

Universität für künstlerische und industrielle Gestaltung —Kunstuniversität Linz
Institut für bildende Kunst und Kulturwissenschaften,
Studienrichtung Medienkultur- und Kunsttheorien

Ideologie im Chthuluzän

Anmerkungen zu dem Verhältnis von Natur und Gesellschaft bei
Donna J. Haraway sowie der in „Staying with the Trouble“ formulierten
Utopie unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der
Naturgeschichte bei Karl Marx und Theodor W. Adorno

Johannes Fiebich, BA

Masterarbeit
zur Erlangung des akademischen Grades
Master of Arts (MA)

Betreut von: Prof. Dr. Robert Pfaller

Datum der Approbation:

Unterschrift des Betreuers:

Linz, 2020

Inhaltsverzeichnis

Abstract

Einleitung: Von Hunden und Menschen	9
I. Skizzierung der Begrifflichkeiten und grundlegenden Annahmen kritischer und postmoderner Theorie	15
1. Zur Methode. Die Arbeit an Begriffen in ontologischem und dialektischem Denken	15
2. Elemente der Epistemologie Haraways	18
a) Naturkulturen	18
b) Der Cyborgmythos	20
c) Die Verkehrung des Mangels in etwas Positives und Sinnvolles (Heidegger)	24
II. <i>Staying with the Trouble</i> . Die realen Voraussetzungen von „Schwierigkeiten“ und „Unruhe“ und ihre affirmative Verdoppelung in der Theorie	29
1. Zum Begriff des Chthuluzäns	31
a) <i>Anthropozän, Kapitalozän</i> und das Ende des Holozäns (Crutzen, Altvater)	31
b) Die Ökonomie der Zeitalter	34
c) Haraways <i>Chthuluzän</i>	37
d) Resümee über das Ausrufen neuer Zeitalter	42
2. Kontingenz und die Chiffre <i>SF</i> (Latour, Schmitt)	44
3. <i>Kritter</i> . Über Menschen, Tiere und Möbel	49
III. Gespenstergeschichte und Naturgeschichte. Zur Fortdauer, Wandlung und Kritik eines Geschichtsverständnisses	53
1. Die deutsche Ideologie (Marx, Engels, Stirner)	53
2. Zum Begriff der Naturgeschichte (Adorno)	58

3. Naturgeschichte und Naturkultur. Selbstreflexion oder Diffraktion?	62
4. Von Stirner zu Haraway. Persistenz einer Ideologie	67
 IV. Die Utopie Haraways	 73
1. Camille oder Kompost und Gemeinschaft	73
2. <i>Miteinander-Werden</i> . Über Vernunft, Verwandtschaft und Vermittlung	81
 Schlussbemerkung	 85
 Literaturverzeichnis	 89

Abstract

Donna J. Haraway zählt zu den einflussreichsten Denkerinnen der Gegenwart. Mit ihrem erstmals 1984 veröffentlichten *Cyborg Manifesto*¹ begründete sie eine neue Art des Feminismus, der den Anspruch hatte, mit der technischen Entwicklung auch ideengeschichtlich mitzuhalten. Da sie behauptet, psychoanalytische und materialistische ideologiekritische Theorien seien gescheitert, meint sie, es bedürfe einer neuen Ontologie. Den Mangel an nicht gescheiterter ideologiekritischer Theorie verkehrt sie in die Positivität sogenannter „materiell-semiotischer Verweltlichungen“, die es nicht nur erlauben, vernünftige erkenntnistheoretische Kriterien und Methoden zu verwerfen, sondern dies sogar affirmieren. Das durch diesen Fehlschluss generierte Surplus äußert sich in den von ihr verfassten *fabulations*, Erzählungen, die einen *politischen Mythos*² hervorbringen sollen. Dessen aktuelle Erscheinungsform ist Inhalt ihrer zuletzt erschienenen Veröffentlichung *Staying with the Trouble*,³ an der sich zeigen lässt, dass die technikaffine Cyborg-Ontologie mittlerweile einer naturromantischen Sicht auf die Welt gewichen ist, die sich nicht zuletzt darin äußert, dass Haraways liebster Bezugspunkt nicht mehr *die Cyborg*, sondern ihr Hund ist.

Ausgehend von ideologiekritischen Untersuchungen, wie sie von Karl Marx und Friedrich Engels in der 1845 erschienenen *Die deutsche Ideologie*⁴ formuliert wurden, soll untersucht werden, inwieweit sich in Haraways Theorie Momente der darin charakterisierten Ideologie erhalten und dabei transformiert haben. Dabei stützt sich die vorliegende Arbeit des weiteren auf jene Kritik, die Theodor W. Adorno an der Fundamentalontologie übte und die er als Sprachkritik verstand. Anhand dessen werden insbesondere die jeweiligen Konzeptionen des Verhältnisses von Kultur zu Natur, von der zur zweiten Natur gewordenen Gesellschaftsformation zu dem, was als erste Natur gilt, sowie das damit zusammenhängende Geschichtsverständnis der jeweiligen Theorien untersucht, um schließlich deren Einschätzungen der Gegenwart und die Möglichkeiten ihrer Veränderung vor diesem Hintergrund bewerten zu können.

1 Dieses wird zitiert nach der deutschsprachigen Ausgabe: Donna J. Haraway, *Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technikwissenschaften*, in: Dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/New York: Campus, 1995.

2 Ebd., S. 33. Auf S. 62f formuliert sie auch einen „Mythos politischer Identität“.

3 Dies., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham/London: Duke, 2016; sowie Dies., *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt/ New York: Campus, 2018.

4 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, Berlin: Dietz, 1990 (MEW 3); sowie Dies., *Gesamtausgabe (MEGA), Erste Abteilung, Band 5: Deutsche Ideologie, Manuskripte und Drucke*, Amsterdam: de Gruyter, 2017.

Einleitung: Von Hunden und Menschen

Es mag seltsam erscheinen, dass eine Theorie vom wissenschaftlichen sowie vom künstlerischen Betrieb dankbar aufgenommen und verbreitet wird, während ihre Verfasserin keinen Hehl daraus macht, dass sie „mit Leidenschaft und in der Hoffnung, meine Leser*innen lebenslänglich in den Zwinger zu holen“⁵ Geschichten erzählt, die Ende der 1980er-Jahre von Cyborgs und in diesem zweiten von ihr vorgelegten Manifest 2003 bereits hauptsächlich von Hunden handeln; könnte doch bereits dadurch deutlich werden, dass der Anspruch solchen Denkens nicht Emanzipation und Befreiung ist, sondern es vielmehr bestehende Herrschaftsverhältnisse affirmiert und ihre mögliche Verschärfung einfordert. Da sie dennoch eine der einflussreichsten Denkerinnen der Gegenwart ist, scheint die ehemalige Dekanin des *Department of History of Consciousness* an der *University of California Santa Cruz* und mittlerweile emeritierte Professorin Donna Jeanne Haraway mit ihrer Feststellung richtig zu liegen, wir lebten „in unruhigen Zeiten, in aufgewirbelten Zeiten, in trüben und verstörenden Zeiten.“⁶ Denn „hundezerkaupte Requisiten und halbtrainierte Argumente“, von denen der obige Satz ein Beispiel liefert und die sie „als Wissenschaftlerin und als Mensch“⁷ den Kulturwissenschaften hinwirft, scheinen wie eine Umkehrung der Anekdote, die Marx zur Erläuterung an seinen kategorischen Imperativ anhängt, der vorgibt,

„alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!“⁸

Während dies die Reaktion auf ein Vorhaben darstellt, deren Sinn erst in einer solchen Konstellation, konfrontiert mit der unfreien Menschheit, entfaltet wird, ist die Rede Haraways vom Zwinger Ausdruck eines Vorhabens, mit dem sie ihren Anspruch, mit der abendländischen Philosophie zu brechen, zumindest theoretisch dermaßen konsequent einlöst, dass sie damit sowohl diesem in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* formulierten Imperativ von Marx, als auch jenem von Adorno aus der *Negativen Dialektik*⁹ zuwiderhandelt. Auf den eventuellen Einwand, man müsse Äußerungen wie diese metaphorisch verstehen, lässt sich mit einer Überlegung antworten, die das Telos solcher Metaphorik zu erkennen versucht; die danach fragt, was für Gedanken eine solche gleichermaßen bildhafte wie unangenehme Schilderung hervorbringen; und was sich aus einer

5 Donna J. Haraway, *Das Manifest für Gefährten*, Berlin: Merve, 2016, S. 9.

6 Haraway 2018, S. 9.

7 Haraway 2016b, S. 9.

8 Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke Band 1*, Berlin: Dietz, 2017 (MEW 1), S. 385 [Herv. i. Orig.].

9 Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2003 (GS6), S. 358.

vermeintlichen Metapher gewinnen ließe, die zwar nicht Hunde wie Menschen, aber Menschen wie Hunde behandeln will. In ihr drückt sich die Sehnsucht nach erster Natur oder nach etwas, das als erste Natur missinterpretiert wird aus. Dabei basiert diese Sehnsucht auf der Erfahrung realer, gesellschaftlich bedingter Entfremdung, wie der junge Marx sie formulierte.¹⁰ Ihm zufolge zeigt diese sich in der naturwüchsig erscheinenden Gestalt einer Gesellschaftsformation, die zur zweiten Natur geworden ist.¹¹ Die menschliche Tätigkeit besitze einen doppelten Aspekt und sei „ein natürliches und zugleich gesellschaftliches Verhältnis“,¹² da die Teilung der Arbeit einerseits naturwüchsig also notwendigerweise entstanden sei, andererseits aus dem Zusammenwirken verschiedener Menschen bestehe und erst mit ihrer Beseitigung die „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“¹³ an ihr Ende gelangen würde. Mit der Teilung der Arbeit beginne sich eine Welt aufzubauen, die sich als gegenständliche dem Menschen gegenüber als selbstständige Macht etabliert.¹⁴ Durch gesellschaftliches Handeln Erzeugtes —Ausdruck der durchgesetzten und historisch entstandenen kapitalistischen Produktionsweise —erscheint nicht als solches, sondern als eine Natureigenschaft der Dinge, welche dem Alltagsbewusstsein nach Marxens Analyse durch diese angenommene Eigengesetzlichkeit daher als umso notwendiger und unumgänglicher gegenübertritt: „Weitgehend befreit von der einst unmittelbar bedrohlichen Macht der ersten Natur, sind die Menschen inzwischen umstellt von der Übermacht der zweiten Natur.“¹⁵ Die gesellschaftlichen Faktoren, die Gründe für die verdinglichte Außenwelt, die in der Arbeit an fremden,

10 Vgl. zum Entfremdungsbegriff bei Marx die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* in Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke Band 40*, Berlin: Dietz, 1968 (MEW 40), S. 465-588. „Marx versuchte aufzuzeigen, dass die wirklichen Menschen unter kapitalistischen Verhältnissen von ihrem ‚Gattungswesen‘ —also von dem, was sie vom Tier unterscheidet, dass sie nämlich in ihrer Arbeit ihre Fähigkeiten und Kräfte entwickeln —entfremdet‘ seien: Als Lohnarbeiter verfügen sie weder über die Produkte ihrer Arbeit, noch kontrollieren sie den Arbeitsprozess“ (Michael Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart: Schmetterling, 2005, S. 20).

11 Das, was als erste Natur in den verschiedenen Gesellschaftsformationen stets gleich bleibt, der notwendige „Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur“, der die Bedürfnisse jener durch die Aneignung von dieser befriedigt, charakterisiert Marx als „ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam.“ (Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke Band 23*, Berlin: Dietz, 1962 (MEW 23), S. 198.) In der Analyse der Struktur des Warentausches in der kapitalistischen Gesellschaft und der daraus sich ergebenden Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert der Waren nimmt Marx „einen doppelten gesellschaftlichen Charakter“ dieser in Privatarbeiten erzeugten Gegenstände an. „Sie müssen einerseits als bestimmte nützliche Arbeiten ein bestimmtes gesellschaftliches Bedürfnis befriedigen und sich so als Glieder der Gesamtarbeit, *des naturwüchsigen Systems der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit*, bewähren. Sie befriedigen andererseits nur die mannigfachen Bedürfnisse ihrer eignen Produzenten, sofern jede besondere nützliche Privatarbeit mit jeder andren nützlichen Privatarbeit austauschbar ist, also ihr gleich gilt.“ (Ebd., S. 87 [Herv. JF]) Die „gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit“ ist dabei ein bestimmender Faktor, der sich gleichsam „als regelndes Naturgesetz durchsetzt“ (Ebd., S. 89) welches „auf der Bewusstlosigkeit der Beteiligten beruht.“ (Friedrich Engels, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, zit. nach ebd., Fußnote 28).

12 Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp 1974, S. 125.

13 Karl Marx, *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke Band 13*, Berlin: Dietz, 1961 (MEW 13), S. 9.

14 Vgl. Barth 1947, S. 131.

15 Gunzelin Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, S. 15.

schließlich jemand anderem gehörenden Produkten, ihren Ursprung haben, die also Resultat der warenförmigen kapitalistischen Produktion sind, die Subjekt und Objekt verkehrt, führen neben Enteignung, Ohnmacht und Sinnlosigkeit

„zu dem Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc. sich freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche wird das Tierische.“¹⁶

Die Theorie der Entfremdung ist zwar mittlerweile wieder populär geworden,¹⁷ wird allerdings oft an einer oberflächlich attestierten Sinnlosigkeit festgemacht, während klassenspezifische Ungleichheit und klassenunabhängige Ohnmacht, mithin die politischen und ökonomischen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft, kaum eine Rolle in der Analyse spielen.¹⁸ Der Sinnlosigkeit wird dabei oft mit der Anrufung von Gemeinschaft begegnet,¹⁹ während die Nichtbeachtung des paradoxen Charakters von Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft²⁰ beispielsweise dazu führen kann, sich mit dem der eigenen Herrschaft Unterworfenen, wie es der treu ergebene Hund symbolisiert, zu identifizieren.

Adorno schreibt im *Jargon der Eigentlichkeit*,²¹ mit dem er ontologische und neureligiöse Theorien anhand der Sprache, in der sie vorgebracht werden, ihres reaktionären Gehalts überführte, und der anschließend an Marx' und Engels' ideologiekritische Frühschrift den Untertitel *zur deutschen Ideologie* trägt, über Entfremdung:

„Den einschlägigen Terminus Entfremdung hat er [der Jargon, JF] mittlerweile geschluckt, nur allzu bereit, dem jungen Marx Tiefe zuzubilligen, um dem Kritiker der politischen Ökonomie zu entschlüpfen. Dabei gerät die reale Gewalt der Aufspaltung des Subjekts aus dem Blickfeld; gescholten wird unvermerkt das Denken, das sie bezeugt.“²²

Dementsprechend meint Haraway, Marx habe „alles“ darüber verstanden, wie privilegierte Positionen

16 MEW 40, S. 514f.

17 Bspw. in Rahel Jaeggi, *Entfremdung* (2005) oder Hartmut Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung* (2010). Vgl. zur Popularisierung des Begriffs Ingo Elbe *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015.

18 Die nochmals abweichende Bedeutung, die der Entfremdung in Hegels *Phänomenologie des Geistes* zukommt, bleibt in dieser Arbeit ebenfalls unberücksichtigt.

19 Vgl. *Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' Ökonomisch-philosophische Manuskripte im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie*, in: Elbe 2015, S. 325-379.

20 Der *doppelt freie Arbeiter* zeichnet sich durch die Freiheit der Wahl seines Berufs aus. Er ist nicht wie noch in feudalen Gesellschaften an eine gesellschaftliche Position gebunden, die er nicht verlassen darf, sondern kann selbst entscheiden, an wen er seine Ware Arbeitskraft verkaufen möchte. Er ist aber auch frei von Produktionsmitteln und somit gezwungen, ersteren Verkauf zu tätigen. „Zur Verwandlung von Geld in Kapital muß der Geldbesitzer also den freien Arbeiter auf dem Warenmarkt vorfinden, frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person ~ber seine Arbeitskraft als seine Ware ver~ft, daß er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen.“ (MEW 23, S. 183).

21 Adorno GS6.

22 Ebd., S. 458.

das Wissen über die Bedingungen der eigenen Privilegien blockieren“,²³ während sie seine Fetischkritik, insbesondere die Analyse des Fetischcharakters der Ware außer Acht lässt, mit der auf Verkehrungen verwiesen wird, die in der Ökonomie und der Religion analog funktionieren.²⁴ Durch diese, vom späteren Marx des *Kapital* noch detaillierter gefasste Kritik, ließe sich aber zeigen, dass auch das Wissen von Menschen in nicht privilegierten Positionen keineswegs frei davon ist, „blockiert“ zu sein, wenn es darum geht, Erklärungen für die eigene unterdrückte Position zu finden. Denn „Fetischismus ist als Katalysator der Ideologiebildung zu verstehen [...] der] die gesellschaftliche Gesamtbewegung als einen unfaßbaren Vorgang erscheinen“²⁵ lässt und zu ihrer Erklärung auf Psychologisierungen zurückgreift. Der massenhafte Zulauf, den antisemitische Verschwörungstheorien erfuhren und erfahren zeugt davon. Marx zuzugestehen, hinsichtlich möglicher Erkenntnisschranken „alles“ verstanden zu haben und gleichzeitig zentrale Einsichten aus seinem polit-ökonomischen Hauptwerk zu ignorieren, ist ein Beispiel selektiver Anschauung, von der Denken, das auf eine solche hinweist, mal gescholten, mal gelobt wird —beides schließlich mit dem Ziel seiner Nivellierung. Haraway fragt danach, was es hieße, die Fähigkeit zu denken aufzugeben, nur um kurz darauf festzustellen, dass wir denken müssen, obwohl wir nicht danach gefragt wurden,²⁶ wodurch der Eindruck einer von einer höheren Macht mitgegebenen Aufgabe entsteht, die der Mensch leidvoll erdulden muss —als wären es nicht unendliche Anstrengungen voller Entbehrungen gewesen, die das unabhängige Denken historisch überhaupt erst hervorgebracht und ausgebildet haben. Der Begriff der Entfremdung verliert jeden ihm nach Marx zukommenden Sinn, wenn er geschichtslos und ontologisch „wie ein Leibhaftes“²⁷ verstanden wird. Genau dies legen aber die einleitenden Sätze von *Staying with the Trouble* nahe:

„Unruhig zu bleiben erfordert [...] es zu lernen, *wirklich gegenwärtig* zu sein. Gegenwärtigkeit meint hier nicht einen flüchtigen Punkt zwischen schrecklichen oder paradiesischen Vergangenheiten und apokalyptischen oder erlösenden Zukünften, sondern die Verflechtung von uns sterblichen Kritttern²⁸ mit unzähligen unfertigen Konfigurationen aus Orten, Zeiten, Materien, Bedeutungen.“²⁹

23 Haraway 2018, S. 152 [Herv. JF].

24 Vgl. dazu bspw. Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg: ca-ira, 1997 und Stephan Grigat, *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*, Freiburg: ca-ira, 2015; insbesondere Kapitel 2 *Die Fetischkritik von Marx*. Die Verwendung von *Fetischismus* bei Marx berücksichtigt immer auch Religion „Magie, Mystifikation, Verrücktheit, Versachlichung, Phantasmagorie und gespenstische Gegenständlichkeit, Entfremdung und Ideologie“ (ebd. S. 65f). Fetischismus bezeichnet „den aus der zugleich realen wie scheinbaren Verkehrung gesellschaftlicher Verhältnisse in quasi naturhafte Dinge resultierenden objektiven wie subjektiven Mystizismus der kapitalisierten und staatlich organisierten Gesellschaft“ (ebd., S. 71).

25 Thomas Marxhausen, *Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des ‚Kapitals‘*, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung* 25, Berlin: Institut für Marxismus-Leninismus, 1988, S. 233.

26 Vgl. Haraway 2018, S. 54.

27 Adorno 2003, S. 485.

28 Zu diesem Begriff siehe den gleichnamigen Abschnitt unten.

29 Haraway 2018, S. 9 [Herv. JF].

Statt zu analysieren, was eine, hier bereits mit vermeintlich höheren Weihen geschmückte, „wirkliche Gegenwartigkeit“ verhindert, „krempelt die Sprache sich die Ärmel hoch und gibt zu verstehen, rechtes Tun am rechten Ort taue mehr als Reflexion.“³⁰

30 Adorno 2003, S. 485f.

I. Skizzierung der Begrifflichkeiten und grundlegenden Annahmen kritischer und postmoderner Theorie

Warum erfreut sich ein derartiges Denken —für das Haraway als prominente Exponentin, aber keineswegs als alleinige Vertreterin gelten kann und deren theoretische Positionen hier dementsprechend behandelt werden — also dennoch einer breiten Rezeption, innerhalb des wissenschaftlichen Betriebs, insbesondere aber auch darüber hinaus?³¹ Mit Max Beck und Nicholas Coomann argumentiert, repräsentiert es eine Sphäre, deren objektiver Zweck es ist, „Halt und Sinn zu stiften in einer Gesellschaft, die dem Individuum mit seinen Bedürfnissen Gewalt antut.“³² Eben weil diese Bedürfnisse nicht oder bloß scheinbar befriedigt werden können, hat solches Denken seine Grundlage in den realen gesellschaftlichen Verhältnissen.

„Anstatt jedoch diese Verhältnisse zu kritisieren und die Spannung zwischen der gefühlten Leere sowie dem Wunsch nach einem Anderen in immanente Kritik der gesellschaftlichen Tatsachen zu überführen, entschlägt sich der Jargon in Ideologie und damit in Verfestigung des So-Seienden.“³³

Der subjektive Wunsch nach anderen Verhältnissen wäre objektiv vernünftig, bediente er sich nicht der Flucht in scheinbare und somit falsche Auswege; an dieses bewusste oder unbewusste Bedürfnis wendet sich jedoch Theorie, die sich im Jargon ausdrückt —mit dem impliziten Versprechen auf dessen Befriedigung. Die Kritik einer solchen Theorie beginnt also bereits bei der Untersuchung des sprachlichen Ausdrucks, in dem sie auftritt.

1. Zur Methode. Die Arbeit an Begriffen in ontologischem und in dialektischem Denken

Jede Philosophie muss mit Begriffen operieren. Ob sie will oder nicht, ob es bewusst wird oder nicht, ihr Medium ist der Begriff und in dieser Hinsicht muss sie eine notwendige Vorentscheidung für den Idealismus treffen. Es ist ihr nicht möglich, den Gegenstand, den sie behandelt, unmittelbar zu fassen, sie muss dies stets vermittelt über Begriffe tun. Ebenso wenig ist es ihr möglich, Stoffliches in ihre Texte einzukleben.³⁴ Würde sie dies tun, hörte sie auf Philosophie zu sein und würde zu Kunsthandwerk,

31 2016 erschien der Film „Donna Haraway: Story Telling for Earthly Survival“ von Fabrizio Terranova, der bisher in über 100 Screenings in Amerika, Europa und Australien gezeigt wurde (siehe: <https://earthlysurvival.org/>); es gibt immer wieder Veranstaltungen, die zwischen Kunst und Wissenschaft zu verorten sind und sich mit Haraway'schen Konzepten auseinandersetzen, beispielsweise das „Mini-Festival zu Donna Haraways utopischen Denken“ im Mai 2019 in Wien bei dem es unter dem Titel *Making kin* „Über queere Verbundenheit jenseits des Anthropozäns“ ging.

32 Max Beck, Nicholas Coomann, *Sprachkritik als Ideologiekritik. Studien zu Adornos Jargon der Eigentlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015, S. 21.

33 Ebd.

34 Vgl. Adorno GS 6, S. 531.

Design oder Ähnlichem. Auch der Gedanke selbst bildet die Sache nicht einfach ab, „sondern geht bilderlos auf die Sache selbst.“³⁵ Das Medium der begrifflichen Sprache kann bereits auf deren ideologischen Gehalt, „gesellschaftlich notwendiger Schein“³⁶ zu sein, verweisen. Zeigen lässt sich dies „am Widerspruch zwischen ihrem Wie und ihrem Was.“³⁷ Gibt sie vor, unmittelbar von den Dingen zu reden, auf sie zu gehen ohne begriffliche Vermittlung, während sie nichtsdestotrotz diese vermittelnde Funktion hat und reflektiert sie dabei dieses Verhältnis nicht, ist das ein Anzeichen jenes Scheins. Sind ihre Sätze nicht in solches Selbstbewusstsein getaucht, dass diese notwendige Vorentscheidung für den Begriff ob der eigenen Verfahrensweise getroffen werden muss, ignoriert oder missversteht solche Sprache die Idee einer (negativen) Dialektik³⁸ und muss auf Setzungen zurückgreifen, die sich letztendlich nicht mehr begründen lassen, ohne dabei zum Mythos zu werden. Ontologie, die aus solcher Missachtung gespeist wird, ist an sich keine neue Erscheinung, nur ihre Gestalt verändert sich. In voraufklärerischen Zeiten erfüllten Wort und Bild die selbe Funktion und waren, wie bspw. die Hieroglyphen, mitunter identisch. Je mehr Zeichen und Abbild auseinander treten, desto mehr versucht das Abbild sich der Natur anzugleichen, während es den Anspruch ablegt, sie zu erkennen.³⁹ Weil Aufklärung daran interessiert ist, sich durch Arbeit am Begriff gegen diesen Bildcharakter des Bewusstseins zu richten, um dadurch entmythologisierend zu wirken, ist es ein Zeichen gegenaufklärerischer Tendenz, wenn Philosophie ständig Bilder evoziert oder die Sprache bildlich verwendet; und zwar in dem Sinn, dass ihre Begriffe selbst nur noch bildlich verstanden werden können, da ihnen kein in der Realität existierender Gegenstand mehr entspricht, obwohl dies nahegelegt wird. Ein solches Beispiel ist das von Haraway bemühte Kompositum *Naturkultur*⁴⁰. Hier werden zwei bereits voneinander unterschiedene Begriffe zu einem sinnlosen verschmolzen, der suggerieren soll, die Widersprüche, Überschneidungen und unklaren Abgrenzungen von Natur und Kultur seien durch diese gedankliche Operation aufgehoben. Es liegt aber bloß eine negative

35 Adorno 2008, S. 333.

36 Adorno GS 6, S. 525.

37 Ebd.

38 Vgl. Adorno GS 6, S. 531.

39 Vgl. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften Band 5*, Frankfurt: S. Fischer, 1987 (GS 5), S. 39f. Dass „[d]ie gängige Antithese von Kunst und Wissenschaft, die beide als Kulturbereiche voneinander reißt, um sie als Kulturbereiche gemeinsam verwaltbar zu machen, [...] sie am Ende als genaue Gegensätze vermöge ihrer eigenen Tendenzen ineinander übergehen“ lässt, wie es an dieser Stelle (S. 40) heißt, trifft auf die Verflechtung von künstlerischem und wissenschaftlichem Schreiben bei Haraway zu, und diese Praxis, sich in einer wissenschaftlichen Publikation zunehmend der Fiktion zuzuwenden, könnte Ausgangspunkt weiterer Überlegungen sein. Vgl. dazu auch den Abschnitt *Kontingenz und die Chiffre SF* unten.

40 Dieses wird an mehreren Stellen verwendet, vgl. bspw. Haraway 2018, S. 59f. Hier wird auch der Begriff „Naturkulturgeschichte“ verwendet. Im Englischen wird dieser als „natureculture“ sowie auch als Adjektiv „naturalcultural“ ausgedrückt. Bspw. Haraway 2016a, S. 40., und Dies., *When Species Meet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2008, S. 7. Siehe auch Karin Harrasser, *Donna Haraway: Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration*, in: Moebius Stephan, Quadflieg Dirk (Hrsg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden: VS, 2011, S. 580-594.

Aufhebung im Begriff vor, der wegen dieser nichts mehr bezeichnet und deren konsequente Durchführung es nicht mehr erlauben würde, Tiere und Menschen zu unterscheiden bzw. es zunehmend schwieriger werden lässt, diese Unterscheidung zu treffen —eines der Ziele Haraways, dem sie durch solche sprachlichen Eingriffe versucht näher zu kommen.⁴¹

Die Erzeugung von Sprachbildern oder von Sprache, die Bilder beschwört, dient dazu, den Widerspruch nicht in ihr austragen zu müssen und damit dem Versuch diesen bildhaft zu überdecken. Dialektik hieße dagegen, „um des einmal erfahrenen Widerspruchs [zwischen Sache und Begriff, zwischen Natur und menschlicher Erkenntnis derselben, JF] willen in Widersprüchen zu denken.“⁴² Es ist richtig, bereits in der Bestimmung der Natur als etwas der Kultur, der Gesellschaft Gegenüberstehendes nicht wertfreie Rationalität zu erkennen, sondern kapitalistische, die Interesse an Ausbeutung der Natur hat und die sich vermittelt über das Individuum ausdrückt; weshalb Haraway, anschließend an den Topos des *Anthropozäns*, den darin zum Ausdruck kommenden menschlichen Zugriff auf Natur bekrittelt, während das gesellschaftlich notwendige Moment dieser Haltung, dem sich zu widersetzen der Selbsterhaltung entgegenstünde, bereits in den Hintergrund der Analyse gedrängt wird. Der sich selbst verwertende Wert greift auf Natur zu, um zu sich selbst als verwerteter zurückzukehren.⁴³ Innerhalb des kapitalistischen Verwertungsprozesses erfolgt dieser Zugriff endlos, weshalb es unter solchen Bedingungen auch keine effektive Lösung gegen die Zerstörung der Natur als Grundlage der Produktion geben kann —wo Ressourcen dennoch geschont oder sogar revitalisiert werden, muss man die Frage stellen, welche Interessen das Kapital daran haben könnte. Ebenso abstrakt und unbestimmt, wie Ansätze, die dies dennoch fordern, geht Haraway vor, wenn sie meint, das reale Herrschaftsverhältnis, das in der begrifflichen Unterscheidung von Natur und Kultur zum Ausdruck kommt, beseitigen zu können, indem sie Begriffe einfach zusammenzieht. Solch idealistischem Schluss zufolge wären alle Sklaven von ihren Besitzern befreit worden, indem man einfach von Herrenknechten gesprochen hätte.

41 Zu den inhaltlichen Gründen, die Haraway für diese Aufhebung angibt, siehe das folgende Kapitel.

42 Adorno 2008, S. 333.

43 Vgl. den Vortrag *Der Konflikt zwischen Natur und Kapital: Kapital gegen die Natur* von Sabine Hollewedde, Oldenburg 2018.

2. Elemente der Epistemologie Haraways

a) *Naturkulturen*

Der Grund, warum Haraway von Naturkulturen sowie von den synonym verwendeten „naturalcultural contact zones“⁴⁴ spricht, beruht auf ihrer Annahme, dass der Dualismus zwischen Natur und Kultur, wie er in der Theorie der Neuzeit gefasst und dadurch kennzeichnend für moderne Naturwissenschaften wurde, ebenso wie andere, mit diesem konzeptionell zusammenhängende, implodiert sei. Jene „series of what Bruno Latour calls the Great Divides“⁴⁵ umfasst neben der angeführten die Unterscheidungen zwischen Objekt und Subjekt, Körper und Geist, Materie und Idee, Sache und Begriff. Haraway kritisiert diese, wie Latour, mit dem sie auch das Geschichtsverständnis von deren Herausbildung und Zusammenbruch teilt, als unvereinbare Gegensätze, mit welchen die Beziehungsfähigkeiten zwischen den jeweiligen Polen der Dichotomie vernachlässigt und somit Aus- und Einschlüsse generiert werden. Ihre Theorie versteht sie als Kritik an den dadurch von den Naturwissenschaften vorgenommenen Ontologisierungen der Forschungsgegenstände, die durch die Annahme eines neutralen Forschers und dessen subjektives Wissen als Objektivität gesetzt werden; ein Vorgang, den sie als „göttlichen Trick“ eines vermeintlich neutralen Zeugen, „alles von nirgendwo aus sehen zu können“,⁴⁶ bezeichnet.⁴⁷

Haraway hatte in den 1980er-Jahren unter anderem ihre Konzeption der *Technosciences* entwickelt,⁴⁸ die als Begriff für ihre „postmoderne Kritik an den Dichotomien, die seit der Aufklärung eine selbstreflexive Auseinandersetzung mit dem Subjektbegriff verhindert haben“,⁴⁹ zentral wurde. Mit deren jeweiliger gegenwärtiger Gestalt war gleichzeitig Haraways Forschungsgegenstand benannt.⁵⁰ Der Begriff der Technoscience, ein weiteres Kompositum, das Jacques Derrida im Zuge seiner Heidegger-Lektüre einführte und welches dann von Latour übernommen wurde, bezeichnet die „Verbindung von

44 Haraway 2008, S. 6f.

45 Ebd., S. 9. Vgl. auch Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen*, Berlin: Akademie 1995, S. 20f wo angemerkt wird, dass der Begriff wiederum von Jack Goody übernommen wurde.

