

10. Haraway: Kompost

10.1 Fermenting Feminism

Wie im Teilkapitel zu Metaphern und Figuren (Kap. 1) sowie zum Cyborg (Kap. 3.4.) angesprochen, kommt Haraways Ansatz materiell-semiotischer Knoten meiner eigenen Herangehensweise in dieser Arbeit relativ nahe. Haraways Figurenbegriff bildet den prekären und beweglichen Status zwischen Metapher und Materialität, Bedeutung und Praxis ab und ist zugleich weit genug formuliert, um die ganz unterschiedlichen Spielarten der Gärungsfigur erfassen zu können.

Schon vor der ausdrücklichen Einführung des Figurenkonzepts in *When Species Meet* (Haraway 2008) hat Haraway mit Figuren gearbeitet, am prominentesten mit dem Cyborg und später auch mit »Companion Species« wie Affen, Mäusen und Hunden (Haraway 2003). Eine der wiederkehrenden Figuren, die bereits in den früheren Arbeiten auftaucht und im aktuellsten Buch *Staying with the Trouble* (Haraway 2016) eine wichtige Rolle spielt, ist die Figur des Fadenspiels (»String Figures«, abgekürzt SF). Ganz im Sinne des Figurenkonzepts dient sie nicht nur der Erfassung empirischer Praktiken, sondern ist eine utopische Figur des Entwerfens neuer zukünftiger Welten: »SF is storytelling and fact telling; it is the patterning of possible worlds and possible times, material-semiotic worlds, gone, here, and yet to come.« (ebd.: 31)

Anders als Haraway möchte ich mit der Gärungsfigur und ihren benachbarten Nebenfiguren keine utopische Story erzählen, weil es gerade in diesem Kapitel auf die kritische Sensibilität ankommen wird, die zur Identifizierung der Fallstricke der politischen und theoretischen Implikationen der Kompost-Story Haraways notwendig ist. In *Staying with the Trouble* kommt der Kompostfigur eine besondere Stellung zu, die gemäß des Ansatzes materiell-semiotischer Knoten zwischen Metapher und Materialität verortet ist. Haraway nimmt die materielle Funktionsweise des Komposts sehr ernst und übersetzt seine Bewegungsprinzipien in ein politisches Programm des Sozialen. Ob es sich beim Kompost um einen Fermentierungsprozess im engeren biochemischen Sinne handelt, mag umstritten sein.¹ Für Katz zumindest besteht kein Zweifel, dass Kompostieren und Fermentieren gleichbedeutend sind. Entscheidender aber

- 1 Die japanische Kompostierungstechnik Bokashi beruht auf Fermentierung im engeren Sinne, d.h. mit Pasteur gesprochen auf »Leben ohne Luft«. Mit einem Bokashi-Eimer wird das Material unter absolutem Luftabschluss mithilfe von zugesetzten Milchsäurebakterien »vorverdaut«, wodurch die folgende Zersetzung stark beschleunigt wird. Heraus kommt ein organischer Flüssigdünger.

ist, dass sich beim Kompostieren Gärungs- und Zersetzungsprozesse abspielen, die als imaginative Ressource des Theoretisierens bei Haraway wichtig werden. Die Querbezüge zur Fermentierung werden im Projekt »Food Feminism Fermentation«, das im Geiste Haraways Stories entwirft (Hey 2019), vielleicht deutlicher als bei Haraway selbst. In einem Kompendium, das unterschiedliche feministische Perspektiven mit der Fermentierungspraxis in einen Dialog bringt, heißt es in der Einleitung:

»Echoing what Donna Haraway describes as staying with the trouble, the lessons garnered from being present with calamity are in engaging with layered truths, sometime difficult truths, and knowledges that don't have clear-cut or convenient answers.« (Hey 2019: 1)

Unterschiedliche Motive Haraways werden hier aufgegriffen, u.a. das Bild des Schichtens und der Wahrheitsschichten, das Storytelling, die Kultivierung der Gemeinschaft als Interspezies-Community, die utopische Imagination anderer ›Welten‹ und das Embodiment als tastendes, körperliches Wissen der Fermentation. Neben künstlerischen und historischen Einsatzpunkten² wird die Fermentation hier im Anschluss an Haraway als theoretische Ressource erschlossen. Maya Hey und Alex Ketchum machen in ihrem programmatischen Vorwort eines Special Issues zum Thema »Food Feminism Fermentation« die Produktivität der Fermentation für feministische Debatten an ihrer Kapazität als materielle Praxis wie auch als Metapher fest:

»Fermentation is a transformation of both matter and meaning due to the work of microbes like bacteria, moulds, and yeasts. For instance, the material transformation of grapes into wine is biochemical, and the meanings associated with the resulting wine (e.g. hospitality, religious symbolism) emerge from the fermentation process. In other words, fermentation can be at once material and figurative change.« (Hey & Ketchum 2018a)

- 2 Zu den künstlerischen Positionen gehört etwa die Herstellung von Modeobjekten aus der ›biotextilen‹ Zellulose von Kombucha-SCOBYS (Hunter 2019); die Performance »gut feelings« befasst sich inspiriert von Elisabeth Grosz mit der olfaktorischen Dimension, d.h. den Gerüchen von Fermentation (Lynch 2019); Fraser schreibt lyrisch über Weiblichkeit, Diät und Fermentierung (Fraser 2019). Die historische Beschäftigung mit der Fermentierung zielt auf die mit ihr verknüpften verkörperlichten und vergeschlechtlichten Praktiken. So zeigt Sandor Katz in seinem Beitrag zu dem Band anhand seiner Biografie, dass die Verbreitung pasteurisierter Dosen- und Fertiggerichte in den 1960er Jahren eine feministische Befreiung markierte, da Frauen wie seine Mutter so weniger Zeit in der Küche verbringen mussten (Katz 2019: 13). Mit Blick auf den aktuelleren Trend der Fermentation stellt er wiederum fest, wie das Bierbrauen von einer historisch vornehmlich weiblichen Tätigkeit in den letzten Jahren zu einer »male-dominated practice and bastion of bro culture« wurde (ebd.: 14).

Von Interesse ist also die metaphorische wie materielle Kapazität zur *Transformation*. Die Autor:innen wollen nun ausgehend von einem materialistischen Feminismus beide Dimensionen in ihrer Verschränkung erfassen:

»[...] new material feminism provides theoretical and methodological perspectives on how the conceptual (e.g. words, ideas) and the concrete (e.g. things) impact one another. According to material feminism, matter and discourse are not separate, but intertwined in ways that make ›a thing‹ and how we talk about those ›things‹ important to consider in tandem.« (ebd.)³

Fermentation wird hier nicht nur als Gegenstand aus dem Bereich der Food Studies adressiert, sondern dezidiert auch als imaginative Ressource verwendet: »Thinking about fermentation as a metaphor for change gives traction to shifting our thoughts on what food is and what it can do.« (ebd.)⁴ Die feministische Beschäftigung mit Fermentation mündet in eine relationale Ontologie, die stark an Haraway orientiert ist: »Thought of this way, fermenting food with microbes and with each other can help us imagine the possibility of a radically allied, nonhierarchical, relational ontology, one that is necessarily interdependent.« (Hey & Ketchum 2018b) Als Kernkonzepte nahezu aller Artikel kristallisieren sich Multispezies-Beziehungen, ›companion species‹ und die Kritik am Anthropozentrismus heraus, was den »human eater as *one of many* ›critters‹ in an ecological context« (Hey & Ketchum 2018a) begreifbar macht. Fermentation wird so zum Marker eines Multispezies-Feminismus, an dem sich theoretische Motive wie radikale Interdependenz anschaulich durchspielen lassen. In diesem Zuge kommt es zu einer metaphorischen Aufladung der Fermentation als emanzipatorische Kraft, die ihr »altes«

- 3 Hier ist die diskursive Konstruktion von »matter« von Interesse, die eine kritische Perspektive auf Gender, Essen und Gesundheit ermöglichen soll. Im Anschluss an die *Feminist Food Studies* geht es darum, das »gendering« von Essen rund um Fragen des Zugangs, der Kontrolle und Regulierung kritisch als verkörperlichte Praxis zu begreifen, um seine Machteffekte freizulegen. Für die Perspektive auf Fermentation bedeutet dies u.a., die gängigen Oppositionen von guten und schlechten, probiotischen und pathogenen, »essbaren« und »nichtessbaren« Bakterien zu hinterfragen und mit der bewährten feministischen Kritik an den Unterscheidungen von privat und öffentlich, produktiver und reproduktiver Arbeit, Verstand und Emotion etc. kurzzuschließen. Zu aktuellen feministischen Politiken des Essens und Verdauens vgl. Jovanovski 2017.
- 4 So zeigen Tracy und Howes-Mischel (2018) anhand der Fermentation von Joghurt mithilfe der Bakterien aus der Vaginalflora die unscharfen Grenzen der »microbial materiality of gender and food« auf. Nash (2018) entwirft umgekehrt eine »queer perspective on being«, indem sie den menschlichen Körper als Hort einer Pluralität ageschlechtlicher Mikroben liest.

metaphorisches Arsenal neu aktiviert: »Fermentation processes [...] can aid in imagining a feminist political project of transformation that begins in the kitchen, and it can be a powerful metaphor for rethinking politics and equality.« (Fishel 2018)

Am Projekt »Food Feminism Fermentation« wird deutlich, dass der Kompost bei Haraway kein vereinzelt und zufälliges Motiv ist, sondern sich in einen Denktzusammenhang einfügt, der sich für das weiterführende sozialtheoretische und politische Denken von Fermentierung als reizvoll erweist. Im Folgenden soll zunächst der Einsatzpunkt verdeutlicht werden, von dem aus Haraway die Kompostfigur in der Debatte um das Anthropozän situiert, um im Anschluss seine strategische Rolle innerhalb ihrer eigenen Argumentation kritisch rekonstruieren zu können.

10.2 Vom Anthropozän zum Chthuluzän

Haraway problematisiert die dominante Erzählung des Anthropozäns, das als Konzept Anfang der 1980er Jahre vom Biologen Eugene F. Stoermer geprägt und dann Anfang der 2000er vom Umweltchemiker und Nobelpreisträger Paul Crutzen neu »ausgerufen« wurde (Crutzen & Stoermer 2000). Es basiert auf der Annahme, dass seit dem Ende der Eiszeit eine neue geologische Epoche angebrochen ist, in der sich die menschlichen Eingriffe im Zuge der fossilen Moderne tiefgreifend und teils irreversibel in die terrestrischen Strukturen von Wasser, Erde und Gestein eingeschrieben haben. Die Wirkungen dieser Sedimente äußern sich vor allem zerstörerisch in gestiegenen CO₂-Emissionen, globaler Klimaerwärmung, Artensterben und einer Übersäuerung der Meere. Diese akademisch überaus erfolgreiche Story des Anthropozäns ist für Haraway in mehrfacher Hinsicht problematisch. Denn sie setzt die Erde als autopoietisches System, d.h. als selbsterzeugende, autonome, geschlossene, zentral kontrollierte, homöostatische und antizipierbare Einheit ins Bild (Haraway 2016: 33). Zwar habe der Autopoiesis-Begriff in der Geschichte der Kybernetik und der Informationswissenschaften eine verdienstvolle Rolle gespielt, so Haraway, aber er bleibe einem technokratischen, marktzentrierten Diskurs verhaftet, der in utilitaristischer Manier vom menschlichen Individuum als dem Zentrum des globalen Schicksals ausgeht. Diese selbsterfüllende Prophezeiung mache es unmöglich, andere Welten überhaupt in den Horizont des Denkbaren aufzunehmen.

Haraway knüpft an die Latour'sche Einsicht an, dass diese Story geändert werden muss. In seinen späteren Arbeiten wie *Kampf um Gaia* (Latour 2017) und *Das terrestrische Manifest* (Latour 2018) entwirft Latour Gaia als Figur, die eine alternative Erzählung zum Anthropozän

liefert. Im Anschluss an die mythologische Tradition sowie an die Gaia-Hypothese von James Lovelock und Lynn Margulis (Lovelock & Sagan 1974), wonach die Erde als Lebewesen zu begreifen ist, zeichnet Latour Gaia als Erdgöttin, die sich als eingreifende, Chaos und Zerstörung stiftende Kraft sowohl gegen menschliche Kontrollfantasien wie gegen die Vereinnahmung als zu schützende Umwelt richtet.

