

Corinna Bath / Hanna Meißner / Stephan Trinkaus /  
Susanne Völker (Hrsg.)

## **Verantwortung und Un/Verfügbarkeit**

Impulse und Zugänge  
eines (neo)materialistischen Feminismus

**WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT**

*Corinna Bath / Hanna Meißner / Stephan Trinkaus / Susanne Völker*

## Verantwortung und Un/Verfügbarkeit. Impulse und Zugänge eines (neo)materialistischen Feminismus

### Einleitung

#### 1. Wo intervenieren? Planetarische Verhältnisse im Capitalocene (Haraway 2015)

Geradezu im Wortsinn 'drehen' sich Überlegungen zur Zeit- und Gegenwartsanalyse um die Frage des (immer schon) verlorenen, fiktiven, machtvollen Zentrums – und dies in komplizierter Weise auf zwei unterschiedlichen (menschlichen bzw. wissenschaftlichen) Wahrnehmungsebenen, die sich unterscheiden und dennoch nicht zu trennen sind.

Auf der Ebene inter/trans-nationaler Verhältnisse zeigen sich zugleich machtvolle Darstellungen *und* grundlegende Infragestellungen und Begrenzungen der Zentrierungsfiguren der Moderne: männlich, weiß, westlich, menschlich. Dabei scheinen sich 2017 die weltpolitischen Ereignisse zu überschlagen; auch für wohlhabendere Bevölkerungsteile in Nordwesteuropa ist die Wirklichkeit globaler Krisen und gesellschaftlicher Umwälzungen zunehmend spürbar: ökonomische Prekarisierung, Präsenz von Menschen, die vor Krieg und Elend fliehen, das Erstarken autoritärer rechter und rechtsextremer Kräfte, die immer massiver in gesellschaftliche Diskurse eingreifen und politische Macht erlangen. Dazu werden ökologische Krisen des Klimawandels zunehmend als existenzielle Problematik wahrgenommen – und gleichzeitig von ebenjenen rechten Kräften geleugnet. Vieles von dem zeichnete sich bereits ab, als wir dieses Buch zu planen begannen. Und dennoch, inmitten der andauernden Bewegung der De/Re/Zentrierung, der Dis/Kontinuitäten von Ausgrenzung und egalitärem Teilen, haben wir Herausgeber\_innen den – sicherlich situierten – Eindruck, dass die Ereignisse sich seitdem überstürzt haben und wir inzwischen in einer anderen Welt leben als derjenigen, in der dieses Projekt seinen Anfang nahm.

Was sich verändert hat, so scheint es uns, ist vor allem das Gefühl der Zerbrechlichkeit, der Instabilität der Welt, in der wir leben. Das ist hier keineswegs apokalyptisch gemeint. Dieser Band handelt vielmehr u.a. davon, sowohl die

Dezentrierung als auch die Zerbrechlichkeit als Möglichkeit von Zukunft, als Hoffnung auf das Anderssein der Welt zu verstehen. So war vielleicht die Aufnahme von einer Million Geflüchteten in Deutschland viel eher ein vertikales Ereignis im Sinne Derridas, unvorhersehbar und den Horizont unserer vertrauten Welt aufreißend, als der Brexit und die Präsidentschaftswahlen in den USA im letzten Jahr, die eher ein reaktives Moment ihres Ungeschehen-Machens sind, ein Ungeschehenmachen, das das Geschehen gleichwohl intensiviert. So stehen der provinzialisierende Größenwahn, das politische Hakenschlagen und die Paranoia, der Maskulismus und Rassismus – all die Dynamiken, die (nicht nur) Donald Trump und die neue US-Administration forciert – zugleich für die Bemühungen um Re-Zentrierungen und Horizontbegrenzung als auch für die Dezentrierung und das Aufreißen des Horizonts, auf die sie antworten. Und wiederum zeigt die Mobilisierung breiter Allianzen gegen Trumps Politik oder gegen den in eben dem Moment, an dem wir an diesem Vorwort arbeiten, stattfindenden Parteitag der AfD in Köln, dass die rechten, rechtsextremen Bewegungen über ihre Effekte nicht verfügen und 'andere' Projekte Raum greifen.

Dies betrifft eben auch die Ebene der Wahrnehmung, ihrer Rahmungen, der Konzeption politischen und wissenschaftlichen Denkens und Handelns. Wenn 'wir' es gegenwärtig – so die hier vertretene These – mit Dynamiken der Dezentrierung zu tun haben, mit der Schwächung 'alter', 'moderner' Zentren inklusive massiver Versuche der Rezentrierung beziehungsweise der Errichtung neuer Zentren, wie ist dann diesen inhaltlich höchst unterschiedlichen Bewegungen zu antworten, ohne zur Errichtung neuer Zentren beizutragen? Die Frage der De/Re/Zentrierung stellt sich im Zusammenhang dessen, *wer* und *was* als Welt, als beteiligt an dem Anspruch, Welt zu teilen, wahrgenommen wird. Wie lässt sich Verantwortung für Verletzbarkeit als immer auch politische Gestaltungsaufgabe begreifen? Gibt es Hoffnung auf die *Machbarkeit* einer besseren Welt?