46 Haraway 1995, S. 81.

47 Vgl. dazu die Dissertation von Christian Stache, *Kapitalismus und Naturzerstörung. Zur kritischen Theorie des gesellschaftlichen Naturverhältnisses*, Opladen, Berlin, Toronto: Budrich, 2017, S. 75-83, die eine hilfreiche wenn auch ausschweifende Übersicht zum Thema bietet; sowie Donna J. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouseTM. Feminism and Technoscience*. New York/London: Routledge, 1997.

48 Vgl. Karin Harrasser, *Donna Haraway: Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration*, in: Moebius Stephan, Quadflieg Dirk (Hrsg.), *Kultur.Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden: VS, 2011, 580f sowie Astrid Deuber-Mankowsky, *Praktiken der Illusion. Kant, Nietzsche, Cohen, Benjamin bis Donna J. Haraway*, Berlin: Vorwerk 8, 2007, S. 277.

49 Regina Becker-Schmidt, *Erkenntniskritik, Wissenschaftskritik, Gesellschaftskritik – Positionen von Donna Haraway und Theodor W. Adorno kontrovers diskutiert*, Vienna: IWM Working Paper 1/2003, S. 14.

50 Ebd., S. 3.

technologischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Praktiken“,⁵¹ wie sie in der Vergangenheit stattgefunden haben. Der durch eine „Technisierung des Wissens“ eingeleitete und mit dem Begriff der *Technoscience* bezeichnete „historische Bruch“ überschreite

„die Unterscheidung von Technik und Wissenschaft und mit dieser jene zwischen Natur und Gesellschaft, Subjekten und Objekten und Natürlichem und Künstlichem. [...] Haraway affirmiert die Korrosion der genannten Kategorien und Oppositionen, welche speziell seit der Aufklärung die abendländische Ordnung des Wissens und der Welt begründeten: die Opposition zwischen Natur und Kultur, zwischen Organismen und Maschinen, zwischen Menschen und Tieren, zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem und die Bipolarität der Geschlechter, als eine Herausforderung der High-Tech-Kultur.“⁵²

Als deren Bedingung haben die Praktiken der *Technoscience* die Wissensproduktion, die Haraway anknüpfend an Michel Foucault als kulturell-diskursive in einem Komplex von Macht und Wissen versteht, entscheidend verändert.⁵³ Die Bedeutung dieser Wissensproduktion sei

„insbesondere dadurch aufgewertet worden, dass die Entwicklung der Technologien nach dem Zweiten Weltkrieg jedwede äußere Grenze der technischen Reproduzierbarkeit der Kultur (bei Haraway der erweiterte Begriff für Gesellschaft) und der Natur aus dem Weg geräumt hat.“⁵⁴

In ihren eigenen Worten wird dies folgendermaßen ausgedrückt:

„Technoscience extravagantly exceeds the distinction between science and technology as well as those between nature and society, subjects and objects, and the natural and the artifactual that structured the imaginary time called modernity. [...] [T]he natural and the artificial are transported through science-fictional wormholes to emerge as something quite other.“⁵⁵

Damit sind die Gründe für die Annahme einer Implosion der Dichotomie von Natur und Kultur formuliert. Dieser Annahme liegt ein spezifisches Geschichtsverständnis Haraways zugrunde, das sie mit anderen postmodernen Theoretikerinnen und Theoretikern, insbesondere aber mit Latour teilt.

„Was früher Natur genannt wurde, ist zu einer durchschnittlichen menschlichen Angelegenheit mutiert, und umgekehrt; und zwar so und mit solcher Nachdrücklichkeit, dass sich die Mittel und Aussichten des Weiterbestehens zutiefst verändert haben; inklusive der Möglichkeit, dass es überhaupt weitergeht.“⁵⁶

Durch die Annahme, sowohl Natur als auch Kultur könnten vollständig reproduziert werden, wird deren Trennung obsolet; ihre implodierte Differenz löst sich demnach auf in eine Frage der Hervorbringung der dadurch entstandenen Naturkulturen, die in der *Technoscience* von verschiedenen

51 Donna J. Haraway, *Mice into Wormholes. A Comment on the Nature of No Nature*, in: Downey, Gary Lee und Dumit, Joseph (Hg.): *Cyborgs and Citadels: Anthropological Interventions in Emerging Sciences and Technologies*. Santa Fe., S. 210, zit. n. Stache 2017, S. 61.

52 Deuber-Mankowsky 2007, S. 277.

53 Vgl. Stache 2017, S. 62.

54 Ebd.

55 Haraway 1997, S. 3f.

56 Haraway 2018, S. 61.

Handelnden in diskursiven Praktiken ständig neu erzeugt werden und deren Gestaltung damit immer auch politisch und umstritten sei. Ethik und Politik werden „zur Grundlage der Auseinandersetzung darüber, was als ‚rationales Wissen‘ gelten dürfe.“⁵⁷

Dadurch muss sich gleichsam die Auffassung von Wahrheit verändern, die also nicht mehr im Erkennen eines Gegebenen bestehen kann, wenn dieses erst im Akt der Wissensproduktion entsteht. Dementsprechend fasst Haraway Subjekt und Objekt nicht als getrennte, präexistente Entitäten auf, bei deren Aufeinandertreffen dieses von jenem erkannt wird, wie in der von ihr kritisierten wissenschaftlichen Auffassung, die sie als „human exceptionalism“ bezeichnet.⁵⁸ Sie ist vielmehr der Auffassung, jede Begegnung „ist ein subjekt- und objektherstellender Tanz“,⁵⁹ in dem die beiden Begegnenden sich in „künstlerisch-wissenschaftlich-aktivistische[n] Verweltlichungen“⁶⁰ erst hervorbringen.

b) Der Cyborgmythos

Spätere Abschnitte werden dieses epistemologische Verständnis ebenfalls zum Gegenstand haben. Vorerst soll es aber um das Verhältnis von Vernunft und Ideologie gehen, das sich hierdurch gänzlich verändert darstellt und dessen Bewertung mit der Annahme einer permanent neu gestalteten und zu gestaltenden artifiziellen Natur jegliche Möglichkeit verliert, über den Vorgang des Erkennens Aussagen zu treffen, die begründen könnten, warum das dabei gewonnene Wissen scheinhaft sein kann und wie dieser Schein, mit vernünftigen Mitteln, als solcher begreifbar gemacht werden kann. Wenn der Erkenntnisprozess mit der Produktion dessen, was in ihm erkannt wird, zusammenfällt, erübrigen sich solche modernen Konzeptionen und gelten folgerichtig als gescheitert beziehungsweise schlicht überflüssig. „Haraway gibt die qualitative Unterscheidung zwischen Wahrheit und Ideologie auf.“⁶¹ Die Kritik falscher Objektivität, besonders die der Naturwissenschaften, wird von ihr soweit vorangetrieben, bis sie schließlich in eine Kritik jedweder Objektivität mündet, weshalb mitunter der Vorwurf erhoben wurde, dieser Theorie folgende Kategorisierungen und Unterscheidungen wären wiederum

57 Deuber-Mankowsky 2007, S. 278 sowie Haraway 1995, S. 87.

58 Bspw. Haraway 2016a, S. 49f, wo sie mit Eileen Crist gegen „the managerial, technocratic, market-and-profit besotted, modernizing, and human-exceptionalist business-as-usual commitments“ und für eine „humanity with more earthly integrity“ plädiert, die unter anderem für eine „Begrenzung unserer eigenen Bevölkerungszahlen“ zugunsten „einer höheren, inklusiven Freiheit“ (Haraway 2018, S. 73) eintritt.

59 Haraway 2018, S. 177.

60 Ebd., S. 111.

61 Stache 2017, S. 142.

willkürlich.⁶² Auch wenn manche hier und da noch der Illusion verfallen und zwischen beiden unterscheiden, gilt für Haraway: „die Grenze, die gesellschaftliche Realität von Science Fiction trennt, ist eine optische Täuschung.“⁶³ Weder weist sie die Diagnose der Entwicklung von Technologie und Wissenschaft sowie die postulierte Implosion von Natur und Kultur empirisch nach,⁶⁴ noch gibt es innerhalb ihrer Theorie Bezugspunkte, die außerhalb der diskursiven Produktion, die sie hervorbringt, zu verorten wären. Für eine solche gesellschaftskritische Theorie, die sich einbildet, gleichsam zur Praxis zu gerinnen, bedeutet das, jeden Akt, der Wissen hervorbringt —und wie sich zeigen wird, kann darunter alles Mögliche verstanden werden —sogleich als politisch wirksame Handlung zu sehen. Die Erfindung eines „Cyborgmythos“ beispielsweise „handelt also von überschrittenen Grenzen, machtvollen Verschmelzungen und gefährlichen Möglichkeiten“⁶⁵ und bestätigt nicht nur, sondern erzeugt sogar die technoscientifische Implosion einer weiteren Naturkultur. Sie stellt nach jenen Kriterien eine sinnvollere Tätigkeit dar, als das reale Verhältnis von Wissenschaft und Technik zu analysieren, oder beispielsweise eine solche Analyse für ihre etwaigen Mängel zu kritisieren.

Dementsprechend unzureichend fällt dann auch die Analyse dieses Verhältnisses bzw. die Anklage von deren Mängeln aus, wenn Haraway meint, von Herbert Marcuse bis Carolyn Merchant hätten Linke „den Herrschaftscharakter der Technik betont und versucht, unseren Widerstand zu vereinnahmen, indem sie uns als organischen Körper anriefen.“⁶⁶ Die Betonung des Herrschaftscharakters mag teilweise zutreffen, ignoriert jedoch, dass es linke Theorien gab, die den technischen Fortschritt als eine Grundvoraussetzung dafür ansahen, die gesellschaftlichen Zustände, die von ihnen als unfreie erkannt wurden, zu überwinden —Haraway schildert keineswegs einen Verfall solcher Theorien und beschränkt ihre Aussage auf diesen Zeitraum in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die kritische Theorie, in deren Tradition Marcuse in den USA wirkte, auch wenn dieser sie zum Teil ausgerechnet mit Annahmen popularisierte, die ihre Schwächen dazu nutzten, die mit ihr noch mögliche Selbstreflexion hinter sich zu lassen und es Marcuse ermöglichten, sich in der Frage der Befreiung des Menschen und der Natur auf die Seite des zur selben Zeit populär werdenden Umweltaktivismus zu schlagen,⁶⁷ lässt

62 Bspw. von Carmen Gransee, *Grenz-Bestimmungen. Erkenntniskritische Anmerkungen zum Naturbegriff von Donna Haraway*, in: Knapp Gudrun-Axeli (Hg.), *Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne*, Frankfurt/New York: Campus, 1998, S. 168.

63 Haraway 1995, S. 34.

64 Vgl. Stache 2017, S. 184.

65 Haraway 1995, S. 39.

66 Ebd. „Uns“ bezieht sich auf vom patriarchalen Wissenschaftsbetrieb Ausgeschlossene; „sie“ auf jene die in ihm (ausschließend) wirken. Vgl. Becker-Schmidt, 2003, S. 14.

67 Zu einer Kritik daran, dass Marcuse das Wahnhafte der ökologischen Bewegungen nicht sehen wollte, vgl. Gerhard Scheit, *Rettung der Natur und die Verdrängung des Souveräns: Umweltschutz als antikapitalistischer Wahn*, in: Phase 2.27, Leipzig: 2008. Scheit führt die Möglichkeit dazu auf die mangelnde Analyse des Politischen und dessen Kategorien in

sich hier ebenso anführen wie der bereits erwähnte Marx, der das „Reich der Freiheit“ da beginnen sah, „wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört“⁶⁸ und welches daher von der Entwicklung der Produktivkräfte und deren rationeller Regelung unter gemeinschaftlicher Kontrolle abhängt. Da das „wahre Reich der Freiheit, [...] aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit [der materiellen Produktion, JF] aufbauen kann“, ist die „Verkürzung des Arbeitstages“, die durch den technischen Fortschritt erst ermöglicht wird,⁶⁹ „die Grundbedingung“⁷⁰ dafür. Die Technik ist demzufolge jeweils so gut oder schlecht, so befreiend oder so unterdrückend, wie die Gesellschaft, in der sie zur Anwendung kommt, und ihr Herrschaftscharakter ist für Marx davon abhängig, ob sie unter gemeinschaftliche Kontrolle gebracht wird oder nicht. Haraway beschreibt nicht, worin die Abkehr der beiden von ihr Genannten, von solchen, ihnen vorangehenden linken Theorien besteht, oder warum sie sich auf diesen Zeitabschnitt bezieht. Dadurch entsteht der Eindruck, es gab in der linken Theoriegeschichte bloß jenes einseitige Verständnis von Technologie, wie sie es kritisiert. Wenn Haraway den Herrschaftscharakter der Technik als einzigen Aspekt der Kritik in linker Theorie fingiert, unterschlägt sie jene Gedanken, die sowohl das unterdrückende als auch das befreiende Potential von Technik erkennen, obwohl sie selbst ebenfalls von einer derartigen, allerdings als neu sich gerierenden, Ambivalenz ausgeht und zwei Extreme des *Cyborguniversums* sieht, nämlich eines der totalen Kontrolle und der Aneignung weiblicher Körper durch männliche Kriegslust sowie eines der solidarischen Wirklichkeit, in der alle Menschen Tieren und Maschinen nahe sein können, ohne etwas befürchten zu müssen.⁷¹ Auch wenn das Moment der gesellschaftlichen Produktion an dieser Stelle keine Rolle für sie spielt, ist sie zumindest manchen der von ihr in der Analyse ausgesparten Theorien in ihren Aussagen verbundener, als sie annimmt. Was sie von ihnen unterscheidet und gleichzeitig mit anderen linken Theorien verbindet, ist die Annahme, dass es durch die Einsicht in unsere „historische Konstruiertheit“ gleichsam überflüssig wird, von einem Naturzustand auszugehen, aus dem der Mensch und mit ihm Gesellschaft und Kultur sich entwickelten. „Mit dem Verlust der Unschuld unseres

der *Dialektik der Aufklärung* zurück. Horkheimer und Adorno würden den Staat und damit den spezifischen Rahmen (gegenüber dem allgemein bleibenden „kapitalistischen Rahmen“ von dem Marcuse spricht), in dem Umweltschutz artikuliert und in dem er umgesetzt werden kann, zu pauschal fassen, ohne die Unterscheidung in Leviathan und Behemoth vorzunehmen, wie es ihr Mitstreiter Franz Neumann in Anlehnung an Thomas Hobbes tat.

Zur Analyse des Machtverhältnisses zwischen Mensch und Natur bei Marcuse vgl. auch Schmid Noerr 1990, S. 71-75. Marcuse sehe eine Verschiebung des bedrohlichen Fortbestehens von Natur in sozialen Systemen, wie es noch bei Horkheimer zentral war, zu einer durch die Kultur bedrohten Natur gegeben. Darin ist er Haraways Theorie also näher als das Zitat vermuten lässt.

68 Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Dritter Band: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, Berlin: Dietz, 1964 (MEW 25), S. 828.

69 Was nicht bedeutet, dass dieser keine gegenteilige Auswirkung auf die durchschnittliche Länge der Arbeitszeit haben kann.

70 MEW 25, S. 828.

71 Vgl. Ebd., S. 40.

Ursprungs“, also dadurch, dass wir uns dieser historischen Konstruiertheit bewusst wurden, so die Annahme, „gibt es auch keine Vertreibung mehr aus dem Paradies.“⁷² Stattdessen verengt sich das Blickfeld durch diese Einsicht auf die perennierende Gegenwart, von der weder Visionen einer zukünftigen Utopie noch fiktive Darstellungen einer solchen, die in der Vergangenheit liegen, das Auge ablenken sollen. Dennoch kommt Haraway nicht ohne Utopie aus und die Passagen, in denen diese beschrieben wird, legen die Vorstellung eines einmal dagewesenen paradiesischen Zustandes zumindest nahe, wenn in ihnen von „artenübergreifendem Gedeihen“, das wieder möglich werden soll, die Rede ist; obschon diese Assoziation im selben Satz wieder abgeschwächt wird:

„Angeleitet von Art-GenossInnen aus unzähligen irdischen Reichen in all ihren Zeitorten müssen wir unsere Seelen und unsere Heimatwelten auf einem verletzlichen Planeten, der gerade noch nicht umgebracht wurde, neu säen; damit sie gedeihen können —wieder gedeihen oder auch zum ersten Mal gedeihen.“⁷³

Der angenommene konstruierte Charakter alles Historischen ist nicht nur der Grund für diese spekulative Offenheit der Vergangenheit, sondern erklärt auch, wieso Haraway am Ende des Cyborg-Manifests zu folgender Konklusion kommt:

„Es geht gerade nicht darum, Wissenschaft und Technologie entweder nur als mögliche Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse oder aber nur als Matrix komplexer Herrschaftsverhältnisse zu begreifen.“⁷⁴

Dies würde uns bloß weiter in Dualismen verstricken und eben diesen stellt sie die metaphorische Cyborg entgegen. Da es in dem durch die technische Entwicklung veränderten „Verhältnis von Mensch und Maschine“ keine ontologische Unterscheidung mehr gäbe, anhand derer man feststellen könnte, „wer oder was herstellt und wer oder was hergestellt ist“,⁷⁵ soll in der Figur der Cyborg diese Differenz aufgehoben werden. Sie ist hergestellt und stellt gleichermaßen her. Es zeigt sich nun, dass Haraway vielmehr den dualistischen Charakter der Überlegungen zum Charakter der Technik als Praktik und Logik der Herrschaft begreift, in der immer ein Teil über den anderen herrsche. Die Möglichkeiten menschlichen und nichtmenschlichen Lebens würden daher davon abhängen, inwieweit es gelingt, solche Dualismen zu überwinden. Einen Versuch, dies zu tun, stellt die Einführung der Cyborg als Figur dar.

72 Ebd., S. 43.

73 Haraway 2018, S. 161. Vgl dazu unten das Kapitel *Camille oder Kompost und Gemeinschaft. Die Utopie Haraways*.

74 Haraway 1995, S. 72.

75 Ebd., S. 67.

c) *Die Verkehrung des Mangels in etwas Positives und Sinnvolles (Heidegger)*

Aus der Kritik anderer Positionen wurde eine Metapher entwickelt, mit der fortan gearbeitet werden soll. Sie beansprucht, die Differenz zwischen Herstellendem und Hergestelltem, jene zwischen Subjekt und Objekt, so man sie in Begriffe der philosophischen Tradition übersetzt, aufzuheben. Solchen „Ausbruch“ aus dem subjektiven Erkenntnis-Korsett bezeichnete Adorno als „verlockend“ und beschrieb dessen Modus beispielhaft an Martin Heideggers vermeintlichem „Zu-den-Sachen-Kommen“;⁷⁶ als vorgeblich direkterem und unvermitteltem Zugang zum Sein, in dem die Einschränkungen des erkennenden Subjekts wegfallen würden; nämlich jene, die durch dessen mangelhaften Erkenntnisapparat nicht das „eigentliche Wesen“ der Dinge erkennen ließen. Aber auch die Hybris des Subjekts, die es glauben lässt, die Natur beherrschen und nach eigenem Willen beeinflussen zu können, während es dabei die eigene Natürlichkeit verleugnet, fällt dadurch weg. Haraways Antisubjektivismus hat mit dieser Verlockung zu tun, richtet sich aber erstmal gegen jene Denktradition, die in Nachfolge von Kant und als Antwort auf dessen *Akosmismus* das Subjekt ausweitete und erneut stark machte. Bei Kant entsteht der Eindruck einer solchen „Abwesenheit von Welt“, da aus der Kombination von unbestimmten Sinneseindrücken mit substratlosem Denken, also sozusagen aus der Multiplikation von null mit null, „plötzlich die Welt heraus schauen“ soll.⁷⁷ Dass Hegels Versuch, die Welt und die Subjektivität als vermittelte Identität zu begreifen, der auf die Annahme hinauslief, die Welt sei, da sie der subjektiven Vernunft entspricht, selbst vernünftig, sich als falsch herausstellte, erschütterte den Glauben an die Subjektivität nachhaltig. Die von Adorno darin erkannte „Wurzel des Antisubjektivismus“ durchzieht jedes Bewusstsein, das nach dem fehlgeschlagenen Versuch Hegels und der Erkenntnis, dass die Welt nicht vernünftig ist, „überhaupt vorstellbar ist“.⁷⁸ In der Fundamentalontologie Heideggers äußert sich dies darin, dass das sich seiner Begrenztheit bewusst werdende Subjekt, nachdem es erkannt hat, dass es der Wirklichkeit nicht Herr wird, zu seinem „Gegner“ überläuft und sich als „Geworfenes“ dem, was anders ist, nämlich dem Sein überlässt.⁷⁹ „In dieser Hypostasis der Subjektivität als eines Negativen zu dem Positiven und Sinnvollen des Seins, —darin liegt im Grunde die Erschleichung oder der ideologische Übergang“,⁸⁰ den die Fundamentalontologie vollzieht. Das Leiden des Subjekts wird nicht zum Ausdruck gebracht, sondern in eine zauberhafte Positivität gewendet. Die hiernach postulierte „geworfene“ und dem Sinnlosen

76 Adorno 2008, S. 189.

77 Vgl. ebd., S. 190-191.

78 Ebd., S. 192.

79 Ebd., S. 198.

80 Ebd.

überlassene Existenz soll als „ins Nichts Gehaltene“, dem was anders ist als sie, der unvernünftigen Welt, hörig sein. Daher schlägt solche Philosophie sich immer bereits im Vorhinein auf die Seite des Mangels.⁸¹ Im Jargon der Eigentlichkeit wird dies daran verdeutlicht, dass Heidegger die „heteronom gebundene Tätigkeit“, die nichts wissen möchte, das über sie hinausweisen würde, „zur existentialen Bürgschaft“⁸² erklärt. Trotz ihrer vermeintlichen Neutralität und Ferne von allem Gesellschaftlichen, wird solche Theorie zur Fürsprecherin von Not und Mangel, sowie von den diese aufrechterhaltenden Produktionsverhältnissen, welche, ebenso wie sie selbst, dem Überfluss und der Sättigung aller entgegenstehen. Nichts findet sich über Gesellschaft in der Theorie und doch manifestiert sich in ihr die bestehende, schlägt diese sich auf die Seite jener.

Durch die Annahme der völligen historischen Kontingenz wird diese Hypostasierung der Subjektivität sowohl eingegrenzt, als auch ausgeweitet. Der Mensch ist in dieser Auffassung nicht mehr das einzige Wesen, das herstellt, was bisher als Kultur bezeichnet wurde. Denn diese Fähigkeit ist auf andere übergegangen oder wurde erst jetzt in ihnen erkannt. Die Technologie beispielsweise hat ein Niveau erreicht, auf dem sie als einmal Hergestellte (sofern man dies nach der zur Debatte stehenden Theorie überhaupt behaupten kann) nun selbst zur herstellenden Instanz wird. Dies stellt eine Eingrenzung zumindest der Konzeption des Menschen dar, die diesem den Primat kultureller Produktion zuschrieb. Die permanent sich vollziehende Herstellung von äußerer Realität durch Menschen, Technik, Tiere und anderes, sowie die Prämisse von deren Konstitutionsleistungen sind andererseits eine enorme Ausweitung jener Hypostasierung, auch wenn Subjektivität die ihr zuvor zugekommene Bedeutung verliert. Die Begrenzung durch eine, wie immer geartete innere oder äußere Natur, von der man nicht gänzlich geführt wird, sowie eine durch deren geschichtliche Veränderung, die zwar nicht sämtliche Bewegungsabläufe vorgibt, die beide zusammen aber vorgeben, auf welchem Parkett die Aufforderung stattfinden kann, und welchem Rhythmus sich die Schritte anpassen müssen, fallen weg für jene, die subjekt- und objektherstellend tanzen. Der Mensch bleibt einerseits „Geworfenes“ und wird in dieser Qualität schließlich allen anderen Wesen und Dingen gleichgemacht; gleichzeitig wird er, ebenso wie diese selbst zum „Werfenden“.

Haraways Theorie hat ihren antiideologischen Gehalt darin, uns darauf hinzuweisen, dass nicht alles, was uns gegenübersteht, dermaßen von uns beherrscht wird, wie es in mancher Illusion erscheint.⁸³ Tiere haben Fähigkeiten, die nicht vollends vom Menschen zugerichtet werden können und auch

81 Vgl. Ebd.

82 Adorno GS 6, S. 488.

83 Vgl. Adorno 2008, S. 195f.

Maschinen gehorchen nicht allen Befehlen, die ihnen gegeben werden. Die Hybris des Subjekts, alles beherrschen zu können, wird in dieser Hinsicht in Frage gestellt. Auf der anderen Seite ist solcher Antisubjektivismus auch autoritär, da er mit der Erkenntnis, dass das Subjekt der Wirklichkeit nicht zur Gänze Herr werden kann, gleichzeitig das Potential entwickelt, diese theoretisch aufzugeben.⁸⁴ Dies geht mit der Konsequenz ihrer praktischen Verewigung einher. Der Umgang mit Dualismen, mit widersprüchlichen Auffassungen und mit real existierenden Widersprüchen wird bei Haraway zu einer Haltung, die sich, oft genug erwähnt, zu einer solchen wandelt, in der Vernunft —zumindest implizit — abgelehnt wird und in die Forderung der Stärkung von affektiven Entscheidungen umschlägt. „In Haraways Büchern wimmelt es von Cyborgs, Primaten, Hunden und Tauben“,⁸⁵ weil diese sich allesamt vom Menschen und seiner Fähigkeit unterscheiden, begrifflich zu denken und das, was ist, einerseits zu erkennen und es andererseits zu transzendieren, ohne es dabei gänzlich zu nivellieren. Die Zuwendung zur Maschine, wie sie oben umrissen wurde, sowie zum Tier, auf die später eingegangen wird, steht gleichzeitig für ein Kokettieren mit der Unvernunft. Beide sind geschichtslose Wesen: erstere hervorgebracht durch menschliches Handwerk, auch in ihrer fiktionalen Gestalt des intelligenten Cyborgs, letztere dem blinden Naturzusammenhang unterworfen, aus dem sich der Mensch so mühsam lösen musste. Das Wissen darüber fehlt Haraways Büchern ebenso wie den darin behandelten Entitäten. Vernunft, die sich selbst als begrenzt erkennt, verliert etwas von dem Anspruch der Logizität, die nicht mehr rein ist, obwohl dies für sie wesentlich ist; doch statt das daraus resultierende Leid, die entstehende Ohnmacht zu ertragen, verwirft ein derartiger Antisubjektivismus die Vernunft und mit ihr das Denken.⁸⁶ Der rote Faden, der sich durch Haraways Werk zieht, ist die Zuwendung zu Wesen, die sich durch ihren begriffslosen und ahistorischen Zugang zur Welt auszeichnen. Jene hingegen, die noch Vernunft und Gedanken gebrauchen könnten, um die Welt nicht in dem *trouble* verweilen zu lassen, in dem sie sich befindet, werden diesen theoretisch angeglichen.

Wenn Haraway schreibt, „Cyborgs sind unsere Ontologie“,⁸⁷ besteht diese Ontologie also in der Nivellierung der Differenz von Subjekt und Objekt, wie sie hier skizziert wurde. Ihr liegt die Annahme zugrunde, dass sich diese nicht mehr klar unterscheiden lassen. Allerdings soll ebenso gelten, dass sie als „ontologisch heterogene Partner in relationalen, materiell-semiotischen Verweltlichungen“⁸⁸ entstehen und davor nicht existieren würden. Die behauptete Ontologie wird zu einem welterzeugenden „Relations-Idealismus“, einer beziehungsbasierten Hervorbringung aufgelöst, die ihrerseits als

84 Vgl. ebd., S. 197.

85 Klappentext von *Unruhig bleiben*, Haraway 2018.

86 Vgl. Adorno 2008, S. 197.

87 Haraway 2015, S. 34.

88 Haraway 2018, S. 24.

„materiell-semiotisch“ gekennzeichnet wird, um nicht in sie bezeichnenden Begriff „hängen“ zu bleiben. Der Begriff dient ihr dennoch weiterhin als Beschreibung dieser Relationen. So erscheint die Setzung des ontologisch Vorgängigen in Gestalt eines „materiell“ angefüllten Idealismus wieder. Und da die „Gesellschaftliche Wirklichkeit, d. h. gelebte soziale Beziehungen, [...] unser wichtigstes politisches Konstrukt, eine weltverändernde Fiktion“⁸⁹ ist, nicht aber eine Realität, auf die man sich versucht zu beziehen, wird die Vermischung von Wissenschaft mit Science Fiction, von vernünftigen und mythologischen Argumenten bei Haraway zur Methode und die durch diese hervorgebrachte Theorie zum Versuch, ständig neue Annahmen zu machen, neue Relationen herzustellen und neue Geschichten zu erzählen, um durch diesen sich als materiell-semiotische Praxis verstehenden Vorgang die Welt zu verändern.

Max Horkheimer beschrieb den Ansatz Marx' einmal als „ein einziges entfaltetes Existentialurteil, die in der Form der Kritik gesetzte und gesellschaftlich durchgeführte Evidenz der Vernunft.“⁹⁰ Daran anschließend lässt sich feststellen, dass Haraway ebenfalls ein Existentialurteil entfalten möchte, in Abkehr von Marx aber jenes der Evidenz der Unvernunft, das bei ihr gegen die Gesellschaft und in die Form des Märchens gesetzt durchgeführt wird. Wo Marx seine Analyse zu Recht darauf ausrichtete, den von ihm formulierten kategorischen Imperativ zu beweisen, ist Haraway antiwissenschaftlich, um die bereits von Marx beschriebenen Zustände verewigen oder zumindest das Verweilen in ihnen ertragen zu können, weshalb sie schließlich nicht als deren Kritikerin, sondern als deren Apologetin auftritt. Dies soll im Folgenden an einigen Kategorien und Begriffen ihres aktuellen Buches, in dessen Titel sich die Emphase für das ohnehin Vorhandene bereits ausdrückt, beispielhaft untersucht werden.

89 Haraway 1995, S. 33.

90 Zit. nach Joachim Bruhn, *Studentenfutter. Über die Transformation der materialistischen Kritik in akademischen Marxismus*, in: Redaktion Prodomo (Hg.), *Marxismus-Mystizismus oder Kritische Theorie? Debatte um Marxsche Positionen*, Köln: edition prodomo, 2008, S.55.

II. *Staying with the Trouble*. Die realen Voraussetzungen von „Schwierigkeiten“ und „Unruhe“ und ihre affirmative Verdoppelung in der Theorie

Der vollständige Titel von Haraways jüngster Veröffentlichung, die im folgenden Abschnitt behandelt wird, lautet *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*; in der deutschen Übersetzung *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*.⁹¹ Die Tendenz zur Konformität, die Horkheimer in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*⁹² dem Positivismus und (Neu-)Thomismus zuschreibt, die ihm zufolge beide daran glauben, durch Anpassung an die Realität könnte man diese auch verbessern und dazu jede tatsächliche Möglichkeit ihrer Transzendierung aufgeben, ist bei Haraway bereits in diesem Titel angezeigt. Es werden zwar unterschiedliche *Allheilmittel*⁹³ für diverse Probleme empfohlen, einig sind sich diese Theorien aber in ihrem impliziten Heilsversprechen, dass, wenn man bei der problematischen Realität verweile und in manchen Aspekten sich aktiv ihr angleiche, man zu florierendem Leben gelangen würde —einem Leben, das sich freilich höchstens durch die Verschärfung der Beschädigung seiner selbst vom jetzigen unterscheiden würde, folgte man diesen Ratschlägen. Horkheimer sah in der positivistischen Theorie eine Rationalität am Werk, die auf der Verdrängung ihrer eigenen Geschichte und ihren Ursprüngen in mimetischen Impulsen beruht. Damit ist gemeint, dass sie ihren Ausgang aus dem Glauben nahm, dass „jede Äußerung, jedes Wort, jeder Schrei oder jede Geste [...] eine innere Bedeutung [habe]; heute handelt es sich um einen bloßen Vorgang“; „der Natur [wurde] die Sprache genommen.“⁹⁴ Verdrängt Rationalität diese Bewegung ihrer eigenen Geschichte, in der sie Natur überhaupt erst zu jenem gleichgültigen Material macht, das dadurch, von jedem immanenten Sinn und Wert entleert, als entzaubertes von ihr beherrscht und ausgebeutet werden kann, bleibt sie ihr umso mehr verhaftet. Einerseits macht sich die abstrakt gewordene Vernunft der von ihr entleerten Welt gleich, andererseits rationalisiert sie die verdrängte mimetische Leistung wenn diese wiederkehrt als abzulehnende Regung. Die Herrschaft der formalisierten oder instrumentellen Vernunft, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie sich als abstrakte der äußeren Welt gegenüber als unabhängig setzt, bringt demnach immer wieder eine *Revolte der*

91 Ich zitiere, sofern nicht die Ausdrucksweise des englischsprachigen Originaltextes, einzelne Begriffe daraus oder die Übersetzung selbst Thema sind, aus der deutschen Übersetzung von Karin Harrasser, vgl. Fußnote 3 der vorliegenden Arbeit.

92 Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften Band 6: ‚Zur Kritik der instrumentellen Vernunft‘ und ‚Notizen 1949-1969‘*, Frankfurt: S. Fischer, 2008 (GS 6).