Mit seinem Begriff der *Komposition* macht Latour die nichtlinearen Verbindungen zwischen übergreifenden Prozessen und Subsystemen stark, wodurch die schrittweise Formation einer neuen, gemeinsamen und lebenswerten Welt wieder denkbar gemacht werden soll. Bei Latour ist es die Gruppe der »Erdverbundenen« (Latour 2018: 101), die solche alternativen »Gaia stories« bzw. »geostories« erzählt und mit ihren kompositorischen Praktiken neue Kollektive erschafft. Aber obwohl die damit verbundene Figur des »Alignment« dazu angelegt ist, über die Geschichte des Anthropozäns hinauszugehen, versäume es Latour, eine konkrete andere Story zu liefern, so Haraways Kritik. Letztlich bleibe Latours Gaia zu stark am Modell der Autopoiesis als systemischer Kohärenz der Erde sowie am Humanen als ihrem Feind ausgerichtet, weshalb Haraway fordert: »(T)he Earthbound need a more tentacular, less binary life story.« (Haraway 2016: 43)

Eine zunächst hilfreiche Spezifizierung des Anthropozän-Konzepts erkennt Haraway im Begriff des Kapitalozäns. Dieser zeige an, dass es nicht »der Mensch« an sich ist, der die Erde beschädigt, sondern dass vielmehr die Vergesellschaftungsform der kapitalistischen Ökonomie für die Zerstörung von Ökologien und das Fortbestehen neokolonialer Ausbeutungsverhältnisse verantwortlich ist. Doch auch das Kapitalozän birgt für Haraway die Gefahr, zum umfassenden Narrativ zu werden und die traditionellen Parameter von Moderne, Fortschritt und Geschichte zu reproduzieren:

»Note that insofar as the Capitalocene is told in the idiom of fundamentalist Marxism, with all the trappings of Modernity, Progress, and History, that term is subject to the same fiercer criticisms. The stories of the Anthropocene and the Capitalocene teeter constantly on the brink of becoming much Too Big. Marx did better than that, as did Darwin. We can inherit their bravery and capacity to tell big-enough stories without determinism, teleology, and plan.« (ebd.: 50)

Wie also kann eine neue, nichtteleologische Erzählung aussehen, die groß genug, aber nicht zu groß ist? Als dringend benötigte dritte Story ruft Haraway das Chthuluzän aus und bestimmt es als

»a third netbag for collecting up what is crucial for ongoing, for staying with the trouble. The chthonic ones are not confined to a vanished past. They are a buzzing, stringing, sucking swarm now, and human beings are not in a separate compost pile. We are humus, not Homo, not Anthropos; we are compost, not posthuman.« (ebd.: 55)

Im Gegensatz zu den dominanten Erzählungen des Anthropozäns und des Kapitalozäns sind im Chthuluzän die Menschen nicht länger Akteure, die die anderen Wesen zur bloßen Reaktion verdammen. Sie sind nur ein Teil des großen Komposthaufens, der trotz aller bisherigen Zerstörungen vor sich hingärt und nun zur eigentlichen Hauptidee wird. Kompost kommt etymologisch vom lateinischen *compositum* und lässt sich als das Zusammengestellte übersetzen. Es ist eine Komposition, die sich selbst von innen dekomponiert und zu etwas Neuem wird: zu fruchtbarer Erde. Der Kompost ist damit der Inbegriff einer Komposition im Sinne Latours, doch er entledigt sich der anthropozentrischen, autopoietischen Überreste und begründet so Haraways alternatives Modell der Sympoiesis.

Im Gegensatz zur Autopoiesis geht die Sympoiesis von kollektiv produzierenden Systemen ohne klare räumliche oder zeitliche Grenzen aus (ebd.: 33). Information und Kontrolle sind zwischen den einzelnen Komponenten verteilt, die immer schon in vielfältigen Verbindungen ohne Anfang und Ende begriffen sind. Wie Matthew Thompson herausstellt, formuliert Haraway mit dem Chthuluzän ein Modell, das die Komposition dieser Komponenten »von unten« her denkt – und daher in den Bakterien der Erde seine ideale Verkörperung findet: »[T]he Chthulucene represents what comes from under. Invertebrates of all kinds abound, spiders and octopus especially, but it is bacteria that best embody this.« (Thompson 2016) Und tatsächlich werden im Chthuluzän Bakterien und Pilze als »our biotic and abiotic sympoietic collaborators, collaborators« (Haraway 2015: 161) explizit in die Reihe der »Companion Species« (Haraway 2003) aufgenommen. Hinzu kommt die klassische politische Bedeutung der ›Kämpfe von unten‹, etwa indigener Aneignungen von Autonomie, und schließlich eine spirituelle und mythologische Fundierung, die – ähnlich wie Latour – Göttinnen wie Gaia und Medusa ins Spiel bringt: »In short the Chthulucene is like an ecological unconscious, underneath it all but without necessarily being foundational in a teleological sense.« (Thompson 2016)

Auffallend ist, dass die Symbole des Anthropozäns und Kapitalozäns thermischer Natur sind. Das Anthropozän wird bei Haraway symbolisch durch das Waldfeuer verkörpert, das die Einheit von Leben und Tod transportiert: »(F)ire is an essential element for ongoing, as well as an agent of double death, the killing of ongoingness.« (Haraway 2016: 44) Weil diese zerstörerische Wirkung immer bedrohlicher wird, müssen laut Haraway die »material semiotics« des Feuers in der Gegenwart überprüft und neu bestimmt werden: »Perhaps, instead of the fiery forest, the icon for the Anthropocene should be Burning Man!« (ebd.: 46) Diese Referenz auf das große Hippie-Festival in der Wüste von Nevada lässt offen, ob damit die bestehende Notlage des sich selbst in Brand gesteckten Menschen gemeint ist oder ob Haraway hier für eine ›Umleitung‹

des zerstörerischen Feuers weg von den Wäldern hin zur Ursache seines unkontrollierten Ausbruchs plädiert: Zum Menschen.

Als »Icon for the Capitaloscene« (ebd.: 48) gilt Haraway äquivalent zu den Waldbränden des Anthropozäns das schmelzende Eis der Polkappen. Anthropozän und Kapitalozän sind damit logisch aufeinander folgende Zeitalter der Extremtemperaturen, die sich wechselseitig evozieren und katastrophisch zuspitzen. Beide »Icons« sind Sinnbilder einer globalen Erwärmung, die Ökologien zerstört: Im Falle des Feuers auf exzessive, schnelle Weise, im Falle des Eises eher langsam und schleichend. Wie gleich zu zeigen ist, formuliert Haraway mit dem Kompost als neuem ikonischem Symbol des Chthuluzäns eine alternative thermische Antwort auf ein thermisches Problem: Hitze soll mit (gemäßigt temperierter) Hitze bekämpft werden. Der *heiße Kompost*, der Haraway vorschwebt, zeichnet sich durch eine spezifische thermische und temporale Struktur aus, die das Brennen und das Schmelzen, Beschleunigung und Verlangsamung zusammenführt.

10.3 Humusismus statt (Post-)Humanismus

Die Abgrenzung des Komposts vom Posthumanen, wie sie oben angedeutet wurde, kehrt im Buch an anderen Stellen wieder: »I am a compostist, not a posthumanist: we are all compost, not posthuman.« (Haraway 2016: 101) – diese Aussage wird in unterschiedlichen Wendungen mantraartig wiederholt. Es ist Haraways Beschäftigung mit Spinnen, Oktopussen und Tintenfischen, Mikroben und Pilzen, kurz: den tentakulären Wesen, die ihre Kritik am Posthumanismus anleitet. Sie begründet die zunehmende Skepsis gegenüber dem posthumanistischen Erbe mit ihnen:

»All the tentacular stringy ones have made me unhappy with posthumanism, even as I am nourished by much generative work done under that sign. My partner Rusten Hogness suggested compost instead of posthuman(ism), as well as humusities instead of humanities, and I jumped into that wormy pile. Human as humus has potential, if we could chop and shred human as Homo, the detumescing project of a self-making and planet-destroying CEO. Imagine a conference not on the Future of the Humanities in the Capitalist Restructuring University, but instead on the Power of the Humusities for a Habitable Multispecies Muddle! Ecossexual artists Beth Stephens and Annie Sprinkle made a bumper sticker for me, for us, for SF: ›Composting is so hot!‹« (Haraway 2016: 32)

Das Problem des Posthumanismus ist also, dass er nach wie vor dem Erbe des Humanismus und der klassischen *Humanities*, d.h. der Geisteswissenschaften, verpflichtet bleibt. Haraway konstatiert hier das Scheitern

des posthumanistischen Bestrebens, das unhinterfragte Erbe des Humanismus – seinen Universalitätsanspruch, seinen Anthropozentrismus und seinen dualistischen Operationsmodus – kritisch freizulegen, um so die Vorstellung des Humanen als autonome Einheit aufzusprengen (vgl. dazu Hayles 1999, Herbrechter 2009, Wolfe 2010, Loh 2018). Haraway gehört neben Karen Barad (2012) und Rosi Braidotti (2014) zu den prägendsten Figuren des posthumanistischen Feminismus, der bei der impliziten Gleichsetzung des Menschlichen mit dem Männlichen ansetzt und Fragen des Natur-Kultur-Verhältnisses, der Technik, der Körper(-grenzen) und der Subjektivität bzw. Agentialität verhandelt. Beim posthumanistischen Projekt, das Paradigma des Menschen zu überwinden, bleibt der Mensch aber paradoxerweise doch im Zentrum der theoretisch-politischen Überlegungen, so Haraways Beobachtung. Ihr Ausweg ist die Abkehr von Begriffen aus dem klassischen philosophisch-ökonomischen Denkrepertoire und die Hinwendung zu biologischen, denn: »Biological sciences have been especially potent in fermenting notions about all the inhabitants of the earth since the imperializing eighteenth century.« (Haraway 2016: 30) In dieser biologischen Tradition wird es Haraway darum gehen, nach und nach ihre Begriffe zu fermentieren. Der Kompost ist damit nicht nur Gegenstand, sondern ein philosophischer Denkstil, der das zirkuläre Prozessieren als Wissensform stark macht – Theorie als Ferment oder fermentierte Theorie. Dabei »kompostiert« Haraway vor allem auch verschiedene Linien feministischen spekulativen Denkens und proklamiert mit Marilyn Strathern:

»It matters what matters we use to think other matters with; it matters what stories we tell to tell other stories with; it matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what descriptions describe descriptions, what ties tie ties.« (ebd.: 12)

Es geht also um eine wissenschaftstheoretische Reflexion der materialen Textur der verwendeten Denkmodelle, ihrer Imaginationskraft und ihrer Konsequenzen für die weitere Begriffsbildung. In dem Zuge werden das Kompostieren, Gären und Fermentieren zu hoffnungsvollen Alternativen zum posthumanistischen Dilemma. Man könnte hinzufügen: It matters what composts compost composts. In dieser Weise wird die Idee des Komposts zu einem gleichermaßen epistemologischen, gegenständlichen und (wie sich noch zeigen wird) fiktionalen Modell, das die Grenzen des Wirklichen wie des Möglichen – und des Sozialen im Sinne Latours – absteckt, dabei experimentell erweitert und gezielt verwirrt: »I compost my soul in this hot pile. The worms are not human; their undulating bodies ingest and reach, and their feces fertilize worlds. Their tentacles make string figures.« (ebd.: 34f.) Über eine klassisch wissenschaftstheoretische Reflexion geht Haraway hinaus und schlägt einen holistischen Weg ein. Dass sie nicht ihren Geist, sondern ihre Seele kompostiert, der

fruchtbaren Arbeit der Würmer und Mikroben überlässt und in der Folge an ihrem Fadenspiel teilnimmt, kündigt die Tragweite des Kompostmodells bildreich an.