Die Gegenwart des Jahres 2017 zeigt die Kompliziertheit des Anspruchs auf eine für alle bewohnbare, gemeinsame Welt. Schon die Versuche der Charakterisierung und Verortung dieser Gegenwart sprengen nicht nur Fachgrenzen. Analytische Benennungen beziehen sich weniger auf fachlich bestimmbare Konstellationen sozio-politisch organisierter (National-)Staaten oder Staatenbünde, sondern vielmehr auf nicht getrennte, durcheinander hindurch wirkende naturwissenschaftliche (geologische, biologische, physikalische) und sozial- und kulturwissenschaftliche (philosophische, soziologische) Analysen. In diesem Zusammenhang wurde in den letzten Jahren zunehmend der Begriff des Anthropozäns aufgegriffen (Crutzen/Stoermer 2000), jenem Erdzeitalter also, in dem die Menschen, ihre Praktiken des Bewohnens dieses Planeten, zu einer prägenden,

ja äußerst gefährlichen geologischen 'natürlichen' Kraft werden. Der Begriff des Anthropozäns, als Bezeichnung eines menschlich geprägten Erdzeitalters, macht also einerseits die Unterscheidung zwischen soziokulturellen und natürlichen Prozessen nicht nur schwieriger, sondern setzt sie geradezu aus, schreibt aber andererseits dem Menschlichen sowohl die Rolle der Gefahr als auch die der Rettung des Planeten, des Ursprungs als auch des Endes zu (siehe auch Yussoff 2016 und Folkers/Marquardt i. d. B.). Damit wiederholt der Begriff genau jene Vorstellung eines Exzeptionalismus des Menschen als Zentrum des Universums, die nicht zu trennen ist von jener Katastrophe, die der Begriff zu bezeichnen versucht. In diesem Sinne impliziert das Anthropozän, so ließe sich vielleicht etwas zugespitzt formulieren, genau jenes Epistem, dessen katastrophisches Handeln dem Zeitalter den Namen gegeben hat: das Epistem des Anthropos, des Menschen, des Mannes. Es ist aber – so jedenfalls Isabelle Stengers (2015 und Folkers/Marquardt i. d. B.) – keineswegs so, dass die Erde durch den Menschen gefährdet ist, noch, dass sie der Rettung durch ihn bedarf: Worum es geht, ist vielmehr, inwiefern wir, die wir uns als Menschen bezeichnen, in der Lage sind, unsere Abhängigkeit, unsere Verschränkung mit dem zu denken, was wir bedrohen und zerstören.

Es ist insofern sicher nicht völlig überraschend, wenn diesseits der Vorstellung menschlicher Exzeptionalität Konzepte gesucht wurden und werden, die in der Lage sind, die Herausforderung des Anthropozäns auf andere Weisen denkbar und bearbeitbar zu machen. Gerade in Abgrenzung zu dieser anthropozentrischen Sicht greifen beispielsweise Bruno Latour (2017) und Isabell Stengers (2015: 43ff.) Lovelocks autopoietisches Weltmodell 'Gaia' auf als einer vom menschlichen Sein letztlich unabhängigen Entität, während Donna Haraway sowohl die autopoietische Selbsthervorbringung im Gaiakonzept als auch den menschlichen Exzeptionalismus im Begriff des Anthropozäns hinterfragt und demgegenüber vorschlägt, das gegenwärtige Zeitalter als *Capitalocene* oder *Plantationocene* zu bezeichnen. (Haraway 2016, siehe auch die Beiträge von Deuber-Mankowsky und Folkers/Marquardt i. d. B.)

Folgen wir Donna Haraways analytischer Charakterisierung der Gegenwart als *Capitalocene*, dann ist damit u.a. eine Homogenisierung von Materiellem (als Ware), eine Hierarchisierung und biopolitische Systematisierung von (prekären und prekarierten) Leben (in (post-)industriellen Produktionsverhältnissen) gemeint, auf die es zu 'antworten' gilt. In der Konzeption und in den Beiträgen dieses Bandes finden sich Möglichkeiten des Denkens und Handelns wieder, die (zumindest zunächst) unterschiedliche Praktiken des In(ter)venierens (wie *Brigitte Bargetz* in ihrem Beitrag zu diesem Band schreibt und entfaltet) nahelegen: Das ist zum einen

die Praxis der Kritik, die kritische De- und Re-Konstruktion der Bedingtheiten, der Grundlagen anthropo/andro/ethno/eurozentrischer, (post)kolonialer und heteronormativer Perspektiven. Da ist zum anderen der Versuch, die Destabilisierung der Weltverhältnisse als Unverfügbarkeit, als Möglichkeit des Anderswerdens der Welt zu affirmieren. Die Ansätze des neomaterialistischen Feminismus, wie wir es im Buchtitel etwas vereinfachend und homogenisierend genannt haben, beziehen sich auf beide Praktiken, ja, eine ihrer Stärken scheint uns gerade darin zu liegen, dass sie sie nicht einander entgegenstellen oder gegeneinander ausspielen, sondern miteinander verschränken, so wie das Karen Barad etwa mit ihrem Konzept einer Epistem-Ontologie oder Onto-Epistemologie vorgeschlagen hat.