93 Vgl. ebd., bspw. S. 103.

94 Ebd., S. 113.

*Natur*⁹⁵ hervor, in welcher der bloß scheinbare Sieg der Vernunft über die Natur in Wahrheit zur brutalen Durchsetzung der Prinzipien zweiterer führt.⁹⁶

Dirk Lehmann beschreibt „eine gewisse Ruhe des Denkens“,⁹⁷ wie sie bereits in der Antike auftritt, als Zeichen von wissenschaftlichem Denken, das sich vom Mythos zu lösen beginnt. Eine solche ist Voraussetzung für die Möglichkeit, der Natur selbst Gelegenheit zur Ruhe zu geben, wie Horkheimer sie in einem anderen Zusammenhang konstatiert; wenn er nämlich der Sprache das Potential zuschreibt, Ängste und Leid, die auch der Mythos zu bannen versuchte, erfahrbar machen und in Erinnerung rufen zu können:

„Wenn Natur die Gelegenheit gegeben wird, sich im Reiche des Geistes zu spiegeln, erlangt sie eine gewisse Ruhe, indem sie ihr eigenes Bild betrachtet. [...] Philosophie ist die bewußte Anstrengung, all unsere Erkenntnis und Einsicht zu einer sprachlichen Struktur zu verknüpfen, in der die Dinge bei ihrem rechten Namen genannt werden.“⁹⁸

Das bedeutet jedoch nicht, jede Sache durch ein einmal gefundenes Wort oder durch einen isolierten Satz sprachlich zu fixieren, wie es formalisierende Vernunft täte. Vielmehr zielt dieser Gedanke auf den Prozess einer „fortgesetzten theoretischen Bemühung, die philosophische Wahrheit zu entwickeln.“⁹⁹ Folgt man diesen Charakterisierungen von formaler Logik und begrifflicher Sprache, ist die von Haraway angestrebte Unruhe, die für die deutsche Übersetzung ihres jüngstes Buches titelgebend wurde, nicht automatisch Kritik der Wissenschaft, sondern zunächst deren schlechte Negation. Bereits in ihrem *Cyborg Manifesto* von 1984 formulierte sie explizit einen politischen Mythos, der zwar ironisch sein wollte, sich aber dennoch mythischer Vorstellungen bediente. Die seither von ihr aufrechterhaltene Faszination für den Mythos ist Ausdruck einer Theorie, der die Forderung nach einer Vergangenheit zugrunde liegt, die rückwirkend verklärt wird.

Im „Fluß des Erscheinenden“, wie er sich den „Wilden“ im „sympiotischen“ Zeitalter zeigt,¹⁰⁰ gibt es „kein festes Wissen ums Vergangene und keinen hellen Vorblick in die Zukunft“.¹⁰¹ In einen solchen Fluss versucht Haraway mit *Staying with the Trouble*, das dessen Dämme gleichzeitig durchbrechen möchte, sodass er wieder fließe, zu steigen. Alles soll in ständiger Symbiose miteinander leben, wobei

95 Vgl. Horkheimer GS 6, insbesondere das gleichnamige Kapitel, S. 105-135, sowie Schmid Noerr 1990, S. 63f.

96 Vgl. neben den Abschnitten in Horkheimer GS 6 Schmid Noerr 1990, S. 63-67. Ich werde auf diesen Gedanken Horkheimers im Abschnitt *Naturgeschichte und Naturkultur* erneut eingehen.

97 Dirk Lehmann, *Denken im Schatten der Selbsterhaltung. Zur Genesis der wissenschaftlichen Denkform*, in: Redaktion Prodomo 2008, S. 125.

98 Horkheimer GS 6, S. 179.

99 Ebd. Mit diesem Wahrheitsbegriff einer Übereinstimmung von Wort und Sache ist die Basis gelegt für Denken, das die formalisierende Vernunft überwinden kann. Jedoch geht es in weiterer Folge darum, Sprache in dem Bewusstsein zu verwenden, dass mit ihr niemals alles ausgedrückt werden kann, was den Gegenstand auf den sie zielt ausmacht. Vgl. dazu und zum Verhältnis von Vernunft und Natur den Abschnitt *Zum Begriff der Naturgeschichte* unten.

100 Ebd., S. 120.

101 Horkheimer GS 5, S. 278f.

der entscheidende Punkt daran ist, dass nichts als bleibend bestimmt werden könne, keine Identität der *Miteinander-Werdenden*¹⁰² feststellbar sei, aber doch alles immer dasselbe bleibt.¹⁰³ Ist man dem *blinden Naturzusammenhang* ausgesetzt,¹⁰⁴ herrscht keine Ruhe; dafür sind die in solchem Zustand Lebenden dazu genötigt, ständig unruhig zu bleiben, alert und auf der Hut vor lauernden Gefahren, denen sie nichts entgegensetzen können außer ihre ständige Wachsamkeit bis in den unruhigen Schlaf hinein.¹⁰⁵ Dass alles verschränkt und uneindeutig sei, garantiert gleichzeitig, dass es nicht möglich ist, sich über diese Zustände selbstbewusst zu erheben, sondern dem Titel des Buches gemäß im und mit dem *trouble* zu verweilen, das mittlerweile, nimmt man den Untertitel desselben ernst, im *Chthuluzän* stattfindet.

1. Zum Begriff des Chthuluzäns

„Sakral ist der Jargon nicht zuletzt als Sprache eines unsichtbaren Königreichs, das einzig im verbissenen Wahn der Stillen im Lande existiert.“¹⁰⁶

a) Anthropozän, Kapitalozän und das Ende des Holozäns (Crutzen, Altvater)

Die *Apokalypseblindheit*, die Günter Anders der Menschheit in seinem zuerst 1956 erschienen Buch *Die Antiquiertheit des Menschen*¹⁰⁷ attestierte, sei, so Anders 1979 im Vorwort zur 5. Auflage, weiter ausgebildet als ein Vierteljahrhundert zuvor, da Atomkraftwerke den Blick auf die Bedrohung durch atomare Kriege verstellten.¹⁰⁸ Durch die Erfahrung von Hiroshima und den dortigen Atombombenabwurf wurde ersichtlich, dass der Mensch sich selbst auszulöschen imstande ist. Einen Hinweis auf den möglichen Untergang der Menschheit durch Zerstörung ihrer Umwelt, durch den die diversen Umweltbewegungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts maßgeblich beeinflusst

102 Vgl. bspw. Haraway 2018, S. 31, 44.

103 Dies hat mit der schlechten Aufhebung des Gegensatzes von erster und zweiter Natur zu tun. Die Aufhebung von Identität führt hier nicht zur Realisierung ihres vermeintlichen Gegenteils, der Nichtidentität, sondern streicht mit der in der bürgerlichen Gesellschaft entstandenen Identität auch die Möglichkeit ihrer guten Aufhebung durch. Vgl. dazu den Vortrag *Leib ohne Gewicht: Anmerkungen zu Judith Butlers Körperpolitik* von Magnus Klaue, Frankfurt 2012.

104 „Das begriffliche Denken bleibt ein notwendiger Schritt, ja ist *conditio sine qua non* aller Emanzipation aus dem blinden Naturzusammenhang.“ Lehmann op. cit., S. 128.

105 Vgl. dazu den Aphorismus 18 aus Adornos *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt: Suhrkamp, 2016, S. 42, in dem es in Bezug auf das Wohnen heißt: „Die Übernächtigen sind allzeit verfügbar und widerstandslos zu allem bereit, alert und bewusstlos zugleich.“ Was sich hier auf die Zurichtungen durch die zweite Natur bezieht, trifft auch auf die Implikationen von Haraways Denken zu, obwohl dieses sich scheinbar auf die Seite der ersten Natur schlägt.

106 Adorno GS 6, S. 460.

107 Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: C. H. Beck, 1980.

108 Vgl. ebd., Vorwort zur 5. Auflage.

wurden, hatte in den USA beispielsweise Gregory Bateson gegeben. Er insistierte darauf, dass, zerstörte man die eigene Umwelt, man damit auch die Bedingungen der Möglichkeit des eigenen Lebens zerstöre: „Das Geschöpf, das gegen seine Umgebung siegt, zerstört sich selbst.“¹⁰⁹ Nach der Jahrtausendwende, also ein weiteres Vierteljahrhundert, nach dem Anders meinte, eine Zunahme des Sehverlustes des auf das Ende gerichteten Auges¹¹⁰ bemerkt zu haben, wurde in der Nachfolge dieser Vorstellung vom Umwelt zerstörenden Menschen, die immer schon die Dialektik der Beherrschung innerer und äußerer Natur vernachlässigte, der Begriff des Anthropozäns von Paul J. Crutzen eingeführt.¹¹¹ Mit dem seither häufig zitierten und immer weiter verbreiteten¹¹² Begriff bezeichnet er eine geologische Epoche, die durch ein solches Ausmaß an menschlichem Einfluss auf die „globale Umwelt“ geprägt sei, dass sie im späten 18. Jahrhundert, zur Zeit der Erfindung der Dampfmaschine durch James Watt, das seit knappen 12.000 Jahren existierende Holozän abgelöst habe. In dem Artikel heißt es einleitend: „For the past three centuries, the effects of humans on the global environment have escalated.“¹¹³ Erst Ende des 20. Jahrhunderts, 200 Jahre nach Beginn der ausgerufenen Epoche, seien die *Effekte* —er erwähnt neben anderen auch den Rückgang des Regenwalds und die damit einhergehende erhöhte Konzentration von Carbondioxid in der Atmosphäre, das Artensterben und die Stauung von Flüssen —eskaliert. Damit ist bereits angezeigt, dass sich an den Ursachen dieser Effekte in den letzten 200 Jahren nichts geändert hat. Allerdings gab es bereits Beschreibungen eben dieser, weshalb der Globalisierungskritiker Elmar Altvater darauf hinwies, dass es zutreffender wäre, das Kapital statt den Menschen —oder zumindest beide gleichermaßen, was Gegenstand der Debatten ist¹¹⁴ —

109 Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990, S. 632. In dieser Erklärung, die 1970 zur Unterstützung einer Gesetzesvorlage verfasst wurde, welche die Einrichtung eines Umweltamtes auf Hawaii vorbereiten sollte und als die *Die Wurzeln ökologischer Krisen* in der Ökologie des Geistes abgedruckt ist, stellt Bateson fest: „Daß *alle* der vielen gegenwärtigen Bedrohungen für das Überleben der Menschheit auf drei Grundursachen zurückführbar sind: (a) den technologischen Fortschritt (b) das Bevölkerungswachstum (c) bestimmte Irrtümer im Denken und in den Haltungen der abendländischen Kultur.“ [Herv. i. Orig.] Dies ist insofern interessant als uns solche von polit-ökonomischen Faktoren und den daraus erwachsenden gesellschaftlichen Verhältnissen absehenden Idealismen bei Haraway wieder begegnen werden, wenn auch teilweise in anderer Form.

110 Der Ausdruck *Apokalypseblindheit* verweist bereits auf die ihm inhärente Dialektik, welche die drohende Gefahr, antizipieren und geistig vorbereiten muss, um vor ihr warnen zu können. Man könnte an dieser Stelle wie Susan Buck-Morss von einer *Dialektik des Sehens* sprechen, auch wenn sie diesen Ausdruck auf ihre Untersuchung und Interpretation des *Passagen Werks* von Walter Benjamin anwendet, also auf eine Interpretation eines unvollständig gebliebenen Versuchs einer materialistischen Geschichtsschreibung und somit auf einen historischen Gegenstand.

111 Paul J. Crutzen, *Geology of Mankind*, in: *Nature* 415, 2002. Haraway weist darauf hin, dass Eugene Stoermer den Begriff bereits Anfang der 1980er-Jahre verwendete (vgl. Haraway 2016a, S. 44.). Nichtsdestotrotz wurde er durch Crutzen populär.

112 Einige Beispiele von Publikationen zu diesem Thema bzw. Begriff sind Davis Heather, Turpin Etienne, *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, London: Open humanity press, 2015; Moore Jason, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland: PM Press, 2016; Erle C. Ellis, *Anthropocene – A Very Short Introduction*, Oxford: University Press, 2018.

113 Crutzen 2002, S. 23.

114 Einerseits schreibt Altvater: „Das Anthropozän ist auch das Kapitalozän“, in: Altvater 2014, S. 83; andererseits habe sich durch die Nutzung fossiler Energie das Verhältnis verlagert: „the modern capitalist industrial system should therefore be

als Ursache anzunehmen und daher vom *Kapitalozän* zu sprechen. Altvater spricht von der Plausibilität des Anthropozän-Arguments, dessen Kern der Hinweis auf die fundamentalen Veränderungen der Biosphäre durch den Menschen ist und findet dieses mittlerweile unvermeidbar, kritisiert aber Crutzens Forderung nach einer technischen Lösung für die aus der Veränderung resultierenden Probleme.¹¹⁵ Statt eine soziale Transformation zu fordern, übernehme dieser die Vision einer Rettung durch Technik von der Aufklärung. Diese sei „inherited from the Enlightenment but still at work in the twenty-first century.“¹¹⁶ Auch wenn Altvater einseitige Technikgläubigkeit zurecht problematisiert, blitzt hier bereits ein genaueaufklärerisches Ressentiment auf, demzufolge es unplausibel ist, Ideen und Ideale der Aufklärung auch heute noch zu vertreten. Mit dem darauf folgenden Verweis auf Albert Einsteins Aussage, es wäre ein Fehler zu glauben, dass die Menschheit Probleme mit den gleichen Methoden lösen könne, mit denen sie verursacht wurden —ein Fehler, den Crutzen begehe — erteilt er der Dialektik der Aufklärung eine eindeutige Absage. Denn wenn „Probleme“ in einer vernunftbasierten Welt auftreten, so müsste Altvater gegen Horkheimer und Adorno argumentieren, brauche man andere Methoden als die Vernunft, um sie in den Griff zu bekommen. Entgegen dem ist es der Vernunft möglich, ihre eigene Beschränktheit zu reflektieren. Sie muss daher nicht auf der Mülldeponie der Geschichte entsorgt werden, sondern kann auch im 21. Jahrhundert noch hilfreich sein.

Während das Anthropozän durch die sozialen Veränderungen in der Periode zwischen 1492 und 1648 beginnt, mit Gültigkeit auch über diese Zeitspanne hinaus, sei es sinnvoll, eine zweite Periode von dieser zu unterscheiden. Nämlich jene vom Ende des 18. bis zum frühen 19. Jahrhundert, die gleichzeitig den Beginn des Kapitalozäns markiere. Denn das auf die industrielle Revolution (Altvater spricht auch von „industriell-fossiler Revolution“) folgende System bedürfe einer immer höheren Energieversorgung, für deren Sicherstellung fossile Brennstoffe verwendet werden. Durch deren zunehmende Förderung komme es zu einer Veränderung des Planeten, die eben in den Gesetzen des Kapitalismus ihren Ausgangspunkt nähme, weshalb dieses weltverändernde Zeitalter adäquat als Kapitalozän bezeichnet werden müsse und nicht als Anthropozän, da es nun das Kapital ist, das sich in die Biosphäre einschreibt und nicht der Mensch, wie noch im Anthropozän. Zur Erläuterung unterscheidet Altvater die industrielle Revolution von der neolithischen, durch die zwar die sozialen Beziehungen verändert wurden, nicht aber wie bei jener zusätzlich zu diesen auch die gesellschaftlichen Beziehungen zur Natur und damit die Beziehungen von physikalischer und lebendiger Natur. Der Kapitalismus sei das erste Gesellschaftssystem, das die Natur unter seine Logik subsumiere und dabei

referred to as the Capitalocene.“ In: Moore 2016, S. 145.

115 Dieser Abschnitt bezieht sich auf Altvaters Aufsatz *The Capitalocene, or, Geoengineering against Capitalism's Planetary Boundaries* in: Moore 2016, S. 138-152.

116 Ebd., S. 140.

von einem offenen System solarer Energie zu einem geschlossenen wechsele, das auf fossilen Brennstoffen basiere. Neben dem Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit gäbe es daher auch einen Widerspruch zwischen Kapital und Natur. Eine Möglichkeit zu deren Auflösung sieht Altvater nicht im Geoengineering, das in seinem Text als Beispiel für technische Lösungsversuche „kapitalistischer Rationalität“ angeführt wird, sondern in „many ‘small’ responses to the planetary challenges“.¹¹⁷ Ohne diese zu konkretisieren, scheinen sie in einem Bereich angesiedelt zu sein, der außerhalb der Gesellschaft liegt, die kapitalistischen Gesetzen folgt und es, so seine eigene These, eigentlich nicht zulässt, wie im Anthropozän als Menschheit auf die Geschichte einzuwirken. Die Hoffnung, dass dies dennoch möglich sei, sucht hier Zuflucht in kleinen lokalen Initiativen, Orten, die scheinbar frei sind vom Zugriff kapitalistischer Verwertungslogik. Wie wir weiter unten sehen werden, ist diese Theorie durch solche Annahmen jener von Haraway verwandt.

Ein entscheidender Aspekt des Begriffs Anthropozän ist die Feststellung, dass die zu Beginn dieses Kapitels erwähnten Effekte sich bereits soweit in Gesteins- und Atmosphärenschichten eingeschrieben haben, dass sie auch weiter bestehen blieben, würde die Menschheit gänzlich verschwinden und also keine weiteren Effekte mehr hervorrufen können. Diese Vorstellung liegt schließlich auch einem postulierten Kapitalozän zugrunde. Denn ohne Menschen würde auch dieses zu einem Ende kommen, obschon hier andere Instanzen für die Verursachung der bleibenden Veränderungen angenommen werden, aufgrund derer schließlich, angezeigt durch das Suffix -zän, von einem Erdzeitalter gesprochen wird. Die bleibende geologische und atmosphärische Veränderung des Planeten ist als Ausgangspunkt beider Überlegungen das, was sie verbindet.

b) Die Ökonomie der Zeitalter

Der vom Stichwortgeber dieser Debatte, Paul J. Crutzen, verwendete Begriff des Anthropozän erhält, mit einiger Schwankungsbreite bei den Feststellungen der Argumentierenden, zur selben Zeit mit der Herausbildung des Weltmarktes eine Entsprechung in der Wirklichkeit.¹¹⁸ Crutzen sieht das neue Zeitalter im späten 18. Jahrhundert entstehen, als erhöhte Carbondioxid- und Methananteile im Polareis festgestellt wurden;¹¹⁹ Altvater sieht die Entstehung, mit explizitem Verweis auf die

¹¹⁷ Ebd., S. 151f.

¹¹⁸ Marx und Engels schrieben im *Konvolut zu Feuerbach*, dass sich Mitte des 17. Jahrhunderts der Weltmarkt zu öffnen begann, (vgl. MEGA I/5, S. 81-84). „Das achtzehnte Jahrhundert war das des Handels.“ (Ebd., S. 85).

¹¹⁹ Crutzen 2002, S. 23.

Unmöglichkeit einer exakten Datierung, zwischen „Europäischer Moderne“ und der „industriell-fossilen Revolution in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“;¹²⁰ und Haraway erwähnt das *imperialistische 18. Jahrhundert* als den vorläufigen Höhepunkt menschlicher *Wissenspraktiken* in den biologischen Wissenschaften, die zwar einerseits auf den Annahmen von Individualität und Gesellschaft (oder Umwelt, System usw.) aufbauten, andererseits diese als *Denkmöglichkeit* zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht mehr zur Verfügung stellten, weshalb Anthropozän auch nicht mehr die Bezeichnung sei, die den Zustand der Welt treffe.¹²¹ Der Verweis auf den Imperialismus hängt mit der „Basis und [der] Lebensatmosphäre der kapitalistischen Produktionsweise“¹²² zusammen, als die Marx den Weltmarkt beschrieb und damit das kapitalistische Gesamtinteresse „nicht nur auf die nationale, sondern auch auf die internationale Ebene“¹²³ bezog. In den besonders durch Lenin geprägten marxistischen Imperialismustheorien wird angenommen, dass der Konkurrenz- in einen Monopolkapitalismus übergegangen sei, in dem große Unternehmen (Industrie) und Großbanken gemeinsam zum *Finanzkapital* würden und die wenigen Entscheidungsträger Druck auf den Staat ausüben könnten, um bspw. Kapitalexport in andere Länder zu forcieren, wozu es imperialistische Politik brauche, die dem Kapitalismus dieser Länder „parasitären“ Charakter verleihe. Problematisch an dieser Auffassung ist die Annahme, dass durch Größenzuwachs der Einzelkapitale auf eine Veränderung der kapitalistischen Vergesellschaftung geschlossen wird. „Nicht mehr der Wert, sondern der Wille der Monopolherren soll jetzt die Ökonomie beherrschen.“¹²⁴ Von diesem Willen sei der Staat unmittelbar abhängig und Imperialismus daher eine Folge von Einzelinteressen, nicht vom kapitalistischen Gesamtinteresse.

Einer solchen Theorie, die einzelne menschliche Interessen als Movers politisch-ökonomischer Entscheidungen ansieht, ist die Rede vom Anthropozän ideologisch verwandt. Sie tendiert dazu, der kapitalistischen Produktionsweise und Vergesellschaftung inhärente Tendenzen als freie Entscheidungen der in den durch sie vorgegebenen Strukturen Handelnden zu verkennen, die keinen überindividuellen Zwängen zu folgen scheinen.

Der Begriff des Anthropozäns bezieht sich (wie auch der aus ihm hervorgehende Ableger Kapitalozän), ohne dass seine Apologeten dies reflektieren müssen, auf eine Verfasstheit der Welt, in der es erstmals möglich wurde, sich als Menschheit zu begreifen und zwar in einem umfassenden, den Verhältnissen

120 Moore 2016, S. 142.

121 Vgl. Haraway 2018, S. 47.

122 MEW 25, S. 120; vgl auch Heinrich 2005, S. 219.

123 Heinrich 2005, S. 219.

124 Ebd., S. 221.

entsprechenden Sinn. Die Entwicklung der Produktivkräfte und die Ausdehnung des Handels konstituierten einen universellen Verkehr zwischen den Menschen, sodass

„die in *weltgeschichtlichem* statt die in lokalem Dasein d[es] Menschen vorhandne empirische Existenz gegeben ist, [die] eine absolut nothwendige praktische Voraussetzung [für die Aufhebung der Entfremdung ist, JF], weil ohne sie nur d[er] *Mangel* [...] verallgemeinert [wird].“¹²⁵

Haraways Utopie setzt, wie im weiter unten folgenden Kapitel *Camille oder Kompost und Gemeinschaft* gezeigt wird, auf lokale Zusammenschlüsse, um den in diesem Fall als Kapitalozän bezeichneten Kapitalismus zu überwinden. Der universelle Prozess, wie Marx und Engels ihn beschreiben, der zur Herausbildung moderner Konkurrenz führte, hat „*weltgeschichtliche*, empirisch universelle Individuen an die Stelle der lokalen gesetzt“.¹²⁶ Und erst solche könnten in einer durch die skizzierten Entwicklungen entstandenen Gesellschaft die bornierten Zustände überwinden:

„Der Communismus ist empirisch nur als die That der herrschenden Völker ‚auf einmal‘ u[nd] gleichzeitig möglich, was die universelle Entwicklung der Productivkräfte u[nd] den mit ihnen zusammenhängenden Weltverkehr voraussetzt.“¹²⁷

Diese Tendenz wird auch im Begriff der Globalisierung ausgedrückt, obschon dieser gleichzeitig die negativen Folgen des Prozesses betont, während er damit unterschlägt, was darüber hinausweisen und auf einen tatsächlich realisierten Begriff von Menschheit zielen würde.

„Im Weltmarkt hat sich der *Zusammenhang des einzelnen* mit allen, aber auch zugleich die *Unabhängigkeit dieses Zusammenhangs von den einzelnen* selbst zu einer solchen Höhe entwickelt, daß seine Bildung zugleich die Übergangsbedingung aus ihm selbst enthält.“¹²⁸

Solches emanzipatorisches Potential unterschlägt die Rede vom Anthropozän, um die verheerenden Folgen des sich zunehmend über den gesamten Planeten erstreckenden Verwertungsprozesses des Kapitals als Resultat des *Zeitalters des Menschen* auszugeben. In diesem erscheint der Mensch —in logischer Folge der Verkehrung der Ursachen —als das Übel, das seine Spuren dermaßen in den Planeten eingeschrieben hat, dass sie sogar sein eigenes gattungsgeschichtliches Ableben überdauern würden. So wenig, wie daran falsch ist, dass der Kapitalismus, der schonungslos auf die Ressourcen Arbeitskraft und Natur zugreift, von den Menschen in Gang gesetzt wurde, so latent wird in diesem Begriff also von Anfang an auch die Vorstellung einer ausgelöschten Menschheit ausgedrückt.

Von Apokalypseblindheit, wie Anders sie gesehen hatte, lässt sich hier nur begrenzt sprechen: Denn die

125 MEGA I/5, S. 38 [Herv. i. Orig.].

126 Ebd [Herv. i. Orig.].

127 Ebd., S. 38f.

128 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: Karl Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/1858*, Berlin: Dietz, 1982 (MEW 42), S. 95 [Herv. i. Orig.]. An dieser Stelle heißt es außerdem, dass „dieser sachliche Zusammenhang ihrer [der Individuen] Zusammenhangslosigkeit vorzuziehen“ ist, ebenso wie „einem auf Bluturenge Natur und Herrschafts- und Knechtschafts[verhältnisse] gegründet[en] nur lokalen Zusammenhang.“

Aussicht auf eine Erde ohne Menschen wird in jenem oben dargestellten Denken zur konstitutiven Bedingung, von der aus, quasi aus einer fiktiven zukünftigen Perspektive, Schlüsse für die Gegenwart gezogen werden. Diese Gegenwart wird aber verkannt oder eindimensional betrachtet, sodass die Schreckensvision gleichsam in den Hintergrund tritt, zugunsten einer Debatte über den Zustand des Planeten. Adäquater scheint hier aber die Feststellung, dass eine drohende Apokalypse sehr wohl gesehen werden will, da derartige Szenarien spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und besonders in der Gegenwart zum beliebten Ausgangspunkt wissenschaftlicher Überlegungen, aber auch popkultureller Produkte avancierten,¹²⁹ und gegenwärtig unter dem Begriff des Anthropozäns verhandelt werden.

c) Haraways Chthuluzän

„Anders als in den dominanten Dramen des Anthropozäns und des Kapitalozäns sind menschliche Wesen im Chthuluzän nicht die einzig entscheidenden AkteurInnen, während alle anderen nur reagieren können. Die Ordnung wird umgestrickt: Menschliche Wesen sind mit und von der Erde, und die biotischen und abiotischen Kräfte der Erde erzählen die zentrale Geschichte.“¹³⁰

„Der Verlag Wagenbach, ein zuverlässiges Thermometer, [...] zeigt jetzt an: ‚Vom Umschreiben der Geschichte‘, darin: ‚Natur als Mitproduzent von Geschichte: Welche Rolle spielten z.B. Mikroben für die demographische Entwicklung in Europa?‘ So zeugen zwei Dummheiten —die alte, daß Männer Geschichte machen, und die neue, daß Mikroben es tun —die neueste Weisheit, daß Mikroben-Männer Geschichte machen.“¹³¹

Kaum etabliert, bekommt das Anthropozän weitere Bezeichnungen zur Seite gestellt wie den des *Chthuluzäns*, vorgeschlagen von Donna Haraway. Sie veröffentlichte zuerst 2015 einen Aufsatz in französischer Sprache in einem Sammelband von Isabelle Stengers,¹³² der 2016 in dem bereits zitierten von Moore unter dem Titel *Staying with the Trouble. Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene* in Englisch abgedruckt wurde.¹³³ Im selben Jahr erschien dann auch ihr Buch, für dessen eingangs erwähnten Titel und Untertitel dieser Text eine zentrale Vorlage ist. Der Aufsatz, der in Moores *Anthropocene or Capitalocene?* als zweites Kapitel erschien, ist auch nahezu unverändert das zweite

129 Vgl. dazu etwa Eva Horn, *Zukunft als Katastrophe. Fiktion und Prävention*, Frankfurt: Fischer, 2014.

130 Haraway 2018, S. 80f.

131 Hermann L. Gremliza, *Ganghofer im Wunderland. 73 Absagen an die herrschende Meinung. 1978-1994*, Hamburg: konkret, 1994, S. 132f.

132 Didier Debaise, Isabelle Stengers (Hg.), *Gestes spéculatifs*, Paris: 2015. Zit. n. Haraway 2018, S. 318.

133 Moore 2016, S. 34-76.

Kapitel in Haraways Buch. Dort werden die Begriffe, deren Bedeutung sich nicht nur auf diese Abschnitte beschränkt, auch im kurzen vierten Kapitel *Making Kin. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene* noch einmal zum zentralen Thema. Bereits hier sieht man die Ausweitung der Bandbreite möglicher Begriffe für jenes Erdzeitalter, das auf das Holozän folgen soll.

In der Einleitung zu *Staying with the Trouble* erläutert Haraway jenes „einfache Wort“,¹³⁴ auf welches im Folgenden eingegangen werden soll. Zusammengesetzt aus den griechischen Wurzeln *khtôn* und *kainos* soll es einen *Zeitort* bezeichnen, in dem man lernen kann, mit den Schwierigkeiten zu verweilen („learning to stay with the trouble“¹³⁵) bzw. —folgt man der Terminologie der deutschen Übersetzung — „unruhig zu bleiben“. Die Probleme seien dabei solche des „Lebens und Sterbens in Verantwortlichkeit auf einer beschädigten Erde.“¹³⁶ *Kainos*, das Neue, Unerwartete, das im deutschen zum Suffix *-zän* wird (engl. *-cene*), um beispielsweise neue Erdzeitalter zu bezeichnen, versteht oder „hört“ Haraway auch im Sinne einer „dichte[n] und andauernde[n] Gegenwart, mit Zellfäden durchzogen, die alle möglichen Zeitlichkeiten und Stofflichkeiten durchdringen“.¹³⁷ Diese Gegenwart nimmt insofern eine wichtige Position in ihrer Theorie ein, als es notwendig sei, „zu lernen, wirklich gegenwärtig zu sein“,¹³⁸ will man dem Titel des Buches entsprechen, und mit den Problemen verweilen, während man dabei unruhig bleibt. Mit ihren einleitenden Formulierungen legt uns die Autorin dies nahe. Allein im ersten Absatz der Einleitung erfahren wir zweimal, was *die* Aufgabe („The task is...“) und einmal —zugespitzt —, was *unsere* Aufgabe („Our task is...“) sei. Wer nach dem Deckblatt noch daran zweifelte, bekommt hier die Bestätigung, dass das moralische Interesse gegenüber dem epistemischen in dieser Schrift im Vordergrund steht. Das Wort *khthôn* bezeichnet in der Antike alles, was auf, in und besonders unter der Erde lebt. Die *Chthonischen* sind die (Unter-)Irdischen. So auch für Haraway: „Die Chthonischen sind Wesen der Erde, gleichzeitig alt und aktuell.“¹³⁹ Antik, aktuell und scheinbar alles bezeichnend, was da kreucht und fleucht, ist es auch darüber hinaus schwer zu bestimmen, was unter den Begriff der Chthonischen im Harawayschen Sinne fällt, da diese jenen Tanz aufführen, der oben beschrieben wurde und also Objekte und Prozesse sowohl vor- als auch aufführen, wie es an dieser Stelle heißt. Das postmoderne Sprachspiel bezeichnet hier etwas, das wiederum selbst anderes bezeichnet, es darüber hinaus aber auch realisiert. „Die Chthonischen sind Monster im besten Sinn: sie führen die materielle Bedeutungsfülle irdischer Prozesse und Kritter vor und auf. Sie führen auch Konsequenzen vor und

134 Haraway 2018, S. 10.

135 Haraway 2016a, S. 2.

136 Haraway 2018, S. 10.

137 Ebd.

138 Ebd., S. 9.

139 Ebd., S. 10.

auf.“¹⁴⁰ Wenn Konsequenzen vor- und aufgeführt werden, bedeutet das, es gebe sie ohne diese Aufführung nicht. Gut, dass die Chthonischen „mit IdeologInnen nichts zu schaffen“¹⁴¹ haben —man hätte Anderes erwarten können. In gewissem Sinn dienen Figuren wie diese als ausgelagerte Objekte, auf die man die eigenen Gedanken projizieren kann, um als Außenstehende den Lesenden zu versichern, mit Ideologie habe das nichts zu tun. Einerseits wirkt es glaubwürdiger, dies über andere auszusagen, als über sich selbst, auch wenn in beiden Fällen bereits die abwehrende Erwähnung Misstrauen erweckt, andererseits kann man die selbst erschaffenen Monster, sollte man sich wider Erwarten geirrt haben, immer noch zurücklassen.