Die Figur des Fadenspiels (»string figures«) wird im Buch abgekürzt als SF und reiht sich ausdrücklich in das sprachliche SF-Arsenal vorheriger Werke – u.a. *Speculative Feminism* und *Science Fiction* – ein (ebd.: 2). Beim Fadenspiel wird eine Kordel von außen um die Hände gelegt, die mittels Fädelbewegungen der einzelnen Finger nun Figuren bilden, Bilder erzeugen oder Geschichten erzählen können. Als Abhebe- oder Abnehmspiel wird die Figur einer Spieler:in an eine andere weitergereicht, die sie modifizieren und weiterspinnen kann. Haraways Interpretation des Fadenspiels zielt nun einerseits auf diese kollektive Praxis als semiotische Aufnahme und Weitergabe von Ideen anderer, andererseits auf seine materiellen Eigenschaften des Einfädelns, des Verwirrens, des Rückverfolgens und des Ordnen, die dem nichtmenschlichen Werk tentakulärer Wesen, etwa dem Spinnennetz, entlehnt sind. Daraus leitet sich der programmatische Entwurf zum »tentacular thinking« – so die Überschrift des Kapitels – als einem kollaborativen, tastenden, spinnenden Denken ab. Hier ergibt sich eine enge Beziehung von Kompost und Fadenspiel:

»I work with string figures as a theoretical trope, a way to think-with a host of companions in sympoietic threading, felting, tangling, tracking, and sorting. I work with and in SF as material-semiotic composting, as theory in the mud, as muddle.« (ebd.: 31)

Die Rede vom *materiell-semiotischen Kompostieren* macht deutlich, dass weder das Fadenspiel noch das Kompostieren als reine Metaphern zu verstehen sind. Während Haraway in dieser Formulierung Fadenspiel und Kompost gleichsetzt, folgen die beiden Motive aber sehr unterschiedlichen Logiken, sowohl was ihren semiotisch-bildlichen wie ihren materiellen Gehalt betrifft. Auf der einen Seite haben wir das Fadenspiel als ein filigranes, feines Knüpfen und Verbinden von Linien, die sich auf kunstvolle Weise kreuzen, überlagern und neu zusammensetzen; auf der anderen Seite den schlammigen Haufen des Komposts, der in seinem Gewirr unterschiedlicher Komponenten alles verschluckt und zu einer mehr oder weniger gleichmäßigen Masse, zu Humus, werden lässt. Die Gemeinsamkeit zwischen Fadenspiel und Kompost – und darauf kommt es Haraway an – ist ihre Kraft der Komposition, in der verschiedene menschliche und nichtmenschliche Wesen, Dinge, Elemente als Gefähr:innen ein kollaboratives sympoietisches Ganzes bilden. Das Kompostbild führt vor, dass es sich dabei nicht um ein geordnetes, ästhetisch ansprechendes Kunstwerk handelt, sondern um ein unordentliches, unreines, bisweilen beunruhigendes Gewirr. Die Geschichte, die mit den beiden materiell-semiotischen Instrumenten des Fadenspiels und des Komposts erzählt werden soll, ist die der Sympoiesis bzw. der

Symbiogenese. Um zu verstehen, wie diese sich im Kompost entfalten, müssen wir uns die Funktionsweise des Kompostbildes näher ansehen.

10.4 Symbiogenese im Kompost

Angeichts der Zerstörung, die der (Post-)Humanismus anrichtet, soll menschliches Leben im Chthuluzän sich mit anderen »Krittern«, d.h. bedrohten Wesen verwandt machen, um Formen der Symbiogenese einzuüben. Darin liegt für Haraway das utopische Versprechen des Komposts. Er ist ein symbiotisches, kollektiv produzierendes Neben- und Ineinander der Spezies (Menschen, Tiere, Pflanzen, vor allem auch Bakterien und Viren), die einander komponieren und dekomponieren: »Staying with the trouble requires making oddkin; we require each other in unexpected collaborations and combinations, in hot compost piles. We become-with each other or not at all.« (Haraway 2016: 4) Noch eingängiger schreibt Haraway an anderer Stelle:

»Critters are at stake in each other in every mixing and turning of the terran compost pile. We are compost, not posthuman; we inhabit the humusities, not the humanities. Philosophically and materially, I am a compostist, not a posthumanist. Critters—human and not—become-with each other, compose and decompose each other, in every scale and register of time and stuff in sympoietic tangling, in ecological evolutionary developmental earthly worlding and unworlding.« (ebd.: 97)

Diese endlose nichtsubjektive Ko-Werdung einer breiten Variabilität der Spezies (oddkin) im Schicht-Modell des Humus – der zersetzten organischen Substanz eines Bodens – soll eine Aussicht auf das Leben und Sterben in Folge der bereits angerichteten Zerstörung im Anthropozän geben. Die zentrale Stichwortgeberin für diese Idee ist Anna Tsing, die in dem von ihr mitherausgegebenen Buch *Arts of Living on a Damaged Planet* (Bubandt et al. 2017) die Möglichkeiten des Lebens in kapitalistischen Ruinen auslotet, in denen das Anthropozän von seinen eigenen Geistern und Monstern heimgesucht wird. Das Buch ist mit Radierungen der Künstlerin Candice Lin illustriert, die auf der ersten Seite des Buchs vorgestellt werden:

»Inspired by evolutionary biologist Lynn Margulis's theory of coevolution and symbiogenesis, Lin's etching shows a lively interplay of five kingdoms: plants, fungi, animals, and protists all radiate from bacteria. Filled with visual and narrative surprises about processes of digestion, distillation, and fermentation, Lin's drawings are invitations to look more closely at the wonders and terrors of the Anthropocene.« (ebd.)

Weil Bakterien die Urkraft allen anderen Lebens bilden, nehmen Prozesse der Verdauung und Fermentierung darin eine besondere Stellung ein. Auf der zum Text gehörigen Radierung ist ein runder Kreis zu sehen, in dessen Zentrum sich die Abbildung eines Menschen in einer Festung mit dem Verweis »Thermoplasm« befindet, der vom Wort »Bacteria« eingefasst wird. Sein Darm ist nach außen gestülpt und wird zu einer Schlange, die die Mauern der Festung überschreitet; aus seinem Kopf kommt ein Reagenzglas, das mit »Fermentation« überschrieben ist und aus dem eine Wolke samt Landschaft entweicht, deren Elemente mit Bakterientypen wie »Cyonobacteria« und »Chloroxybacteria« markiert sind. Vom Schriftzug »Fermentation« weisen Pfeile auf unterschiedliche andere Körper, die als »Thermoplasmas« fungieren – innerhalb dieser werden Prozesse der Verdauung (Digestion) mithilfe von Sauerstoff und Wärme geregelt, bei einigen Bakterien heißt es zusätzlich »resists heat and acid«. Ausgehend von dieser Mitte leiten sich in organischen Übergängen die vier »Reiche« der Pflanzen, Pilze, Tiere und Protisten ab.



Candice Lin, 5 Kingdoms, 2015 (Bubandt et al. 2017)

Diese Grafik mag insofern irritieren, als sie der posthumanistischen Intuition entgegensteht, den Menschen zu dezentrieren. Seine Positionierung im Zentrum der Reiche wird aber dadurch relativiert, dass er selbst als fermentiertes und fermentierendes Phänomen gleichsam bakteriologisch betrachtet wird. Die Festung ist als Symbol des Anthropozäns zu verstehen, das vom Verdauungsapparat gesprengt wird. Sie erscheint als Thermoplasma, d.h. als thermisches Environment der Bakterien, die den Menschen und alles um ihn herum bevölkern.

Fermentierung wird so zu *dem* zentralen Prozess der Erde, dem alles andere Leben entspringt, das die Festung bzw. die Ruinen des Anthropozäns zugleich aufbricht und durchwandert. Sie ist damit ein zugleich generatives wie transformierendes Lebensprinzip, das sich in Naturen/Kulturen bewegt und jeder Idee der reinen Natur entgegensteht. Bubandt gibt in seinem Beitrag des Bandes ein Beispiel für diese Betrachtungsweise. In seiner Analyse des auf der indonesischen Insel Java lokalisierten Schlammvulkans »Lusi« (kurz für Lumpur Sidoarjo) als »Haunted Geology« hält er fest: »(T)he ontologies of the natural and the unnatural (whether human or spiritual kinds of ›un-nature‹) coalesce in Lusi's muddy ferment.« (Bubandt 2017: 124) Prozesse der Fermentation werden so als Kräfte mobilisiert, die die Natur-Kultur-Unterscheidung und die die Mauern der anthropozentrischen Logik überwinden.

Auch bei Anna Tsing selbst taucht dieses Motiv auf, wenn sie ausgehend von ihrer Beschäftigung mit dem japanischen Matsutake-Pilz (Tsing 2015) die Verdauungs- und Erneuerungsbeziehungen zwischen der Atmosphäre, Bakterien und Pilzen beschreibt und daraus ihr – von Haraway rege zitiertes – Konzept des »World-Making« ableitet:

»Bacteria made our oxygen atmosphere, and plants help maintain it. Plants live on land because fungi made soil by digesting rocks. As these examples suggest, world-making projects can overlap, allowing room for more than one species.« (ebd.: 22)

Pilze sind insofern »world builders« (ebd.: 138), als sie zusammen mit Bakterien die Erde erschaffen, in der Pflanzen wachsen, weil sie Holz »verdauen« (dekomponieren), das sich ansonsten tot im Wald türmen und verrotten würde. In diesen Verdauungskreislauf ist auch der Mensch eingeschlossen: »Even we proudly independent humans are unable to digest our food without helpful bacteria, first gained as we slide out of the birth canal. Ninety percent of the cells in a human body are bacteria. We can't do without them.« (ebd.: 142) Tsing interessiert sich im Weiteren dafür, wie Leben sich unerwartet in natur-kulturellen Assemblagen Bahn bricht, in denen es eigentlich nicht mehr vorgesehen war; wie also Pilze in Industrieruinen zu wuchern beginnen, wie wider alle Prognosen neue Ökosysteme in toxischen und lebensfeindlichen Umgebungen entstehen. In Haraways Worten geht es bei Tsing um die »contaminated

and nondeterministic, unfinished, ongoing practices of living in the ruins.« (Haraway 2016: 37)

Dieses Denken der Verdauungskreisläufe von und durch Bakterien, Pilze, Pflanzen und andere Organismen unter feindlichen Bedingungen entwickelt Haraway im Fermentationsmodell des Komposts weiter. Ihre Vision einer artenübergreifenden Symbiose im Kompost basiert auf einem bestimmten kausalen und temporalen Modell, das die spontanen, überraschenden, neuartigen Effekte betont, welche der Gärungsprozess hervorbringt. Haraway schreibt:

»The unfinished Chthulucene must collect up the trash of the Anthropocene, the exterminism of the Capitalocene, and chipping and shredding and layering like a mad gardener, make a much hotter compost pile for still possible pasts, presents, and futures.« (ebd.: 57)

Abfall und Tötungskraft sind nicht dem Kompost entgegengesetzte, sondern ihm wesensverwandte, ja immanente Prinzipien, die sich aber wieder in Leben verwandeln – oder das Futter für anderes Leben darstellen. Diese »ongoingness« ist es, die das Kompostbild transportieren soll: Fruchtbarer Humus ist beim Kompost das Produkt der Zersetzung und Verwesung organischer Materialien durch Mikroorganismen. Die Gleichzeitigkeit von Entstehung und Dekomposition, Leben und Tod, Verfall und Erneuerung zeichnet den Gärungsprozess des Komposts aus, er ist ein zirkuläres organisches Gefüge. Anders als der vitale Materialismus Jane Bennetts (Bennett 2010) mit seiner ungestümen Feier ständig und überall prozessierenden Lebens bringt Haraway hier vermittelt des Kompostmotivs dessen Kehrseite ins Spiel: den Tod, den Zerfall und die Dekomposition als Möglichkeitsbedingung des Lebens. Wohlgermerkt soll die Auslöschung, die das Kapitalozän auszeichnet, nicht überwunden, sondern im Kompost auf nachhaltige Weise weitergeführt werden.

Waren die Fermente für Marx stellenweise noch der latente Keim, der vorbereitende Startpunkt für eine potentiell offene Zukunft – weshalb »Ferment« bei Marx auch die gängigere Figur als die »Gärung« ist –, nähert sich Haraways Kompost dem Gärungsphänomen zunächst einmal von der Vergangenheit, von den Altlasten des Anthropozäns. Was Haraway zeichnet, ist ein Abfallmodell, in dem der Kompost hinter dem Anthropozän aufräumt. Es sammelt seinen Müll, um zu retten, was noch übrig ist, um diesen Müll dann einer großen Nachhaltigkeits- und Wiederverwertungsbewegung zuzuführen. Das Wundersame des Komposts besteht darin, dass er seine Komponenten, einst Abfall, in fruchtbarkeitsbringende Bodenverbesserer verwandelt und das Leben und Sterben in einem Prozess vereint. Er repräsentiert ein zum Tod hin prozessierendes Leben, das nach seinem Ende wiederum neues Leben ermöglicht. Mysteriös ist diese Bewegung deshalb, weil die molekularen Prozesse zwischen dem Verrotten und der Entstehung von neuem Humus wissenschaftlich

in Teilen immer noch im Dunklen liegen. Die Biologin Haraway wird diese mystische Fundierung nicht nur aufgreifen, sondern mit der Figur des Chthuluzäns zum Herzstück ihrer Überlegungen machen. Denn letztlich ist es das Wesen Chthulu, das die rettende Bewegung der Wiederherstellung von Möglichkeiten des Zukünftigen im Kompost anleiten wird.

