

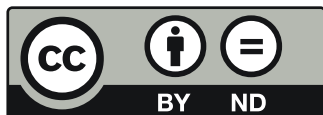
Schriftenreihe des DFG-Graduiertenkollegs „Das Wissen der Künste“
herausgegeben von Barbara Gronau und Kathrin Peters

Wessen Wissen? Materialität und Situiertheit in den Künsten

Herausgeberinnen: Kathrin Busch, Christina Dörfling, Kathrin Peters, Ildikó Szántó

Paderborn: Wilhelm Fink, 2018

Gestaltung: Jenny Baese



Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung - Keine Bearbeitung 4.0 International zugänglich. Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, konsultieren Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/> oder wenden Sie sich brieflich an Creative Commons, Postfach 1866, Mountain View, California, 94042, USA.

Situiertheit

ILDIKÓ SZÁNTÓ

- S7 »the distaste for endless socially enforced dualisms«
Einleitung zur Sektion »Situiertheit«

TOM HOLERT

- S15 Wissenspraxis am Ort der Kunst
Über Spezifika und Herkünfte gegenwärtiger epistemischer
Möglichkeiten

BONAVENTURE SOH BEJENG NDIKUNG

- S29 Anmerkungen zum epistemischen Ungehorsam
Oder: Verwirrung des Verstrickten und Beunruhigung
der Besorgten – Fallstudie Savvy Contemporary

YVETTE MUTUMBA

- S41 Parallele Wissensproduktionen
Statement zu einem möglichen Kulturschaffen

ONUR SUZAN NOBREGA

- S51 Materialität und Epistemologie postmigrantischer
Kulturproduktion

SIMONE DEDE AYIVI IM GESPRÄCH MIT INA DRIEMEL

- S59 Über Veränderung, Ignoranz und Prozesse
des Verlernens im Theater

PHILIP SCHEFFNER IM GESPRÄCH MIT KATHRIN PETERS

- S69 Auf Augenhöhe arbeiten

STEPHAN TRINKAUS

- S89 Wissen, Materialität, Sorge: »Into the Chthulucene II«

KARIN HARRASSER

- S103 Irgendwann nie modern gewesen sein
Zur Zeitstruktur situierten Wissens

HEATHER LOVE

- S115 Die Versuchungen
Donna Haraway, feministische Objektivität und die Frage
der Kritik

KATJA EYDEL

- S135 Appointed
Eingeleitet von KATHRIN BUSCH

- S149 Autor_innen

Stephan Trinkaus
Wissen, Materialität,
Sorge:

»Into the Chthulucene II«

»Das erkennende Selbst ist in all seinen Gestalten partial und niemals abgeschlossen, ganz, einfach da oder ursprünglich, es ist immer konstruiert und unvollständig zusammengeflickt, und *deshalb* fähig zur Verbindung mit anderen und zu einer gemeinsamen Sichtweise ohne den Anspruch jemand anderes zu sein.«¹ Donna Haraway

Heilen

2016 habe ich im Rahmen der von der Akademie der Künste der Welt in Köln veranstalteten *Pluriversale* eine Performance-Lecture von Grada Kilomba gehört, bei der sie von einem notwendigen Zusammenhang von Wissen und Heilung gesprochen hat. Ein Gedanke, den ich dort wohl nicht zum ersten Mal gehört habe, der mich seitdem aber nachhaltig beschäftigt hat. Wenn Wissen nicht von dem handelt, was ist, sondern etwas mit der Praxis des Heilens zu tun hat, dann ist das mit einigen grundlegenden Fragen nach dem verbunden, was wir ›Wissenschaft‹ nennen und was in den derzeitigen Auseinandersetzungen um Wahrheit und Fake News unterzugehen droht: ›Wissen‹ wäre dann bezogen auf die Zerbrechlichkeit, die Verletzbarkeit der Welt, die Zerbrechlichkeit und mitunter das Zerbrochensein dessen, was wir sind. Wissen hätte dann auch damit zu tun, darauf zu antworten, dass – wie es der britische Psychoanalytiker Donald W. Winnicott ausgedrückt hat – »die Angst vor dem Zusammenbruch die Angst vor einem Ereignis der Vergangenheit ist, das bis jetzt noch nicht erfahren wurde.«²