Gemeinsam ergeben *khthôn* und *kainos* das Chthuluzän, das *Zeitalter der Chthonischen*, bei dessen Schreibweise bewusst das *h* zwischen *l* und *u* weggelassen wurde, um nicht an *Einzelexemplar-Monster*, besonders nicht an das von H. P. Lovecraft erschaffene *Cthulhu* zu erinnern, sondern an diverse *Dividuen*, wie Haraway anmerkt.¹⁴² Im Unterschied zu den von Crutzen, Altvater und anderen ausgerufenen Zeitaltern des Menschen und des Kapitals gibt es für diese Ära keinen historischen Referenzpunkt außer einer dunklen Vorzeit und keine Periode, die deren Beginn markiert. Vielmehr wird die „dichte und andauernde Gegenwart“¹⁴³ zum Chthuluzän erklärt, die nicht nur in die Zukunft fort dauere, sondern sich auch in die Vergangenheit erstreckt. Reale Erfahrung wird zugunsten von Wunschdenken aufgegeben, während sie, wo dennoch Geschichtliches erwähnt wird, bloß dazu dient, der sich neu wählenden Vorstellung einer besseren Welt eine Verankerung in jener Wirklichkeit zu geben, die theoretisch längst über Bord geworfen wurde. Meist folgt auf dieses Ankern sehr schnell das Lichten und das mythische Schiff segelt einer Destination entgegen, die sich seine Besatzung als Wiederkehr einer Vergangenheit erträumt, die so nie existiert hat. Zum „neuen“ Mythos schreibt Rolf Tiedemann in den Nachbemerkungen der von ihm herausgegebenen Vorlesungen Adornos zu *Ontologie und Dialektik* vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung von diesem mit Heidegger, der 1953 von der „inneren Wahrheit und Größe“ des Nationalsozialismus sprach:

„Ging die Negative Dialektik im ersten Teil vom Stande der in Deutschland stets noch herrschenden Ontologie aus, so hat an solcher Herrschaft bis heute [di. 2001, JF] wenig sich geändert; im Gegenteil triumphiert unterdessen über Adornos Philosophie des Eingedenkens ans Jüngstvergangene ein wiedererwachendes Interesse an den Ursprüngen im Chthonischen, die Ideologie einer wieder einmal ‚neuen‘ Mythologie, wie es gleichermaßen in der Konjunktur des mißverstandenen Nietzsche und in der lange undenkbar gewesen Renaissance Heideggers zum Ausdruck kommt, der längst als ‚Bruder Heidegger‘ heim ins neue Reich geholt wurde, kameradschaftlich vereint mit den anderen Brüdern von Ernst Jünger bis Carl

140 Ebd.

141 Ebd.

142 Vgl. ebd., S. 231 Fußnote 4.

143 Ebd., S. 10.

Schmitt. An allen Fronten, rechts, links und in der Mitte, scheint die Ontologie über die Dialektik gesiegt zu haben.“¹⁴⁴

Solch „vorsokratischer Irrationalismus“ korrespondiere mit der Ausblendung von Erfahrung und Erinnerung und stelle einen „Rückzug aus der realen Geschichte dar“, ¹⁴⁵ wie er nicht nur von Brüdern, wie Carl Schmitt, auf den weiter unten kurz eingegangen wird, ¹⁴⁶ sondern heute eben auch von deren Schwestern beschritten wird. Denn an der Etablierung eines neuen Mythos war es Haraway bereits im *Cyborg Manifesto* gelegen und bis zu dessen aktueller Erscheinungsform, dem *Chthuluzän* bleibt ihr Denken der Formulierung eines solchen verbunden.

Im zweiten Kapitel von *Staying with the Trouble* verweist Haraway auf den „zunehmend unverzichtbaren Begriff Anthropozän“, ¹⁴⁷ der das „beschleunigte Aussterben quer durch die gesamte biologische Systematik thematisiert“ und außerdem auf die „artenübergreifende Verelendung“ ¹⁴⁸ aufmerksam macht. „Eine Verelendung, die auf Kosten von Terra geht.“ ¹⁴⁹ Sie problematisiert die Verelendung des Menschen sowie die der Tiere, während sie den mit seinem lateinischen Namen bezeichneten Planeten Erde als das wahre Opfer dieses Vorgangs darstellt. Soll im Umkehrschluss damit gesagt werden, es wäre besser, der Mensch würde verelenden, ohne dass sich dies auf den Planeten auswirke? Die Art der Formulierung gründet in ihrer Annahme, dass man „sich an Organismen plus Umwelten kaum noch erinnern kann, aus denselben Gründen, aus denen selbst dem westlichen Denken verpflichtete Menschen sich selbst nicht mehr als Individuen vorstellen können“. ¹⁵⁰ Die Gründe sind demnach durch biologische Forschungen gewonnene Einsichten, wie jene Scott Gilberts, der genetische Individualität gegenüber symbiotischen Interaktionen zur Ausnahme in der Evolutionsgeschichte erklärt. ¹⁵¹ Naturgeschichtliche, biologisch-materielle Untersuchungen werden hier, sofern mit Verelendung nicht bloß körperlicher Verfall gemeint ist, auf sozialgeschichtliche, historisch-materielle Gegebenheiten übertragen. Dadurch kann Haraway einerseits wissenschaftlich fundiert über den Verlust von Individualität sprechen, diesen dann andererseits auf ihre Theorie menschlichen und tierischen Zusammenlebens anwenden, um schließlich das geistesgeschichtliche Konzept von Individualität, das sich weder auf Gene noch auf Gedanken reduzieren lässt, als überwunden oder obsolet zu erklären.

144 Adorno 2008, S. 429f.

145 Ebd., S. 430.

146 Vgl. S. 45f der vorliegenden Arbeit.

147 Haraway 2018, S. 67.

148 Ebd., S. 68.

149 Ebd.

150 Ebd., S. 47f.

151 Vgl. Scott F. Gilbert et al., *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, in: *Quarterly Review of Biology* 87/4, 2012, S. 325-341; zit. nach Haraway 2016a, S. 240.

Weil man dem Wesen, das den Begriff der Individualität gebildet hat, dem Menschen, mit der Bezeichnung Anthropozän ein „Verdienstabzeichen“¹⁵² in Form der Benennung eines Zeitalters nach ihm verleihen würde, spricht sie sich trotz seiner Unverzichtbarkeit gegen den Begriff aus. Könnte es nur einen Begriff geben, müsste er Kapitalozän lauten.¹⁵³ Und mit Brad Werner ruft Haraway dazu auf, in der Wissenschaft gegen die zerstörerischen Vorgänge in diesem Zeitalter zu revoltieren, und zwar durch „ein Handeln und ein Denken, die nicht mit der dominanten kapitalistischen Kultur zusammengehen“.¹⁵⁴ Allerdings soll nicht aufgrund einer unfreien Menschheit, die sich selbst und die Natur beherrscht, revoltiert werden, sondern zugunsten ökologischer Stabilität. Dass dies in einer Form geschehen soll, die nicht in die „kapitalistische Kultur“ passen soll, ist ein Grund, warum Haraway den Begriffen Anthropozän und Kapitalozän, welche sie dennoch weiterhin gebraucht, den experimentelleren des Chthuluzäns zur Seite stellt. Die Überlegungen über dessen Schreibweise und die dadurch (nicht) entstehenden Assoziationsmöglichkeiten sind Ausdruck dieses Bemühens, Theorie und in weiterer Folge auch Praxis hervorzubringen, die sich nicht in das dominante Bestehende fügen soll. Dennoch gehen sie aus ihm hervor und finden in ihm statt. Außerdem würden jene Begriffe dazu tendieren, die Erzählungen, die auf sie folgen, zu groß werden zu lassen (sie taumelten „on the brink of becoming Too Big“¹⁵⁵). Es gehe aber um das Erzählen von „Geschichten [die] schonungslos opportunistisch und kontingent sein [sollen]“.¹⁵⁶ Dies bedeute beispielsweise, wie Jason Moore meint, „dass Kapital und Macht [...] nicht auf die Natur einwirken, sondern sich im Gewebe des Lebens entwickeln.“¹⁵⁷ Die geforderte Kontingenz gründet in der Erkenntnis, dass die kapitalistische Gesellschaft nicht notwendigerweise weiter Bestand haben muss, weshalb auch für deren Abschaffung eingetreten wird: „Eine andere Welt wird nicht nur dringend gebraucht, sie ist auch möglich“.¹⁵⁸ Darüber hinaus soll auch die Form dieser Revolution kontingent sein und mit ihr die Theorie sowie die Kritik, die ihr zugrunde liegen und zu ihr führen sollen. Sie könnten somit immer auch anders formuliert werden. Dabei ist nicht bloß ein anderer Ausdruck für die selbe Sache, sondern auch eine andere Sache, auf die der Ausdruck zielt, eine der daraus resultierenden Möglichkeiten.

Haraway entschließt sich für eine Erzählung über das Chthuluzän, das, wie nunmehr deutlich wurde, auch anders heißen könnte und dabei helfen soll, das Kapitalozän zu überwinden:

152 Haraway 2018, S. 68.

153 Vgl. ebd.

154 Ebd., S. 69.

155 Haraway 2016a, S. 50.

156 Haraway 2018, S. 72.

157 Ebd., S. 252, Fn. 60. Das „web of life“ bezieht sich auf den vom New-Age Philosophen Fritjof Capra unter anderem in seinem gleichnamigen Buch (1996) geprägten und als „Lebensnetz“ übersetzten, holistisch zu verstehenden Begriff.

158 Haraway 2018, S. 74.

„Das Kapitalozän ist relational hergestellt worden, nicht durch einen säkularen, gottähnlichen Anthropos, nicht durch das Gesetz der Geschichte, durch die Maschine selbst oder durch einen Dämon namens Moderne. Das Kapitalozän muss deshalb relational abgebaut werden, damit in materiell-semiotischen SF¹⁵⁹-Mustern und -Geschichten etwas komponiert werden kann, das lebbarer ist.“¹⁶⁰

d) Resümee über das Ausrufen neuer Zeitalter

Die Diskussion darüber, ob es treffender sei, vom Anthropozän oder vom Kapitalozän zu sprechen, kann als bewusster Ausdruck einer Debatte gelesen werden, in der die Frage diskutiert wird, ob das Kapital als *automatisches Subjekt*,¹⁶¹ als der sich selbst verwertende Wert, real existiert oder ob dieser Ausdruck bloß eine Metapher darstellt.¹⁶²

„Solange die Selbstverwertung des Werts der gemeinsame Nenner ist, auf den alles Gesellschaftliche und Natürliche gebracht werden muß, der letztlich bestimmende Zweck, dem jedes Mittel recht ist; solange also das automatische Subjekt des Kapitals existiert, das jede bewußte Zwecksetzung des Individuums einem blinden Prozeß der Akkumulation um ihrer selbst willen unterwirft und vom Individuum selber nur eine Charaktermaske übrigläßt, solange erweist sich die vernünftige, gesellschaftliche Regelung des ‚Stoffwechsels mit der Natur‘ (Marx) als reines Hirngespinnst.“¹⁶³

Der zweiten Ansicht folgend, das automatische Subjekt sei metaphorisch zu verstehen, wäre es zutreffend, den Menschen als primäre Ursache für die epochemachenden Veränderungen des Planeten zu nennen (wie in Anthropozän); jener zufolge, die es —wie Gerhard Scheit —als real betrachtet, das Kapital (wie in Kapitalozän). Es soll nicht bei solch simpler Dichotomie stehengeblieben werden. Hier zeigt sich allerdings wie Theorien, die von sozialen Verhältnissen ablenken wollen —und sei es auch dadurch, dass deren Symptome derart dramatisiert dargestellt werden, dass weder ihrer Erklärung noch ihrer Beseitigung damit geholfen ist —schließlich wieder von diesen eingeholt werden. Das meint Adorno, wenn er davon spricht, dass Worten ihr Ausdruck geschichtlich zuwachse.¹⁶⁴ Es gibt den

159 SF steht für science fact, speculative fabulations, string figures, uvm. Mehr zu dieser Chiffre im gleichnamigen Abschnitt unten.

160 Haraway 2018, S. 74.

161 Im Zirkulationsprozess von Geld und Waren sind diese bloß „verschiedene Existenzweisen des Werts selbst, das Geld seine allgemeine, die Ware seine besondere, sozusagen nur verkleidete Existenzweise. Er geht beständig aus der einen Form in die andere über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt. [...] In der Tat aber wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet.“ (Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Berlin: Dietz, 1962 (MEW 23), S. 168f).

162 Eine solche wurde in mehreren aufeinander Bezug nehmenden Artikeln in der Zeitschrift *prodomo* im Jahr 2007 geführt und ist dokumentiert in Redaktion Prodomo 2008.

163 Scheit 2008, ohne Seitenzahlen.

164 Vgl. Adorno GS 6, S. 417f und Magnus Klaue, *Jargon und Idiom. Anmerkungen zur Geschichte einer folgenschweren Verwechslung* in: Beck, Coomann 2016, S. 129-131.

Begriffen äußere, reale Entwicklungen, die sich von ihnen nicht mehr trennen lassen, ohne deren Berücksichtigung ihre Verwendung fehlschlägt. Der Begriff Chthuluzän hingegen spart Assoziationen mit der Gesellschaftsformation, die in der Neuzeit und der Moderne entsteht, aus und versucht, an antike Traditionen anzuknüpfen.

Im Ausrufen neuer Zeitalter (Anthropozän, Kapitalozän, Chthuluzän) drückt sich der Wunsch nach Veränderung aus. Weit mehr als auf reale Veränderungen beziehen sich diese Wortschöpfungen auf den oft unreflektiert bleibenden Wunsch ihrer Schöpfer und Schöpferinnen, mit ihren Theorien und Behauptungen tiefgreifende Veränderungen herbeiführen zu können, während genau die Verhältnisse, die dafür verändert werden müssten, unangetastet bleiben. Freilich besteht ein Unterschied zwischen der rückwirkenden Umbenennung dessen, was als industrielles Zeitalter oder entwickelter Kapitalismus bezeichnet wurde, in ein Zeitalter des Menschen, nämlich das Anthropozän und der Fruchtbarmachung eines Neologismus für die eigene Theorie, die sich nicht mit historischen Tatsachen, sondern mit erst umzusetzenden Phantasien beschäftigt. (Die Abwandlung des Anthropozäns zum Kapitalozän soll dann wiederum daran erinnern, dass die Menschen zu Beginn jenes Zeitalters bereits in Verhältnissen lebten, die durch eine sich ständig reproduzierende Kapitalverwertung bestimmt waren und bis heute sind). Während Anthropozän und Kapitalozän ihre Referenz aus der Realität und bestimmten historischen Zeitpunkten und -abschnitten beziehen, wird das Chthuluzän zur reinen Phrase, deren Verwirklichung erst gelingen müsste, um zu rechtfertigen, warum es sinnvoll ist, von einem *tentakulären* Zeitalter zu sprechen.¹⁶⁵ In der Rede vom Anthropozän wird bereits die Verewigung der bestehenden Verhältnisse deutlich, da die Menschen sich schließlich so weit in die Verfasstheit des Planeten eingeschrieben haben, dass eine Änderung dieses Zustandes nicht mehr möglich erscheint. Es sei denn und darum ist dieser Horizont, der bei Crutzen nicht vorkommt, für solches Denken entscheidend, es gäbe keine Menschen mehr bzw. nur solche, die sich entweder zu gefühllosen, automatisierten Maschinen fort- oder zu affektbestimmten, unterjochten Kreaturen rückentwickelt hätten. Dieses letztere Entwicklungsstadium konvergiert vermutlich mit der Zeit, in der nach der Mittelsteinzeit das Holozän begann, jenes Zeitalter, das für die letzten 11700 Jahre den Zustand des Planeten bezeichnete, bis er im Anthropozän für knappe drei Jahrhunderte¹⁶⁶ derart drastischen Veränderungen unterlag, dass dieses Zeitalter von dem vorhergehenden abgegrenzt wurde. Eine abermalige, unbestimmte Veränderung führte das heute ausgerufene *Chthuluzän* herbei; eine neu betitelte, *schwierige Gegenwart* in der verweilt werden soll.

¹⁶⁵ Vgl. Haraway 2018, S. 125.

¹⁶⁶ Vgl. Crutzen 2002.

„Keine Erhöhung des Begriffs vom Menschen vermöchte etwas gegen seine tatsächliche Erniedrigung zum Funktionsbündel“; umgekehrt wird diese Erniedrigung nicht durch eine Abwertung des Begriffs vom Menschen eingeschränkt, „sondern bloß die Änderungen der Bedingungen, die es dahin brachten und die unablässig erweitert sich reproduzieren“,¹⁶⁷ vermöchten etwas dagegen. Genau diese bleiben von Haraways Theorie unangetastet. Sie flüchtet „mit Hilfe der Zauberformel Dasein,“ —das, wie besonders das letzte Kapitel dieser Arbeit zeigen wird, bei ihr als „dichte Gegenwart“ in „ruhigen Plätzen“ beschworen wird, zu welchen sich jene zurückziehen sollen, die solche Orte zuvor „wieder herstellen“ mussten, um dort „gut leben und sterben“¹⁶⁸ zu können —„von der Gesellschaft“.¹⁶⁹ Statt in ihr wähen sie sich dort in einer Gemeinschaft, die fern von aller gesellschaftlichen Realität mit der Möglichkeit zu deren theoretischer Bestimmung auch jene aufgegeben hat, ihre Situation adäquat erfassen zu können. Dazu trägt auch Sprache bei, die mit Begriffen wie mit Spielmarken hantiert und diese derart tauscht und einlöst, dass die in ihr auftretenden Widersprüche oder Unklarheiten unter den sprachlichen Ambivalenzen verschwinden. Gleichzeitig ist sie durch einen beliebigen sprachlichen Zugriff auf die von ihnen beschriebenen Gegenstände gekennzeichnet. Ein Beispiel dessen ist die *SF-Verweltlichung (SF-worlding)* sowie die damit zusammenhängende *SF-Praxis*,¹⁷⁰ die Haraway entwickelt.

2. Kontingenz und die Chiffre SF (Latour, Schmitt)

Speculative Fabulations ersetzen in der Entwicklung von Haraways Theorie den Begriff der *Diffractionen*¹⁷¹ und werden gelegentlich auch *kosmologische Performances* genannt. Sie resultieren aus der Annahme, eine andere Wissensproduktion —in diesem Fall auf eine andere Weise bessere Zustände zu formulieren —bringe andere Machtverhältnisse, anderes Wissen und andere Akteure hervor, als bisher.¹⁷² Das Akronym *SF*, zu dem diese spekulativen Erzählungen abgekürzt werden, während es gleichzeitig mehr als diese zum Inhalt hat, ist „[e]ine allgegenwärtige Figur“¹⁷³ in *Staying with the*

167 Adorno GS 6, S. 458.

168 Haraway 2018, S. 293.

169 Adorno GS 6, S. 458f.

170 Vgl. zum Folgenden Haraway 2018, S. 33f, die von ihr verfassten Artikel zu Ausstellungen *Speculative Fabulations for Technoculture's Generations*, über <http://www.patriciapiccinini.net/printessay.php?id=30> (aufgerufen am 03.11.19) und *SF: Speculative Fabulation and String Figures/Spekulative Fabulation und String Figuren. 100 Notes – 100 Thoughts/100 Notizen – 100 Gedanken*, DOCUMENTA 13, Kassel, sowie den Abschnitt *Speculative Fabulations: Kulturkritik als Freiheitsprojekt*, in Stache 2017, S. 115-118.

171 „Diffraction is a narrative, graphic, psychological, spiritual, and political technology for making consequential meaning.“ (Haraway 1997, S. 232) Vgl. auch die Diskussion des Begriffs im Abschnitt zum Verhältnis von *Naturgeschichte und Naturkultur* unten.

172 Vgl. Stache 2017, S. 166.

173 Haraway 2018, S. 11.

Trouble und legt die Anfangsbuchstaben einer offenen Reihe an möglichen Begriffspaaren fest, die außer deren Übereinstimmung keine weiteren Gemeinsamkeiten haben müssen. Es steht sowohl für wissenschaftliche Fakten (*science facts*) als auch für Spekulationen (*speculative fabulations*); es kann Fadenfiguren (*string figures*) bezeichnen, die selbst mehrdeutig im Text verwendet werden —nämlich einerseits als das Spiel, bei dem die Spielenden sich gegenseitig die über die Finger gewickelten Fäden abnehmen und dadurch neu anordnen, andererseits als Metapher für verwobenes, „kollektives Denken“¹⁷⁴ —ebenso wie Zeitangaben, etwas habe bis jetzt (*so far*) gedauert.¹⁷⁵

Wenn sogenannte Diffraktionen und später spekulative Fabulationen als solche noch einigermaßen klar definierte Begriffe nicht mehr ausgeschrieben, sondern als Chiffre dargestellt werden, legt dies Assoziationen nicht bloß nahe, sondern macht sie notwendig, um die Lektüre zu meistern. Zwar werden einige Anhaltspunkte zur Verfügung gestellt, im konkreten Fall muss man sich während des Lesens dennoch entscheiden, wofür die Buchstaben jeweils stehen. Oder auch, ob sie Mehreres zugleich bedeuten und wenn ja, warum. Lässt sich die Sache nicht exakter benennen? Dient die Unschärfe in der Bezeichnung einem gewissen Zweck? Oder ist es die Absicht der Autorin, die Lesenden gleichzeitig an spekulative Fabulationen, wissenschaftliche Fakten und Fadenfiguren denken zu lassen? Ohne Verbindlichkeit im Ausdruck, die ebenfalls Assoziationen ermöglichen würde, bleibt es den Leserinnen und Lesern überlassen, zu entscheiden, worauf der Begriff zielt. Sie werden dazu genötigt, mehr von sich selbst in die zu erkennende Sache hineinzulegen, sie zu interpretieren, als notwendig. Zumindest wird es ihnen nahegelegt, soll die Lektüre nicht bloß ein vages Verständnis des behandelten Themas nach sich ziehen. Durch diese Form des unverbindlichen und mehrdeutigen Ausdrucks scheitert der inhaltlich geforderte Vorrang des Objekts, den Haraway negativ einfordert, wenn sie davon spricht, „den menschlichen Exzeptionalismus zurückzuweisen“.¹⁷⁶

Dirk Braunstein und Christoph Hesse weisen darauf hin, dass Kritik durch die Erzeugung von Neologismen, durch allzu lose Assoziationen sowie durch den Glauben, bereits durch die Änderung der Sprache verändere sich das, was sie bezeichnet, verunmöglicht wird: „Das utopische und gesellschaftskritische Potential der Sprache liegt nicht in der Abwandlung ihrer Begriffe, sondern in deren Anordnung.“¹⁷⁷ Die Anordnung von Feminismus, Fabulation, Fakt und Figur schrumpft zu einem dimensionslosen Punkt zusammen, wenn sie unter einer Abkürzung subsumiert werden, sodass

174 Ebd., S. 159.

175 Vgl. Haraway 2018, S. 11.

176 Ebd., S. 24.

177 Dirk Braunstein, Christoph Hesse, *Philosophie als Mähmachendes. Die Rettung der Sprache durch Verbindlichkeit und Ausdruck (steht hier jedenfalls nicht zu erwarten)*, in: Beck, Coomann, 2015, S. 42.

von Anordnung nicht mehr sinnvoll gesprochen werden kann. Eine solche Operation ist dem Einebnen näher als dem Arrangieren. Das, was die Sprache leisten könnte, wird durch sie insofern verunmöglicht, als jede Anordnung der irgendwie zueinander in Beziehung gebrachten Begriffe erst durch jene vollzogen werden kann und muss, die den Text lesen. So unterschiedlich wie diese Personen werden dann auch die daraus gezogenen Schlüsse sein und die verwendeten Begriffe schließlich beliebig, austauschbar und immer auch anders zu verstehen. Diese Folgerung wäre Haraway vermutlich nicht unrecht, denn Form und Inhalt der Theorie stimmen dabei insofern überein, als die Möglichkeit, dass alles immer auch etwas anderes bedeuten könnte, und die in diesen sehr frivolen Wortverbindungen eine ihrer Bedingungen hat, der angenommenen Kontingenz in der Wirklichkeit entspricht. Naturgesetze gibt es Haraway zufolge in der Unruhe des Chthuluzäns keine:

„In diesem Ringen gibt es keine Garantien, keinen Zeitpfeil, kein Gesetz der Geschichte oder der Wissenschaft oder der Natur. Es gibt nur rückhaltlos kontingente SF-Verweltlichung des Lebens und Sterbens, des Mit-Werdens und des Mit-Vergehens, der Sympoiesis und so, nur vielleicht, artenübergreifendes Gedeihen auf der Erde.“¹⁷⁸

Ob es dieses ominöse Gedeihen geben wird, welches das fremdbestimmte, dem Naturzwang ausgelieferte Leben affirmiert, lässt sich demnach nicht mehr feststellen, da es eher eine Vorstellung des Rosenstrauchs im Garten evoziert als eine des „sich selbst produzierenden Menschen“, ¹⁷⁹ der Haraway ein Dorn im Auge ist. Und die mögliche Nachfrage, ob ihre Theorie dann nicht gänzlich anders beschaffen sein könnte, würde sie nicht nur konsequenterweise bejahen, sondern sogar fordern, diese anders zu formulieren, um den gedanklichen Faden weiter zu spinnen, während eine Argumentation gegen den Einwand, dass „nur vielleicht“ die „fragwürdigen Vergnügungen der transzendenten Plots der Moderne“¹⁸⁰ ebenso richtig sind, sich unter den Voraussetzungen „kontingenter SF-Verweltlichung“ als schwieriger herausstellen dürfte.

„SF ist Geschichtenerzählen und Faktenerzählen“¹⁸¹ und beide Erzählformen werden von Haraway vermengt. Dementsprechend wird von jenen, die ebenfalls auf diese chiffrierte Willkür vertrauen, auch nicht immer argumentiert, sondern den „fragwürdigen Vergnügungen“ durch das Erzählen von *Gaia-Geschichten*¹⁸² einfach aus dem Weg gegangen. Zu ihnen zählt unter anderem Bruno Latour, von dem

¹⁷⁸ Haraway 2018, S. 60.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Ebd., S. 61.

¹⁸¹ Ebd., S. 49.

¹⁸² Ebd., S. 61. Diese Geschichten beziehen sich auf die *Gaia-Theorie* oder *Gaia-Hypothese*, die maßgeblich von James Lovelock und Lynn Margulis in den 1970er-Jahren entwickelt und popularisiert wurde. Sie „geht davon aus, daß die Erde lebendig ist. Nach der Gaia-Hypothese, die von dem englischen Chemiker James E. Lovelock formuliert wurde, werden verschiedene Eigenschaften der atmosphärischen Gase, der Oberflächengesteine und des Wassers durch Wachstum, Tod, Stoffwechsel und andere Aktivitäten aller Lebewesen reguliert.“ (Lynn Margulis, *Die andere Evolution*, Heidelberg/Berlin: Spektrum, 1999, S. 8). Lovelock hatte die Hypothese dieser Regulation ursprünglich teleologisch

Haraway den Begriff der *Erdgebundenen*¹⁸³ übernimmt. Dieser bezeichnet genau „diejenigen, die den fragwürdigen Vergnügungen der transzendenten Plots der Moderne aus dem Weg gehen“¹⁸⁴ und die auf einer Seite eines trennenden Grabens —der nicht, wie man fälschlicherweise annehmen könnte, zum Verkauf ihrer Arbeitskraft Gezwungene von Besitzenden trennt —anderen gegenüberstehen: „Seiner Ansicht nach stehen wir vor einem tiefen Graben: ‚Manche machen sich dafür bereit, als Erdgebundene im Anthropozän zu leben; andere entscheiden sich dafür, als Menschen im Holozän zu verbleiben.‘“¹⁸⁵ Keine Klassen stehen sich hier gegenüber, sondern Pseudo-Spezies. Dass Latour davon spricht, das erstere „sich bereit machen“, ist ebenso ein Indiz für seine kriegslüsternen Absichten, wie die Formel, welche diese Trennung in ein positiv besetztes „Wir“ und die negativ besetzten „Anderen“, noch einmal veranschaulicht. In ihr stehen Menschen für den „Normalbetrieb“, „die Erdgebundenen“ hingegen für „totale Subversion“.¹⁸⁶ Das klingt nicht nur wie eine linke Abwandlung der Aufhetzung in der Sportpalastrede, Haraway selbst erwähnt auch Latours „Vertrauen in Carl Schmitt“, ¹⁸⁷ dessen *Begriff des Politischen* Kriege bejaht, die einer fortdauernden Feindschaft bedürfen, welche daher von ihm affirmiert wird und der nicht zufällig das Rechtsverständnis im Nationalsozialismus prägte.¹⁸⁸ Nachdem sie auf drei Seiten Latours Theorie ausgebreitet hat, merkt Haraway auch an, dass diese sich in großen Teilen auf Schmitts Überlegungen zum Feind stützt und versucht, das Problem, dass sie weiterhin mit

interpretiert. Der lebende Planet würde sich derart verhalten, so seine Annahme, „dass die Bedingungen für alle seine Mitglieder optimiert“ (ebd., S. 155) würden. Den Vorwurf eines derart teleologischen Verständnisses der Theorie wies er später zurück: „weder Lynn Margulis noch ich haben je behauptet, die Selbstregulation der Erde sei von einer Absicht geleitet.“ (James Lovelock, *GAIA. Die Erde ist ein Lebewesen*, Bern: Scherz, 1992, S. 11). Es ist Gegenstand der Debatten, wie „Gaia“ als dieses ordnende Prinzip verfare —ob dies bewusst oder unbewusst geschehe. Dass „Der symbiotische Planet“ (so der Titel einer späteren Übersetzung von Margulis' im Original mit *Symbiotic Planet* betitelten Werks; Westend: Frankfurt, 2017) regulierend wirke, unter anderem auf die Bevölkerungszahlen, ist dabei jedoch Konsens. Beispielsweise meint Margulis: „Übermäßiges Bevölkerungswachstum führt zu Streß, und Streß unterdrückt das übermäßige Bevölkerungswachstum: ein Beispiel für einen von Gaia regulierten Zyklus“ (Ebd., S. 160); und schließt das Buch mit der Aussicht auf immer noch erklingende Harmonien der Bäume im Regenwald, auf einem Planeten ohne Menschen (Vgl. ebd. S. 160f).

Haraway übernimmt von Margulis unter anderem deren Konzept der *Symbiogenese* und entwickelt es zu dem der *Sympoiesis* (in Abgrenzung zur autopoietischen Konzeption bei Margulis) weiter. Statt abgeschlossenen biologischen Einheiten (wie Genen oder Organismen) gehen beide von komplexen, dynamischen Systemen aus, die in vielfältigem Austausch zu- und miteinander sich verhalten und verwenden dafür den Begriff der *Holobionten* (der bei Haraway wiederum weiterentwickelt wird zu *Holoent*). Vgl. dazu Haraway 2016, S. 58-89 und hier insbesondere S. 60f.

183 Ebd. Im Original: *the Earthbound*.

184 Ebd.

185 Ebd. Haraway zitiert einen Vortrag Latours, den dieser 2013 in Kanada unter dem Titel „War and Peace in an Age of ecological Conflicts“ hielt.

186 Ebd. S. 243, Fn. 39.

187 Ebd., S. 244.

188 Vgl. Ingo Elbe, „*Es ist nicht gut, daß der Mensch ohne Feind sei*“. *Das Politische und die „Vernichtung des Einzelnen“ im Denken Carl Schmitts*, in Elbe 2015, S. 216ff. Eine Ontologisierung und Affirmation solcher Feindschaft zwischen einem „Wir“ und den „Anderen“ liegt auch der Theorie von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau zugrunde, die ein Vorbild für diverse Spielarten des Linkspopulismus ist. Vgl. dazu den Vortrag von Elbe, *Die postmoderne Querfront. Zur Kritik des Linkspopulismus am Beispiel seiner VordenkerInnen Chantal Mouffe und Ernesto Laclau*, <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/texte/article/die-postmoderne-querfront-audio-datei> (aufgerufen am 03.11.2019).