Ehe sich diese wieder schließen, ist ein Exzess des Komposts vonnöten, eine Beschleunigung seiner zirkulären Bewegung: je heißer desto besser. Warum aber spricht Haraway immer wieder explizit von *heißen* Komposthaufen? Um das Kompostbild hier in seiner Logik als thermisch funktionierende Ökologie mit zugleich selbstregulierendem wie exzessivem Charakter verorten und mit Haraways mythologischer Lesart ins Verhältnis setzen zu können, folgt nun ein knapper botanischer Exkurs.

10.5 Exkurs: Der Kompost als geschlossene Ökologie

Wirft man einen Blick in Handbücher zum Kompostieren, überrascht zunächst, dass das Vokabular bisweilen nicht weit von Haraway entfernt ist. In seinem 1975 erschienen Handbuch »Let it Rot!« identifiziert Stu Campbell zwei Arten von »[w]orkers of the compost pile«, zu denen einerseits Mikroorganismen wie Bakterien und Pilze und andererseits Makroorganismen wie Erd- und Fadenwürmer, Insekten und Spinnen gehören (Campbell 1975: 13). Er betont immer wieder, dass es nicht Menschen, sondern Bakterien und Pilze sind, die die »Arbeit« des Kompostierens übernehmen (ebd.).

Kompostierung verläuft in verschiedenen Phasen. Die »Hauptrotte« oder »Intensivrotte« beschreibt die anfängliche Zersetzung, bei der die Mikroorganismen die Nährstoffe aus dem Inneren der organischen Substanzen ziehen, wodurch Wärme freigesetzt wird. Aus der daraus folgenden »Nachrotte«, die ab dem Beginn des Kompostierens mindestens fünf Monate dauert, entsteht dann der »Fertigkompost«, der sich bei weiterer Aufrechterhaltung in den als besonders bodenverbessernd geltenden »Reifekompost« verwandeln kann.⁵ Dabei wird grundsätzlich zwischen einer kalten und einer heißen Rotte unterschieden (Thompson 2007: 56ff.). Eine kalte Rotte liegt vor, wenn ein Komposthaufen im Freien, d.h. nicht isoliert sukzessive geschichtet wird, was dazu führt, dass die Rotteprozesse nicht alle gleichzeitig, sondern Schicht für Schicht nacheinander ablaufen. Nur die oberste Schicht setzt Wärme frei, welche direkt an die Umgebung abgegeben wird. Weil es durch diesen Abluftmechanismus nicht zu höheren Temperaturen kommen kann, überleben Krankheitserreger, Parasiten und Unkrautsamen den Prozess.

5 <https://www.plantura.garden/gartentipps/gartenpraxis/richtig-kompostieren-tips-tricks-rund-um-den-eigenen-kompost> [zuletzt aufgerufen am 03.01.2021]

Der heiße Kompost hingegen setzt einen gesamten Haufen auf einmal in Gang, der sich vermittelt seiner selbst von innen isoliert und durch einen selbstverstärkenden Mechanismus Temperaturen von bis zu 80 °C freisetzen kann (Campbell 1975: 17f.). Die *thermophilen* Mikroorganismen können die hohe Temperatur aufgrund ihrer massebedingten Eigenisolierung erzeugen, werden durch sie aber gleichzeitig immer weiter aktiviert, was in einen regelrechten Exzess des Rotteprozesses mündet. In diesem thermischen Milieu werden Krankheitserreger, aber auch nützliche Bakterien abgetötet. Hier wird von menschlicher Hand eine Apparatur aufgebaut, in der sich Mikroorganismen gleichsam selbst pasteurisieren: Sie produzieren eine Hitze, die zumindest einige von ihnen in der Folge ausschaltet. Anders formuliert: Die Mikroorganismen werden durch das menschengemachte Kompostgefüge zur Selbstdezimierung gezwungen. Das interne Isolationsprinzip des heißen Komposts wird durch Technologien wie Thermo- oder Schnellkomposter verstärkt, die jene zeitliche und thermische Beschleunigung durch externe Isolierung ermöglichen. Heißer Kompost kann aber auch – im Sinne von Haraway – durch Techniken der Komposition erzeugt werden: Das gezielte Aufeinanderschichten stickstoff- und kohlenstoffhaltiger Materialien mit Erde erhöht die interne Temperatur des Komposts.

Der Unterschied zwischen kaltem und heißem Kompost ist vor allem auch ein temporaler: Während ein kalter Kompost in der Regel mindestens ein Jahr benötigt, überspringt der heiße Kompost mehrere Phasen, wodurch er schon nach einem Monat vollständig dekomponiert sein kann. Der Kompost wird hier als geschossener selbstregulierender Mechanismus sichtbar, der dafür sorgt, dass der heiße Kompost in einem Akt der Selbstkannibalisierung – der Abtötung seiner eigenen Triebkraft, der Bakterien – weder außer Kontrolle gerät noch die äußere Umgebung ansteckt. Allerdings werden immer wieder Fälle bekannt, bei denen sich ein Kompost selbst von innen heraus entzündet. Solche relativ seltenen Kompostbrände oder Kompostfeuer resultieren aus der Trockenheit, die in Verbindung mit exzessiver Wärmeentwicklung eine spontane Entzündung hervorrufen kann (Thompson 2007: 70f.). Das Feuer ist einmal mehr auch eine Frage der Komposition: Feuchtes Gras auf einem offenen, auf der Oberfläche eher trockenen Kompost kann aufgrund der Gasbildung bei der Zersetzung eine Selbstentzündung des Komposts erzeugen. Hier zeigt sich eine noch gravierendere Selbstzerstörung als beim Exzess heißer Kompostierung. Der Kompost vernichtet sich selbst und steckt, wenn nicht rechtzeitig gestoppt, seine Umgebung an.

Dieser seltene Fall verkehrt ein Kernprinzip des Komposts, seine Geschlossenheit, ins Gegenteil. Normalerweise ist der Kompost als geschlossenes Ökosystem relativ intolerant gegenüber Fremdkörpern. Die Listen, auf denen versammelt ist, was unter keinen Umständen auf den Kompost sollte, sind lang. Neben allen »Störstoffen«, d.h. nichtorganischen

Materialien wie Metall, Glas und Kunststoffen müssen etwa alle direkt oder indirekt parasitären Bestandteile ausgeschlossen werden. Pestizide aus gespritztem Obst und Gemüse oder Schnittblumen bringen das Ökosystem des Komposts ebenso durcheinander wie Straßenkehrtricht mit seinen Schadstoffen von der Straße und aus der Luft (Campbell 1975: 35f.). Zudem schleusen organische Parasiten wie pilzbefallene Pflanzenreste, samentragendes Unkraut oder keimbelasteter Hunde-, Katzen- und Vogelkot Feinde ein, die sich dann von innen gefährlich ausbreiten und die gesamte Ökologie gefährden können. Auch von außen droht die Kontamination durch Parasiten, etwa wenn gekochte Fleischreste den idealtypischen Serres'schen Parasiten – die Ratte – anlocken. Schließlich werden Bestandteile mit inkompatiblen zeitlichen Erfordernissen zum Störfaktor, etwa Aschereste, größere Pflanzenteile oder bestimmte Laubsorten, die sehr langsam und schwerfällig verrotten und damit eine Beschleunigung des Kompostierungsvorgangs verhindern.

In der Gesamtschau kristallisieren sich mehrere Charakteristika des Komposts heraus. Für sein Funktionieren sind nicht so sehr die Umweltbedingungen wie Außentemperatur ausschlaggebend als vielmehr die interne Komposition. Diese ist fundamental für die Selbstregulierung, gleichzeitig aber auch für den Exzess, der in der Beschleunigung von Zeit und Temperatur im heißen Kompost angelegt ist. Doch nicht erst dem Szenario der Überhitzung, das zum Kompostfeuer führen kann, sondern bereits der Selbstregulierung des Komposts wohnt ein exzessives Moment inne: Der heiße Kompost hegt seine eigene unkontrollierte Beschleunigung durch Selbstvernichtung ein. Einem drohenden Exzess wird mit exzessiven Mitteln vorgebeugt. Damit solche Exzesse aber überhaupt denkbar werden, muss die interne Komposition eine Geschlossenheit aufweisen, die alle parasitären Fremdkörper draußen hält. Die Diversität der kompostierenden Komponenten lebt vom strikten Ausschluss aller Störstoffe.

Die Charakteristika des Komposts – sein Exzess und seine Geschlossenheit – werden durch menschliche Kompositionsarbeit und -kontrolle sichergestellt. Die Zersetzung organischer Stoffe findet zwar permanent statt, aber der Komposthaufen muss komponiert werden, um seine exzessive Kraft zu entfalten. Während für den kalten Kompost Katz' Feststellung »compost happens« gelten mag, wonach die Komponenten ihrem eigenen Rhythmus, ihrer eigenen Zeitlichkeit und ihren eigenen Stadien überlassen werden, setzt der heiße Kompost den Haraway'schen »mad gardener« voraus, der mithilfe bestimmter Technologien, Schichtungstechniken und mitunter auch des Einsatzes physikalischer Tricks den Prozess beschleunigt. Die Symbiogenese im Kompost wird also durch ihre innere Erhitzung intensiviert. Dies ist aber nur möglich, weil sie von menschlicher Hand – verbunden mit einem klaren Ziel – gemessen, manipuliert, gesteuert und kontrolliert wird, kurzum: weil

ein menschlich erwünschter Rhythmus anderen Krittern aufgezwungen wird. Diese Praktiken sind bei näherem Hinsehen also nicht »mad«, sondern erfordern große Disziplin, wie auch die Anweisungen in den Handbüchern zum richtigen Kompostieren demonstrieren.

Haraway fordert, dass der Mensch ebenso in den Kompost eingeht wie die anderen Komponenten. Gilt dies auch für den verrückten Gärtner, der den Kompost zuvor orchestriert hat? Denn Teil des Komposts zu werden bedeutet auch, von ihm dekomponiert zu werden, und als leblose, wenn auch fruchtbare Substanz zurückzubleiben. Die Frage nach dem Verhältnis von Leben und Sterben im Kompost sowie das Problem seiner Steuerungsfähigkeit verhandelt Haraway im letzten Kapitel ihres Buchs, dessen Titel »Camille Stories« mit »Children of Compost« überschrieben ist.

10.6 Die Kosmopolitik der Kompostist:innen

Mit den Camille Stories erzählt Haraway eine Geschichte der Zukunft, die 2025 mit »Camille 1« beginnt und 2425 mit »Camille 5« endet. Hier wird das Prinzip des Storytelling anschaulich durchgespielt, indem das ausgerufene Zeitalter des Chthuluzäns und das Kompost-Theorem in ihrem Potential, Ideen und Geschichten zu entwickeln, fiktional ausgetestet werden. Die Geschichte ist das Produkt eines Creative-Writing-Worshops, der 2013 als Teil des Kolloquiums von Isabelle Stengers in der Normandie abgehalten wurde und die Aufgabe formulierte, ein Baby zu erfinden und es durch fünf Generationen zu bringen (Haraway 2016: 134). Die Arbeitsgruppe, bestehend aus Haraway, dem Filmacher Fabrizio Terranova und der Philosophin Vinciane Despret, nahm die Aufgabe zum Anlass, eine utopische Zukunft des »flourishing with and for a renewed multispecies world« (ebd.) auszumalen.