Alle diese Ansätze beziehen sich auf die Eigendynamik des Materiellen, ja, der Materie selbst, ohne allerdings die damit verbundene Zerbrechlichkeit und Verletzbarkeit der Welt zu leugnen, die aus dieser Dynamik hervorgehen. Und damit ist auch, aber eben nicht nur, die Verletzbarkeit derjenigen gemeint, deren Rolle im Zentrum des Weltgeschehens hier auf dem Spiel steht: die Verletzbarkeit der Menschen. Das wäre unseres Erachtens der spezifische Einsatz einer feministisch-materialistischen Konzeption von Verantwortung: Antworten auf die Verletzbarkeit und Zerstörbarkeit einer Welt, deren Teil wir sind und damit Sorge um etwas, von dem wir uns nicht trennen können, von dem wir aber zugleich nicht wissen, was es ist und was es sein wird.

Dementsprechend wird das Verhältnis von Kritik und Affirmation in den Aufsätzen des vorliegenden Bandes kontrovers diskutiert. So sieht *Astrid Deuber-Mankowsky* aus der Perspektive der kritischen Theoriearbeit hier zwei gegensätzliche, einander ausschließende Bewegungen: „Statt Kritik und Transzendenz, die mit der Moderne und Postmoderne assoziiert sind, werden Affirmation und Immanenz gefordert.“ (i. d. B.: 152) Demgegenüber macht *Kathrin Thiele* gerade den Aspekt der „radikalen Immanenz“ stark. (i. d. B.: 29) Wir halten diese Spannung gerade für eine Stärke der Ansätze, die in diesem Band diskutiert werden; eine Spannung, die zugleich die Gegenüberstellung ‚Kritik versus Affirmieren‘ queert: Denn beteiligt sein, affiziert sein, bedeutet immer auch, an einer Praxis zu partizipieren, deren Folgen/Effekte nicht verfügbar sind, und damit (im Anschluss an *Bargetz* i. d. B.) sowohl zu in(ter)venieren, also einzugreifen, einzuschreiten, mit anderen Worten *Kritik zu üben*, als auch Relationen zu artikulieren/zu erfinden/zu entdecken im Sinne des *Affirmierens* nicht geplanter, unvorhersehbarer Ereignisse. Eine Kritik, die die Konstellation des Anthropozäns unterläuft, die also, so scheint es uns, einzig in der Lage ist, die Konstellation des Anthropozäns zu ‚kritisieren‘, wäre eben eine, die sich nicht als außerhalb dessen stehend begreift, was sie kritisiert, die der eigenen Teilnahme, der relationalen

Involviertheit des eigenen Handelns inne geworden ist. „We are all compost, not posthuman“, schreibt Donna Haraway (2015: 161).

## 2. 'Gemischte Gefühle' – politische Gefühlslagen, materielle Bedingtheiten und Stellungnahmen

Ein solches Denken jenseits des Gegensatzes von Kritik und Affirmation zeigt sich auch in den affekttheoretischen feministischen Debatten der letzten Jahre (zum Beispiel Sarah Ahmed 2014, Lauren Berlant 2011, Ann Cvetkovich 2012): Die schlechten Gefühle, die Depressionen und Niedergeschlagenheit, die angesichts der andauernden postkolonialen Ausbeutungen, der Ent-Täuschung der Bürgerrechts- und Emanzipationsforderungen expandieren, werden affirmiert und politisiert, die guten Gefühle, die glücklich machenden Objekte und Fantasien von einem guten Leben werden analysiert und kritisiert. Nicht um ausbeutende Verhältnisse und unerträgliche Situationen zu legitimieren, sondern – so bspw. Berlants Formulierung des *Impasse* – um in der Situation des gegenwärtigen (sexistischen, rassistischen, homo- und transphoben) Zeitalters die Sackgasse, ihre Ungerichtetheit und Ausweglosigkeit zum Ausgangspunkt einer anderen, ungerichteten, dezentrierten politischen Praxis zu machen. Es geht darum, Affekte als Relationen ernst zu nehmen, auch wenn sie sich nicht auf ein autonomes Subjekt zurückführen lassen, und gerade auch 'bad feelings' einzuräumen, zu beachten, zu entindividualisieren und relevant zu machen: 'Feeling Bad? It might be political!' (vgl. Cvetkovich 2014: 58ff).

Die unübersichtlichen, uneindeutigen und gemischten Gefühlslagen der Akteur\_innen, die auf die Ereignisse der Gegenwart antworten, sind bereits in den 1980er Jahren von dekolonialen und Queer-Aktivist\_innen thematisiert worden. Allerdings, und darauf hat insbesondere Judith Butler (2009) insistiert, sind Empfindungen wie Trauer und die Betrauerbarkeit, die Möglichkeit und Fähigkeit zu trauern (*grieve-ability*) nicht unabhängig von gesellschaftlichen Bedingtheiten und Wahrnehmungspolitiken. Butler spricht vom *Framing* der Affekte, das es möglich mache, bestimmte Leben als gefährdet, als schützenswert und betrauerbar wahrzunehmen und andere gar nicht als Leben (an-)zuerkennen. Die Frage also, *wer* oder *was wen* berührt, was überhaupt erfahr- und wahrnehmbar wird, ist keine individuelle Frage – sie ist gesellschaftlich bestimmt und ruft die Unbestimmtheit affektiver Relationalität in ihrem Ereignen auf.

In ihrem Beitrag nimmt *Encarnación Gutiérrez Rodríguez* die Butler'sche Frage nach den Bedingungen des Berührens und Berührtwerdens und des Trauerns wieder auf – indem sie der tiefen Diskrepanz in der Anteilnahme an den Toten

der Terrorangriffe in Paris im November 2015 und den im Jahr 2016 bei ihrem Fluchtversuch über das Mittelmeer gestorbenen 5.022 Menschen nachgeht, der „Frage nach den ‘Metriken des Trauerns’“ (i. d. B.: 79).