Latour argumentieren möchte, ohne zu sehr ins Fahrwasser von Schmitt zu kommen, zu umgehen, indem sie schreibt:

„Schmitts ‚Feinde‘ verhindern, dass sich die Geschichte im Kern ändert. Die Erdgebundenen brauchen eine tentakuläre, eine weniger binäre Lebensgeschichte. Latours Gaia-Geschichten verdienen passendere GefährInnen als Carl Schmitt, denn die Frage, mit wem man denkt, ist eine ungemein materialistische.“¹⁸⁹

Als einziges Problem von faschistischer Theorie erwähnt sie, dass diese ein Fortschreiten des Erzählens von Geschichten in dem Sinn verunmöglicht, der ihr vorschwebt. Statt zu reflektieren, worin der Gehalt von Schmitts Theorie liegt, wie sich dieser auf Latours Denken auswirkt und weshalb dieses inhaltlich abzulehnen sein könnte, fordert sie ungehindertes Erzählen. Die reale Geschichte ist ihr dabei ein störender Faktor. Auch wenn es also immerzu darum geht, „die Geschichte im Kern“ zu ändern, bleibt dieser Kern, um den sich die Diffraktionen beugen, bestehen: Die arbeitsteilige Produktion auf Basis des Privateigentums an Produktionsmitteln in der warentauschenden Gesellschaft, mit dem Staat als *ideellem Gesamtkapitalisten*, dessen Zerfall in einzelne Interessensgruppen, die nur durch den Vernichtungsdrang gegenüber dem totalen Feind zusammengehalten werden, Schmitt theoretisch vorbereitete.¹⁹⁰ Er wird zwar immer wieder neu umhüllt, seine Schalung anders gestaltet, bleibt davon aber unberührt und letztendlich stabil. Zum naturwüchsigen Gesetz geworden, bestimmt er die Bahnen, auf denen Theorie, die ihn zu erfassen und teilweise zu verändern versucht, sich bewegt. Selbst dort, wo er sich ebenfalls zu verändern scheint und den Eindruck entstehen lässt, die Erzählung hätte tatsächlich Einfluss auf ihn, dient dies seiner Stabilität, während die Theorie sich schon bald einer anderen beugen muss. Nimmt man die eigenen Fantasien oder die anderer, d. h. die jeweiligen Vorstellungen von historischen und gegenwärtigen Zuständen, die sich durch Absehen von der Realität entwickelten, als dasjenige, das es zu vermeiden gilt, kann man sich dadurch zur nächsten Fantasie vorarbeiten, die darin besteht, scheinbar große Veränderungen vollbracht zu haben, während man nur seine Vorstellungen verändert hat und die Wirklichkeit unberührt lies. Solche *Gespensterbekämpfung*¹⁹¹ löst höchstens das eigene Verhältnis zur Wirklichkeit auf —eine Auflösung der wirklichen Zustände ist damit aber nicht geleistet und wenn überhaupt, nur als negative möglich.

189 Haraway 2018, S. 64.

190 Vgl. Gerhard Scheit, *Der Wahn vom Weltsouverän. Zur Kritik des Völkerrechts*, Freiburg: ça-ira, 2009, S. 56-74 und 229, wo es heißt, es sei für die deutsche Vernichtungsanstrengung „allein richtig und sinnvoll, fügt Carl Schmitt 1937 hinzu, wenn ‚eine vorherbestehende, unabänderliche, echte und totale Feindschaft zu dem Gottesurteil des totalen Krieges führt.‘ [...] [E]gal wie der Feind sich auch verhalten mag: er wird vernichtet.“

191 MEW 3, S. 110.

Es ist ein zentrales Moment in der Ideologie Max Stirners, die Darstellung der zuvor von ihm konstruierten „Geistgeschichte“,¹⁹² in der Geschichte als ein fortlaufender Prozess sich verändernder Gedanken aufgefasst wird, wobei diese eine Veränderung der materiellen Verhältnisse nach sich ziehen, derart zu verdrehen, dass es so scheint, als würden die Ideologen, seien es religiöse oder philosophische, jene die denken und bestimmtes Denken verbreiten, die gegenwärtige Welt beherrschen. Der „Stirner-Lehrling Carl Schmitt“¹⁹³ hält in seinen *Erfahrungen aus der Zeit 1945/47* fest, dass er Stirner die Vorbereitung „auf manches“ verdanke, das ihn ansonsten überrascht hätte.¹⁹⁴ Schmitt stellt somit nicht nur zeitlich, sondern eben auch theoretisch ein Mittelglied zwischen Haraway und dem Schmitt-Fan (SF) Latour einerseits, sowie zwischen beiden und Stirner andererseits dar, weshalb auf diese Konstellation unten erneut eingegangen wird. Zuvor soll ein Exkurs zum Verhältnis von Mensch und Tier die Untersuchung von *Staying with the Trouble* vorerst abschließen, um auf die darin formulierte Utopie im letzten Abschnitt der vorliegenden Arbeit zurückzukommen.

3. *Kritter*. Über Menschen, Tiere und Möbel

Wie im Abschnitt zum *Chthuluzän* erwähnt, lassen sich bereits im ersten Absatz von *Staying with the Trouble* einige Informationen über Haraways Philosophie durch die Untersuchung des Einsatzes von zentralen Begriffen gewinnen. Auch der Terminus *critter* findet dort Erwähnung. In *When Species Meet*¹⁹⁵ wurden durch ihn Tiere in Abgrenzung zum Menschen beschrieben: Haraway spricht dort von „These people and critters [...]“,¹⁹⁶ die ihr beim Schreiben des Buches geholfen haben und zählt nachfolgend HundehalterInnen und deren Hunde auf. Menschen und Tiere werden hier begrifflich unterschieden. Deren jeweilige Zugehörigkeit wird entgegen ihrer gewohnten Form aber teilweise bereits anders ausgedrückt und die Auffassung, dass Hunde ihren Besitzern gehören, irritiert. Denn jene Vierbeiner, die im wissenschaftlichen Betrieb mit ihr zu tun hatten, bezeichnet sie als Hunde mit ihren Menschen: „Spike and Bruno (with their human Gwen Tatsuno)“.¹⁹⁷ Spike und Bruno können hier zwar genannt werden, „but most of the dogs who work in science do so anonymously, live in kennels

192 So nennen Marx und Engels die Geschichtsauffassung Max Stirners und gliedern ihre Untersuchung in eine „reine“ und eine „unreine“ Geistgeschichte. Vgl. dazu das Kapitel *Gespensstergeschichte und Natugeschichte* unten.

193 Hans G Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners „Einzigster“ und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Köln: DuMont, 1966, S. 477.

194 Vgl. ebd., S. 16. Der vollständige Titel lautet zit. n. Helms *Captivitate Salus. Erfahrungen aus der Zeit 1945/47*, Köln: 1950.

195 Haraway 2008, wie Fußnote 40.

196 Ebd., S. vii.

197 Vgl. ebd., S. viii.

rather than homes, and all too often are in pain.“¹⁹⁸ Durch die scheinbare Umkehrung des Besitzverhältnisses und insbesondere dadurch, dass Hunde als Arbeitende dargestellt werden, wird die Grenze zwischen Mensch und Tier hier bereits in Frage gestellt. Liest man diese Sätze, muss man die eigenen Vorstellungen dessen, was einen selbst vom Tier unterscheidet, nochmals überdenken. In *Staying with the Trouble* ist diese bis dahin noch existente begriffliche Grenze zwischen Mensch und Tier jedoch verschwunden. Hier werden beide unter den Begriff *critter* subsummiert, zu dem es in den Anmerkungen heißt: „In diesem Text verwende ich *critter* großzügig: für Mikroben, Pflanzen, Tiere, Menschen, Nicht-Menschen und manchmal auch für Maschinen.“¹⁹⁹ Dass dies durchaus eine Beleidigung für den Menschen darstellt, der sich hiernach wieder als nicht unterscheidbar von Mikroben verstehen soll, ist vermutlich intendiert, wenn berücksichtigt wird, dass sowohl gelten soll: „Wir sind Humus, nicht *homo*, nicht *anthropos*“;²⁰⁰ als auch: „Das Humane als Humus hat Potenzial, wenn es gelingt, das Humane als Homo zu zerhacken und zu zerschreddern“²⁰¹ und der Anthropos als zu engstirnig verworfen wird: „er ist zu groß und zu klein für die allermeisten Geschichten, die wir brauchen.“²⁰² Dieses *wir* setzt bereits eine Trennung wie jene von Latour vorgenommene in sich als Erdgebundene neu Positionierende und in konservativ sich weiterhin als Menschen Begreifende voraus. Statt diesen ist Haraway an „elementaren Wesen, die chthonisch genannt werden“,²⁰³ interessiert. Weil der Anthropos gleichermaßen „zu groß und zu klein“ ist, wird Haraway zum Prokrustes und kürzt oder streckt ihn, bis er den Erfordernissen der jeweiligen Situation angepasst ist.²⁰⁴

In ihrer Darstellung der Theorie Freuds und der von ihm aufgezählten Kränkungen der Menschheit weist Haraway zurecht darauf hin, dass die zweite Kränkung jene durch Darwin gewesen sei, „which

198 Ebd. Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass von den nicht anonymen sondern namentlich bekannten und in den Danksagungen ebenfalls aufgelisteten menschlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern Haraways 15 von in etwa 100 den akademischen Boykott Israels, wie er vor allem von der antisemitischen BDS Bewegung sowie von deren Gründungsmitglied der PACBI gefordert wird, befürworten und unterstützen. Vgl. die Auflistung auf den Seiten viii-x sowie die Datenbank der AMCHA Initiative abrufbar unter <https://amchainitiative.org/faculty-academic-BDS/#faculty-academic-boycotters/display-by-name/> (aufgerufen am 05.11.2019).

199 Haraway 2018, S. 231 [Herv. i. Orig.].

200 Ebd., S. 80.

201 Ebd., S. 50.

202 Ebd., S. 237.

203 Ebd., S. 49.

204 So progressiv die Beschreibungen der *critter* auch gemeint sind, die durch die Geschichte geprägte kollektive Dimension einer solchen Symbolisierung, die von jener des Ungeziefers nicht weit entfernt ist, lässt sich durch individuelle Umdeutung nicht gänzlich beseitigen und bedient somit immer auch antisemitischen Wahn. (Vgl. dazu Samuel Salzborn, *Symbole kollektiver Eindeutigkeit. Zum antisemitischen Gehalt von Ungeziefer-Metaphern*, in: ders., *Antisemitismus. Geschichte, Theorie, Empirie*, Baden-Baden: Nomos, 2014, S. 218-220). Die Ungeziefer-Metaphorik „ist innerhalb eines symbolischen Sinnkollektivs eindeutig in ihrer Aussage und ihrer Drohung, zugleich zaubert sie aber auch Eindeutigkeit in eine widersprüchliche und ambivalente, nicht verstandene Welt. Sie sorgt für Klärung und verspricht das Verschwinden von Angst, Verunsicherung, Kontrollverlust und Ohnmacht. Als Surrogat für Aufklärung fordert sie dafür die Vernichtung.“ (Ebd., S. 220).

put Homo sapiens firmly in the world of other critters“.²⁰⁵ Der Mensch entwickelte sich aus dem Tier, aus der Natur und wurde nicht von einem höheren Wesen erschaffen. Jedoch entwickelte er auch jene Qualität, die er Geist nannte und die über Natur hinausweist. Der Geist, schrieb Max Horkheimer, ist „gleichzeitig mit der Natur identisch und von ihr verschieden“.²⁰⁶ Der Mensch ist ein Wesen, das sowohl Natur als auch Nicht-Natur ist. Wird *critter* als Sammelbegriff verwendet für alles, was da kreucht und fleucht, von Maschinen über Bakterien und Hunde bis hin zum Menschen, wird entweder all diesen Wesen wahllos eine geistige Kapazität zugeschrieben oder diese dem Menschen aberkannt. „[D]aß die Menschen mit den Worten zugleich ihre eigenen Affekte auszudrücken pflegen, jene also schon ein gewisses Urtheil über die Sache einschließen,“²⁰⁷ ist der Grund, warum die Verwendung des Wortes *critter*, in Bezug auf Menschen immer auch ein pejoratives Moment beinhaltet. Für die deutsche Übersetzung soll ein Kunstwort dieses soweit tilgen, dass weder vom eindeutig abschätzig klingenden „Viecher“ noch von der an die Schöpfungsgeschichte erinnernden „Kreatur“ die Rede sein muss.²⁰⁸ Es lautet *Kritter*. Das klingt unverfänglicher und bietet sogleich Anlass zu einer neuen *Fabulation*, welche einen Computerspiel-Charakter als weiteren *Knotenpunkt* der sich dadurch ausdehnenden Haraway'schen *Fadenfigur* herbeizitiert: „Ein krokodilähnlicher Mutant aus dem Super-Mario-Universum heißt Kritter“.²⁰⁹ Ist Kritter also ein Kritter? Beinhaltet die Menge der unter einem Begriff zu verstehenden Dinge diesen Begriff selbst (als Ding)? Es ist, als ob neben und außer Menschen, Tieren, Möbeln und allen anderen Kritikern auch noch der Kritter existierte, die simulierte Inkarnation der ganzen Naturkultur. Und was hat eigentlich die —im Buch nicht erwähnte — „kinderfreundlichen Möbelserie“, die Ikea unter dem Namen „Kritter“ vertreibt, mit all dem zu tun?²¹⁰ Oben wurden bereits Beck und Coomann zur Abwandlung von Begriffen als dem Gegenteil der Entfaltung kritikfähiger Sprache zitiert.²¹¹ Ihre Erläuterung dazu lautet:

„Werden Begriffe durch andere ersetzt, die besser zu ‚passen‘ scheinen, sinken sie zu bloßen Namen herab; zu Bezeichnungen, die sich ändern lassen, so wie sich die Namen von Regalen ändern, die heute ‚Billy‘ genannt werden und morgen vielleicht anders, weil der Name nicht mehr zieht. Idiotisch hingegen wäre die werbeinduzierte Annahme, das Regal selbst sei mit der Änderung seines Namens bereits ein anderes, besseres. Statt Erkenntnis gesellschaftlicher Bedingungen

205 Haraway 2008, S. 11.

206 Horkheimer, GS 6, S. 172. Vgl. zum Verhältnis von Geist und Natur die Seiten 170-175 dieses Aufsatzes mit dem Titel „Zum Begriff der Philosophie“.

207 Hobbes Thomas, *Leviathan*, zit. nach Adorno GS 6, S. 477.

208 Vgl. die Anmerkung von Karin Harrasser in Haraway 2018, S. 231. Haraway meint in derselben Fußnote: „Der Makel der Kreatur und der Kreation haftet nicht an *critter*.“

209 Ebd.

210 Vgl. https://www.ikea.com/us/en/catalog/categories/departments/childrens_ikea/series/14956/ (Aufruf am 30.07.2019). Erwähnt wird allerdings —und das ist gleichzeitig der anzunehmende Grund, warum die Möbelserie diesen Namen trägt —Folgendes: „im Schwedischen bedeutet Kritter Lebewesen.“ (Haraway 2018, S. 231).

211 Vgl. den Abschnitt *Zur Methode. Die Arbeit an Begriffen in ontologischem und dialektischem Denken*.

werden sprachliche Ontologisierungen geboten, die jedwede Einsicht in die Vermitteltheit von Sachverhalten von vorneherein abschneiden“.²¹²

Der Name einer zentralen Kategorie in *Staying with the Trouble* ist so beliebig gewählt wie der eines massenweise produzierten Regals oder jener von Kindermöbeln. Dies hat glücklicherweise nicht den Effekt, dass alle Menschen sich Mikroben oder Tieren angleichen. Allerdings wird der theoretische Drang, eine solche Metamorphose zu vollziehen oder mögliche gesellschaftliche Entwicklungen, die auf eine solche Verwandlung schließen lassen könnten, durch jene Sprache nicht zum Ausdruck gebracht. Im Gegenteil zielt sie statt auf Verständnis dessen, was durch den Begriff vermittelt wird, auf die lose Assoziation von beliebigen Namen.

Die sich immer weiter fortsetzenden Assoziationsketten, von denen oben ein Beispiel gegeben wurde, entsprechen dem Credo Haraways:

„Jedes Mal, wenn ich ein Wirrwarr verfolge und ein paar Fäden hinzufüge, die zuerst skurril erschienen, sich dann aber als wesentlich für das Gewebe herausstellten, wird mir klarer, dass in einer komplexen Verweltlichung unruhig zu bleiben die Devise ist, um in Terrapolis gut miteinander zu leben und zu sterben. Wir sind alle dafür verantwortlich, die Bedingungen für artenübergreifendes Gedeihen angesichts der schrecklichen Geschichte (und manchmal auch angesichts von fröhlichen Geschichten) zu schaffen, aber wir sind nicht alle auf die gleiche Art und Weise responsabel. Unterschiede machen einen Unterschied: in Ökologien, in Ökonomien, für verschiedene Arten und Lebensweisen.“²¹³

Die Verwendung von „Geschichte“ und „Geschichten“ vermengt den historischen Prozess und die Resultate des Erzählens. Der Satz tendiert dazu, den „Unterschied“ zwischen beiden zu nivellieren.

212 Beck, Coomann 2015, S. 42.

213 Haraway 2018, S. 44. Im englischsprachigen Original lautet die Passage: „[...] in the face of terrible histories, and sometimes joyful histories too [...]“. Haraway 2016a, S. 29.

III. Gespenstergeschichte und Naturgeschichte. Zur Fortdauer, Wandlung und Kritik eines Geschichtsverständnisses

„Die neue Popularität Heideggers in den angesagten Kulturwissenschaften gäbe Grund genug zu der Vermutung, die von ihm kultivierte deutsche Ideologie sei längst zu einem Exportschlager geworden im internationalen Kampf gegen eine Moderne, deren nie so recht eingelöste Versprechungen individueller Autonomie man inzwischen nicht nur für unrealistisch, sondern für anmaßend und abwegig hält, sowie gegen eine ebenso mißglückte Aufklärung, von deren Dialektik kaum einer mehr etwas wissen will.“²¹⁴

„Was passiert, wenn menschlicher Exzeptionalismus und eingeschränkter Individualismus [...] in den besten Wissenschaften —egal ob Natur- oder Sozialwissenschaften —undenkbar werden? Ernsthaft undenkbar: nicht mehr für das Denken zur Verfügung stehend.“²¹⁵

1. Die deutsche Ideologie (Marx, Engels, Stirner)

In ihrem 1845/46 verfassten Werk *Die deutsche Ideologie*,²¹⁶ das nicht als ein zusammenhängender Band, sondern in mehreren Aufsätzen in einer Vierteljahreszeitschrift veröffentlicht werden sollte, untersuchen Karl Marx und Friedrich Engels die Texte einiger deutscher Junghegelianer, Zeitgenossen ihrer selbst, in kritischer und durchaus polemischer Weise. Dabei grenzen sie sich nicht nur von diesen ab, sondern formulieren auch Elemente ihrer eigenen, materialistischen Theorie, wobei die Theoriebildung gegenüber der Debatte zur damals gegenwärtigen Lage hintergründig bleibt. Engels selbst hatte später angemerkt, dass die in diesen Texten dargestellte materialistische Geschichtsauffassung ihr unvollständiges Wissen zu dieser Zeit zeige.²¹⁷ Selbst in der Nachfolge Hegels stehend ist die Arbeit dennoch einerseits der theoretische Bruch von Marx und Engels mit anderen Linken, die zuvor teilweise als Verbündete im sozialistischen Kampf galten und andererseits eine frühe Ausführung ihrer Auffassung von Geschichte und insbesondere der Kritik an dieser, sowie an falscher, ideologischer Kritik und einer Geschichtsauffassung, auf der jene fußt, wie sie ihrer Meinung nach von den Junghegelianern vorgelegt wurde, insbesondere von Max Stirner.²¹⁸ Das Kapitel, in dem sie sich mit

214 Beck, Coomann 2015, S. 28.

215 Haraway 2018, S. 47.

216 Siehe oben Fußnote 4.

217 Vgl. Mega I/5, Apparat, S. 784. Die folgenden Ausführungen beziehen sich ebenfalls auf diese Anmerkungen zur Editionsgeschichte in ebd., S. 784-795.

218 Louis Althusser spricht in diesem Zusammenhang von einem „wissenschaftstheoretischen Einschnitt“, der die „ideologische Phase“ in Marx' Denken vor 1845 von der „wissenschaftlichen Phase“ nach 1845 trennt. Durch diesen Einschnitt seien sowohl eine neue Geschichtstheorie (Historischer Materialismus) als auch eine neue Philosophie

Stirners Theorie befassen, ist mit Abstand das umfangreichste und war nach einem Konvolut zu Ludwig Feuerbach auch einer der chronologisch ersten Abschnitte, den sie verfassten. Neben Stirner und Feuerbach, von dessen Religionskritik die beiden Autoren beeinflusst wurden, behandeln sie Bruno Bauer, Karl Grün und Georg Kuhlmann. Dass es zu einer gesammelten Veröffentlichung all dieser Texte, die teilweise Fragmente blieben, gekommen war, ist den diversen Editoren geschuldet, nicht der Absicht der Autoren. In einer Marx-Biografie Gustav Meyers stellt dieser erstmals eine Korrelation zwischen den einzelnen Aufsätzen her und bringt sie mit dem Titel „Die deutsche Ideologie“ in Zusammenhang, den Marx in der „Erklärung an Karl Grün“ nennt. Das Interesse der Stalinisten an einer gesammelten Veröffentlichung der Texte und Textteile war groß. Es sollte ein abgeschlossenes System des Marxismus' mit kanonischem Charakter dargestellt werden. Wie in dem 1958 erschienenen dritten Band der Marx-Engels-Werke betont wird, sollte dieser Umstand nicht die von Marx und Engels geleistete Kritik überdecken. An dieser ist es ihnen vor allem gelegen und indem sie Gemeinsamkeiten der von ihnen behandelten Theorien aufzeigen, wird sie zu einer ideologiekritischen Bestandsaufnahme der Debatte innerhalb der Linken in Deutschland Mitte des 19. Jahrhunderts. Gemein ist den Junghegelianern, dass sie gegen eine von ihnen angenommene Herrschaft der Gedanken rebellieren. Es unterscheide sie bloß die Art, wie sie die Menschheit von dieser befreien wollen.²¹⁹

„Rebelliren [sic] wir gegen diese Herrschaft der Gedanken. Lehren wir sie, diese Einbildungen mit Gedanken vertauschen, die dem Wesen des Menschen entsprechen, sagt der Eine, sich kritisch zu ihnen verhalten, sagt der Andere, sie sich aus dem Kopf schlagen, sagt der Dritte, und —die bestehende Wirklichkeit wird zusammenbrechen.“²²⁰

Die Kritik an diesem Glauben an eine Gedankenherrschaft, die die bisherige Geschichte bestimme und die Marx und Engels auch „Gespenster-“ oder „Geistergeschichte“²²¹ nennen, wird im Folgenden kurz erläutert.

Vorab gilt es allerdings auf die Frage einzugehen, ob es berechtigt ist, jene Kritik, die von Marx und Engels explizit an deutschen Theoretikern und den in Deutschland herrschenden Zuständen —die jene ihrer Theorie zufolge hervorbrachten —formuliert und die in den späteren Veröffentlichungen der Manuskripte sogar titelgebend wurde, im Weiteren auf die Theorie Haraways zu beziehen. Schließlich entstand diese über 150 Jahre später und in den USA, also in auf den ersten Blick vielleicht gänzlich

(Dialektischer Materialismus) begründet worden. Vgl. Louis Althusser, *Für Marx*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968, S. 32f.

219 Vgl. MEW 3, S. 14. Die „Vorrede“, aus der diese Überlegungen stammen, wurde nach den anderen Manuskripten geschrieben, also nachdem die Veröffentlichung in der Vierteljahrszeitschrift gescheitert war.

220 MEGA I/5, S. 3.

221 Bspw. ebd., S. 203ff.

anders scheinenden Verhältnissen. In einer Stelle des Manuskripts, die sie später wieder strichen, schreiben Marx und Engels, dass der deutsche Idealismus, also die theoretische Basis deutscher Ideologie, „sich durch keinen spezifischen Unterschied von der Ideologie aller andern Völker“²²² absondere. Warum sie sich dagegen entschieden, diese Passage im Text stehen zu lassen und warum die Herausgeber der zitierten Ausgabe sich dennoch dazu entschieden, sie anzuführen, darüber lässt sich spekulieren. Dass ein ideologisches Merkmal der Schriften von Stirner, Bauer und den anderen behandelten Junghegelianern die Übernahme von frühsozialistischen Gedanken ist, wie sie von dem Franzosen Henri de Saint-Simon oder dem Engländer William Cobbett zu Beginn des 19. Jahrhunderts formuliert wurden —wobei diese unvermittelt auf die deutschen Zustände übertragen wurden, während unberücksichtigt blieb, dass diese sich von jenen durch die nicht stattgefundene bürgerliche Revolution wesentlich unterschieden — ist hingegen gewiss.²²³ Die Klassenverhältnisse, auf welche die Junghegelianer die Inhalte jener Schriften beziehen, waren in Deutschland andere; es waren eher Standesverhältnisse. In diesem Sinn erhält die Ideologiekritik, den Autoren und ihrem damaligen historisch-materialistischen Verständnis von Geschichte zufolge, ihre Prägnanz erst durch die Berücksichtigung der spezifischen gesellschaftlichen Umstände, in denen ihr Gegenstand sich bildete.²²⁴ Man muss nicht so weit gehen wie Paulette Gensler, die ohne den Gedanken weiter auszuführen in einer Fußnote schreibt:

„Der Einzug der deutschen Ideologie in den USA ist klar in der jüngeren Geschichte zu beobachten, als Republikaner und Demokraten ihre Positionen eben nicht einfach nur vertauschten, sondern dabei auch ziemlichen Wandlungen unterzogen und die Demokraten deutsch wurden“,²²⁵

um auf Gemeinsamkeiten hinzuweisen, die über Ländergrenzen hinweg Merkmale ideologischer Theorieproduktion sind. Diesen begegnet man unter anderem in der Verwendung von Sprache sowie in den in ihr ausgedrückten Annahmen über gesellschaftliche Wirklichkeit; sie äußern sich also darin, wie die gesellschaftlichen Verhältnissen erscheinen, dargestellt und analysiert werden, sowie in den darauf aufbauenden Vorschlägen zu ihrer Veränderung. Die Passage, die in den Manuskripten formuliert und danach wieder gestrichen wurde, bezieht sich wohl auf den nicht vorhandenen Unterschied in der fehlerhaften Beurteilung dessen, was den jeweiligen Theoretikerinnen und Theoretikern als gesellschaftliche Wirklichkeit erscheint —insofern als sie diese und überhaupt „die Welt als durch Ideen

222 MEW 3, S. 14.

223 Vgl. ebd., S. 451.

224 Dies verweist zugleich auf eine Schwäche der hier vorliegenden Arbeit, die schwerlich eine Darstellung der us-amerikanischen politischen Ökonomie am Ende des 20. sowie zu Beginn des 21. Jahrhunderts und deren Auswirkungen auf den akademischen Betrieb in Kalifornien leisten kann.

225 Paulette Gensler, *Stirner, Mittelklasse und existenzielle ‚Ideologiekritik‘*, 2017, ohne Seitenzahlen, Fußnote 76. <http://beta.redaktion-bahamas.org/text/2017/stirner-mittelklasse-und-existenzielle-ideologiekritik/> (aufgerufen am 02.09.2019).

beherrscht“²²⁶ betrachten. Am Beispiel Stirners wird in *Die deutsche Ideologie* exemplarisch nachgezeichnet, wie diese vermeintliche Herrschaft der Ideen oder der Gedanken in der Theorie konstruiert wird.²²⁷ Dies vollzieht sich in mehreren Schritten. Stirner führt in seinem Hauptwerk *Der Einzige und sein Eigentum*²²⁸ drei Abschnitte ein, die ein Menschenleben durchlaufe, nämlich Kind, Jüngling und Mann. Auf der Stufe des Kindes spekuliere man, um den Dingen auf den Grund zu kommen, während man als Jüngling die Dinge als Äußerlichkeiten verächtlich beiseite lasse und sich statt mit ihnen mit den eigenen Gedanken befasse. Nach dieser ersten folge schließlich die zweite Selbstfindung, in der man sich selbst lieb gewinne und als leibhafter Geist nach Befriedigung strebe, wodurch gleichzeitig der Übergang vom Jüngling zum Mann vollzogen werde. Dadurch finde man sich wie zuerst hinter den Dingen nun auch hinter den Gedanken und als deren Schöpfer begreife man sich als Mann. Dieser Mann wird in der Folge zu dem Einzigen, der titelgebend ist und sieht, nachdem er die als Jüngling von ihm angenommene Leibhaftigkeit der Gedanken in sich zurückgenommen hat, bloß noch sich selbst als leibhaftig begreifend, konsequenterweise die Welt ebenfalls als sein Eigentum an: „Und nun nehme Ich die Welt als das was sie Mir ist, als die *Meinige*, als Mein Eigentum: Ich beziehe Alles auf Mich.“²²⁹ Die Stufen des Lebens, wie Stirner sie darstellt, sind von Sozialem und Physischem abstrahierte Bewusstseinsverhältnisse, die unabhängig von ihrem zeitlichen Kontext, also auch unabhängig von der historischen Epoche, in der sie auftreten, gedacht werden. Marx und Engels bezeichnen sie als drei Verkleidungen für Realismus, Idealismus und die absolute Negativität in Form der Einheit beider; als ein Schema, das nicht nur in der Unterscheidung von Kind, Jüngling und Mann zum Ausdruck kommt, sondern in verschiedenen Gestalten der gesamten Geschichte zugrunde gelegt wird. Somit wird die Geschichte ausgehend von der spekulativen Vorstellung erklärt, die „Welt der Dinge und die Welt des Geistes“²³⁰ seien bestimmt durch drei Kategorien, die sich fortwährend wandeln —zumindest solange noch „der Mensch“ und nicht „der Einzige“ herrscht.²³¹ Die Dreiteilung findet sich sowohl bei Stirners „geschichtlicher Reflexion“²³² wieder, in der er erstens dem Altertum „Negerhaftigkeit“ attestiert, deren Abhängigkeit von Dingen mit jener des Kindes korreliere; zweitens die Abhängigkeit von den Gedanken der christlichen Zeit mit „Mongolenhaftigkeit“ bezeichnet, die also dem Stadium des Jünglings entspräche; und drittens die Aufhebung beider im Zeitalter des „Kaukasiers“ kommen sieht, das im Stadium des Mannes seine Entsprechung fände. Sie wird von

226 MEW 3, S. 14.

227Vgl. zum Folgenden MEW 3, S. 104-117.

228 Die erste Ausgabe wurde 1845 von Otto Wigand in Leipzig veröffentlicht; hier wird, wenn nicht nach MEW 3, dann nach Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, München: Carl Hanser, 1968 zitiert.

229 Stirner 1968, S. 43 [Herv. i. Orig.].

230 Zit. nach MEW 3, S. 113.

231 Zu diesem Übergang siehe das Folgende.

232 Zit. nach MEW 3, S. 146.

Stirner aber auch zur Gliederung der Geschichte in diesem dritten „Zeitalter“ beansprucht, in welchem es dementsprechend „negerhafte Kaukasier“, „mongolenhafte Kaukasier“ und den „kaukasischen Kaukasier“ gibt, der die vorherigen beerbt. Letzterer Zustand ist der für Stirner anzustrebende, der weltgeschichtlich jene Entwicklung vollenden soll, die auch individuell durchlaufen werden muss, um die Wandlung von einem „realistischen Egoisten“ (Kind) zu einem „idealistischen Egoisten“ (Jüngling) und schließlich zu einem „wahren Egoisten“ (Mann) zu vollziehen.²³³ Dieser steht wiederum am Ende der geschichtlichen Entwicklung, wie Stirner sie sich ausmalt, indem er als ihren Inhalt jene Dreiteilung in den diversen Formen annimmt. Dass diese Formen letztlich auf einer willkürlichen Einteilung in Stadien beruhen, soll grob umrissen zeigen, warum dadurch auch Stirners Auffassung von der Geschichte und ihrer verschiedenen Epochen diese Willkür enthält und sie ebenso als Fundament hat.

„Die spekulative Idee, die abstrakte Vorstellung wird zur treibenden Kraft der Geschichte und dadurch die Geschichte zur bloßen Geschichte der Philosophie gemacht. [...] Und aus diesen Darstellungen [der Philosophie, JF] selbst wird wieder nur das genommen, was für den vorliegenden Zweck passend gemacht werden kann [...] Die Geschichte wird so zu einer bloßen Geschichte der vorgeblichen Ideen, zu einer Geister- und Gespenstergeschichte“,²³⁴

der die Empirie nur noch dazu dient, den Gespenstern Leiber zu geben und ihnen scheinbar Realität zu verleihen. Dabei werden der Geschichte immerfort bloß drei Kategorien, die „mit verschiedenen geschichtlichen Aushängeschildern behangen“²³⁵ sind, zugrunde gelegt. Dass es bloß falsche Ideen waren, die den Verlauf der Geschichte maßgeblich bestimmten und die darum geändert werden müssten, um dadurch, durch veränderte Ideen und ein verändertes Verständnis von Geschichte, diese zu verändern —ein derartiger Idealismus taucht auch bei Haraway auf. Dies ist unter anderem der Fall, wenn sie davon ausgeht, ein „menschlicher Exzeptionalismus“,²³⁶ in dem die Menschen sich als „gottähnlich“²³⁷ verstehen, sei der Grund dafür, dass sie zu Zerstörern der Natur würden. Dabei wird diese Natur als etwas dem Menschen dichotomisch Gegenüberstehendes gedacht und dessen eigene natürliche Anteile verleugnet. Anders wird das Verhältnis des Begriffes von Geschichte zu der real sich vollziehenden Geschichte in der kritischen Theorie gefasst, die es unter dem Begriff der „Naturgeschichte“ verhandelt.

