

2. Haraways Einsatz: Implodierende Dualismen

Der in der Raumfahrtforschung und der Kybernetik – das heißt im Kontext von militärischer Forschung, Krieg und Kolonisierung des Weltraums – entwickelte Cyborg stellt also eine techno-humanistische Figur dar, die den Begrenzungen des menschlichen Körpers und der biologischen Evolution entgehen soll. Der Mann*Mensch konzipiert sich als seine eigene – autopoietische – Erfindung und transzendiert auf diese Weise die Abhängigkeit seiner Existenz von anderen. Entgegen des hybriden Wesens des Cyborg steht am Ende doch wieder die Erzählung des *Einen* (siehe auch Haraway 2004, 299 f.).

Ausgerechnet diese Figur also eignet Haraway sich an, um einen feministischen und materialistischen Mythos zu schaffen. Mag dies auf den ersten Blick ungeheuerlich erscheinen oder zumindest verwundern, stellt diese ›Übernahme‹ tatsächlich eine (theorie-)politische Strategie dar, die Haraway unerlässlich erscheint. Angesichts der massiven gesellschaftlichen Veränderungen im Kontext der Technowissenschaften stellt Kritik im Sinne einer bloßen Verurteilung aus ihrer Perspektive kein hinlängliches Vorgehen dar (vgl. Haraway und Wolfe 2016, 211). Die Kybernetik – und mit ihr der Cyborg – erzeugen gesellschaftliche Wirklichkeit, wenn in ihrer Logik und in ihren Begriffen Welt wahrgenommen und beschrieben wird – kurz: sie sind eine »worlding operation«¹ (Gane 2006, 139). Deswegen will Haraway Cyborgs als Figurationen von Welt nicht (kampflos) aufgeben, vielmehr müssten diese neu und anders entworfen werden. Das Cyborg-Manifest (und das *Companion Species Manifesto* oder *Gefährten-Manifest*, wie es in deutscher Übersetzung betitelt wurde) ist Teil eines *reworlding* – eines Projekts, Welt anders zu erschaffen. Die Veränderungen des Denkens wie auch von Wissensobjekten und Machtverhältnissen in Folge der Technowissenschaften zu verstehen, ist hierfür ein erster notwendiger Schritt. Es bedarf jedoch weiterer Schritte, in denen auf dieser Basis nach neuen Handlungsmöglichkeiten gesucht und Welt anders erzeugt wird – zumindest wenn die Perspektive nicht allein Kritik im Sinne einer Beanstandung, sondern Befreiung ist. Das hierfür notwendige Ergründen der Macht- und Herrschaftsverhältnisse wie auch von neuen Handlungsmöglichkeiten umschreibt Haraway vage als »phantasievolles Erkennen« (CM, 34). Mit dieser Formulierung (im Original (CM_E, 8) *imaginative apprehension*) weist sie auf ein Begreifen hin, dessen Quelle nicht wissenschaftliche Analyse oder Erfahrung ist, sondern Imagination – die eigene ebenso wie die Imagination in der Literatur. Haraway verweist also auf das

Potenzial der *imaginativen* Auffassungskraft dafür, Welt anders zu schaffen. Somit bezieht sie sich auf eine Form der Kritik und der Erkenntnis, die nicht allein auf rationales Verstehen setzt. So wie die Figur d* Cyborg Haraways Ansatz auch symbolisch zum Ausdruck bringt und diesen folglich ebenfalls nicht nur rational, sondern auch ästhetisch vermittelt, appelliert sie an ihre – vorwiegend wissenschaftlich geschulten – Leser*innen, ihre imaginative Auffassungskraft zu nutzen. Eben diese Aufmerksamkeit für die Performativität von Sprache und Bildern, welche sie in ihren eigenen Texten gezielt einsetzt, zeichnet Haraways Arbeit aus.

Die Betonung der imaginativen Auffassungskraft stellt darüber hinaus eine wesentliche Schnittstelle zur SF dar. Erkenntnisse für ein *reworlding* können gerade auch durch die Imaginationen der SF und deren Beschreibungen alternativer Welten gewonnen werden. *Refiguration*, die Neugestaltung von Figuren und Erzählungen, ist ein weiterer wichtiger Baustein dieses Projekts, den sie mit der Figur d* Cyborg verfolgt. Diese soll einen (in den 1980er Jahren²) zeitgemäßen feministischen und materialistischen »politischen Mythos« repräsentieren, welcher der Gegenwart Rechnung trägt, ohne deren Verknüpfung mit »dem permanenten Kriegsapparat« in einer postnuklearen Welt (Haraway 2004, 300) zu leugnen oder aus den Augen zu verlieren. D* Cyborg als imaginäre Figur soll der Gegenwart jedoch nicht einfach nur Rechnung tragen, sie soll diese auch verändern.

Wahrscheinlich ist es auch gerade die imaginative Auffassungskraft, die Haraway zu ihrem zweiten zentralen Argument für die Refiguration d* Cyborg und das *reworlding* führt. Sie argumentiert, dass es zu kurz greifen würde, (neue) Technologien allein als Instrumente der Herrschaft zu verstehen.³ Die gemeinsame Ontologie von allen – Menschen, Maschinen, nicht-menschlichen Organismen –, wie sie in der Kybernetik gedacht wird, verlange, ja verdiene als System der Kommunikation und Kontrolle unsere besondere Aufmerksamkeit. Das Ineinanderfallen von Mensch und Maschine einerseits und von Menschen und anderen Organismen andererseits, vor allem aber auch die Gemeinsamkeiten zwischen Menschen, Maschinen und nicht-menschlichen Organismen erscheinen ihr alarmierend. Gleichzeitig jedoch – und hierfür bedarf es der Vorstellungskraft – eröffnen diese Gemeinsamkeiten neue Optionen eines Denkens jenseits von Dualismen (Haraway 2004, 322; Haraway 2008, 3). Eben dies ist ein Herzstück von Haraways Arbeiten. So schreibt sie im Vorwort zu dem *Haraway Reader*, einem Sammelband, der eine Auswahl ihrer wichtigsten Arbeiten umfasst:

All of these papers take up one or another aspect of inherited dualisms that run deep in Western cultures. All of these dualisms escape philosophical confinement or religious ritual to find themselves built into weapons, states, economies, taxonomies, national parks, museum displays, intimate bodily practices, and much else. All of my writing is committed to swerving and tripping over these bipartite, dualist traps rather than trying to reverse them or resolve them into supposedly larger wholes. (Haraway 2004, 2)

In westlichen⁴ Kulturen sind Dualismen ein Erbe, das sich nicht auf Philosophie oder Religion beschränken lässt, sondern vielmehr Eingang gefunden hat in »Waffen, Staaten, Ökonomien, Taxonomien, Nationalparks, Museumsausstellungen, intime körperliche Praktiken und vieles mehr«. All ihr Schreiben sei daher dem Anliegen verpflichtet, diesen dualistischen Fallen auszuweichen, einen Bogen um sie zu machen, von

ihnen abzuweichen oder zumindest über sie zu stolpern. Im Cyborg-Manifest stellt sie darüber hinaus eine direkte Verbindung zwischen bestimmten Dualismen und Herrschaft her, wenn sie schreibt, dass diese »systematischer Bestandteil der Logiken und Praktiken der Herrschaft über [...] all jene [sind], die als Andere konstituiert werden und deren Funktion es ist, Spiegel des Selbst zu sein« (CM, 67).

Mit dieser Kritik an Identitätslogiken schließt Haraway an die Kritische Theorie und den Poststrukturalismus sowie vor allem deren feministische Bearbeitungen an. Und wie all jene betrachtet sie identifizierendes Denken als konstitutiv für Herrschaftsverhältnisse. Die Auseinandersetzung mit Dualismen und mit Identitätslogiken, das Bemühen, Dualismen nicht zu reproduzieren, aber auch nicht einfach zu wenden oder in ein größeres Ganzes aufzulösen, hat bei Haraway einen so hohen Stellenwert, weil die Arbeit an Dualismen ihres Erachtens eine wesentliche Strategie zur Veränderung von Macht- und Herrschaftsstrukturen darstellt. Diese steht darüber hinaus in Zusammenhang mit einer Kritik an modernen Subjektivierungsweisen.

Bevor ich das Cyborg-Konzept *en détail* untersuche, gehe ich im Folgenden daher dem Zusammenhang von Dualismen und Herrschaft als einem zentralen Ausgangspunkt Haraways nach (2.1). Um einführend die Eckpfeiler des Manifests zu umreißen, skizziere ich im Anschluss zunächst weitere Prämissen sowie zentrale Bezüge und Themen des Manifests (2.2). Mein Close Reading wird der Figur d* Cyborg zunächst in der feministischen Theoriebildung – und hier vorwiegend in Schwarzen und Chicana-Feminismen – als Formulierung partieller und strategischer Identitäten folgen (2.3). Die Informatik der Herrschaft als aktueller Form des weißen kapitalistischen Patriarchats ist eine weitere wesentliche Voraussetzung für das Auftreten d* Cyborg (2.4). Die dritte wesentliche Säule des Cyborg-Konzepts schließlich stellt das Schreiben und das Neu-Erzählen von Geschichten dar: Haraway arbeitet im Cyborg-Manifest und in anderen Texten an einer Weiterentwicklung des Schreibens zu einem Werkzeug der Befreiung; ihre Texte fungieren nicht nur wegen der explizierten Positionen, sondern auch wegen der eingenommenen Schreibhaltung als politische Interventionen, denn sie machen sich die performative Kraft des erzählerischen Schreibens bewusst zu nutze (2.5). Den Abschluss dieses Kapitels bildet die Kritik am Manifest: Wird es den Ansprüchen gerecht, die seine Autorin formuliert? Wo kann, wo muss weitergearbeitet werden?

2.1 Dualismen und Herrschaft

Die Konstituierung des modernen, bürgerlichen – und inhärent männlichen – Subjekts ist Michel Foucault zufolge eng verknüpft mit der Entstehung des Sexualitätsdispositivs im 19. Jahrhundert. Von Bedeutung ist hier die Technologie des Geständnisses, wie sie sich in Justiz, Pädagogik und Medizin, aber auch im Alltag, in familiären, in Liebesbeziehungen und in Selbstverhältnissen entwickelte. Letztlich beruht dieses Ritual auf der christlichen Beichte – wie das Christentum grundsätzlich für Denken und Existenzweisen in okzidentalischen Gesellschaften von Bedeutung ist. Das Individuum sucht die Wahrheit über sich zu erkennen, indem es sich anderen oder sich selbst zu erkennen gibt. Im Gespräch mit anderen – meist sogenannten »Expert*innen« wie Mediziner*innen, Therapeut*innen etc. – eröffnet das Geständnis diesen bis dahin

verborgenes Wissen über Sexualität und Begehren. Im ›Selbstgespräch‹ erhofft das Individuum, durch das Geständnis/die Beichte Läuterung zu erfahren. Es will so jedoch auch Wissen über sich selbst gewinnen, denn das Individuum definiert sich nicht mehr über Zugehörigkeit, sondern über das eigene Handeln, Denken etc. Das heißt, das Ritual des Gestehens dient auch der Individualisierung. Für die Subjekt-Werdung ist es Foucault zufolge darüber hinaus notwendig, dass das Individuum »sich im Gehorsam gegenüber dem Gesetz sich selbst sich selbst« unterwirft (Maihofer 1995, 131). Subjektivierung bedeutet also gleichzeitig Ermächtigung und Unterwerfung. Auch die Beherrschung seiner selbst bezieht sich auf Sexualität beziehungsweise die Lüste, die es im ›rechten Maße‹ zu leben gilt. Wie Foucault anhand von Texten aus der griechischen Antike argumentiert, ist die Beherrschung seiner selbst nicht allein Voraussetzung für die Konstituierung des Individuums als Subjekt, sondern auch der erste Schritt in die Richtung, »ein Haus zu regieren«. Ein Haus zu regieren wiederum ist Voraussetzung zur Regierung anderer: »Das heißt, nur wer Herr seiner selbst ist, kann auch über andere herrschen bzw. legitimerweise Herrschaft über andere beanspruchen.« (Maihofer 1995, 135) Die Herrschaft des Mannes über sich selbst ist in modernen bürgerlichen Gesellschaften folglich Bedingung der Möglichkeit der Herrschaft über andere.

Auch Adorno und Horkheimer arbeiten in der *Dialektik der Aufklärung* anhand ihrer Lektüre der *Odyssee* heraus, dass Subjektwerdung Herrschaft über sich selbst bedeutet. Hier muss die Lust nicht ›nur‹ gemäßig, sondern unterdrückt und verdrängt werden. Andrea Maihofer betont, dass mit diesem Selbstverhältnis »ein ganzer Komplex spezifischer Denk-, Gefühls- und Körperpraxen verbunden« ist:

Anders ausgedrückt: durch dieses Selbstverhältnis entsteht eine Oppositionierung von Mann-Frau, Subjekt-Objekt, Kultur-Natur, Herrschaft-Unterwerfung, deren innere Logik das Denken, Fühlen und Handeln in all seinen Aspekten strukturiert. Diese hierarchische, »männlich-weiblich« konnotierte Kette von Dichotomien durchzieht unser ganzes modernes westliches Denken. (Maihofer 1995, 115)

Subjekt zu werden bedeutet also sowohl bei Foucault als auch bei Adorno und Horkheimer, dass das männliche Subjekt ›Herr‹ seiner Lust wird, Lust und ›innere Natur‹ dementsprechend zum Oppositum des Subjekts werden. Dieses Oppositum wird zum »Anderen« schlechthin – also zu allem, was das männliche Subjekt nicht ist – und so erstens mit »Weiblichkeit« und zweitens mit »Natur« assoziiert sowie drittens zum Objekt der Beherrschung degradiert« (ebd.). Dekonstruktive und postkoloniale Ansätze fügen hinzu, dass das jeweils andere als ›Anderes‹ darüber hinaus mit Primitivität/Wildheit/Nicht-Weißsein assoziiert wird. Subjektivierung geht folglich mit einem *Otherring* einher, der Abgrenzung von anderen, die dabei zu dem*der (ausgeschlossenen) *Anderen* werden.

Im Prozess der Subjekt-Werdung sind Dualismen in okzidentalischen Gesellschaften also mit Herrschaft verknüpft. Dies ist jedoch kein einmaliger Akt; Ausschluss und Abgrenzung als Voraussetzungen eines selbstidentisch und autonomen Subjekts finden unaufhörlich statt. Insbesondere im Anschluss an Foucault lässt sich darüber

hinaus argumentieren, dass Normen und Regulierungen den Individuen nicht äußerlich bleiben – ein Aspekt, der für Cyborgs nicht unerheblich ist, auch wenn die »Biopolitik Foucaults nur eine schwache Vorahnung des viel weiteren Feldes der Cyborg-Politik« (CM, 34) darstellt. Haraway beschreibt das moderne, bürgerliche, männliche, heterosexuelle, weiße Subjekt als verstrickt in eine Dialektik von Herrschaft und Unterwerfung:

Das Selbst ist d*er Eine, d*er nicht beherrscht wird und dies durch die Knechtschaft der Anderen weiß. D* Andere ist d*jenige, d* die Zukunft gehört und dies durch die Erfahrung der Herrschaft erkennt, die die Autonomie des Selbst als Lüge entlarvt. D*er Eine zu sein, heißt autonom, mächtig, Gott, aber auch eine Illusion zu sein, und damit in eine Dialektik der Apokalypse mit den Anderen gezogen zu werden. (CM, 67)

Subjektwerdung – verstanden als Herrschaft über sich selbst bei gleichzeitiger »freiwilliger« Unterwerfung unter das Gesetz – verbindet Haraway, ähnlich wie einige der sogenannten »französischen Feministinnen« (vgl. Marks/De Courtivron 1981), folglich mit der Frage der Anerkennung und dem hegelschen Herr-Knecht-Schema, das sie als »Dialektik der Apokalypse« bezeichnet. Denn der Herr-Knecht-Konflikt, welcher sich aus einem Kampf um Anerkennung ergibt, bei dem beide – Herr wie Knecht – sich als der Überlegene wähnen, mündet schließlich in einen Wettkampf auf Leben und Tod. Der Knecht gibt angesichts des Todes auf und wird daraufhin vom Herrn getötet. Allerdings scheitert letztlich auch der Herr. Zwar geht er als »Sieger« aus diesem Konflikt hervor, doch ist »das Subjekt ohne den Anderen, den es getötet hat, nicht mehr in der Lage [...], Bestätigung für sein Selbstverständnis zu erhalten, denn mit ihm hat es zugleich die Bedingung der Möglichkeit der Gewissheit seiner selbst vernichtet« (Herrmann 2014, 17). Es ist also »eine Illusion«. Wie kann Haraway dann behaupten, dass d* Andere d*jenige ist, d* die Zukunft gehört? Im Unterschied zum Herrn erlangt der Knecht über seine Arbeit, das heißt über die Auseinandersetzung mit der Dingwelt, Selbstbewusstsein und schließlich Herrschaft über die Natur, während der Herr qua gesellschaftlicher Position den Knecht braucht, um Selbstbewusstsein zu erlangen – da er nicht arbeitet. Haraway argumentiert allerdings nicht, dass der Knecht (und die Magd) eine Zukunft hat, weil er sich mit der Dingwelt auseinandersetzt, sondern weil er »die Erfahrung der Herrschaft erkennt, die die Autonomie des Selbst als Lüge entlarvt« (CM 67).

Haraway nimmt also mit der Referenz zu Hegel und Foucault sowie den impliziten Anklängen an die »Dialektik der Aufklärung« eine Traditionslinie kritischer Theorie bürgerlicher Subjektivität auf, die deren verborgene herrschaftliche Voraussetzungen und Implikationen zum Vorschein bringt. Der Dualismus Selbst/Andere*r bzw. Identität/Differenz bildet auch bei Haraway den Ausgangspunkt für die den abendländischen Traditionen immanenten Dualismen wie Geist/Körper, Kultur/Natur, männlich/weiblich, Realität/Erscheinung, Ganzes/Teil, Schöpfer*in/Geschöpf u. a. Im Cyborg-Manifest hält sie wie bereits zitiert fest, dass bestimmte Dualismen »systematischer Bestandteil der Logiken und Praktiken der Herrschaft über Frauen, People of Color, Natur, ArbeiterInnen, Tiere – kurz der Herrschaft über all jene, die als Andere konstituiert werden und deren Funktion es ist, Spiegel des Selbst zu sein,« waren (CM, 67). Die Konstituierung des modernen Subjekts erfolgt also über den Ausschluss von ande-

ren, historisch vornehmlich den Figuren des ›Weiblichen‹ und des ›Wilden‹. Die Kritik an dieser Subjektivierungsweise als Logik und Funktionsweise von Macht- und Herrschaftsverhältnissen ist bei Haraway also auch verknüpft mit der Kritik an der Logik des Kolonialismus, vornehmlich der Konstituierung des Westens in Abgrenzung zum Osten bzw. dem Orient. In Anschluss an Edward Said beinhaltet dies eine Kritik an Repräsentationsverhältnissen. Wenn sie formuliert, dass es die Funktion der ›Anderen‹ ist, »Spiegel des Selbst zu sein«, dann heißt dies auch, dass die ›Anderen‹ sich im okzidental System nicht selbst repräsentieren, sondern repräsentiert werden – und zwar als Gegenbild des Selbst – eben in der Funktion des Spiegels. Der*die*das ›Andere‹ wird zur Herstellung und Repräsentation des*der Einen angeeignet.

Prinzipien der Dualismenbildung

Wenn Haraway die Überwindung dualistischen Denkens, die »Implosion« von Dualismen zum Schlüssel Anliegen ihres Manifests erklärt, so nimmt sie damit einen Strang feministischer Gesellschaftstheorie und -kritik auf, der entscheidend dazu beigetragen hat, das Verständnis dieses Grundmusters okzidental-bürgerlichen Denkens über das bereits Gesagte hinaus zu präzisieren. Die Kritik an modernen Subjektivierungsweisen wird auf den historischen Zeitpunkt ab der Aufklärung und der Moderne datiert, hergeleitet wird diese jedoch sowohl bei Adorno/Horkheimer als auch bei Foucault aus der Lektüre von Texten aus dem antiken Griechenland, der ›Wiege des Abendlands‹ also. Vor allem feministische philosophische Betrachtungen weisen darauf hin, dass die abendländische Denktradition grundsätzlich geprägt ist von dualistischen Strukturen, die in eine hierarchische Ordnung gebracht werden. Sie arbeiten heraus, nach welchen Prinzipien die Bildung von Dualismen und deren Hierarchisierung funktioniert. Hier sind insbesondere die ›französischen Feminismen‹ zu nennen, also poststrukturalistische Ansätze, die im Kontext der Dekonstruktion sowie der écriture féminine entstanden, wie die von Hélène Cixous, Luce Irigaray und Monique Wittig.⁵ Hélène Cixous hat bereits 1975 in »Sorties« prominent herausgestellt, dass das Denken in der abendländischen Tradition in binären und dichotomen, hierarchisierten Oppositionen organisiert ist und dass ihm eine geschlechtliche Ordnung eingeschrieben ist:

Where is she?
Activity/passivity,
Sun/Moon,
Culture/Nature,
Day/Night,
Father/Mother,
Head/heart,
Intelligible/sensitive,
Logos/Pathos.
Form, convex, step, advance, seed, progress.
Matter, concave, ground—which supports the step, receptable.
Man

Woman

Always the same metaphor: we follow it, it transports us, in all of its forms, wherever a discourse is organized. The same thread, or double tress leads us, whether we are reading or speaking, through literature, philosophy, criticism, centuries of representation, of reflection. (Cixous 1981 [1975], 90)

»Ob wir lesen oder sprechen, in der Literatur, Philosophie, Kritik, Jahrhunderte der Repräsentation, der Reflexion« – immer lenkt uns die Struktur binärer, hierarchisierter Oppositionen. Das abendländische Denken, so Cixous, hat sich immer in Oppositionen vollzogen:

Myth, legends, books. Philosophical systems. Wherever an ordering intervenes, a law organizes the thinkable by (dual, irreconcilable; or mitigable, dialectical) oppositions. And all the couples of oppositions are *couples*. (Ebd., 91; Hervh. im Original)

Die Struktur der Oppositionen ist immer eine binäre, doch kann es sich laut Cixous sowohl um duale, sich wechselseitig ausschließende Oppositionen handeln wie auch um eine dialektische Struktur. Jedenfalls seien es aber immer Paare. Darauf weist auch Cornelia Klinger hin, die in ihrem Aufsatz »Feministische Theorie zwischen Lektüre und Kritik des philosophischen Kanons« die Grundregeln der Dualismenbildung herausgearbeitet hat. Ihr zufolge führen Dualismen an die Anfänge der abendländischen Philosophie zurück, nämlich »zur sogenannten Pythagoreischen Kategorien-tafel, die Aristoteles [...] im fünften Buch seiner *Metaphysik* als aus grauen Vorzeiten überliefert« (Klinger 2005, 339). Zehn Prinzipien schreibt Aristoteles der Schule des Pythagoras zu, die bereits zu Paaren geordnet sind:

Grenze und Unbegrenztes, Ungerades und Gerades, Eines und Vielheit, Rechtes und Linkes, Männliches und Weibliches, Ruhendes und Bewegtes, Gerades und Krummes, Licht und Finsternis, Gutes und Böses, gleichseitiges und ungleichseitiges Viereck. (Aristoteles, zitiert nach Klinger 2005, 339 f.)

Bildet bei Cixous die Opposition Aktivität/Passivität den Auftakt für alle weiteren Oppositionen, ist für Klinger der Dualismus von Grenze und Unendlichem der Ausgangspunkt, da ihrer Auffassung nach in der abendländischen Erkenntnistheorie jede Bestimmung auf einer Grenzziehung beruht. Für Dualismen sei weiterhin konstitutiv, dass sie »entweder relational aufeinander bezogene kontrastive Bestimmungen sind [...] oder es liegt ein Ganzes [...] zugrunde, das aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt ist, also ein Gleiches, das nicht mit sich identisch ist: [...] so wie etwa der Tag aus einer hellen und einer dunklen Phase (Tag und Nacht) zusammengesetzt ist« (Klinger 2005, 340). Insofern sei es bei Dualismen nicht möglich, etwas nur als Eines zu denken, das Andere werde immer auch mitgedacht. Der Ausgangspunkt von Dualismen ist also eine Einheit, die darauf beruht, dass zwei Dinge aufeinander verweisen und tatsächlich wechselseitig voneinander abhängig sind. Das wesentliche Merkmal von Dualismen sei jedoch nicht, dass es sich dabei um Paare handelt, sondern deren Trennung und Segregierung. Erst diese machen aus zwei Teilen einen Gegensatz, der zudem hierarchisiert werde. Aus dem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis werde schließlich ein Herrschaftsverhältnis des Einen über das Andere, bei

dem es nicht so sehr um die Trennung der beiden Teile voneinander ginge, als vielmehr um den *Vorrang* des Einen vor dem Anderen:

Auf dem Weg der Hierarchiebildung, d. h. mittels der Behauptung einer Rangordnung zwischen den Teilen (oben/unten = besser/schlechter), wird der durch Segregation in Frage gestellte Zusammenhang des aus ungleichen Teilen bestehenden Ganzen aufrechterhalten. (Klinger 2005, 342)

Oben/unten wird nicht nur mit besser/schlechter übersetzt, sondern auch mit Geist/Körper – der Kopf als Sitz der göttlichen Vernunft, der Körper als »Geschlecht der Begierde« (ebd.). Und dem ist eben auch eine geschlechtliche Ordnung eingeschrieben. Bei Aristoteles hängt die »asymmetrische Dualität allen Seins« Klinger zufolge darüber hinaus mit der Dualität von Ewigkeit und Vergänglichkeit zusammen. Nicht die Leib- und Lustfeindlichkeit bilde daher »den Kern abendländischen Denkens, sondern der Wille zur Überwindung der Endlichkeit« (Klinger 2005, 343). Dualismenbildungen seien letztlich Versuche der Kontingenzbewältigung, angetrieben vor allem von der Angst vor einer übermächtigen Natur. Daher gehöre zu dieser Logik ein Wille zur Macht, der sich für das Eine vor der Vielheit und vor allem die eigene Aktivität vor der Passivität – nämlich »dem Erleiden fremder Aktivität« (ebd.) – stark macht.⁶

Dualismen betreffen zunächst das Selbstverhältnis im Sinne einer Selbstbeherrschung, die Prinzipien der Segregation und Hierarchisierung bilden für Aristoteles – ähnlich wie für Horkheimer/Adorno und Foucault – allerdings auch die Grundlage der Sozialordnung, denn auch der Staat sei ein Ganzes, das sich aus Teilen zusammensetze (vgl. ebd.).

Klinger fragt danach, wie es eigentlich möglich ist, dass wechselseitig aufeinander verwiesene Teile eines Ganzen hierarchisiert werden, denn wenn das Eine nie ohne das Andere zu denken ist, wie kann dann ein Teil untergeordnet sein? Traditionellen Dualismen liege jedoch die Annahme eines transzendenten Bezugspunktes zugrunde. Aristoteles zufolge weise ein Ganzes, das aus mehreren Teilen zusammengesetzt ist, bei beseelten Lebewesen immer ein Herrschendes und ein Beherrschtes auf. Beseelte Lebewesen bestünden aus Leib und Seele und die Seele sei von Natur aus herrschend, der Körper beherrscht. Die wechselseitige Abhängigkeit der einzelnen Teile voneinander stelle er in Abrede ebenso wie die Möglichkeit einer anderen oder wechselnden Rangordnung: »Gleichheit oder ein umgekehrtes Verhältnis wäre für alle Teile schädlich« (Aristoteles, *Politik. Erstes Buch, fünftes Kapitel*, in der Übersetzung von Olof Gigon zitiert nach Klinger 2005, 344). Mit der Seele ist die Vernunft identifiziert, auf deren Seite außerdem Mann, Herr und Mensch stehen. Die Seite des Leibes hingegen steht für Sinnlichkeit und außerdem Frau, Knecht/Sklave und Tier. Die eine Seite, die von Seele – Vernunft – Mann – Herr – Mensch, gehört also einer »den Bedingungen der Kontingenz nicht unterliegenden, ewigen, ›göttlichen‹ Ordnung« (Klinger 2005, 344) an. Den traditionellen Dualismen, so Klinger, liege also letztlich »ein höherer Monismus«, ein einheitliches Prinzip zugrunde, nämlich ein transzendentes, göttliches. Der erste Terminus des Dualismus – auf der Seite der Seele – werde mit der Gottposition identifiziert, »die vor bzw. jenseits des Dualismus liegt, aber zugleich dessen Asymmetrie bedingt (ebd.).« Die Hierarchisierung von Dualismen beruht also, wie Haraway es auf den Punkt bringt, auf einem »Gotttrick« (vgl. Haraway 1995a, 81f.).

Unter Rückgriff auf Nancy Jay (1981) trifft Klinger noch eine weitere, wesentliche Unterscheidung: Die zwischen einem konträren und einem kontradiktorischen Widerspruch. Der *konträre* Widerspruch stellt einen Gegensatz zweier ungleichwertiger, aber verschiedener Termini A und B dar. Beide lassen sich positiv bestimmen, es mag sogar eine Kontinuität zwischen beiden geben, ohne dass deshalb gleich die Struktur des Gegensatzes einstürzt. Darüber hinaus sind A/B-Unterscheidungen notwendigerweise begrenzt, sie beinhalten kein C, D, E etc. Ihre Struktur hindert aber nicht daran, ein C – das heißt eine dritte Möglichkeit – auch in Erwägung zu ziehen, dann wird daraus eben eine A/B/C-Unterscheidung. Das bedeutet, in einer solchen Struktur lässt sich Geschlecht so denken, dass es einen Gegensatz zwischen Männern und Frauen gibt und dass es trotz dieses Widerspruchs auch Gemeinsamkeiten zwischen Männern und Frauen gibt – das würde die Struktur deshalb nicht ins Wanken bringen. Und das bedeutet auch, dass konträre Unterscheidungen als Dichotomien zwar begrenzt sind, aber nicht ewig eine dichotome Struktur haben müssen (vgl. Jay 1981, 44). Die Unterscheidung Männer/Frauen ließe sich also strukturell erweitern in Männer, Frauen und Dritte. Logische *Kontradiktionen* jedoch, so Jay, schließen eine dritte Möglichkeit aus, denn logische Kontradiktionen basieren auf der Struktur A/Nicht-A, oder, in Klingers Worten, auf der »Doppelung von Selbigkeit und Ausschluss« (Klinger 2005, 351), das heißt letztlich auf dem Gegensatz von Identität und Nicht-Identität. Hier lässt sich nur A positiv bestimmen, Nicht-A hingegen verliert seinen Namen (B) und seine Bestimmung. Denn als Nicht-A ist das Andere nichts Eigenständiges mehr, sondern besteht nur noch in Relation zu A, als dessen Negation. Im Verhältnis von A und Nicht-A findet folglich eine Hierarchisierung statt, wesentlich bedeutsamer ist jedoch, dass Nicht-A in diesem Verhältnis in den Hintergrund tritt. In weiterer Folge tritt jedoch nicht nur Nicht-A in den Hintergrund, sondern die Differenz selbst:

Obwohl der kontradiktorische Widerspruch die Trennung zweier ursprünglich zusammengehöriger Teile aufgrund des Ausschlusses jeder dritten Position zur Dichotomie von Entweder/Oder verschärft, wird diese Trennung gewissermaßen »verschliffen«, indem die Differenz aufgrund ihrer Reduktion des Anderen zum Nicht-Einen verblaßt. So kann A den Charakter der Partikularität verlieren und zum Substantiellen, Wesentlichen, Universalen werden, zu dem Nicht-A nichts beizutragen vermag, da es nichts anderes ist als A in Abwesenheit. (Ebd.)

A ist also nicht mehr Teil eines Paares, es löst sich von seiner Partikularität und steht für das Ganze. In Bezug auf Geschlecht manifestiert sich dies sogar sprachlich, wenn der Begriff für Mensch und Mann der gleiche ist, wie beispielsweise im Englischen (*man*) und Französischen (*l'homme*). Luce Irigaray (1979) hält entsprechend fest, dass es in der abendländischen Denktradition letztlich nur ein Geschlecht, nämlich das Männliche, gibt, das zu seiner Konstituierung der Negation bedarf. Das männliche Geschlecht bildet sich durch Spiegelung, es vergewissert sich seiner Identität vor einem negativen Hintergrund. Sie spricht daher auch von einer »sexuellen Indifferenz«. Haraway bringt, wie oben zitiert, die Position von A im Cyborg-Manifest folgendermaßen auf dem Punkt: »Der Eine zu sein, heißt autonom, mächtig, Gott, aber auch eine Illusion zu sein« (CM, 67). Denn wenn die Opposition sich zu einem Entweder/Oder zuspitzt, »verschwindet der Bezug auf einen höheren transzendenten Verankerungspunkt« (Klinger 2005, 352). A wird nun nicht mehr in Verbindung mit Gott

gesehen, es nimmt selbst eine gottgleiche Position ein. Klinger zufolge hängt dies mit dem Verschwinden der Metaphysik in der Geschichte des Abendlandes zusammen. Seit Gott tot ist, sei aus einem höheren Monismus ein heimlicher Monismus geworden.

Ihr zufolge ist die Dualismenbildung zwar in der gesamten abendländischen Ideengeschichte zu finden, zugleich jedoch historisch spezifisch. In der Vormoderne sei das Prinzip der Segregierung und Hierarchisierung bestimmend gewesen, in der säkularen Moderne der kontradiktorische Dualismus. Entsprechend werde der binäre Code nicht aus Eins und Zwei (A und B) gebildet, sondern aus Null und Eins (Nicht-A und A). Auf jeden Fall jedoch können Unterschiede in dieser Struktur nur als Opposition, als Entgegensetzung oder als Unvereinbarkeit verstanden werden.

Klinger stellt darüber hinaus fest, dass die Unterscheidung in A und Nicht-A mit einer Benennung verbunden ist, bei der jedoch nur eine Seite beim Namen genannt wird. Auch der Systemtheoretiker Luhmann weist auf diesen Umstand hin und führt als Beispiele etwa wahr/unwahr, Zeichen/Bezeichnetes, Text/Kontext, System/Umwelt an. Doch während Luhmann der Auffassung ist, dass die zweite Seite keinerlei Information enthalte, beharrt Klinger in ihrer feministischen Analyse darauf, dass trotz Verleugnung oder Verschattung der zweiten Seite der Zusammenhang zwischen beiden Seiten bestehen bleibe. »D*er Eine zu sein, heißt [...] eine Illusion sein«. Denn A und Nicht-A stehen in einem Abhängigkeitsverhältnis, insofern A sich von Nicht-A begrenzen lassen muss, zu seiner Konstituierung also Nicht-A braucht:

Die Funktion der Grenzsetzung mag negativ sein, gleichwohl ist sie konstitutiv [...]. Als Zeichen seiner negativen Funktion enthält Non-A zwar keinen Namen, keine Bezeichnung, aber Non-A trägt das Mal der Partikularität, der Nichtigkeit als Markierung. Bezeichnung und Markierung sind nicht dasselbe, vielmehr stehen sie in einem Gegensatzverhältnis. Der dominante Term ist zugleich bezeichnet und unmarkiert, während sein in den Hintergrund gerücktes »Leerkorrelat« zwar unbezeichnet, aber durch eine Markierung gezeichnet ist. (Klinger 2005, 353)

So wurde vielfach herausgestellt, dass Männlichsein ebenso wie Weißsein unmarkierte Positionen sind, Weißsein gerade nicht als rassifiziert wahrgenommen wird, so wie auch Mannsein nicht als geschlechtsspezifisch, sondern als exemplarisch für den Menschen gilt. Unmarkiert zu sein bedeutet also, das Allgemeine zu repräsentieren. Die Position von A ist folglich in dreierlei Hinsicht machtvoll: Es ist die hierarchisch überlegene, die unmarkierte und es ist die Position, die einen eigenen Namen hat.

Denn wie bereits erwähnt sind Dualismen wesentlich durch die Benennung, also sprachlich konstituiert. Nicht allein die von der Kybernetik beeinflusste Systemtheorie, sondern vor allem semiotische und dekonstruktive Ansätze haben herausgestellt, dass Sprache keine Abbildung eines vorgängig vorhandenen Objekts ist, das in der Sprache dann lediglich bezeichnet wird. Vielmehr wird das zu bezeichnende Objekt – und dessen Bedeutung – erst im Akt des Bezeichnens diskursiv hergestellt. Bedeutung entsteht dabei in Begriffspaaren – so wie Dualismen Paare sind: Der Begriff »Mann« erhält in seinem Verhältnis zum Anderen, nämlich der »Frau« – oder korrekter, dem »Nicht-Mann« – Bedeutung. »Mann« schließt »Frau« aus, braucht jedoch »Frau«, um bedeutungsvoll zu sein. Dieser Prozess ist jedoch nicht so zu verstehen, dass letztlich

alles sprachlich determiniert ist; in der Semiotik stellt das Zeichen das *Zusammenspiel* aus Bezeichnetem (Inhalt) und Bezeichnendem (Ausdruck) dar.