Dieses Zerbrochensein, das uns nicht loslässt, das uns aufstört, heimsucht: Im psychoanalytischen Wissen wäre das der Nicht-Ort des Traumas, den wir nicht integrieren können in das, was die Psychoanalyse das Psychische genannt hat. Mit dem Trauma ist etwas im Spiel, das der Welt, in der wir leben, nicht angehören kann, nicht in sie integrierbar ist, das aber dennoch ständig Wirkungen zeitigt. Etwas, das aus der Vergangenheit kommt, sich aber dort nicht halten lässt, das also ständig unsere Gegenwart heimsucht. Bei Kilomba geht es vor allem um die Verschränkung der traumatischen Vergangenheit des Kolonialismus mit der Alltäglichkeit der Erfahrung des Rassismus. So erzählt sie von einer Maske, die die Sklav_innen auf den Plantagen tragen mussten, angeblich um sie daran zu hindern, Zucker oder Kakaobohnen zu essen, vor allem aber, wie Kilomba sagt, um sie sprachlos zu halten, um ihnen den Mund zu stopfen, um ebenjene Angst in die Welt zu bringen, die noch Generationen später zerstört und heimsucht: »The many recounts and the detailed descriptions seemed to warn me that they were not simple facts of the past, but living memories buried in our psyche, ready to be told.«³ Es gibt kein Wissen von dieser Maske, das in irgendeiner Weise neutral, einfach Wissen von etwas sein könnte. Wissen ist hier Teilnehmen, auf welche Weise auch immer, und ›heilendes‹ Wissen, so verstehe ich Kilomba, hat etwas damit zu tun, wie wir daran teilnehmen, ob dieses Wissen ermöglicht, der Angst zu antworten, der Verletzung gerecht zu werden. In die Welt der weißen Plantagenbesitzer ist das Wissen um die Maske problemlos integrierbar. Die Gewalt, die Verletzung, die sie bedeutet, ist es nicht. Sie zu erinnern, auf sie zurückzukommen, ihre Gewalt auszusprechen, kann nicht neutral, kann nicht einfach faktisch sein: Es ist eine Praxis, aus der die Welt anders hervorgeht, als sie zuvor war, weil sich ihre Zukunft und ihre Vergangenheit ändern. Die Maske, von der Kilomba spricht, steht für eine Gewalt, die die Möglichkeit zerstört, ihr überhaupt zu antworten, eine Sprache zu finden, eine Erfahrung zu machen; eine Gewalt, die gewissermaßen ihre eigene Erfahrbarkeit auslöscht: »Der Patient muss dies ›erinnern‹«, schreibt Winnicott in »Die Angst vor dem Zusammenbruch«, »aber es ist unmöglich, etwas zu erinnern, das noch nicht geschehen ist, und diese Sache der Vergangenheit ist noch nicht geschehen, weil der Patient noch nicht da war, so dass es ihm hätte geschehen können.«⁴ Denjenigen, der die Maske trägt, hat es nie gegeben, es war niemand da, diese Erfahrung zu

machen, niemand, der eine Subjektposition beanspruchen konnte. Es kann kein Subjekt dieser Erfahrung geben, es ist die Erfahrung von niemandem und deshalb hört sie nicht auf zu drohen, die Möglichkeit von Subjektivität und Erfahrung heimzusuchen. ›Heilendes‹ Wissen wäre hier ein Wissen, das in der Lage ist, dieser Unmöglichkeit gerecht zu werden, das in der Lage ist, das zu erinnern, was nicht geschehen ist. Kilomba spricht im Zusammenhang des Kolonialismus von der Zeitlosigkeit einer Vergangenheit, die nicht vergehen will und die das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ständig neu herausfordert: »Hence timelessness, on the one hand, describes the past co-existing with the present, and on the other hand describes how the present co-exists with the past. Everyday racism places us back in scenes of a colonial past – colonizing us again.«⁵