233 Vgl. MEW 3, 2. *Die Ökonomie des Alten Bundes*, S. 113–119.

234 Ebd., S. 113.

235 Ebd., S. 114.

236 Vgl. Haraway 2018, S. 24.

237 Haraway 2018, S. 74.

2. Zum Begriff der Naturgeschichte (Adorno)

Der Begriff der Naturgeschichte wird in mehreren Texten von Vertretern der kritischen Theorie und ihnen nahestehenden Personen, die unzusammenhängend in verschiedenen Kontexten veröffentlicht und vorgetragen wurden, entwickelt. Für die Geschichtsauffassung, die mit ihm ausgedrückt wird und wie sie unter anderem in der zentralen Schrift *Dialektik der Aufklärung* vertreten wird, ist ein Vortrag maßgebend, den Adorno 1932 hielt und mit dem er gleichzeitig den Begriff „Naturgeschichte“ prägte.²³⁸ Eingeführt hatte er ihn nicht. Vor allem die Naturwüchsigkeit, die Marx der Gesellschaft attestierte,²³⁹ diente als theoretisches Vorbild.²⁴⁰ Aber auch ausgehend von den geschichtsphilosophischen Theorien von Georg Lukács und Walter Benjamin entwickelt er seine Überlegungen.

Die Idee der Naturgeschichte beschreibt Adorno in expliziter Abgrenzung von einem naturwissenschaftlichen Naturbegriff und einer mit diesem verwandten Analyse der Geschichte der Natur, mit der Absicht „die übliche Antithesis von Natur und Geschichte aufzuheben“.²⁴¹ Untersucht werden also keine getrennten und letztgültig bestimmbar Wesenheiten, es wird vielmehr der Versuch unternommen, Natur und Geschichte als stets und von Beginn an miteinander vermittelte Aspekte eines dialektischen Verhältnisses zu beschreiben. Als Grundlage seiner Darstellung dient ihm die Ontologie des frühen 20. Jahrhunderts und die Vorstellungen von Natur, die damals vorherrschend waren. Natur im Sinne eines Mythischen, eines vorgegebenen Seins und die „Frage nach der Ontologie“ werden von ihm synonym verwendet.²⁴² Die verschiedenen Ontologien stünden dabei (teilweise verdeckt) in der Tradition des „subjektivistischen Idealismus“, dessen Erbe eines „Auseinanderfallen[s] der Welt in Natur- und Geistsein oder Natur- und Geschichtesein“²⁴³ sie gegen ihren Willen antraten. Nachdem bisher erfolglos versucht worden war, diese Trennung aufzuheben, da die einseitige Auflösung zu einem dieser beiden Aspekte hin stets erkenntnistheoretische Aporien mit sich brachte, sei eine andere Fragestellung notwendig, die eine Einheit von Natur und Geschichte herausbilden kann und die dabei nicht am Gegensatz oder einer vermeintlichen Ganzheit von

²³⁸ *Die Idee der Naturgeschichte*, in: Adorno GS 1, S. 345-365. Vgl. dazu auch den Abschnitt *Geschichte als Natur – die Perspektive der Naturgeschichte* bei Schmid Noerr 1990, S. 27-44.

²³⁹ Beispielsweise heißt es im ersten Band des Kapitals: „Ebenso naturwüchsig zufällig wie die qualitative ist die quantitative Gliederung des gesellschaftlichen Produktionsorganismus“. (MEW 23, S. 122).

²⁴⁰ Vgl. Schmid Noerr 1990, S. 33.

²⁴¹ Adorno GS 1, S. 345.

²⁴² Vgl. ebd., S. 346.

²⁴³ Ebd., S. 354.

wirklichem und möglichem Sein, sondern am konkreten, innergeschichtlich bestimmten Seienden orientiert ist. Beantwortet könne die Frage nur werden,

„wenn es gelingt, *das geschichtliche Sein in seiner äußersten geschichtlichen Bestimmtheit, da, wo es am geschichtlichsten ist, selber als ein naturhaftes Sein zu begreifen, oder wenn es gelänge, die Natur da, wo sie als Natur scheinbar am tiefsten in sich verharret, zu begreifen als ein geschichtliches Sein.*“²⁴⁴

Auf die bloß vermeintliche Symmetrie, die hier zwischen Geschichte und Natur zu bestehen scheint, wenn in einer derartigen „Rückverwandlung der konkreten Geschichte in dialektische Natur [...] die Idee der Naturgeschichte“²⁴⁵ formuliert wird, weist Gunzelin Schmid Noerr hin: dass es sich um eine Asymmetrie handelt, lässt sich an der Verwendung von *geschichtlich* und *naturhaft* erkennen. Natur ist als geschichtliche zu verstehen, Geschichte aber nicht als natürlich, sondern eben als naturhafte. Damit ist neben dem Bezug auf Marx auch angezeigt, dass es einen Unterschied zwischen „Natur als Geschichte“ und „Geschichte als Natur“ gibt. „Während Natur in Geschichte gleichsam zu sich selbst kommt, gleicht sich Geschichte der Natur bloß scheinhaft an.“²⁴⁶ Bei Marx bezeichnet die naturhafte Geschichte mehreres. Erstens den als natürliche Notwendigkeit gegebenen Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, zweitens den Gesamtprozess kapitalistischer Gesellschaften, der gegenüber den (konkurrierenden) Einzelhandlungen der Menschen als naturwüchsige, nicht beherrschbare Notwendigkeit erscheint und drittens die Notwendigkeit des Übergangs dieser Gesellschaftsformation in eine nachkapitalistische. Soziale Ordnung als gesellschaftliche Statik und sozialer Fortschritt als deren Dynamik müssen dazu in seiner Analyse unterschieden werden. Dabei sei, Adorno zufolge, die Versuchung gegeben, Dynamik als bloß Akzidentielles anzusehen während die statischen Momente metaphysisch verklärt würden.²⁴⁷ Ähnlich wie in der Denkbewegung zum Verhältnis von Natur und Geschichte in dem obigen Zitat aus dem Vortrag zur Naturgeschichte heißt es hier: „Der gesellschaftliche Prozeß ist weder bloß Gesellschaft noch bloß Natur, sondern Stoffwechsel der Menschen mit dieser, die permanente Vermittlung beider Momente.“²⁴⁸ Deshalb verwirft er die Marx'sche Unterscheidung von Statik und Dynamik insofern, als er nur den zweiten der erwähnten Aspekte, „die Nicht-Intentionalität der Gesetze der kapitalistischen Gesellschaftsformation“, ²⁴⁹ auf den naturhaften gesellschaftlichen Prozess bezieht, da das statische Moment der Herrschaft gerade in den

244 Ebd., S. 354f [Herv. i. Orig.].

245 Ebd., S. 355.

246 Schmid Noerr 1990, S. 28.

247 Vgl. Adorno, *Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien*, in: ders., GS 8, S. 219.

248 Ebd., S. 221.

249 Schmid Noerr 1990, S. 33. Ebd. findet sich der Verweis auf Marx, der die Unabhängigkeit des gesellschaftlichen Gesamtprozesses von den Intentionen Einzelner beschreibt: „Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.“ (MEW 23, S. 16)

dynamischen Gesellschaftsformen der Moderne erhalten bleibt.²⁵⁰ Die mit dem Naturzwang verbundene Geschichte der Herrschaft besitzt Kontinuität.

Wenn es erlaubt ist, den gegenwärtigen Zustand dieser Leidensgeschichte mit dem von Haraway verorteten *trouble* gleichzusetzen, scheint vor diesem Hintergrund die einzige Möglichkeit eben jene zu sein, zu lernen mit diesen „Schwierigkeiten“ umzugehen und mit, bei oder in ihnen zu verweilen. Andererseits droht dabei die Gefahr, sich mit dem perennierenden Unheil abzufinden; und der „trostlose Rhythmus von Werden und Vergehen“, auf den die Eingliederung der Menschen in die postulierten sympoietischen Abläufe der Natur, in deren wie auch immer geartetes systemisches Gleichgewicht letztlich hinausläuft, „ist eins mit dem Ungeschichtlichen.“²⁵¹ Die richtige Gesellschaft, welche die Marx'sche Vorgeschichte, die durch ihre naturwüchsigen Formen charakterisiert ist, überwunden hätte, würde auch Statik und Dynamik aufheben, deren Wesen dadurch jeweils verändert werden würde und eben nicht mehr auf bloßes Werden und Vergehen hinausläufe. Dynamik bedeutete nicht wie bisher „zunehmende Beherrschung äußerer und innerer Natur“, die, indem sie die Möglichkeiten und die Vielfalt des ihr als bloß beherrschbar erscheinenden Materials zunehmend den Instanzen der Herrschaft angleicht, „sich selbst ins Immergleiche, in Statik“²⁵² verkehrt. Demgegenüber könnten Arbeitsprozesse

„anstatt primär auf ‚Produktivität‘, ebenso auf die menschenwürdige Gestaltung der Arbeit selbst, die Erfüllung und Differenzierung genuiner Bedürfnisse, die Bewahrung der Natur und ihrer qualitativen Mannigfaltigkeit inmitten ihrer Bearbeitung für menschliche Zwecke sich richten.“²⁵³

Die Pointe von Adornos Theorie ist die Kritik am Schein der Unveränderlichkeit.²⁵⁴ Und an dessen beispielhafter Darstellung erläutert er noch einmal die Idee der Naturgeschichte. Im geschichtlichen Phänomen des Scheins kehre der Charakter des Mythischen wieder. Der Schein ist dabei jener der zweiten Natur, die als geschichtlich gewordene ihre Grundlage in der Realabstraktion des Tausches hat. In ihm erscheinen gesellschaftliche und prinzipiell veränderbare Momente als naturhafte und unveränderliche. Abstrahiert wird also von der gesellschaftlichen Struktur kapitalistischer Produktion, die als unveränderliche Gesetzmäßigkeit erscheint. „Nun ist aber das Merkwürdige, daß das

250 Vgl. Schmid Noerr 1990, S. 33f.

251 Adorno GS 8, S. 237.

252 Ebd., S.235.

253 Ebd.

254 Allerdings unter Berücksichtigung der menschlichen Zwecke bei der Veränderung. Schließlich heißt es hier nicht „inmitten ihrer Bearbeitung für *natürliche* Zwecke“, so wenig wie diese zum „Schutz des Planeten“ geschehen soll. Da „es eigentlich noch gar kein Subjekt von Geschichte, sondern nur dessen blutige Fratze“ (ebd., S. 236) gibt, gilt es, dieses in einem solchen Prozess gleichsam herauszubilden, um in weiterer Folge Gedanken zur Versöhnung mit der Natur zu ermöglichen, die nicht auf deren Beherrschung basieren. Der Weg zu einem veränderten Verhältnis zur Natur führt über den Umweg einer veränderten Gesellschaft.

innergeschichtliche Wesen Schein selber mythischer Artung ist.“²⁵⁵ Die Mythen waren immer Schein und der geschichtliche produzierte Schein hat etwas Mythisches, da in ihm jener mythische Charakter wiederkehrt, der wiederum seinerseits bereits die Möglichkeit seiner Überwindung in sich trug, wie es in der *Dialektik der Aufklärung* am Beispiel Odysseus' gezeigt wird. Selbst eine mythische Gestalt, stellt dieser bereits den Übergang zu moderner Subjektivität dar, die es unter Entbehrungen zustande bringt, den mythischen Verlockungen der Natur zu widerstehen.²⁵⁶ Die unaufhebbare Gesetzmäßigkeit kapitalistischer Produktion ist nun zugleich Realität und Schein. Sie ist „als reale Ideologie oder als ideologische Realität“²⁵⁷ zu begreifen. Aber auch diese Dialektik des gesellschaftlichen Naturbegriffs beinhaltet eine Asymmetrie, da das Moment des Scheins gegenüber dem der Realität überwiegt. Die Naturgesetzlichkeit lässt sich kritisieren und als Ideologie durchschauen, so wie sie sich als Realität verändern lässt.

Der Begriff der Naturgesetzlichkeit wird von Marx und Adorno also polemisch verwendet. Allerdings vereinfacht ihn Adorno zugunsten dieser Polemik gegenüber der Bedeutung bei Marx, der die Abschaffbarkeit der Gesetze durch die Gesetze des Materiellen begrenzt sah: sei es durch natürliche Ressourcen oder durch die „Stufenfolgen der sozialen Entwicklung“.²⁵⁸ Einigkeit besteht zwischen beiden darin —und ihre polemische Verwendung des Begriffs der Naturgesetzlichkeit richtet sich gegen widersprechende Annahmen —dass jene Gesetzmäßigkeiten der warentauschenden Gesellschaft veränderbar sind und überwunden werden können.

Die Analyse ökonomischer Verhältnisse wird von der kritischen Theorie mit der von ihr formulierten Erkenntnistheorie verwoben und zweitens wird im folgenden Abschnitt mit jener von Haraway verglichen. Versuchte die Ontologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihre Analyse noch ausgehend von einem „Naturhaften“ zu entwickeln,²⁵⁹ soll im Folgenden gezeigt werden, dass dieser Ausgangspunkt bei Haraway, Latour und anderen postmodernen Theoretikerinnen und Theoretikern der zweiten Hälfte des 20. sowie des beginnenden 21. Jahrhunderts ein „Kulturhaftes“ ist. Dies erscheint angesichts von Feststellungen wie jener von Latour paradox, es gebe weder Kulturen noch eine universelle Natur —„Es gibt nur Naturen/Kulturen“.²⁶⁰ Auch er verweist an dieser Stelle, wie die kritische Theorie, darauf, dass es falsch sei, Kultur als von der Natur unabhängig zu denken. Die Schlüsse, die daraus für die Theorie gezogen werden, sind jedoch andere. Denn, wie bereits dargestellt,

255 Adorno GS 1, S. 364.

256 Vgl. dazu *Exkurs I: Odysseus oder Mythos und Aufklärung* in Horkheimer GS 5, S. 67-103.

257 Schmid Noerr 1990, S. 35.

258 Ebd.

259 Vgl. Adorno GS 1, S. 346.

260 Latour 1995, S. 140.

seien Kultur und Natur Latour zufolge deswegen nicht mehr zu unterscheiden, da beide gänzlich kulturell erzeugt werden können.

3. Naturgeschichte und Naturkultur. Selbstreflexion oder Diffraction?

Horkheimer und Adorno haben gezeigt, dass Aufklärung —beispielsweise in Gestalt des Positivismus — mehr ist als Aufklärung, nämlich „Natur, die in ihrer Entfremdung vernehmbar wird.“²⁶¹ Sie wird als solche vernehmbar, obwohl sich das aufgeklärte Denken darüber hinwegtäuscht, dass es nicht nur der Natur entsprungen, sondern immer auch Teil von ihr geblieben ist. Als ein sich selbst der Natur gegenüber völlig Verschiedenes setzend wird Aufklärung blind für diesen Aspekt und tritt als instrumentelle Vernunft auf. Sie unterscheidet sich von Natur bloß, um zunehmend Herrschaft über sie —und das heißt immer auch, Herrschaft über die eigene Natur —zu erlangen: „Die Menschen distanzieren denkend sich von der Natur, um sie so vor sich hinzustellen, wie sie zu beherrschen ist.“²⁶² Die instrumentelle Vernunft bindet genau dieser Anspruch auf Herrschaft umso stärker an die Natur und Herrschaft fällt damit auf die denkenden Menschen selbst zurück. Dem begegnen die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* mit einer Selbstreflexion der Vernunft auf dieses ihr innewohnende herrschaftliche Moment. Eine „Selbsterkenntnis des Geistes“²⁶³ soll der Naturverfallenheit durch Naturbeherrschung entgegengesetzt werden: „Das Innewerden des Geistes als Gewalt, als mit sich entzweiter Natur, trägt den Namen des ‚Eingedenkens der Natur im Subjekt‘“.²⁶⁴

„Durch solches Eingedenken der Natur im Subjekt, in dessen Vollzug die verkannte Wahrheit aller Kultur beschlossen liegt, ist Aufklärung der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt und der Ruf, der Aufklärung Einhalt zu tun, ertönte auch zu Vaninis Zeiten weniger aus Angst vor der exakten Wissenschaft als aus Haß gegen den zuchtlosen Gedanken, der aus dem Banne der Natur heraustritt, indem er als deren eigenes Erzittern vor ihr selbst sich bekennt.“²⁶⁵

Damit soll keine ursprüngliche Einheit von Mensch und Natur ausgedrückt werden, die als nicht entfremdete existiert habe. „Vielmehr enthüllt die Natur gerade unter der Perspektive des entfalteten menschlichen Vermögens ihre Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal des Einzelwesens.“ Aufklärung „im Dienst der Gegenwart“, die Herrschaft eben nicht auflöst, sondern an ihr als nicht erkannter festhält, wandelt „sich zum totalen Betrug der Massen um“,²⁶⁶ der unter anderem in der Vorstellung

261 Horkheimer GS 5, S. 63.

262 Ebd.

263 Ebd.

264 Schmid Noerr 1990, S. 21.

265 Horkheimer GS 5, S. 64 (Gemeint ist der Freidenker Lucilio Vanini, der 1619 von der Inquisition ermordet wurde).

266 Horkheimer GS 6, S. 66.

eines ursprünglich harmonischen Zusammenlebens von Mensch und Natur zum Ausdruck kommen kann.

Ohne solches Eingedenken setzt sich Vernunft als unabhängig von der Natur und darin, im Mangel der Reflexion auf sich selbst als Naturhaftes, liegt ihr instrumenteller Charakter. Wenn Haraway davon ausgeht, Natur und Kultur seien deswegen nicht mehr zu unterscheiden, weil die kulturelle Sphäre einen derartigen Einfluss auf die natürliche ausüben würde, dass diese durch sie ersetzt werden könne, fasst sie Kultur als unabhängig von Natur auf. Und durch die fortschreitende Zunahme dieser Unabhängigkeit, dieser Emanzipationsbewegung wird, dieser Ansicht folgend, die Unterscheidung der zuvor (logisch und zeitlich) getrennten Sphären unmöglich oder zumindest obsolet. Die Bewegung dieser historischen Entwicklung hätte demzufolge die Form einer zunehmenden Separation, die auf ihrem Höhepunkt in eine Nivellierung des Unterschieds umschlägt. Natur und Kultur werden als zunehmend separierte Bereiche vorgestellt, deren Auseinanderfallen schließlich derartige Maßstäbe annimmt, dass der eine Bereich einflussreich genug wird, den anderen vollends zu ersetzen. Bis zu diesem Zeitpunkt —den sie historisch nach dem zweiten Weltkrieg verortet— ist von einem naturhaften Moment innerhalb der Kultur selbst keine Rede. Und was mit dem Begriff der Naturgeschichte als Revolte der Natur erscheint, bereitet für den postmodernen Geschichtsbegriff —der damit Geschichte gleichsam suspendiert— jenen Kulminationspunkt vor, an dem die Kultur jene Natur, von der sie eigentlich immer noch Teil blieb, endgültig beherrscht. Aus Rücksicht auf diese Natur soll in weiterer Folge die Unterscheidung zwischen ihr und der Kultur aufgegeben werden. Das setzt wiederum ein Verständnis von Kultur voraus, nachdem Natur ein ihr unabhängig Gegenüberstehendes ist. Statt der Selbstreflexion des Geistes auf das Naturhafte der Kultur, auf sich selbst „als mit sich entzweiter Natur“²⁶⁷ wird mittels einer Verdoppelung ihres instrumentellen Charakters die Rücksicht auf ihr Anderes eingefordert. Instrumentell ist dies insofern, als für diese Forderung Kultur wiederum als unabhängig von der Natur vorgestellt werden muss und eben nicht auf ihr naturhaftes Moment reflektiert wird. Wo die instrumentelle Vernunft der Natur „eine Stelle einräumt, legitimiert sie damit nur umso nachdrücklicher ihren eigenen Ordnungsanspruch.“²⁶⁸ Sie versteht sich selbst nicht als mit jener vermittelt, sondern in starrem Gegensatz zu ihr.

Dass Vernunft als Herrschaftsinstrument wirkt, darüber sind sich Horkheimer, Adorno und Haraway einig. Aber wo erstere bestrebt sind den Zusammenhang mit dieser Beschränkung „durch eine

267 Schmid Noerr 1990, Vorwort, S. XII.

268 Ebd.

anamnestische Selbstreflexion der Vernunft“,²⁶⁹ also durch eine Bewusstmachung der eigenen Krankheitsgeschichte aufzulösen, geht zweitens direkt zur Amputation jener Segmente über, die dies zulassen würden, wodurch diese ein umso mächtigeres Herrschaftsinstrument werden: der Phantomschmerz der nivellierten Vernunft ist zugleich Schein und bittere Realität. Als derart verleugnete herrscht die Vernunft umso gründlicher über die eigene wie über die äußere Natur. Denn der menschliche Zugang zur Welt bleibt jener, den Haraway als exzeptionen gebrandmarkt und verworfen hatte. Der menschliche Exzeptionalismus wird durch die selben Mitteln durchgestrichen die ihn ausmachen: durch die Vernunft.

So sehr Haraway auch auf das Naturhafte des Menschen verweist — sei es, wenn sie die Gemeinsamkeiten mit Tieren und Pflanzen mit dem Begriff der Kritter hervorheben möchte oder wenn sie an das Potential appelliert, durch Gentransplantationen tierische Sensorik nachvollziehbar zu machen — so sehr widerspricht sie dieser Annahme mit jener These, die sie mit Latour vertritt, der kulturelle Fortschritt habe die Unterscheidung von Natur und Kultur obsolet gemacht. Das Auffinden von geistigen Prozessen in der Natur scheint ihr leichter zu fallen als den menschlichen Geist selbst als naturhaft (und nicht naturhaft zugleich) zu begreifen. Der Natur

„ephemer entragend, ist Vernunft mit Natur identisch und nichtidentisch, dialektisch ihrem eigenen Begriff nach. Je hemmungsloser jedoch die Vernunft in jener Dialektik sich zum absoluten Gegensatz der Natur macht und an diese in sich selbst vergißt, desto mehr regrediert sie, verwilderte Selbsterhaltung, auf Natur; einzig als deren Reflexion wäre Vernunft Übernatur.“²⁷⁰

Bei Latours und Haraways Implosions-These, die sich in den Begriffen der Technoscience und der Naturkulturen ausdrückt, überwiegt die Vorstellung der Nichtidentität von Vernunft. Unabhängig von ihrer zeitlich früheren Beschaffenheit — in dem entweder Identität mit Natur als Ausgangspunkt angenommen oder von Anfang an von zwei Prinzipien ausgegangen wird — erreicht Kultur einen Grad an Nichtidentität gegenüber Natur, der es ihr ermöglicht die zuvor unüberwindbare Grenze zwischen den beiden Polen zu überbrücken und ihre theoretische Ziehung hinfällig zu machen. Das, was Adorno hier mit *regredieren* ausdrückt, wird bei Latour und Haraway aufgrund empirischer Beobachtungen als neue historische Entwicklung in die Theorie eingeführt. Ob und wie Natur und Kultur davor miteinander vermittelt waren, kann solche Theorie nicht mehr sinnvoll beantworten, wenn sie ihren eigenen erkenntnistheoretischen Anspruch ernst nimmt, und der Frage, wie sie es danach sind, wird mit einer Analyse der materiell-semiotischen Verweltlichung begegnet, aus der die geschichtlichen und naturhaften Momente, wie das Konzept der Naturgeschichte sie fassen würde, getilgt wurden.

269 Ebd., S. 16.

270 Adorno GS 6, S. 285.

Dabei wäre doch entscheidend, was Schmid Noerr feststellt: „Welchen Sinn Aufklärung annimmt, hängt entscheidend von der Vorstellung des geschichtlich Gewordenen ab, an dem Aufklärung anzusetzen hat.“²⁷¹ Es macht demnach einen Unterschied ums Ganze, ob Kultur sich bis zu einem historischen Zeitpunkt in ihrer Naturbeherrschung soweit entwickelt hat, dass sie den Gegenstand ihrer Beherrschung vollends nachbilden und also ersetzen kann, oder ob der Zeitpunkt versäumt wurde, an dem das Eingedenken der natürlichen Anteile in den Institutionen der Vernunft diese davor bewahren hätte können, ihrem während der bisherigen Geschichte kontinuierlich erhalten gebliebenem Herrschaftsanspruch auf das Grausamste zu verfallen.

An die Stelle der Reflexion (wenngleich durch diese angeleitet und zu dieser Postulation gebracht) setzt Haraway ein Verfahren, das sie, wie oben bereits erwähnt, *Diffraction* nannte, bevor dieser Begriff von den *speculative fabulations* abgelöst wurde. Ebenso eine Metapher, die einen physikalischen Begriff, genauer: einen der Optik, übernimmt, soll die Diffraction im Unterschied zur Reflexion neue Möglichkeiten der Darstellung eröffnen, die über das Abbilden, wie zweitens es symbolisiere, hinausgehen. Diffractionen als physikalische Phänomene können Bilder erzeugen, die nichts abbilden, wie dies bei einem Lichthof, der sich um den Mond bildet der Fall ist.²⁷² Anhand physikalischer Experimente beschreibt Astrid Deuber-Mankowsky in *Praktiken der Illusion*, warum Diffraction geschichtlich ist. Lichtwellen werden am Rand eines Hindernisses gebeugt, und lassen dadurch Rückschlüsse auf die Art dieses Hindernisses (Spalt, Kante, Blende) zu, wenn das Muster abgebildet wird, das die Spuren der Lichtstrahlen hinterließen. Dabei wird eben gerade nicht das Hindernis ersichtlich, sondern nachträgliche, durch dieses hervorgerufene Auswirkungen. „Diffraction handelt von der Nachträglichkeit und der Verbindlichkeit von Ereignissen, die immer schon vorbei sind und anderswo stattgefunden haben“²⁷³ und sei daher wesentlich geschichtlich.²⁷⁴

„Unlike reflections, diffractions do not displace the same elsewhere, in more or less distorted form, thereby giving rise to industries of metaphysics. Rather, diffraction can be a metaphor for another kind of critical consciousness at the end of this rather painful Christian millenium, one committed to making a difference and not to repeating the Sacred Image of Same. [...] Diffraction is a narrative, graphic, psychological, spiritual, and political technology for making consequential meaning.“²⁷⁵

Im Gegensatz zu jener „Vision der Aufklärung [...], die so tief in der christlichen verwurzelt ist und die Aufklärung regelmäßig in Apokalypse umschlagen lässt“,²⁷⁶ sieht Deuber-Mankowsky mit Haraway

271 Schmid Noerr 1990, S. 27.

272 Vgl. Deuber-Mankowsky 2007, S. 343.

273 Ebd., S. 345.

274 Vgl. ebd., S. 343-345.

275 Haraway 1997, S. 273.

276 Deuber-Mankowsky 2007, S. 343.

durch die der Diffraction inhärente Geschichtlichkeit die „Möglichkeitsbedingung von Freiheit“²⁷⁷ gegeben, die Kant in der ersten seiner drei Kritiken formulierte: Die „praktische Freiheit [...] setzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen“.²⁷⁸ Dem Sollen, welches vermittelt, dass etwas geschehen hätte sollen, obwohl es nicht geschah, werde durch die Diffraction Raum gegeben.

Kritische und postmoderne Theorie betonen bei der Frage danach, was war und was hätte sein sollen, anderes und stellen darüber hinaus diese Frage unterschiedlich. Denn in Adornos *Negative Dialektik* wird die Befragung der Kantschen Möglichkeitsbedingung der Freiheit insofern in ihr Gegenteil verkehrt, als sich für die Philosophie nach den Gräueln des 20. Jahrhunderts die Frage stellt, warum geschah, was nicht geschehen hätte dürfen. Diese negative Wendung korrespondiert mit jener der Imperative. Konnte Kant noch einen insofern positiven formulieren, als mit diesem ausgedrückt wird, worauf das Handeln abzielen soll, hat jener von Adorno zum Inhalt, was durch Handeln und Denken vermieden werden soll.²⁷⁹ Die Tradition der Aufklärung ist zwar tief erschüttert worden, aber ihre Bande wurden hier nicht gekappt, nur die Vorzeichen geändert. Das Konzept der Diffraction möchte mit der als zutiefst christlich interpretierten Aufklärung brechen und gänzlich neue Darstellungen hervorbringen, denen das Vertrauen geschenkt wird, das Aufklärung enttäuschte.

Wo Haraway einen Gegenentwurf zur Methode der herrschenden Vernunft vorschlägt, um zukünftig die durch sie verursachten Übel zu verhindern (Diffraction statt Reflexion), versuchen Horkheimer und Adorno dies durch die Anwendung dieser Methode auf sich selbst zu erreichen (Selbstreflexion der Vernunft oder Reflexion der Reflexion). Die Aussicht auf Versöhnung zwischen der herrschenden Kultur und der Natur werden in beiden Theorien zum Ausdruck gebracht, jedoch gibt es Unterschiede in der Auffassung, welcher Weg dorthin führt, was ihn bisher versperrte oder die geschichtliche Entwicklung in die diametral entgegengesetzte Richtung laufen ließ und ob und wie er formuliert werden kann. Haraway ist weniger an Selbstreflexion der Vernunft gelegen als an der Etablierung neuer Denk- und Handlungsmöglichkeiten, wie sie beispielsweise in einem kürzlich geführten Interview zum Ausdruck brachte: „We need critique; we absolutely need it. But it’s not going to open up the sense of what might yet be. It’s not going to open up the sense of that which is not yet possible but profoundly needed.“²⁸⁰ Was alles möglich wäre, das hat sich dem Begriff der Naturkultur zufolge in der zweiten

277 Ebd., S. 345.

278 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam, 2009, S. 576 (B 562/A 534). Dies gilt für die Praxis. Das in ihr entstehende Gefühl von Freiheit, das diese gleichsam beweise, bleibt jedoch auf die transzendente Freiheit angewiesen. Denn erst wenn die Bedingungen für diese gegeben sind, bewahrheitet sich jenes Gefühl (vgl. ebd., S. 575f).

279 Nämlich „daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (Adorno GS 6, S. 358).

280 Monika Weigel, *Feminist cyborg scholar Donna Haraway: 'The disorder of our era isn't necessary'*, Interview ohne

Hälfte des 20. Jahrhunderts drastisch geändert. Das ist gleichzeitig jene Zeit, in der sich dem Begriff der Naturgeschichte zufolge ein Misslingen der Kultur gezeigt hat. Hier wird ein bloß scheinbarer Sieg der Kultur konstatiert, der sich in einer wiedergekehrten, naturhaften Herrschaft äußert, dort der Triumph der Kultur, der es erlaubt sowohl Natur als auch Kultur selbst zu reproduzieren und nach eigenem Willen zu beherrschen (bei gleichzeitiger Abkehr von jenen „kulturellen Werten“, welche diesen Fortschritt bis dahin antrieben).²⁸¹ Dass dies schließlich Unterschiede ums Ganze bedeutet, zeigt sich unter anderem dann, wenn es darum geht, ob Menschen in den Zwinger zu sperren oder, um im Bilde zu bleiben, sie aus diesem zu befreien sind. Ob also die Verhältnisse, in denen sie leben, durch neue Möglichkeiten der Unterdrückung und Herrschaft weiter verschärft werden oder ob Fragen nach deren Ursachen und damit einhergehende Kritikmöglichkeiten vordergründig sein sollen.

Bevor im letzten Abschnitt dieser Arbeit mit der Darstellung der von Haraway formulierten Utopie die Implikationen ihres Wissenschaftsverständnisses, sowie manche der Möglichkeiten der neuen Darstellungsformen, die sich aus dem Konzept der Diffraktion ergeben, noch einmal verdichtet dargestellt und einer Kritik unterzogen werden, folgen hier einige Bemerkungen zum Verhältnis der in diesem Kapitel dargestellten Theorien.

4. Von Stirner zu Haraway. Persistenz einer Ideologie

„Die ‚Konsequenz‘ des ‚Einigen‘, rationell ausgedrückt, ist der kategorische Imperativ: Werdet Tiere!“²⁸²

Allein die kurze Passage, in der oben das Stirnersche Geschichtskonzept umrissen wurde, zeigt deutlich, dass es gravierende Unterschiede zwischen ihm und Haraway gibt. Er hat einen männlichen Übermenschen vor Augen, wenn er über den bisherigen Fortschritt, wie dieser sich für ihn darstellt, sowie darüber schreibt, wohin sich die Geschichte der Menschheit entwickeln solle. Für Haraway hingegen ist das Ideal eines allwissenden Menschen, der stets patriarchal auf die ihn umgebende und von ihm beherrschte Welt blickt, jenes, das es zu überwinden gilt. Dessen Verehrung oder zumindest Denktraditionen, die sich diesem Ideal verpflichtet haben, kritisiert sie —hauptsächlich in den Natur-

Seitenzahlen, <https://www.theguardian.com/world/2019/jun/20/donna-haraway-interview-cyborg-manifesto-post-truth> (aufgerufen am 23.01.2020).