Materiell-semiotische Akteur*innen im Apparat der körperlichen Produktion

Auch Haraway betont, dass Dualismen nicht *allein* sprachlich konstituiert sind. Ein solches Verständnis würde nämlich bedeuten, dass es ein ›Rohmaterial‹ gibt, das durch die Bezeichnung erst zu einem Objekt wird, an diesem Prozess jedoch gänzlich unbeteiligt ist. Für Haraway ist ein solches Denken Teil einer »produktionistischen Logik«, die »in den Traditionen westlicher Dualismen unausweichlich zu sein«⁷ scheint: »Natur ist lediglich das Rohmaterial von Kultur. Sie wird angeeignet, bewahrt, versklavt, verherrlicht oder auf andere Weise für die Verfügung durch Kultur in der Logik des kapitalistischen Kolonialismus flexibel gemacht.« (ebd.) In »Situierendes Wissen« spricht sie stattdessen von »materiell-semiotischen Akteur*innen im Apparat der körperlichen Produktion«:

Mit diesem unhandlichen Begriff ist beabsichtigt, das Wissensobjekt als aktive, Bedeutung generierende Axis des Apparats der körperlichen Produktion zu beleuchten, ohne jedoch *jemals* die unmittelbare Präsenz solcher Objekte zu unterstellen oder, was auf dasselbe hinausläufe, eine von diesen ausgehende, endgültige oder eindeutige Determinierung dessen, was zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt als objektives Wissen gelten kann. So wie bei King als ›Gedicht‹ bezeichnete Objekte Orte literarischer Produktion sind, bei der auch die Sprache eine von Absichten und AutorInnen unabhängige Akteurin ist, so sind auch Körper als Wissensobjekte materiell-semiotische Erzeugungsknoten. Ihre Grenzen manifestieren sich in sozialen Interaktionen. Grenzen werden durch Kartierungspraktiken gezogen, ›Objekte‹ sind nicht als solche präexistent. Objekte sind Grenzprojekte. Aber Grenzen verschieben sich von selbst, Grenzen sind äußerst durchtrieben. Was Grenzen provisorisch beinhalten, bleibt generativ und fruchtbar in Bezug auf Bedeutungen und Körper. Grenzen ziehen (sich) ist eine riskante Politik. (SW, 96)

Der Begriff d*er materiell-semiotischen Akteur*in will also den aktiven Anteil des Objekts an seiner Konstituierung benennen. Objekte werden nicht uneigennützig ›entdeckt‹ oder vorgefunden, Objekte – auch Objekte wie ›Natur‹ oder ›Körper‹ – entstehen als Prozesse der Materialisation *und* der Semiose, in denen sich ihre Grenzen herausbilden, und sie sind immer zeitlich gebundene und provisorische Knotenpunkte: Der »Trick« sei, »Metapher und Materialität im kulturell spezifischen Apparat der körperlichen Produktion« zum Implodieren zu bringen, Metapher und Materialität zusammen-, letztlich in Eins fallen zu lassen. Woraus der Apparat der körperlichen Produktion bestünde, könne eine*r jedoch nicht im Vorhinein wissen:

What constitutes an apparatus of bodily production cannot be known in advance of engaging in the always messy projects of description, narration, intervention, inhabiting, conversing, exchanging, and building. The point is to get at how worlds are made and unmade, in order to participate in the processes, in order to foster some forms of life and not others. (Haraway 1994, 62)

Verstehen, wie Welten gemacht und un-gemacht werden, um sich einzumischen, um bestimmte Formen des Lebens zu fördern und nicht andere – damit müssen sich Haraway zufolge feministische, multikulturelle, antirassistische, technowissenschaftliche Projekte beschäftigen. Der Begriff des »Apparats der körperlichen Produktion« sei darüber hinaus auch eine Methode, mit der problematischen, wiewohl an einem bestimmten Punkt hilfreichen und radikalen analytischen Trennung von Geschlecht in *Sex* und *Gender* umzugehen. Wie auch andere Kritiker*innen festgestellt haben, reproduziert diese Trennung einen aristotelischen Dualismus (Materie/Form), der auf der kulturellen Aneignung der Natur für die teleologischen Ziele des Geistes beruht. Die analytische Trennung, so Haraway, sei jedoch häufig mit den Dingen selbst verwechselt worden, so als gäbe es *Sex* und *Gender* als Dinge. In Anlehnung an Whitehead nennt sie dies den Fehler der unzutreffenden Konkretheit. Auch aus diesem Grund will sie nicht nur Geschlecht, sondern die Welt in ihrer Gesamtheit als Verb verstehen, als *worlding*:

Instead it is important to remember the contaminated philosophical tradition which gives us tools of that kind. In order to do the world in other than Platonist and Aristotelian ways, in order to do ontology otherwise, in order to get out of a world that is done by notions of matter/form, or production/raw material, I feel aligned with ways of getting at the world as a verb, which throws us into worlds in the making and apparatuses of bodily production—without the categories of form and matter, and sex and gender, ... (Haraway 2004, 330)

Besonders in Interviews und Gesprächen betont Haraway darüber hinaus, dass es nicht allein ihre Überlegungen oder ihre wissenschaftstheoretische Haltung sind, die sie Dualismen in Frage stellen lassen, sondern darüber hinaus – erstaunlicherweise – ihre katholische Sozialisation und im besonderen die Lehre von oder eher das Erlebnis der Transsubstantiation. So sei die Erfahrung, als Kind den Leib Christi zu sich zu nehmen, immens beeindruckend gewesen. Die Implosion der Metapher, den Zusammenbruch von Trope und Welt habe sie so eindrücklich erlebt, dass dies ihre Art und Weise, in der Welt zu sein, fundamental geprägt habe. Die Nähe semiotischer und »fleischlicher« Prozesse und das Misstrauen gegenüber einer Körper/Geist-Trennung sei für sie daher auch affektiv geprägt:

But the implosion of metaphor (and more than metaphor), of trope and world, the extraordinary tentacular closeness of processes of semiosis and fleshliness, sets me up at the level of both affect and cognitive apparatus for being suspicious of the division between the human and everybody else. And the division between mind and body within the human. It just sets me up for being really unhappy with those splittings and great divides, at a level of my most fundamental formation as a person in the world. There's no question that explicit Catholic practice and intimate experience mattered. The powerful experience of first eating Jesus when I was seven years old—terrifying, wonderful, amazing. (Haraway und Wolfe 2016, 268 f.)

Vor allem jedoch betrachtet Haraway bestimmte Dualismen, wie bereits erwähnt, als konstitutiv für Macht- und Herrschaftsstrukturen, die auf der Konstruktion eines

»Anderen« beruhen. Dualismen sind für Haraway nicht nur philosophisches Problem oder religiöses Ritual, und sie manifestieren sich auch nicht »nur« im Denken, sie materialisieren sich vielmehr in gesellschaftlichen Strukturen wie auch in Dingen, wie bereits gesagt in: »Waffen, Staaten, Ökonomien, Taxonomien, Nationalparks, Museumspräsentationen, intimen Körperpraxen und vielen anderen mehr« (Haraway 2008, 8; Übersetzung D. F.). Und eben weil Haraway davon ausgeht, dass Dualismen das Fundament von Herrschaftsstrukturen bilden, misst sie der Arbeit an bzw. wider Dualismen so große Bedeutung bei. Denn sie geht nicht davon aus, dass Dualismen der Struktur von Sprache oder der Struktur des Denkens unvermeidlich eingeschrieben sind. Dagegen spräche schon, dass Erzählungen zirkulieren, die Dualismen umgehen. Doch seien Dualismen besonders produktiv und besonders problematisch in Bezug auf die Herstellung weiblicher und rassifizierter Körper gewesen. Insofern sei es entscheidend zu erkennen, wie Dualismen dekonstruiert und neu arrangiert werden können (vgl. Haraway 1989, 12). In ihrer Arbeit will sie Wege für ein Denken bereiten, das Dualismen überbrückt, wenn nicht zum Implodieren bringt.

Die »Implosion« als Perspektive verdient vor dem Hintergrund der hier vorgestellten philosophischen Erläuterungen eingehendere Betrachtung. Im Cyborg-Manifest selbst findet sich diese Formulierung nicht, sie taucht aber – wie zitiert – in späteren Betrachtungen Haraways auf. Sie wird in dieser Arbeit auch zur Beschreibung der im Manifest entworfenen Perspektive verwendet, weil sie verschiedene Bedeutungsebenen aufrufen kann, die für den Text von Bedeutung sind: Implosion beinhaltet Verschwinden, Zusammenbruch; »zum Implodieren bringen« kann gelesen werden als Akt der Demontage, oder aggressiver: als aktive Zerstörung in einem lauten Knall. Damit ist der radikal herrschaftskritische Impetus gefasst. Werden dualistische Strukturen verstanden als ein Ganzes, welches in segregierte Teile zergliedert ist, dann hat die Implosion von Dualismen auch die Bedeutung einer Re-Integration, einer Beseitigung unzulässiger Trennungen. Fällt eine dichotome Struktur in sich zusammen, fallen auch ihre zwei Seiten in eins. Zu guter Letzt weckt der Begriff der Implosion Assoziationen an technisch geschaffene Welten, an physikalische Experimente, und ist damit auch in seiner Bildsprache passend zum feministisch-technowissenschaftlichen Kontext, in dem das Manifest sich verortet.

2.2 Ein ironischer, politischer Mythos

Die Implosion von Dualismen zu befördern, dafür scheint Haraway 1985 die Figur d* Cyborg wie geschaffen: Schließlich sind kybernetische Organismen weder Natur noch Kultur, sondern immer schon Naturkultur. Haraway legt die Figur d* Cyborg daher bewusst so an, dass sie vermeintlich Kontradiktorisches als Spannungsverhältnis in sich vereint. Und dies nicht nur konzeptuell, sondern im Bild des Hybriden, der Koppelung aus Organismus und Maschine auch symbolisch – was meines Erachtens eine der herausragenden Stärken des Konzepts ist. Mit der Definition von Cyborgs als »Geschöpfe der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie der Fiktion (CM, 33) schließlich eröffnet sie ein weiteres Spannungsfeld aus vermeintlich sich gegenseitig ausschließendem. Diese vier »Kardinaltugenden« – dass sie kybernetisch, hybrid, real (und gegenwärtig) sowie fiktiv (und zukünftig) sind – zusammen machen Cyborgs aus.

Im einleitenden Teil beschreibt sie das Manifest als ironischen, politischen Mythos, den sie in die Traditionen von »Feminismus, Sozialismus und Materialismus« einreihet. Die Programmatik dieses Mythos umreißt sie wie folgt:

Im späten 20. Jahrhundert, in unserer Zeit, einer mythischen Zeit, haben wir uns alle in Chimären, theoretisierte und fabrizierte Hybride aus Maschine und Organismus verwandelt, kurz, wir sind Cyborgs. Cyborgs sind unsere Ontologie. Sie definieren unsere Politik. D* Cyborg ist ein verdichtetes Feld unserer imaginären und materiellen Realität, den beiden miteinander verbundenen Zentren, die jede Möglichkeit historischer Transformation bestimmen. In der Tradition »westlicher« Wissenschaft und Politik, der Tradition des rassistischen und patriarchalen Kapitalismus, des Fortschritts und der Aneignung der Natur als Mittel für die Hervorbringung von Kultur, der Tradition der Reproduktion des Selbst durch die Reflexion im Anderen, hat sich die Beziehung von Organismus und Maschine immer als Grenzkrieg dargestellt. Die umkämpften Territorien in diesem Grenzkrieg sind Produktion, Reproduktion und Imagination. Dieser Essay ist ein Plädoyer dafür, die Verwischung dieser Grenzen zu *genießen* und *Verantwortung* bei ihrer Konstruktion zu übernehmen. Es ist zugleich ein Versuch, zu einer sozialistisch-feministischen Kultur und Theorie in postmoderner, nichtnaturalistischer Weise beizutragen. Es steht in der utopischen Tradition, die sich eine Welt ohne Geschlecht vorstellt, die vielleicht eine Welt ohne Schöpfung, aber möglicherweise auch eine Welt ohne Ende ist. Die Inkarnation d*er Cyborgs vollzieht sich außerhalb der Heilsgeschichte. (CM, 34f.; Hervorh. im Original)

Ihre zentralen Argumente lassen sich in fünf Punkten zusammenfassen:

- »Wir« sind (1985) bereits Cyborgs. So ist die moderne Medizin »voller Cyborgs, Verkoppelungen aus Organismus und Maschine, in denen *beide als programmierbare Geräte* erscheinen, die mit einer Intimität und einer Macht miteinander verbunden sind, wie sie die Geschichte der Sexualität nicht hervorzubringen vermochte« (ebd.; Hervorh. D. F.). Entscheidend für unsere Cyborg-Existenzweise ist nicht, dass Herzschrittmacher und andere Implantate unsere Körper mit Technologien verschmelzen oder wieder andere Medizinprodukte uns Tierisches einverleiben. Entscheidend ist, dass wir Humanoide nicht nur Maschinen, sondern auch Organismen und sogar uns selbst als informationsverarbeitende Systeme beschreiben.
- Realität ist sowohl imaginär als auch materiell verfasst; soll diese Realität verändert werden, muss dies infolgedessen sowohl auf der materiellen als auch auf der *imaginären* Ebene erfolgen. Wenn wir beispielsweise mit Bildern der DNS arbeiten, um Eigenheiten von Menschen zu erklären, beschreiben wir uns selbst als Cyborgs. Gelebte soziale Wirklichkeit und Fiktion bilden schon deshalb keinen unvereinbaren Gegensatz, weil sie sich fortlaufend wechselseitig bestimmen. Entsprechend sind auch Technologien sowohl materielle Realität als auch kulturelle Fiktion. Diese beiden Dimensionen von Technologie gehören unweigerlich zusammen. Insbesondere das Wechselverhältnis von Science Fiction und Technologieentwicklung macht dies mehr als deutlich. Der Cyberspace ist

- nur ein Beispiel für eine ›Erfindung‹ der Science Fiction, für die erst im Nachhinein technologische Umsetzungen gesucht wurden (vgl. Featherstone und Burrows 1995, 2f, 5 ff.; Lavigne 2013, 1).
- Die ›westliche‹ Tradition des rassistischen und patriarchalen Kapitalismus fußt auf der Reproduktion des Selbst durch die Reflexion im Anderen, das heißt »auf der Aneignung der Natur als Mittel für die Hervorbringung von Kultur«, auf einem dualistischen Denken, das unauflöslich verwoben ist nicht nur mit Rassismus, Patriarchalismus und Kapitalismus, sondern auch mit dem Kolonialismus.
 - In der westlichen Wissenschaft gestaltet sich das Verhältnis von Organismus und Maschine als Grenzkrieg. Ausgetragen wird dieser vor allem in der Produktion, Reproduktion und – der Imagination. Tatsächlich jedoch sind diese Grenzen nach Haraway nur optische Täuschungen – zu glauben, Cyborgs seien ›nur‹ Science Fiction daher ein großer Irrtum. Folglich geht es darum, diese Grenzen zu verwischen. Und mehr noch: Das Verwischen dieser Grenzen soll Genuss bereiten, während zugleich Verantwortung bei deren Konstruktion übernommen werden muss.
 - Das Manifest ist in einer utopischen Tradition verortet. Haraway will allerdings eine Utopie ohne ›Heilsgeschichte‹ formulieren, gerade auch in Bezug auf Geschlecht ist sie der Auffassung, dass es keinen unschuldigen, paradiesischen Ausgangspunkt gibt, eher geht es – um mit dem SF-Autor und Literaturwissenschaftler Samuel Delany zu sprechen – um eine ambivalente Heterotopie⁸.

Überschrieben ist die Einleitung des Manifests als »Der ironische Traum einer gemeinsamen Sprache für Frauen im integrierten Schaltkreis« und verweist damit auf Adrienne Richs Lyriksammlung *Der Traum einer gemeinsamen Sprache* (Rich 1982). Richs Absicht ist es, wenn nicht eine Gesellschaft frei von Herrschaft zu schaffen, so doch zumindest ihre Möglichkeit – durch eine gemeinsame Sprache. Deren Grundlagen sind Richs Darstellungen der Erfahrungen von Frauen, Poesie und Kunst. Haraway reiht sich hier in eine lesbische radikalfeministische Tradition ein. Ganz im Sinne dieser politischen Verortung betrachtet auch sie gesellschaftliche Wirklichkeit und die »Erfahrung von Frauen« als Fiktion und als Tatsache »von entscheidender politischer Bedeutung« (CM, 33). Doch situiert sie Frauen »im integrierten Schaltkreis«, weil ihres Erachtens die gesellschaftlichen Verhältnisse durch Wissenschaft und Technologie grundlegend umstrukturiert wurden – und damit auch die konkrete Lebensrealität und gesellschaftliche Position vieler Frauen. D* Cyborg »als imaginäre Figur und als gelebte Erfahrung« verändert daher, »was am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts als Erfahrung der Frauen zu betrachten ist« (CM, 34). Darüber hinaus formuliert die Figur d* Cyborg ein anti-identitäres und nicht-naturalistisches bzw. anti-essentialistisches Konzept, das keine Rückkehr zu einem originären Frausein oder Frauenkörper oder der Göttin* sucht. »Der feministische Traum einer gemeinsamen Sprache ist« Haraway zufolge darüber hinaus »wie alle Träume von einer perfekten, wahren Sprache, des perfekten, getreuen Benennens der Erfahrung, ein totalisierender und imperialistischer Traum« (CM, 61). Ihr Traum ist daher ein ironischer, wenn nicht blasphemischer. Also warum eine Verbindung zu Adrienne Rich herstellen? Haraway verortet sich mit dieser Bezugnahme in einer feministischen Tradition, der sie attestiert, dass sie komplexe dezentrierte kollektive und individuelle Identitäten beschrieben habe (CM, 205, FN 33). Und für Haraway wie für Rich sind Poesie und Imagination bedeutende Werk-

zeuge, die ein »phantasievolles Erkennen« sowie das Ausmalen anderer Formen des Zusammenlebens und alternativer Zukunftsentwürfe ermöglichen.

Haraway stellt sich nicht nur in eine feministische (und) utopische Tradition, sondern auch in die der SF: »Die zeitgenössische Science Fiction wimmelt von Cyborgs, Geschöpfen – Tier und Maschine in einem –, die Welten bevölkern, die vieldeutig zwischen natürlich und hergestellt changieren.« Doch nicht nur zum Verhältnis Tier/Mensch, auch zu dem »Grenzkrieg zwischen Organismus und Maschine« hat die SF ganz entschieden etwas beizutragen. Darüber hinaus ist eine der zentralen Fragen der SF wie auch des Manifests: »Was wäre wenn?« Das Cyborg-Manifest und die SF verbindet also die kreative Exploration und die Ausrichtung auf das Zukünftige. Denn das Manifest stellt auch den Aufruf dar zu überdenken, was ein Cyborguniversum bedeuten kann – und dementsprechend zu handeln: »Es ist eine grundlegende Frage, wer oder was Cyborgs sein werden. Die Antworten darauf sind eine Frage des Überlebens. Sowohl Schimpansen als auch Artefakte machen Politik, warum sollten gerade wir darauf verzichten?« (CM, 38).

Für die Figur der Cyborgs ist weiterhin von Bedeutung, dass sie zwar einen militaristischen, aber definitiv keinen psychoanalytischen Hintergrund haben. Die Psychoanalyse will Haraway meiden, weil diese auf der ödipalen Familienerzählung und der Geburt des Selbst als »Drama« der Individuation und Lösung aus einer »organischen Ganzheit« (CM, 35) basiere. Differenz müsse hier »aus einem Zustand ursprünglicher Einheit hervorgebracht werden«, »um im Drama eskalierender Herrschaft über Frau/Natur eine Rolle einzunehmen« (ebd.). Das heißt, Differenz basiert hier wieder auf der Struktur des Dualismus. Zwar habe auch d* Cyborg ein Unbewusstes, aber kein Freud'sches, hier finde eine andere Art der Traumarbeit statt: eine, die ohne Ethik, Paradies und Ursprungsgeschichten auskommt.

Die Verhältnisse, auf denen die Integration von Teilen in ein Ganzes beruht, einschließlich der Polarität und hierarchischen Herrschaft, sind im Cyborguniversum in Frage gestellt. Im Unterschied zu Franksteins Monster erhofft sich d* Cyborg von s*ihrem Vater keine Rettung durch die Wiederherstellung eines paradiesischen Zustands, d. h. durch die Produktion eines heterosexuellen Partners, durch s_ihre Vervollkommnung in einem abgeschlossenen Ganzen, einer Stadt oder einem Kosmos. D* Cyborg träumt nicht von einem sozialen Lebenszusammenhang nach dem Modell der organischen Familie, egal ob mit oder ohne ödipalem Projekt. Sie würde den Garten Eden nicht erkennen, sie ist nicht aus Lehm geformt und kann nicht davon träumen, wieder zu Staub zu werden. Deshalb interessiert mich, ob Cyborgs die Apokalypse unserer Rückkehr zu nuklearer Asche im manischen Zwang, den Feind zu benennen, zu untergraben vermögen. (CM, 36)

Haraway kritisiert die Psychoanalyse also nicht nur aufgrund der Dualismen, mit denen sie operiert, sondern auch aufgrund ihrer Fundierung in heteronormativer Paarbildung und dem entsprechenden Familienmodell sowie ihrer judeochristlichen Ursprungserzählungen. So scheint ihr die Psychoanalyse ein ungeeignetes Werkzeug für die Analyse von Technowissenschaften und Cyborgs, auch wenn in feministischen Kulturtheorien, allen voran der Filmtheorie, herausragende Arbeit mit einem Freud'schen Instrumentarium geleistet worden sei (vgl. Haraway 2004, 323). Vielmehr gäbe

es einen immensen Bedarf an anderen Werkzeugkästen, sowohl um das Unbewusste, als auch um unsere sozialen Bezüge und Beziehungen sowie Subjektivierungen zu erklären:

[...] the Oedipal family of stories is an historically inherited body of material through which theories of the unconscious have been worked powerfully and have been made to do many counter-intuitive kinds of things, and I think there is a screaming need for a much richer array of narrative toolkits to work these eruptions of the unexpected and irreducible, these eruptions of what you've got to call an »unconscious,« into our lives through other stories besides Oedipal stories. This goes back to the same problem of the hegemony of the family in so many areas, including the toolkits of psychoanalytic theory. Our formations of ourselves as subjects come through many zones of social practice from babyhood on; and family relationships, and so-called primary relationships, simply get much too much space on the stage. We don't have a clue about how to theorize the kinds of relationality out of which subjects emerge other than family stories in the kind of ongoing permanently reconstituting nature of relationality. (Olson 1996, 22)

Insofern ist es nur konsequent, wenn sie feministische SF-Autor*innen (Joanna Russ, Samuel R. Delany, John Varley, James Tiptree, Jr., Octavia Butler, Monique Wittig und Vonda McIntyre) als Cyborg-Theoretiker*innen benennt, schließlich haben die genannten Autori*nnen unterschiedlichste Konzepte von Zugehörigkeiten, Verbundenheiten und Beziehungsformen erforscht. Darüber hinaus sei die Psychoanalyse ein ganz und gar weißes eurozentrisches Instrumentarium und damit unfassbar provinziell (vgl. auch Penley, Ross und Haraway 1991, 9 ff.). Dabei gäbe es Unmengen an Erzählzyklen, aus denen sich ein ebenso elaborierter theoretischer Apparat erarbeiten ließe wie aus den Ödipus-Geschichten. So finden sich in der SF, in deren Neu-Erzählungen (mythischer) Vergangenheiten wie in Beschreibungen zukünftiger Welten, ebenso jedoch in verschiedenen Mythologien weltweit. Für ein erweitertes Verständnis des Unbewussten wie auch unserer sozialen Bezüge ist also ein wesentlich breiteres Spektrum an *narrativen* Werkzeugen notwendig.

Ihre konzeptuellen und politischen Überlegungen zur Figur der Cyborgs seien überhaupt erst möglich geworden, so Haraway, weil drei zentrale Grenzziehungen in der westlichen Wissenschaft implodiert seien: Die Grenzen zwischen Tier und Mensch, Organismus und Maschine sowie die Grenze zwischen Physikalischem und Nicht-Physikalischem. Wurden in der Vergangenheit wahlweise Sprache, Werkzeuggebrauch, Sozialverhalten oder das Vorhandensein eines Geistes als Distinktionsmerkmal im Verhältnis von Mensch und Tier herangezogen, so sei inzwischen klar, dass nichts davon einzig ›menschlich‹ ist.

Biologie und Evolutionstheorie haben während der letzten zwei Jahrhunderte nicht nur moderne Organismen als Wissensobjekte produziert, sie haben auch die Linie, die Menschen und Tiere scheidet, in eine blasse Spur verwandelt, die nur in ideologischen Auseinandersetzungen und akademischen Diskussionen

zwischen den Bio- und Sozialwissenschaften noch von Zeit zu Zeit nachgezogen wird. Innerhalb dieses Horizonts müßte die Lehre des christlichen Kreationismus als eine Form von Kindesmißbrauch bekämpft werden. (CM, 36f.)

Darüber hinaus seien viele auch gar nicht mehr von der Notwendigkeit einer Grenze zwischen Mensch und Tier überzeugt und empfänden viel eher Freude ob der Verbundenheit mit anderen Lebewesen. Die Trennung von Organismus und Maschine sei ebenfalls höchst fragil. In der Vergangenheit konnten Maschinen vom Geist heimgesucht werden und waren weder selbstbewegend, selbstentworfen noch autonom, heute erschienen Maschinen quicklebendig.

Die Maschinen des späten 20. Jahrhunderts haben die Differenz von natürlich und künstlich, Körper und Geist, selbstgelenkter und außengesteuerter Entwicklung sowie viele andere Unterscheidungen, die Organismen und Maschinen zu trennen vermochten, höchst zweideutig werden lassen. (CM, 37)

Und schließlich sei (nicht zuletzt mir der Quantentheorie) die Grenze zwischen Physikalischem und Nicht-Physikalischem gefallen. Moderne Maschinen seien allgegenwärtige und unsichtbare mikroelektronische Geräte. Klein sei entsprechend nicht mehr ›niedlich‹, sondern gefährlich:

Unsere besten Maschinen sind aus Sonnenschein gemacht. Sie sind so vollkommen licht und rein, weil sie aus nichts als Signalen, elektro-magnetischen Schwingungen, dem Ausschnitt eines Spektrums bestehen. Sie sind eminent beweglich, überall einsetzbar. (Ebd.)

Und sie verursachten immenses Leid, das Haraway insbesondere in den USA und in Asien betrachtet, wie noch deutlich werden wird. In einem Interview ergänzt Haraway später, dass die Grenze zwischen Physikalischem und Nicht-Physikalischem auch in den Debatten um Materialität versus Virtualität sichtbar werde bzw. in der Behauptung, dass das Virtuelle immateriell sei. Mit Katherine Hayles ist Haraway vielmehr davon überzeugt, dass das Virtuelle keineswegs immateriell ist und es einer neuen Ideologiekritik bedürfe, um zu verstehen, weshalb kritische Denker*innen der Auffassung waren, dass das Virtuelle immateriell sei. Im Gegenzug geht es ihr darum, die höchst materialen Auswirkungen des Virtuellen zu beschreiben:

Boundary sorting between ›physical‹ and ›non-physical‹ is always about a specific mode of worlding, and the virtual is perhaps one of the most heavily invested apparatuses on the planet today—whether you talk about financial investment, mining, manufacturing, labour processes, and vast labour migrations and outsourcing which provoke huge political debates, nation-state crises of various kinds, reconsolidations of national power in some ways and not others, military practices, subjectivities, cultural practices, art and museums. I don't care what you are talking about, but if you think that virtualism is immaterial, I don't know what planet you are living on! (Gane 2006, 147)

Gegenstand des Mythos seien also »überschrittene Grenzen, machtvolle Verschmelzungen und gefährliche Möglichkeiten« (CM, 39), deren Erkundung eine politische Notwendigkeit sei. Doch gingen US-amerikanische Sozialist*innen und Feminist*innen mehrheitlich davon aus, dass sich die Dualismen von Körper und Geist, Tier und Maschine, Idealismus und Materialismus im Kontext der Technowissenschaften und der Naturwissenschaften noch vertiefen:

Vom *eindimensionalen Menschen* bis zum *Tod der Natur* haben die von Linken entwickelten analytischen Mittel den Herrschaftscharakter der Technik betont und versucht, unseren Widerstand zu vereinnahmen, indem sie uns als imaginierten organischen Körper anriefen. (CM, 39 f.)

Haraway schreibt also gegen jene linken und feministischen Ansätze an, die – mit einem Begriff aus Foucaults Analyse des Sexualitätsdispositivs gesprochen – der Repressionshypothese anhängen, in denen Technik also vorwiegend als Entfremdung, als Wunsch nach Beherrschung und Regulierung von »äußerer« ebenso wie »innerer« Natur vorgestellt wird. Gerade die Gen- und Reproduktionstechnologien, die ja einen Anstoß zum Cyborg-Manifest gaben, wurden in radikal- und ökofeministischen Ansätzen häufig als patriarchaler Zugriff auf die als passiv gedachte »Natur« von Frauen analysiert. Natur hingegen erschien in diesen Ansätzen als widerständige, eigensinnige und von Technik unberührte. Das heißt, dass diese, zu der Zeit sicher nicht die einzigen, aber doch tonangebenden linken und feministischen Ansätze ihrerseits letztlich den Dualismus von Natur und Technik zementierten, wenn auch mit anderen Vorzeichen, und gerade nicht dafür taugten, Dualismen zu untergraben. Ein »etwas perverter Wechsel der Perspektive« könnte laut Haraway ermöglichen, »für andere Formen von Macht und Lust in technologisch vermittelten Gesellschaften zu kämpfen«:

Aus einer Perspektive könnte das Cyborguniversum dem Planeten ein endgültiges Koordinatensystem der Kontrolle aufzwingen, die endgültige Abstraktion verkörpert in der Apokalypse des im Namen der Verteidigung geführten Kriegs der Sterne, die restlose Aneignung der Körper der Frauen in einer männlichen Orgie des Kriegs. Aus einer anderen Perspektive könnte die Cyborgwelt gelebte soziale und körperliche Wirklichkeiten bedeuten, in denen keine*r mehr s*ihre Verbundenheit und Nähe zu Tieren und Maschinen zu fürchten braucht und keine*r mehr vor dauerhaft partiellen Identitäten und Positionen zurückschrecken muß. Der politische Kampf besteht darin, beide Blickwinkel einzunehmen, denn beide machen nicht nur Herrschaftsverhältnisse, sondern auch Möglichkeiten sichtbar, die aus der jeweils anderen Perspektive unvorstellbar sind. Einäugigkeit führt zu schlimmeren Täuschungen als Doppelsichtigkeit oder medusenhäuptige Monstren. (CM, 40)

Auch wenn oder gerade weil Herkunft und die strategische Zielsetzung technowissenschaftlicher Cyborgs nicht außer Acht gelassen werden können, ist es ungemein wichtig und vielversprechend, das Potenzial der Cyborgs zu erkunden. Weil wir uns nicht aussuchen können, ob wir Cyborgs sein wollen oder nicht, können wir dieses Bild nicht einfach anderen überlassen. Vielmehr geht es darum, andere Cyborgs zu identifizie-

ren und zu imaginieren, Alternativen zum »Mann in den Weiten des Weltraums« (CM, 35). Die Wahl der Figur Cyborg ist also Zeitdiagnose ebenso wie politisches Werkzeug.

2.3 Partielle und strategische Identitäten

Haraway formuliert das Cyborg-Konzept auch vor dem Hintergrund verschiedener theoretischer Umbrüche und politischer Einsprüche in den späten siebziger und den achtziger Jahren, die für sie wie für viele andere »eine Krise der politischen Identität« (CM, 41) auslösten. Im Manifest deutlich werden vor allem der Einfluss von postmodernen und poststrukturalistischen sowie anti-, post- und dekolonialen⁹ Theorien und Kritiken (vgl. Haraway 1995, 107). Während viele Feministi*nnen vor allem die kritischen Herausforderungen des Poststrukturalismus für das eigene Denken und die eigene politische Positionierung diskutierten – im deutschsprachigen Raum beispielsweise in Debatten über Luce Irigarays Texte und die Ansätze anderer französischer Poststrukturalistinnen, oder etwas später dann über Judith Butlers *Gender Trouble* –, thematisiert Haraway gerade auch die Bedeutung post- und dekolonialen Denkens. Nicht allein Herrschaftsstrukturen, auch linke und feministische Formulierungen revolutionärer Subjekte und politischer Positionen wurden von poststrukturalistischen (und) postkolonialen Theoretiker*innen als identitätslogisch herausgestellt. So sahen sich feministische Bewegungen, die bis dato den Ausschluss von Frauen in vielen verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen kritisiert hatten, selbst mit fundamentalen Kritiken konfrontiert: Das Konzept »Frau«, wie es in weiten Teilen der feministischen Bewegung konstruiert werde, sei seinerseits ausschließend. Frauen, die nicht weiß, heterosexuell, bürgerlich, mental und körperlich normkonform ... sind, kämen in der Bestimmung einer universellen Kategorie »Frau« nicht vor bzw. seien in dieser Bestimmung nicht als Frau intelligibel. »Frausein« oder »Weiblich-Sein« als einendes Element von Feminismen wurde so seiner vermeintlichen Natürlichkeit und Universalität entkleidet und stattdessen als historisch ebenso wie sozial und kulturell hervorgebracht beschrieben. Haraway hält im »Manifest« dazu fest:

Mit der schwer errungen Erkenntnis ihrer sozialen und historischen Konstitution, stellen Geschlecht, Rassifizierung und Klasse keine Grundlage mehr für einen Glauben an eine »essentialistische« Einheit dar. Es gibt kein »Weiblich-Sein«, das Frauen auf natürliche Weise miteinander verbindet. Es gibt nicht einmal den Zustand des »Weiblich->Seins«. (CM, 41)

In Bezug auf die Thematisierung der »Erfahrungen von Frauen« wurde die Frage aufgeworfen, um *wessen* Erfahrungen es sich jeweils handelte. Zusätzlich zur unbezahlten Haus- und Sorgearbeit erwerbstätig zu sein beispielsweise stellte für Arbeiterinnen ebenso wie für viele nicht-weiße bzw. nicht der Mehrheitsbevölkerung angehörige Frauen insofern keine erstrebenswerte Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse dar, als sie aufgrund ihrer finanziellen Situation häufig schlicht dazu gezwungen waren, sowohl Haus- und Pflege- als auch Erwerbsarbeit zu leisten. Lesbische Frauen wiederum waren von geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung in ganz anderer Weise betroffen. Und während die Möglichkeit legaler sicherer Abtreibungen für alle Frauen erkämpft

werden musste, wurde häufig vergessen, dass viele keinen Zugang zu Verhütungsmitteln hatten/haben oder dass manche Frauen Zwangssterilisationen unterworfen waren. Wieder anderen Frauen wurde das Aufziehen von Kindern – egal, ob sie diese selbst ausgetragen hatten oder nicht – aufgrund ihrer Sexualität oder ihres bei der Geburt zugewiesenen Geschlechts verwehrt. Im Zentrum der Kritik stand also der Ausgangspunkt vieler feministischer Theorien: ein vermeintlich universelles Frausein, das die Unterschiede zwischen Frauen ignoriert. Audre Lorde hat dies in ihrem berühmten »The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House«, einem Beitrag zu einer Konferenz anlässlich des dreißigsten Jahrestags von Simone de Beauvoirs »Le Deuxième Sexe« folgendermaßen auf den Punkt gebracht:

If white American feminist theory need not deal with the differences between us, and the resulting difference in our oppressions, then how do you deal with the fact that the women who clean your houses and tend your children while you attend conferences on feminist theory are, for the most part, poor women and women of color? What is the theory behind racist feminism? (Lorde 1984, 112)

Nicht nur das Subjekt des Feminismus, nämlich ›Frau‹, wurde folglich in Frage gestellt, sondern auch die Kompliz*innenschaft weißer, bürgerlicher, heteronormativer Feminismen mit Herrschaftsstrukturen wie Rassismus, Klassismus und Heterosexismus aufgezeigt. Mehr noch, es wurde die Herrschaft von Frauen über Frauen zur Sprache gebracht. Diese fundamentale Kritik verlangte ein radikal anderes politisches Selbstverständnis, nämlich nicht nur als ›Frau‹ beherrscht und damit ›unschuldiges Opfer‹ zu sein, sondern selbst an gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen beteiligt zu sein. Entsprechend schreibt Haraway im Manifest nicht nur gegen »Einheit-durch-Herrschaft«, sondern auch gegen »Einheit-durch-Vereinnahmung« (CM, 43) an:

Der theoretische und praktische Kampf gegen Einheit-durch-Herrschaft oder Einheit-durch-Vereinnahmung untergräbt ironischerweise nicht nur die Legitimationsgrundlagen von Patriarchat, Kolonialismus, Humanismus, Positivismus, Essentialismus, Szientismus und anderen –ismen, denen wir keine Träne nachweinen, sondern alle Ansprüche auf einen organischen oder natürlichen Standpunkt. (CM, 43)

Die meisten Linken (und) Feministi*nnen in den USA hätten auf diese Kritiken mit endlosen Spaltungen reagiert, um eine neue essenzielle Einheit zu finden. Haraway hingegen kommt zu dem Schluss, dass die Formulierung einer vermeintlichen gemeinsamen Identität grundsätzlich universalisierend und totalisierend sei. Entsprechend stellt sie sich die Frage, welche Art von Politik »partielle, widersprüchliche, dauerhaft unabgeschlossene, persönliche und kollektive Selbst-Konstruktionen einschließen und dennoch verbindlich wirksam« sein könnte (CM, 43 f.). Wobei sich eine – wie bereits erwähnt von Haraway grundsätzlich angestrebte – sozialistisch-feministische Politik vor das Problem gestellt sieht, dass »weder marxistische noch radikalfeministische Standpunkte den Status partieller Erklärungsansätze einzubeziehen versucht« (CM, 47) haben. Im Gegenteil: »beide wurden regelrecht als Totalität konstituiert« (ebd.). Entsprechend hätten beide ihre grundlegenden Kategorien beibehalten und versucht, ihrer Analyse andere Herrschaftsformen durch Analogie, Addition oder

Aufzählung hinzuzufügen. Kurzum: weder radikal- noch sozialistisch- oder marxistisch-feministische Positionen hätten der wechselseitigen Konstituierung verschiedener Formen von Herrschaft bislang Rechnung getragen. So muss die Bezugnahme auf sozialistisch-feministische Perspektiven sich des Mittels der Ironie bedienen. Und auch wenn Haraway nach partiellen und widersprüchlichen kollektiven Selbst-Konstruktionen fragt, betont sie die Notwendigkeit *politischer* Einheit in der Reagan/Thatcher-Ära:

Ich kenne keine Periode in der Geschichte, in der es notwendiger gewesen wäre, der Herrschaft von Rassifizierung, Geschlecht, Sexualität und Klasse eine wirksame politische Einheit entgegenzusetzen. (CM, 44)

Dass es keine historische Periode gegeben habe, in der eine politische Einheit im Kampf gegen Rassifizierung, Geschlecht, Sexualität und Klasse notwendiger gewesen wäre, lässt sich angesichts des Nationalsozialismus wohl kaum halten.¹⁰ Der springende Punkt hier ist jedoch, dass politische Einheit nicht über identitäre Selbstdefinitionen hergestellt werden soll, sondern über Koalitionsbildungen auf der Grundlage von *Affinität* – eine Strategie, die gerade postkoloniale und Schwarze feministische Autor*innen formulieren. Mit dem Cyborg-Konzept will Haraway also – vor allem auch gegen die »rassistischen Formationen im und außerhalb des Feminismus« (Haraway und Wolfe 2016, 207) – *Selbst-Konstruktionen* entwerfen, die eine solche Koalitionspolitik der Affinität ermöglichen. Mit diesem Anliegen steht sie in den 1980er Jahren nicht allein, ähnliche Konzepte formulieren gerade postkoloniale Autor*innen, allen voran Gloria Anzaldúa mit der Figur der *New Mestiza* (auf die sich Haraway in anderen Texten bezieht), Trinh T. Minh-ha, von der Haraway unter anderem die Figur d* *inappropriate/d other* übernimmt, oder Homi Bhaba. Das Besondere an Haraways Konzept ist jedoch die Verbindung von Technowissenschaften mit Nicht-Identität, Partialität, Widersprüchlichkeit und Unabgeschlossenheit. So erstaunt es nicht, dass sie für ihr Modell dieser Selbst-Konstruktionen auf die Arbeit einer »U.S. third world feminist«¹¹ zurückgreift, Chela Sandovals Konzept des »oppositionellen Bewusstseins«.¹² Dieses entstehe, wenn jene, »denen eine stabile Zugehörigkeit in den sozialen Kategorien Rassifizierung, Geschlecht oder Klasse verweigert wird«, »das Gewebe der Macht zu lesen verstehen« (CM, 41). Laut Haraway entwickelt Sandoval ihr Modell des oppositionellen Bewusstseins in Auseinandersetzung mit den sich formierenden Women of Color in den USA. Diese bezeichneten eine von Andersheit und Differenz ausgehende Form »postmoderner Identität«, insofern jegliche essentielle Kriterien für die Zuordnung, welche Frau eine Woman of Color ist, fehlen. Vielmehr sei diese Position durch eine Aneignung der Negation bestimmt: So konnten Chicanas¹³ beispielsweise weder als Frau noch als Chican@ sprechen, Schwarze Frauen weder als Frau noch als Schwarze, weil sie aus den Kategorien »Frau« und »Chicano« bzw. »Schwarze« jeweils ausgeschlossen waren. Das Konzept der Women of Color vermeide also eine Naturalisierung, da »diese Identität einen selbstbewusst konstruierten Raum ab[steckt], der nicht mit Handlungen auf der Grundlage natürlicher Identifikation gefüllt werden kann, sondern nur aufgrund bewusster Koalition, Affinität und politischer Verwandtschaft« (CM, 42). Teresa de Lauretis formuliert in einer Fußnote zu ihrem Essay »Eccentric Subjects«, dass sich als Woman of Color zu definieren für viele Frauen unterschiedlichster kultureller, ethnisierter und nationaler Herkünfte eine persön-

lich-politische Notwendigkeit der Gemeinschaftsbildung angesichts deren Rassismuserfahrungen darstelle – und keinesfalls auf einer stabilen ethnisierten oder kulturellen Differenz beruhe:

The assumption of an identity as »women of color« in the United States (and similarly of a »black« identity in Britain) on the part of women from highly diversified cultural and ethnic backgrounds—Asian, Native American, black American and Caribbean women, Chicanas, Latinas, and so forth—is an example of personal-political consciousness that is not simply based on ethnic and cultural differences vis-a-vis the dominant white culture, and that is not at all the opposition of one set of cultural values, stable in a given ethnic minority, to the equally stable values of the dominant majority. The identity as a woman of color is one developed out of the specific historical experience of racism in the contemporary Anglo-American culture and the white- and male-dominated society of the United States today; it is developed out of an understanding of the personal-political need for building community across, in spite of, in tension, even in contradiction with the cultural values of one's ethnic background, one's family, one's »home.« (de Lauretis 2007 [1990], 174, FN 42)

Nicht zuletzt weil der Begriff ›Woman of Color‹ von denen, die er bezeichnen soll, von Anbeginn an auch problematisiert wurde, gehen Haraway und Sandoval davon aus, »dass ›Women of Color‹ die Möglichkeit haben, eine wirkungsvolle Einheit aufzubauen, ohne die imperialisierenden, totalisierenden, revolutionären Subjekte vorausgegangener Marxismen und Feminismen, die nicht mit den Konsequenzen der aufrührerischen Polyphonie infolge der Dekolonialisierung konfrontiert waren, zu reproduzieren« (CM, 42). Sandovals Konzept zeige vielmehr, wie »politische Einheit unabhängig von einer Logik der Aneignung und Vereinnahmung hergestellt werden kann« (CM, 43). Diese Argumentation begreift Haraway als »Teil eines sich weltweit entwickelnden antikolonialen Diskurses«, der »den ›Westen‹ und sein bedeutendstes Produkt – der Eine, der nicht Tier, Barbar oder Frau ist, d. h. der Mann als Autor einer Geschichte genannten Kosmos – auflöst« (CM, 42). Denn die Dekonstruktion des Orientalismus führe auch zur Destabilisierung okzidentaler Identitäten, inklusive der von Feministinnen. Zwar bestünde die Gefahr, dass (weiße) Feminist*innen im Bewusstsein der eigenen Fehler in endlose Differenzen abschweifen. Doch:

Einige Differenzen sind spielerisch, andere bilden die Pole eines weltweiten historischen Herrschaftssystems. ›Epistemologie‹ heißt, die Differenz zu erkennen.« (CM, 48)

Die Woman of Color bildet im »Manifest« folglich ein Modell einer Cyborg-Position wie auch einer Strategie der Affinität. Haraway diskutiert diese Position als eine, die Grenzen überschreitet und die sich nicht in Dualismen einordnen lässt. So wie hier dargestellt hebeln *Women of Colour* von einer nicht essentialistischen, sondern bewusst konstruierten Subjektposition und als strategische Allianz den Dualismus aus, in dem das Verleugnete und Verschattete der Kontradiktion, das die Differenz zum Verschwinden bringt, wieder hereingeholt wird. Diese Position wird von denjenigen ver-

körpert, die weder das Selbst noch das Andere repräsentieren, sondern in unterschiedlicher Weise in vielfachen Herrschaftsstrukturen zugleich verortet sind. Es ist also auch ein Modell, das verschiedene Herrschaftsformen in ihrer wechselseitigen Konstituierung thematisiert, ähnlich wie beispielsweise Patricia Hills »interlocking systems of oppression« oder Kimberlé Crenshaws Ansatz der Intersektionalität. Und wie in Collins' und Crenshaws Konzeptualisierung wird auch hier ein Bild geschaffen, das der Vorstellung der Trennbarkeit und Einheitlichkeit der Kategorien entgegenwirken soll. In einem dem Cyborg-Manifest »verschwistertem« Text, »The Promises of Monsters« (2004 [1992])¹⁴ vergleicht Haraway die Subjektposition der Cyborgs darüber hinaus mit Trinh T. Minh-ha's *inappropriate/d other*, das die vietnamesisch-US-amerikanische feministische Filmmacherin, Theoretikerin und Komponistin einführt, um postkoloniale Frauen, die schreiben und über die geschrieben wird, zu thematisieren. *Inappropriate/d*, das heißt *un/an/geeignet* zu sein bedeute hier nicht, außerhalb von Herrschaftsformen zu stehen, den Status des Authentischen, Unberührten, Unschuldigen zu verkörpern:

Rather to be an »inappropriate/d other« means to be in critical, deconstructive relationality, in a diffracting rather than reflecting (ratio) nality—as the means of making potent connection that exceeds domination. To be inappropriate/d is not to fit in the *taxon*, to be dislocated from the available maps specifying kinds of actors and kinds of narratives, not to be originally fixed by difference. To be inappropriate/d is to be neither modern nor postmodern, but to insist on the amodern. (PoM, 69 f.; Hervh. im Original)

Mit Hilfe von Sandovals Thematisierung der Woman of Color und ihres Konzepts des oppositionellen Bewusstseins sowie mit Trinhs Figur d* *inappropriate/d other* entwickelt Haraway d* Cyborg als Subjektposition und politische Strategie: Gerade vor dem Hintergrund von Rassismus, Klassismus und Heterosexismus auch in feministischen Bewegungen und Theorien und der schmerzhaften Erkenntnis der eigenen Täteri*nnenschaft in patriarchalen Herrschaftsverhältnissen, insbesondere der Herrschaft von Frauen über Frauen, positioniert Haraway Cyborgs nicht außerhalb, sondern inmitten von Herrschaftsstrukturen, von denen sie keinesfalls »einfach« beherrscht werden, sondern in die sie vielfach widersprüchlich verstrickt sind. Cyborgs passen nicht in die Systematik der Herrschaft, lassen sich in Dualismen weder bezwingen noch einfangen, sind aber auch nicht »reine« Differenz. Sie besetzen vielmehr einen Platz, der kein Dazwischen ist, sondern ein Weder-Noch und ein Beides-Zugleich.

2.4 Informatik der Herrschaft

Cyborgs als Figurationen des Weder-Noch und Beides-Zugleich stehen jedoch nicht für jede beliebige, sondern bestimmte Verbindungen zwischen Menschen und Artefakten. Theorien, die sich mit sogenannter Hochtechnologie beschäftigen, sprechen häufig von Beziehungen zwischen zwei universalistischen Kategorien – Mensch und Maschine –, so als handele es sich dabei um historisch und kulturell neutrale Kategorien (vgl. Nakamura 2003, o. S.). Demgegenüber betont Haraway, dass die Geschichte der Cyborgs eine sehr spezifische ist, die sich in manchen Momenten mit jener der Androiden überschneidet, mit deren Geschichte jedoch nicht identisch oder zu wechseln ist:

I am very concerned that the term »cyborg« be used specifically to refer to those kinds of entities that became historically possible around World War II and just after. The cyborg is intimately involved in specific histories of militarization, of specific research projects with ties to psychiatry and communications theory, behavioral research and psychopharmacological research, theories of information and information processing. It is essential that the cyborg is seen to emerge out of such a specific matrix. (Haraway und Goodeve 2000, 128 f.)

Wie in Kapitel 1 ausgeführt, sind Projekte im Rahmen der militärischen Forschung, die Psychiatrie und Kommunikationstheorie, Verhaltensforschung und Psychopharmakologie vereinen, also Projekte wie die von Clynes und Kline zur Entwicklung des zukünftigen Astronauten sowie die Kybernetik und Theorien der Informationsverarbeitung zentral für die Entwicklung d* Cyborg. Nicht jede Verbindung zwischen Organismus und Maschine sei gleichermaßen relevant, es gehe vielmehr gerade um Informationsmaschinen und hier wiederum spezifisch um solche, die mit Kontrollsystemen zu tun haben (vgl. Haraway und Goodeve 2000, 137). Und selbstredend sei auch zu berücksichtigen, wie die Kategorie Mensch gefasst sei zu diesem bestimmten Zeitpunkt, in diesem kulturellen und wissenschaftlichen Kontext und im Verhältnis zu diesen Maschinen.

Das Auf- und Abnehmen der Fäden: Cat's Cradle

Denn – wie Haraway und andere überzeugend dargelegt haben – was und welche als menschlich und nicht-menschlich gelten darf/dürfen, ist nicht per definitionem festgelegt, sondern entsteht immer erst in Beziehungen, durch die Beteiligung an situierten weltlichen Begegnungen, in denen sich Grenzen herstellen und Kategorien sedimentieren (vgl. Haraway 1994, 64 und Haraway 1995b, 141 f.). Mit der Akteur-Netzwerk-Theorie teilt Haraway ein Verständnis von Akteur*innen, Aktant*innen und Agent*innenschaften oder Handlungsfähigkeiten (*agencies*)¹⁵ als niemals vorgefasst oder dem Diskurs vorgängig. Diese sind nicht einfach– »substantiell, konkret, hübsch eingeeht« (Haraway 1995b, 143) – irgendwo dort draußen und warten darauf, entdeckt zu werden. Alle – menschliche ebenso wie nicht-menschliche – Entitäten entstehen vielmehr in Begegnungen und in Praxen, d. h. sie entstehen in dem Geflecht von Beziehungen, in die sie eingefasst sind. Die Beziehungsgeflechte wie auch die Akteur*innen sind darüber hinaus andauernd im Werden, in einem fortdauernden Prozess der Materialisation und Rekonfiguration begriffen. Von Akteur*innen und Aktant*innen zu

sprechen, so Haraway, berge die Gefahr, dass diese gleich den selbstbewegten Entitäten eines aristotelischen Kosmos erschienen, in dem Akteur*innen handeln und Handlungen verursachen, kurz: alles Handeln auf sie zurückgeht, während alle(s) andere be-handelt wird. Zum Erbe dieses aristotelischen Inventars gehöre, »daß alles in der Welt, was nicht selbstbewegt ist [...], sich geduldig in sein Leiden fügen muß« (Haraway 1995b, 142 f.). Nicht-menschliche Natur hingegen, einschließlich der Mehrheit der weißen Frauen, People of Color, Kranken und anderen mehr, habe besonders viel Geduld aufbringen müssen. Doch nehme sie das Risiko dieser Sprache der Handlungsfähigkeiten und Akteur*innen auf sich, um darauf zu bestehen, dass sowohl jene Menschen, denen in der Geschichte der westlichen Philosophie die Macht der Selbstbewegung abgesprochen wird, als auch die ganze nicht-menschliche Natur als *movers and shakers*, als treibende Kräfte und maßgeblich Handelnde in der Erkenntnisproduktion betrachtet werden müssen. Sie wisse jedoch noch nicht, wie auf diese Dinge zu bestehen sei, ohne eine Seite des Dualismus zu betonen (vgl. Haraway 1994, 64).

Ihre feministische Theorie der Akteur*innen und Aktant*innen in Netzwerken nennt Haraway *Cat's Cradle*, Faden- bzw. Abnehmespiel. Es handelt sich um ein Spiel, das verschiedenartige Positionen von Spieler*innen ermöglicht, die unterschiedlichen Kategorien angehören können. Nach Haraway verlangt es viel Übung, Sorgfalt und Geschick, andernfalls sei das Ergebnis ein heillos verwickeltes Knäuel. Es kann alleine gespielt werden, lade jedoch zu kollektivem Arbeiten ein. Die Muster, die im Spiel entstünden, seien mitunter überraschend – und nicht immer ließen sie sich rekonstruieren. Das Ziel dieses Spiels sei nicht zu gewinnen und es werde in der ganzen Welt gespielt. Es sei also »lokal und global, verteilt und verknotet« (Haraway 1995b, 147, Hervorh. im Original). Für die Konstruktion der Genealogie, die Haraways ihrem (theorie) politischen Anliegen verleiht, ist es wichtig, dass *Cat's Cradle* erst spät, vermutlich über asiatische Handelsrouten, nach Europa gelangt ist – es also weder europäische noch koloniale Ursprünge hat. Sie erzählt vielmehr die Geschichte, europäische und US-amerikanische Ethnolog*innen des 19. und 20. Jahrhunderts seien von der Elaboriertheit der Muster und der Vielfalt der Varianten überrascht gewesen, welche die von ihnen beforschten Gastgeber*innen meisterten. Auch bei den Navajo sind Abnehmespiele bekannt, *na'atl'o'*, die als »fortlaufendes Weben«, so Haraway, von kultureller Bedeutung seien, denn sie stellten »practices for telling the stories of the constellations, of the emergence of the People, of the Diné« dar (vgl. Haraway 2011, o. S.). Für sie, die sie im Westen der USA lebe, habe es eine Bedeutung, an das Wissen der *Native Americans* anzuknüpfen, zugleich sei ihr jedoch bewusst, dass es nicht unproblematisch sei, dies als weiße Nachfahrin der Kolonisator*innen zu tun – wie Haraway Fabrizio Terranovas Dokumentarfilm betont.¹⁶ Die Form von Theoriearbeit, um die es ihr mit *Cat's Cradle* geht, ist eine Verstrickung von Cultural und Science Studies, feministischen multikulturellen und antirassistischen Theorien und Projekten, kurz antirassistische multikulturelle feministische Technowissenschaftsforschung (vgl. Haraway 1994, 69 und 1995b, 136).

Um den Faden wieder aufzunehmen: Wenn es keinen universalen Menschen und keine universale Maschine gibt, stellt sich in Bezug auf d* Cyborg die Frage, wie es möglich ist, die universalistischen Kategorien zu verlassen. Wie ist es möglich, zur Situiertheit der menschlichen wie der nicht-menschlichen Akteur*innen vorzudringen? Welche

Arten von Menschheit und Maschinenheit werden in dieser Form von materiell-semiotischen Beziehungen erzeugt?

These robots are discussed in terms of these universalist categories—human and machine—and neither machine nor human get the kind of situated material-semiotic analysis that asks: What kind of relationality is going on here and for whom? What sort of humanity is being made here in this relationship with artifacts, with each other, with animals, with institutions? How do you move out of the universalist category to the situatedness of the actors, both the human and the nonhuman actors? So neither machine nor human should be theorized in these universalist ways; but rather, which kinds of humanness and machineness are produced out of those sorts of material-semiotic relationships? In thinking about information worlds, or cyborg worlds [...] I want to know what are the specific material circumstances for the designers, the makers, the users, the marketers, the dreamers, the performers, the musicians, the public culture, the occupational health people. Who is where in these worlds, and where are the human and nonhuman actors, and what does their relationship say about world-building? So that at no point in the system are we using these pseudo-universalist categories like man and machine, or human and machine. (Nakamura 2003, o. S.)

Wenn nämlich all diese Fragen gestellt würden, dann müssten Fragen nach Rassifizierung und Gerechtigkeit in einer intersektionalen Analyse, die auch Alter, Personenstand, Nation und Klasse einbezieht, von Anfang berücksichtigt werden. Zu fragen wäre also, wie all diese Faktoren – materielle Voraussetzungen, Arbeitsbedingungen, die jeweilige Situiertheit – sich in der Interaktion mit anderen Menschen wie auch mit Maschinen abbilden (vgl. ebd.).

Der Weg aus den universalistischen Dualismen führt für Haraway folglich über Erkundung und Betonung der jeweils spezifischen Entitäten und der vielfältigen Beziehungen zwischen den involvierten Entitäten sowie zu einem Verständnis von sowohl den Entitäten als auch den Beziehungen als stets im Werden bzw. im Prozess der Materialisierung und Rekonfiguration.

Ein polymorphes Informationssystem

Die historische Situation nach dem Zweiten Weltkrieg war von fundamentalen gesellschaftlichen Umbrüchen geprägt, sie führte nicht zuletzt zur Entwicklung d* Cyborgs. Am Ende des zwanzigsten Jahrhundert wiederum befand sich die Welt Haraway zufolge im Übergang »von einer organischen Industriegesellschaft in ein polymorphes Informationssystem«, also im Übergang »von den bequemen, alten hierarchischen Herrschaftsformen« zur »Informatik der Herrschaft« (CM, 48). Wie bereits erwähnt entspreche die Entstehung dieser neuen Weltordnung, so betont auch Haraway mehrfach, in ihrer Bedeutung und Reichweite dem Aufkommen des Industriekapitalismus (ebd.).

Im Übergang zur Informatik der Herrschaft erführen alle möglichen Wissensobjekte, so Haraway weiter, eine entscheidende Transformation. Wo im Industriekapitalismus mit Begriffen wie Repräsentation, Organismus, Physiologie, Kleingruppe, funktionale Spezialisierung, Reproduktion, Spezialisierung organischer Geschlechterrollen, *racial chain of being* (rassifizierte Kette des Seins, d. h. die rassifizierte »natür-

liche Ordnung« des Seins), Natur/Kultur, Kooperation, Lohnarbeit und Geist operiert wurde, ist nun von Simulation, biotischen Komponenten, Kommunikationstechnologie, Subsystem, modularer Konstruktion, Replikation, Optimierung genetischer Strategien, Neoimperialismus und UN-Humanismus, Differenzfeldern, Kommunikationssteigerung, Robotik und Künstlicher Intelligenz die Rede (vgl. CM, 48f und CM_E, 20f.). Dabei verändert sich jedoch nicht nur die Bezeichnung, sondern auch das Wissensobjekt selbst. Die Erforschung spezialisierter organischer Geschlechterrollen ist ein vollkommen anderes Metier als die Erforschung der Optimierung genetischer Strategien. Diese beiden Forschungsfelder haben unterschiedliche Wissensobjekte zum Gegenstand und erfordern unterschiedliche Kenntnisse sowie fachliche Ausbildungen bzw. Spezialisierungen. Darüber hinaus verfolgen diese Forschungen auch sehr unterschiedliche Ziele. Eine Politik, die sich auf eine rassifizierte »natürliche« Ordnung des Seins beruft, unterscheidet sich grundlegend von einer Politik, die von Differenzfeldern spricht – allein schon, weil der Rassismus in letzterer weniger offensichtlich ist. Denn die Rede von Differenzfeldern verschleiert deren rassistischen Gehalt, über den Umweg der Kategorie »Kultur« oder »kulturelle Herkunft« wird auch unter diesem Etikett Differenz als wesentliche hergestellt. Wichtig ist daher, an dieser Stelle festzuhalten, dass das Vorher des Industriekapitalismus bei Haraway nicht für einen paradiesischen Zustand organischer Ganzheit steht, der als politische Strategie oder Ort der Erfüllung einer Sehnsucht nach Unschuld, Reinheit und Ursprünglichkeit dienen soll. Weder das Vorher noch das Nachher lassen sich bei ihr naturalistisch »kodieren«. Haraway kommentiert ihre Gegenüberstellung folgenderweise:

Ich wollte den organismischen Körper, der dem patentierten, technokratischen und kybernetischen Körper als oppositionelle Ressource entgegengesetzt wird, denaturalisieren. Mir schien notwendig, die Bequemlichkeit eines angeblich naturalisierten, physiologischen und homöostatischen Körpers zurückzuweisen, indem ich seine Genealogien in der Entwicklung der Diskurse der politischen Ökonomie, des Industriekapitalismus, des Patriarchats usw. betonte. Diese Sichtweise denaturalisierte den physiologischen und den kybernetischen Körper und beide wurden zu Gegenständen kultureller Auseinandersetzungen. (Haraway 1995a, 118 f.)

Körper ebenso wie Natur fasst Haraway also grundsätzlich als artefaktische Koproduktion, als hergestellt und nicht vorgefunden. Beide sind »Gegenstand kultureller Auseinandersetzungen«, die sich anhand der unterschiedlichen Narrative in verschiedenen Wissenschaften belegen lassen. Im Unterschied zu sozialkonstruktivistischen Konzeptionen sind jedoch weder Natur noch Körper *allein* sozial oder kulturell, sondern vielmehr *materiell*-semiotisch konstruiert. An deren Erzeugung sind je nach Kontext die unterschiedlichsten Akteur*innen und Aktant*innen beteiligt. So schreibt Haraway in Anlehnung an Simone de Beauvoir: »Man wird nicht als Organismus geboren, Organismen werden gemacht; sie sind weltverändernde Konstrukte.«¹⁷ Und auch hier gilt es stets, die Fragestellungen mitzudenken, welche Natur, welcher Körper, im Verhältnis zu welchen anderen Akteur*innen und Aktant*innen?

Wenn Haraway diese neue Form der Herrschaft als »Informatik der Herrschaft« bezeichnet, formuliert sie meines Erachtens *in nuce* eine unmittelbar einleuchtende Analyse gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die sich durch die

Etablierung einer kommunikationstheoretischen Sprache auszeichnen, in der das gesamte Spektrum möglicher Wissensobjekte unter dem Begriff der Informationsverarbeitung subsumiert wird. Am Beispiel der Kommunikationswissenschaften und der modernen Biologie argumentiert sie, dass die gesamte Welt in ein Kodierungsproblem übersetzt wird. Beide – Kommunikationswissenschaften und moderne Biologie – fahnden nach einer universellen Sprache, in der jede heterogene Entität zerlegt und neu kombiniert und jeder Widerstand gegen instrumentelle Kontrolle zum Verschwinden gebracht werden kann. Dieses Projekt ist Richs Suche nach einer allgemeinen Sprache für eine Gesellschaft frei von Herrschaft (vgl. Abschnitt 3.2) diametral entgegen gesetzt. Wissen, technologische Prozesse, aber auch Menschen und andere Organismen werden in Informationseinheiten zergliedert, die einer kybernetischen Theorie der Sprache und Steuerung unterworfen sind. So spricht die moderne Biologie nicht mehr von Organismen, sondern von Systemen, die dadurch bestimmt sind, wie sie Informationen verarbeiten. Auch die Molekularbiologie geht davon aus, dass der genetische Kode der DNA nicht nur das Individuum, sondern den Verlauf der Evolution vollständig determiniert. Ja, selbst Ökologie und soziobiologische Evolutionstheorie arbeiten mit der Begrifflichkeit der Informationsverarbeitung.

Was früher als Organismus betrachtet wurde, ist heute ein Problem genetischer Kodierung und des Zugriffs auf Information. Die Biotechnologie ist Schreibtechnologie schlechthin, die aus der Forschungspraxis nicht mehr wegzudenken ist. Organismen als Wissensobjekte haben sich gewissermaßen verflüchtigt. Zurückgeblieben sind biotische Komponenten, d. h. eine Sonderklasse von Informationsverarbeitungssystemen. (CM, 52)

Anhand der Immunbiologie demonstriert Haraway, wie der Körper – zerlegt in Informationseinheiten – als Text und als Kodierungsproblem analysiert wird. Die DNA oder das menschliche Genom gelten hier als universelle Codes, die entschlüsselt werden müssen. Der organische ist hier durch einen biomedizinischen und biotechnischen Körper abgelöst, der als Information verarbeitendes System vorgestellt wird, das ›fremde‹ Eindringlinge abwehrt:

Eine Darstellung des biomedizinischen und biotechnischen Körpers muß mit den multiplen molekularen Überlagerungen von Genom, Nerven-, Hormon- und Immunsystem beginnen. Biologie handelt von Erkennung und Fehlerkennung, Kodierfehlern, körpereigenen Lesepraktiken [...] und dem mit Milliardeninvestitionen betriebenen Projekt der Sequenzierung, Publikation und Speicherung des menschlichen Genoms in einer nationalen ›Genbibliothek‹. Der Körper wird als ein strategisches System konzipiert, das in den zentralen Arenen mit hoch militarisierten Bildern und Praktiken in Verbindung steht. (BpmK, 174)

Jüngere Beispiele machen deutlich, dass Haraways Perspektive durchaus weitsichtig war: So berichtet die österreichische Tageszeitung *Der Standard* am 3.8.2017 über das Forschungsprojekt des Teams rund um die Biotechnologin Rita Seeböck vom Department *Life Sciences* der IMC-Fachhochschule Krems – einer Hochschule, deren Eigentümer*innen zu siebzig Prozent eine Consulting GmbH und zu dreißig Prozent die Stadt Krems sind – zur geschlechtsspezifischen Therapie von Lungenkrebs. Frauen,

so die Ausgangsthese, sterben signifikant häufiger als Männer an Lungenkrebs (vgl. Griesser 2017, o. S.). Daher will das Team neue epigenetische Marker identifizieren, mit deren Hilfe die Therapie geschlechtsspezifisch abgestimmt werden kann. Epigenetische Marker, so wird in dem Artikel erläutert, seien durch den individuellen Lebensstil wie etwa »Rauchen, Stress oder Sonneneinstrahlung« hervorgerufene Veränderungen an DNA-Abschnitten. Hierzu Seeböck: »Durch diese äußeren Einflüsse können verschiedene Areale in der DNA ein- oder ausgeschaltet werden« (ebd.). Das Forscherinnen*team sucht daher nach chemischen Veränderungen an den Genen, die bewirken, dass diese »nicht mehr *gelesen* werden« (ebd., Hervorh. D. F.) können. Die deutsche *tageszeitung* berichtet am gleichen Tag (die *New York Times*¹⁸ und die weltweit – neben *Science* – angesehenste und meistzierte Fachzeitschrift für Naturwissenschaften *Nature*¹⁹ schon am Tag zuvor) vom ersten erfolgreichen *Genome Editing* an einer befruchteten Eizelle. Mit der Methode des *Genome Editing* werden als problematisch angenommene Stellen in der DNA angesteuert und anschließend mit der sogenannten »Gen-Schere«, der CRISPR/Cas9-Methode, entfernt oder ersetzt. Die Abkürzung CRISPR (Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats) steht für sich wiederholende Abschnitte im Genom von Bakterien und Cas9 (CRISPR-associated9) für ein Enzym, das die DNA »schneiden« kann. Dieser Prozess ist biochemisch der Reaktionsweise von Bakterien gegenüber bestimmten Viren nachempfunden. Im Forschungsmagazin der Tageszeitung *Der Standard* wird er folgendermaßen erklärt:

Wird ein Bakterium erstmals von einem Virus angegriffen, schneiden sogenannte Cas-Enzyme dessen DNA in kleine Stückchen. Diese Fremd-DNA-Stücke werden dann in bestimmte, sich wiederholende Abschnitte des Bakteriengenoms eingefügt, die CRISPR-Abschnitte. Sie dienen als eine Art Archiv: Kommt es später erneut zu einer Infektion durch das Virus, wird dessen DNA sofort erkannt – und zerstört. Mithilfe dieses Systems »erinnern« sich Bakterien also an Viren, die sie schon einmal angegriffen haben, und schützen sich vor neuen Infektionen. Eine wichtige Rolle kommt dem Enzym Cas9 zu: Es verwendet RNA-Moleküle, die aus den feindlichen DNA-Stückchen transkribiert wurden, um zielgerichtet die virale DNA zu finden und zu schneiden, nicht aber die zelleigene DNA. RNA ist so etwas wie der chemische Cousin der DNA, hat jedoch ganz andere Aufgaben: Sie kommt in vielen unterschiedlichen Typen vor und ist unter anderem für die Übertragung genetischer Informationen zuständig. Identifiziert Cas9 eine virale DNA-Sequenz, die genau zur transkribierten Führungs-RNA passt, wird diese erkannt und zerschnitten. Nach diesem Vorbild entwickelten Forscher [sic!]²⁰ die Gen-Schere.

Als bahnbrechend gelten *Genome-Editing*-Techniken u. a. deshalb, weil sie bei den meisten Zelltypen anwendbar sind – bei Pflanzen, Bakterien, Tieren oder Menschen. Hier sind die kategorialen Grenzen also bereits aufgehoben. Darüber hinaus ist das »An- und Abschalten von Genen«, so der Artikel, genauer und effizienter als bei früheren Techniken. Die Erklärung der »Genschere« im Forschungsmagazin des *Standard*, die von »Angriffen«, »Fremd-DNA« und »feindlicher DNA« sowie vom »Zerstören« spricht, verdeutlicht einmal mehr, warum Haraway eine andere Sprache und andere Erzählungen für die Technowissenschaften sucht: In den Technowissenschaften gilt der Krieg gerne als Normalzustand. »Nur zu häufig ist der Krieg der Wörter und Dinge

das leuchtende Vorbild für Theorie, Explanation und Narration« (1995b, 234). Insofern mag es nicht allzu sehr verwundern, dass in verschiedenen Zeitschriften gemutmaßt wird, es könne zu einem biomedizinischen Wettstreit zwischen China, wo das Verfahren zuerst am Menschen angewandt wurde, und den USA kommen – ähnlich dem *Space Race* zwischen USA und Sowjetunion in der Zeit des Kalten Krieges.²¹ In die Welt gesetzt wurde diese Erzählung allerdings nicht von der Tagespresse oder populärwissenschaftlichen Magazinen, sondern u. a. von einem »Fachmann«. So wird Carl June, Professor für Immuntherapie am Department für Pathologie und Labormedizin der University of Pennsylvania in Philadelphia und Berater für einen ersten klinischen Versuch von CRISPR/Cas9 in den USA, in *Nature* zitiert: »I think this is going to trigger ›Sputnik 2.0‹, a biomedical duel on progress between China and the United States, which is important since competition usually improves the end product.«²² Die Forschung in den Technowissenschaften wird nicht etwa nachträglich von »den Medien« in einer Sprache des Krieges dargestellt, sondern die Erzählungen der Technowissenschaften sind bereits in militaristischer Sprache verfasst.

Dem Immunsystem kommt in diesem »Krieg« eine besondere Bedeutung zu, fungiert es Haraway zufolge doch als elaborierte »Ikone für Systeme symbolischer und materieller ›Differenz‹ im Spätkapitalismus«:

Das Immunsystem ist in erster Linie ein Objekt des 20. Jahrhunderts. Es stellt eine Kartierung dar, die Erkennung und Fehlerkennung von Selbst und Anderen in den Dialektiken der westlichen Biopolitik anleitet. Das heißt, daß das Immunsystem ein Plan für bedeutungsvolle Handlungen ist, mit denen in den entscheidenden Bereichen des Normalen und des Pathologischen die Grenzen dafür festgelegt und aufrechterhalten werden, was als Selbst und was als Anderes gelten kann. (BpmK, 162)

Auch in der Erzählung über CRISPR/Cas9 geht es ganz zentral um das Identifizieren des »Fremden« und die Abwehr von »Fremd-DNA«, das Immunsystem wird als Schlachtfeld präsentiert. Die Zukunft der »Genschere« wird u. a. in der Bekämpfung von Erbkrankheiten gesehen – das heißt, in der Perfektionierung des Selbst. Ebenso soll das erfolgreiche *Genome Editing* an befruchteten Eizellen der Eliminierung einer Erbkrankheit aus der DNA der Eizellen dienen – ein für alle Mal, denn die manipulierten Gene sind vererbbar. Jenseits der ethischen Fragen, die damit verknüpft sind – wie beispielsweise: Wann wird ein solcher Diskurs ableistisch, weil er suggeriert, dass »Defekte« wie Erbkrankheiten verhindert werden sollten? Wo ist die Grenze zwischen einer alternativen körperlichen Verfasstheit und vermeidbarem Leid? Wo hört die Behandlung eines »Gendefekts« auf und beginnt das Gendesign? Wo beginnt die biotechnologische Eugenik? Könnten Eltern, deren Erbgut nicht »optimal« ist, dazu gezwungen werden, solche »Behandlungen« vorzunehmen? Werden begüterte Menschen sich in Zukunft per Gendesign »verbessern« lassen, während der Rest mit dem »suboptimalen« Ergebnis herkömmlicher Reproduktion und Vererbung auskommen muss?²³ – jenseits all dieser Fragen suggeriert die Diskussion um *Genome Editing*, dass die DNA lückenlos »dekodiert« und »gelesen« werden kann und dass einzelnen Bereichen der DNA einzelne Funktionen zuweisbar sind – also ordentlich in jede Box genau ein Baustein sortiert werden kann. Der Körper wird hier folglich als geordnetes und strategisches System konzipiert.

Aber auch ohne die Anwendung von Techniken wie dem *Genome Editing* verwandeln wir uns selbst in Cyborgs – durch die Konzepte, mithilfe derer wir uns selbst unsere Körper erklären sowie durch Sprache und Bilder, die wir hierfür verwenden: Kybernetik und Informationsverarbeitung sind nicht nur in alle möglichen Fachdisziplinen vorgedrungen, sondern auch in unser Alltagsverständnis unserer selbst. Darüber hinaus erzeugt die moderne Fortpflanzung zahllose Cyborgs, ist sie doch »von den Prozessen organischer Reproduktion entkoppelt« (ebd.). So ist es für viele Personen mit unerfülltem Kinderwunsch inzwischen eine nahe Überlegung, sich eines der Verfahren einer »assistierten Reproduktionstechnik« zu bedienen, wie beispielsweise der In-vitro-Fertilisation – vorausgesetzt sie haben hierzu rechtlich Zugang und verfügen über die entsprechenden finanziellen Mittel. Lesbische beziehungsweise weibliche queere Personen nutzen die intrauterine Insemination, also die Samenspende, um losgelöst von heterosexuellem Geschlechtsverkehr schwanger zu werden. Doch nicht nur mittels der Reproduktion, auch durch die moderne Produktion, die »den Alptraum des Taylorismus idyllisch erscheinen lässt«, machen wir uns zu Cyborgs und durch die modernen Kriegsführung, die »in der Sprache von C3I, Command-Control-Communication-Intelligence« programmiert ist (ebd.).

Feminismen im Widerstreit mit Technowissenschaften und dem »weißen, kapitalistischen Patriarchat«

Haraways Begriff der »Informatik der Herrschaft« ist nicht zuletzt als Kurzform für »weißes, kapitalistisches Patriarchat in seiner zeitgenössischen, aktuellen Form« (Gane 2006, 150) zu verstehen. Der Begriff sollte dazu provozieren, die Kategorien Rassifizierung, Geschlecht, Klasse, Nation und einige weitere Identitätskonstruktionen zu überdenken. Sie werden bei Haraway nicht obsolet, sondern neu bearbeitet: Auf diese Kategorien könne, so Haraway, keinesfalls verzichtet werden, schließlich gingen fortgesetzt Rassifizierungen vonstatten und fänden sich neue ebenso wie alte Formen von Geschlechtern. Der Begriff »Informatik der Herrschaft« zwingt allerdings dazu mitzudenken, dass die durch Informationsverarbeitung geprägten Herrschaftsformen real und intersektional seien: »these forms of globalization, universalization and whatever -izations that work through informatics are real and intersectional« (Gane 2006, 151). Doch auch wenn es mitunter so scheine, seien die Netzwerke nicht allmächtig:

[O]ne minute they look like they control the entire planet, the next minute they look like a house of cards. It's because they are both. And a whole lot is going on that is not that. So, it's about trying to live on these edges—not giving in to nightmares of apocalypse, staying with the urgencies and getting that everyday life is always much more than its deformations—getting that even while experience is commodified and turned against us and given back to us as our enemy, it's never just that. A whole lot is going on that is never named by any systems theory, including the informatics of domination. (Ebd.)