Zeitlos wäre hier also die Erfahrung einer zeitlichen Nichtlokalisierbarkeit: Was ist die Zeit der Gewalt des Kolonialismus? Ist sie vergangen? Steht sie bevor? Ist sie gegenwärtig? »Die Vorgänge des Systems *Ubw* sind zeitlos, d.h., sie sind nicht zeitlich geordnet, werden durch die verlaufende Zeit nicht abgeändert, haben überhaupt keine Beziehung zur Zeit«,⁶ heißt es bei Freud. Wobei Freud hier offensichtlich Zeit als etwas Lineares, als etwas Geordnetes versteht, etwas also, das erst durch die Intervention anderer psychischer Instanzen hervorgebracht wird. Es ist diese Intervention, diese – so könnte man mit Karen Barad sagen – Intraaktionen einander heterogener Prozesse, die raumzeitliche Lokalisierungen ermöglichen. Das könnte aber heißen, dass die Zeitlosigkeit des Unbewussten genau die Nichtlinearität und Nichtlokalisierbarkeit der Zeit und des Raums, seine grundlegende Nichtbestimmbarkeit ist. Das Unbewusste wäre dann nicht das, was zeitlos ist, sondern – durchaus im Sinne Kilombas – das, was jede Lokalisierbarkeit, jede Linearität überbordnet, heimsucht, verunmöglicht. Damit würde aber auch jede Möglichkeit eines einfachen, ›faktischen‹ Wissens verunmöglicht, eines Wissens, das allein bezogen ist auf fixierbare, raumzeitliche Positionen. ›Wissen als Heilung‹ würde demnach bedeuten, dieser Unmöglichkeit raumzeitlicher Lokalisierung gerecht zu werden. Den Kolonialismus historisch zu lokalisieren wäre insofern sicher notwendig, zugleich aber auch unmöglich: Die Wirkungen seiner Gewalt sind ja gerade nicht raumzeitlich begrenzbar. Dem Kolonialismus gegenüber kann es kein neutrales Wissen, keine einfache Faktizität geben. Die »Dekolonialisierung des Subjekts«, von der Kilomba spricht, wäre dann keine Lokalisierung, keine Einordnung oder Bestimmung, sondern ein Prozess des *undoing*, der Wiederherstellung der Verletzbarkeit, der Zerbrechlichkeit, die dem Begehren nach Unverletzbarkeit, das aus der Verletzung resultiert, abgerungen werden muss: »This is not a story to pass on«, wie es am Ende von Toni Morrisons *Beloved* heißt.⁷ Eine Erzählung weiterzugeben oder nicht, zu fabulieren, zu schreiben wäre dann eine Stattgabe dieser Nichtlokalisierbarkeit, ja eine Technik oder eher ein Medium dieser Stattgabe. Kilomba versteht in diesem Sinne das Schreiben als ein Begräbnis, das – so könnte man vielleicht sagen – die Trauer ermöglicht: Die Trauer als das *undoing* des Zerbrochenseins, die Wiederherstellung der Verletzbarkeit, während die Melancholie das Festhalten am Zerbrochensein wäre. Zerbrochensein und Zerbrechlichkeit wären insofern die Pole eines psychoanalytischen oder ›heilenden‹ Wissens, das davon handelt, ob es in der Lage ist, die Zerbrechlichkeit zu halten bzw. die unmögliche Erfahrung des Zerbrochenseins als Trauer zu ermöglichen.

Sorge

In *Elend der Kritik* hat Bruno Latour im Anschluss an Alfred N. Whitehead⁸ versucht, Kritik nicht als das zu verstehen, was sich um Fakten dreht, deren Existenz unleugbar gegeben ist, sondern um »Dinge von Belang« (*matters of concern*). Kritik sollte also nicht davon handeln, auseinanderzunehmen oder zu zerstören, sondern vielmehr davon, Sorge dafür zu tragen, dass die Dinge nicht einfach da sind, sondern versammelt, zusammengefügt, stabilisiert werden müssen.