Auch wenn Butlers Konzept des Affekts sich bspw. stark von den von Spinoza und Deleuze inspirierten Ansätzen unterscheidet, eines ist den affekttheoretischen Debatten gemeinsam: Sie handeln nicht mehr von persönlichen Gefühlen und individueller Handlungsmacht, sondern von einer grundlegenden, die soziale Welt konstituierenden Relationalität. Der Affekt gehört uns in diesem Sinne nicht, er ist nicht unser persönlicher Besitz, sondern gerade das, was uns an soziale Ordnungen bindet, aber zugleich auch das, was diese Ordnungen ständig überbietet, im Guten wie im Schlechten, was immer das heißen mag. Affekt wäre demnach immer auch Nicht/Erfahrung der unverfügbaren Prozessualität einer geteilten Welt, aus der die soziale Ordnung, ja aus der das, was wir das Menschliche nennen, erst hervorgeht. Während *Gutiérrez Rodríguez* mit der Kritik (post-)kolonialer Repräsentationen von Affekten die Möglichkeiten des Affizierens und Affiziertwerdens zu erweitern sucht, sieht *Thiele* die grundlegende posthumanistische, kosmopolitische Perspektivenverschiebung neomaterialistischer Ansätze *als* ein wesentlich dekoloniales Projekt, das sich eben so wenig sinnvoll als „Gegen-Position zur ‘modernen’ kolonialen Ordnung“ fassen lässt wie als „Fürsprecher einer Welt nach dem Menschen“ oder als unmittelbarer Zugriff auf ‘Dinge’ (i. d. B.: 38).

### 3. Wissen und Un/Verfügbarkeit

Die Frage, die mit dem neomaterialistischen Feminismus in den Mittelpunkt rückt, betrifft also das Sein/Werden einer nicht verfügbaren und nicht identischen Welt und der (nicht ausschließlich menschlichen) Verantwortung für das Teilnehmen an der Hervorbringung dieser Welt. Dies knüpft an das an, was feministische Theorie schon immer ausgemacht hat: Wenn der ‘männlichen’ Welt der fixierbaren Entitäten und Subjekt/Objekt-Verhältnisse, ‘das Weibliche’ nicht als eine konkurrierende Entität entgegengestellt werden soll, dann ist Feminismus eine Theorie und Bewegung der Mobilisierung des Unverfügbaren: ein ethisches, ontologisches und epistemologisches Unternehmen, das, mit Teresa de Lauretis (1990), gerade das ‘Nichtsein’ der Frau zum Anlass seiner Politiken nimmt.

Die feministischen Ansätze des sogenannten Neomaterialismus wären in diesem Sinne als Unruhestifter\_innen zu verstehen, die ethische, ontologische und epistemologische Übereinkünfte irritieren und unterlaufen. Es geht dabei nicht nur darum, mit der Materie eine\_n Akteur\_in erneut ins Spiel zu bringen,

der\_ die zuletzt vernachlässigt wurde – so wenig wie der Feminismus lediglich davon handelt, die 'Frauen' als Akteurinnen zu etablieren –, sondern darum, unser praktisch-materielles Involviertsein in das Werden der Welt selbst zur Grundlage von Wissenschaftlichkeit zu machen.

Welche Praktiken als wissenschaftlich gelten, wird aktuell bis hin zur Delegitimierung bestimmter Disziplinen und Wissensbestände äußerst kontrovers diskutiert. Während einerseits eine drängende Suche nach wissenschaftlichen Antworten auf eine krisenhafte Weltlage zu erkennen ist, finden andererseits, teilweise auch bis in die Feuilletons hinein, massive Angriffe statt, die im deutschsprachigen Raum vor allem als Angriff gegen Geschlechterforschung/ Gender Studies auftreten, in einem globaleren Blick aber als Angriffe gegen Wissenschaftlichkeit generell gesehen werden können und etwa die Geistes- und Sozialwissenschaften oder die Klimaforschung treffen. Wenn allerdings als Antwort auf „alternative Fakten“, „fake news“ und Trolle in sozialen Medien auf der Faktizität wissenschaftlicher Erkenntnisse als (einzig) stabiler Grundlage einer aufgeklärten Gesellschaft beharrt wird, so kehren wir zu eben jenen positivistischen Bezügen auf objektive Fakten und Wahrheiten zurück, die mit der (feministischen) Wissenschafts- und Objektivitätskritik überwunden geglaubt waren. Demgegenüber die „post-truth era“ für das eigene kritische Projekt zu reklamieren, wie es Steve Fuller (2016) für die *Science and Technology Studies (STS)* vorgeschlagen hat, erscheint uns als ein eher hilfloser Versuch, welcher die gerade in diesem Feld prononciert artikulierte Forschungsethik einer epistemischen Demokratisierung ebenso ignoriert wie die – immer auch politisch strukturierten – Bedingungen der Wissensproduktion: „Our arguments that ‘it could be otherwise’ [...], are very rarely that ‘it could be easily otherwise’; instead, they point to other possible infrastructures, efforts, ingenuity and validation structures“ (Sismondo 2017: 3). So wie Geschlecht auf Basis de/konstruktivistischer Verständnisse nicht frei und beliebig wählbar ist, könnte Wissen zwar jeweils ein anderes sein. Dass aber gerade dieses Wissen zu Fakten geworden ist, ist kein Zufall. Ansätzen der STS, auch feministischen, geht es deshalb darum, die je spezifischen Konfigurationen von Praktiken, Diskursen, Materiellem, epistemischen Politiken und Institutionen zu analysieren, die Fakten zu Fakten (auch „alternativen“ Fakten) machen. Wenn wir daran festhalten, dass Objektivität eine Geschichte hat (Daston/Gallison 2007), Faktizität situiert ist (Haraway 1988) und Ontologien multipel und politisch sein können (Mol 1999), so gibt es keine einfachen Lösungen als Antworten auf anti-wissenschaftliche Tendenzen. Mit Haraway sind weder Abkehr noch Rückkehr möglich, aber ein Festhalten an der Möglichkeit einer besseren, lebbareren Welt, wobei die