Der Versuch, auf Messers Schneide zu leben oder – weniger dramatisch formuliert – das Navigieren zwischen einerseits der Einsicht, dass Universalisierung, d. h. der Ausschluss oder die Leugnung von Alterität und Differenz, und Globalisierung, also Entstehung und Wachstum weltweiter Märkte für Waren, Kapital und Dienstleistun-

gen, die Bedeutung globaler Unternehmenskooperationen und transnationaler Konzerne, die Loslösung von Arbeit, Produktion und Dienstleistungen von nationalen Standorten durch neue Technologien im Kommunikations-, Informations- und Transportwesen sowie die Ungleichverteilung globaler Ressourcen nicht nur abstrakte Denkfiguren sind, sondern sich sehr real auf unser Leben auswirken, und andererseits der Gewissheit, dass auch die Informatik der Herrschaft nicht absolut ist und sich nicht alles in systemischen Begriffen fassen lässt, dass immer auch andere Dinge stattfinden und es Raum für alternativen Praxen gibt – diese Haltung gälte es einzunehmen. Dafür bedarf es jedoch einer Form der Technikkritik, die weder sozialdeterministisch noch technikdeterministisch verfährt, die nicht einfach nur dafür oder dagegen ist. Haraway verwendet den Begriff der Technowissenschaften, der »die bemerkenswerte Verbindung von technologischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Praktiken bezeichnet« (Haraway 1995a, 105). Nicht allein die Verbindung von Technik und Wissenschaft, um nicht zu sagen: die Technisierung von Wissenschaft, auch die Verbindung mit der Ökonomie zeichnet die Technowissenschaften wie oben beschrieben aus. Welche Forschungen als relevant erachtet werden, welche Ideen entwickelt, weiterverfolgt und nicht zuletzt finanziert werden, lässt sich nicht aus einer wissenschaftsimmanenten Logik erklären. Haraway zufolge hängen die Technowissenschaften überdies zentral mit Normierungsprozessen zusammen:

im Militär, in der amerikanischen Form der Fabrikation, in den verschiedenen internationalen Industrienormbehörden des späten 19. Jahrhunderts, in der Periode des Monopolkapitals, im Ausbau von Forschung und Entwicklung innerhalb des industriellen Kapitalismus usw. (Ebd.)

Der Begriff der Technowissenschaften verweist also auch auf »die systematisierte Produktion von Wissen innerhalb industrieller Praktiken« (ebd.), wobei Haraway hervorhebt, dass Technowissenschaften als »industrielle« ebenso wie gesellschaftliche Praktiken zu verstehen sind:

Diese Formulierung soll aber auch darauf aufmerksam machen, daß Wissenschaft und Technologie neue Quellen der Macht darstellen, und daß auch wir auf neue Quellen der Analyse und des politischen Handelns angewiesen sind. Einige der Umordnungen von Rassifizierung, Geschlecht und Klasse infolge der durch die Hochtechnologie ermöglichten gesellschaftlichen Verhältnisse können der Relevanz des sozialistischen Feminismus für eine wirkungsvolle progressive Politik ein stärkeres Gewicht verleihen. (CM, 54)

In einem Interview spricht sie über die Herausforderung und das Vergnügen sich vorzustellen, »wie gleich einem Blatt« sie sei, als einen bedeutenden »Cyborgmoment«:

Zum Beispiel fasziniert mich die Molekularstruktur, an der wir teilhaben ebenso wie die Frage, welche Arten der Instrumentierung, Interdisziplinarität und Wissenspraktiken eingegangen sind in die historischen Möglichkeiten zu begreifen, inwiefern ich einem Blatt gleiche. (Haraway 1997b, 62)

Das geht es jedoch nicht einfach darum, fröhlich kategoriale Grenzen ins Wanken zu bringen. Entgegen einer solchen Lesart hält sie fest: »Mit endlosem Freispiel und der Lust an der Überschreitung will ich nichts zu tun haben« (Haraway 1995a, 111). Wichtig ist Haraway vielmehr, Verantwortung bei der Konstruktion von Grenzen zu übernehmen und die Uneindeutigkeit von Grenzen zu genießen. Den Begriff Verantwortung bzw. *responsibility* beschreibt sie in späteren Texten – gemeinsam mit Astrid Schrader, Karen Barad und Vinciane Despret – auch als *response-ability*: die Fähigkeit zu reagieren, die gerade keinen moralischen Anspruch, sondern die Kultivierung einer Fertigkeit darstelle:

Response-ability is that cultivation through which we render each other capable, that cultivation of the capacity to respond. Response-ability is not something you have toward some kind of demand made on you by the world or by an ethical system or by a political commitment. Response-ability is not something that you just respond to, as if it's there already. Rather, it's the cultivation of the capacity of response in the context of living and dying in worlds for which one is for, with others. So I think of response-ability as irreducibly collective and to-be-made. In some really deep ways, that which is not yet, but may yet be. It is a kind of luring, desiring, making-with. (Haraway und Kenney 2015, 256 f.)

Making-with, das gemeinsame Tun und Herstellen sowie das gemeinsame Werden sind Themen, die Haraway in ihren späteren Arbeiten, insbesondere dem *Companion Species Manifesto* (2003) und *When Species Meet* (2007) – eingehend vertieft. Im Cyborg-Manifest greift sie jedoch bereits Lynn Margulis' Idee der Symbiose – und nicht der »natürlichen Auslese« oder des Wettbewerbs – als *der* treibenden Kraft evolutionären Wandels auf. So hatte Margulis behauptet, dass Zellen mit einem Nukleus durch Symbiose entstanden seien. Und zwar hätten Prokaryoten – Zellen ohne Zellkern – Bakterien von anderen prokaryotischen Zellen aufgenommen, diese jedoch nicht verdaut. Vielmehr lebten sie im Inneren der Zelle weiter und entwickelten sich schließlich zu Zellorganellen in ihren »Wirtszellen«. Komplexe pflanzliche, tierische und also auch menschliche Zellen seien folglich durch die Verschmelzung von Prokaryoten entstanden. Im Unterscheid zu den verschiedenen kybernetischen Konzepten entwirft Haraway d* Cyborg daher nicht als *autopoietische* Figur, denn der Begriff der Autopoiesis weist ihrer Ansicht nach zu viele Schließungen auf. So sei die Entwicklung einzelner Organismen nur im Rahmen ihres Werdens gemeinsam mit anderen zu denken. Darüber hinaus sei nichts je das Produkt der eigenen Organisation, wie es das Konzept der Autopoiesis behauptet, es ginge vielmehr immer um Verhältnisse und Beziehungen (vgl. Gane 2006, 141). Mit Lynn Margulis entwickelt Haraway nun stattdessen die Idee einer symbiotischen oder »sympoietischen« Figur, also einer Figur, die im Werden ist und zwar stets im Zusammenwerden, das heißt im Austausch mit anderen Akteur*innen, seien diese menschlich, tierisch, pflanzlich, mikrobiell oder maschinisch. Sympoiesis ist jedoch nicht mit dem Zusammenspiel einzelner Teile in einem großen Ganzen gleichzusetzen, sondern bedeutet vielmehr das gemeinsame Werden der Einzelnen, also die Verwobenheit mit anderen Entitäten (vgl. Haraway und Kenney 2015, 262).

Arbeit im integrierten Schaltkreis

Wenn Haraway die gesellschaftlichen Umbrüche im Zuge des Übergangs vom Industriekapitalismus zur Informatik der Herrschaft mit jenen der industriellen Revolution vergleicht, geht es ihr dezidiert auch darum, die abermalige radikale Neuordnung der Arbeit zu benennen und sichtbar zu machen:

Die »neue industrielle Revolution« bringt in weltweitem Maßstab eine neue Arbeiter*innenklasse hervor. Die extreme Mobilität des Kapitals und die sich herausbildende internationale Arbeitsteilung sind mit dem Auftreten neuer Kollektive und der Schwächung vertrauter Gruppen verknüpft. Diese Entwicklungen sind weder in Hinblick auf Geschlecht noch in Hinblick auf Rassifizierung neutral. Dem wachsenden Risiko von Dauerarbeitslosigkeit sind besonders weiße Männer in den entwickelten Industrienationen ausgesetzt. Frauen dagegen sind nicht im gleichen Ausmaß wie Männer von Entlassungen betroffen. Es geht aber nicht allein darum, daß die Frauen in den Ländern der Dritten Welt in den auf Wissenschaft basierenden multinationalen, exportorientierten Industrien, besonders im Bereich der Elektronik, die bevorzugten Arbeitskräfte sind. Die Zusammenhänge sind systematischer und umfassen Reproduktion, Sexualität, Kultur, Konsumtion und Produktion. (CM, 54)

Mit beeindruckendem Weitblick beschreibt Haraway die Lebens- und Arbeitsbedingungen in der gerade erst entstehenden New Economy, die sie mit Richard Gordon als »Hausarbeitsökonomie« bezeichnet. Die Möglichkeit, Arbeitsprozesse aufgrund der Verfügbarkeit von Kommunikationstechnologien zu dezentralisieren (wie beispielsweise Outsourcing von Kommunikation und Kundendienst oder Fertigung in sogenannten »Billiglohnländern«) habe den Angriff auf die gewerkschaftlich organisierten Arbeitsplätze weißer Männer und damit letztlich die Hausarbeitsökonomie als internationale Organisationsstruktur des Kapitalismus zwar nicht verursacht, wohl aber erst ermöglicht. Diese zeichne sich durch die Feminisierung von Arbeit aus, unabhängig davon, wer diese verrichtet. Feminisierung bedeutet hier, verletzlich gemacht zu werden, »zerlegt und neu zusammengesetzt werden zu können, als Reservearmee ausgebeutet werden zu können, eher als Bedienstete denn als Arbeiter*in betrachtet zu werden« (CM, 55) sowie allzeitig auch außerhalb der Arbeitszeit verfügbar sein zu sollen.²⁴ Dequalifizierung kann zwar nicht als neue Strategie betrachtet werden, betrifft nach Haraway nun aber auch Arbeitskräfte, die ehemals privilegiert waren, während zugleich auch neue Arbeitsbereiche für Hochqualifizierte entstehen, auch für jene, denen qualifizierte Arbeitsplätze vormals verschlossen waren. Das Charakteristische und Neue an der Hausarbeitsökonomie ist, so Haraway weiter, dass Fabrik, Haushalt und Markt in vorher nicht gekannter Weise zusammengeführt werden und »die Orte der Frauen entscheidend sind« (ebd.). Darüber hinaus geht die Hausarbeitsökonomie mit dem Zusammenbruch des Wohlfahrtsstaates und der Feminisierung von Armut einher. Die Oberhäupter von Familien seien zunehmend Frauen, und auch wenn hier Rassifizierung, Klasse und Sexualität ebenfalls eine Rolle spielten, bilde diese Entwicklung doch die Basis für neue Bündnisse unter Frauen. Den Kapitalismus teilt Haraway in drei Entwicklungsphasen ein, Handels- oder Früh-, Monopol- und internationalen Kapitalismus, und stellt fest, dass diese nicht nur mit ästhetischen Formen einhergingen, sondern auch als »spezifische Familienformen in einer dialekti-

schen Beziehung zu der jeweils vorherrschenden Produktionsweise und ihren politischen und kulturellen Begleiterscheinungen« (CM, 56) zu sehen seien. Im internationalen Kapitalismus sei dies die Familienform der Hausarbeitsökonomie, mit einer Frau als Vorstand, vielfältigen Feminismen sowie der Verschärfung bei gleichzeitiger Aushöhlung der Bedeutung der Kategorie Geschlecht. Die Lebens- und Arbeitsbedingungen in der New Economy arrangierten rassistische und sexistische Arbeitsteilungen neu, daher sei es bedeutend, die Unterschiede zwischen Frauen wie auch die Beziehungen zwischen Frauen und Männern in verschiedenen Situationen genau zu beleuchten. Das Konzept d* Cyborg sollte das gesamte Angebot an Personen einbeziehen, die dieses System aufrechterhalten:

I wanted to use the notion of cyborg as that world—that emergent array of ways of life—that incorporates people in all sorts of positions, not just designers and users, but makers, refusers, cleaner-uppers, the whole array of lives that exist inside this techno-social system. (Nakamura 2003, o. S.)

Zu befürchten sei, dass sich eine doppelte Sozialstruktur herausbilde, in der die Mehrheit von Personen aller Rassifizierungen, vor allem jedoch von People of Color, an eine Hausarbeitsökonomie gefesselt und von »hochtechnologischen Repressionsapparaten« (von Unterhaltung über Überwachung bis hin zu offenem Terror) überwacht würden. In dem Maße, in dem Automatisierung Arbeitsplätze von Männern in Industrieländern wie auch in der sogenannten »Dritten Welt« vernichte, intensiviere sich auch die Feminisierung von Arbeit – eine Entwicklung, die jedoch nicht auf die Arbeitswelt beschränkt bleibe:

Es ist kein Geheimnis mehr, dass Sexualität, Reproduktion, Familie und das soziale Leben vielfach mit dieser ökonomischen Struktur verwoben sind, die zudem die Situation von weißen und schwarzen Frauen sehr unterschiedlich gestaltete. (CM, 57)

Diese Situation beträfe jedoch zunehmend mehr Menschen, insofern seien Allianzen von Menschen unterschiedlicher Rassifizierung und verschiedener Geschlechter politisch nicht nur äußerst wünschenswert, sondern dringend notwendig. Haraway plädiert also für den Neuaufbau einer Arbeiter*innenbewegung, die *alle* Kategorien gegenwärtiger Arbeit umfasst. Beispielhaft ruft sie im Manifest explizit dazu auf, den Bezirk 925 der SEIU zu unterstützen, in dem die Service Employees International Union zusammen mit den *Working Women* eine prominente Kampagne zur gewerkschaftlichen Organisation von Büroangestellten geführt hat. Zugleich ist sie jedoch sehr darauf bedacht, die unterschiedlichen Positionierungen von Frauen – entlang der Faktoren Geschlecht, Sexualität, Klasse, Rassifizierung, Nation, Ausbildung – festzuhalten, insbesondere die höchst unterschiedliche Positionierung weißer und schwarzer Frauen in den USA historisch wie auch aktuell, sowie die je unterschiedlichen Auswirkungen der Hausarbeitsökonomie auf Frauen in globalgeschichtlicher Hinsicht:

Der starke Druck auf schwarze Frauen in den USA, denen es gelungen ist, aus (schlecht) bezahlten Stellungen als Hausbedienstete auszubrechen, und die nun in großer Zahl in der Verwaltung arbeiten, hat weitreichende Konsequenzen für

die zunehmende erzwungene Armut unter Schwarzen *trotz* Erwerbsarbeit. Junge Frauen in den Industrialisierungsgebieten der Dritten Welt sind immer häufiger die alleinige und wichtigste Quelle eines Lohneinkommens ihrer Familien, während der Zugang zu Grund und Boden immer schwieriger wird. Solche Entwicklungen werden entscheidende Konsequenzen für die Psychodynamik und Politik von Rassifizierung und Geschlecht haben. (CM, 56; Übersetzung von *race* geändert)

Als (macht-)strategisches Argument wichtig ist hier Haraways Insistieren darauf, dass sozialistisch-feministische Politik auch Frauen mit privilegierten Arbeitsplätzen einbeziehen müsse, insbesondere in den Bereichen Technologie und Wissenschaften, »wo die wissenschaftlich-technischen Diskurse, Prozesse und Objekte konstruiert werden« (CM, 59). Allianzen unterschiedlicher Frauen, eine Arbeiteri*nnenbewegung, die alle Formen von Arbeit umfasst, nicht ausschließlich Industriearbeit – das sind für Haraway politische Notwendigkeiten nicht nur in Bezug auf die Frage der Arbeitsbedingungen, sondern in Bezug auf alle Lebensbereiche, auf das gesamte Leben:

And I think that one of the crucial political questions of our historical moment is what kind of organizing is going to get back control—not just of the conditions of work but the conditions of life. You know, what sort of political movement-building is going to take on these issues in some kind of a serious way? Because they're not just labor issues; they are whole life issues. (Nakamura 2003, o. S.)

Der Bodensatz der Informatik der Herrschaft lasse sich nur als Intensivierung von Unsicherheit und kulturelle Verarmung beschreiben – und als Scheitern der Subsistenz-Netzwerke gerade der Verwundbarsten (vgl. CM, 60). Doch auch wenn Haraway ein äußerst besorgniserregendes Bild von der Informatik der Herrschaft zeichnet, betont sie auch, dass so manches, was aus der Perspektive von Frauen zunächst als Verlust erscheine, sich letztlich als Befreiung von romantisch verbrämter Unterdrückung erweise. Darüber hinaus böten neue Möglichkeiten neuer Formen politischer Allianzen und solidarischer Einheit über Geschlechter, Rassifizierungen und Klassen hinweg auch Anlass zu Hoffnung, zumal diese Kategorien selbst vielseitigen Veränderungen unterlägen.

Gerade in Bezug auf Lebens- und Arbeitsbedingungen formuliert Haraway wie beschrieben sehr eindeutig, wie einige »der Umordnungen von Rassifizierung, Geschlecht und Klasse infolge der durch die Hochtechnologie ermöglichten gesellschaftlichen Verhältnisse [...] der Relevanz des sozialistischen Feminismus für eine wirkungsvolle progressive Politik ein stärkeres Gewicht verleihen [können]« (CM, 54). Entsprechend äußert sie in einem Interview, dass wir auch in Bezug auf Arbeit und Ausbeutung viel zu sehr in Entweder-Oder-Kategorien denken: Entweder sei eine*r ausgebeutet oder mächtig, Schwarz oder weiß, privilegiert oder disprivilegiert. In diesen Dualismen gehe jedoch die Dichte der Welt verloren, so dass wir viele Formen von Ausbeutung und auch viele Möglichkeiten, die wir verfolgen sollten, gar nicht entdeckten. (Vgl. Nakamura 2003, o. S.)

Die Verbindung zwischen Cyborg als oppositioneller Figur und unumgängliche Existenzweise in der Informatik der Herrschaft zugleich schafft Haraway abermals

unter Rückgriff auf Figuren von *Women of Color*. Sie bezieht sich hier auf Audre Lordes Figur der *Sister Outsider*, die weder ganz ›Schwester‹ noch allein Außenseiterin und doch auch beides zugleich ist. Dieses Bild greift Haraway auf, um ihren politischen Mythos auf konkrete Existenzweisen zu begründen, mit Frauen unterschiedlicher Rassifizierungen, die multinationale Konzerne in den USA wie auch international gegeneinander auszuspielen suchen, die billig, austauschbar und überall einsetzbar sein sollen:

In meinem politischen Mythos ist *Sister Outsider* die Frau in Übersee, die US-amerikanische, weibliche ebenso wie feminisierte, Arbeiter*innen als Feindin betrachten sollen, die ihre Solidarität unterhöhlt und ihre Sicherheit bedroht. An Land, innerhalb der Grenzen der USA, stellt *Sister Outsider* eine Möglichkeit inmitten der Rassifizierungen und ethnisierten Identitäten der Frauen dar, die in denselben Branchen mit dem Zweck der Spaltung, Konkurrenz und Ausbeutung manipuliert werden. ›*Women of color*‹ sind bevorzugte Arbeitskräfte der auf Wissenschaft basierenden Industrien. Sie sind die realen Frauen, für die der weltweite Sexualitätsmarkt, Arbeitsmarkt und die Politiken der Reproduktion das Kaleidoskop ihres Alltags bilden. Junge Frauen, die in Korea in der Sex-Industrie und in der Elektronikbranche arbeiten, werden bereits in der Schule erzogen, ausgebildet und abgeworben für den integrierten Schaltkreis. Die Fähigkeit, lesen und schreiben zu können, vor allem in Englisch, zeichnet die ›billigen‹ Arbeitskräfte aus, auf die es die multinationalen Konzerne abgesehen haben. (CM, 63; Übers. bearbeitet)

Haraway positioniert die Figur d* Cyborg also im Konflikt mit der weltumspannenden Herrschaftsordnung des weißen, kapitalistischen Patriarchats. Cyborg sind dieser Ordnung aber nicht äußerlich, stehen ihr nicht als Opponenten gegenüber und sind ihr nicht subordiniert – d* Cyborg ist selbst Produkt der informationsbasierten Herrschaftsordnung und zutiefst in diese verstrickt.²⁵ Diese Verstrickung realisiert sich über Netzwerke, Beziehungsgeflechte, Cat's Cradle, die ernstzunehmen es erfordert, anstelle von Beschreibungen universeller Gültigkeit auf Erzählungen zurückzugreifen, die im Wissen um ihre Relativität, um ihre Situiertheit formuliert sind. Lässt sich dennoch darüber sprechen, welche Techniken und Werkzeuge der Befreiung d* Cyborg zur Hand haben? Die Antwort findet sich in Haraways Reflektion des Schreibens und des Erzählens.

2.5 Schreiben: Eine bedeutende Cyborgtechnologie

Literacy, also die Fähigkeit, lesen und schreiben zu können, ist im Manifest nicht nur eine Voraussetzung der Ausbeutung durch multinationale Konzerne, wie es in obigem Zitat anklingt; sie ist vor allem als Potenzial oppositioneller, subversiver Strategien von Bedeutung. Haraway verwendet den Begriff im Plural, weil sie wie andere auch davon ausgeht, dass verschiedene Wissensfelder ihre je eigenen *literacies* erfordern – die Biologie ist eine spezifische Lese- und Schreibpraxis, die SF eine andere. Schreiben und das Erzählen »neuer« Geschichten sowie neuer Versionen tradierter Geschichten sind bedeutende Cyborgtechnologien, denn »Cyborg-Politik bedeutet, zugleich für eine Sprache und gegen die perfekte Kommunikation zu kämpfen, gegen das zentrale Dogma des Phallogozentrismus, den einen Code, der jede Bedeutung perfekt überträgt« (CM, 65). Das Neu- und Umschreiben von Begriffen, Figurationen und Geschichten hat in allen Arbeiten Haraways einen zentralen Stellenwert. Es geht ihr um die Macht des Bezeichnens, die Konzentration komplexer Welten in Figurationen, die diese Welten kreativ zur Anschauung bringen, sowie um Schreiben als Technologie, die Welten herzustellen vermag. Denn Geschichten setzten sich für *bestimmte* Welten ein. Schreiben spielte außerdem eine entscheidende Rolle im westlichen Mythos der Unterscheidung zwischen mündlichen und schriftlichen Überlieferungen, »primitiven« und »zivilisierten« Kulturen, stehe umgekehrt aber auch im Zentrum der Zersetzung dieses Mythos durch poststrukturalistische²⁶ Theorien, die den Phallogozentrismus des Westens angriffen sowie dessen »Anbetung des monotheistischen, phallischen, autoritären und singulären Wortes, des einzigen und perfekten Namens« (CM, 63). Schreiben ist bei Haraway folglich auch eine Praxis der Freiheit. Ihr Manifest formuliert sie in der Überzeugung, dass »wir« neue Geschichten brauchen in drei Gebieten: (literarischen) Texten von Chicanas und Schwarzen US-amerikanischen Autorinnen, der feministischen Science Fiction sowie den Technowissenschaften. Sie untersucht, welche Möglichkeiten sich aus dem Zusammenbruch von Unterscheidungen, »die das westliche Selbst strukturiert haben« (CM, 62) ergeben und welche »neuen Geometrien« entstehen, wenn Herrschaftsstrukturen durch diese Zusammenbrüche aufgesprengt werden. Angeleitet ist diese ihre Exploration von der Frage nach dem Danach: »Was läßt sich aus der je persönlichen wie politischen »technologischen« Verunreinigung lernen?« (CM, 63).

Die drei Spuren, die Haraway in ihren Reflektionen zur Bedeutung des Schreibens und des Erzählens legt, werden im Folgenden genauer verfolgt: Bezüge zur Literatur von Women of Color, zur SF-Literatur und zur Erzählung von Technowissenschaften. Der letzte Abschnitt dieses Kapitels widmet sich Haraways Selbstzeugnissen zu ihren erzählerischen Strategien: Wie denkt Haraway über formale und stilistische Aspekte ihrer Texte, welche Mittel werden in welcher Absicht zum Einsatz gebracht?

Malinche: eine Neu-Erzählung

Den Zusammenhang von Lesen und Schreiben mit Herrschaft wie auch Befreiung betont Haraway insbesondere in Bezug auf Women of Color. So verweist sie darauf, dass Lesen und Schreiben in der Geschichte der USA für Schwarze lebensgefährlich war, sie sich diese Fähigkeiten jedoch gleichwohl angeeignet hätten. Entgegen dem Stereotyp sei lesen und schreiben zu können gerade ein Kennzeichen von Women of Color, wie

das Schreiben für kolonisierte Gruppen überhaupt einen bedeutenden Stellenwert habe (CM, 63). Women of Color als »machtvolle Verschmelzung marginalisierter Identitäten«, die nicht auf eine ursprüngliche Ganzheit verweisen, beschreibt Haraway ohnehin als Cyborg-Existenzweise, sie liest aber auch deren Texte, um Cyborg als Figur zu entwickeln, die in Dualismen keine der beiden Seiten und beide zugleich repräsentieren. Lyrik und Erzählungen von Women of Color thematisierten häufig das Schreiben selbst als Zugang zur Macht des Bezeichnens. Im Cyborg-Schreiben dürfe diese Macht jedoch weder phallisch noch unschuldig sein. Ebenso dürfe das Schreiben der Cyborgs nicht mit Vorstellungen einer organischen Ganzheit befasst sein, schon gar nicht einer, »die der Sprache, der Schrift, dem Menschen vorausgeht« (CM, 64). Cyborg-Schreiben sei vielmehr ein Neu-Erzählen zentraler westlicher Mythen, das den Fallstricken von Ursprung und Einheit – den Ausgangspunkten der Dualismenbildung – entgeht:

Das Schreiben der Cyborgs handelt vom Willen zum Überleben, nicht auf der Grundlage ursprünglicher Unschuld, sondern durch das Ergreifen eben jener Werkzeuge, die die Welt markieren, die sie als Andere markiert hat. Diese Werkzeuge sind häufig wieder- und neu erzählte Geschichten, Versionen, die die hierarchischen Dualismen naturalisierter Identitäten verkehren und verrücken. Im Wiedererzählen der Ursprungserzählungen untergraben Cyborg-Autor*innen die zentralen Mythen vom Ursprung der westlichen Kultur. (Ebd.)

Wie sie sich ein subversives, befreiendes Wiedererzählen von Ursprungserzählungen vorstellt, verdeutlicht Haraway anhand von Cherríe Moragas semi-autobiografischem *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios* (1983), das aus Gedichten, Tagebucheinträgen, kurzen Prosatexten und Essays besteht. Moraga untersucht Fragen nach Identität insbesondere von Chicana-Lesben, für die vor allem Familie, heterogene Herkunft, Rassifizierung, internalisierte Stereotypen sowie die wechselseitige Konstituierung von Rassifizierung, Klasse, Geschlecht und Sexualität von Bedeutung sind. Darüber hinaus thematisiert sie die Grenzen von Emanzipationsbewegungen, welche die Verschränkungen unterschiedlicher Unterdrückungsverhältnisse nicht hinlänglich berücksichtigen und plädiert – auch aus diesem Grund – verstärkt für Koalitionen zwischen verschiedenen sozialen Bewegungen. Haraway geht vor allem auf Moragas Darstellung von Malinche ein – einer historischen Figur, die im Chicana-Feminismus eine zentrale Stellung einnimmt und unter verschiedenen Namen bekannt ist: Von Indigen@s wurde sie auch Malintzín genannt, während ihr historischer Name vermutlich Malinalli war, die Spanier*innen wiederum nannten sie Doña Marina, auf diesen Namen wurde sie auch getauft. Malinche – als aztekische »Prinzessin« geboren und in die Sklaverei der Maya verkauft – war die Übersetzer*in, Beraterin* und später auch Mätresse* von Hernán Cortés, dem Anführer der spanischen Kolonisatoren Amerikas, dem sie auch einen Sohn gebar.²⁷ Aufgrund ihrer Herkunft sprach sie Nahuatl als die Sprache ihrer Eltern sowie die Sprache der Maya, bei denen sie lebte, zusätzlich lernte sie Spanisch. Ohne Malinches Hilfe wäre es den Kolonisator*innen nicht möglich gewesen, mit den Aztek*innen und deren Vasall*innen zu kommunizieren. Moraga beschreibt Malinche in dem mehrfach wiederveröffentlichten Text »A long line of vendidas«²⁸ als sexuelles Erbe der Chicanas, das diese immer schon des Verrats verdächtig macht:

The sexual legacy passed down to the Mexicana/Chicana is the legacy of betrayal, pivoting around the historical/mythical female figure of Malintzin Tenepal. As translator and strategic advisor and mistress to the Spanish conqueror of México, Hernán Cortéz, Malintzin is considered the mother of the mestizo people. But unlike La Virgen de Guadalupe, she is not revered as the Virgin Mother, but rather slandered as La Chingada, meaning the »fucked one,« or La Vendida, sell-out to the white race.

Upon her shoulders rests the full blame for the »bastardization« of the indigenous people of México. To put it in its most base terms: Malintzin, also called Malinche, fucked the white man who conquered the Indian peoples of México and destroyed their culture. Ever since, brown men have been accusing her of betraying her race, and over the centuries continue to blame her entire sex for this »transgression.« (Moraga 1983, 99 f.)

Die Geschichte dieser »Überschreitung« manifestiert sich auch in dem von Malinche abgeleiteten Begriff *malinchismo*, der für den Verrat am »eigenen Volk« steht. Demgegenüber reklamieren einige Chicana-Feministinnen Malinche für sich als Vorläuferin, die sich weder einer indigen_patriarchalen noch einer kolonial_patriarchalen Ordnung unterwirft. Neben Moraga sind dies beispielsweise Norma Alarcón und Gloria Anzaldúa, der Moragas Text gewidmet ist, und ihr Entwurf der *New Mestiza* in *Borderlands/La Frontera*. Für Anzaldúa wie für Moraga ist die Auseinandersetzung mit ihrer Situierung als Chicana und als Lesbe von zentraler Bedeutung und wie Moraga verwendet sie sowohl Spanisch als auch Englisch (und Spanglish) und sowohl Lyrik als auch Prosa, um ihre Figur zu entwickeln. Die *New Mestiza* thematisiert die sichtbar_unsichtbaren Grenzen zwischen den USA und Mexiko, Angl@s und Chican@s, Weiblichkeit und Männlichkeit, Hetero- und Homosexualität. Als eine Figur, die auf keine Seite der Grenze reduziert werden kann, bewohnt die *New Mestiza* die unterschiedlichen, sich überschneidenden *borderlands*. Moraga selbst verfolgt die Spur von Malinche in *Loving in the War Years*, um die Verschränkungen von Sexismus, Heterosexismus, Rassismus und Kolonialismus für ihre Person und für lesbische/queere Chicanas im Allgemeinen zu analysieren. Moraga (und Anzaldúa) eignet sich also eine (hetero)sexistische, patriarchale und nationalistische Erzählung an, um daraus ein Modell ihrer eigenen uneinheitlichen und widersprüchlichen Subjektivierung zu entwerfen.

Die Geschichten über die Figur der Malinche verdeutlichen, warum Haraway das Cyborg-Schreiben als Neu-Erzählen einer alten Geschichte mit *Loving in the War Years* entwickelt: Hier geht es um eine transgressive Figur, die eine illegitime Verbindung eingeht und so für ihr Überleben sorgt:

In *Loving in the War Years* geht Cherríe Moraga der Frage nach, was Identität bedeuten kann, wenn es keine ursprüngliche Sprache, keine authentische Geschichte und keine Harmonie legitimer Heterosexualität im Paradies der Kultur gibt. Unter diesen Umständen kann Identität weder auf einen Mythos der Unschuld, noch auf dem Sündenfall oder auf dem Anrecht auf einen eigenen Namen, sei es nun der Name der Mutter oder der des Vaters, beruhen. Moragas Schreibweise, ihre ausgezeichnete Fähigkeit mit Sprache umzugehen, präsentiert sich in ihrer Dichtung als dieselbe Art von Verletzung und Übertretung, mit

der Malinche auch die Sprache der Eroberer meistert – eine illegitime Produktion, die das Überleben ermöglicht. (CM, 64 f.)

Moragas Schreiben reflektiere diese Situierung ohne jegliche auf einen Ort fixierende Zuschreibungen, es entstehe »eine bewusst gespaltene Chimäre« – das heißt ein Mischwesen –²⁹ »aus Englisch und Spanisch, die beide Sprachen von Eroberern sind« und die folglich »keinen Anspruch auf eine ursprüngliche Sprache vor allen Verletzungen begründen kann« (CM, 65). Gerade diese »monströse Chimäre« jedoch bringe die »erotischen, kompetenten und machtvollen Identitäten der *Women of Color* hervor« (ebd.). Haraway fährt fort:

Sister Outsider deutet die Möglichkeit des Überlebens an, nicht aufgrund ursprünglicher Unschuld, sondern aufgrund ihrer Fähigkeit an den Grenzen zu leben. Ihr Schreiben beruht nicht auf dem Gründungsmythos einer ursprünglichen Ganzheit und der damit unausweichlichen Apokalypse der endgültigen Rückkehr zur Einheit im Tod [...] Schreiben markiert Moragas Körper, bestätigt ihn als den Körper einer *Woman of Color* und bewahrt sie davor, in die unmarkierte Kategorie des angloamerikanischen Vaters abzugleiten oder in den orientalistischen Mythos eines »ursprünglichen« Analphabetismus einer Mutter, die es nie gegeben hat. Malinche war eine leibhaftige Mutter und keine Eva vor dem Verzehr der Frucht. Das Schreiben bestätigt *Sister Outsider*, nicht die Frau-vor-dem-Sündenfall-des-Schreibens, auf die die phallogozentrische Familie des Menschen/Mannes angewiesen ist. (Ebd.; Übers. von »orientalist« verändert)

In dieser Passage werden also Moragas Darstellung der Malinche, (zumindest implizit) Anzaldúas *New Mestiza*³⁰ sowie Audre Lodes *Sister Outsider* als Figuren verhandelt, die die *Borderlands* bewohnen. Mit diesen Neu-Erzählungen ergreifen die drei Autorinnen in Haraways Lektüre »eben jene Werkzeuge«, »die die Welt markieren, die sie als Andere markiert hat« (CM, 64). Während in dualistischem Denken gestrandete Feminismen und Marxismen Unterdrückungen hierarchisiert hätten und so ein revolutionäres Subjekt und/oder eine »Position moralischer Überlegenheit, der Unschuld und größeren Nähe zur Natur« (CM, 66) begründen wollten, sei die Perspektive der Cyborgs »befreit von der Notwendigkeit, Politik in »unserer« privilegierten Position der Unterdrückung zu begründen, die sich alle weiteren Herrschaftsformen einverleibt – die Unschuld der lediglich Verwundeten, die Grundlage jener, die der Natur näher stehen« (CM, 65 f.). Haraway argumentiert im Manifest also für eine Betrachtungsweise, die später als »intersektional« bezeichnet werden sollte: Wider die »Privilegierung« eines Unterdrückungsverhältnisses vor anderen, aber auch wider ein additives Verständnis von Unterdrückungsverhältnissen. Die Perspektive der Cyborgs verfolge gerade nicht den radikalfeministischen oder den marxistischen »Traum einer gemeinsamen Sprache«, und suche keine »ursprüngliche Symbiose, die Schutz vor der feindlichen, »männlichen« Separierung verspricht« (CM, 66) – Haraway grenzt sich also auch von jenen psychoanalytisch informierten Ansätzen des *cultural feminism* bzw. der Differenz-Feminismus dieser Zeit ab, die auf der Vorstellung einer »unverfälschten«, »essenziellen« Weiblichkeit basierten. Denn während die patriarchale Psychoanalyse in Frau und Weiblichkeit einen Mangel erblicke, werde dieser in der gynozentrischen Variante lediglich gewendet:

In diesem Erzählmuster werden Frauen entweder als besser oder als schlechter betrachtet, aber alle sind sich darüber einig, daß sie sich über eine geringere Selbstsucht und eine instabilere Individuierung auszeichnen, daß sie eher dem Oralen, der Mutter verbunden sind und weniger an der Autonomie der Männer teilhaben. (Ebd.; Übers. von »selfhood« geändert)

Und eben weil die Perspektive der Cyborgs auf all diese Einheitsphantasmen verzichte, müsse sie ihre Politik nicht auf Identifikation, Avantgarde, Reinheit oder Mütterlichkeit gründen. Männliche Autonomievorstellungen könne auch mit anderen Mitteln aus dem Weg gegangen werden.

Der Identität beraubt, belehrt uns die Bastard-Rassifizierung der Cyborgs über die Macht der Grenzen und die große Bedeutung einer Mutter wie Malinche. *Women of Color* haben die von Männern gefürchtete böse Mutter in eine Mutter verwandelt, die von Anbeginn an schreibt und das Überleben lehrt. (Ebd.)