Der Kritiker ist nicht derjenige, der entlarvt, sondern der, der versammelt. Der Kritiker ist nicht der, der den naiven Gläubigen den Boden unter den Füßen wegzieht, sondern der, der den Teilnehmern Arenen bietet, wo sie sich versammeln können. Der Kritiker ist nicht der, der beliebig zwischen Antifetischismus und Positivismus schwankt wie der betrunkene Bilderstürmer von Goya; vielmehr ist er derjenige, für den, was konstruiert wird, zerbrechlich ist und der Pflege und der Vorsicht bedarf.⁹

Kritik würde hier also bedeuten, Sorge zu tragen für das, was versammelt wurde, und es auch in Zukunft zusammenzuhalten, zu stabilisieren. Das wäre auch die grundsätzliche zeitliche Orientierung, um die es Latour geht: dafür zu sorgen, dass die Versammlung auch in Zukunft stabil bleibt. Die Gegenwart des Versammelns in die Zukunft verlängern, im Grunde ist das eine lineare Verknüpfung von Zeit und Zerbrechlichkeit. Astrid Schrader setzt genau hier an und schlägt in ihrem Aufsatz »Abysal intimacies and temporalities of care«¹⁰ eine weitere Differenzierung vor: Sie unterscheidet *caring for somebody* und *caring about*, also ungefähr: sorgen für jemanden oder (sich) sorgen um. *Caring for* ist auf etwas Bestimmtes gerichtet, einen bestimmten Menschen, einen Patienten, jemanden, der gerade zu dem nicht in der Lage ist, was die Sorge zuteilwerden lässt. Es impliziert also ein hierarchisches Verhältnis, in dem der Sorgende über jene Autonomie verfügt, die dem Adressaten der Sorge fehlt. *Caring about*, so Schrader, sei eher Öffnung auf die Zerbrechlichkeit selbst, eine Destabilisierung der eigenen Position: Ich kümmere mich nicht nur um etwas, ich bin bekümmert. In diesem Sinne stellt Schrader Latours *matters of concern* ein Konzept gegenüber, dass sie Puig de la Bellacasa entlehnt: *matters of care*. Während *matters of concern* im Sinne eines *caring for* also von einer linearen Zukunftszugewandtheit handeln, in der die Stabilität dessen, was ist, abgesichert werden soll, öffnen sich die *matters of care* auf das, was in einer linearen Zeit gerade nicht stabilisiert werden kann, weil es eben raumzeitlich nicht lokalisierbar ist: eine gespenstische Zeitlichkeit, in der Irreversibilität und Unabgeschlossenheit der Vergangenheit verschränkt sind. Die Frage nach der Zerbrechlichkeit verschiebt sich damit grundsätzlich von der Stabilisierung zur Möglichkeit der Instabilität, der Nichtintegrierbarkeit: »Would it be possible to begin to care without an a priori identification or categorization of an object of care?«¹¹

Diese Frage hebt Latours Unterscheidung zwischen einer Kritik, »die den Boden unter den Füßen wegzieht«, und einer Kritik als Sorge auf: *Caring about* bezöge sich geradezu auf das, was den Boden unter uns öffnet, was sich der Bestimmbarkeit und in gewisser Weise sogar der Versammlung, der Versammelbarkeit entzieht. Es geht hier nicht um versammelbare Entitäten und auch nicht um Empathie, wie Schrader sagt, um das Sich-Hineinversetzen in

etwas, das mir ähnlich ist, in ein anderes Subjekt oder zumindest eine andere Entität, etwas, das Identifikation ermöglicht, sondern um die Erfahrung einer grundlegenden Alterität, etwas, das nicht zum Wissen eines Eigenen werden, das in eine Ordnung des Eigenen und Ähnlichen nicht integriert werden kann. Sorge wäre Öffnung auf diese Alterität, allerdings nicht im engeren Heidegger'schen Sinne als den Menschen auszeichnendes Wissen um den Tod, sondern eher als jedes Wissen heimsuchende Erfahrung einer geteilten Sterblichkeit, einer Nichtintegrierbarkeit. In diesem Sinne wäre Sterblichkeit auch nichts, was allein Lebewesen eigen ist, es wäre die Vergänglichkeit, die Zerbrechlichkeit selbst, die Unmöglichkeit, »etwas zu erinnern, das noch nicht geschehen ist, [...] weil der Patient noch nicht da war, so dass es ihm hätte geschehen können«. ¹²