Frage, wie diese Möglichkeit *machbar* sein könnte, sich an der prekären Figur des *anthropos* abarbeitet und über sie hinausweisen muss.

#### 4. Impulse des Neuen Materialismus

Die Denkbewegung, die wir hier (neo)materialistischen Feminismus genannt haben, nimmt die kritische Affirmation der Destabilisierung oder auch Dezentrierung dessen, was ist, auf und macht sie zum Ausgangspunkt neuer Formen der Kritik, des Widerstands, der Affirmation und Gegenverwirklichung und des *Undoing* von Herrschaft. Der 'alte' Materialismus des 18. und 19. Jahrhunderts war ein Angriff auf die Dichotomie von Geist und Welt im Sinne einer Verallgemeinerung des mechanistischen Verständnisses von Materie, also einer allgemeinen mechanistischen Gesetzmäßigkeit menschlichen Handelns. Mit der historischen und dialektischen Wendung, die der Materialismus dann bei Marx und Engels erfährt, wird aus dieser Mechanik bereits eine komplexe prozessuale und praktische Bezogenheit zwischen Immateriellem und Materiellem, zwischen Geist und Welt, in der Annahmen gemacht, dass Kategorien entwickelt und Konstellationen freigelegt werden können. Dabei geht es aber immer auch darum, die Zukunft offen zu halten für etwas, das Marx und Engels vorläufig Kommunismus, also Sein als Gemeinsam-Sein, genannt haben (siehe dazu zuletzt Nancy 2017). Etwas zugespitzt ließe sich vielleicht sagen, dass es gerade dieses Gemeinsam-Sein, das Kommen dieses Gemeinsam-Seins ist, das von den feministischen Materialismen radikalisiert wird: Die Potentialität eines solchen gemeinsamen Seins oder Werdens wird nicht erst von den Menschen in die Welt gebracht oder ihr abgerungen, sie ist immer schon im Kommen gewesen ohne jemals einfach da zu sein. In diesem Sinne wäre Kommunismus (nicht nur) im Sinne der feministischen Materialismen so etwas wie die Öffnung der Welt auf sich selbst, auf ihre eigene Unverfügbarkeit, die sich durch ihre Geschichtlichkeit hindurch artikuliert, die aber in kein Da-Sein, keine spezifische Form des Seins überführt und darin eingeschlossen werden kann. Das wäre unseres Erachtens der Einsatz eines materialistischen Feminismus: Nicht eine mechanistisch verstandene Materie der Unbedingtheit des menschlichen Geistes gegenüber zu stellen, sondern diese Verschränkung von Unbedingtheit und Bedingung auf die Prozessualität der Materie selbst zu beziehen. Damit verbunden sind allerdings (wie bei den älteren Materialismen) einige grundlegende Problematisierungen dessen, was wir gewohnt sind, als wissenschaftliches Denken oder Wissen zu bezeichnen. Die Prozessualität der Materie geht nicht auf in unseren modernen Vorstellungen von Raum und Zeit, von Kausalität und Handlungsmacht, wie

wir sie nicht zuletzt den alten Materialismen verdanken. Das Überborden, das Außer-sich, die Unverfügbarkeit dieser Prozesse lässt sich nicht ausschließen, sie sucht jeden Ausschluss, jede Grenzziehung, jede Ordnung heim. In diesem Sinne haben etwa Karen Barad 2012 oder Astrid Schrader 2010 versucht, Materialität im Sinne einer Derrida'schen Hantologie zu denken, einer Heimsuchung durch das, was sich nicht integrieren lässt. Derrida hat in diesem Zusammenhang von 'kommender Gerechtigkeit' gesprochen und zwar im Zusammenhang jenes Gespenstes, das in Europa umgeht und im Kommunistischen Manifest beschworen wird. Genau hieran knüpft beispielsweise *Lisa Handel* in ihrem Beitrag zu diesem Band an, wenn sie von „einer Gemeinschaft der sterblichen Monster spricht“, die sie hantologisch mit Derrida, gleichzeitig aber auch prozessphilosophisch mit Whitehead zu denken sucht. (i. d. B.: 197)