Begreift man die Camille Stories also als theoretischen Experimentalraum, in dessen Rahmen zentrale Begriffe auf der Spielwiese der Fiktion angewendet, auf ihre Belastbarkeit geprüft, entfaltet und teils übersteigert werden, dann erübrigt sich die Frage, ob Haraway das Geschriebene »erst meint«. Es bildet ein eigenes Genre quasi-empirischen Materials, welches aus der Logik der Theorie heraus entworfen wurde und damit ideal auf sie zugeschnitten ist. Haraway bezeichnet dieses Genre als »speculative fabulation« (ebd.). Es handle sich dabei weniger um Fan Fiction als um »sym fiction«, ein »genre of sympoiesis and symchthonia – the coming together of the earthly ones« (ebd: 136). Dieses Genre möchte Haraway nicht auf bloße Fiktion reduziert wissen. Die Camille Stories seien vielmehr ein »pilot project, a model, a work and play object, for composing collective projects, not just in the imagination but

also in actual story writing« (ebd.). Dies ist nur konsequent, insofern das Brisante des Storytelling in den Möglichkeiten seiner Realisierung liegt. Stories sind daher nicht nur Denksperimente, sondern Miniaturen und Modelle praktischen Handelns. Und schließlich hat die Story selbst Effekte für die Ausdrucksweisen von Theorie. So schreibt Haraway, dass ihr der in Kunst und Aktivismus vielfach aufgegriffene Slogan »Make kin, not babies« von der fiktiven Figur Camille gleichsam eingeflüstert wurde (ebd.: 137). Der Aufruf zum Nicht-Gebären trifft bereits den Kern der Story, die um das Problem der Reproduktion der Menschheit in der Zukunft kreist, dieses aber jenseits heteronormativer Familienvorstellungen »natürlichen« Nachwuchses angehen will. »Make kin, not babies« ist eine gezielte Provokation der Gewissheit, dass Kinder – verstanden als »biologische« Kinder im klassischen Sinne – »unsere« Zukunft seien. Wie sieht die Alternative des kin-making aus?

Die Story lautet wie folgt: Nach einer sich apokalyptisch zuspitzen- den Katastrophenphase großer Umweltzerstörung, des Massensterbens und sozialer Desintegration schließen sich kleine »Communities of Compost« zusammen, um die Tsing'schen »arts of living on a damaged planet« (ebd.: 136) einzuüben. Das Projekt der Kompostisten (»compostists«), wie sie sich selbst nennen, besteht darin, ausgehend von den Ruinen der Vergangenheit neue, nachhaltigere Formen des Sozialen zu »fermentieren«, also solche, die im Dienst des »healing«, der »symptiosis«, des »becoming-with«, des »kin making«, »nurturing« und »multispecies flourishing« stehen:

»These communities understood that the Great Dithering could end in terminal crises; or radical collective action could ferment a turbulent but generative time of reversals, revolt, revolution, and resurgence.« (ebd.: 145)

Haraway knüpft hier einerseits an den etablierten Topos des revolutionären Ferments als Unruhe- und Umsturzpotential an, modifiziert diesen aber mit dem Kompostbegriff zu einem Wandlungskonzept, das durch die langfristigeren Zyklen von Leben und Tod strukturiert ist. Für die »Communities of Compost« gilt, das Leben und Sterben in kompostierenden Schichten zu begreifen, in »layers upon layers of living and dying« (ebd.: 138). Es handelt sich bei diesem Rhythmus des Lebens und Sterbens um einen Stoffwechselprozess, um »metabolic transformations between and among rocks and critters for living and dying well« (ebd.: 56).

Ausgehend von diesem zyklischen Schichtungs- und Stoffwechselerständnis des Lebens wird es Haraway nun darum gehen, Formen der Verwandtschaft auf innovative Weise zu überdenken, um schrittweise die von Tsing entlehnte Vision zu realisieren: »To live and die well throughout the dangerous centuries of irreversible climate change.« (ebd.: 140) Um das gute Leben, das immer auch gutes Sterben ist, auf lange Sicht zu

gewährleisten, sind einige tiefgreifende Maßnahmen zur Erschütterung der Dogmen natürlicher Reproduktion notwendig. Das Gebären und Aufziehen von Kindern ist keine individuelle Entscheidung mehr, sondern wird zu einer Kollektivaufgabe der Kompostgemeinschaft, wodurch es seltener zu Geburten kommt. Die »Children of Compost«, wie Camille eines ist, entstehen in der Regel nur dann, wenn ein anderes Kind gestorben ist, und werden von mindestens drei Elternteilen jenseits der heterosexuellen Familiennorm betreut (ebd.: 143). Das Ziel besteht darin, die Anzahl der Geburten und Tode durch eine solche Regulation zu »rekalibrieren« (ebd.: 147).

Freie Reproduktion ist in dieser Welt nicht verboten, erscheint aber als obsoletter Restbestand konventioneller menschlicher Individuen. Haraway bleibt im entscheidenden Punkt des individuellen Reproduktionsrechts widersprüchlich und vage, wenn sie schreibt: »Although discouraged in the form of individual decisions to make a new baby, reproductive freedom of the person is actively cherished.« (ebd.: 139) Die neu entstehenden Kinder werden nicht nur seltener, sondern sind keine humanen Wesen mehr. Sie werden durch Amalgamierung mit jeweils einer bedrohten nichtmenschlichen Tier- oder Pflanzenspezies buchstäblich zu »symbionts« kompostiert. Mit pflanzlichem oder tierischem Zellmaterial genetisch modifiziert, sind die »syms« (so die Kurzform) Mischwesen mit menschlichem Körper, denen wahlweise Fühler, Schuppen und Tentakel wachsen (ebd.: 146f.). Ihnen stehen »non-syms«, also »konventionelle« Menschen, zunächst in scharfer Opposition gegenüber. Die beiden Gruppen bekämpfen einander phasenweise, aber langfristig kommt es zu ihrer Vereinigung, durch welche die non-syms sukzessive ebenfalls zu syms werden (ebd.: 140).

Die Verschlingung menschlichen und nichtmenschlichen Lebens zu Multispezies-Kreaturen geschieht im Dienste der Rettung von naturkultureller Diversität, aber auch der Steigerung von »pleasure and aesthetics or for work« (ebd.: 141). Die wiederkehrenden positiven Bezugnahmen auf Arbeit in Haraways Utopie, z.B. wenn sie konstatiert »[t]he Communities of Compost worked and played hard« (ebd.: 138), veranlassen Sophie Lewis zur Feststellung, dass nicht viel von Haraways Kritik kapitalistischer Arbeitsverhältnisse und ihren Angriffen auf die naive Illusion nichtentfremdeter Arbeit übriggeblieben sei, wie sie sie in ihrem Cyborg Manifesto formuliert hat:

»The core impetuses now appear to be downright pro-work, erasing her own gendered and others' companionate labor. What is left is a wholesome anti-laziness wedded to the injunction to be always doing: respond, act, cultivate, invent, discover, bind, work, be ever more capable and alert.« (Lewis 2017: 9)⁶

- 6 In einer Fußnote spitzt Lewis weiter zu: »As with ›innovation‹, the language in which Haraway now couches her interventions would sometimes

Haraway betont immer wieder, dass das Projekt des unaufhörlichen sympoietischen Tuns, Arbeitens und Verbindens ebenso wie die transhumanen Modifikationen und die Reduktion von Geburten im Sinne des Wohls aller »syms« im »humus of sympoiesis« seien (Haraway 2016: 141). Diese drei Projekte bilden die Pfeiler eines übergreifenden Plans: Im Zeitraum zwischen 2025 und 2425 soll sich die Anzahl der Menschen auf der Erde von ihrem Höhepunkt von 10 Milliarden auf ein stabiles Niveau von 3 Milliarden reduzieren (ebd.: 144f.). Das scheint schlicht notwendig, um wieder eine lebenswerte Welt zu schaffen und hat in der Rückschau dann auch die erhoffte Wirkung. In der dritten Generation Camilles, also um 2220, wird positiv bilanziert:

»[I]t was clear that human numbers, while still too heavy in most places for the damaged natural, social, and technical systems of earth to sustain, were declining within a deliberate pattern of heightened environmental justice.« (ebd.: 159)

Diese Abnahme der gesamten Menschenzahl auf der Erde korreliert direkt mit der Zunahme der Kompostisten, die sich im Rahmen ihrer »cosmopolitics« (ebd.: 160) des Lebens und Sterbens zu einem »potent earthwide network« (ebd.: 164) zusammenschließen und schließlich die mehr-als-menschliche Mehrheit auf der Erde bilden:

»Allied with diverse non-sym peoples, compostist practices of living and dying flourished everywhere, and the people in the emerging epoch of partial healing felt deeply entangled with the ongoing tentacular Cthulucene.« (ebd.: 159)

Dass es nicht nur um eine Vision des lokalen »flourishing« geht, sondern Haraway hier implizit auch einen Gesellschaftsentwurf liefert, zeigen die Passagen zur ökonomischen, technologischen und politischen Zukunft der Kompostisten, die aber bis auf eine allgemeine positive Rahmung recht vage bleiben:

»Humus-friendly technological innovation, creative rituals and celebrations, profound economic restructuring, reconfiguration of political control, demilitarization, and sustained work for connecting corridors and for ecological, cultural and political restoration had all made an impact and were growing in force.« (ebd.: 160)

Welcher Entwurf des Sozialen wird hier auf Grundlage des Kompostbildes entworfen? Haraway greift drei Mechanismen des Komposts auf, wie wir sie im botanischen Exkurs erschlossen haben: Komposition,

not seem out of place in Silicon Valley. Transhuman mutations and butterfly-beards notwithstanding, the question arises: is the ›Communities of Compost‹ an image of genuinely transformative process, or a kind of polyamorous start-up?« <https://www.viewpointmag.com/2017/05/08/cthulhu-plays-no-role-for-me/> [zuletzt aufgerufen am 02.01.2021]

Exzess und Selbstregulation. In die Komposition des Haraway'schen Komposts gehen als Komponenten die verschiedenen Spezies ein: Menschen haben darin den gleichen Status wie Tiere, Pflanzen und Bakterien. Die Funktion des Kompostbildes ist die, den anthropozentrischen Bias aufzubrechen. Der Exzess besteht nun darin, dass die einzelnen Komponenten im Rahmen der Symbiogenese gemeinsam zu arbeiten, sich zu verbinden und dabei tiefgreifend zu vermischen beginnen. Es ist ein exzessiv heißer und schneller Kompost, der die eingegangenen Komponenten komprimiert. So wie die teils voluminösen Schichten des Komposthaufens am Ende zu kompaktem Humus von deutlich geringerer Masse werden, schmilzt in Haraways Analogie die Menschheit binnen 400 Jahren auf weniger als ein Drittel zusammen.

Diese Dezimierung ist in Haraways Version ein Produkt der Selbstregulation des Komposts; sie scheint ganz spontan aus der freiwilligen Amalgamierung mit nichtmenschlichem Leben zu resultieren. Doch die Annahme einer homöostatischen Selbstkontrolle erweist sich bei einem genaueren Blick auf fiktive wie nonfiktive Komposthaufen als Trugschluss. Denn für den heißen Kompost braucht es die Schichtungstechniken eines »mad gardeners«, der zugleich ein bodenständig kalkulierender Gärtner sein muss. Es ist diese menschliche Steuerungsfigur, die die vermeintliche Selbstregulation orchestriert und überwacht. Bei Haraway übernimmt die kollektive Figur der Kompostgemeinschaft die Rolle der Gärtner:in. Indem sie die Geburten »kalibriert«, erweist sie sich als Operateur:in der biopolitischen Steuerung und Kontrolle, die für eine globale Kompostierung des Humanen unerlässlich ist.