Neben der remythologisierten Malinche gäbe es noch weitere Möglichkeiten, die nicht den Weg über »Frau, das Primitive, den Nullpunkt, das Spiegelstadium und dessen Imaginäres« (ebd.) nehmen, die anstelle dessen auf »Frau und andere gegenwärtige illegitime Cyborgs« zurückgriffen und eine Opfer-Ideologie zurückwiesen, um ein reales Leben führen zu können: Konkrete Cyborgs, »beispielsweise die aus südostasiatischen Dörfern kommenden Arbeiterinnen in japanischen und amerikanischen Elektronikkonzernen« (ebd.).³¹

Mit ihren – allesamt (semi-)autobiografischen – Texten ergreifen Chicana und Schwarze Feministinnen das Wort, um die eigenen Geschichten zu erzählen und die eigene Situiertheit zu beleuchten. In Haraways Lektüre setzen sich diese Autorinnen durch ihre Sprachmächtigkeit gegen Stereotypisierung und Othering – also Prozesse, in denen sie zu »Anderen« gemacht werden – zur Wehr und das, obwohl ihnen nicht nur die Schriftkultur abgesprochen worden sei, sondern Sprache wie auch das Lesen und Schreiben historisch als Instrumente ihrer Unterdrückung eingesetzt worden wären. Dennoch beriefen sich diese Autorinnen nicht auf eine – etwa vorkoloniale – ursprüngliche Sprache oder ein ursprüngliches Wesen, sondern unterwanderten vielmehr die Vorstellung von Selbst und Anderem. Auf diese Weise werden Malinche, die *New Mestiza* sowie *Sister Outsider* zu poetischen politischen Mythen für Cyborgs, die der Kolonisierung »unseres« Denkens durch »westliche« Ursprungsmythen entgegenarbeiten. *Loving in the War Years* stellt Haraway darüber hinaus als paradigmatische Neu-Erzählung altbekannter Geschichten oder als Remythologisierung dar – allerdings nicht allein im Sinne einer Revision der (Erzählungen der) Vergangenheit, sondern auch als poetisches Werkzeug der Selbstbehauptung und machtvoll Instrument in aktuellen politischen Kämpfen.

Cyborg-Monster der feministischen Science Fiction

Die Figur d* Cyborg wird gerade auch im Feld der Populärkultur erkundet, insbesondere in der Science Fiction. Für Haraways Ausarbeitung sind vor allem die Versuchsanordnungen der feministischen SF wesentlich, dahier bereits lange vor Erscheinen ihres Manifests komplexe Cyborgs und Cyborgwelten entworfen wurden (Haraway 2004, 323). Zwar hat SF auch rein eskapistische Funktionen, häufig stellt sie aber die

Frage, was wäre, wenn ›es‹/alles anders wäre. Hier verbindet sich SF mit der Form und Funktion des Manifests, nämlich der Frage nach einem anderswo, nicht als Flucht, sondern als machtvolleres Werkzeug (Gane 2006, 152) – des Experimentierens und des Fabulierens.

Als »TheoretikerInnen für Cyborgs« (CM, 62) bezeichnet Haraway neben Autor*innen of Color dementsprechend vor allem Schriftsteller*innen, die der feministischen SF zugerechnet werden. Und tatsächlich will sie SF, das heißt in diesem Fall Literatur, die vielerorts nach wie vor als ›Schund‹ betrachtet wird, als theoretische Praxis verstanden wissen, wie sie auch in Terranovas Film klarstellt. Mit dem Verweise auf SF ginge es ihr nicht um eine Illustration ihres Denkens oder bestimmter Argumente, sondern die SF-Texte seien selbst als philosophische Texte zu sehen. Geschichten erzählen, so Haraway, ist Denken, und mitunter erfolge das brillianteste Denken in Form des Geschichtenerzählens (vgl. Terranova 2016). Für ihren Cyborg-Mythos habe sie »theoretische« Anregungen von Joanna Russ, Samuel R. Delany, John Varley, James Tiptree, Jr., Octavia Butler, Monique Wittig³², und Vonda McIntyre erhalten. Genauer ist dies in einer Fußnote nachzulesen, in der sie eine gekürzte Liste der SF-Texte zusammenstellt, welche die Themen des Manifests untermauern.³³

Als Geschichtenerzähler*innen der Cyborgs bieten sich laut Haraway vornehmlich SF-Autor*innen an, da sie erkunden, »was es bedeutet, in den Welten der Hochtechnologie verkörpert zu sein« (CM, 62). Zu erwarten wäre also, dass die Texte, auf die sie sich bezieht, gerade Mensch-Maschine-Verschmelzungen beleuchten. In Bezug auf Anne McCaffreys *The Ship Who Sang* (1969; dt. *Ein Raumschiff namens Helva*, 1973) ist dies auch der Fall. *The Ship Who Sang* dient als Beispiel dafür, dass »Gelähmte und andere schwer behinderte Menschen [...] vielleicht über die intensivsten Erfahrungen einer komplexen Hybridisierung mit anderen Kommunikationsgeräten verfügen« (CM, 67) können.³⁴ Mit Hilfe dieser Geschichte argumentiert Haraway, dass es nicht darum geht, Maschinen zu beleben oder Organismen zu mechanisieren, vielmehr könnten Maschinen Prothesen, intime Bestandteile oder auch ein Selbst sein (CM, 68). Das Verhältnis von Organismus und Maschine umfasse all diese Möglichkeiten.

Die Geschichten, die sie explizit als zweite ihren Cyborg-Mythos inspirierende Textgruppe bespricht, thematisieren ebenfalls zum Teil Mensch-Maschine-Verhältnisse. In Joanna Russ' *The Female Man* (1975) beispielsweise kommen nicht nur Androiden vor, sondern auch eine professionelle Attentäterin, die implantierte Waffen trägt. Und die Taucherin, die in Vonda McIntyres *Superluminal* Weltraumpilotin werden möchte, benötigt hierfür unter anderem mikroelektronische Implantate. Bei Tiptree, Varley und Butler hingegen werden die Cyborgs auf biotechnologische Weise geschaffen. Denn auch in der SF stellt Haraway vor allem die Grenzen zwischen Körpern, Geschlechtern, Sexualitäten, Rassifizierungen und Spezies in den Vordergrund. So hält sie zu Beginn ihrer Ausführungen über SF fest:

Die feministische Science Fiction ist bevölkert von Cyborgs, die den Status von Mann oder Frau, Mensch, Artefakt, Zugehörigkeit zu einer Rassifizierung, individueller Identität oder Körper sehr fragwürdig erscheinen lassen. (CM, 68)

Entsprechend bezieht sich Haraway nicht auf die offensichtliche Cyborg-Figur in Russ' Roman, sie stellt vielmehr heraus, dass in *The Female Man* vier Versionen eines Genotyps zusammenkommen, die in verschiedenen Zeiten und unterschiedlichen Gesell-

schaften leben, gemeinsam aber dennoch kein Ganzes bilden. Und sie weist darauf hin, dass auch in Russ' verschiedenen Welten und Zukünften, »der Skandal des Geschlechts« (ebd.) fortbesteht. James Tiptree, Jr. ist eine interessante Autorin für das Manifest, weil ihr Schreibstil lange – solange nämlich wie die Autorin als Person nicht bekannt war – als ausgesprochen »männlich« und charakteristisch für die »harte« SF galt, bis James Tiptree, Jr. ausfindig gemacht und als weiblich identifiziert wurde. Darüber hinaus inspiriert Tiptree das Cyborg-Manifest mit ihren »Geschichten über die Reproduktionsweisen von Nicht-Säugetern, die auf Technologien wie Generationswechsel, Bruttaschen der Männchen und Brutpflege durch die Männchen beruhen« (CM, 68 f.). Schilderungen buchstäblicher Partialität, Explorationen der Möglichkeiten geschlechtlicher Existenzweisen und Darstellungen nicht-heteronormativer Reproduktion informieren also das Manifest. Und auch vielfältige Grenzüberschreitungen: Vonda McIntyres *Superluminal* bespricht Haraway ausführlicher als die anderen Werke, da keine Figur in diesem Roman einfach »nur« menschlich sei: McIntyre beschreibt beispielsweise eine Taucherin, die mit Killerwalen kommunizieren und in der Tiefsee überleben kann, da virale Vektoren einen neuen genetischen Code in den Körper schleusen, in den darüber hinaus auch mikroelektronische Geräte implantiert werden – hier findet sich also eine Figur, die menschliche, maschinische und tierische Charakteristika zugleich aufweist.

Einen wichtigen Stellenwert haben in Haraways SF-Universum aber auch, wie oben bereits erwähnt, Herausforderungen westlicher Ursprungserzählungen sowie feministisches Schreiben. Sie bezieht sich auf gleich mehrere Werke von Octavia Butler, die lange Zeit eine der auffallend wenigen Schwarzen US-amerikanischen Autor*innen war, deren Arbeit eindeutig zur SF gerechnet wurde. Butler beschreibt eine Schwarze Zauberin, Formenwandler*innen, Mischwesen und Figuren, die sowohl irdisch-menschlich als auch außerirdisch sind. Sie thematisiert die Unabgeschlossenheit der Geschichte der Sklaverei in den USA, Kolonialismus, patriarchale Geschlechterverhältnisse, Eugenik und Verwandtschaftsverhältnisse jenseits der weißen heterosexuellen Kleinfamilie. Darüber hinaus führt sie Schwarze (und) afrikanische Frauenfiguren in die SF ein, die Sklaverei, rassistische und patriarchale Herrschaft überleben. Mehr noch: *Wild Seed* beispielsweise nimmt – vermutlich erstmals in der Geschichte der SF – eine afrozentrische Perspektive ein. Samuel Delany, ebenfalls schon seit den 1960er Jahren als Schwarzer Autor und Literaturwissenschaftler in der SF von Bedeutung, »parodiert« Haraway zufolge »in seinen feministischen Science Fiction [...] Ursprungsgeschichten, indem er die neolithische Revolution wiedererstehen lässt, die grundlegenden Schritte der westlichen Zivilisation nachspielt und so deren Plausibilität untergräbt« (CM, 68). In der angesprochenen *Return to Neverjón*-Reihe thematisiert auch Delany Sklaverei. Der Widerstand gegen diese wird in seiner Darstellung von schwulen und lesbischen Protagonist*innen angeführt, die zentrale Figur des Widerstands praktiziert auch BDSM. Delany queert folglich quasi nebenbei die enorm sexistische und heteronormative *Sword-and-Sorcery*-SF³⁵. Und um eine Neu-Erzählung geht es auch in John Varleys Gää-Trilogie. Repräsentiert Gaia in der traditionellen Mythologie die personifizierte »Mutter Erde«, ist Gaia in Varleys Version »verrückte Göttin, Planet, Trickster, alte Frau und Großtechnologie zugleich, auf deren Oberfläche sich eine außergewöhnliche Sammlung von Post-Cyborg-Symbiosen ausbreitet« (CM, 69). Hier stellt die Cyborg-Figur quasi eine Refiguration der Göttin der griechischen My-

thologie dar. Darüber hinaus ist ein stets präsent Thema bei John Varley die ›freie Liebe‹.

Haraway beschreibt die von ihr im Manifest vorgestellte SF als Katalog »vielsprechender Monster, die uns bei der Neudefinition der Freuden und Politiken der Verkörperung sowie des feministischen Schreibens hilfreich sein können« (ebd.; Übersetzung von *pleasures* geändert). Die Funktion der SF im Manifest ist also mindestens eine doppelte: Inhaltlich soll sie lustvolle nicht-dualistische Weisen, ein Körper zu sein vorstellen. Und zugleich soll sie Möglichkeiten von Sprache für ein feministisches bzw. ein Cyborg-Schreiben aufzeigen. Letzteren Punkt führen mehrere der zitierten SF-Autor*innen vor, wenn sie Geschichte(n) wieder- und neu erzählen. Um Dualismen zu unterwandern, arbeiten sie oft sowohl mit der Erzählung selbst als auch mit den Erzählkonventionen der SF. Und sie sind erfinderisch im Umgang mit Sprache.³⁶ Allerdings gilt es zu berücksichtigen, dass es nicht um ›weltliche‹ oder ›realistische‹ Literatur, sondern um SF- und/oder utopische Texte geht. Wie Grebowicz und Merrick festhalten, entwerfen diese kein reales »Anderswo«, sondern ungewöhnliche Perspektiven auf den Menschen:

Most of the texts Haraway references were associated with the feminist utopian movement, however these visions were not—as some commentators persisted in arguing—blueprints for a real »elsewhere.« Communion or joining with the alien or animal in feminist SF is not a desire to escape planet Earth and indulge in miscegenation, but a way of thinking differently about what it means to be human—to resist and warp the self-other dyad. (Grebowicz und Merrick 2013, 122)

Haraway betont im Cyborg-Manifest darüber hinaus, dass SF zu lesen sich gerade im Hinblick auf die in ihr (nicht) angelegten Identifikationsprozesse von der Lektüre anderer Fiktion unterscheide. In der SF ist die Welt der Erzählung d* Leser*in vorher meist nicht bekannt, sie muss während des Lesens erst erschlossen werden, während die vertraute Welt ihre Selbstverständlichkeit verliert. Auch die Sprache verwendet SF anders, als wir dies von poetischer Sprache gewohnt sind, vor allem sind Beschreibungen durchaus buchstäblich zu verstehen. Dies hat zur Folge, dass viele Leser*innen keinen Zugang zu SF finden, selbst wenn ein Text sie interessiert.³⁷ In Haraways Liste finden sich mehrere Autor*innen, die als Erneuer*innen der SF gelten, da sie auch stilistisch experimentelle Wege beschreiten. Haraway behauptet, dass die Lust am Lesen von SF nur zu einem geringen Teil auf Identifikation beruhe (CM, 68). Daher hätten selbst Personen, die mit ›anspruchsvollen‹ innovativen Texten vertraut sind, mitunter Schwierigkeiten, SF zu lesen.

Erstmals mit Joanna Russ konfrontierte StudentInnen, die gelernt haben, moderne AutorInnen wie James Joyce oder Virginia Wolfe zu lesen, ohne mit der Wimper zu zucken, wissen nicht, was sie mit *Alyx* oder *The Female Man* anfangen sollen. Es sind Romane, deren Figuren die Suche der LeserIn nach unschuldiger Ganzheit abweist und stattdessen den Wunsch nach Heroismus, ausschweifender Erotik und ernsthafter Politik bereitwillig bedienen. (Ebd.)³⁸

Die SF biete also keine Identifikation, wohl aber, wie von ›Unterhaltungsliteratur‹ erwartet wird, Abenteuer und Erotik – und eben auch Politik. Wobei zu beachten ist, dass es hier um *feministische* SF geht. So stellt sie in einem Interview immerhin klar, dass SF ein imperialistisches Genre sei, in dem »die auf gepanzerten Dinosauriern in die Schlacht reitenden *Star-Wars*-Helden« sich das Universum mit »den fantastischen Figuren« der feministischen und multikulturellen Imaginationen teilten (Haraway 1991b, 24). SF ist also nicht inhärent progressiv, manche Autor*innen nutzen das Genre, um vielversprechende alternative Welten zu entwerfen. Als SF-Leserin weiß Haraway außerdem, dass SF eine andere Lesehaltung voraussetzt als die ›weltliche Fiktion‹. Auch in *The Promises of Monsters* argumentiert sie daher, dass Identifikation mit den Protagonist*innen wie auch mit der konstruierten Welt in der SF nur bedingt funktionieren. Doch rege die SF, die sie gerne lese, dazu an, sich aktiv mit den vorgestellten Bildern, Handlungen, Figuren, Gerätschaften und sprachlichen Kunstgriffen zu beschäftigen und zu überprüfen, ob deren Ausführungen funktionieren bzw. welche Wirkung diese erzielen:

Most of the SF I like motivates me to engage actively with images, plots, figures, devices, linguistic moves, in short, with worlds, not so much to make them come out »right;« as to make them move »differently.« These worlds motivate me to test their virtue, to see if their articulations work—and what they work for. Because SF makes identification with a principal character, comfort within the patently constructed world, or a relaxed attitude toward language, especially risky reading strategies, the reader is likely to be more generous and more suspicious—both generous and suspicious, exactly the receptive posture I seek in political semiosis generally. It is a strategy closely aligned with the oppositional and differential consciousness theorized by Chela Sandoval and by other feminists insistent on navigating mined discursive waters. (PoM, 108)

Affinität statt Identität lautet Haraways politische Strategie; diese erkennt sie auch in der Rezeptionshaltung, die viele SF-Leser*innen einnehmen. Kein identifizierendes, sondern ein empathisches und dennoch zugleich misstrauisches Lesen sei dies – den Projekten zugeneigt, diese aber dennoch hinterfragend. Das Lesevergnügen beruhe bei diesen SF-Texten auf deren Vermögen, Kategorien zu defamiliarisieren, destabilisieren und herauszufordern (vgl. auch Weeks 2013, 227). Haraway beschreibt also – auf der inhaltlichen wie auch auf der ästhetischen Ebene – eine Haltung, die nicht auf Eindeutigkeit und Übereinstimmung abzielt, sondern die Bereitwilligkeit mitbringt, sich in Frage zu stellen und kritisch auf Ungewohntes, Neues einzulassen – eine Haltung, die es auch ermögliche, brisante Themen zu bearbeiten.

Grebowicz und Merrick stellen in ihrer Betrachtung Haraways Arbeit überdies fest, dass die Orientierung an der Zukunft die SF für Haraway attraktiv mache. Denn die SF betrachte die Gegenwart im Hinblick auf die Zukunft und im Falle der feministischen SF im Hinblick auf eine gerechtere Zukunft (vgl. Grebowicz und Merrick 2013, 120). Für das Cyborg-Manifest lässt sich zweifelsohne festhalten, dass Haraway ihre Sicht auf die Gegenwart beschreibt, verschiedene mögliche Zukunftsszenarien entwirft und aufgrund dessen für ein Handeln und Umdenken in der Gegenwart plädiert. Ihre Suche nach Alternativen ist meines Erachtens eben nicht allein auf die Zukunft gerichtet, sondern auch auf die unmittelbare Gegenwart (sowie auch die Vergangen-

heit). So schreibt sie in *The Promises of Monsters*, dass ihr Anliegen darin bestehe, eine »abwesende, jedoch möglicherweise denkbare, andere Gegenwart zu finden« (PoM, 63). Und häufig findet sie die alternative Gegenwart oder auch ein »Anderswo« gerade in der Verbindung von wissenschaftlichen und populären Texten, wenn sie wissenschaftlichen Erzählungen – der Primatologie bis hin zur Biotechnologie – Geschichten der feminis-tischen SF gegenüberstellt. Diese Verknüpfungen relativieren nicht allein die Wahrheitsansprüche der (Natur)Wissenschaften, sondern führen auch die Möglichkeit unterschiedlicher, unter Umständen radikal anderer Perspektiven und Darstellungen vor Augen. Darüber hinaus verändert jede neue Geschichte in einem bestimmten Feld den Status der bestehenden Geschichten (vgl. Haraway 1986, 81).

Technowissenschaften anders erzählen

In Bezug auf die Technowissenschaften selbst führt Haraway das Wieder- und Neu-Erzählen im Manifest nicht aus, sie praktiziert es vielmehr mit ihrem Cyborg-Mythos. In einem Interview, das vorwiegend dem Cyborg-Schreiben gewidmet ist, räumt sie ein, dass der Ruf nach wirklich *neuen* Geschichten ein konventioneller »Schachzug« sei (Olson 1996, 6), zugleich jedoch auch Ausdruck eines Begehrens, einer Sehnsucht nach etwas Neuem wie auch nach Erleichterung. Etwas neu schreiben bedeute nicht, auf einem unbeschriebenen Blatt anzufangen, denn in patriarchalen und männlich dominierten Kulturen erbe eine* unweigerlich die Geschichten und Praktiken der »Väter«. Neue Geschichten in den Technowissenschaften zu schreiben bedeute, die Voraussetzungen und Bedingungen dieser Geschichten neu zu konfigurieren, zum Beispiel welche* als Handelnde auftauchen, wie die Handlung strukturiert ist, welche Arten von Handlungen dazu zählen, welche und wie viele Ebenen von Bedeutung in Erscheinung treten können.

I feel very strongly that technoscience is inherently narrative. That's not all it is, but it is inextricably about building stories into the world, building ways of life, building stories and situating subjects in these stories; living within technoscience is living a story. Reconfiguring the terms of that story—who are the actors, what are the plot structures, what kinds of action can be included in that story, how many layers of meanings are allowed to show is what I mean by building new stories. (Olson 1996, 10)

Da wir in Geschichten leben, sollten auch wir an diesen Geschichten schreiben. In verschiedenen Texten bezieht sich Haraway auf die »Carrier Bag Theory of Fiction« der bedeutenden SF-Autorin und -Theoretikerin Ursula Le Guin, in der diese voller Witz und Esprit darlegt, welche Geschichten wir wem und zu welchem Zweck über die menschliche Evolution und »Natur« erzählen. Sie schreibt vor allem gegen die zentrale Bedeutung des HELDEN in klassischen westlichen Geschichten an. Le Guin behauptet, dass die ersten Menschen in den gemäßigten und tropischen Zonen sich zu einem überwiegenden Teil von Pflanzlichem ernährt haben. Auch wenn unsere Vorstellung von den ersten Menschen von Jägern okkupiert würden, seien Menschen vor allem Sammler*innen gewesen. Entsprechend, so Le Guin unter Rückgriff auf Elizabeth Fisher, seien die ersten Werkzeuge deshalb Behältnisse gewesen, Tragetaschen, um das Gesammelte zu transportieren und aufzubewahren.

But no, this can't be. Where is that wonderful, big, long, hard thing, a bone, I believe, that the Ape Man first bashed somebody with in the movie and then, grunting with ecstasy at having achieved the first proper murder, flung up into the sky, and whirling there it became a space ship thrusting its way to the cosmos to fertilize it and produce at the end of the movie a lovely fetus, a boy of course, drifting around the Milky Way without (oddly enough) any womb, any matrix at all? (Le Guin 1989, 167)

Um vorherrschende Vorstellungen der menschlichen Evolution zu karikieren, beschreibt Le Guin hier die Eingangssequenz von *2001 – A Space Odyssey*. Stanley Kubricks immens einflussreicher Film aus dem Jahr 1968 basiert auf einer Kurzgeschichte von Arthur C. Clarke, einem zentralen SF-Schriftsteller des *Space Age*, mit dem er auch das Drehbuch schrieb. Wie im Film so auch in dominierenden anthropologischen Theorien ist der Motor der Evolution die Entwicklung von Werkzeugen und Waffen – häufig identische Gerätschaften. Le Guin kritisiert, dass diese Geschichten den Mythos eines sich selbst erschaffenden Mannes in den Weiten des Weltalls, losgelöst von jeglicher Verbindung zur Erde wie auch zu anderen Lebewesen erzeuge – also Clynnes und Klines Vision des Cyborgs. Dies sei eine »killer story« vom »Aufstieg des Mannes«, die sie als Frau aus der Gruppe der Menschen ausschließe: »It is the story that makes the difference. It is the story that hid my humanity from me, the story [...] about bashing, thrusting, raping, killing, about the Hero.« (Le Guin 1989, 168) Haraway bringt diese Geschichte darüber hinaus explizit mit dem Wort, der Macht des Bezeichnens in Verbindung:

So much of earth history has been told in the thrall of the fantasy of the first beautiful words and weapons, of the first beautiful weapons as words and vice versa. Tool, weapon, word: that is the word made flesh in the image of the sky god. In a tragic story with only one real actor—one real world maker, the hero—this is the Man-making tale of the hunter on a quest to kill and bring back the terrible bounty. This is the cutting, sharp, combative tale of action that defers the suffering of glutinous, earth rotted passivity beyond bearing. All others in the prick tale are props, ground, plot space, or prey. They don't matter; their job is to be in the way, to be overcome, to be the road, the conduit, but not the traveler, not the begetter. (Haraway 2013, 138)

Im Unterscheid dazu will Le Guin eine »life story« erzählen, eine Geschichte, die nicht auf Werkzeugen, Waffen, Konflikt und Helden basiert. Ausgehend von der Sammler*innen-These der menschlichen Evolution entwickelt sie die *Carrier Bag Theory of Fiction*, um zu erkunden, wie wir über Geschichten, Kultur und Evolution nachdenken würden, wenn wir kulturellen Artefakten wie Behältern mehr Wert beimäßen als Waffen. Andere Geschichten zu erzählen sei sicherlich nicht einfach, aber keineswegs unmöglich, würden doch immer schon auf alle möglichen Arten und Weisen und mit verschiedensten Worten Geschichten vom Leben erzählt. Insofern will Le Guin in der SF wie Haraway in den Technowissenschaften andere Geschichten erzählen, Geschichten, in denen es nicht um das Töten und große Taten geht, die den linearen, progressiven Modus des »Techno-Heroischen« meiden und die Technologien und Wissenschaften als »kulturelle Tragetasche« neu bestimmen (vgl. Le Guin 1989, 170).

Haraway geht es also um also wesentlich mehr, als Texte neu und anders zu lesen. Die Abweichungen, die darüber erzeugt werden könnten, sind ihr nicht entschieden genug. Zwar müsse verstanden werden, wie Welten gemacht und un-gemacht werden, um selbst bestimmte Welten schaffen zu können. Es könne jedoch nicht genügen, der Wissensproduktion lesend auf den Grund zu gehen, vielmehr müsse neu konfiguriert werden, was als Wissen zählt – und zwar durch die Implosion, den Zusammenfall von Metapher und Materialität:

Textual rereading is never enough [...]. Reading, no matter how active, is not a powerful enough trope; we do not swerve decisively enough. The trick is to make metaphor and materiality implode in the culturally specific apparatuses of bodily production. [...] The point is to get at how worlds are made and unmade, in order to participate in the processes, in order to foster some forms of life and not others. If technology, like language, is a form of life, we cannot afford neutrality about its constitution and sustenance. The point is not just to read the webs of knowledge production; the point is to reconfigure what counts as knowledge in the interests of reconstituting the generative forces of embodiment. I am calling this practice materialized refiguration; both words matter. The point is, in short, to make a difference—however modestly, however partially, however much without either narrative or scientific guarantees. (Haraway 1994, 62)

Materialisierte Refiguration, die neu bestimmt, was als Wissen gilt. Eine Weise, die Implosion von Metapher und Materialität zu befördern, sei zu betonen, dass Sprache – auch in den Technowissenschaften – immer figurativ, das heißt bildlich, ist. Kommunikation bedeute eben nicht genaue Übertragung, vielmehr heiße Kommunikation immer auch, über Worte zu stolpern und ins Schleudern zu geraten. Im Cyborg-Manifest fordert sie daher:

Das gesamte Spektrum möglicher Wissensobjekte muß als kommunikationstheoretisches (aus der Perspektive der ManagerInnen) oder als texttheoretisches Problem (aus der Perspektive des Widerstands) reformuliert werden: Beides sind Cyborg-Semiologien. (CM, 50)

Die »Tyrannei der Eindeutigkeit« (Gane 2006, 153) sei folglich ein ideologisches Gebot. Schreiben bedeute gerade gegen die Übersetzung einer Vielfalt von Bedeutungen in den einen eindeutigen Kode und um eine Sprache für die Kommunikation zu kämpfen.

Mit dem Cyborg-Manifest (aber auch in anderen Texten) führt Haraway letztlich vor, was sie postuliert. Sie eignet sich eine techno-militaristische Figur an und erzählt deren Geschichte neu. Sie warnt vor deren apokalyptischem, kriegerischem Potenzial sowie vor einem totalitären »Koordinatensystem der Kontrolle«. Gleichzeitig nutzt sie die Figur jedoch auch, um an Dualismen zu arbeiten und diese zum Implodieren zu bringen. Und sie erarbeitet mit d* Cyborg, gerade weil diese Figur eine »Ausbeute« der nuklearen Kultur des Zweiten Weltkriegs ist (vgl. Olson 1996, 5), ein Bild für anti-identitäre sozialistisch-feministische Politiken und Praktiken. Gerade aufgrund der spezifischen historischen Position d* Cyborg sei es gar nicht möglich, zu vermeintlich »unschuldigen« Ursprüngen zurückzukehren. Ausgangspunkt d* Cyborg sei stets die Verstrickung in eine extrem belastete Welt. In Haraways Neu-Erzählung ist d* Cyborg

ein performatives Bild, das eine historisch spezifische Welt aus einer sozialistisch-feministischen Perspektive umreißt. Dieses Bild kann »bewohnt« (vgl. Haraway 1997, 11) und so aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet werden.

Haraways Schreiben

Schreiben als Cyborg-Technologie heißt für Haraway also, Geschichten wieder und neu zu erzählen und in den neuen Versionen Dualismen – insbesondere Natur/Kultur, Körper/Geist, Knecht/Herr, weiblich/männlich, primitiv/zivilisiert, schwarz/weiß, passiv/aktiv – zu verkehren und verrücken. Im Wiedererzählen zentraler Ursprungsmythen und dem Remythologisieren wie beispielsweise mit der Figur d* Cyborg könnten – wie auch die weiter oben angeführten Texte nahelegen – die zentralen Mythen der westlichen Kultur untergraben werden, die unsere Vorstellungen kolonisieren. Neu-Erzählen ist also auch ein Projekt der Dekolonialisierung und Erweiterung unserer Vorstellungswelten in Bezug auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dabei handelt es sich aber gerade nicht um eine literarische Dekonstruktion, sondern um eine »kaum wahrnehmbare Transformation« (CM, 66). Und schließlich ist *dieses* Schreiben für Haraway eine »sym-poietische Praktik« (Haraway und Kenney 2015, 256 und 261) – ein Machen (*poiesis*) mit anderen (*sym*-). So zeigt das Beispiel von Malinche, dass das Neu-Erzählen dieses Mythos' nicht ein*e Autorin* allein leistet, sondern viele Autor*innen, wie Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa und Laura Esquivel, um nur die bekanntesten zu nennen, in verschiedenen Genres. Und auch hierfür bietet sich die feministische SF an, in der das Übernehmen und Weiterentwickeln von Figuren und Themen zwischen verschiedenen Autor*innen eine verbreitete Strategie ist.³⁹ Neben Sympoiesis verwendet Haraway hierfür wie bereits beschrieben den Begriff des *String-Figuring*, die Praxis des Fäden Abnehmens, bei der (unaufgefordert) Muster aufgenommen, verändert und weitergereicht werden (vgl. Haraway 2011, 5).

Auch ihr eigenes Arbeiten und Schreiben bezeichnet Haraway als sympoietische Praxis. Begriffe, die sie verwende, entstünden in »communities of practice«. So habe sie beispielsweise den Begriff der *response-ability* von Karen Barad übernommen. Diese wiederum hat Haraways Begriff der Diffraktion – der Beugung also, die im Unterschied zur Reflexion nicht vorgibt zu spiegeln und das »Selbst« an anderer Stelle zu produzieren, sondern die Überlagerungen deutlich macht und aufzeichnet, wo Effekte von Differenz entstehen – aufgenommen und weiterentwickelt – und so weiter. Begriffe wie auch Ideen würden in Wissensgemeinschaften gemeinsam mit anderen Autor*innen entwickelt (Haraway und Kenney 2015, 256), es seien sym-poietische Terminologien. Haraway verweist folglich auf das gemeinsame Denken mit anderen. Darüber hinaus hält sie, nicht nur in den Fußnoten, mit großer Sorgfalt und Bedacht fest, von welchen sie welche Ideen und Theorien übernimmt. Und sie befolgt eine zentrale Strategie feministischen Schreibens – nicht einen patrilinearen Diskurs fortzuschreiben, sondern eine feministische »Ideengeschichte« weiter zu entwickeln:

Ich halte es für ausgesprochen wichtig, daß wir deutlich machen, auf welche Feministinnen wir uns beziehen und daß wir sie beim Namen nennen, statt immer nur die männlichen Theoretiker zu zitieren. Mein Begriff des *oppositionellen Bewusstseins* stammt von Che Sandoval, und *kontingente Grundlagen* habe ich von

Judith Butler übernommen. Darauf lege ich großen Wert. Mein referentielles Universum besteht hauptsächlich aus feministischen Autorinnen*, und das schon seit langem. (Haraway 1995a, 112)

In Terranovas Film (2016) zitiert sie abermals *Cat's Cradle*, das Fadenabnahmespiel, als Bild für einen feministischen Bezugsrahmen, es verweist darauf, dass das eigene Denken auf dem der Vorgänger*innen aufbaut und dass es auch nicht bei ihr endet – und somit auch eine Strategie gegen das Verschwinden feministischen Wissens. Mit der Bezugnahme auf das Denken von Feminist*innen verfolgt Haraway jedoch nicht nur das Ziel, den ›Old Boys Networks‹ der Wissenschaft mit feministischen ›Zitierkartellen‹ zu begegnen, sondern sieht es als Versuch, ein ›weibliches Symbolisches‹ zu entwerfen:

It's the attempt [...] to re-narrate, to produce women's writing, to produce a female symbolic where the practice of making meanings is in relationship to each other, where you're not simply inheriting the name of the father again and again and again. So part of the freedom projects among communities that have found themselves in positions of the dominated (which is never absolutely) is that yearning for systems of reference, systems of civilization, figuration, narration that are in relation to each other. (Olson 1996, 10)

Schreiben sei also auch insofern Teil von Freiheitsprojekten, als gerade Gruppen von Beherrschten für ihre Freiheitsentwürfe einen eigenen »Referenzrahmen, Systeme der Zivilisation, Figuration und Narration« benötigten. Auch hier nimmt *Cat's Cradle* den Faden von *na'at'l'o'* auf und wird zu einer Praxis für das Erzählen von Geschichten über Konstellationen, über das Entstehen der Gemeinschaft, so wie die Diné dies praktizieren.

Ihren Text nennt Haraway ein Manifest. Vor dem Hintergrund der anfänglichen Anfrage der *Socialist Review* – einen Essay über dringende politische Fragen in der Reagan-Ära und die Zukunft des sozialistischen Feminismus zu schreiben – scheint diese Form angemessen. Schließlich stellt ein politisches Manifest eine öffentliche Erklärung von Überzeugungen und Zielen dar, mit der d* Verfasser*in sich in einer Geschichte der Kämpfe gegen Unterdrückung positioniert (vgl. Weeks 2013, 209). Manifeste zeichnen sich nach gängigen Analysen weiters durch einen leidenschaftlichen rhetorischen Stil sowie eine Kombination aus Dringlichkeit, Hoffnung und Entschlossenheit aus (vgl. Weeks 2013). Sie wollen wachrütteln und intervenieren und damit einen Beitrag zur Gestaltung der Zukunft leisten. Sie gehörten zum Genre nicht-fiktionalen Schreibens, richten den Blick aber auf eine einstweilen noch fiktive Zukunft. Manifeste haben also eine spezifische Zeitlichkeit, sie verkünden, was war und was derzeit ist, aber auch was sehr bald geschehen könnte. Und sie formulieren eine Hoffnung, die mobilisieren soll. Haraways Gegenüberstellung von Begriffen, welche die entstehende neue Weltordnung vor Augen führen will – den Wandel von einer Industriegesellschaft zur Informatik der Herrschaft, von fordistischen zu postfordistischen Verhältnissen und von modernen zu postmodernen Konzeptionen –, ist ein Paradebeispiel für die Zeitlichkeit eines Manifests. Zugleich wurde von verschiedenen Seiten

festgehalten, dass Haraways Text sich wesentlich von anderen Manifesten unterscheidet. Er stelle keine normativen Behauptungen auf und gebe keine dogmatischen Erklärungen ab, vielmehr falle er durch seine Offenheit auf (vgl. beispielsweise Gane 2006, 155 f.). Gleichzeitig sei der Ton des Cyborg-Manifests aber auch bestimmter als in den Manifesten künstlerischer Avantgarden (vgl. Penley, Ross und Haraway 1991, 13 f.). Insofern, so Penley und Ross, stelle Haraway eine spezifische Verbindung aus dichterischer Freiheit und politischem Realismus her. Zu Erstaunen führt wohl mehr die Offenheit des Textes wie auch das exzessive Spiel mit Bedeutungen als die poetischen Qualitäten der Sprache Haraways. So hebt der Geograf Derek Gregory während einer Debatte zwischen Haraway und dem marxistischen Geografen David Harvey hervor, dass gerade poetische Sprache von großer Bedeutung für politische Mobilisierung sei. Das Kommunistische wie auch das Cyborg-Manifest beruhten auf fundierter analytischer Arbeit, die jedoch in eine je eigene poetische Sprache verarbeitet werde:

You've both talked about the languages we *don't* have. While I want to retain the analytical languages that you both deploy to such effect, there are also very considerable resources in the other languages that we *do* have. These are poetic languages, which are extremely important in the political mobilisation of the sorts of projects you've both been talking about. I say this because I've always been struck by the parallels between Donna's ›cyborg manifesto‹ and the *Communist Manifesto*... [...] In the *Communist Manifesto* you have an extraordinary deep sedimentation of analytical work, but it's captured in some of the most beautiful, poetic language. I think precisely that combination is retained in the ›cyborg manifesto‹. (Derek Gregory in Harvey und Haraway 1995, 519 f.)

Sophie Weeks bezeichnet Haraways ästhetische Strategien in einer Besprechung nicht als poetisch, sondern vielmehr als »witchy«, also »hexisch« oder magisch, denn Haraways Sprache sei barock und dennoch unmittelbar einleuchtend (Lewis 2017, o. S.). Neben der Kombination von scharfsinniger politischer Analyse und poetischer Sprache – nicht zu vergessen: gemeinsamen politischen Anliegen – verbindet das Kommunistische und das Cyborg-Manifest, dass ihre Autor*innen eher daran interessiert sind, ihre Leser*innen dazu anzuregen, sich eine andere Zukunft vorzustellen, als selbst eine Vision dieser Zukunft zu präsentieren. Diese Form des Umgangs mit Zukunft teilt das Cyborg-Manifest schließlich auch mit feministischer utopischer SF. Denn nur wer Vorstellungen einer anderen Zukunft hat, kann sich für diese auch einsetzen.