Damit werden aber auch die klassischen Gegenstände der STS, wie beispielsweise das Labor, neu denkbar. So verweist etwa *Sigrid Schmitz* darauf, dass vermeintlich klare Grenzen zwischen Subjekt und Objekt, die in der frühen Metapher der Gedankensteuerung vorausgesetzt waren, in aktuellen Forschungen zu Brain-Computer Interfaces (BCI) verschwimmen. Anhand ihrer feministisch-materialistischen Analyse wird eine eigensinnige bio-technologische Agentialität sichtbar, die Anlass gibt, Politik und Verantwortung für zukünftige Realisierungen zu rekonzeptualisieren. Ferner kann *Lisa Krall* an epigenetischen Studien und Forschungspraxen zeigen, wie die einzelnen Versuchsanordnungen immer wieder Laborlogiken und Trennungen etwa zwischen Sozialem und Biologischem überschreiten und andere, nicht lineare Raumzeitverhältnisse konstellieren. Zugleich aber setzt, wie sich mit *Hannah Fitsch* anmerken lässt, diese Überschreitung eine spezifische, historisch gewordene und in materiellen Praktiken hervorgebrachte Logik der Trennung in der laborativen Wissensproduktion voraus – und affirmiert diese Logik der Trennung zugleich als das, *was* es zu überschreiten gilt.

Aber nicht nur das Labor oder die Praxis der Wissenschaft werden neu konstituiert. Der Beitrag von *Christiane König* entwirft die filmische Dokumentation einer „queer liberalen Familie“ in Kimberly Reeds Film *Prodigal Sons* als Versuch einer begrenzenden, sexuelle Identität und Begehren verfügbar machenden Raumzeitmaterialisierung, die zugleich aber ihre eigene materielle Unverfügbarkeit freisetzt. Diese Unverfügbarkeit ist weder im Labor noch im Film aufhebbar und nicht in die Homogenität einer einzelnen Raumzeit integrierbar, die eindeutige zeitliche und räumliche Lokalisierungen zuließe. Vielmehr geht es darum, wissenschaftliche und künstlerische Praxis als Verhandlung *und* Verantwortung dieser Un/Verfügbarkeit zu verstehen.

So nehmen etwa *praxeologische* Zugänge die Situiertheit *und* notwendige, unkalkulierbare Offenheit sozialen Handelns in den Blick. Die neomaterialistischen Überlegungen zur Relationalität von Materie als „Verdichtung der Fähigkeit zu antworten“ (Barad 2014: 172) überschreiten allerdings praxeologische Perspektiven. So betont Barad bspw. gerade die ontologische Unbestimmtheit (und nicht die praxeologische Unschärfe) in dem Moment des Ereignens von Materialität (vgl. Barad 2012: 8).

*Diana Lengersdorf* greift diesen Punkt in ihrem praxistheoretischen Beitrag in Hinblick auf die Herstellung und das Ereignen von Routinen durch Wiederholung und Verfestigung von Klassifikationen auf. Gerade neomaterialistische Ansätze, so ihr Argument, weisen auf die Instabilität vermeintlich routinierter sozialer Ordnungen hin, weil sie nicht von Entitäten und Eigenschaften, sondern von un/bestimmten Relationen ausgehen, d.h. „Verhältnisse immer als Verhältnisse aus Verhältnissen gedacht werden“ (Lengersdorf i. d. B.: 125). Demgegenüber plädieren *Andreas Folkers* und *Nadine Marquardt* in ihrem Beitrag für eine Perspektivenverschiebung von der Praxis zum Ereignis, da praxeologische Zugänge aus ihrer humanistischen Verstrickung letztlich nicht zu lösen seien.

## 5. Ver/Antworten (Response-Ability)

Es geht in den Ansätzen dieses Bandes nicht um eine Wissen(schaft)spraxis des Verfügbarmachens, etwa um ein *Verantwortung für und über andere übernehmendes, überlegenes menschliches Subjekt*. Es geht vielmehr um ein Antworten auf und Ver-Antworten von Un/Verfügbarkeit, das heißt – um mit Karen Barad (vgl. 2007: 185) zu sprechen – *Verantwortung als ethico-onto-epistem-ologische Praxis der Intra-aktion unterschiedlicher Akteur\_innen*, die einander berücksichtigen, aufeinander antworten, sich in ihrer Vielfalt und ihren je spezifischen Verdichtungen und Bezogenheiten wechselseitig zu erkennen geben. Verantwortung meint damit ein ‘ethisches’ und nicht spezifisch menschliches Teilen von/Teilnehmen an Welt.

Response-Ability zeigt sich im Geschehen dieser ontologischen Un/Bestimmtheit als Verflechtung von Ethik, Erkenntnis und Sein und gerade nicht als spezifisch menschliche Fähigkeit. Karen Barad stellt vielmehr eine provozierende und irritierende Frage: „Wie würden wir uns fühlen, wenn es das Nicht-Menschlich wäre, mittels dessen wir fühlen, uns sorgen, antworten können?“ (Barad 2014: 173). Es sind also weniger die spezifischen Qualitäten des menschlichen, vernunftbegabten, autonomen, erkennenden Subjekts, die die Übernahme von Verantwortung und das Eintreten für eine ‘bewohnbare’ Welt ermöglichen, sondern die Potenziale der ‘bewusstseinslosen’, materialen Relationen. Materie

ist Beziehung und Berührung, Wechselseitigkeit und Nähe und damit eminent politisch und ethisch, weil sie Akte der Schließung, der Trennung, der Identität ständig durchkreuzt.