In dieser Weise entsteht eine prekäre Spannung zwischen der enthusiastischen Beschwörung des Komposts als Figur radikaler Offenheit, Verbindung und Ko-Werdung und Haraways Ausblendung des dafür notwendigen Kontrollregimes. Unsichtbar bleibt ebenfalls die Geschlossenheit des Komposts, die seine Diversität überhaupt erst möglich macht. Es ist kein Zufall, dass Haraways Kompostbild von einem emphatischen Modell der Gemeinschaft getragen wird, wonach sich die Communities of Compost zunächst lokal formieren und dann zunehmend zu einer Weltgemeinschaft vernetzen. Mit den »non-syms« ist die Außengrenze der Gemeinschaft als Negatives identifiziert, das durch Einspeisung letztlich beseitigt wird. Bei Haraway spitzt sich buchstäblich zu, was Helmuth Plessner in seiner Streitschrift *Grenzen der Gemeinschaft* als Gemeinschaftsradikalismus bezeichnet hat: »Seine These ist Rückhaltlosigkeit, seine Perspektive Unendlichkeit, sein Pathos Enthusiasmus, sein Temperament Glut.« (Plessner 2002 [1924]: 14)

Plessner hatte hier die Jugendbewegung der 1920er Jahre und ihre Natursehnsucht im Sinn, und auch für Haraways Kompostgemeinschaft gibt es ein reales Vorbild. Wie Sophie Lewis anmerkt, ist in Gauley Mountain, West Virginia die »real existierende« Gemeinschaft ökosexueller

Aktivist:innen und Künstler:innen um Annie Sprinkle und Beth Stephens angesiedelt, von denen auch der Slogan »composting is so hot« stammt (Lewis 2017: 11).⁷ Wie Gärung bzw. Fermentierung und sexuelle Vermischung miteinander in Verbindung gebracht und zum Ausgangspunkt einer übergreifenden bevölkerungspolitischen Vision werden, hat sich im Kapitel zur Praxis der Fermentation auch im Abschnitt zum Zaubertrank gezeigt. Dass Haraway sich als vielleicht einflussreichste Protagonistin des feministischen Posthumanismus nun der organischen (wenn auch nicht »ursprünglichen«) Gemeinschaft zuzuwenden scheint, ist erklärungsbedürftig und bedarf einer knappen werkgenetischen Einordnung.

10.7 Ein neuer Organizismus? Der Cyborg als Störstoff

Wie oben mit Lewis angedeutet, markiert *Staying with the trouble* einen folgenreichen Richtungswechsel in Haraways Werk. Ihr 1987 erschienenes *Cyborg Manifesto*, ein wichtiger Gründungstext für den nun

- 7 Haraway situiert sich selbst ebenfalls als Teil einer solchen großen Gemeinschaft. Im Film *Donna Haraway: Story Telling for Earthly Survival* von 2016 hat Fabrizio Terranova, Ko-Autor der Camille Stories, ein Portrait Haraways vorgelegt, in dem sie ihre Werkentwicklung vor dem Hintergrund ihrer Biografie beschreibt. Die Idee des Kin-Making erscheint darin auch als folgerichtiges Ergebnis ihres Lebensentwurfs. Haraways erster Ehemann Jaye Miller war ein schwuler Aktivist und mit ihrem jetzigen Ehemann Rusten Hogness, von dem die Kompost-Idee stammt, lebte sie lange Zeit gemeinsam mit dessen zweitem Partner Bob Filomeno in einer ländlichen Umgebung in der Kleinstadt Healdsburg nahe des Waldes. Ziel dieser offenen Gemeinschaften war es, jenseits der patriarchalen Familienaufstellung Formen des Zusammenlebens zu erproben, die keine Trennung von Freundschaft und romantischer Liebe vornehmen. Stattdessen übernehmen fluide und offene »kin groups« die kooperative Aufgabe des Großziehens adoptierter Kinder sowie der Pflege in Phasen der Krankheit, etwa im Falle Millers und Filomenos, die im Kreis der Gemeinschaft an HIV starben. In einem Interview sagt Haraway: »We share in-laws, we have built a family without any of us ever having had a biological child, which doesn't mean I'm against biological children but I am really for building households and families and kin otherwise.« (Haraway & Paulson 2019) Die queere ländliche Community, in der DIY- und Carepraktiken eingeübt werden, ist eine starke Parallele zu Sandor Katz. Was Haraway als Gefühl für das »entanglement« bezeichnet, ist bei Katz das Herstellen der Verbindung zum Leben durch Praktiken der Fermentierung – und bei beiden sind die (Denk-)Figuren der Fermentierung auch Produkt dieser materiellen Umgebung.

verworfenen Posthumanismus, interessierte sich für eine Überwindung des Gegensatzes von Ökologie und Technologie und koppelte dieses Problem an die Frage der Steuerung. Den Cyborg hatte Haraway bestimmt als »cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction« (Haraway 1991: 149). Mit dem Kompost knüpft Haraway an den Cyborg als materiell-semiotische Figur an: »The cyborg is a condensed image of both imagination and material reality, the two joined centres structuring any possibility of historical transformation.« (ebd.: 150f.)

In seiner programmatischen Ausrichtung liest sich der Cyborg aber geradezu wie das Gegenteil des Komposts. Der Cyborg war für die technikfeindlichen Befindlichkeiten der akademischen Linken auch deshalb eine solche Provokation, weil er mit Haraway formuliert der illegitime, pervertierte Nachwuchs des militarisierten Industriekapitalismus des zweiten Weltkriegs und des Kalten Krieges ist (ebd.: 151). Er ist der Alptraum jeder Vorstellung organischer Ganzheit:

»The cyborg is a creature in a post-gender world; it has no truck with bisexuality, preoedipal symbiosis, unalienated labour, or other seductions to organic wholeness through a final appropriation of all the powers of the parts into a higher unity.« (ebd.: 150)

Konsequenterweise ist der Cyborg als Gegenmodell zu symbiotischen Gemeinschaftsvorstellungen gedacht: »The cyborg does not dream of community on the model of the organic family [...]. The cyborg [...] is not made of mud and cannot dream of returning to dust.« (ebd.: 151f.) Zur Erinnerung: Der Kompost wurde in vielfältigen Variationen als »Multispecies Muddle« bestimmt, die daraus folgende Theorie als »theory in the mud«. Haraway bringt so die Unkompostierbarkeit des Cyborgs zum Ausdruck, die eine Folge seiner Politik der Unreinheit und Verunreinigung ist.

Während die an Marx geschulte Theorie die Verlebendigung der Maschine und die damit einhergehende Maschinenwerdung der Arbeiter:in in ihren Entfremdungseffekten kritisierte, wendet Haraway im Cyborg Manifest die Politik der Verunreinigung als emanzipative Befreiungsfigur. Der Cyborg nutzt die modernen Grenzverletzungen zwischen Organischem und Anorganischem, Natürlichem und Künstlichem, Mensch und Maschine, um sich vom organischen Gemeinschaftsdenken und seinen essentialistischen Zumutungen zu verabschieden. Haraways Überlegungen blieben gleichwohl im Marx'schen Erbe einer Theorie sozialer (Re-)Produktionsverhältnisse und ihrer feministischen Weiterentwicklung grundiert. Das technologisch-maschinische Modell, an dem der Cyborg noch orientiert war, wird in Haraways aktuellem Werk abgelöst durch die Idee der Multispezies und rückt mit der organisch gedachten Kompostfigur zunehmend in den Hintergrund.

Stattdessen schleicht sich die »übergreifende organische Bindung« (Plessner 2002 [1924]: 28), von der die Gemeinschaft träumt – und die Haraway in ihrem Frühwerk so scharf kritisiert –, in Gestalt der Kompostgemeinschaft wieder ein. Ähnlich wie Latours Figur der Erdverbundenen, die im Kampf gegen Globalisierung, Konzerne und übermächtige ortlose Eliten das Lokale verteidigen, »um damit den *Humus*, letztlich den *Kompost* herauszustreichen, der in der Etymologie von ›human‹ steckt« (Latour 2018: 101, Herv. i.O.), wird auch Haraways Humusismus über Boden- und Erdreferenzen zusammengehalten.⁸

Haraway unternimmt keinerlei Versuche, eine authentische Natur oder Wurzeln der Existenz ausfindig zu machen; die Gemeinschaft ist zudem keine menschliche, sondern eine Transspezies-Gemeinschaft. Die frühe Haraway'sche Idee der Verunreinigung durch Technik ist aber verschwunden und beschränkt sich nunmehr auf die genetische Modellierung organischen Lebens, das sich in seinen menschlichen und nicht-menschlichen Formen möglichst tiefgreifend verschwistern soll.

An der jüngeren Werkentwicklung Haraways zeigt Sophie Lewis, wie die Idee der Multispezies sich über einen längeren Zeitraum zu einem zunehmend organisch gedachten Theorem gewandelt hat. In *When Species Meet* (2008) schloss die Koexistenz der Spezies neben Pflanzen, Tieren und Mikroben auch Maschinen ein. Schon hier tauchen Motive wie das Fadenspiel, die Multispezies oder das ›making kin‹ auf. Noch 2003 konstatiert Haraway im *Companion Species Manifesto*, dass Cyborgs nur die kleinen Geschwister einer »much bigger, queer family of companion species« seien (Haraway zitiert nach Lewis 2017: 5). Lewis sieht hier einen Bruch zum frühen, an Marx geschulten Technofeminismus Haraways, deren neuer Multispezies-Feminismus das gesellschaftstheoretische Fundament zugunsten eines apolitischen, vagen Konzepts der Transspezies-Gemeinschaft einbüße: »cyborgicity wrung clean of

- 8 Richard Aabromeit stellt die konservativen bis reaktionären Erdbezüge bei Latour heraus und hält polemisch fest: »Und diese Erdverbundenen – jetzt heißt es: alle gut aufgepasst! – stehen tatsächlich vor dem sehr heiklen Problem herauszufinden, wie viel *andere Wesen* sie zum Überleben benötigen [!]. Indem sie deren Liste erstellen, entwerfen sie ihr *Lebensterain*« [...]. Da wir ›Terrestrischen‹ uns weiter oben bereits u.a. mit Reaktionären zusammentun sollten, klingt das Erstellen dieser Liste wie eine Handlung – ja, ich muss es leider, aber sehr bestimmt so sagen! – der Gestapo. Ich kann nur hoffen, dass all das ein Irrtum Latours und/oder seines/r Lektors/in ist – an der Übersetzung oder an den Schwierigkeiten derselben liegt es diesmal sicher nicht, denn im Original heißt es um keinen Deut besser: ›Les terrestres, en effet, ont le très délicat problème de découvrir de combien d'*autres êtres* ils ont besoin pour subsister. C'est en dressant cette liste qu'ils dessinent leur *terrain de vie*.« (Aabromeit 2019)

systemic analysis and socialism, repackaged as a vague and omnipresent animist tentacularity« (ebd.: 9).

Die Kompostfigur führt die Grenzen einer Inklusion des Cyborgs in die große Transspezies-Familie vor, weil sie die Maschine als Störstoff entsorgen muss. Als geschlossenes organisches Ökosystem ist der Kompost dazu gezwungen, anorganische Fremdkörper draußen zu halten, um nicht zusammenbrechen. In der Kompostfigur ist also bereits angelegt, dass Haraway eine – nunmehr reartikulierte – Idee der gemeinschaftlichen Ganzheit und damit verbundener Reinigungstechniken fordert. Der Cyborg lässt sich nicht kompostieren.

Es ist wenig überraschend, dass um Haraways bevölkerungspolitische Wende eine heftige Debatte entbrannt ist; verwunderlich ist angesichts Haraways Prominenz und Reichweite aber sehr wohl, dass sich die Kritiken auf einige wenige Rezensionen beschränken, die um die Polemik der bereits mehrfach zitierten Sophie Lewis kreisen. Weil meine »Kompost«-Lesart sich diesen starken Kritiken in einigen wichtigen Punkten anschließt, möchte ich diese im folgenden Abschnitt in ihren politischen Implikationen nochmals systematischer entfalten und Haraways eigener Positionierung Raum geben.

10.8 »Dying well«: Die Debatte um Haraways Biopolitik im Chthuluzän

Haraways Fokus auf das Sterben ist insofern konsequent, als sie den Dekompositionsprozess des Komposts ernst nimmt und dessen Grenzen austestet. Was dekomponiert und stirbt, wird zum fruchtbaren Keim für neues Leben, so lautet in kompakter Form die Botschaft des Chthuluzäns. Nun macht Haraway keinen Hehl daraus, dass ihre Utopie sich vor allem auch um das Sterben dreht. Das Tote geht explizit in die Praktiken der Symptoiesis ein (Haraway 2016: 157). Um Frieden zu finden mit dem »vampire ancestor« einer Moderne, die als untote immer noch wütet, formieren sich unter den Kompostisten tausende »Speakers of the Dead« (ebd.: 164), die in animistischen Ritualen an die unwiederbringlich toten Kritter erinnern und sie betrauern, um so in Kontakt mit ihnen zu bleiben. Diese Trauerarbeit wirkt fast wie ein vorsichtiger Zusatz, um den Eindruck zu vermeiden, das menschliche Sterben werde hier leichtfertig herbeigesehnt.