Zugleich unterscheidet sich Haraways Text entscheidend von anderen politischen Manifesten. Haraways poetische Formulierungen überreden oder verführen ihre Leser*innen eher, als dass sie angriffslustig Fronten abstecken würden (vgl. auch Weeks 2013, 222). Die Form gerät nicht zum rhetorischen Säbelrasseln, vielmehr laden die Formulierungen ein, den Argumentationen und Assoziationen zu folgen. Das ist insofern konsequent, als Haraway sich ausdrücklich gegen Kriegsgeschichten wie auch gegen politische Vorreiter*innen und eine Avantgarde ausspricht. Das Cyborg-Manifest ist nicht nur dem Feminismus, Sozialismus und Materialismus verpflichtet, sondern ganz entschieden auch von Poststrukturalismus und Postkolonialismus informiert, nach denen der Anspruch einer universalistischen Theorie für totalisierend und grundverkehrt anzusehen ist.

Gerade aufgrund der offenen Form, dem leidenschaftlichen Reformulieren und Er-Finden von Begriffen und Figuren bezeichnet die Theater- und Medienwissenschaftlerin* Terri Senft Haraways Schreiben nicht als *Cyborg Writing*, sondern als *Écriture cyborg* (vgl. Senft 2001, o. S.). Auch wenn die Anlehnung an die *Écriture féminine* auf den ersten Blick abwegig erscheinen mag, wurde diese doch mit dem Vorwurf des Essenzialismus belegt, während Haraways Manifest ausdrücklich anti-essenzialistisch argumentiert, ist sie zwar provokant, aber schlüssig. Bei Haraway wie auch in der *Écriture féminine* geht es um die Einschreibung von Weiblichkeit in Sprache und Schreiben, um eine weibliche Symbolik, die sich dem Phallogozentrismus widersetzt. Nicht allein um Weiblichkeiten zu repräsentieren, sondern um eine Sprache zu finden, die sich der Logik des Einen widersetzt und in der Dualismen keinen Bestand mehr haben. Das heißt, es geht nicht darum, »als Frau« zu schreiben, eine wesentlich machtvollere feministische Strategie sei vielmehr, die Positionen eines diskursiven Feldes zu destabilisieren und so die Kategorien zur Identifikation zu untergraben (Haraway 1989, 310). Dies schließt auch ein Schreiben ein, das sich der Schließung von Bedeutung widersetzt, denn Dualismen schreibend zum Implodieren zu bringen, bedeutet mindestens, den zweiten Teil des Dualismus wieder in Erscheinung treten zu lassen, wenn nicht die Entwicklung von etwas Drittem, Viertem etc. – mit anderen Worten, das Offenlegen von Verschiedenheiten und Widersprüchlichem. Werfen Kritikeri*nnen Haraway vor, dass sie sich selbst widerspreche und kaum herauszufinden sei, was sie *wirklich* meine, erklärt sie selbst, dass sie tatsächlich niemals abschließend sagen werde, was sie meine, weil dies gar nicht möglich sei – und abgesehen davon auch gar keine gute Idee (vgl. Olson 1996, 11). Damit spricht sie die Unabgeschlossenheit von Signifikationsprozessen an wie auch das Projekt eines anderen Schreibens. Haraway hebt dementsprechend hervor, dass ihr das »Gewebe der Sprache« sowie »die Dichte in der Materialität von Sprache und Texten« wichtig sei (Haraway 1995, 103). Sie schreibe vorzugsweise Sätze, die sich auf einer bestimmten Ebene am Ende selbst in Frage stellen:

There are ways of blocking the closure of a sentence, or of a whole piece, so that it becomes hard to fix its meanings. I like that, and I am committed politically and epistemologically to stylistic work that makes it relatively harder to fix the bottom line. (Haraway 2004, 333)

Die Offenheit der Formulierungen ist demnach einem politischen und einem epistemologischen Ziel geschuldet – wobei Offenheit nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln ist. Sie ist als Bemühen um ein Schreiben zu verstehen, das sich gegen die Schließung von Bedeutungen sperrt und anstelle dessen deren Vielschichtigkeit reflektiert. Gleichzeitig stellt Haraway wie bereits erwähnt fest, dass die Fixierung von Bedeutung in der Sprache gar nicht möglich ist. Mit dieser Unmöglichkeit umzugehen, ist für sie mehr als Inspiration, nämlich eine Art des Denkens:

I love words that just won't sit still, and once you think you've defined them it turns out they are like ship hulls full of barnacles. You scrape them off, but the larvae re-settle and spring up again. Figuring is a way of thinking or cogitating or meditating or hanging out with ideas. I'm interested in how figures help us avoid the deadly fantasy of the literal. [...] Figures help us avoid the fantasy of »the

one true meaning.« They are simultaneously visual and narrative as well as mathematical. They are very sensual. (Haraway und Kenney 2015, 257)

Das Finden und Erfinden der Worte, die das eigene Denken möglichst getreu ausdrücken, und das Kreieren von Figuren sind Arten und Weisen, sich mit bestimmten Ideen zu beschäftigen, diese von verschiedenen Seiten zu beleuchten, um ihre verschiedenen Ebenen, wie auch all die Felder zu erfassen, die für die jeweilige Idee von Belang sind. Gleichzeitig bedeutet Schreiben immer, um Sprache zu ringen und nicht alle Bedeutungen ausschließen zu können, die eine* nicht mittragen möchte. So spricht Haraway darüber, sich durch Sätze durchzuarbeiten, um an Ende festzustellen, dass ihre eigenen Sätze sie auf Positionen festlegen, die sie nicht teilt:

[...] the experience of working through a sentence and finding that it's committed me to half a dozen positions that I don't hold, literally because of the material density of language; and [...] finding that writing is itself a material process of thinking, that there's no thinking process outside of some materiality. (Olson 1996, 4)

Es ist also die materielle Dichte der Sprache wie auch des Denkens, die verhindert, »klar« und »unzweideutig« zu schreiben. Haraway erteilt damit auch der Vorstellung eine klare Absage, dass Denken und Schreiben rein ideeller »Natur« sei. »Klar« schreiben zu wollen, sei ein problematisches Ziel, denn es gehe von einer Art physischer Transparenz aus, davon, dass es möglich sei, die Materialität des Schreibens zum Verschwinden zu bringen (vgl. ebd.). Das heißt auch, dass es neben den Schreibenden die Sprache selbst ist, die sich gegen die Vorstellung vollständiger, transparenter Kommunikation, der Übersetzung in den eindeutigen Code sperrt.

Und weil Schreiben für Haraway eine Welten herstellende Praxis ist, spielt die Wahl der Worte und Begriffe, die Formulierungen von Sätzen und Texten eine so große Rolle. Während sie einerseits am Finden der »richtigen« Worte und dem Schaffen neuer Figuren arbeitet, hält sie andererseits an manchen Begriffen fest, obwohl diese ihres Erachtens »kontaminiert« sind. Das betrifft Begriffe wie beispielsweise »Handlungsfähigkeit« und »Verantwortung«, von denen sie glaubt, dass sie brauchbare Aspekte aufweisen (vgl. Haraway 1995a, 110). Es betrifft aber auch Begriffe wie »Erfahrung«, die zu dicht und in ihrem Gebrauch zu wichtig seien, um sie aufzugeben. Dass eine bestimmte Art und Weise, Bedeutung zu generieren, problematisch sei, rechtfertige noch nicht, es nicht in dieser Weise zu tun. Dass ein bestimmter Begriff belastet sei, rechtfertige noch nicht, ihn zur Gänze zu verwerfen. Das Problem zu erkennen sei vielmehr ein Stachel, eine Erinnerung daran, das Problem nicht zu vertuschen. Das Projekt selbst, beispielsweise ein geeignetes, anderes Verständnis von »Erfahrung« zu entwickeln, könne nicht aufgegeben werden. Gerade das Wissen um die Probleme stelle eine Verpflichtung dazu dar, die Probleme nicht »auszubügeln«, sondern an einem Punkt mit Absicht zu stolpern und zu stottern:

The obligation that I think we've got [...] to remember is that you do know about these things and that while you're engaging in meaning-making with others, you at least at some point in your project deliberately stutter, deliberately trip; you don't try to smooth out the trouble. The tripping and stuttering in political and

scientific work is a kind of precious moment that blocks idolatry. (Olson 1996, 13 f.)

Die rhetorische Figur, mit der Haraway dieses Stolpern in Text überführt, ist die Trope – für sie eine kreative Figur des Zusammenbruchs:

I'm interested in tropes as places where you trip. Tropes are way more than metaphors and metonymies and the narrow orthodox list. [...] Tropes are about stutterings, trippings. They are about breakdowns and that's why they are creative. (Gane 2006, 152)

Die Komposition des Bilds der Cyborgs soll nicht allein das ausgefeilte Stilempfinden der Connaissanceur*innen des 21. Jahrhunderts befriedigen, es soll das Wörtliche, Buchstäbliche verschieben und im günstigsten Fall verdeutlichen, dass wir immer bereit sein müssen zu stolpern, wenn wir etwas sinnvoll begreifen wollen:

But tropes do more than please the palate of the effete of the twenty-first century, C. E. Tropes swerve; they defer the literal, forever, if we are lucky; they make plain that to make sense we must always be ready to trip. (Haraway 2004, 2)

Nicht nur argumentativ will Haraway also Dualismen einstürzen lassen, sondern auch figurativ, indem sie ein Bild schafft, das diese Implosion in sich trägt – und eben in dieser performativen Überzeugungskraft liegt meines Erachtens eine der Stärken ihres Ansatzes. Das Bild der Cyborgs bietet darüber hinaus Anschlussmöglichkeiten auch für ästhetische bzw. ästhetisch-politische Unterfangen wie die Analyse von SF. Cyborgs sieht sie als Figuren, die die Ambiguität zwischen literaler und figurativer Bedeutung andauernd aufrechterhalten:

Cyborgs are also places where the ambiguity between the literal and the figurative is always working. [...] It is always both/and. It is this undecidability between the literal and the figurative that interests me about technoscience. (Haraway 2004, 323)

Doch selbst wenn es nicht darum ginge, das Figurale der Sprache zu nutzen, um Dualismen ins Wanken zu bringen, ist es nicht möglich, genau das zu sagen oder zu schreiben, was gemeint ist. Ohne Abweichung kein Denken, keine Kommunikation. (Haraway 2004, 201)

[A]ll language is tropic, including mathematical language. Quantification is itself an extraordinary practice of troping that is very powerful and extremely interesting. It ought to be nurtured and sustained. A lot more money should go to mathematicians. The tyranny of clarity is about the belief that any semiotic practice is immaterial. It's the same mistake as thinking that the virtual is immaterial. It's the mistake of thinking that intercourse, communication, conversation, semiotic engagement is trope-free or immaterial. Again, it's that ideological commitment. (Gane 2006, 153 f.)

Eine weitere rhetorische Strategie, die Haraway im Cyborg-Manifest zum Einsatz bringen will, ist die Ironie. Gleich im ersten Satz des Manifests findet sich die Erklärung, dass sie einen *ironischen*, politischen Mythos entwickeln will (vgl. CM, 33). Ironie – das heißt, die Zuspitzung und Vortäuschung, das uneigentliche Sprechen – kommt zur Anwendung, um trotz aller Vorbehalte der eigenen politischen Herkunft treu bleiben zu können, sie soll »unvereinbare Dinge beieinander halten«, vor Dogmatismus schützen, Wut ausdrücken, aber auch in Schach halten (vgl. Haraway 2004, 325) und ernste Themen humorvoll beleuchten. Allerdings ist die Ironie eine rhetorische Strategie, die eine*r Leser*in bedarf: Ironie muss als solche erkannt werden. Das setzt voraus, dass sich die Wissensbestände von Leser*innen und Autor*in zwar nicht decken, aber doch signifikant überschneiden. Ein*e Autor*in kann etwas ihres Erachtens ironisch formulieren, die Formulierung *allein* kann aber nicht ironisch sein, sie muss auch als solche gelesen werden. Entsprechend stellt Haraway rückblickend in einem Interview fest, dass Ironie eine gefährliche Strategie sei (vgl. ebd.). Darüber hinaus sei sie nicht unbedingt leser*innenfreundlich, eben weil Ironie zu erkennen voraussetzt, dass die Leser*innen ähnliche (Lese-)Erfahrungen wie d* Autor*in haben. Und da das Cyborg-Manifest Wissen aus sehr unterschiedlichen Gebieten verknüpft, verlange es von seinen Leser*innen anspruchsvolle Lektürefähigkeiten:

The manifesto put together literacies that are the result of literary studies, biology, information sciences, political economy and a very privileged and expensive travel and education. It was a paper that was built on privilege, and the reading practices that it asks from people are hard. (Haraway 2004, 325)

Das Zusammenbringen verschiedener *literacies*, von Lektüre- und Schreibkenntnissen aus sehr unterschiedlichen Gebieten mache das Schreiben schwieriger, aber auch spielerischer. Eine Form des Umgangs damit sei, »einige Dinge auch mal unverstanden zu lassen, sich zu gestatten, mit Bruchstücken von Wissen zu arbeiten und zu sehen, wie sich diese zusammenfügen« (Haraway 1995a, 103). Eine ebensolche Haltung erfordert, so mein Verständnis, auch die Lektüre von Haraways Texten.

Es kann sowohl buchstäblich als auch ironisch verstanden werden, dass Haraway einen Mythos erschaffen will. Dem Duden zufolge stellt der Mythos eine überlieferte Erzählung dar, die uns die Welt um uns herum und deren Entstehung erklärt und von Göttern, Helden – und wenigen Heldinnen – erzählt. Der Mythos wird also eher mit der Vergangenheit als mit der Zukunft in Verbindung gebracht, mit Göttern und mit Ursprungsgeschichten. Diese Charakteristika scheinen Haraways Vorhaben völlig zuwiderzulaufen. In einem erweiterten Verständnis des Mythos', wie es Roland Barthes formuliert hat, sind Mythen jedoch schlicht kollektive Vorstellungen. Der Mythos sei ein System der Kommunikation, eine Botschaft, kein Objekt, »eine Weise des Bedeutens, eine Form« (Barthes 2010 [1957], 251). Barthes behandelt Mythen daher als Zeichensysteme mit dem Ziel, »en détail die Mystifikation deutlich zu machen, die die kleinbürgerliche Kultur in objektive Natur verwandelt« (ebd., 9) – das heißt, er will die Zeichensysteme ausweisen, mit denen das Bürgertum seine Welt einrichtet und als »naturgegeben« ausgibt. So schreibt Barthes in (der 2010 erschienenen vollständigen Übersetzung der) *Mythen des Alltags*, dass das Charakteristikum des Mythos »der Verlust der Historizität der Dinge« ist:

Die Dinge verlieren in ihm die Erinnerung daran, daß sie hergestellt worden sind. Die Welt tritt in die Sprache als dialektisches Verhältnis von Tätigkeiten, von menschlichen Handlungen ein – und tritt als harmonisches Tableau von Wesenheiten aus dem Mythos wieder hervor. (Ebd., 295)

Auf diese Weise legitimieren Mythen die Herrschaft der ›bürgerlichen Klasse‹. Die »semiotologische Demontage« (ebd., 9) von Alltagsmythen allein reicht jedoch nicht aus, um die gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu verändern. Barthes erinnert zugleich immer wieder daran, dass die Dinge gemacht worden sind, was bedeutet, dass sie auch anders gemacht werden können, also nicht so sein müssen, wie sie sind.

Mit Barthes, dessen Arbeit eine der Grundlagen für die Cultural Studies bildet, teilt Haraway die Verknüpfung von literarischem und wissenschaftlichem Schreiben, die Beobachtung von Alltäglichem sowie insbesondere das Anliegen, die vermeintliche Natürlichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse zurück- und stattdessen auf deren Herstelltheit zu verweisen. Auch in ihrem eigenen Schreiben ist es Haraway wichtig, den Apparat der Herstellung von Körpern, Macht und Bedeutungen in den Vordergrund zu stellen (vgl. Olson 1996, 5). Im Unterschied zu Barthes geht es ihr jedoch nicht vorrangig um Zeichensysteme, sondern vielmehr um *materiell-semiotische Akteur*innen* im »Apparat der körperlichen Produktion«. Darüber hinaus will sie nicht nur naturalisierende Mythen auseinandernehmen, sondern dieser »entpolitisierten Rede« des Mythos (Barthes 2010 [1957], 294) Neu-Erzählungen ebenso wie sozialistisch-feministische Mythen entgegensetzen. Eben weil es eine Sehnsucht nach Figurationen und Narrationen gibt, in denen eine* sich und ihr Bezugssystem wiederfindet. Und weil Erzählungen weltend sind, also Welten erschaffen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Schreiben – und nicht allein die dekonstruktive Lektüre – für Haraway eine wesentliche Technik zur Gestaltung anderer, neuer Welten ist. Sprache in einer Weise zu gebrauchen, die sich die Vielfalt und Unabgeschlossenheit von Bedeutungen zu Nutze macht, versteht sie als Widerstand gegen den Versuch der Übersetzung der Welt in den transparenten eindeutigen Code. Schreiben ist für sie eine Technologie, die Dualismen implodieren lassen oder ins Wanken bringen kann. Hier hebt sie insbesondere die Bedeutung von oftmals wieder- und neu erzählten Geschichten hervor. Neben Neu-Erzählungen durch Women of Color sind dies auch Cyborg-Erzählungen in der feministischen Science Fiction. Wobei es hier wie dort sowohl um neue Geschichte wie auch um neu und anders erzählte überlieferte Geschichten geht. Denn im Wiedererzählen von Ursprungsmythen lassen sich die zentralen Mythen der westlichen Kultur untergraben. Dass dies gerade auch in der feministischen SF geleistet werden kann, zeigen manche der Beispiele, die Haraway anführt – allen voran Octavia Butlers *Xenogenesis*-Trilogie sowie Samuel Delanys *Return-to-Neveryón*-Reihe. Als weiteres Beispiel sei hier auf Marge Piercys *He, She and It* (1991) verwiesen, in dem in einem der Erzählstränge die Geschichte des Golems in einer Weise neu erzählt wird, die den Dualismus Schöpfer/Geschöpf in Frage stellt.⁴⁰ Es werden also nicht allein die Konstruktionen dualistischer Strukturen herausgestellt, sondern auch andere Konfigurationen entwickelt. So handelt es sich hier um

wesentlich mehr als eine literarische Dekonstruktion, nämlich um eine Transformation.

Haraways eigenes Schreiben ist von einer leidenschaftlichen, poetischen Sprache gekennzeichnet, die sie – gepaart mit analytischer Gewandtheit und unerwarteten Verbindungen – einsetzt, um ihre Leser*innen zu überreden und zu verführen (vgl. Weeks 2013, 222). Ihr Schreiben ist kein ›herkömmliches‹ wissenschaftliches Schreiben, sondern eines, das bestricken will, das unerschöpflich mit Bedeutungen spielt, re-formuliert und er-findet.

Dass Cyborg-Manifest operiert dabei auf mehreren Ebenen: Es postuliert eine Technik des Schreibens, die es zugleich performiert. Den Text nachzuvollziehen bedeutet, seiner Argumentation zu folgen – zugleich aber eine Erzählung im literarischen Sinne zu erleben. Auch wenn Haraway nicht im strengen Sinne des Wortes eine Geschichte erzählt, die ein bestimmtes Figuren-Personal und einen Handlungsverlauf umfasst, ist ihr Text von einer performativen Kraft, ohne die die große Resonanz, die er gefunden hat, nicht zu erklären ist – ebensowenig wie die Abwehr, die er provoziert hat. Wenn ich mich im Folgenden mit Reaktionen auf das Manifest auseinandersetze, erscheinen mir allerdings jene Kritiken als besonders interessant, die auf innere Widersprüche von Haraways Unterfangen verweisen – und so auf die Frage antworten: Wo bleibt die performative Kraft von Haraways Schreiben ein uneingelöstes Potential, wo bleibt der Text hinter den Möglichkeiten zurück, die er selbst eröffnet? Wo bleiben d* Cyborg überkommenen Mustern verhaftet, die sie bereits abgestreift haben könnten?

2.6 Kritik

Das Cyborg-Manifest hat bei seinem Erscheinen breite Debatten ausgelöst, die bis heute immer wieder aufgegriffen werden, nicht zuletzt in Sonderausgaben von Zeitschriften, die dessen Auswirkungen und Relevanz u. a. nach zwanzig, 21, 25, dreißig Jahren untersuchten.⁴¹ Zoe Sofoulis (2002) spricht davon, dass das Manifest ein ›cyberquake‹ ausgelöst habe, Penley und Ross bezeichnen es bereits 1991 als »Kult-Text« (Penley und Ross 1991, 1). Neben positiven Aufnahmen und Weiterführungen gab und gibt es selbstredend auch viele Kritiken. Einige der Standard-Vorwürfe gegen das Manifest fasst Sophie Lewis treffend zusammen: Es sei selbstgefällig, aufgrund seines Stils obskur, es erginge sich in ›postmoderner‹ Belanglosigkeit und etymologischem Schamanismus (Lewis 2017, o. S.). In diese Richtung geht auch die Rezeption des Manifests als »Plädoyer für endloses Freispiel und Grenzüberschreitung« (Haraway 1995a, 111). Andere Leser*innen, so Haraway, hätten die Ironie verkannt und den Text daher als antifeministisch und als Euphorie über ein verklärtes Techno-Sublimes gelesen. Das Ostküsten-Redaktionskollektiv der *Socialist Review* habe sich daher sogar gegen die Veröffentlichung ausgesprochen (vgl. Haraway 2004, 324). Wieder andere schätzten die Analyse der Technowissenschaften im Text, ignorierten jedoch schlicht dessen Feminismus, dies beträfe vor allem die Wissenschaftsforschung (Haraway 2004, 325). Darüber hinaus wird der Text in queer_ und trans_feministischen Arbeiten (nicht nur) in Verbindung mit den Technowissenschaften verwendet und weiterentwickelt, einige davon im Rahmen des *New Materialism*. Während Haraway manchen Lektüren des

Manifests, die ihrer Argumentation zuwiderlaufen oder sie in mancher Hinsicht übergehen, auf ihr dichtes, komplexes Schreiben zurückführt, hält sie andere ›Fehl-‹Lektüren für höchst motiviert. Darunter fällt die Variante, die das Manifest als unkritischen Einsatz für die Technokultur versteht. Im Gespräch mit Lisa Nakamura stellen beide außerdem fest, dass Rassifizierung in der Rezeption des Cyborgkonzepts schlicht ausgeblendet und die Analyse von Ungleichheit und Ausbeutung zur Gänze ignoriert wird:

I think there's a kind of motivated refusal to acknowledge the racial analysis, to acknowledge the analysis of systems of inequality and systems of exploitation that runs through my work all the time. There are some people, whom I regard as overwhelmingly allies within the anti-racist and feminist left, who also regard my work as part of the enemy, as part of having sold out to technoculture. I think they are deaf to the critique because of what they see as the pleasure. And the pleasure is real. Then on the other side, there are folks who read my work for a kind of cyber-feminism that is very different from what I think I'm doing, who don't want to hear anything about the systematic suffering built into these ways of life, and who want to hear only the emergence, a kind of emergent transcendence, or something like that. I think both readings are highly motivated misreadings. (Haraway in Nakamura 2003, o. S.)

Ich will hier nicht auf das gesamte Spektrum der Debatten über das Cyborg-Manifest eingehen, sondern vor allem auf Kritiken, die ich teile oder für interessant und/oder wichtig für meine eigene Lektüre halte. Das sind zuvorderst jene Aspekte, an denen sich zeigen lässt, dass Haraway das Programm, welches sie formuliert, nicht mit der nötigen Konsequenz durchführt. Dies betrifft unterschiedliche Facetten ihres Leitmotivs, Dualismen wenigstens in Zweifel zu ziehen, wenn nicht zur Implosion zu bringen: Kritikwürdig ist die fehlende Infragestellung eines dominanten Bilds von ›Behinderung‹, das sie über die Referenz an Anne McCaffreys *The Ship Who Sang* aufruft; gewichtig sind auch jene Kritiken, die darauf hinweisen, dass die Würdigung von *Women of Color* im Manifest sich in Gesten der herrschaftlichen Zuschreibung und Aneignung verfängt. Grundsätzlicher noch lässt sich zeigen, dass Haraways Verfahren der Dualismuskritik einem methodologischen Selbstwiderspruch verfällt, wie ich unter Bezugnahme auf Trinh Minh-ha und anhand der (Un-)Geschlechtlichkeit d* Cyborgs zeigen werde. Zu guter Letzt gehe ich darauf ein, dass Haraway ein probates Mittel vergibt, mit dem diese Aspekte hätten bearbeitet werden können, obwohl sie es deutlich vor Augen hat: Eine Rezeption von Science-Fiction-Texten als *theoretische Entwürfe* und *kritische Interventionen* wird zwar behauptet, aber nicht oder allenfalls ungenügend umgesetzt.

Crip Cyborgs?

Bevor Haraway von den Women of Color als Geschichtenerzählerinnen zur SF kommt, quasi als zwischen Brückentext und Übergang zur SF, bezieht sie sich auf Anne McCaffreys *The Ship Who Sang* (1969; dt. *Ein Raumschiff namens Helva* 1973). Auch wenn dieser Roman eindeutig der SF zuzurechnen ist, wird er nicht gemeinsam mit der anderen SF besprochen. Eingeführt wird er folgendermaßen:

Anne McCaffreys *The Ship Who Sang* thematisiert das Bewußtsein eine*r Cyborg, einem aus dem Gehirn eines Mädchens und einer komplexen Maschinerie bestehenden Hybrid, der nach der Geburt des schwer behinderten Kindes hergestellt wurde. (CM, 67 f.)

Mensch und Maschine bilden hier ein Hybrid, offensichtlich aufgrund des ›schwer behinderten‹ Körpers des Mädchens. Die Geschichte dient dem Argument, dass es nicht darum geht, Maschinen zu beleben oder Organismen zu mechanisieren, Maschinen könnten vielmehr Prothesen, intime Bestandteile oder auch ein Selbst sein (CM, 68). In Bezug auf die Prothesen spricht Haraway hier quasi aus Erfahrung: In *When Species Meet* (2007, 161 ff.) schreibt sie ausführlich über ihren Vater, der auf Krücken und Rollstuhl angewiesen war, weil seine Hüften infolge seiner Krankheit unbeweglich waren, er aber dennoch nicht nur sein Geld als Sportjournalist verdiente, sondern aktiv Sport betrieb. Haraway schildert so, dass sie ihren Vater nicht als ›behindert‹ erlebt habe. Darüber hinaus erinnert die Paarung ›schwer behinderter‹ Körper – komplexe Maschinerie an den theoretischen Physiker Stephen Hawking, der an einer schweren Erkrankung des motorischen Nervensystems litt. Seine »Möglichkeiten, sich zu bewegen, mit anderen zu sprechen, zu schreiben, überhaupt zu leben und seine wissenschaftliche Forschung weiter zu betreiben, [verdankt] sich fast ausschließlich dem Gebrauch hochkomplexer, teils eigens für ihn entworfener Maschinen und Computer« (Maihofer 1994, 169 f.). So konnte er dreißig Jahre lang einen sehr renommierten Lehrstuhl ausfüllen, zahlreiche Bücher verfassen, Interviews geben und ausgedehnte Reisen unternehmen. Zwischen Hawking und den ihn unterstützenden Maschinen trennen zu wollen, ist mehr als schwierig, seine Computerstimme beispielsweise ist sogar patentrechtlich geschützt. Einer breiten Öffentlichkeit ist Hawking bekannt, weil er neben Fachpublikationen auch populärwissenschaftliche und Kinderbücher verfasst hat sowie in etlichen Fernsehserien als Gast aufgetreten ist. In der *Star-Trek*-Serie *The Next Generation* spielte er in einer Folge sich selbst – ein Privileg, das bislang keine*r außer ihm zuteil wurde. Dargestellt wird Hawking meist als brillanter Denker, dessen Körper zwar immer weniger ›funktioniert‹, dessen Gehirn dafür aber umso besser arbeitet. Entsprechend dient Hawking häufig als Beispiel einer gelungenen Mensch-Maschine-Verschmelzung, die mehr ist als ein Mensch allein und dennoch der Menschheit dienlich. Er wird zumeist also gerade nicht als Cyborg im Haraway'schen Sinne betrachtet, sondern als Mensch, dessen körperliche ›Defizite‹ durch Maschinen ausgeglichen werden. Sowohl der Dualismus Körper/Geist als auch der Dualismus Mensch/Maschine wird in dieser Rezeption eher bestätigt als in Frage gestellt.

Helva, das Raumschiff in McCaffreys *Brain-and-Brawn*- bzw. Hirn-und-Muskel-Serie, wurde als Mädchen geboren, dessen körperliche Befähigungen stark von der Norm abweichen, so dass sie als ›schwer behindert‹ gilt. In *The Ship Who Sang* wird sie folgendermaßen eingeführt:

She was born a thing and as such she would be condemned if she failed to pass the encephalograph test required of all newborn babies. There was always the possibility that though the limbs were twisted, the mind was not; that although the ears would hear only dimly, the eyes see vaguely, the mind behind them was receptive and alert. (*The Ship Who Sang*, 7).

Mag der Körper auch unzulänglich erscheinen, das Gehirn kann dennoch bestens arbeiten. Helvas EEG fiel überdurchschnittlich gut aus und so stehen ihre Eltern vor der Wahl, sie töten zu lassen oder zuzustimmen, dass ihr neugeborenes Kind ein »eingekapseltes Gehirn wird« (ebd.). Ihr Wachstum wird gehemmt und ihr Körper in ein lebenserhaltendes Titangehäuse eingekapselt, das sich mit Computern verbinden kann. Nach der medikamentösen und der chirurgischen Behandlung, der allgemeinen Bildung und der Spezialausbildung haben die »shell children« große Schulden, die sie als »Gehirne« vorwiegend von Raumschiffen und Städten abarbeiten. »Shell children« sind also über einige Jahre so etwas wie »Vertrags-« oder »Schuldknechte«. Helva wird das »Gehirn« eines Raumschiffs beziehungsweise wird das Raumschiff ihr Körper. Zwar können die »brainships« eigenständig operieren, sie werden jedoch in der Regel im Rahmen einer Partner*innenschaft mit einer körperlich »gesunden« Person – dem »brawn«, das heißt dem »Muskel« – angestellt, die quasi der mobile Teil des Paares ist und speziell dafür ausgebildet, in einer Partner*innenschaft mit einem »Hirnschiff« zu arbeiten. Die Konstruktion ähnelt der Rezeption von Hawkings Person – brillantes Hirn im »kranken« oder »behinderten« Körper. Das ist selbstredend nicht die einzige Art und Weise, diese Geschichte zu lesen. In Haraways Interpretation ist Helva ein* Cyborg, ein Hybrid bestehend aus dem Gehirn eines Mädchens und einer komplexen Maschinerie:

Geschlecht, Sexualität, Verkörperung, Geschicklichkeit, all das wird in dieser Geschichte rekonstituiert. Warum sollten unsere Körper an unserer Haut enden oder bestenfalls andere von Haut umschlossene Entitäten umfassen? (CM, 68).

Die erste Hälfte des letzten Satzes wurde häufig zitiert – zumeist jedoch völlig aus dem Kontext gerissen. Haraway will hier Verkörperung oder ein Körper zu sein über den individuellen menschlichen und auch den organischen Körper hinaus denken. Das ist ein theoretisch höchst interessantes Unterfangen. Allerdings halte ich *The Ship Who Sang* für denkbar ungeeignet, um diesen Gedanken zu verfolgen – nicht nur aufgrund der stereotypen Geschlechterdarstellungen, sondern gerade auch aufgrund des unhinterfragten Ableismus. Sarah Einstein verfasste angesichts von *The Ship Who Sang* einen Essay für das SF-Magazin *Redstone Science Fiction* zum Thema »The Future Imperfect« und verband diesen mit einem Wettbewerb um die zwei besten Geschichten zu eben diesem Thema. Im Call für den Wettbewerb schreibt sie :

I am able-bodied because the place where I live already accommodates the ways in which my body does not function optimally. What would a world look like that accommodated all kinds of bodies, all ways of communicating, every way of being an embodied human? How will the need to accommodate alien bodies influence how we accommodate our own? How will science help us build fully inclusive communities?⁴²

Einstein stellt also die Frage, wie eine Welt aussähe, die auf alle Körper ausgerichtet ist, nicht nur ›normale‹ und ›gesunde‹. Wie kann Technologie ›uns‹ dabei unterstützen, tatsächlich inklusive Gemeinschaften aufzubauen – für alle Körper? Einstein fordert Autori*nnen also auf, das spekulative Potenzial der SF zu nutzen, um technologisch unterstützte inklusive Gemeinschaften zu erkunden – und nicht technologisch ›verbesserte‹ Menschen. Haraway jedoch stellt in Bezug auf *The Ship Who Sang* gerade nicht die Frage, wie Helvas Körper in seiner Verschiedenheit gelebt werden kann. Vielmehr reproduziert ihre Beschreibung die Annahme, dass ›behinderte‹ Körper (ökonomisch) wertlos sind und technologisch ›instand gesetzt‹ werden müssen – selbst wenn dies bedeutet, dass der ›behinderte‹ Körper völlig vernichtet wird (vgl. auch Kafer 2013, 112). Nicht nur wird so die Norm des ›gesunden‹ Körpers bestätigt, der Beschreibung Helvas ist vielmehr die Unterscheidung in lebenswertes und ›unwertes‹ Leben eingeschrieben, wenn Helvas Eltern bei ›bestandenem‹ EEG einzig die Wahl zwischen Tötung des Kindes und Einkapselung des Gehirns in einem technologischen Körper bleibt.

Körperliche ›Behinderung‹ und Cyborg gehen in der SF wie auch in populären Beschreibungen häufig quasi ›natürlich‹ zusammen und stets in der Form einer ›Verbesserung‹ des Körpers durch (adaptive) Technologien. Technologie ist hier folglich stets gleichbedeutend mit Erlösung und Korrektur eines ›Schicksals‹. Die Möglichkeit, dass adaptive Technologien nicht nur Verbesserung, sondern auch Schmerz und Zwang sowie Unfreiheit bedeuten können, wird in diesen Darstellungen nicht in Erwägung gezogen. Ebenso sind es stets die nicht der Norm entsprechenden Körper, die in Frage gestellt und an ihre Umwelt angepasst werden müssen, statt dass Haraway die Frage aufwerfen würde, wie die Welt durch Technologien an verschiedenste Körper angepasst werden könnte. Neue Technologien stellen in diesen Betrachtungen folglich stets ein Versprechen dar, nie auch ein Problem (vgl. Kafer 2013, Reeve 2012). Und es wird nicht danach gefragt, wem diese Technologien überhaupt zur Verfügung stehen. Stephen Hawking's Apparate oder die eigens an ihn angepassten Prothesen von Oscar Pistorius – ebenfalls ein beliebtes populäres Beispiel für einen Cyborg-Körper – sind extrem kostspielig. Menschen mit Behinderungen gehören jedoch zu den ökonomisch benachteiligten und damit finanziell ärmsten Menschen in der Gesellschaft. Entsprechend haben sie meist nur einen sehr eingeschränkten Zugang zu Prothetik und Technologie im allgemeinen (vgl. Reeve 2012, 95). Auch in Bezug auf ›Behinderung‹ wäre daher im Cyborg-Manifest in mehrerlei Hinsicht die Klassenfrage zu stellen.

Darüber hinaus wäre meines Erachtens an dieser Stelle der Zusammenhang von Prothetik, Cyborg und Krieg zu thematisieren. Schließlich ist die Prothetik im Zusammenhang des Ersten Weltkriegs entstanden, um Soldaten, die im Krieg Gliedmaßen ›verloren‹ hatten, als dringend benötigte Arbeitskräfte wieder einsatzfähig zu machen. Das leitende Motiv der Prothetik war von Beginn an nicht Heilung, sondern Wiederherstellung von Arbeitskraft (vgl. Perry 2005). Auch in dieser Hinsicht sind Cyborgs also Abkömmlinge von Militarismus und Kapitalismus.

Und schließlich stellt sich auch in Bezug auf ›Behinderungen‹ die Frage nach der Sprache. Haraway wählt ihre Worte stets mit Bedacht, insofern ist nicht nachvollziehbar, warum sie Helva als »schwer behindert« – »severly handicapped« – und nicht als *disabled* beschreibt, mit dem Begriff also, den viele als Eigenbezeichnung wähl(t)en. Allgemein ließe sich fragen, warum bestimmte Technologien mal als »assistiv« oder »Hilfs«technologien und mal als »zeitsparend« beschrieben werden – abhängig davon,

welche sie benutzen. Auch an dieser Stelle böte sich also die Möglichkeit, den Dualismus ›gesund/behindert‹ zu hinterfragen.

Aus all diesen Gründen denke ich, dass sich *The Ship Who Sang* ausgezeichnet dazu eignet, Cyborgvisionen zu diskutieren und Fragen nach Verkörperungen, Materialisierungen sowie Verschmelzungen aufzuwerfen. Nicht zuletzt da Helva sich in ›ihren‹ »brawn« verliebt, kann hier selbst Cyborg-Sexualität betrachtet werden. Dies erfordert jedoch eine gründlichere Analyse der Implikationen dieser Geschichte wie auch der Verknüpfung queer_feministischer mit Crip-Perspektiven. Und für eben diese Verknüpfung bietet das Bild d* Cyborg grundsätzlich sehr gute Voraussetzungen.