‘Wir’ ‘Menschen’ können uns nicht für oder gegen Verantwortung entscheiden – wir sind als Teil der Welt konstituiert in Relationen, die ethisch sind: „Entscheidend ist, dass man der Ethik aufgrund der Materialisierung [*mattering*] nicht entkommen kann. Die Ethik ist ein integraler Bestandteil der Diffraktionsmuster (der permanenten Differenzierung) der Weltung, nicht ein Überlagern menschlicher Werte auf die Ontologie der Welt [...]. Die Beschaffenheit der Materie selbst bringt eine Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber mit sich. Verantwortung ist nicht eine Verpflichtung, die das Subjekt wählt, sondern eine menschgewordene/fleischgewordene [*incarnate*] Relation, die der Intentionalität des Bewusstseins vorausgeht.“ (Barad 2014: 174)

Wie also auf Krisen, soziale Zumutungen, Ungerechtigkeiten geantwortet wird, erschöpft sich nicht allein in der ‘menschlichen Emanzipation aus’ und dem (Willens-)‘Akt der Befreiung von’ oder der menschlichen Verantwortung für ‘etwas’, sondern zeigt sich in der Entfaltung und der Affirmation der Unbestimmtheiten, der Prekarität und Bezogenheit der Materie, die – wie Barad es formuliert – „von den Möglichkeiten einer zukünftigen Gerechtigkeit sprechen.“ (Barad 2014: 174)

Auch *Dagmar Lorenz-Meyer* weist darauf hin, dass Verantwortung angesichts unserer konstitutiven Verwobenheit mit der Welt nicht durch distanzierte (Selbst-)Reflexion hergestellt werden könne, sondern nur durch verwickelndes, antwortendes Handeln. Verantwortung bestehe nicht darin, „die Möglichkeit zu eröffnen, einem bestimmten Anderen zu antworten (der/das nicht vorab existiert), sondern darin, die Fähigkeit zu antworten in bestimmten Beziehungen überhaupt erst herzustellen“ (i. d. B.: 246).

Während es *Lorenz-Meyer* darum geht, neue Formen der Kollaboration mit biogeochemischen Leben zu generieren, um letztendlich vor dem Hintergrund ökologischer Dringlichkeiten verantwortlich gemeinsam lebbare Welten herzustellen, steht *Kerstin Palm* gerade solchen Verbindungen mit dem Nicht-Menschlichen eher skeptisch gegenüber. Sie plädiert für einen „reflexiven sich der materiellen Bedingtheiten der menschlichen Existenz bewussten Anthropozentrismus“ (i. d. B.: 230), um verantwortlich die Möglichkeiten der Verfügbarkeiten und gesellschaftlichen Gestaltung zu sondieren. Dabei rührt ihre Skepsis von den nicht explizierten Annahmen, die den posthumanistischen Ansätzen des materiellen Feminismus mit der Voraussetzung einer nicht-menschlichen *Agency* zugrunde liegen würden.

Insofern ist die Barad'sche Sicht, wie *Palm*, *Bargetz* und *Fitsch* mit ihren Vorbehalten gegenüber einem solchermaßen „radikalen Posthumanismus“ (Bargetz, i. d. B.: 53) deutlich machen, stark umstritten in der Rezeption neomaterialistischer Ansätze und bleibt kontrovers: „Denn obschon Handlungsmächtigkeit, wie neomaterialistisch nachdrücklich und zu Recht gezeigt wird, nicht auf Menschen beschränkt ist, sondern sich auch in der Macht von Materialitäten zeigt, bleibt das Anliegen – die Sehnsucht, die Hoffnung, das Imaginäre – letztlich an Menschen und ihre gelebten Erfahrungen gebunden.“ (Bargetz, i. d. B.: 54) Wobei die grundlegende Frage, die Barad und andere stellen und deren Beantwortung durch die In(ter)ventionen des feministischen Materialismus sicher schwerer, komplexer, un verfügbarer – ethisch – geworden ist, bleibt: Was ist das eigentlich, was wir (die Menschen?), das 'Menschliche' nennen?

## 6. Zum Aufbau des Bandes

Im Folgenden werden Impulse des feministischen (Neo-)Materialismus aus Perspektiven der Gesellschafts- und der Praxistheorien, der Medienwissenschaft und der Technikforschung aufgenommen und diskutiert. Dass die Welt nicht aufgeht in den Bahnen, die die menschlich/männlichen Wahrnehmungsapparate vorzeichnen, ist dabei sicherlich unumstritten, wie aber lässt sich eine Wissenschaft betreiben, die sich als Teil dieser Un/Verfügbarkeit versteht und daraus eine Verantwortung ableitet, die epistemologische *und* ontologische Konsequenzen hat? Die Beiträge des Bandes diskutieren die Frage des Seins/Werdens *einer* un/verfügbaren und nicht identischen Welt und der (nicht ausschließlich menschlichen) Verantwortung für das Teilnehmen an der Hervorbringung dieser Welt aus verschiedenen Verständnissen des (neo-)materialistischen Feminismus in vier Sektionen: (1) Gesellschaftskritik und (politische) Intervention (2) Praxis und Ereignen (3) Medialität und Materialität und (4) *Ethico-onto-epistem-ologie* – Politisierungen wissenschaftlicher Praxis