Vereinzelt finden sich Reflexionen der problematischen Stoßrichtung der Bevölkerungspolitik im Chthuluzän. Beispielsweise fragt Haraway, wie in Zeiten des massiven Artensterbens und der fortschreitenden globalen Umweltzerstörung eine Vision entworfen werden kann, die ohne selbstgerechte apokalyptische Mythen auskommt (ebd.: 35). Außerdem

schickt sie den Camille Stories voraus, dass ihre Akteure auch politische und ökologische Fehler machen und fordert die Leser:in auf: »[P]ractice generous suspicion by joining in the fray of inventing a bumptious crop of Children of Compost.« (ebd.: 136) Die Skepsis soll also weniger aus der Distanz entstehen als aus einer Beteiligung im Kampf um die Belange der Kompostist:innen. Allerdings fällt es schwer, Fehler in einer Story zu identifizieren, die ausdrücklich als Utopie und als rundum erfolgreiche Einlösung der theoretischen Hoffnungen erzählt wird.

Einige klärende Anmerkungen finden sich in den Endnoten des Buchs versteckt. Hier grenzt sich Haraway von jedem Zwang reproduktiver Politiken ab, plädiert aber zugleich für eine neue kulturelle Norm des »Non-Natalismus«.⁹ Spätestens hier wird deutlich, dass sie sich nicht mehr auf der Ebene der fiktionalen Story bewegt, sondern dass sie die Politik des Kompostismus ihrer eigenen Stellungnahme zugrundelegt (ebd.: 209). Haraway bricht hier mit dem klassisch feministischen Anliegen reproduktiver Selbstbestimmung und macht auf das Versäumnis des Feminismus aufmerksam, im Lichte historischer »Skandale« das reale und drängende Problem der »[g]reat Acceleration of human numbers« zu adressieren (ebd.: 6f.).¹⁰ In der Einleitung zu den Camille Stories wird als Grundimpuls des Storytelling-Teams um Haraway benannt: »We also felt a vital pressure [...] to radically reduce the pressure of human numbers on earth, currently set on a course to climb to more than 11 billion

9 Haraway schreibt: »The inalienable personal ›right‹ (what a word for such a mindful bodily matter!) to birth or not to birth a new baby is not in question for me; coercion is wrong at every imaginable level in this matter, and it tends to backfire in any case, even if one can stomach coercive law or custom (I cannot). On the other hand, what if the new normal were to become a cultural expectation that every new child have at least three lifetime committed parents (who are not necessarily each other's lovers and who would birth no more new babies after that, although they might live in multichild, multigenerational households)?« (Haraway 2016: 209)

10 Wie Lewis in einer Rezension zu Rebekah Sheldons Buch *The Child to Come* (2016) zeigt, basiert dieser Vorwurf Haraways auf der Ausblendung bestehender feministischer Debatten. Sheldon entwerfe darin in Abgrenzung zum »queer eco-pessimism« und »queer eco-paganism« den Ansatz einer »non-nihilistic non-reproduction« (Lewis 2018: 5). Als Alternative zum Haraway'schen Slogan »make kin, not babies« sei bei Sheldon ein »Make kin, and babies maybe!« (ebd.) angelegt. Lewis bemerkt außerdem, dass sie Sheldon wichtige Anregungen ihrer Haraway-Kritik verdanke, die bei ihr ausführlicher und genauer zu finden seien (ebd.: 4). Auch Cara Daggett schlägt in Abgrenzung zu Haraway vor, Mutterschaft und Natalität als wichtige kritische Ressourcen für das (weibliche) Leben im Anthropozän neu zu mobilisieren, ohne in die alte romantische Verklärung von Mutterschaft zurückzufallen (Daggett 2020a: 253f.).

by the end of the twenty-first century.« (ebd.: 136f.) Dieser Druck, an anderer Stelle auch als Dringlichkeit (»urgency«) bezeichnet, lebt von der katastrophischen Aussicht eines anhaltenden »unvorstellbaren« Bevölkerungswachstums (ebd.), das eine Befreiung von den »burdens of human numbers across the earth« (ebd.: 139) notwendig mache. Es gilt also zu handeln – und dazu muss laut Haraway das Thema Geburtenkontrolle von seinem Generalverdacht befreit werden (ebd.: 6f.). Gemeint ist der Verdacht, dass es sich bei der »Überbevölkerung« um ein (öko-)faschistisches Denkmotiv handelt.

In der längeren Endnote zum Camille-Kapitel schreibt Haraway, dass sie wisse, wie ihre Vision für linke Ohren klinge, diese hörten sofort »neo-imperialism, neoliberalism, misogyny, and racism (who can blame them?) in the ›Not Babies‹ part of ›Make Kin Not Babies‹« (ebd.: 208). Dies sei aber nichts als ein unhinterfragtes Dogma, das Linke und christliche Klimaleugner gemeinsam hätten.¹¹ Ihre festgefahrenen Überzeugungen ließen kein »rethinking and refeeling« zu, und deshalb überließen sie das drängende Thema den Rechten (ebd.). Für Haraway steht fest: »But denial will not serve us. [...] blaming Capitalism, Imperialism, Neoliberalism, Modernization, or some other ›not us‹ for ongoing destruction webbed with human numbers will not work either.« (ebd.) Haraway ist sich also des problematischen historischen Fundaments der Politiken der »Überbevölkerung« bewusst, hält aber trotzdem daran fest – in der Überzeugung, das »objektive« Problem lasse sich auf freiwilligem Weg durch »non-natalist innovations to individuals and collectives in queer, decolonial, and indigenous worlds« lösen (ebd.: 209).

Auch wenn sie auf diesem Wege versichert, sich mit ihrer bevölkerungspolitischen Vision des Antinatalismus nicht in das eugenische, koloniale und misogyne Erbe der Geburtenkontrolle¹² einreihen zu wollen, gibt Haraway keine Antwort darauf, wie die drastische Dezimierung

11 Wörtlich heißt es bei Haraway: »My sense is that ›our people‹ can be partially compared to some Christian climate-change deniers: beliefs and commitments are too deep to allow rethinking and refeeling. For our people to revisit what has been owned by the Right and by development professionals as the ›population explosion‹ can feel like going over to the dark side.« (Haraway 2016: 208)

12 McCann (2016) zeigt auf, wie die Vorstellung der »Überbevölkerung«, vor der Thomas Malthus im 18. Jahrhundert warnte, historisch dazu verwendet wurde, um Armut, Kriminalität, und egalitäre Politiken von Gesundheit und Bildung zu diskreditieren. Neo-Malthesische Bevölkerungspolitiken haben Frauen hart getroffen, weil sie deren Sexualität und reproduktive Fähigkeiten zu regulieren versuchten – und zwar vor allem kolonisierte Frauen in den Schwellenländern, die Politiken der Sterilisierung und erzwungener gesundheitsgefährdender Verhütung ausgesetzt wurden (vgl. dazu auch Hartmann 2016).

menschlichen Lebens auf spontaner, freiwilliger Basis realisiert werden soll.¹³ Sophie Lewis zeigt sich als ehemals leidenschaftliche Anhängerin Haraways und feministische Verfechterin nichtbiologischer Modelle der Leihmutterschaft (Lewis 2019) enttäuscht über den »misanthropic populationism« in Haraways Buch (Lewis 2017: 5). Mit ihren antinatalistischen Anweisungen begeben sich Haraway ins Fahrwasser eines »eugenic anti-humanism« (ebd.: 6), der bereits im Chtulhu-Mythos angelegt sei, und bespiele so auf unverantwortliche Weise rassistische Narrative. »Chtulu« ist ein göttliches Wesen des Todeskults, mit der der Scienc-Fiction-Autor HP Lovecraft in den 1920er Jahren eine apokalyptische Story der schlagartigen Auslöschung der gesamten Menschheit erzählte, die zur Vorlage rassistischer Phantasien von Genozid und Massenmord wurde. In einer weiteren Endnote weist Haraway auf ihre Schreibweise hin, die das Lovecraft'sche »Cthulhu« in ein »Chthulu« verwandelt: »[B]oth for English pronunciation and for avoiding the grasp of Lovecraft's Chtulhu, I dropped that ›h‹. This is a metaplasm.« (Haraway 2016: 169) Haraways Hinweis, dass Lovecrafts Chthulhu für sie schlicht keine Rolle spiele, kommentiert Lewis vor dem Hintergrund ihrer Emphase über die Wichtigkeit, welche Konzepte andere Konzepte denken, als aberwitzig: »Haraway's forced insistence that something she has just named ›plays no role‹ is an almost monumentally ridiculous moment from a self-proclaimed ›material-semiotic‹ thinker.« (Lewis 2017: 11)

Auch wenn Lewis wohl die schärfste Kritik vorgelegt hat, ist sie mit ihrer Einschätzung nicht alleine. In einer Rezension im Tagesspiegel notiert Ulrike Baureithel, die sich in einem Buch mit Organtransplantationen beschäftigt (Baureithel & Bergmann 1999) und seit den 1990er Jahren immer wieder begeisterte Rezensionen zu den Büchern Haraways verfasst hat, diese bediene sich in ihrem neuesten Buch einer »fragwürdigen Gartenmetaphorik, die man auch bei unromantischen Reproduktionsmedizinern finden kann, und strandet nicht selten in ihrem oft redundanten, assoziativen Bild- und neologistischen Sprachkompost« (Baureithel 2018). Baureithel ist eine der wenigen, die die Bevölkerungspolitik indirekt auf die Kompostfigur Haraways bezieht:

»Bedenkliches ›Gas‹ entströmt auch ihren bevölkerungspolitischen Visionen, die sie zwar, wie sie versichert, nicht in der bekannten Form

- 13 Von Geschichtsvergessenheit zeugt auch Haraways merkwürdige Einordnung des Naziverbrechers Adolf Eichmann, der aus ihrer Sicht als Figur der »thoughtlessness« nicht kompostieren konnte: »Here was someone who could not be a wayfarer, could not entangle, could not track the lines of living and dying, could not cultivate response-ability, could not make present to itself what it is doing, could not live in consequence; could not compost.« (Haraway 2016: 36)

gewaltsamer biopolitischer Geburtenkontrolle verstanden wissen will, sondern als Unternehmen freiwilliger Einsicht. Doch die den Band abschließende Science-Fiction-Erzählung von Camille [...] erklärt nicht, mit welchen Mitteln diese drastische menschliche Dezimierung durchgesetzt werden soll.« (ebd.)

Dass Haraway sich einerseits für eine radikale Bevölkerungspolitik ausspricht, deren inhärente Regulations- und Kontrollinstrumente aber ausblendet bzw. mit einem vagen und implausiblen Hinweis auf Freiwilligkeit beiseitewischt, durchzieht nahezu alle vorliegenden Kritiken. Wie Frederike Felcht argumentiert, folgt Haraway quer zu ihrem Insistieren auf diese Freiwilligkeit einer Zahlenlogik der Bevölkerungsdezimierung. Auf der Basis der Foucault'schen Überlegungen zur Naturalisierung der »Bevölkerung« und »Überbevölkerung« im Rahmen von Biopolitiken kann Felcht aufzeigen, dass Haraways Entwurf auf einem biologischen Verständnis der Spezies Mensch basiert, das politischen Wandel entsprechend zu einer Frage der Population macht (Felcht 2020: 104). Die »Biopolitik im Chthuluzän« (ebd.: 112) operiert – etwa wenn es um die Unterscheidung von syms und non-syms geht – mit einer »gesellschaftlich erzeugte[n] genetische[n] Differenz«, die sich unreflektiert zum »Risiko einer Reproduktion rassistischer Diskriminierungsmechanismen« verhalte (ebd.: 111). Dieses biopolitische Fundament manifestiert sich in Haraways entschiedener »Politik der Zahl«, deren zugrundeliegende Entscheidungsstrukturen »unerzählt« bleiben (ebd.: 110). Die Auslagerung dieser ungelösten Probleme in eine Endnote ist symptomatisch, so Felchts Einschätzung.