Women of Color als Cyborgs und das Schweigen über queere Begehrensformen

Wie ich in den vorangegangenen Abschnitten dargestellt habe, baut das Manifest auf der außergewöhnlichen Kombination einer kritischen Analyse der Technowissenschaften, post- bzw. dekolonialen Theorien, hier insbesondere Konzepten von Schwarzen und Chicana-Feministinnen, poststrukuralistischen feministischen Überlegungen zu Sprache und Schreiben und schließlich sozialistisch-feministischen Perspektiven auf. Aufgrund des enormen Stellenwertes von Schwarzen und Chicana-Feminismen für das Cyborg-Konzept sowie Haraways explizitem Interesse, Konsequenzen aus den rassistischen und kolonialen Ausschlüssen in feministischen Bewegungen und Theorien gerade in der eigenen Arbeit zu ziehen, ist es nur schwer nachvollziehbar, wie Lesarten des Manifests zustande kommen, die all diese Aspekte ignorieren. Dennoch trifft dies auf breite Teile der Rezeption des Cyborg-Manifests zu. Jasbir Puar (2012) weist bezugnehmend auf Malini Johar Schueller (2005) darauf hin, dass der Fokus auf Materie und Materialisierung in der Rezeption mit seiner Grundlage in den Technowissenschaften möglicherweise auf das Begehren zurückzuführen ist, eine Theoretisierung von Rassifizierung – insbesondere der eigenen weißen Rassifizierung – zu vermeiden. Und so finden sich Auseinandersetzungen mit Rassifizierung – wenig erstaunlich – vor allem bei Autori*nnen, deren Interesse und Fragestellungen ausgewiesen aus einem »spezifischen« Blickwinkel formuliert sind, das heißt die für postkoloniale, queere, bisexuelle und lesbische Feminismen eintreten oder aber intersektionale Perspektiven im Sinne einer wechselseitigen Konstituierung von Herrschaftsverhältnissen im Blick haben.⁴³

Wird einerseits die Bedeutung postkolonialer Theoriebildung für das Manifest mehrheitlich ignoriert, kritisieren umgekehrt andere Ansätze, in welcher Weise Haraway postkoloniale Positionen einbezieht. Denn Haraway stellt Women of Color – sei es als nicht-identitäre Positionierung oder als tatsächliche Existenzweise – im Manifest als prototypische Cyborgs dar.⁴⁴ So sind konkrete Cyborgs beispielsweise »aus südostasiatischen Dörfern kommende Arbeiterinnen in japanischen und amerikanischen Elektronikkonzernen, die Aiwa Ong beschrieben hat« (CM, 66 f.). Haraway verwendet den Begriff für Arbeiterinnen bei multinationalen Unternehmen in sogenannten ›DrittWeltländern‹ und im Silicon Valley gleichermaßen und übergeht auf diese Weise die Unterschiede zwischen ihnen (vgl. auch Schueller 2005, 80). Entsprechend kann (auch) Joan Scott beispielsweise keinen Unterschied zwischen Haraways Umgang mit Women of Color und weißen linken Frauen entdecken, die minorisierten Frauen oder Arbeiterinnen zusprechen, die ›richtige‹ sozialistische oder feministische Politik zu betreiben:

What is the difference between Haraway's looking to these groups for the politics of the future and [...] the romantic attribution by white liberal or socialist women to minority or working-class women of the appropriate (if not authentic) socialist or feminist politics? (Scott 1989, 216 f.)

Schueller (2005) hingegen will bei aller Kritik (und davon hat sie viel) würdigen, dass Haraway auf die unterdrücktesten Arbeiterinnen im multinationalen Kapitalismus hinweist. Immerhin kommen viele, auch feministische, Cyborg-Debatten offensichtlich ohne Verweis auf die Bedeutung von Informations-, Kommunikations- und Biotechnologien sowie Globalisierung für Existenzbedingungen im Globalen Süden aus. Auch dass Haraway diese Arbeiterinnen mit US-amerikanischen Autorinnen of Color zu einer subversiven, oppositionellen Bewegung verknüpft, findet Schueller brillant. Doch kritisiert sie die mangelnde Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Women of Color. Denn deren Homogenisierung unterschlägt nicht nur Klassenunterschiede:

Indeed, the obfuscation of the differences denies not only class differences but also the distinction between what Spivak calls the subjects of »post-modern neo-colonialism« [...] who are reentering a »feudal mode of power« [...] and ethnic subjects in the United States who are »still caught in some way within structures of colonial subject production; and especially, from the historical problem of ethnic oppression on the First World soil«. (Schueller 2005, 80 f.)

Schueller unterscheidet also zwischen Women of Color – wobei sie diesen Begriff hier nicht verwendet – in den USA und Women of Color in anderen Teilen der Welt. Genauer gesagt unterscheidet sie zwischen ethnisierten Frauen in den USA, die mit einer kolonialen Logik unterworfen werden, und Frauen in anderen Ländern, die in post-modernen neokolonialen Verhältnissen unterdrückt werden. Es handelt sich dabei jedoch um verschiedene Positionierungen und entsprechend auch um verschiedene Formen der Unterdrückung.

Warnt Haraway in »Situierendes Wissen« selbst vor der Gefahr der Romantisierung und Aneignung der Standpunkte von Unterworfenen, entgeht sie im Cyborg-Manifest also nicht der Falle, das »revolutionäre Subjekt« per se zu konstruieren – und im Zuge dessen Frauen unterschiedlicher natioethnokultureller Herkunft und Rassifizierung zu homogenisieren sowie deren Marginalisierung letztendlich doch zu romantisieren. In »Situierendes Wissen«, dem Essay also, in dem sie ein feministisches Konzept der Objektivität formuliert, das sich gegen den »Gott-Trick« eines allumfassenden Sehens, gegen einen universalistischen Objektivitätsbegriff und für partielle Perspektiven ausspricht – behauptet sie auch, dass die Standpunkte⁴⁵ von Unterworfenen zu bevorzugen sind. Diese seien weniger anfällig dafür zu verleugnen, dass jedes Wissen einen interpretativen Kern hat – und zwar deshalb, weil ihnen aufgrund ihrer Unterdrückung die Techniken des Leugnens, des Vergessens und des Verschwindenlassens bekannt seien. Ihrer Kritik an naturalisierten Standpunkten bleibt Haraway insofern treu, als ein Standpunkt bei ihr nichts ist, das qua Situierung oder Erfahrung zu haben wäre, sondern vielmehr etwas, das ebenso wie andere Techniken aktiv angeeignet wird. Ein Standpunkt ist eine Haltung, die aufgegriffen und erlernt wird, um zu angemesseneren Erkenntnissen zu gelangen. Doch auch bewusst eingenommene, er-

worbene Standpunkte stellen vor das Problem zu entscheiden, welcher Standpunkt in Bezug auf eine bestimmte Fragestellung eingenommen werden sollte – warum dieser und kein anderer. Haraway erkennt das damit verbundene Risiko einer »Suche nach dem fetischisierten, vollkommenen Subjekt einer oppositionellen Geschichte«, »das in der feministischen Theorie mitunter als die essentialisierte Dritte-Welt-Frau erscheint« (SW, 86). Dennoch argumentiert sie in dem 1997 veröffentlichten Text »Fetus. The Virtual Speculum in the New World Order«, der sich mit feministischen Kritiken an Visualisierungstechnologien und pränataler Diagnostik beschäftigt, dass zur Bewertung von Visualisierungstechnologien der Standpunkt »armer afro-amerikanischer Frauen« einzunehmen sei. Dies ist unter anderem der Einsicht geschuldet, dass feministische Kritiken an pränataler Diagnostik häufig aus einer weißen bürgerlichen Perspektive formuliert sind und aufgrund dieser privilegierten Perspektive Probleme Schwarzer, ökonomisch disprivilegierter Frauen nicht sehen (können). Doch werden durch diese Festlegung eines einzunehmenden Standpunktes die Standpunkte und Marginalisierungen anderer Gruppen, die aus der Perspektive eines weißen, bürgerlichen und heteronormativen Feminismus ebenfalls übersehen werden, unsichtbar gemacht. Darüber hinaus schreibt die Zuschreibung eines »epistemischen Privilegs« an marginalisierte soziale Gruppen ein epistemisches Autoritätsmodell fest, wie Waltraud Ernst herausstellt, da die jeweilige »Gruppe« über spezifische soziale Erfahrungen oder Positionierungen begründet wird (vgl. Ernst 1999, 61–86). Wir sind jedoch gerade durch die Verhältnisse konstituiert, die wir kritisieren. Unterdrückung bedingt, dass die Praktiken und Perspektiven der Unterdrückten von denen des unterdrückenden Systems beeinflusst sind.

Auch die Frage von Andrew Ross und Constance Penley, ob die Aussage, dass wir alle Cyborgs sind, nicht für manche mehr gilt als für andere, geht in diese Richtung. Einerseits, so Ross und Penley, scheine diese Aussage eine allgemeine Beschreibung der Situation von Frauen in den Technokulturen der Ersten Welt. Andererseits wirke »Wir sind alle Cyborgs« wie das identifikatorische Gebaren, mit dem unterdrückte oder verfolgte Gruppen oft unterstützt werden sollen, wie »Wir sind alle Juden« oder wie nach dem Anschlag auf das französische Satiremagazin »Wir sind Charlie (Hebdo)«. Gerade in Bezug auf die asiatischen Frauen of Color im Manifest lese sich »Wir sind Cyborgs« in letzterem Sinne:

It's difficult not to think of this latter sense in terms of the specifically Asian women of color whose labor primarily is the basis of the microeletronic revolution, and who, in your essay, seem to be priviledged as cyborgs that are somehow more »real,« say, than First World feminist intellectuals. (Penley und Ross 1991, 12)

Im Interview mit Penley und Ross gesteht Haraway zu, dass sie heute wesentlich vorsichtiger wäre, welche* als »wir« in der Behauptung »Wir sind alle Cyborgs« gelten können oder sollten, würde sie diese Abschnitte des Manifests überarbeiten. Ihre Erzählung verfare gegenüber den malaysischen Fabrikarbeiterinnen, auf die sie sich beziehe, letztlich ebenfalls imperialistisch. Und sie würde heute wesentlich sorgfältiger darauf hinweisen, dass es sich dabei um Subjektpositionen für Personen in bestimmten Regionen transnationaler Produktionssysteme handele, die nicht umstandslos die Situationen anderer Personen in diesem System abbildeten. Sie würde also nicht mehr *eine* Figur beschreiben, die alle diese Situationen repräsentieren soll:

I think what I would want is more of a family of displaced figures, of which the cyborg is one, and then ask how the cyborg makes connections with these other nonoriginal people (cyborgs are nonoriginal people) who are multiply displaced. Could there be a family of figures who would populate our imagination of these postcolonial, postmodern worlds that would not be quite as imperializing in terms of a single figuration of identity? (Penley und Ross 1991, 13)

Entsprechend finden sich in den späteren Texten Haraways viele verschiedene Figuren, wie beispielsweise Chip, Gen, Coyote, Trickster, FemaleMan®, OncoMouse™ oder Modest_Witness. Doch repräsentiert jede dieser Figuren eine andere »komprimierte Karte« einer spezifischen Situation oder Welt. Das Problem, eine Figur zu entwerfen, die verschiedene Positionierungen innerhalb jener Welt zulassen soll, die sie repräsentiert, ist damit (noch) nicht gelöst. Es sei denn, mehrere Figuren gemeinsam bildeten eine verdichtete Karte. Carol Masons Vorschlag zum Cyborg-Konzept scheint an dieser Stelle Abhilfe zu versprechen. Mason (1995) geht der Frage nach, wie »gute« von »schlechten« Cyborgs zu trennen seien beziehungsweise wie sich verhindern ließe, dass d* Cyborg nicht zu einer utopischen, sondern zu einer apokalyptischen Figur wird. Mithilfe ihrer Lektüre des *Terminator 2: Judgement Day* von James Cameron (USA 1991) stellt sie zur Diskussion, politische Fragestellungen nicht in Körpern – oder eben Figuren, wie d* Cyborg – zu verorten, sondern vielmehr eine Lesepraxis des *cyborgism* zu entwickeln, die das historische und diskursive Zusammenspiel verschiedener Figuren in den Blick nimmt. Während Masons Lektüreverfahren nicht nur in Bezug auf den *Terminator 2* bestechend ist, sondern grundsätzlich für die Analyse von filmischen wie auch literarischen Produktionen spezifischer Welten enorm hilfreich erscheint, kann *cyborgism* nicht d* Cyborg als Figur ersetzen. Denn die Figur leistet mehr beziehungsweise anderes als das Lektüreverfahren: Sie dient als performatives Bild, das bewohnt werden kann oder in das sich hineinversetzt werden kann. Als Repräsentation einer hochkomplexen Situation kann sie anziehen, abstoßen, Ängste und Hoffnungen wecken etc. – sie spricht anders an, als eine Analyse dies je tun könnte. D* Cyborg durch *cyborgism* zu ersetzen, würde nicht nur Haraways Absicht zuwiderlaufen, sondern auch dieses Potenzial verschenken.

Neben der Homogenisierung und Romantisierung von Women of Color stellt sich im Cyborg-Manifest, wie bereits erwähnt, auch das Problem der Aneignung von Figuren und Theorien marginalisierter Gruppen. Neben den SF-Erzählungen demonstriert die Figur der Malinche und deren Umarbeitung im Chicana-Feminismus, welches Schreiben für Haraway eine Cyborg-Technologie darstellt. Zwischen Malinche und SF-Erzählungen besteht jedoch ein Ungleichgewicht: Anja Bandau stellt heraus, dass Malinche »genauso plötzlich im Text auftaucht, wie sie wieder aus ihm verschwindet« (Bandau 2001, 70). Auf feministische SF hingegen, allen voran die Geschichten von Octavia Butler, bezieht sich Haraway im Manifest wie auch in anderen Texten immer wieder. Entsprechend wird vielerorts kritisiert, dass Haraway sich die Figur der Malinche aneignet, um die Konturen ihres Cyborg-Konzepts zu schärfen und ihre Version eines sozialistischen Feminismus zu stärken (siehe Homans 1994, Schueller 2005, Moya 2000, Bandau 2001, Ortega 2006), ohne sich jedoch mit der Figur und ihrer spezifischen Geschichte tatsächlich kritisch auseinanderzusetzen. Ihre Lektüre von Moragas

Loving in the War Years gehe vorschnell davon aus, dass die Figur der Malinche im Chicana-Feminismus unumstritten sei. Tatsächlich jedoch, so beispielsweise Ortega, stelle La Malinche für viele US-amerikanische Latinas und lateinamerikanische Frauen nach wie vor eine negative Charakterisierung des Frauseins dar, die ihre alltäglichen Erfahrungen präge (vgl. Ortega 2006, 64 f.). Darüber hinaus, so Schueller, sei postkoloniale Literatur nicht ›automatisch‹ subversive Literatur. Vielmehr unterstelle gerade die Annahme, dass es in Texten US-amerikanischer Women of Color notwendig darum gehe, westliche Mythen zu untergraben, dass Texte von Minderheiten nur insofern von Bedeutung seien, als sie sich auf das Zentrum – westliche Mythen – beziehen. Der Figur der Malinche wie auch dem Chicana-Feminismus werde Haraway im Cyborg-Manifest in diesem Sinne nicht gerecht.

Auf ein weiteres Problem in der Verwendung von La Malinche macht Lisa Walker (1993) aufmerksam: Haraway schaffe d* Cyborg als eine ›bastardisierte‹ Figur, die für die Überschreitung von Grenzen stehe. Da Malinche diese Überschreitung so prominent symbolisiere, beschreibe Haraway Bastardisierung vorwiegend als Rassifizierung und gerade nicht als Verschmelzung von Organischem und Anorganischem, Mensch und Maschine. Haraway stütze sich also auf sichtbare rassifizierte Markierungen, statt auf die unsichtbare Überschreitung von Grenzen wie beispielsweise Herzschrittmacher, aber auch non-binäre Geschlechter oder queere Sexualitäten. Auf diese Weise mache Haraway sich zur Komplizin rassifizierter Diskurse – ganz entgegen ihres Vorhabens, diese umzuschreiben. Denn Rassifizierung als *sichtbare* Differenz werde bei Haraway zur privilegierten Differenz, was zu einer Naturalisierung von Rassifizierung führe.⁴⁶ Sexualität als Differenz hingegen trete in den Hintergrund oder werde gar nicht berücksichtigt. Dabei thematisieren sowohl Moraga in *Loving in the War Years* als auch Lorde mit *Sister Outsider* explizit Sexualität – für beide Figuren ist ihr lesbisches Begehren und die Frage, wie dieses ihre Positionierung innerhalb verschiedener Communities konstituiert, von zentraler Bedeutung. Moraga diskutiert ihre Identifikation als Lesbe ganz explizit im Verhältnis zu ihrer ›hellen‹ Hautfarbe, die dazu beiträgt, dass sie häufig als weiß wahrgenommen wird.

Auf die Auslöschung von Moragas Auseinandersetzung mit lesbischer Sexualität macht auch Teresa de Lauretis aufmerksam, wenn sie danach fragt, wie Haraway Moragas Leidenschaft, ihrem Begehren nach Chicanas und ihrem Schmerz im Falle von Ablehnungen Rechnung trägt (de Lauretis 1994, 247). Moragas Schreiben verletze das patriarchale Gesetz gerade indem es ihr Begehren nach Frauen einschreibe und eine Sprache, ein Imaginäres und eine symbolische Ordnung für dieses Begehren schaffe. Tatsächlich ist diese Auslassung meines Erachtens nicht nur problematisch, weil sie zentrale Elemente der angeführten Texte und zitierten Figuren unterschlägt, sie verschenkt an dieser Stelle auch die Möglichkeit, d* Cyborg als dezidiert queere Figur zu positionieren. Möglicherweise ist Haraway Moragas und Lordes lesbisches Begehren zu identitätslogisch beschrieben – das zumindest nimmt Lisa Walker (1993) an. Denn Moraga selbst, die als Weiße ›passen‹ kann, verbindet ihre lesbische Identität im Text mit der rassistischen Unterdrückung, die ihre Mutter als Chicana erfahren hat. Moraga erörtere ihre lesbische Identität so auch als phantasmatische Wiedervereinigung mit der Mutter. Gerade gegen diese Bewegung zu den Ursprüngen und zur Mutter schreibt Haraway im Manifest allerdings vehement an. Dies kann jedoch kein Grund sein, die Thematisierung von Sexualität in Form lesbischen Begehrens zu übergehen. Vielmehr könnte an dieser Stelle untersucht werden, dass und wie Moraga rassifizierte

und sexuelle Differenz miteinander verquickt, meines Erachtens ein höchst interessantes Unterfangen. Darüber hinaus wäre dies eine gute Gelegenheit, queeres Begehren explizit zu thematisieren, was die Argumentation, dass Cyborgs mit Heterosexualität, heterosexueller Fortpflanzung und Kleinfamilie brechen, deutlich stärken würde. Stattdessen bleibt die Absage an eine heteronormative Ordnung im Cyborg-Manifest somit oft eine Absichtserklärung und wird gerne und schnell überlesen.

Walker zufolge werden lesbische Autorinnen im Manifest tatsächlich zu den un-
ausgewiesenen Prototypen der Cyborg-Theoretikeri*nnen, insbesondere in der Beschreibung des Cyborg-Mythos. Haraway interessiere sich für die »illegitimate[n] Verschmelzungen von Tier und Maschine« als Verbindungen, die »den Mann und die Frau problematisch« machen, weil sie »die Struktur des Begehrens« und damit »die Strukturen und Reproduktionsweisen westlicher Identität« (CM, 65) untergraben. Auch wenn Haraway hier »Verschmelzungen von Tier und Maschine« als jene Verbindungen benenne, die die Struktur heterosexuellen Begehrens auflösen, sei Haraways Essay stillschweigend auch mit den subversiven Verbindungen von Frauen mit Frauen befasst. Da Haraway das Thema lesbischen Begehrens nicht direkt adressiere, werde dessen subversives Potential jedoch getilgt. Infolgedessen verbleibe Lesbianismus außerhalb der Ökonomie des Begehrens als eine Art abwesender Anwesenheit. Haraway artikuliert ihr Interesse an einer Erotik, die »die profanen Fiktionen ›Mann‹ und ›Frau‹« (CM, 70) zersetzt, allerdings durchaus in Zusammenhang mit ihrer Schilderung der Texte, die einen Cyborg-Mythos entwerfen. Die Liste der Autor*innen, die sie als Cyborg-Theoretiker*innen anführt – Joanna Russ, Samuel Delany, John Varley, James Tiptree, Jr., Octavia Butler, Monique Wittig und Vonda McIntyre –, beinhaltet wie bereits erwähnt Autor*innen, die explizit auf eine lesbische oder schwule Tradition verweisen (vgl. auch Walker 1993, 874). Vor allem jedoch sind es (nahezu) ausschließlich Autor*innen, die Sexualität explizit thematisieren und aus dem einen oder anderen Grund in Zusammenhang mit der Repräsentation queeren Begehrens diskutiert werden. Zwar ließe sich argumentieren, dass Haraway queere Feministi*nnen auf diese Weise stillschweigend als die wesentlichen Autor*innen setzt. Dies kann jedoch nur dann gelingen, wenn allen Leseri*nnen des Manifests bewusst ist, dass es sich um Autor*innen handelt, die Fragen von *Queering* thematisieren. Meines Erachtens führt das Schweigen über – oder besser: das Verschweigen von queerer Sexualität und lesbischem Begehren jedoch dazu, dass deren Potenziale für die Figur d* Cyborg ungenutzt bleiben. Warum nicht die verschiedensten Konstellationen erkunden, in denen in John Varleys Romanen Liebe, Sexualität und Geschlecht gelebt wird, wenn das Anliegen gerade darin besteht, Alternativen zu Heteronormativität und Kleinfamilie zu formulieren? Auch die Kokonstituierung von Rassifizierung, Geschlecht und Sexualität kann nicht hinlänglich diskutiert werden, wenn Lorges und Moragas Thematisierungen ihres Begehrens in Zusammenhang mit den rassifizierten Communities unerwähnt bleiben, zu denen sie sich zählen. Und Joanna Russ' *The Female Man* erzählt nicht nur »die Geschichte von vier Versionen eines Genotyps« (CM, 68) und skandalisiert damit Geschlecht. Wie Brit Mandelo festhält, erzählt Russ eben gerade auch Geschichten über Frauen, die nach Frauen lüsten:

They are stories about women loving, touching, needing, lustung for and getting physical with other women. They are stories about women together, erotically and emotionally. [...] They are as queer as they are feminist, and I think that not

discussing that does them and the author a severe disservice. (Mandelo 2011, o. S.)

Das Verschweigen von queerer Sexualität und queerem Begehren wird weder Russ' noch den anderen, oben erwähnten Geschichten gerecht. So gelingt es Haraway nicht, d* Cyborg als queere Figur zu etablieren. Das haben erst Autori*nnen und Künstler*nnen im Anschluss an ihre Arbeiten geleistet. Dabei würde gerade ein Queering der Figur ihr Anliegen bestärken, Kategorisierungen entgegen zu arbeiten – und dies nicht allein auf der Ebene von Sexualität und Geschlecht. Schließlich bezieht sich Queering in einem umfassenden politischen Verständnis auf jegliche Kategorisierung. Wie Haraway selbst im Vorwort zum Sammelband *Queering the Non/Human* schreibt: »Queering has the job of undoing ›normal‹ categories, and none is more critical than the human/nonhuman sorting operation« (2008, 24).

Es gibt allerdings noch einen zweiten wesentlich Baustein des Cyborg-Konzepts, den Haraway vom Chicana-Feminismus oder allgemeiner von postkolonialen Feminismen bezieht: Chela Sandovals Ansatz des oppositionellen Bewusstseins. In ihrer Replik auf das Manifest bestätigt Sandoval, dass das »Cyborgbewusstsein« eine technologische Verkörperung einer bestimmten und spezifischen Form des oppositionellen Bewusstseins, nämlich des *U.S. third world feminism* sein kann. Das Manifest wertet sie als Versuch, die »Apartheid« zwischen theoretischen Domänen zu überbrücken – sie hält Haraway also explizit zugute, dass in ihre Theoriebildung nicht allein Ansätze eines weißen Feminismus einfließen. Eine oppositionelle »Cyborgpolitik« könne, so Sandoval weiter, durchaus eine Allianz zwischen der Politik des »entfremdeten weißen Subjekts« und der subalternen Politik des *U.S. third world feminism* herstellen. In der akademischen Auseinandersetzung mit Cyborgs im Anschluss an Haraway werde die Metapher jedoch in einer Weise verwendet und angeeignet, welche die Arbeit, auf der sie beruht, abermals verleugne. Laut Sandoval ist diese Lesart bereits im Cyborg-Manifest angelegt. Denn Haraway erkläre die Ansätze des *U.S. third world feminist criticism* zu Beispielen des Cyborgfeminismus, was eine Vereinnahmung bedeute. Darüber hinaus benutze Haraway den Begriff *Women of Color* anstelle *U.S. third world feminism* und ersetze so einen politischen durch einen deskriptiven Begriff. Diese Ersetzung bedeute nicht nur eine Entpolitisierung, *Women of Color* würden hier als Beispiel für postmoderne Feminismen angeführt und nicht in ihrer Autorinnenschaft gesehen – also gerade nicht als theoretischer und methodischer Ansatz zur Konzeptualisierung von Identität und Differenz verstanden.

Meines Erachtens führt Haraway Sandovals Ansatz des oppositionellen Bewusstseins deutlich als theoretischen Beitrag für ein Verständnis von Differenz ein. Doch durch die mangelnde Differenzierung zwischen konkreten *Women of Color* und *Women of Color* als Figur einer Strategie politischer Affinität verschwimmen die Konturen und geraten letztlich doch alle zu Beispielen für Cyborg-Figuren. Der politisch wie theoretisch unentbehrliche Versuch, die Kritiken postkolonialer feministischer Theorien im eigenen Entwurf mitzudenken, führt bei Haraway daher – entgegen oder auch gerade aufgrund ihrer emanzipatorischen Intentionen – letztlich dazu, in ihrer Revision der Standpunkttheorie wie auch in der vereinheitlichenden Rezeption von *Women of Color* die »Anderen« zuallererst als eben solche »Andere« (z. B. als »arme afro-

amerikanische Frauen») zu konstruieren. Das politische Begehren, den »Logiken und Praktiken der Herrschaft über [...] all jene, die als Andere konstituiert werden« (CM, 67) entgegen zu arbeiten, führt letztlich zur Fixierung marginalisierter Positionen. Mit dieser Fixierung werden sie auch bei Haraway potenziell zu den »Anderen«, von denen sich die dominante Norm Veränderung erhofft.

Insofern ist es nicht wirklich paradox, dass das Cyborg-Konzept zwar auf rassifizierter, sichtbarer Differenz beruht (vgl. Walker 1993, 871 ff.), die meisten Cyborgrepräsentationen jedoch weiß sind und die Diskussion um Cyborgs größtenteils unter weißen Autor*innen geführt wird. Haraways Anspruch an sich und an weiße Feminist*innen insgesamt, der theoretischen Bedeutung postkolonialer Feminismen Rechnung zu tragen, wertet Abby Wilkerson daher als wichtigsten Beitrag des Cyborg-Manifests zu feministischen Debatten. Allerdings reiche dies für eine politische Bündnisbildung nicht aus:

[...] its [the cyborgs; D. F.] most significant contribution is its implicit demand that white feminists recognize and attend to the theoretical significance of the work of women of color. The cyborg also suggests the importance of coalition politics, yet I would argue that white women must undertake critical reflections on our own race and sexuality in order to make such coalition work possible. (Wilkerson 1997, 172)

Die Beschäftigung mit postkolonialen Positionen allein genügt also nicht, es bedarf zudem der kritischen Auseinandersetzung mit Weißsein⁴⁷ – sowohl mit dem eigenen Weißsein als auch mit dem Weißsein oder der Rassifizierung der potenziell weißen Cyborg-Figur. Hier gilt es jedoch zu bedenken, dass die Thematisierung von Weißsein als Rassifizierung erst zu Beginn der 1990er Jahre, also deutlich nach Erscheinen des Cyborg-Manifests, mit den Critical Whiteness Studies Einzug in die breitere – um nicht zu sagen: weiße – feministische Diskussion hielt.⁴⁸ Darüber hinaus können die Verstrickungen in weiße westliche Privilegien und (neo)koloniales Denken nur zutage treten, wenn die Kritik postkolonialer Feminist*innen ernst genommen und deren Aufforderung nachgekommen wird, sich mit den eigenen Privilegien wie auch dem eigenen postkolonialen Denken auseinanderzusetzen. Die Möglichkeit, (neo)koloniales Denken zu verlernen, bietet sich jedoch überhaupt nur dann, wenn dieses Risiko eingegangen wird.

Dennoch analysiert Haraway ja gerade Selbst-Andere-Verhältnisse und Positionierungen, sie muss sich daher fragen lassen, wie sie Women of Color im Manifest repräsentiert, wie sie deren Praktiken und Denken beschreibt und zu welchem Zweck. Die Repräsentation gerät im Manifest zu einem *Sprechen über* Women of Color, das diese in der Vereinnahmung paradoxerweise zum Verstummen bringt (vgl. Gutiérrez Rodríguez 2003 und Spivak 1988). Anstelle des *Sprechens über* wäre daher die von Trinh Minh-ha in ihren ethnografischen/dokumentarischen Filmen entwickelte Haltung des *Speaking Nearby*, das Sprechen nahe an etwas oder an welchen entlang (Trinh /Secession 2001, 11 und Trinh (2017 [2011], 18) sicherlich nicht nur der respektvollere, sondern auch der erhellendere Zugang. Denn das Sprechen für (was Haraway meines Erachtens nicht tut) und das Sprechen über, so Trinh, verweile im Reich fixierter Oppositionen (Trinh 1989, 101) – also eben dort, wogegen Haraway anschreibt – insofern es auf einem Begriff von Differenz als Teilung, als Identität beruhe.

Über einstürzende Dualismen zu einem anderen Differenz-Begriff

Trinh schlägt entsprechend einen alternativen, auf Alterität und Heterogenität aufbauenden Begriff von Differenz vor, den sie *critical difference within* oder auch *critical difference from myself* nennt:

A critical difference from myself means that I am not i, am within and without i. I/i can be I or i, you and me both involved. We (with capital W) sometimes include(s), other times exclude(s) me. You and I are close, we intertwine; you may stand on the other side of the hill once in a while, but you may also be me, while remaining what you are and what i am not. The differences made *between* entities comprehended as absolute presence—hence the notions of *pure origin* and *true self*—are an outgrowth of a dualistic system of thought peculiar to the Occident (the »onto-theology« which characterizes Western metaphysics). They should be distinguished from the differences grasped *both between* and *within* entities, each of these being understood as multiple presence. Not One, not two either. »I« is, therefore, not a unified subject, a fixed identity, or that solid mass covered with layers of superficialities one has gradually to peel off before one can see its true face. »I« is, itself, *infinite* layers. (Trinh 1989, 90 ff.)

Das ›Ich‹ bildet bei Trinh weder eine Einheit noch eine Opposition zum ›Du‹, vielmehr überschneiden sich ›Ich‹ und ›Du‹ mitunter, auf jeden Fall jedoch liegen ›Ich‹ und ›Du‹ nahe beieinander. Darüber hinaus *hat* das ›Ich‹ nicht, sondern *ist* unendlich viele Schichten. Trinh's Differenzkonzept beruht folglich auf Beziehungen, die nicht in der Hegelschen binären Anerkennungslogik von Herr und Knecht aufgehen, wie Encarnación Gutiérrez Rodríguez schreibt: »Vielmehr dekonstruiert diese Strategie das Hegelsche Subjekt-Objekt- beziehungsweise Herr-Knecht-Verhältnis, in dem eine Multiplizität von Beziehungen aufgemacht wird« (Gutiérrez Rodríguez 2003, 27). Denn das ›Ich‹ kann nicht nur mit einem ›Du‹, sondern auch mit einem ›Wir‹ und einem ›Sie‹ ... verschränkt sein.

Whether I accept it or not, the natures of I, i, you, s/he, We, we, they, and wo/man constantly overlap. They all display a necessary ambivalence, for the line dividing I and Not-I, us and them, or him and her is not (cannot) always (be) as clear as we would like it to be. Despite our desperate, eternal attempt to separate, contain, and mend, categories always leak. Of all the layers that form the open (never finite) totality of »I,« which is to be filtered out as superfluous, fake, corrupt, and which is to be called pure, true, real, genuine, original, authentic? Which, indeed, since all interchange, revolving in an endless process? (Trinh 1989, 94)

Neben der *critical difference from myself* hat Trinh den Begriff *d* inappropriate/d other* geprägt, auf den Haraway sich immer wieder bezieht, prominent schon im Titel beispielsweise in »The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others« oder in »Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape« (beide 1992). »Inappropriate/d other« beziehungsweise un/an/geeignete Andere* lässt sich verstehen als eine*, d* sich nicht aneignen lässt, aber auch als eine*, d* nicht geeignet oder passend ist. »Not quite other, not quite the same« (Trinh/Secession 2001, 43). Auch dieser Begriff soll den vielen

unterschiedlichen Möglichkeiten, d* Andere zu sein beziehungsweise den vielen Möglichkeiten von Verschiedenheit Rechnung tragen. Im Gespräch mit Marina Gržinić erläutert Trinh, dass es nicht darum gehen kann, d* Andere erschöpfend zu beschreiben oder im Voraus zu kennen. Der Versuch, für alle zu sprechen, laufe vielmehr Gefahr, dass das, was eine* sagen will, zur bloßen Dekoration gerate. Ihr gehe es daher darum, »Werkzeuge anzubieten, die in verschiedenen Kämpfen benutzt werden können« (Trinh/Secession 2001, 50). Sie versuche, »mit den Ohren anderer marginalisierter Gruppen [zu] hören« (ebd.), das sei unendlich interessanter und wichtiger als für alle zu sprechen oder alle gleichzeitig zu erwähnen. Sie wisse nicht immer, welche diese Anderen sind oder welchen dieser Begriff entspreche. Doch habe »inappropriate/d other« immer mit mindestens vier simultanen Gesten zu tun:

[M]it der Affirmation »Ich bin wie du« bei einem gleichzeitigen Beharren auf der eigenen Differenz, und mit der Behauptung »Ich bin anders« bei einem gleichzeitigen Infragestellen aller gegebenen Definitionen und Praktiken des Andersseins. Das ist der Punkt, an dem die »inappropriate(d)ness« in Erscheinung tritt. Denn wenn wir über Differenz sprechen, gibt es viele Möglichkeiten, wie eine* sie auffassen kann; wenn eine* darunter nur einen Unterschied zwischen verschiedenen Kulturen oder zwischen verschiedenen Menschen versteht, kommt eine* damit nicht sehr weit. Aber wenn eine* diese Differenz zugleich auch als innere Differenz begreift, dann eröffnen sich Möglichkeiten. Innen und Außen werden dadurch gleichermaßen erweitert; in jedem Subjekt liegt ein weites Feld und in jedem Ich besteht eine Mannigfaltigkeit. (Trinh/Secession 2001, 52; Übersetzung leicht verändert)

Ausgehend von Derridas Modell der »différance«, oder »Differänz«, wie der Begriff ins Deutsche übertragen wurde, beschreibt Trinh nicht Identität, sondern eben Differenz als prozessual und nicht-essentiell. Und es ist gerade dieser Begriff von Differenz als veränderlich, relational sowie als unangeeignet und nicht passend, der auch für die Figur d* Cyborg produktiv ist. Während Haraway in anderen Texten, allen voran den beiden erwähnten, ausführlich auf Trinh's Differenz-Begriff Bezug nimmt, fixiert sie im Cyborg-Manifest einen Entwurf von Differenz mit ihrer Darstellung der Women of Color. Meines Erachtens liegt dies an der Konzeption d* Cyborg: Weil Haraway Dualismen zum Implodieren bringen will, konzentriert sie sich zuallererst auf die Vorstellung von zwei kontradiktorischen Seiten und sucht nach Bildern, die diese unterwandern. Im Begehren, den Unterschieden zwischen Frauen Rechnung zu tragen und gerade nicht allein weiße feministische Positionen zu reflektieren, gerät die Darstellung jedoch zu einem Entweder-Oder – entweder weiß oder of Color. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Women of Color verschwinden ebenso wie die Gemeinsamkeiten und Überschneidungen zwischen weißen und Feministi*nnen of Color, und auch die Brüchigkeiten der Identifikation als weiße oder Woman of Color treten in den Hintergrund. An eben dieser Stelle wäre eine Auseinandersetzung und Darstellung von Weißsein als Rassifizierung hilfreich. Und hier könnte auch die Analyse der Verschränkung und Ko-Konstituierung von Rassifizierung und Sexualität, beispielsweise bei Moraga, einen Weg aus einer fixierten, monolithischen Differenz weisen – und Verbindungen zu anderen Problematisierungen heteronormativer Weiblichkeit herstellen. Darüber hinaus funktionalisiert Haraway im Manifest Texte von

Women of Color letztlich für ihre Zwecke. Ein Bemühen um Trinhs Haltung des *Speaking Nearby*, des nahe an etwas oder welchen entlang Sprechens anstelle eines Sprechens über welche, ist hier eine vielversprechende Methode. Im konkreten Fall bedeutet dies meines Erachtens, mit einem Text oder einer Arbeit in einen Dialog zu treten, auf die Suche nach der Perspektive, dem Sinn und der Zielrichtung einer Arbeit zu gehen, danach zu fragen: woher kommt diese Arbeit und was will sie erreichen? Auf diese Weise könnte nicht verloren gehen, dass es Moraga gerade auch um (ihre) lesbische Sexualität in einem Chicana-Kontext geht. Gleichmaßen ist danach zu fragen, was will *ich* von einem Text, den ich zu einem Teil meiner Argumentation mache? Was ist mein Begehrt an der Arbeit einer anderen? Kann der ›andere‹ Text in meiner Argumentation Raum nehmen mit seinem eigenen Ansinnen? Wenn ich die Perspektive anderer in meinem Denken berücksichtigen will, reflektiere ich tatsächlich auch meine Perspektive – gerade auch im Verhältnis?