281 Vgl. zur radikalen Verwerfung der Ideale einer gescheiterten Aufklärung den Aphorismus *Kind mit dem Bade* in Adorno GS 6, S. 48-49, hier S. 49, in dem es heißt: „Daß die Kultur bis heute mißlang, ist keine Rechtfertigung dafür, ihr Mißlingen zu befördern, indem man wie Katherlieschen noch den Vorrat an schönem Weizenmehl über das ausgelaufene Bier streut.“

282 Moses Heß, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt: C. W. Leske, 1845, S. 13.

weniger in den Geisteswissenschaften, denen Stirner zuzurechnen wäre. Diese Kritik ist sowohl feministisch als auch antirassistisch und mitunter sogar antispeziesistisch, während Stirners Formulierungen zum Ausdruck bringen, dass seine Theorie in jenem rassistischen Denken verwurzelt ist, das die hierarchische Einteilung von Menschen ermöglicht und das die Evolutionstheorie derart auf soziale Verhältnisse und insbesondere auf die Unterschiede von Menschengruppen anwendet, um die eigene, freilich zuvor selbst definierte Gruppe aufzuwerten, was durch Abwertung anderer geschieht. Des weiteren agiert Haraway mit Kategorien, die den Stirnerschen diametral entgegengesetzt sind. Nicht nur, dass dieser menscheitsgeschichtlich zum „Mann“ kommen will und sie weg von ihm; Stirner denkt egoistisch bzw. strebt den Egoismus als höchste Einstellung an, Haraway sieht „kollektives Denken“ als Möglichkeit, mit den Missständen umzugehen und möchte dieses dementsprechend fördern.

Der vorliegenden Arbeit liegt die Annahme zugrunde, dass sich wesentliche Momente dieser Missstände in den 170 Jahren, die zwischen dem Erscheinen von *Der Einzige und sein Eigentum* und *Staying with the Trouble* vergangen sind, nicht grundlegend verändert haben, das heißt immer noch aus den selben sozialen Verhältnissen resultieren, die ein Zeitgenosse Stirners, Karl Marx, analysierte und deren Überwindung er als Notwendigkeit verstand, gegenüber der alle Kritik unzureichend bleiben müsse. Die Katastrophen des 20. Jahrhunderts bedurften allerdings einer Selbstkritik jener Vernunft, in deren Namen sie allzu oft begangen wurden. Eine solche unternahm in Deutschland vor allem die kritische Theorie der sogenannten Frankfurter Schule, auf deren Positionen sich die Arbeit daher immer wieder bezieht.

Vereinfacht, jedoch hilfreich um die Bewegung, die im folgenden angedeutet werden soll, zu erkennen, lässt sich Stirner als jemand darstellen, dessen Ansichten getragen werden von einem sich als revolutionär verstehenden Denken der Aufklärung (wenngleich er von dessen realen Auswirkungen und seiner sozialen Stellung in der Gesellschaft enttäuscht war und sein Hauptwerk verfasste, nachdem die Spekulation auf Milch ihm finanzielle Verluste bescherte und er danach als Lehrer arbeiten musste).²⁸³ Haraway steht diesem Denken aufgrund der Erfahrungen des 20. Jahrhunderts skeptisch-ablehnend gegenüber, obwohl sie andere Katastrophen dafür anführt, als die Frankfurter es getan haben (und wenngleich sie von den Auswirkungen der Moderne insofern profitierte, als ihre Anstellung als Professorin und Dekanin an einer Universität durch die erste Frauenbewegung ermöglicht wurde, die noch in der Tradition einer sich als universal verstehenden Aufklärung stand). Bei allen Unterschieden ist ihnen also doch die Ablehnung des „herrschenden Denkens“ beziehungsweise dem, was dafür gehalten wird, gemeinsam. Ebenso teilen sie die Überzeugung, wenn man dieses ändern würde, könnte

²⁸³ Vgl. Helms 1966, S. 24f.

man damit die realen Verhältnisse ändern, auf deren Grundlage sie geäußert werden. Einerseits geschieht das tatsächlich so simplifiziert, dass der Anarchist Stirner schließlich an den Punkt kommt, die Gewalt des Staates alleine dadurch verwerfen zu können glaubt, indem er sie nicht anerkennt und also gedanklich verwirft.²⁸⁴ Andererseits geht die Harawaysche Theorie dabei wesentlich komplexer vor und nimmt, wie besonders das letzte Kapitel zeigen wird, auch materielle Veränderung in ihre Forderungen mit auf. Exemplarisch dafür, wie sie diesen Materialismus versteht, sei hier eine Stelle aus einem kürzlich geführten Interview zitiert, in dem sie nach eventueller Kritik an ihr und anderen postmodernen Denkerinnen und Denkern gefragt wurde und darauf antwortet: „if people want to criticize us, it ought to be for the amount of jet fuel involved in making and spreading these ideas! Not for leading the way to post-truth.“²⁸⁵ Auch wenn dies den Eindruck erweckt, es gehe ihr um konkrete, materielle Implikationen von jedweder Praxis, darf dabei nicht übersehen werden, dass sie bereits jede sprachliche Äußerung, ob verbal oder schriftlich, als Praxis versteht, die dementsprechend ausgerichtet werden muss. Die Wendung von der Reflexion zur Diffraktion zeigt insofern bloß eine neue Stufe der Annahme an, nach der die Äußerung der richtigen Gedanken oder hier eher: die richtige Äußerung der Gedanken zu einer besseren Wirklichkeit führt. Unangetastet bleiben dabei die Bedingungen, unter denen sich dies vollzieht, insofern, als einerseits gleichgültig ist, ob man die Wahrheit oder etwas Falsches und Unwahres äußert, andererseits die Frage nach der Produktion und Distribution von Kerosin gar nicht erst aufkommt, sondern unter jener nach der von Ideen subsummiert wird.

Mit dem Begriff der Naturgeschichte wird unter anderem zum Ausdruck gebracht, dass es ein naturhaftes Moment in der Geschichte der Menschheit gibt, das, wenn es nicht als solches erkannt wird, wenn vielmehr angenommen wird, der menschliche Verstand sei darüber erhaben, umso größere Auswirkungen zeigt, die Horkheimer als *Revolte der Natur* bezeichnete. Stirner ignorierte, dass es historisch gewachsene, keineswegs nur auf freien Entscheidungen der Menschen fußende gesellschaftliche Strukturen gab, die sich nicht einfach durch ihre gedankliche Destruktion verändern lassen und verlieh dadurch einer Ideologie Ausdruck, deren antigesellschaftlichen Impetus faschistische Theorien mühelos übernehmen konnten.²⁸⁶ Die durch diese legitimierte Barbarei —die als Misslingen der Kultur deswegen bezeichnet wird, weil diese, gerade da, wo sie sich der Natur überlegen wähnt, da,

284 Dass ein derartiges Vorgehen bei der Kritik der Religion noch funktionierte, darauf hatte ich oben mit Moses Heß hingewiesen. Aber auch dabei stößt die gedankliche Überwindung an den realen Klostermauern und jenen, die darin Macht ausüben, an ihre Grenzen. Der Staat hingegen bildet sich historisch aufgrund wirtschaftlicher Notwendigkeiten und ist insofern immer „materieller“ als die Religion.

285 Monika Weigel, *Feminist cyborg scholar Donna Haraway: 'The disorder of our era isn't necessary'*, Interview, 2019, ohne Seitenzahlen.

286 Vgl. Helms 1966, insbesondere S. 381-395 und S. 427-472. Die dankenden Erwähnungen der Kolleginnen und Kollegen, die antisemitische Organisationen unterstützten, durch Haraway scheint demnach nicht zufällig zu sein, sondern auf eine ideologische Verwandtschaft hinzudeuten.

wo Kultur angerufen wird, um in ihrem Namen zu morden, umso brutaler in Natur zurückfällt —ist der negativste Ausdruck einer solchen Revolte. Nach dem historischen Augenblick, der in diesem Sinn das Misslingen der Kultur darstellt, sieht Haraway eine Implosion der beiden Kategorien gegeben, die unter anderem auf der zunehmend vollendeten Beherrsch- und Reproduzierbarkeit sowohl der Natur als auch der Kultur durch diese selbst beruht.²⁸⁷ Anders ausgedrückt sei aufgrund kultureller Entwicklungen nunmehr anders über das Verhältnis zwischen Kultur und Natur zu denken (und dementsprechend anders zu handeln). Die Entscheidungsmöglichkeiten in dem Entwicklungsprozess, der dazu führte, sowie die Schlüsse, die daraus für die Gegenwart gezogen werden, erscheinen dabei frei von Einschränkungen und rein der Seite der Kultur zugehörig. Der Gedanke, dass die Kultur in ihrer Entwicklung naturhaft voranschreitet, wird stillschweigend durchgestrichen. Die Frage, ob dadurch ebenfalls eine Revolte der Natur drohe, kann unter dieser Prämisse nicht mehr gestellt werden, weshalb eine Vergleichbarkeit mit Stirner insofern besteht, als auch hier menschliche Leistungen entkoppelt von ihren äußerlichen, geschichtlichen und letztlich naturhaften Bedingungen angesehen werden. Das Misslingen der Kultur wird zwar auch als deren falscher Triumph über die Natur verstanden, dieser aber als wirklicher und nicht als scheinbarer, der in Wahrheit die der Kultur inhärenten natürlichen Momente hervorkehrte, statt sie zu ersetzen. Einem derartigen Verständnis, das letzten Endes versucht, einer Seite eines widersprüchlichen Verhältnisses die Möglichkeit zuzusprechen, es zu überwinden, wird „[e]ine Gesellschaft, in der die Kollektivität nicht Unterwerfung von Individualität bedeutet und Individualität nicht Konkurrenz und Egoismus“²⁸⁸ nicht in den Sinn kommen.

Die von Haraway aus der Implosions-These abgeleiteten politischen Implikationen würden eine neue Ethik in der Wissenschaft, aber auch im alltäglichen Zusammenleben erfordern, die auf einer Beendigung des Anspruches des Menschen beruhen, ein sowohl theoretisch als auch praktisch eine bevorzugte Position einnehmendes Wesen zu sein; kurz: auf der Zurücknahme der Idee des Subjekts. Wozu die geforderte Auflösung der Sonderstellung des Menschen führen könnte, darüber gibt Haraway selbst in dem abschließenden Kapitel von *Staying with the Trouble* Auskunft. Dieses wird daher im folgenden besprochen, auch um die hier untersuchte Überlegung zu vertiefen, inwieweit sich ihre Theorie ähnlicher zu der Stirners verhält, als deren unterschiedliche, geradezu diametral entgegengesetzten Vorzeichen vermuten lassen. Ging es diesem doch darum, durch Selbstüberhöhung sich über die Zustände zu erheben, wie es in der Parole „Mir geht nichts über Mich!“²⁸⁹ ausgedrückt

287 Vgl. oben das Kapitel *Epistemologische Grundlagen*.

288 Jutta Ditfurth, *Entspannt in die Barbarei. Esoterik, (Öko-)Faschismus und Biozentrismus*, Hamburg: Konkret, 1996, S. 8.

289 Stirner 1968, S. 37.

wird, mit der eine Abgrenzung des eigenen Ichs, das als Übermensch fungiert, von vermeintlich primitiven Stufen desselben einhergeht. Diesen egoistischen Phantasien stehen jene der kollektiven Praxis von Haraway gegenüber, die auf eine nicht nur menschliche Gemeinschaft von sogenannten „Kompostisten“ und deren „kollaborative Arbeit“ setzt, um „in einer bewohnbaren Welt gut leben und sterben [zu] können.“²⁹⁰

290 Haraway 2018, S. 293

IV. Die Utopie Haraways

1. Camille oder Kompost und Gemeinschaft

Das abschließende achte Kapitel von *Staying with the Trouble* befasst sich mit Geschichten, die gemeinsam eine Utopie im Sinne Haraways beschreiben.²⁹¹ Sie sind in die Fiktion ausgelagert, beziehen ihren Inhalt aber nichtsdestotrotz aus den zuvor formulierten Thesen. Auch für diese Utopie gilt, was Jobst Paul für die von ihm untersuchten Tier-Metaphern feststellte, dass sie es nämlich ermöglichen, durch ihre Einbettung „in fiktionale Deutungsschemata [...] die moralische Auslotung von Denken und Handeln [zu] entlasten.“²⁹² Erzählt wird die Utopie in der Form von Geschichten über Camille und ihre Nachfahren, wobei Camille eine Figur ist, die von Haraway in Kollaboration mit anderen während eines Workshops zu spekulativer Narration kreiert wurde —dies betont sie ebenso wie den subjektiven Charakter der Fortsetzung jener damals geschaffenen Geschichten, die nun vorliegt.²⁹³ In den utopischen Gemeinschaften, Haraway nennt sie die „Gemeinschaften der Kompostisten“, hat sich insbesondere die Art der Fortpflanzung bzw. der Verwandtschaft verändert. Es gibt weiterhin Kinder aus „individuellen Reproduktionsentscheidungen“, wie wir sie heute kennen, aber auch solche aus „kollektiv strukturierte[n] Entscheidung[e]n“.²⁹⁴ Das kann einerseits bedeuten, dass die Eltern der noch ungeborenen menschlichen Kinder versuchen, Wissen über das Verhalten des zukünftigen tierischen Symbionten zu erlangen, um dieses zu „vererben“. Andererseits kann es auch den konkreten Eingriff in die Genstruktur des Babys oder Kindes bezeichnen, durch den ihm bspw. tierische Bestandteile implantiert werden, damit es auch auf sensorischer Ebene das Erleben des tierischen Symbionten nachvollziehen kann.²⁹⁵ Kinder, die das Resultat derartig strukturierter Reproduktionsentscheidungen sind, werden *Symbionten* genannt, da sie mit „Krittern ins Dasein [kommen], die Art [sic!] bedroht sind“.²⁹⁶ Sie leben von Beginn an mit einem von Eltern oder Gemeinschaft gewählten Tier in einer

291 Vgl. das achte Kapitel von Haraway 2018, S. 187-229.

292 *Zur Erinnerung: Tier-Metaphern und Ausgrenzung – Anmerkungen zur sogenannten „Singer“-Debatte*, in: Siegfried Jäger, Jobst Paul (Hg.), *Von Menschen und Schweinen. Der Singer-Diskurs und seine Funktion für den Neo-Rassismus*, Dortmund: Pädagogische Arbeitsstelle, 1991, S. 34. Paul stellt dies zwar vor dem gänzlich anderen Hintergrund der rassistischen Tiermetaphoriken dar. Das Merkmal der Fiktion, es (moralisch) zu erleichtern, Möglichkeiten in ihr gedanklich durchzuspielen, ist aber hier wie dort das selbe.

293 Vgl. ebd., S. 187f. Durch die Betonung der Kollaboration unterstreicht Haraway ihren Anspruch, bereits selbst Möglichkeiten vorwegzunehmen, wie die fiktive zukünftige Praxis aussehen könnte.

294 Ebd., S. 194. Eine —an dieser Stelle nicht erwähnte—Vorlage lieferten vermutlich jene von Lovelock beschriebenen „Kinder, die wir mit Gaia teilen“ und welche „friedlich mit den großen Meeressäugtieren zusammenarbeiten und die Kraft der Wale dazu benutzen, mit dem Geist schneller und schneller zu reisen, wie früher die Pferdekraft dazu diente, uns auf dem Land fortzubewegen.“ (James E. Lovelock, *Unsere Erde wird überleben. GAIA - Eine optimistische Ökologie*. München: Piper, 1982, S. 214).

295 Vgl. Haraway 2016a, S. 142f und 152.

296 Ebd. Gemeint ist die bedrohte Art des jeweiligen Einzellebewesens: „[...] with critters of actively threatened species“

Beziehung. Diese besteht also immer zwischen einem tierischen und einem menschlichen Symbionten, der auch zu *Sym* abgekürzt wird. Die veränderte körperliche Beschaffenheit solcher Syms führt Haraway zu einer Bemerkung, die in ihrer Doppeldeutigkeit durchaus charakteristisch für sie ist: „Syms und Non-Syms konnten sich, manchmal recht buchstäblich, nicht so leicht in die Augen sehen.“²⁹⁷

Camille ist ein Kind, das im Jahr 2025 geboren wird, wobei ihre Eltern beschlossen hatten, sie als Sym mit Monarchfaltern aufwachsen zu lassen. Das bedeutet, sie sollte über und von dieser bedrohten Spezies lernen und dieses Wissen ihren Nachfahren weitergeben. Dementsprechend gliedert sich das Kapitel in fünf „Camille-Geschichten“, die von dieser Camille, auch Camille 1 genannt, bis zu Camille 5 eine Art episodisch erzählte Familiengeschichte darstellen. Die jeweiligen Nachfahren heißen also ebenfalls alle Camille und deren Geschichten umfassen 400 Jahre, von der Geburt der ersten 2025 bis zum Tod der fünften im Jahr 2425. Die „Kernaufgabe der Kinder der Kompostisten“, zu denen Camille ebenso wie ihre vier Nachkommen zählen und welche die Gemeinschaften aus *Syms* und *Non-Syms* bilden, sei es, die „als natürliche Notwendigkeit wahrgenommene Verbindung zwischen Verwandtschaft und baumförmiger, biogenetischer [...] Genealogie abzuschaffen.“²⁹⁸ Das bürgerliche Familienideal sowie die naturwissenschaftliche Vorstellung von Verwandtschaft sollen von ihnen aufgelöst und durch ein „Sich-verwandt-machen“²⁹⁹ mit Tieren (bzw. mit anderen *Krittern*) ersetzt werden. Aufgelöst werden diese Konzepte nicht zur Gänze, aber teilweise; sodass ihre Natürlichkeit in Frage gestellt wird. Dem liegt die Idee von der Einführung „kollektiver Praktiken“ zugrunde, die als „Mit-Werden“ oder „Mit-Schaffen“ bezeichnet werden und sich gegen „menschlichen Exzeptionalismus“ richten. Dieser besteht Haraway zufolge unter anderem darin, Verwandtschaft nur innerhalb der eigenen Spezies, zwischen Individuen derselben anzunehmen. „Menschlicher Exzeptionalismus und eingeschränkter Individualismus“, bemerkt sie an anderer Stelle, seien durch die „besten Wissenschaften“ undenkbar geworden; sie stünden „nicht mehr für das Denken zur Verfügung“.³⁰⁰ Man könne „sich an Organismen plus Umwelten [als getrennte Kategorien, JF ...] aus denselben Gründen“ nicht mehr erinnern, die auch bedingen, dass man sich nicht mehr als Individuum vorstellen kann. Dass sie dies schreibt, scheint zwar dem Gegenteil ihrer Aussage recht zu geben, als Gründe für diese vermeintliche Denkmöglichkeit nennt sie jedoch die Erkenntnisse der biologischen Wissenschaften. Aus diesen folgert sie auch, dass „[e]ine derart transformative Zeit auf Erden“³⁰¹ eben

(Haraway 2016a, S. 139f).

297 Haraway 2018, S. 194.

298 Ebd., S. 192.

299 „Making kin“ oder „becoming-with“ bezeichnen diesen Vorgang im Original.

300 Haraway 2018, S. 47.

301 Ebd., S. 47f.

deswegen nicht Anthropozän heißen könne, da die Menschen immer auch bereits mit anderen Lebewesen „verflochten“ sind, mit ihnen „gemeinsam-werden“ und „zusammen-schaffen“. Die Veränderungen der Verwandtschaft haben sich demnach zum Teil bereits vollzogen bzw. wurden als andere, d. h. von den bisherigen Annahmen verschiedene, erkannt; sie sollen aber dennoch von den Kompostisten forciert werden, um den menschlichen Exzeptionalismus als überholt auszuweisen. Daher werden tendenziell Gemeinsamkeiten betont und Tätigkeiten, die kollektiv ausgeführt werden, ebenso wie kollektive Überlegungen gegenüber individuellen favorisiert. Derart gelingt es auch dem Topos des Buches entsprechend „unruhig und beunruhigt [zu] bleiben“, nämlich durch „eine Kombination aus schöpferischer Freude, Schrecken und kollektivem Denken.“³⁰² Der individuelle Gedanke, der die Verhältnisse, in denen er gedacht wird, erkennen und darüber —wenn man es so bezeichnen möchte— beunruhigt sein könnte, bleibt dieser Praxis, wie sie von den Kompostisten konsequent durchgeführt wird, fremd. Warum es von Vorteil sein soll, unruhig zu bleiben, was gleichzeitig Schrecken —wohlgemerkt als Teil des eigenen Denkens und Handelns und nicht als äußere Realität —umfasst, wird nicht explizit beantwortet. Die Theorie selbst enthält aber Elemente, die Annahmen darüber zulassen.

Die Gemeinschaften rund um Camille zeichnen sich dadurch aus, dass die Wahl des eigenen Geschlechts in ihnen zur Normalität geworden ist. Außerdem werden jedem „Symkind“ „ein paar Gene und ein paar Mikroorganismen des tierischen Symbionten hinzugefügt“, damit es dessen Sensibilität „lebhafter und genauer erfahren kann.“³⁰³ Camille 2 lässt sich Fühler des Monarchfalters als Kinn-Implantate wie einen Bart aus Tentakeln einsetzen.³⁰⁴ Durch die Auswahl dieses Symbionten soll sie Wissen nicht nur über diese Spezies, sondern auch über jene der Seidenpflanzen erhalten, welche die Falter auf ihren Wanderungen benötigen und deren Aussterben sich daher auf diese auswirken würde. Das Wissen, das Camille durch die Symbiose erlangen soll, ist kein universales, sondern hat spezifische Orte und Begebenheiten zum Gegenstand —jene, die den Falter auf seinen Wanderungen betreffen. Die tierischen Symbionten werden hingegen nicht modifiziert. „Aus Gründen des Genusses, der Ästhetik oder der Arbeit, allerdings nur, wenn die Modifikationen dem Wohlbefinden beider Symbionten im Humus der Sympoiesis dienen“,³⁰⁵ könne der menschliche Körper während des gesamten Lebens transformiert werden. Solche Verformung des menschlichen Leibes, die Neuadaption des Individuums, welches freiwillig ein neues genetisches Arrangement anstrebt, wird zum springenden

302 Ebd., S. 48. Heidegger, der bekanntlich Kollektivität nicht abgeneigt war, meinte im Wintersemester 1929/30: „Wir müssen erst wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag“ (Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983, S. 255).

303 Ebd., S. 195.

304 Vgl. ebd., S. 210.

305 Ebd., S. 195.

Punkt des Zusammenlebens, in welches Tiere als nicht-domestizierte einbezogen werden; obwohl unklar bleibt, was geschieht, wenn die Sym-Fledermaus wider erwarten woanders leben möchte, als ihre menschliche Symbiontin oder ihre Artgenossinnen nicht mit den Kompost-Menschen zusammenleben wollen.

Neben der sukzessiven Herausbildung neuer Menschen besteht jenes Moment der Utopie, das die Erde vor dem Untergang bewahren soll, darin, dass die Anzahl der auf ihr lebenden Menschen, reduziert wird. Ob dies Syms wie Non-Syms gleichermaßen betrifft, wird nicht erklärt. Nachdem die Gemeinschaften mit zumindest einem gewissen Anteil an ersteren für das „Gedeihen“ auf der Erde verantwortlich gemacht werden, legt die Erzählung zumindest nahe, dass es eher jene treffen wird, denen Latour attestierte, sie wollten lieber „als Menschen im Holozän“ weiterleben.³⁰⁶ Die fünf Episoden, in denen das zukünftige Szenario beschrieben wird, gliedern sich nach den fünf Camilles und unter jeder Überschrift, also von *Camille 1* bis *Camille 5*, werden deren Geburts- und Sterbejahre sowie die Anzahl der zu diesem Zeitpunkt lebenden Menschen angegeben. Während des fünfundsiebzigjährigen Lebens von Camille 1 wächst die Bevölkerung von acht auf zehn Milliarden an, reduziert sich in den hundert Jahren, die Camille 2 lebt, bis 2185 aber bereits wieder auf acht Milliarden. Neben dem Gefühl einer zunehmend aufblühenden Erde, das durch diese Geschichten zu erzeugen versucht wird, ist es auch ein erklärtes Ziel, deren Protagonistin, die Figur Camille, einen Lernprozess durchlaufen zu lassen, der demagogische Auswirkungen haben soll:

„Vinciane [Despret], Fabrizio [Terranova] und ich fanden es ebenso unerlässlich, unser Baby [Camille] zu bitten, Teil eines über fünf Generationen angelegten Lernprozesses zu sein, der das Ziel hat, den Druck der menschlichen Bevölkerungszahl auf die Erde drastisch zu reduzieren; derzeit ist sie dabei, auf 11 Milliarden bis zum Ende des 21. Jahrhunderts zu steigen.“³⁰⁷

Dass die Figur der Camille hier als „unser Baby“ bezeichnet wird, zeigt an, wie weit Haraway ihren Verwandtschaftsbegriff fasst. Konsequenterweise „bringt“ dann auch Camille Haraway „bei“, sich verwandt zu machen statt Babies zu zeugen.³⁰⁸ Als ihren neuen Slogan hatte Haraway bereits zuvor „Make Kin Not Babies!“ entdeckt,³⁰⁹ an dieser Stelle wird zusätzlich ihre eigene Kreation zur Lehrmeisterin; weshalb die Aussage, Camille brachte ihr bei, sich verwandt zu machen, wohl auf die Arten, wie dies möglich sein könnte, verweisen soll. Dass also die erzeugte Figur ihrer Erzeugerin etwas beibringt, steht freilich im Widerspruch dazu, dass Haraway selbst es ist, die diese Gedanken

306 Vgl. oben, Fußnote 185.

307 Haraway 2018, S. 189.

308 Ebd., S. 190.

309 Ebd., S. 140: „Macht euch verwandt, nicht Babys!“ Dieser löste vorangegangene Slogans wie „Cyborgs for Earthly Survival!“ (Cyborg Manifest) oder „Run Fast, Bite Hard!“ (Manifest für Gefährten) oder „Shut Up and Train!“ ab. Vgl. auch S. 161.

hervorbringt, nicht die von ihr geschaffene Figur; sowie dass sie Camille diese Gedanken in den Mund legt. Solche Konstruktion erinnert an jenen Aspekt, welcher für die Religionskritik Ludwig Feuerbachs entscheidend war, der darauf hinwies, dass die Menschen mit Gott eine Instanz geschaffen hatten, die sich schließlich ihnen gegenüber als Macht gebärdete und sie tatsächlich beherrschte. Es sei daher notwendig, Gott und die Religion überhaupt als menschliches Machwerk zu erkennen und gleichzeitig für überflüssig zu erklären. „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf“,³¹⁰ schreibt Marx in den *Thesen über Feuerbach*, wirft diesem aber darüber hinaus vor, dass er dieses menschliche Wesen als „Abstraktum“ handle, obwohl es „das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“³¹¹ sei, welche konkret zu beschreiben wären. Was bei der Kritik der Religion bis zu einem gewissen Grad funktioniert — sich den Gedanken einfach aus dem Kopf zu schlagen — wird an anderer Stelle zu einem wesentlichen Kritikpunkt, auch an Feuerbach, besonders aber an Stirner. Marx und Engels weiten diesen Gedanken auf Verhältnisse aus, für die solcher Mechanismus keine Gültigkeit besitzt. Und dennoch war es Feuerbach, der darauf hinwies, was für Marx „[d]as Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen.“³¹² Dies ist auch der Grund, warum die *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, aus der das Zitat stammt, damit eingeleitet wird, dass Marx die Kritik der Religion im Wesentlichen für beendet erklärt und anfügt: „die Kritik der Religion ist der Anfang aller Kritik.“³¹³ Dabei können jene, die aus der von Lynn Margulis entwickelten Gaia-Theorie Spielarten von New-Age-Philosophie machten,³¹⁴ unter Religion ohne Bedenken auch mythische Vorstellungen verstehen, von denen ihr wiederbelebter Animismus ein Beispiel gibt.

Doch zurück zu der Utopie, in welcher die Kompostisten —Ensemble ihrer biologischen Verbindungen —die vermeintlich in zu großer Anzahl vorhandenen Menschen mit Hilfe von Haraways Theorie zu Humus verarbeiten. Dass Haraway all dies in einer fiktiven Geschichte erzählt, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass es konkrete Forderungen sind, die sie aufstellt; ebenso wie die Erzählung ihre Vorstellungen einer besseren Welt umfasst, die auch ihrer vorangegangenen Theorie entsprechen. Dass über die in der Zukunft angesiedelten Gemeinschaften in der Vergangenheitsform geschrieben wird, verleiht dem jeweiligen Szenario die Qualität eines bereits Gewesenen, was der Theorie insofern entspricht, als es den Eindruck erweckt, es sei bereits einmal möglich gewesen, so zu leben und könne

310 MEW 3, S. 6 [Herv. i. Orig.].

311 Ebd.

312 MEW 1, S. 378 [Herv. i. Orig.].

313 Ebd.

314 Vgl. oben Fußnote 182. Margulis selbst meint es sei „schon auffällig, wie Wissenschaftsfeinde und Medienmacher sich der Gaia-Theorie bemächtigt haben.“ (Margulis 1999, S. 158).

in weiterer Folge wieder möglich werden. So heißt es beispielsweise: „Die Kinder der Kompostisten *verstanden* geteilte Verwandtschaft als Humus.“³¹⁵ Einerseits verweist diese Feststellung auf eine vermeintlich ursprüngliche Lebensweise, wie sie die zuvor bemühten Chthonischen repräsentieren; andererseits, und dafür können dieselben, wie wir gesehen haben, im Chthuluzän ebenfalls stehen, ist es eine Aussage über das Selbstverständnis der Individuen in der angestrebten Zukunft. Wenn die Schilderung, selbst bereits ambivalent, in eine Forderung übergeht, verändert Haraway den Fall, sodass es im darauf folgenden Satz heißt: „Die Erziehung jedes neuen Kindes *besteht* im Kern darin, [...]“.³¹⁶ Einem dieser Kinder, nämlich Camille, die den Geschichten ihren Namen leiht, werden Worte dergestalt in den Mund gelegt, dass sich die Menschheit (wie zuvor auch schon von Haraway selbst, ohne den Umweg der Fiktion)³¹⁷ als quantitatives Problem darstellt, während die Qualität und Struktur ihres Zusammenlebens irrelevant für diese Extinktionsphantasie bleibt. Und so lassen sich auch Aussagen wie jene treffen, wonach die „Last von etwa 11 Milliarden Menschen“³¹⁸ ohne die Kompostisten über die Erde gekommen wäre. Eine Milliarde weniger im Jahr 2100 Dank der Kompostisten habe eine „Atempause“³¹⁹ eröffnet. Menschen, so der Gehalt dieser Feststellung, nehmen sich gegenseitig und anderen Wesen die Luft zum Atmen weg. Dies steht im Widerspruch zu jener „Scham darüber [...], daß einem in der Hölle noch die Luft zum Atmen bleibt“,³²⁰ die Adorno empfand, der keinen Ausweg aus der Verstricktheit in die falsche Gesellschaft sah.³²¹ Einen solchen Ausweg sieht Haraway unter anderem in der Reduktion der Bevölkerung und in der Organisation von Gemeinschaften, die vermehrt Beziehungen mit Tieren und Pflanzen eingehen. Dabei betrachtet sie zwar in den ersten sieben Kapiteln von *Staying with the Trouble* nicht „alle Dinge so [...] wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten“,³²² sondern versucht, sie ausgehend von ihrer Verstricktheit in die Probleme der Gegenwart zu verstehen. Die Camille-Geschichten im achten und letzten Kapitel werden allerdings im Präteritum geschildert, was einerseits ihrer fiktiven Form geschuldet ist, andererseits aber auch dem Eindruck Vorschub leistet, es existiere bereits „eine bewohnbare, aufblühende Welt“,³²³ aus der hier berichtet wird. Und es scheint darüber hinaus eine Entsprechung zwischen den Theorien Adornos und Haraways zu geben, wenn jener schreibt: „Ohne

315 Haraway 2018, S. 194 [Herv. JF].

316 Ebd., [Herv. JF]. Die Stelle lautet im Original „The Children of Compost *came to see* their shared kind as humus, rather than as human or nonhuman. The core of each new child's education *is learning* how to live in symbiosis [...]“ (Haraway 2016, S. 140, Herv. JF).