Aus der halbherzigen Endnote spricht aber durchaus, dass Haraway die Kritiken kommen sah. Überrascht war sie von deren Heftigkeit, wie man in der Einleitung zum Sammelband *Making Kin not Population* (Haraway & Clarke 2018) nachlesen kann, den Haraway drei Jahre nach Erscheinen von *Staying with the Trouble* gemeinsam mit Adele Clarke herausgegeben hat. Darin grenzt sie sich erneut vom problematischen Erbe des Populationsdiskurses ab, weist aber zugleich die Kritik an ihrer Position scharf zurück:

»I have been screamed at after lectures by my feminist colleagues of many years, told that I can no longer call myself a feminist [...] for arguing in public that the weight of human numbers on a global scale, however broken down by analysis of structured inequalities, opposition to ongoing racist population control programs, and many other important things, is an outrage.« (Haraway zitiert nach Fenger 2020)

Jenny Turner, die im *London Review of Books* einen langen Artikel über die intellektuelle Biografie Haraways verfasst hat und u.a. Sophie Lewis zitiert, erklärt sich die populationistische Wende Haraways damit, dass

Haraway einfach alt geworden sei (Turner 2017).¹⁴ Umso bemerkenswerter ist angesichts dieser nicht sehr schmeichelhaften Schlussfolgerung, dass sich in der Kommentarsektion unter Turners Artikel ein Statement Haraways findet, in dem sie sich abermals gegen das vermeintliche Missverständnis wehrt, aber auch einen Anflug von Einsicht zeigt:

»And despite my explicit argument in *Staying with the Trouble*, Turner refuses to hear ›chthonic‹ (›in and of the earth‹) in Chthulucene, but instead the patriarchal monster Cthulhu in H.P. Lovecraft's stories, which I haven't read. Justly paying for an unconscious aural pun, I wish I had used the term Chthonocene.« (Haraway 2017)¹⁵

Hier überrascht die Science-Fiction-Expertin Haraway mit ihrer Unbescholtenheit gegenüber Lovecraft – von dem sie sich im Buch ja noch distanziert hatte und jetzt behauptet, ihn nicht gelesen zu haben –, räumt aber ein, dass Chthuluzän vielleicht nicht der ideale Name war. Wichtiger noch ist Haraways folgende Erklärung zu den bei Turner zitierten Vorwürfen von Lewis:

»These are strong charges, and should at least be based on passages in my book rather than on another writer's views. Even to mention the burden of human numbers (six billion more people on earth during my own lifetime – one rich white woman's lifetime – and the optimistic demographers' projection of well over 11 billion human beings by 2100, even if birthrates remain low) is, in ›progressive‹ intellectual circles, to be accused of being foolish, a racist and more.« (ebd.)

Einmal mehr lenkt Haraway die Aufmerksamkeit von der Kritik auf die Kritiker:innen, um sich als Zielscheibe einer unfairen Kampagne zu inszenieren. Das Problem sieht sie darin, dass das Thema »verboten« sei und bedient sich damit einer in neurechten Diskursen verbreiteten rhetorischen Strategie der Denk- und Sprechverbote durch »progressive« Kritik. Mehr noch: Haraway kehrt den Rassismusvorwurf um, mit dem sie vermeintlich mundtot gemacht werden soll:

»I think that is part of the problem ›we‹ face. The subject is forbidden, no matter how carefully it is framed; it has been ceded to the right and to population professionals. To insist that seriously facing the burden

- 14 In Abgrenzung zu Lewis heißt es: »Because there's another way of looking at the Children of Compost project, and the *Staying with the Trouble* book in general. Is it not perhaps that Haraway is a lot older now than she used to be, and withdrawing somewhat from the clamour of humans, so much more draining to deal with, as one gets older, than animals and plants? And if so, isn't that just part of a fairly common life-pattern among ›human people in all their proliferating ingloriousness‹, and as such, just another dimension of human desiring behaviour for humanists to embrace?« (Turner 2017)
- 15 <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v39/n11/jenny-turner/life-with-ms-cayenne-pepper> [zuletzt aufgerufen am 03.01.2021]

of human numbers is not racist; but shutting up out of terror of the issue might well be [...] Failing to think together anew is a scandal, a collective failure of courage. Population is the third rail of left political discourse.« (ebd.)

Der eigentliche Skandal ist in Haraways Version also das intellektuelle und politische Versagen ihrer Kritiker:innen, sich des Themas der Population anzunehmen. Angesichts dieses Verteidigungsmanövers, das alles nur schlimmer macht, überrascht es fast, dass Haraway ihr Statement mit einem Friedensangebot schließt. Sie hält fest, dass ein solidarischer Dialog trotz allem nicht ausgeschlossen sei und sie mit Jenny Turner und Sophie Lewis in regem Mail-Austausch stehe. So betroffen sich Haraway angesichts der Kritik zeigt, so wenig wird die in diesem Kapitel rekonstruierte Position in *Staying with the Trouble* damit in ein neues Licht gerückt.

10.9 Zwischenresümee

Haraways Kompost vollzieht eine bemerkenswerte Kippbewegung: Einerseits ist er Sinnbild für eine spontane und ergebnisoffene Ko-Entwicklung mit hoffnungsvollem Ausgang, schlägt aber – im Dienst von Reparatur und Heilung stehend – um in eine Steuerungsfantasie der Regulierung von Leben und Sterben. Der heiße Kompost erweist sich als Modell einer thermalen Bio- bzw. Nekropolitik, die im Sinne Châtelets von der mikrologischen Komposition des Komposts her gedacht ist, um daraus einen globalen Politikentwurf der (Re-)Kalibrierung der Bevölkerung abzuleiten. Dass die Bevölkerungszahl auf der Erde von der Erzählerin der Kompostgeschichte erfasst und in ihrer stetigen Reduktion bei jeder Camille-Story neu gemessen wird, lässt das Chthuluzän als thermokratische Ordnung der Zahl erscheinen. Innerhalb dieser Thermokratie entfaltet sich nun eine doppelte Biopolitik, die vom Kleinen zum Großen strebt. Sie entwickelt ihr Programm aus dem Todes- und Dekompositionsprozess der Bakterien im heißen Kompost und überträgt ihre Prinzipien der Messung, Regulierung und Kalibrierung auf menschliches Sterben im globalen Maßstab. Damit wendet sie die thermokratische Nekropolitik der Pasteurisierung, die durch den Tod von Bakterien Menschenleben retten sollte, in ihr Gegenteil. Das thermokratische Prinzip bleibt das gleiche, aber die normativen Parameter, die über den Wert des Leben- und Sterbenlassens der Spezies entscheiden, werden umgekehrt: Nicht das Retten von Menschenleben steht mehr im Vordergrund, sondern die Bewahrung nichtmenschlichen Lebens. Der Begriff der Thermokratie, der sich aus dem Demokratiebegriff ableitet, ist mit Blick auf Haraways Kompostismus nicht zuletzt deshalb so passend, weil diese

Verschiebung von innen bzw. von unten auf freiem, demokratischem Wege geschehen soll: Als eine Kalibrierung ohne Zwang und Zentrum.

Doch was als spontane und freiwillige Kollaboration erscheint, ist immer schon Resultat bio- bzw. nekropolitischer Modulationen und Eingriffe. Während Marx das Ferment als ergebnisoffene Kraft entworfen und sein Wirken für systemstabilisierende wie subversive Zwecke sowie seine dysfunktionalen Irrwege zwischen Selbstauflösung und Verfaulung präsent gehalten hatte, wird der Kompost bei Haraway als euphorisches Programm ausgerufen, das die Gärung romantisch verklärt und gleichzeitig auf problematische Weise zum biopolitischen Programm vereindeutigt. Bei einer uneingeschränkten Identifikation mit dem Kompost als frei fließender sympoetischer Kraft wird die inhärente Kontrollpolitik, die dem Kompost eingeschrieben ist, einerseits konsequent vorgeführt, in ihren Zumutungen aber zugleich unsichtbar gemacht.

Haraway ist keine Post-Pasteurianerin im engeren Sinne, aber es ist kein Zufall, dass zwischen Sandor Katz' Fermentierungsprogramm und Haraways theoretischen Arbeiten so zahlreiche Resonanzen bestehen. Sie speisen sich aus dem Kompost als gemeinsamer Figur experimentellen Denkens. Mit den beiden – sich personell und inhaltlich überschneidenden – Exkursen zu Sandor Katz und zum Projekt »Food Feminism Fermentation« sind zwei aktivistische Linien sichtbar geworden, die von einer DIY-basierten Praxis der Fermentation jenseits des Labors ausgehen. Auch wenn beide zu ähnlichen Ergebnissen kommen, formuliert Katz als Vertreter einer praxisorientierten »low theory« sein Programm weniger von der akademischen Theorie her und nennt Gemeinschaften aus mehreren Spezies etwa nicht »Multispecies« oder »Companion Species«. Gerade dass Katz nicht den Regeln der Akademie verpflichtet ist, erlaubt ihm, Grenzen üblicher vitalistischer Theorieparadigmen zu überschreiten und den Tod assoziativ-erfahrungsbasiert als Dimension der Fermentation stark zu machen, ohne ihn biopolitisch zu affirmieren.

Während die mit Fermentierung, Gärung und Kompost verbundene soziale Transformation bei Haraway bevölkerungspolitisch gewendet wird, beginnt sie für die Vertreter:innen von »Food Feminism Fermentation« in der Küche. Die Autor:innen haben eine klassische Netzwerk-Funktion des Fermentierens im Sinn, die feministische Communities versammelt und ins Gespräch bringt. Vage bleibt, um welche Art des »sozialen Wandels« und der Transformation es konkret geht. Zwar werden feministische Bewegungen wie #MeToo und LGBTQIA+ als »social ferment« gelesen (Hey & Ketchum 2018b); auffallend aber ist, dass das Vokabular der »Revolution«, wie es bei Katz auftauchte, vollständig gemieden wird. Zur Kernfrage wird stattdessen »how we live together, work together, and eat together, *continually*«, und weiter:

»how we ferment and agitate the world around us matters to all inhabitants, visible and invisible, if we are to continue living together and if we are to think ahead to the future. Fermentation, then, can be seen as a valuable tool for both *thinking and enacting* change.« (ebd., Herv. i.O.)

Der Wandel scheint vor allem in der *Bewahrung* einer lebenswerten Welt zu bestehen. Während es in der Tat »großer« politischer Transformationen bedarf, um für eine bessere Welt zu kämpfen, drängt sich der Eindruck auf, dass es bei »Food Feminism Fermentation« vor allem um den Aufbau neuer Gemeinschaften geht, in denen alltägliche Praktiken von Care und DIY erprobt werden. Der Fermentierungsfeminismus macht so die Frage des nachhaltigen, friedlichen Zusammenlebens aller Spezies zu seinem Anliegen. Die raren Momente, in denen die Grenzen eines solch weich und lokal gehaltenen Projekts thematisiert werden, richten sich gegen die biokapitalistische Vereinnahmung und Entpolitisierung:

»While our work as artists et al. can indeed be quite spectacular, and culturing creativity is a wonderful endeavor that can involve multiple species and things in different ways, I think we must be careful when promoting our work within accelerationist, capitalist biotech paradigms such as »the next big thing«, »lifestyle« or even »save the planet.« (Hunter 2019: 8)

Als gegnerischer Akteur wird hier ein beschleunigter Technokapitalismus in Anschlag gebracht. Dass aber der »Lifestyle«-Faktor der Fermentation gerade in der vagen – und wie Lewis treffend angemerkt hat: entpolitierten – Vision von Nachhaltigkeit und Gemeinschaft bestehen könnten, wird nicht erwogen.

Während sich »Food Feminism Fermentation« auf Haraway stützt, wird jedweder Bezug auf das Haraway'sche Kompostmodell gemieden. Dies ist kein Zufall, sondern steht beispielhaft für die Tendenz zur Ausklammerung der dunklen Seite der Fermentation. Während hier mehr noch als bei Haraway selbst alles in kooperativem Wohlgefallen aufzugehen scheint, findet insofern eine konsequente Weiterführung von Haraways Denkstil statt, als das Kompostmodell vordergründig für die enthusiastische Feier der Multispezies-Verflechtungen steht. »Food Feminism Fermentation« macht sich diese fröhliche Haraway zu eigen, ohne sich reflexiv zur unbequemen Kompost-Debatte zu verhalten. Die Selbstregulierung des Komposts lebt von Umgebungen, die die Möglichkeitsbedingung für seine spezifische Bewegung des Prozessierens bilden. Die Tendenz, diesen Aspekt immanenter Regulation auszuklammern, macht die theoretisch-politische Imagination der Fermentierung vielleicht in besonderem Maße empfänglich für Verklärung. Weil die Gärung eine immanente Bewegung ist, erscheinen ihre Effekte zuweilen als unumgängliche biologische Gesetze, während sich weiter am romantischen Bild der Gärung als lebendiger, freier und ungehemmter Bewegung festhalten lässt.