Die erste Sektion fokussiert die gesellschafts- und politiktheoretische Situierung (neo-)materialistischer Ansätze und fragt nach Möglichkeiten, das Politische sowie Handlungsmächtigkeit und (menschliche) Subjekthaftigkeit (neu) zu denken. Die Beiträge der zweiten Sektion setzen sich vornehmlich mit Resonanzen, Impulsen und/oder Abstoßungen, Unvereinbarkeiten zwischen (neo-)materialistischen und praxistheoretischen Zugängen auseinander. Das Verhältnis von Praxis und Ereignen, die Grenzen menschlicher Praxis werden ebenso verhandelt wie die Potenziale eines *agentiellen Realismus* und die Un/Möglichkeit von Gerechtigkeit. Die dritte Sektion thematisiert Unverfügbarkeit als grundlegende

Medialität des Zusammenhangs von Materialität, Relation und Phänomen, so beispielsweise in den derzeitigen Diskussionen um ein sogenanntes Anthropozän, der Konzeptionalisierung sexueller Differenz und den Aushandlungen eines queer/feministischen Films. Abschließend wird in der letzten Sektion anhand der Untersuchungen von Brain-Computer Interfaces, ökologisch-feministischen Forschungen sowie vitalistischen Traditionen diskutiert, inwieweit die (neo-)materialistischen Konzepte der Un/verfügbarkeit und Verantwortung zu einer Rekonzeptualisierung und Politisierung wissenschaftlicher Praxis beitragen können oder selbst zu problematisieren sind.

## Dank

Wir bedanken uns herzlich bei allen Autor\_innen, dass sie sich auf die Konzeption des Buches eingelassen und Fragen und Impulse des (neo-)materialistischen Feminismus aus ihrer jeweiligen Forschungsperspektive diskutiert haben. Wir bedanken uns ebenfalls bei dem Vorstand der Sektion Frauen- und Geschlechterforschung für die Aufforderung und Ermutigung, die Rezeption und Diskussion feministischer Varianten des Neuen Materialismus im hiesigen, deutschsprachigen Raum voranzutreiben. Dank gilt auch Thomas Nüchel für Korrekturen einzelner Beiträge. Meike Eiberger danken wir sehr herzlich für das umsichtige, ruhige und geduldige Redigieren des gesamten Bandes.

## Literatur

- Ahmed, Sarah (2014): Kollektive Gefühle oder die Eindrücke, die andere hinterlassen. In: Baier, Angelika/Christa Binswanger/Jana Häberlein/Yv. Eveline Nay/Andrea Zummermann (Hg.): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Wien, 183-214.
- Barad, Karen (2007): *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, Durham/London.
- (2012): What Is the Measure of Nothingness? Infinity, Virtuality, Justice/Was ist das Maß des Nichts? Unendlichkeit, Virtualität, Gerechtigkeit. In: *documenta (13), 100 Notes – 100 Thoughts/100 Notizen – 100 Gedanken*, No. 099, Ostfildern.
  - (2014): Berühren – Das Nicht-Menschliche, das ich also bin (V.1.1). In: Witzgall, Susanne/Kerstin Stakemeier (Hg.): *Macht des Materials/Politik der Materilität*, Zürich/Berlin, 163-176.
- Berlant, Lauren (2011): *Cruel Optimism*, Durham/London.
- Butler, Judith (2009): *Frames of War. When Is Life Grievable?*, London.

- Crutzen, Paul J./Eugene F. Stoermer (2000): The Anthropocene. In: *Global Change Newsletter*, Vol. 41, 17-18.
- Cvetkovich, Ann (2012): *Depression. A public feeling*, Durham/London.
- (2014): Depression ist etwas Alltägliches: Öffentliche Gefühle und Saidiya Hartmans *Lose Your Mother*. In: Baier, Angelika/Christa Binswanger/Jana Häberlein/Yv Eveline Nay/Andrea Zimmermann (Hg.): *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Wien, 57-85.
- Daston, Lorraine/Peter Galison (2007): *Objektivität*, Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (1995): *Marx' Gespenster*, Frankfurt a.M.
- Fuller, Steve (2016): Embrace the inner fox: Post-truth and STS symmetry principle universalized. In: *Social Epistemology Review and Reply Collective*, zu finden unter: <https://social-epistemology.com/2016/12/25/embrace-the-inner-fox-post-truth-as-the-sts-symmetry-principle-universalized-steve-fuller/> [letzter Zugriff: 13.5.2017].
- Haraway, Donna (2016): *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham/London.
- (2015): Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: making kin. In: *Environmental Humanities*, Vol. 6, 159-165.
- (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies*, 14 (3), 575-599.
- Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin.
- Lauretis, Teresa de (1990): Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness. In: *Feminist Studies*, 16 (1), 115-150.
- Mol, Annemarie (1999): Ontological Politics. A word and some questions. In: Law, John/John Hassard (Hg.): *Actor Network Theory and after*, Oxford/Malden, 74-89.
- Nancy, Jean-Luc (2017): *Die verleugnete Gemeinschaft*, Zürich/Berlin.
- Schrader, Astrid (2010): Responding to Pfiesteria Piscicida (the Fish Killer) Phantomatic Ontologies, Indeterminacy, and the Responsibility in Toxic Microbiology. In: *Social Studies of Science*, 40 (2), 275-306.
- Sismondo, Sergio (2017): Post-truth?. In: *Social Studies of Science*, 47(1), 3-6.
- Stengers, Isabelle (2015). In *Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*, Lüneburg.
- Yusoff, Kathryn (2016): Anthropogenesis: Origins and Endings in the Anthropocene. In: *Theory, Culture & Society*, 33 (2), 3-28.