Haraway warnt selbst an anderer Stelle davor, dass Women of Color zu einer universalistischen Kategorie werden kann. Für das Titelbild von *Simians, Cyborgs and Women*, gemalt von Lynn Randolph, hätten die Malerin und sie daher bewusst eine visuelle Figuration ausgewählt, die ein universalistisches Denken unterminiere:

The image on *Simians, Cyborgs and Women* is a »woman of color,« in a sense, but not an American woman of color. In other words, the specificity matters; »women of color« can become a misleading universalist category just as quickly as the category »man« or »woman« can because it can make you think that one set of racial discourse is going to apply globally. [...]

There are also animals, humans, machines, racial categories; that is, there are all sorts of categories in that painting that are put into question. I used that image quite deliberately for those reasons. And I think of it more as a painting that puts categories into question rather than hybridizes them. (Haraway in Nakamura 2003, o. S.)

Hier spricht Haraway also nicht nur die (nationale) Verschiedenheit von Women of Color an, sie ist sich auch der Gefahr bewusst, Women of Color zu homogenisieren. Vor allem jedoch erklärt sie, dass sie Kategorien nicht hybridisieren, sondern in Frage stellen will. Die Figur Cyborg soll ja nicht beide Seiten des Dualismus in sich vereinen, um ein größeres Ganzes zu bilden, sondern gerade die *Vorstellung* von zwei Seiten ins Wanken bringen. Ihr Vorgehen, einen Strich durch die Kategorien zu ziehen, entspricht einem Derrida'schen Schachzug:

It's like a Derridean move; it's like categories have a slash through them. They're in question as opposed to resolved into a hybrid. That is the critical move on race that makes sense to me. But one doesn't necessarily give up crucial categories—like let's say the category Black or African-American, or the African-American voting block issue in Florida, or the elderly Jewish retiree voting block issue. You don't necessarily give up categories like Jewish or African-American because they have powerful lived meaning. But the categories have a slash through them; they are in question because they don't travel everywhere. They get taken apart when they move, when they are taken up in other moments. (Ebd.)

Es ist jedoch nicht Haraways Absicht, wesentliche Kategorien, die in politischer Praxis und im Alltag vieler von Bedeutung sind, aufzugeben, sondern vielmehr, sie als brüchig, in sich gespalten und grundlos zu zeigen oder zu entlarven. Hier trifft Haraways Anliegen sich also wieder mit Trinh T. Minh-ha's »inappropriate/d other« oder dem »un/an/geeignete Anderen«. Wie bereits erwähnt, ist dies eine Frage des Fokusses: Will ich das Verschiedensein beschreiben (können) oder will ich Dualismen etwas entgegenzusetzen? Das Ziel mag sich überschneiden, wenn nicht identisch sein, der Fokus hingegen ist es dagegen keineswegs: Einmal steht ein Herrschaftsverhältnis im Zentrum, einmal eine Alternative. Un/an/geeignet anders zu sein, so Haraway, sei eine kritische dekonstruktive Relationalität, die bedeute, sich nicht in die Ordnung, das Taxon, einzufügen (Haraway 1991b, 23). Es beschreibe eine selbstkritische Praxis der Differenz, in der Ich und Wir nie mit sich selbst identisch ist/sind und daher Verbindungen zu anderen eingehen kann/können (vgl. ebd., 25).

Cyborgs – Geschöpfe einer Welt ohne Geschlecht?

Einem solchen Verständnis einer kritischen Differenz zu anderen und im eigenen Selbst entspricht auch Haraways Beschreibung d* Cyborg als weibliche Figur in einer Post-Gender-Welt: »She is a girl who's trying not to become Woman, but remain responsible to women of many colors and positions« (Penley und Ross 1991, 20). Ein *Bad Girl* oder *Grrrl* ist d* Cyborg, weil sie eine feministische Replik auf Vorstellungen vom Cyborg als Mann, der die unendlichen Weiten des Weltraums erobert, auf einen Malestream der SF wie auch auf pornografische Fem-Bot-Phantasien darstellt:

For me the notion of the cyborg was female, and a woman, in complex ways. It was an act of resistance, an oppositional move of a pretty straightforward kind. The cyborg was, of course, part of a military project, part of an extraterrestrial man-in-space project. It was also a science fictional figure out of a largely male-defined science fiction. Then there was another dimension in which cyborgs were female: in popular culture, and in certain kinds of medical culture. Here cyborgs appeared as patients, or as objects of pornography, as »fem-bots«—the iron maiden, the robotized machinic, pornographic female. But the whole figure of the cyborg seemed to me potentially much more interesting than that. Moreover, an act of taking over a territory seemed like a fairly straightforward, political, symbolic technoscientific project. (Haraway 2004, 321 f.)

Mit *Woman* und *women* bezieht sich Haraway darüber hinaus auf eine von Teresa de Lauretis in *Alice Doesn't* (1984) eingeführte Unterscheidung. De Lauretis bestimmt FRAU als »fiktionale Konstruktion«, als »Destillat aus verschiedenen, doch kongruenten, in westlichen Kulturen dominanten (kritischen, natur/wissenschaftlichen, literarischen oder juridischen) Diskursen« (5), und Frauen als »reale historische Wesen, die bislang nicht außerhalb dieser Formationen definiert werden können, deren materielle Existenz nichtsdestotrotz gewiss ist« (ebd.; Übers. D. F.). Der Begriff der Geschlechterdifferenz (*sexual difference*), so de Lauretis, beschreibe eine universelle binäre Opposition, die es nicht ermöglicht, die Unterschiede zwischen Frauen zu erfassen, sondern vielmehr FRAU und Frau mit Differenz gleichsetzt. Darüber beschränke das Konzept der *sexual difference* das radikale epistemologische Potential feministischen Denkens innerhalb der Begrenzungen des »Master's House«:

By radical epistemological potential I mean the possibility, already emergent in feminist writings of the 1980s, to conceive of the social subject and of the relations of subjectivity to sociality in another way: a subject constituted in gender, to be sure, though not by sexual difference alone, but rather across languages and cultural representations; a subject en-gendered in the experiencing of race and class, as well as sexual, relations; a subject, therefore, not unified but rather multiple, and not so much divided as contradicted. (de Lauretis 1987, 2)

De Lauretis begreift Subjektivität also weder einzig noch primär als geschlechtliche, entsprechend geht es ihr um ein multiples und in sich widersprüchliches wie auch strittiges Subjekt, das stets im Verhältnis zu anderen Subjekten wie auch zu Kategorisierungen entsteht. Mehr noch: Geschlecht ist für de Lauretis die (Selbst)Repräsentation eines Verhältnisses, das zwischen einem Subjekt und einer Gruppe hergestellt wird (vgl. de Lauretis 1987). Wie dieses Verhältnis hergestellt wird, ist historisch und kulturell spezifisch – und damit veränderbar. Und in eben diesem Sinne beschreibt Haraway auch Cyborg als »Geschöpfe in einer Post-Gender-Welt« (CM, 35):

Gender is a verb, not a noun. Gender is always about the production of subjects in relation to other subjects, and in relation to artifacts. Gender is about material-semiotic production of these assemblages, these human-artifact assemblages that are people. People are always already in assemblage with worlds. Humans are congeries of things that are not us. We are not selfidentical. Gender is specifically a production of men and women. It is an obligatory distribution of subjects in unequal relationships, where some have property in others. Gender is a specific production of subjects in sexualized forms where some have rights in others to reproductivity, and sexuality, and other modes of being in the world. So gender is specifically a system of that kind, but not continuous across history. Things need not be this way, and in this particular sense that puts focus on a critical relationship to gender along the lines of critical theory's »things need not be this way«—in this sense of blasting gender I approve of the term »postgender.« But this is not »post-gender« in a utopian, beyond-masculine-and-feminine sense, which it often is taken to mean. It is the blasting of necessity, the non-necessity of this way of doing the world.« (Haraway 2004, 328)

Post-Gender heißt hier also, Geschlecht muss nicht in der Weise begriffen und gelebt werden, in der »wir« dies tun. Wir könnten dies auch anders tun. Damit schließt Haraway nicht nur, wie sie sagt, an die kritische Theorie an: »Was wäre wenn ...« ist die zentrale Frage, die SF stellt.

Darüber hinaus beschreibt Haraway ihr Verständnis von »Post-Gender« auch als Verabschiedung von einer »Meister-Differenz« in der feministischen Theorie und als Bemühen, eine additive Analyse von Rassifizierung hinter sich zu lassen. Post-Gender bedeutet dann einen erweiterten Geschlechterbegriff, der untersucht, wie vergeschlechtliche Kategorien in spezifischen historischen Situationen hervorgebracht werden:

I started as a white, middle-class feminist who sort of added on race, who didn't think that it was so deeply and intrinsically a part of the problem of representing

gender. Like many of my peers, I was finally forced to see what we who occupy an unmarked category (namely, white) didn't have to see out of the condition of our own lives—namely, the profound racialization of categories of sexuality, sexual difference, and gender; while other theorists (usually, but not always, people who were themselves marked as »colored,« as »raced,« in the marked categories, »white« being considered a non-raced category in these discourses) for the most part came out of those situations and were forced to live within systems of measurement that they can't and don't fit (in Leigh Star's terms, the people who were allergic to onions). Obviously, it was feminists writing out of those worlds who systematically redid feminist theory. I think it's been a long time since feminist theorists have looked at gender as a simple opposition between masculine and feminine positions without attention to the historical complexities of national, racial, regional locations, and the complexity of describing »position.« I think of Judith Butler's work as really exquisite, smart work on the performative nature of gender in its specificities. A lot of folks will look at Judith Butler's work and say it's still doing the old white feminist mistake, but I don't think that's true in a big way I don't think that's true. An expanded notion of gender is about the specific ways that sexed categories are produced in those historical situations, so that if you're talking about genders in the new world-over a 500 year period-which kinds of inheritances work in? (Olson 1996, 14)

2012, 27 Jahre nach dem ersten Erscheinen, fasst Haraway anlässlich der Veröffentlichung von drei Artikeln, die das Cyborg-Manifest in *Women's Studies Quarterly* retrospektiv kritisch würdigen, die Figur d* Cyborg und die Welt, die sie repräsentiert, in einem Absatz zusammen. Die historische Situierung der Cyborgs, die Diskurse, die wesentlich für die Entstehung d* Cyborg sind, die politischen Herausforderungen wie auch das theoretische Anliegen sind gleich geblieben. An einer zentralen Stelle korrigiert Haraway sich jedoch selbst: Schrieb sie 1985 »Cyborgs sind [...] Hybride aus Maschine und Organismus« (CM, 33), heißt es 2012 »Cyborgs sind *keine* [...] Hybride aus Maschine und Organismus. Sie sind genau genommen überhaupt keine Hybride« (Haraway 2012, 301, Hervorh. und Übers. D. F.). Sie sind noch immer »implodierte Entitäten«, aber keine implodierenden Dualismen mehr. Haraway konzentriert sich nicht mehr auf den kontradiktorischen Dualismus, auch nicht, um diese Konstruktion zu dekonstruieren oder ad absurdum zu führen. Denn, wie ich bereits argumentiert habe, wiederholt die Konzentration auf Darstellungen, die dem Gegensatz etwas entgegenstellen wollen, diesen gedanklich. So argumentiert auch Jasbir Puar, dass die Cyborg-Figur Dualismen zwar unterlaufen will, tatsächlich jedoch an der Schnittstelle von Körper und Technologie angesiedelt sei (Puar 2012, 56). Ähnlich kritisiert Diane Currier, dass das Verhältnis von Körper und Technologie in der Figur d* Cyborg als additives gedacht sei: In der Konstruktion der Figur würden Technologien einem geschlossenen, nicht-technologischen Körper hinzugefügt (Currier 2003, 323). Die beiden Kategorien (menschlicher) Körper und Technologie blieben folglich weitgehend intakt, d* Cyborg die binäre Logik der Identität eingeschrieben, obwohl Haraway genau dies vermeiden wollte. Ich teile diese Kritik nicht zur Gänze, da ich nicht der Ansicht bin, dass Haraway Körper als geschlossene und/oder natürliche denkt. Doch die Tendenz, die Kategorien unangetastet zu lassen und im Dualismus zu verbleiben, sehe ich durchaus. Und möglicherweise hat auch Haraway diese Tendenz retrospektiv

wahrgenommen. Denn als »dichte materiell-semiotische ›Dinge‹ – gegliederte Faden-Figuren ontologisch heterogener, historisch situierter, materiell reicher und sich viral ausbreitender Bezüge bestimmter Art« beschreiben Cyborgs eine kritische Differenz von sich selbst.⁴⁹ Sie sind nun »kin«, Teil einer alternativen Familie oder von queeren Zugehörigkeiten, nicht mehr die einzige Figur. Sie beschreiben »Materialisierungen äußerst komplexer soziotechnischer Verhältnisse« (Haraway 2004, 322) und begründen die Figur d* Cyborg als eine, die »wir« (in der »westlichen« Welt) nicht bewohnen können oder sollen, sondern in der wir leben *müssen*. Und auch wenn dies in der genannten Beschreibung verloren geht, basiert diese Figur auf einem postkolonialen und queeren Verständnis von Differenz als Differenz von mir selbst und anderen. Anstelle eines Hybrids ist Cyborg dann eher eine Spielart der »human-artifact assemblages that are people«.

SF, beam me up!

Große Teile der in diesem Kapitel vorgetragenen bzw. wiedergegebenen Kritikpunkte treffen sich in der Feststellung, dass das Cyborg-Manifest an Ansprüchen scheitert, die es selbst (emphatisch und berechtigterweise) formuliert. Dies scheint mir auch für einen speziellen Teil seiner Lese- und Schreibpraxis zu gelten, die bei konsequenter Umsetzung geeignete Mittel und passendes Material geboten hätte, einige der oben genannten Desiderate zu verwirklichen. Die Rede ist von Rezeption und argumentativem Status der SF.

In Fabrizio Terranovas Film behauptet Haraway, dass die SF in ihren Texten nicht bloße Illustration sei, die SF-Arbeiten seien vielmehr philosophische Texte, deren Autori*nnen sie im Manifest als »Theoretikeri*nnen für Cyborgs« (CM, 62) bezeichnet. Das Vorhaben, Ideen, die im Rahmen (para)literarischer Kurzgeschichten und Romane entwickelt wurden, als ebenso gewichtig, tiefgründig und komplex zu behandeln wie Ideen, die in theoretischen Texten entwickelt wurden, halte ich für enorm vielversprechend – schließlich lassen sich in den Geschichten der SF Ideen durchspielen. Allerdings wird Haraway diesem erklärten Vorhaben im Cyborg-Manifest meines Erachtens nicht gerecht. Wenn sie in Bezug auf den Cyborg-Mythos einzelne Werke von Autori*nnen vorstellt, sind dies sehr knappe Darstellungen, die wohl dazu angetan sind, Neugier zu wecken, nicht jedoch dazu, Argumente zu diskutieren und abzuwägen oder gar ein »Denken« zu repräsentieren. Gleichzeitig sind dies jedoch die einzigen Stellen, an denen sie sich konkret auf SF bezieht. Ich ziehe keinesfalls in Zweifel, dass ihre Vision d* Cyborg von der SF inspiriert ist, wie sie sicher auch viele andere Ideen aus der SF bezieht – allein, dies ist nicht nachvollziehbar, weil an keiner anderen Stelle im Text als der hier zitierten SF als Quelle angegeben wird. Darüber hinaus hätte eine gründlichere Betrachtung der SF ermöglicht, d* Cyborg nicht nur als feministische, sondern auch als *queere* Figur zu etablieren, die in unterschiedlichsten Begehrens- und Zugehörigkeitskonstellationen liebt und lebt. Joanna Russ, Samuel Delany, James Tiptree, Jr., Monique Wittig – sie alle stehen nicht nur für feministische SF, ihre Darstellungen von Sexualität und Begehren werden gerade auch in Zusammenhang mit Repräsentationen lesbischwuler und queerer Lebensformen diskutiert. Alternativen zu heterosexuell-ödipalen Familienerzählungen hätten erkundet und vielfältige Begehrens- und Reproduktionsmöglichkeiten veranschaulicht werden können. Wie genau sehen denn Tiptrees »Geschichten über die Reproduktionsweisen von Nicht-Säugern, die auf Technologien wie Generationswechsel, Bruttaschen der Männchen und

Brutpflege durch die Männchen beruhen« (CM, 68 f.) aus? Was können wir uns darunter vorstellen? Und wie werden diese dargestellt? Auch Octavia Butler schafft in ihren Erzählungen und Serien Zugehörigkeitsmodelle, die sich entschieden von der weißen patriarchalen Kleinfamilie unterscheiden. Hier böte sich also nicht nur eine queere Lektüre an, sondern auch eine Rassifizierung reflektierende. Und diese könnte potenziell die Aufspaltung in das Schreiben von Women of Color und von SF-Autori*nnen aufheben, die ohnehin nicht funktioniert beziehungsweise seltsam anmutet, da Octavia Butler und Samuel Delany Schwarze SF-Autori*nnen sind. Und schließlich wäre es auch interessant gewesen, beispielsweise Wittigs Anregungen zu Sprache und Geschlecht aufzugreifen, die sich der Generalisierung des männlichen und Partikularisierung des weiblichen Geschlechts in der Sprache kreativ widersetzt hat. Selbstredend können all die Werke, die Haraway als Inspiration in der entsprechenden Fußnote auflistet, nicht *in extenso* im Cyborg-Manifest besprochen werden. Nichtsdestotrotz wäre eine konsequentere Berücksichtigung der SF nicht nur wünschenswert, sondern geboten, wenn diese Autori*nnen als Theoretikeri*nnen der Cyborgs Bedeutung haben oder bekommen.

Um diese Spur zu verfolgen, ändert die vorliegende Arbeit an dieser Stelle ihre Blickrichtung. Stand bisher Donna Haraways feministische Aneignung d* Cyborg im Mittelpunkt, soll es im Folgenden darum gehen, wie sich diese Figur und ihr kontradualistisches Potential im Kontext von SF-Geschichten bewähren. Gewinnt die Figur d* Cyborg an performativer Kraft? Welche Welten jenseits der Dualismen macht sie (er-)lebbar?

Anmerkungen

- 1 Der (auf Heidegger zurückgehende) Begriff *worlding* (›das Welten‹) wird von Gayatri Spivak in *The Postcolonial Critic* verwendet, um die diskursive Aneignung von Welt durch Sprache und Schrift zu bezeichnen. Welt werde auf einem nur vermeintlich unbeschriebenen Blatt geschrieben, entsprechend meint *worlding* Welt machen oder erzeugen: »As far as I understand it, the notion of textuality should be related to the notion of the worlding of a world on a supposedly unscribed territory. When I say this, I am thinking basically about the imperialist project which had to assume that the earth that it territorialised was in fact previously unscribed. So then a world, on a simple level of cartography, inscribed what was presumed to be unscribed. Now this worlding actually is also a texting, textualising, a making into art, a making into an object to be understood.« (Spivak 1990, 1)
Haraway betont an mehreren Stellen, dass es ihr auch darum geht, die Welt als Verbform, als ›welten‹, zu verstehen. Auf diese Weise würde Welt nicht als feststehende vorausgesetzt, sondern als etwas, das unaufhörlich generiert wird und (neu) entsteht.
- 2 Zu anderen Zeitpunkten und Themen hat sie entsprechend auch andere Figuren (neu) gestaltet, wie beispielsweise Coyote, OncoMouse™, FemaleMan@.
- 3 »We had better get it that domination is not the only thing going on here.« (Gane 2006, 139)
- 4 Im Zusammenhang mit Dualismen wird diese spezifische Denktradition mal ›westlich‹ und mal abendländisch genannt. Ich gehe davon aus, dass jeweils das Gleiche gemeint ist, zumal im Englischen *western* auch im Sinne von abendländisch gebraucht wird und nicht nur im Sinne einer geographischen oder geopolitischen Ausrichtung. In den letzten Jahren wird anstelle abendländisch auch öfter das Adjektiv ›okzidental‹ verwendet, um auf die (aktuelle) Bedeutung der Konstruktion eines okzidentalens Selbsts im Unterschied zum Orient hinzuweisen. (Vgl. Dietze/Brunner/Wenzel 2009) *Kritik des Okzidentalismus*. Hg. von Gabriele Dietze, Claudia Brunner und Edith Wenzel. Bielefeld: transcript, 2009
- 5 Die beiden letzteren erwähnt Haraway auch explizit im Manifest (CM, 62),.
- 6 So gesehen, decken sich Klingers und Cixous‹ Perspektive möglicherweise, denn Aktivität/ Passivität bildet auch bei Klinger die Grundlage weiterer Dualismen.
- 7 Donna Haraway »Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive«; dt. von Helga Kelle. Haraway 1995a, 73–97, hier S. 93. Der englische Ausgangstext, *situated knowledges*, erschien erstmals 1988 in den *Feminist Studies*. Da dieser Text nicht nur ein »Schwester-Text« des Cyborg-Manifests ist (vgl. Haraway und Wolfe 2016, 207), sondern grundsätzlich von zentraler Bedeutung für Haraways Theoriebildung und Rezeption, will ich auch auf ihn näher eingehen. Er wird im Folgenden als SW zitiert.
- 8 Samuel Delany, *Triton. An Ambiguous Heterotopia* (1976); dt. 1981 von Bodo Baumann: *Triton*. Bergisch Gladbach: Lübbe.
- 9 Die Adjektive anti-, post- und dekolonial sind in meinem Verständnis keine Synonyme. Unter antikolonial verstehe ich sämtliche gegen die Kolonialpolitik gerichteten Bestrebungen während der Kolonialzeit, sei es in den Kolonien oder den Kolonialstaaten. Postkolonial verorte ich zeitlich – wie schon im Wort angelegt – nach der Kolonialzeit. Das heterogene Feld dieser Theorien beschäftigt sich mit dem Diskurs, der koloniale Herrschaftsbeziehungen und Formen der Unterdrückung – gerade auch in Repräsentationspraktiken – produziert, legitimiert und andauern lässt. Dabei geht es vor allem um eine Kritik am Ethno- und Eurozentrismus der westlichen Welt, um eine Kritik an westlichen Epistemologien und eine Kritik an der internationalen Arbeitsteilung inklusive der aktuellen Prozesse des Neokolonialismus und der Rekolonisierung. Dekoloniale Perspektiven schließlich suchen nach politischen, gesellschaftlichen und epistemischen Alternativen zu bestehenden westlichen Konzepten und dem modernem kolonialem Weltsystem. Diese vorwiegend in Lateinamerika und der Lateinamerikaforschung entwickelten Ansätze formulieren eine Kritik an Konzepten

- wie Modernität, Fortschritt und Entwicklung. (Vgl. Castro Varela und Dhawan 2005, Gutiérrez Rodríguez 2003, Said 1978)
- 10 Mein Dank an Katja Wiederspahn, die mich nochmals ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht hat!
- 11 Chela Sandoval beschreibt in ihren Texten den *U.S. third world feminism* als »Theorie und Methode des oppositionellen Bewusstseins in der postmodernen Welt«. (Vgl. Sandoval 1991)
- 12 Die Texte, auf die Haraway sich bezieht, sind leider nicht in gedruckter Form verfügbar, da es sich um Vorträge handelt. In stark überarbeiteter Form hat Sandoval diese 1991 als »U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World« veröffentlicht. Eine weitere Überarbeitung derselben bildet das zweite Kapitel ihres 2000 erschienen Buchs *Methodology of the Oppressed*. In diesen verschriftlichten Texten verwendet Sandoval den Begriff *Woman of Color* kaum, sondern spricht von »*U.S. third world feminists*«. Diese nahmen eine spezifische Subjektposition ein, nämlich einen »in-between space« bzw. eine dritte Geschlechterkategorie (Sandoval 1991, 5). Entsprechend weicht ihre Argumentation hier auch von derjenigen ab, die Haraway referiert. Es ist hier jedoch nicht mein Anliegen nachzuverfolgen, ob Haraway Sandoval korrekt wiedergibt, mir geht es hier um Haraways Modell in Anlehnung an ihre Sandoval-Lektüre.
- 13 Paula Moya definiert Chicana 2001 wie folgt: »I use the term *Chicana* in this essay to refer to a woman of Mexican ancestry who was born and/or raised in the United States and who possesses a radical political consciousness. Historically, the term *Chicano* (of which *Chicana* is the feminine linguistic equivalent) was a pejorative name applied to working-class Mexican Americans. Like the term *black*, it was consciously appropriated and revalued (primarily) by students during of the 1960s and 1970s. The term is generally understood to imply a politics of resistance to Anglo American domination.« (Moya 2001, 447 FN 8) Für viele bedeutet sich als Chicana zu definieren darüber hinaus, sich als mestizisch zu verstehen und auf den indigenen Teil der eigenen Herkunft zu verweisen. Aktuell werden neben den Begriffen Chicana, Chicano (also die männliche Form) und Chicana/o (um die weibliche und die männliche Form zu verwenden) auch die Varianten Chican@ und Chicanx verwendet, welche vielfältige geschlechtliche Existenzweisen umfassen sollen.
- 14 Donna Haraway, »The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others«. *Cultural Studies*. Hg. von Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler, New York; Routledge, 1992, 295–337, wiederabgedruckt in *The Haraway Reader*. New York: Routledge, 2004, 63–124. Verweise und Seitenangaben beziehen sich auf den Wiederabdruck, im Text unter dem Kürzel PoM.
- 15 Michael Haupt findet in seiner Übersetzung von »A Game of Cat's Cardle« für *agencies* die deutschen Entsprechungen »Agenzien/Tätigkeitsformen« (Haraway 1995b, 141) – interessanterweise kommt auch er nicht mit einem Wort aus. Dass ich nicht von »Agenzien«, sondern von »Agent*innenschaften« spreche, ist vor allem eine Geschmacksfrage. Den Begriff »Handlungsfähigkeiten« verwende ich jedoch, um an die entsprechende Diskussion in feministischen Theorien anzuschließen.
- 16 Fabrizio Terranova, *Donna Haraway: Story Telling for Earthly Survival*, Belgien/Frankreich/Spanien 2016, digital, Farbe, Ton, 81 Minuten. In Bezug auf die Figur »Coyote«, die Haraway ebenfalls von den Navajo übernimmt, hält sie fest, dass ihre Verwendung der Figur in Verbindung mit der Aneignung von Symbolen der *Native Americans* durch weiße bürgerliche Feministinnen stehe, die einigermaßen kolonial gewesen sei. Während sie also kritisiert, wie sie und andere sich diese Symbole angeeignet haben, spricht sie sich nicht prinzipiell dagegen aus, diese zu verwenden. Figuren blieben nicht an einem Ort, insofern stelle sich die Frage, warum die Figuren der Navajo weniger global sein sollten als jene, die in Anglo-Welten produziert werden. Vgl. Haraway 2004, 327f.
- 17 Donna Haraway; dt. Helga Kelle, »Die Biopolitik postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems«. *Die Neuerfindung der Natur*, a.a.O., 160–199, hier S.

170. Dieser weitere »Schwester-Text« des Cyborg-Manifests wird im Folgenden als BpmK zitiert.
- 18 Siehe <https://www.nytimes.com/2017/08/02/science/gene-editing-human-embryos.html> (zuletzt aufgerufen am 4.8.2017)
- 19 Siehe: <http://www.nature.com/news/crispr-fixes-disease-gene-in-viable-human-embryos-1.22382#b1> und <http://www.nature.com/nature/journal/vaop/ncurrent/full/nature23305.html?foxtrotcallback=true> (zuletzt aufgerufen: 4.8.2017)
- 20 Tatsächlich gelten Emmanuelle Charpentier und Jennifer A. Doudna als »Entdeckerinnen« des CRISPR/Cas-Systems, wofür sie mit dem Paul Ehrlich- und Ludwig Darmstaedter-Preis ausgezeichnet wurden.
- 21 Vgl. beispielsweise die Berichterstattung im *New Scientist* (<https://www.newscientist.com/article/2113289-are-the-us-and-china-heading-for-a-gene-editing-space-race>), in *technology networks* (<https://www.technologynetworks.com/genomics/articles/crispr-the-new-space-race-276971>), *Front Line Genomics* (<http://www.frontlinegenomics.com/wp-content/uploads/Front-Line-Genomics-Issue-3.pdf>), alle zuletzt aufgerufen am 7.8.2017
- 22 Siehe <http://www.nature.com/news/crispr-gene-editing-tested-in-a-person-for-the-first-time-1.20988> (zuletzt aufgerufen: 7.8.2017)
- 23 Vgl. hierzu beispielsweise die *Beggars*-Trilogie der SF-Autorin Nancy Kress, in der Reiche ihren Nachwuchs so genmodifizieren lassen, dass dieser keinen oder kaum Schlafbedürfnis hat. Damit sind die Nachkommen, nicht zuletzt aufgrund der vielen Zeit, die sie mehr zur Verfügung haben, der restlichen Gesellschaft überlegen – was sie zu »Feinden« macht. In Folge kommt es zu einer Spaltung zwischen den Schlaflosen und den Schlafenden.
- 24 Der Begriff der »Feminisierung« ist an dieser Stelle meines Erachtens allerdings wenig hilfreich, letztlich reifiziert dieser den behaupteten Zusammenhang von Verletzlichkeit und Weiblichkeit und trägt zur Abwertung von Weiblichkeit bei. Der inzwischen gebräuchliche Begriff der »Prekarisierung« kann die massiven Veränderungen von Arbeit beschreiben, ohne Sexismen zu wiederholen.
- 25 Diese Denkfigur erinnert erneut an die Dialektik von Herrschaft und Befreiung, wie sie – ungleich martialischer – im Kommunistischen Manifest formuliert wurde: »Die bürgerlichen Produktions- und Verhältnisse, die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die so gewaltige Produktions- und Verkehrsmittel hervorgezaubert hat, gleicht dem Hexenmeister, der die unterirdischen Gewalten nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor. (...) Die Bourgeoisie hat nicht nur die Waffen geschmiedet, die ihr den Tod bringen; sie hat auch die Männer gezeugt, die diese Waffen führen werden – die modernen Arbeiter, die Proletarier.« (MEW 4, 469)
- 26 Haraway schreibt »postmoderne«, was m.E. der Philosophietradition und disziplinären Abgrenzung der Philosophie in den USA geschuldet ist. Für den europäischen Kontext sind die Theoretiker, die sie anführt, wie z. B. Derrida, Lévi-Strauss, Henry Louis Gates, mit dem Begriff »poststrukturalistisch« treffender charakterisiert.
- 27 Buchstäblich, der Sohn wuchs nicht bei Malinche auf, die ein Jahr nach dessen Geburt einen Soldaten aus dem Umfeld Cortés' heiratete.
- 28 Veröffentlicht als Kapitel in *Loving in the War Years: lo que nunca pasó por sus labios* (Boston, MA: South End Press, 1983, 90–144) erschien der Text 1986 auch in Teresa de Lauretis (Hg.*in) *Feminist Studies/Critical Studies* (Basingstoke: Macmillan) sowie 1995 in *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*, hg. von Gloria Anzaldúa (San Francisco: Aunt Lute Books).
- 29 In der griechischen Mythologie ist die Chimäre ein Mischwesen, das Anteile verschiedener Tiere in sich vereint. Wie genau das Wesen aussah, wird unterschiedlich beschrieben, meist vereint es Bestandteile aus Löwe, Ziege und Drache oder Schlange. Darüber hinaus wird der Begriff Chimäre auch als Synonym für ein Trugbild verwendet.
- 30 In mehreren anderen Texten, allen voran *The Promises of Monsters*, auch explizit.
- 31 Auf die Problematik dieser Bestimmung komme ich in 2.6. zurück.

- 32 Wittig hat eine besondere Stellung in dieser Aufzählung, denn ihre Literatur – Haraway
bezieht sich auf *Le corps Lesbien*, (1973; dt. *Aus deinen zehntausend Augen*, Sappho, 1977) – ist
nicht in der SF verortet, gleichwohl aber im queer_feministischen utopischen Spektrum.
- 33 Octavia Butler, *Wild Seed* (1980; dt. *Wilde Saat*, 1984), *Mind of My Mind* (1977; dt. *Der Seelenplan*,
1983), *Kindred* (1979; dt. *Vom gleichen Blut*, 1983 und neu übersetzt: *Kindred-Verbunden*, 2016),
Survivor (1978; dt. *Alanma*, 1984); Suzy McKee Charnas, *Motherliness* (1978; *Alldera und die*
Amazonen, 1984); Samuel Delany, *Tales of Neveryon* (dt. 1980; *Geschichten aus Nimmerya*, 1981,
ergänzt und neu durchgesehen 2012); Anne McCaffery, *The Ship Who Sang* (1969; dt. *Ein*
Raumschiffnames Helva 1973; und *Helva*, 1995); *Dinosaur Planet* (1978; dt. *Dinosaurier-Planet*,
1985), Vonda McIntyre, *Superluminal* (1983; dt. *Superluminal*, 1999), *Dreamsnake* (1978; dt.
Traumschlange, 1999); Joanna Russ, *Adventures of Alyx* (1976; dt. nur eine der Kurzgeschichten:
Alyx, 1983), *The Female Man* (1975; dt. *Planet der Frauen*, 1979 und *Eine Weile entfernt*, Neuüber-
setzung 2000); James Tiptree, Jr., *Star Songs of an Old Primate* (1978; dt. *Sternenlieder eines*
alten Primaten, 1987), *Up the Walls of the World* (1978; dt. *Die Feuerschneise*, 1980 und neu
übersetzt als *Die Mauern der Welt hoch*, 2016) und John Varley, *Titan* (1979; dt. *Der Satellit*, 1983),
Wizard (1980; dt. *Der Magier*, 1983), *Demon* (1984; dt. *Der Dämon*, 1986).
- 34 Ich komme auf *The Ship Who Sang* und dessen Cyborg-Konstruktion in 2.6. zurück.
- 35 Sword-and-Sorcery-SF erzählt von Schwert schwingenden Held*innen, die aufregende und
gewaltsame Abenteuer erleben. Die Geschichten beinhalten häufig romantische Elemente
ebenso wie Magie und Übernatürliches.
- 36 Auf die besondere Funktion von Sprache in der SF gehe ich in Kapitel 3.1.4. ein, auf den
gestalterischen Umgang feministischer Autor*innen mit Sprache in der SF in Kapitel 3.2.
- 37 Vgl. auch hierzu Kapitel 3.1.4.
- 38 Ich habe im Zitat die Originaltitel von Russ' Büchern eingesetzt, da deren deutsche
Fassungen keine Übersetzungen darstellen, sondern neue Titel verwenden.
- 39 Darauf gehe ich in Kapitel 3.2. – insbesondere im Exkurs 1 – ausführlich ein.
- 40 Vgl. Kapitel 4.
- 41 Hier nur einige Beispiele: *Platform: Journal of Media and Communication* widmete Ausgabe 6.2.
(2015) der Analyse von Geschlecht, Technologie und feministischen Technowissenschaften
nach dreißig Jahren Cyborg-Manifest, die Ausgabe zum Thema »viral« der *Woman's Studies*
Quarterly (Vol. 40, No. 1+2, 2012) kehrt in »Classic Revisited« mit vier Aufsätzen zum
Manifest zurück, *Theory, Culture and Society* widmete 2006 einen Teil der Ausgabe 23(7–8)
der Neubetrachtung des Manifest nach 21 Jahren.
- 42 Siehe *Redstone Science Fiction June 2010 #1*, 15f. Online verfügbar unter:
<http://redstonesciencefiction.com/2010/06/redstonesciencefiction-01>. Mehr rund um den
Wettbewerb findet sich hier: <http://redstonesciencefiction.com/contest> (zuletzt aufgerufen:
1.6.2021)
- 43 Vgl. zum Beispiel Kolko, Nakamura und Rodman (2000), Nakamura (2003), Sandoval (1995),
Homans (1994), Schueller (2005), Moya (2000), Ortega (2006), Bandau (2001), Walker (1993),
de Lauretis (1994) und Wilkerson (1997) sowie Kafer (2013), die queere mit crip Perspektiven
verbindet.
- 44 Für die Ausführungen zu Haraways Umgang mit Women of Color im Manifest siehe auch
Fink 2002 sowie Fink und Lummerding 2004.
- 45 Die Philosophin Mona Singer (2003) beschreibt Standpunkttheorien folgendermaßen: »Im
Vordergrund der verschiedenen standpunktepistemologischen Konzepte steht die Frage
nach dem Verhältnis von sozialer Marginalisiertheit und epistemischer Privilegiertheit.
Der gemeinsame Nenner ist die Überzeugung, dass diejenigen Subjekte, die auf den
Stufenleitern gesellschaftlicher Machtverhältnisse unten stehen, eine bessere, schärfere
und adäquatere Sicht auf die Verhältnisse haben können, als diejenigen die oben stehen.«
(Singer 2003) Die unterschiedlichen feministischen Ansätze verstehen einen Standpunkt
allerdings nicht als etwas einfach Gegebenes. Ein Standpunkt wird durch die kritische

- Auseinandersetzung mit den herrschenden Machtverhältnissen und der Frage, wie diese mit eigenen Erfahrungen und Lebensbedingungen zusammenhängen, erworben.
- 46 Für die Funktion von Rassifizierung als sichtbare Differenz beziehungsweise auch sichtbare Opposition vgl. Fink 2002 sowie Fink und Lummerding 2004.
- 47 Ich verwende den Begriff des »Weißseins« und nicht »Whiteness«, weil ich die Übersetzung von Begrifflichkeiten für deutschsprachige Diskussionen für wichtig halte. Manche sprechen anstelle von »Weißsein« auch von »Weißheit«, was den Vorteil hat, nicht von einem Sein zu sprechen, mir sprachlich aber zu nah an der »Weisheit« ist.
- 48 Zum Beispiel Toni Morrison, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* (1992; dt. Helga Pfetsch und Barbara von Bechtolsheim, *Im Dunkeln spielen: weiße Kultur und literarische Imagination*, 1994) und Ruth Frankenberg, *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness* (1993).
- 49 »They are, rather, imploded entities, dense material semiotic »things«—articulated string figures of ontologically heterogeneous, historically situated, materially rich, virally proliferating relatings of particular sorts, not all the time everywhere, but here, there, and in between, with consequences.« (Haraway 2012, 301)