317 Vgl. bspw. Haraway 2018, S. 142 und 282.

318 Ebd., S. 299.

319 Ebd., S.200. Im Original „breathing room“ (Haraway 2016a, S. 144).

320 Adorno GS 4, S. 29.

321 Vgl. ebd.

322 Ebd., S. 283.

323 So endet das Buch auf S. 229.

Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven [wie die eben genannte, JF] zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.“³²⁴ Schließlich zielen die Unternehmungen der Camilles auf Einfühlung in die Bedürfnisse der Monarchfalter, Seidenraupen und anderer *Mit-Kritter*. Aber neben der Frage, ob die dabei durchgeführten Eingriffe ohne Willkür und Gewalt auskommen, ist der entscheidende Unterschied zwischen beiden, dass einmal das einfühlende Denken, verstanden als begriffliche Emphase und einmal das Erzählen einer Geschichte, die sogleich Auswirkungen auf die Praxis haben soll —ja, die in ihrem Selbstverständnis selbst bereits verändernde Praxis ist — von Denken also, das zwischen Fiktion und Realität nicht mehr differenziert, als letzte verbleibende Möglichkeit verhandelt wird. Auch wenn die Vielfalt des zu Beschreibenden nie gänzlich von der Sprache eingeholt werden kann, muss das nicht in Unsagbarkeitstopoi münden, denn über diese Mängel kann wiederum mithilfe der Sprache reflektiert werden. Dies ist sogar notwendig, um nicht unbewusst den Herrschaftscharakter begrifflichen Denkens zu befördern, den es immer dann hat, wenn es bloß identifizierend auftritt und dem, was es dabei unberücksichtigt lässt, Gewalt antut.³²⁵ Der Natur wird von den Kompostisten nicht beigestanden, indem ihr scheinbares Gegenteil, das unabhängige Denken, entfesselt wird.³²⁶ Sie versuchen vielmehr, sich ihr genetisch anzugleichen und dabei über sie, und das heißt auch, über ihre eigene Natur, zu verfügen und sie zu verändern, um auf diesem Weg eine bessere Welt zu realisieren. Dass diese Natur gesellschaftlich vermittelt ist, die Art und der Grad ihrer Ausbeutung sowie einer eventuellen Angleichung an sie nicht unmittelbar durch den Willen Einzelner qualitativ verändert werden kann, sondern stets in Relation zu den sozialen Verhältnissen steht —dieses Bewusstsein fehlt der Utopie, die dadurch zu übersehen droht, dass mit ihr das Bestehende fixiert werden kann. „Damit die Fortdauer eines in sich Antagonistischen als vernünftig erscheine, dürfen die Antagonismen nicht als solche präsentiert, nicht der Gesellschaft selbst aufgebürdet werden.“³²⁷ Der Antagonismus von Kapital, das durch die Verwertungslogik charakterisiert ist, einerseits und den Ressourcen, auf die es dazu schonungslos zugreift, nämlich menschliche Arbeitskraft und natürliche Rohstoffe, andererseits, wird nicht als solcher präsentiert. Stattdessen werden die antagonistischen Momente eines gesellschaftlichen Verhältnisses durch eine Gegenüberstellung von Gemeinschaften dörflichen Charakters und der übrigen Gesellschaft, der außerhalb dieser vermeintlichen Oasen weiterbestehenden verwalteten Welt, als örtlich getrennte beschrieben. Der Zusammenhang, in dem beide stehen, wird meist nicht beachtet, sondern bloß darauf verwiesen, dass der Austausch zwischen Syms und Non-Syms in „Biologie und Geschichtenerzählen die

324 Adorno GS 4, S. 283.

325 Vgl. Lehmann 2008, S. 127.

326 Vgl. Horkheimer GS 6, S. 135.

327 Adorno GS 8, S. 227.

reichsten Ressourcen [vorfinde], um jene Stoffe zu weben,³²⁸ durch die beide Lebensformen „zusammengehalten“ werden könnten.

Als Gemeinsamkeit des Denkens von Haraway und Stirner zeichnet sich also neben dem bereits skizzierten Geschichtsverständnis, das gleichsam die Voraussetzung für sie ist, die Emphase für das bloße Überleben, bei gleichzeitiger Akzeptanz unnötigen Sterbens oder Leidens, ab. Während Stirner durch seinen entfesselten Egoismus sich genau jenen naturhaften Momenten andiente, die durch gesellschaftliche Vermittlung zumindest insoweit eingeschränkt sind, als bspw. der bürgerliche Staat ein „Minimum an Freiheit“ (Franz Neumann) garantiert, das gewährleistet, dass nicht ungestraft gemordet wird, sucht Haraway das Heil direkt bei jenen Wesen der Natur, die dem harmonischen Gleichgewicht von Leben und Sterben im Gegensatz zum Menschen nicht entgegenstehen, sondern es vielmehr repräsentieren würden und fordert statt der eigenen Überhöhung, die Abwertung des Menschen zu einer bloß biologischen Verbindung, deren Ableben zum Wohle neu entstehenden Lebens akzeptiert werden soll. Das Ideal, ob eingestanden oder nicht, heißt in beiden Fällen Natur. Die falsche Auffassung von Natur aber führt zur theoretischen Hinwendung zu dem, was in der zweiten fortbesteht oder was als erste idealisiert wird. Ob es sich roh oder sanft gibt, das Individuum erhöht oder abwertet — solches Denken wird zum Agenten von Gewalt und Unterdrückung. Es stimmt dem sinnlosen Opfer anderer oder des eigenen Selbst zu. Sollte sich im Vollzug des „Kompostismus“, dieser Spielart des Posthumanismus, nach 400 Jahren herausstellen, dass auch die verbliebenen drei Milliarden Menschen in Verwertungslogiken eingebunden geblieben sind und die Probleme, zu deren Beseitigung er angetreten war, ohne sie dabei als solche zu benennen, weiterhin bestehen, drängt sich die Frage auf, ob solche Theorie schlussendlich einen Standpunkt der Erlösung einnimmt, der aber mit ihr, aufgrund des unverstandenen oder ignorierten Kapitalverhältnisses, nur als ein imaginierter ohne Menschen gedacht werden kann. Denn der Zugriff des Kapitals als automatisches Subjekt auf die Natur bedarf des Menschen als Teil dieser Natur, der diesen Zugriff beständig reproduziert. Ohne es wissen zu müssen, würde solcher Posthumanismus dem Drang folgen, die verkehrte Gesellschaft und damit die Ohnmacht in ihr zu beenden und steuerte wegen dieses nicht reflektierten Bedürfnisses und der falschen oder fehlenden Analyse des Bestehenden, die damit einhergeht, auf universale Vernichtung zu. Er birgt somit zugleich einen Antihumanismus in sich. Hoffnung schöpft er wahlweise aus Technik oder Natur, die ihm ohnehin eins geworden sind, obschon er genau solche Heilserwartungen den von ihm kritisierten Theorien zum Vorwurf macht. Eine Erlösung dieser Art, die ohne die Existenz lebendiger Menschen auskommt, deren Fehlen vielmehr voraussetzt, reproduziert im besten Fall die christliche Vorstellung

328 Haraway 2018, S. 220.

davon, dass dann alle ins Himmelreich eingetreten seien; im wahrscheinlicheren Fall ist sie aber die pathische Projektion auf diejenigen, die den Leib und Leben versehrenden Kapitalismus beständig reproduzieren. Da alle Menschen, die unter kapitalistischen Verhältnissen überleben wollen, dazu gezwungen sind, stellt sich das Objekt der Projektion zugleich als die gesamte Menschheit dar und umfasst schließlich auch das eigene Ich. Hass auf die Menschheit und Selbsthass fallen in solcher Utopie in eins. Jedoch: wer im bisherigen Verlauf der Geschichte als Objekt der Projektion für die uneingelösten Glücksversprechen der Moderne von jenen Subjekten, die sich durch eine solche Abspaltung der eigenen unliebsamen Anteile psychologische Vorteile versprechen, gehasst wurde, ist bekannt.

2. *Miteinander-Werden. Über Vernunft, Verwandtschaft und Vermittlung*

„Die Wissenschaft hält jetzt bekanntlich so weit, Mischformen der Natur herzustellen, etwa einen Centauren aus Frosch und Maus oder aus einem Krokodil und einem Zebra und was halt so die Kreuzungen von Mensch und Tier fürs Leben brauchen. Aber auch auf dem Gebiet der Sprache sind große experimentalbiologische Erfolge zu verzeichnen, und zwar selbstredend täglich. [...] Zum Unterschied von den Tierversuchen, die erst nach jahrelanger gewissenhafter Arbeit gelingen, stellt sich das Resultat in den redaktionellen Laboratorien nur bei äußerster Geschwindigkeit ein, die an den Umgang mit der Sprache gewendet wird — so zirka in einer Stunde.“³²⁹

Sokrates trat dafür ein, heißt es in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, dass „die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch und zwischen Mensch und Natur“³³⁰ durch die Vernunft geregelt werden sollten. Die Annahme einer durch die Vernunft möglichen universellen Einsicht lag seither allen Theorien objektiver Vernunft zugrunde, so Horkheimer. Ihm zufolge gewann die subjektive Vernunft, die als „das abstrakte Funktionieren des Denkmechanismus“³³¹ charakterisiert wird und auszuführen bestrebt ist, was zur Erreichung jener Ziele erforderlich ist, die von ihr nicht hinterfragt werden, über die objektive Vernunft die Vorherrschaft, die noch auf diese Zwecke statt auf die Mittel zu ihrer Erfüllung ausgerichtet und deren Medium daher der Begriff und nicht das Verhalten war. „Kompostistisches“ Denken fasst hingegen jene Beziehungen der Menschen untereinander sowie zu den Tieren in einem Stil der Objektivität, als würde an die Tradition universeller Einsicht angeknüpft, obwohl deren Nivellierung ihm zum Ausgangspunkt wurde; versucht dennoch diese Beziehungen nach den Regeln der Biologie und der Genetik zu ändern und postuliert dabei insbesondere, dass die

329 Karl Kraus, *Kreuzungen*, in: *Die Fackel*, Heft 688-675, 12, Wien: 1924, S. 143 (aufgerufen über <https://fackel.oeaw.ac.at/f/668,143> am 05.11.2019).

330 Horkheimer GS 6, S. 33.

331 Ebd., S. 27.

Beziehung zwischen Mensch und Tier wichtig sei, während es sich gegenüber dem jeweiligen Inhalt der Beziehungen vorerst gleichgültig verhält. Die aus den von ihm beförderten Begegnungen resultierende Gemeinschaft, die notwendigerweise partikular ist und bereits dadurch jeder universalen Idee widerspricht, für deren Verwirklichung von Gesellschaft die Rede sein müsste, zeichnet sich durch die Abkehr von subjektiver wie objektiver Vernunft aus, auch wenn die Voraussetzungen für ihre Einrichtung eher der subjektiven Vernunft bedürfen.³³² Tritt sie dennoch auf, dann in instrumenteller Gestalt. Die Gentransplantationen, die für die Beziehungen von Mensch und Tier entscheidend sein sollen und die nach wissenschaftlichen Erkenntnissen, die aus der Zeit der Vorherrschaft von dieser stammen, sind die unverhüllte Forderung nach einem Ausbau der naturbeherrschenden Absichten; sowie überhaupt die Vorstellung, eine Veränderung der körperlichen Substanz verändere gleichzeitig die Beziehungen der Veränderten, vor allem subjektiv vernünftig erscheint, da die neue Form der Beziehung ein Zweck ist, der zwar nicht von vorneherein als neues Mittel angestrebt wird, dessen Infragestellung aber ebenfalls ausbleibt. Objektiv ist eine solche Forderung nach einer anderen Form der Beziehung zwischen Mensch und Tier insofern unvernünftig, als sie von der Totalität absieht, in der sie sich sowohl vor als auch nach der Änderung und den genetischen Eingriffen vollzieht. Auch in diesem Punkt bedient der gesprochene Jargon ein Bedürfnis, nämlich jenes nach Konkretion der Erfahrungen. Er tut dies inmitten einer nach dem Tauschprinzip, also nach abstrakten Vermittlungen verfahrenen Gesellschaftsformation. Erst deren Änderung würde die eingeforderte möglich machen. Aber was zu diesem Abstrakten nötigt, wodurch es ständig reproduziert wird, davon möchte solche Theorie nichts wissen, die stattdessen versucht, unmittelbar konkret zu sein. Falls diese Differenz zwischen unmittelbar Konkretem und vermitteltem Abstraktem erwähnt wird, dann mit dem Trick, sie in das, worauf der Gedanke zielt, also in den Gegenstand zu verlagern und sie eben nicht als eine zwischen abstraktem Gedanken und konkretem Gegenstand zu erkennen. Durch diese Verschiebung, ob ausgesprochen oder unausgesprochen, kann der Eindruck von Unmittelbarkeit, im Gedanken und in der Erfahrung, die er beschreibt, suggeriert werden.³³³

Dabei kommt solcher Theorie die „Totalität des Scheins von Unmittelbarem“³³⁴ entgegen, welcher durch den sprachlichen Ausdruck erzeugt wird. Die in einer so verfahrenen Sprache behandelten Subjekte scheinen sich untereinander ebenso wie Tieren, die in ihr ebenfalls als Handelnde beschrieben werden, nahe zu sein, während unterschlagen wird, dass ihre Beziehungen vermittelt sind. Schillernd

332 Stache sieht anschließend an Gransee in der Harawayschen Theorie eine Kritik, mit dem „Charakter instrumenteller Vernunft, weil sie die Natur als der Kultur Verschiedenes verwirft und behauptet, die Akteure könnten frei über die sie umgebende Natur verfügen“, (Stache 2017, S. 135) allerdings ohne Kenntnis der Thesen in *Staying with the Trouble*.

333 Vgl. Adorno GS 6, S. 475f (und Fußnote 3).

334 Ebd., S. 463.

wird der Begriff der Begegnung, der bei Haraway als ein „Miteinander-Werden“ auftritt, für ein real immer weiter zurückgedrängtes Phänomen verwendet, das sich durch jene Spontaneität auszeichnete, welche durch die Idealisierung und dadurch mögliche praktische Verwertung des einander Treffens, konsequent der Realität folgend, noch weiter verunmöglicht wird. Das Bedürfnis, das durch diesen Verlust entstand, wird nunmehr durch den Glauben befriedigt, es sei bereits etwas geschehen, wenn über das, was die atomisierten Subjekte bedrängt, geredet wird.³³⁵ Das Gespräch, sofern es überhaupt stattfinden kann, verkommt dadurch zum Selbstzweck, über den hinaus es auf keinen Sinn mehr verweist, wie zuvor, als es noch Mittel war. „Die Suggestion, es ereigne sich bereits etwas Wesenhaftes, wenn Hinbestellte sich unterhalten,“³³⁶ ist verwandt mit der Vereinigung von Mensch und Tier in Haraways Utopie: Allein dadurch, dass sie sich, zwar auf neue Weise, aber nichtsdestotrotz erstmal bloß begegnen; bereits daraus soll etwas Positives entstehen. Dabei bleibt offen, was dadurch entsteht und der Glaube daran, es sei in jedem Fall gut, schlägt sich im Pathos der Sprache und der Rede von einer „aufblühenden Welt“ nieder. Darin kommt die Ablehnung der verwalteten Welt jener zum Ausdruck, die sich ihr durch bloß abstrakte Negation schlussendlich anpassen.³³⁷ „Vor keiner Vernunft verantwortlich, einzig durch den zugleich standardisierten Ton zum Höheren befördert,“ —Haraways Mitstreiterinnen und Mitstreiter, denen sie nicht müde wird zu danken und auf sie als solche zu verweisen, sprechen eben dieselbe, höhere, oder im Selbstverständnis vielleicht passender: niedere Sprache —„verdoppelt sie [diese Sprache, JF] den Bann, den die Verwaltung real übt, in einen geistigen.“³³⁸ Und fördert dadurch die Gedanken, die sie eigentlich überwinden wollte, nämlich jene, die bei Haraway als menschlicher Exzeptionalismus beschrieben werden.

Mit diesem ist wohl unter anderem auf jene Würde verwiesen, zu der Adorno in den Schlusssätzen des *Jargon der Eigentlichkeit* anmerkt, dass ihr die Verfallsform von Beginn an immanent war, was „durchschaubar [wird], sobald Intellektuelle der Macht sich anbiedern, die sie nicht haben und der sie zu widerstehen hätten“: In dem Jargon, der sich der Macht anbiedert, auch wenn er anderes vorgibt, der meint, der verwalteten Welt zu entgehen, indem er jene, die sie beständig reproduzieren, denen angleicht, die im Verwertungsprozess immer bloß Objekte sind, „stürzt am Ende die Kantische Würde zusammen, jene Menschheit, die ihren Begriff nicht an der Selbstbesinnung hat sondern an der Differenz von der unterdrückten Tierheit.“³³⁹

335 Vgl. ebd., S. 464f.

336 Ebd., S. 465.

337 Vgl. ebd., S. 466.

338 Ebd., S. 467.

339 Ebd., S. 523.

Schlussbemerkung

Ich hatte eingangs erwähnt, dass Haraway gegen den von Adorno in der *Negativen Dialektik* formulierten kategorischen Imperativ verstoße, „alles Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“³⁴⁰ Nach der Darstellung ihrer Utopie lässt sich erkennen, warum dies der Fall ist. Die Anzahl der Menschen soll, so die Forderung, reduziert werden und zwar auf drei Milliarden im Jahr 2425. Dies geschieht in einem mehrere hundert Jahre dauernden Prozess, in den die Individuen einwilligen sollen, indem sie die Formen des Zusammenlebens wählen, wie sie in den Camille-Geschichten geschildert werden, sowie durch ihre dadurch veränderten Beziehungen zu Tieren und zur restlichen Umwelt. Einerseits ist dabei berücksichtigen, dass der Kapitalismus in seinem bis heute fortgeschrittenen Stadium durchaus derart funktioniert, dass er die Menschen ihre eigene Unterdrückung bzw. deren Verfestigung als fortschreitende Emanzipation erfahren lässt, bspw. wenn er „Menschen das ihnen geklaute Behagen als Ware wieder andreh[t]“³⁴¹ und es dabei als „Wellness“ etikettiert. Warum sollte dieser Prozess also nicht so weit fortschreiten, dass schließlich die eigene Auslöschung als Befreiung angenommen wird? Andererseits, und das ist m.E. entscheidend, stellt sich die Frage, was geschieht, wenn die Theorie, die einer solchen dystopischen Utopie zugrunde liegt, nicht angenommen wird. Oder präziser, wenn manche eine solche vertreten und ihnen gegenüber jene stehen, die meinen, es hänge nicht von der Quantität der menschlichen Bevölkerung, sondern von der Qualität ihres Zusammenlebens ab, ob und inwieweit ein gutes Leben möglich ist —und eine solche Freund-Feind-Unterscheidung wird tatsächlich im Anschluss an Schmitt bereits in vorauseilendem Gehorsam affirmiert. Dann nämlich können erstere argumentieren, und dabei sogar auf das vermeintliche Wohl des gesamten Planeten verweisen, dass es notwendig sei, zusätzlichen Druck auf diese Unbelehrbaren auszuüben. Wie auch immer dieser sich manifestieren würde, lässt sich zumindest festhalten, dass ein Denken, das diese Option anbietet —und sei es auch nur als theorieimmanente Möglichkeit —eben nicht gegen die Möglichkeit einer erneuten Barbarei eingerichtet ist.³⁴²

³⁴⁰ Wie Fußnote 275.

³⁴¹ Richard Schuberth, *Das neue Wörterbuch des Teufels*, Wien: Klever 2017, S. 155.

³⁴² Haraway beschreibt mit ihren Vorschlägen zur Reduktion der Bevölkerungszahlen ein oft benutztes Credo in wieder einmal neuer Form. Zu diesem bekennen sich durch offene Vernichtungsphantasien Neonazis wie Karl-Heinz Hoffmann, der sich selbst als „sozialistischen Öko-Faschist“ (<https://www.zeit.de/2016/05/karl-heinz-hoffmann-sachsen-neonazi-abwasserverband-gericht/seite-2>) sieht und über „Das Problem der globalen Überbevölkerung und die Auswirkungen auf unseren Lebensraum“ (<https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/wehrsportgruppe-hoffmann-npd-laedt-rechtsextremen-redner-aus-a-800175.html>) nachdenkt ebenso wie Umweltschützer, wie der Gründer der Meeresschutzorganisation *Sea Shepherd*, Paul Watson, der ebenfalls eine Reduktion der Weltbevölkerung auf weniger als eine Milliarde Menschen fordert und meint, die Menschheit sei ein zu entfernendes Krebsgeschwür (Vgl. Mira Landwehr, *Vier Beine gut, zwei Beine schlecht*, KVV Konkret: Hamburg, 2019, S. 69 und 71). Dass Haraway meint,

Da diesem Imperativ die Eingrenzung, er gelte für die „Menschen im Stande ihrer Unfreiheit“, vorangestellt ist und er damit explizit auf Marx bezogen formuliert wurde, stellt sich des Weiteren die Frage, ob durch Haraways Theorie überhaupt alle Verhältnisse umgeworfen würden, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“. ³⁴³ Nachdem wir über die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Utopie von Haraway nur wenig erfahren, sie uns bloß Einblick in das Zusammenleben von sektenartigen Gruppierungen gibt, die beschließen, am Land und in engerer Verbindung mit Tieren zu leben, können wir nur vermuten, dass sich an ihnen nichts grundlegend verändert hat und verändern wird. Wäre dies doch der Fall, könnte man die von ihr vorgelegte Utopie unter den veränderten Bedingungen neu bewerten und womöglich anhand dieser interessante Überlegungen für ein anders organisiertes Zusammenleben gewinnen. So lange Tausch und Verwertung die gesellschaftlichen Beziehungen sowie jene zwischen Mensch und Tier vermitteln, bleibt ein solches Szenario die romantische Flucht in vermeintlich bessere und natürlichere Lebensformen, deren Antrieb das Bedürfnis nach Unmittelbarkeit ist.

Adorno schrieb einmal an Lotte Tobisch, er hoffe, die mühevollen Arbeit am *Jargon der Eigentlichkeit* zahle sich, „wie man in Wien sagt, aus.“ ³⁴⁴ Sie zahlt sich leider insofern noch aus, als sie hilft, Kritik zu üben an denen, deren Denken dafür bürgt, dass es sich nicht ausgezahlt hat. Erst, wenn sie überflüssig würde, hätte solche Kritik ihr Ziel erreicht. Da dies nicht der Fall ist und die Linke zunehmend einen aktualisierten Jargon spricht, wäre die Enttäuschung über die westdeutsche Linke, die Moishe Postone 1985 formulierte, indem er meinte, sie hätte zu oft jene Einstellungen reproduziert, die sie zurückweisen wollte, ³⁴⁵ auszuweiten und zu aktualisieren auf eine Enttäuschung über die postmoderne Linke, deren Theorien nicht nur vom Westen der USA, von kalifornischen Universitäten aus, ihren Siegeszug antraten.

man solle den Topos der Überbevölkerung nicht den Rechten überlassen, verkennt, dass sich auch Linke als anschlussfähig an rechte und menschenverachtende Theorien erwiesen oder umgekehrt linke Ansätze in rechte Theorien mühelos übernommen werden konnten, sowie sie den Gehalt der Überbevölkerungs-These überhaupt unkritisch übernimmt.

³⁴³ Wie Fußnote 9.

³⁴⁴ Beck, Coomann 2015, S. 25.

³⁴⁵ Vgl. Bitburg: 5. Mai 1985 und danach. Ein Brief an die westdeutsche Linke, in: Postone 2005, S. 56.

Literaturverzeichnis

- Adorno Theodor W., *Gesammelte Schriften Band 4: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt: Suhrkamp, 2016.
- Adorno Theodor W., *Gesammelte Schriften Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp. 2003.
- Adorno Theodor W., *Gesammelte Schriften Band 8: Soziologische Schriften I*, Frankfurt: Suhrkamp 1996.
- Adorno Theodor W., *Ontologie und Dialektik*, Frankfurt: Suhrkamp, 2008.
- Altvater Elmar, *Politische Klugheit im Naturschutz. Das systemische Defizit*, in: *Politische Ökologie* 138, 2014.
- Anders Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München: C. H. Beck, 1980.
- Althusser Louis, *Für Marx*, Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- Backhaus Hans-Georg, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg: ça-ira, 1997.
- Barth Hans, *Wahrheit und Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp 1974.
- Bateson Gregory, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- Beck Max, Coomann Nicholas, *Sprachkritik als Ideologiekritik. Studien zu Adornos Jargon der Eigentlichkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015.
- Becker-Schmidt Regina, *Erkenntniskritik, Wissenschaftskritik, Gesellschaftskritik – Positionen von Donna Haraway und Theodor W. Adorno kontrovers diskutiert*, Vienna: IWM Working Paper 1/2003.
- Braun Kathrin, *Mensch, Tier, Chimäre. Grenzauflösungen durch Technologie*, in: Knapp Gudrun-Axeli (Hg.), *Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne*, Frankfurt/New York: Campus, 1998.
- Crutzen Paul J., *Geology of Mankind*, in: *Nature* 415, 2002.
- Deuber-Mankowsky Astrid, *Praktiken der Illusion. Kant, Nietzsche, Cohen, Benjamin bis Donna J. Haraway*, Berlin: Vorwerk 8, 2007.
- Ditfurth Jutta, *Entspannt in die Barbarei. Esoterik, (Öko-)Faschismus und Biozentrismus*, Hamburg: Konkret, 1996.

- Elbe Ingo, *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015.
- Frey Steffen Therese, Rosenthal Caroline, Väth Anke, *Gender Studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- Gremliza Hermann L., *Ganghofer im Wunderland. 73 Absagen an die herrschende Meinung. 1978-1994*, Hamburg: konkret, 1994
- Granse Carmen, *Grenz-Bestimmungen. Erkenntniskritische Anmerkungen zum Naturbegriff von Donna Haraway*, in: Knapp Gudrun-Axeli (Hg.), *Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne*, Frankfurt/New York: Campus, 1998.
- Grigat Stephan, *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*, Freiburg: ça-ira, 2015.
- Günter Andrea (Hg.), *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006.
- Haraway Donna J., *Das Manifest für Gefährten*, Berlin: Merve, 2016 (2016b).
- Haraway Donna J., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/New York: Campus, 1995.
- Haraway Donna J., *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience*, New York/ London: Routledge, 1997.
- Haraway Donna J., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham/London: Duke, 2016 (2016a).
- Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt/ New York: Campus, 2018.
- Haraway Donna J., *When Species Meet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2008.
- Harrasser Karin, *Donna Haraway: Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration*, in: Moebius Stephan, Quadflieg Dirk (Hrsg.), *Kultur.Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden: VS, 2011.
- Heidegger Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983.
- Heinrich Michael, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart: Schmetterling, 2005.
- Helms Hans G, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners 'Einzigster' und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*, Köln: DuMont, 1966.
- Heß Moses, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt: C. W. Leske, 1845 (aufgerufen über <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94305b.texteImage> am 28.11.2019).
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, in: Horkheimer Max, *Gesammelte Schriften Band 5*, Frankfurt: S. Fischer, 1987.

- Horkheimer Max, *Gesammelte Schriften Band 6: 'Zur Kritik der instrumentellen Vernunft' und 'Notizen 1949-1969'*, Frankfurt: S. Fischer, 2008.
- Jäger Siegfried, Paul Jobst (Hg.), *Von Menschen und Schweinen. Der Singer-Diskurs und seine Funktion für den Neo-Rassismus*, Dortmund: Pädagogische Arbeitsstelle, 1991.
- Jaeggi Rahel, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt: Campus, 2005.
- Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam, 2009.
- Kuhlmann Helga, Schäfer-Bossert Stefanie (Hrsg.), *Hat das Böse ein Geschlecht? Theologische und religionswissenschaftliche Verhältnisbestimmungen*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2006.
- Kracauer Siegfried, *Das Ornament der Masse*, Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- Landwehr Mira, „Vier Beine gut, zwei Beine schlecht“. *Zum Zusammenhang von Tierliebe und Menschenhass in der veganen Tierrechtsbewegung*, KVV Konkret: Hamburg, 2019.
- Latour Bruno, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin: Akademie, 1995.
- Lovelock James, *GAIA. Die Erde ist ein Lebewesen. Was wir heute über Anatomie und Physiologie des Organismus Erde wissen und wie wir ihn vor der Gefährdung durch den Menschen bewahren können*, Bern/München/Wien: Scherz, 1992.
- Lovelock James, *Unsere Erde wird überleben. GAIA - Eine optimistische Ökologie*. München: Piper, 1982.
- Lukács Georg, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Bielefeld: Aisthesis, 2009.
- Margulis Lynn, *Die andere Evolution*, Heidelberg/Berlin: Spektrum, 1999.
- Marx Karl, Engels Friedrich, *Gesamtausgabe (MEGA), Erste Abteilung, Band 5: Deutsche Ideologie, Manuskripte und Drucke*, Amsterdam: de Gruyter, 2017.
- Marx Karl, Engels Friedrich, *Marx-Engels-Werke Band 1*, Berlin: Dietz, 2017.
- Marx Karl, Engels Friedrich, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, *Marx-Engels-Werke Band 3*, Berlin: Dietz, 1990.
- Marx Karl, Engels Friedrich, *Marx-Engels-Werke Band 13*, Berlin: Dietz, 1961.
- Marx Karl, Engels Friedrich, *Marx-Engels-Werke Band 23*, Berlin: Dietz, 1979.
- Marx Karl, Engels Friedrich, *Marx-Engels-Werke Band 25*, Berlin: Dietz, 1964.

- Marx Karl, Engels Friedrich, *Marx-Engels-Werke Band 40*, Berlin: Dietz, 1968.
- Marx Karl, Engels Friedrich, *Marx-Engels-Werke Band 42*, Berlin: Dietz, 1983.
- Moore Jason (Hg.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland: PM Press, 2016.
- Postone Moishe, *Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen*, Freiburg: ça-ira, 2005.
- Redaktion Prodomo (Hg.), *Marxismus-Mystizismus oder Kritische Theorie? Debatte um Marxsche Positionen*, Köln: edition prodomo, 2008.
- Redaktion sans phrase (Hg.), *sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik*, Heft 14, Freiburg: ça-ira, 2019.
- Rosa Hartmut, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2013.
- Salzborn Samuel, *Antisemitismus. Geschichte, Theorie, Empirie*, Baden-Baden: Nomos, 2014.
- Scheit Gerhard, *Der Wahn vom Weltsouverän. Zur Kritik des Völkerrechts*, Freiburg: ça-ira, 2009.
- Schmid Noerr Gunzelin, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Schuberth Richard, *Das neue Wörterbuch des Teufels*, Wien: Klever, 2017.
- Stache Christian, *Kapitalismus und Naturzerstörung. Zur kritischen Theorie des gesellschaftlichen Naturverhältnisses*, Opladen, Berlin, Toronto: Budrich, 2017.

Weitere Quellen:

- Datenbank der AMCHA-Initiative, <https://amchainitiative.org/faculty-academic-BDS/#faculty-academic-boycotters/display-by-name/> 1 (aufgerufen am 29.07.2019).
- Gensler Paulette, *Stirner, Mittelklasse und existenzielle 'Ideologiekritik'*, 2017, <http://beta.redaktion-bahamas.org/text/2017/stirner-mittelklasse-und-existenzielle-ideologiekritik/> (aufgerufen am 02.09.2019).
- Gilbert Scott F., Sapp Jan, Taubler Alfred I., *A Symbiotic View Of Life: We Have Never Been Individuals*, in: *The Quarterly Review of Biology*, 87/4, 2012, <https://blogs.bu.edu/ait/files/2012/12/SymbioticViewQRB.pdf> (aufgerufen am 12.07.2019).

- Herf Jeffrey, *Amin al-Husseini, the Nazis and the Holocaust: the Origins, Nature and Aftereffects of Collaboration*, in: *Jewish Political Studies Review*, Vol. 26 (3/4) 2014, S. 13-37, <https://search-proquest-com.uaccess.univie.ac.at/docview/1897672135/fulltextPDF/379E405A465A4BBDPQ/1?accountid=14682> (aufgerufen am 05.08.2019).
- Hollewedde Sabine, *Der Konflikt zwischen Natur und Kapital: Kapital gegen die Natur*, Vortrag gehalten am 02.11.2018 in Oldenburg, <https://cloudstorage.elearning.uni-oldenburg.de/s/ajSoDDZXEBP2LLe> (Aufgerufen am 21.06.2019).
- Klaue Magnus, *Leib ohne Gewicht: Anmerkungen zu Judith Butlers Körperpolitik*, Vortrag gehalten am 11.09.2012 in Frankfurt, <https://www.freie-radios.net/51501> (aufgerufen am 25.06.2019).
- Karl Kraus, *Kreuzungen*, in: *Die Fackel*, Heft 688-675, 12, Wien: 1924, S. 143 (aufgerufen über <https://fackel.oeaw.ac.at/f/668,143> am 05.11.2019).
- Marxhausen Thomas, *Die Theorie des Fetischismus im dritten Band des ‚Kapitals‘*, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung* 25, Berlin: Institut für Marxismus-Leninismus, 1988
<https://marxforschung.de/2016/wp-content/uploads/2016/12/BzMEF-25-Marxhausen-S.-209-243.pdf> (aufgerufen am 14.02.2020).
- Scheit Gerhard, *Rettung der Natur und die Verdrängung des Souveräns: Umweltschutz als antikapitalistischer Wahn*, in: Phase 2.27, Leipzig: 2008 (aufgerufen über <https://www.cafecritique.priv.at/rettungDerNatur.html#ursprung14> am 07.10.2019).
- Terranova Fabrizio, *Donna Haraway: Story Telling for Earthly Survival*, Film, USA: 2016, <https://earthlysurvival.org/> (aufgerufen am 18.07.2019).
- Weigel Monika, *Feminist cyborg scholar Donna Haraway: ‘The disorder of our era isn’t necessary’*, Interview, 2019 in: <https://www.theguardian.com/world/2019/jun/20/donna-haraway-interview-cyborg-manifesto-post-truth> (aufgerufen am 18.01.2020).

Ich danke meinen Eltern für ihre langjährige Unterstützung,
Stefan Auer für wertvolle Anregungen und Kritik sowie
Sarah Wolf für ihre ausdauernde Hilfsbereitschaft.



CC BY-NC-ND 3.0 AT

Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Österreich