Dies wäre meines Erachtens der Nicht-Ort eines Wissens der *matters of care*, ein Wissen, das immer auch *caring about* ist: Öffnung auf das, was nicht integriert, nicht erfahren werden kann, was zugleich da und nicht da ist. Jacques Derrida hat in diesem Zusammenhang vom Gespenst oder dem Gespenstischen gesprochen. ¹³ Die Zeitlosigkeit des Unbewussten, auf die das psychoanalytische Wissen bezogen ist, wäre der Versuch der Konzeptionalisierung genau jener ›Dimension‹ des Gespenstischen, von der Schrader spricht und die Derrida in *Marx' Gespenster* mit einer kommenden Gerechtigkeit verknüpft hat, »der Ankunft des anderen, der absoluten und nichtantizipierbaren Singularität des Ankünftigen als *Gerechtigkeit*«. ¹⁴

Als eine solche Öffnung auf die ›eigene‹ Nichtintegrierbarkeit verstehe ich Schraders *matters of care*, aber auch die Möglichkeit eines ›heilenden‹ Wissens, das auf das, was Kilomba *timelessness* nennt, also die Verschränkung der traumatischen kolonialen Vergangenheit mit der Gegenwart des rassistischen Alltags, antwortet. Und auf diese Weise verstehe ich Freuds Unbewusstes: nicht strukturiert wie eine Sprache, sondern raumzeitliche Nichtlokalisierbarkeit oder Unverfügbarkeit, die jede Stabilisierung, jede Ordnung, jede Struktur heimsucht. Wenn Kilomba sagt, es gehe darum, diese Vergangenheit auf die richtige Weise zu begraben, heißt das immer auch, gerade die Irreversibilität des Vergangenen offen, im Zukünftigen, in der Unverfügbarkeit zu halten. Es geht hier also nicht um Selbstbezüglichkeit, Autopoiesis, um Stabilisierung oder Versammlung des Selbst einer feindlichen Umwelt gegenüber, sondern um das Offenhalten dieser Alterität im oder eher als Selbst.

The possibility of care is related to an out-of-jointness of time that shifts the ground of affectivity from an auto-affectation to a hetero-affectation that affirms an abyss not only between different kinds of beings but also within a Being: death within life, mortality as non-power at the heart of the power to know, based on a fundamental passivity. In this way, knowledge loses its tight link to power and certainty and becomes affective, open to becoming affected by an other. Hetero-affectation opens up a new way of seeing; it simultaneously produces a certain blindness and an excess as a creative desire, a desire to see beyond one's own reflection [...]. ¹⁵

Was sich hier andeutet, ist eine Transformation des Wissens selbst hin zu dem, was Karen Barad »specific engagement of the world« ¹⁶ genannt hat. Es geht um ein Wissen, das weder beliebig noch bestimmt ist, das aus

einer geteilten Alterität hervorgeht bzw. das auf die Gemeinsamkeit dieser Alterität antwortet. Um, wie Donna Haraway sagen würde, situierte Wissen, die gerade diesem diffraktiven »beyond one's own reflection«¹⁷ stattgeben, die also nicht von der Selbstreflexion eines Bewusstseins, der Spiegelung eines Orts, einer Position, ausgehen, sondern diese und damit auch das Wissen selbst verschieben, öffnen, de/lokalisieren.

Monster

In ihrem Aufsatz »TransMaterialities« greift Karen Barad die queer-feministische Lektüre der Frankenstein-Geschichte von Susan Strykers »My words to Victor Frankenstein above the Village of Chamonix« auf:¹⁸ Bei Strykers Text handelt es sich um einen herausfordernden Mix aus wissenschaftlichem, journalistischem und poetischem Text, der sich der narrativen und experimentellen Anordnung des Frankenstein-Gefüges anverwandelt, sie transformiert und aus ihm sowohl neue Monster als auch neue Möglichkeiten der Subjektivität hervorgehen lässt. Ein monströses Wissen, das auch eine Technologie, eine Un/Bestimmtheits-Maschine ist,¹⁹ die Stryker mit der Möglichkeit des »monströsen« transsexuellen Körpers in Verbindung gebracht hat:

The transsexual body is an unnatural body. It is the product of medical science. It is a technological construction. It is flesh torn apart and sewn together again in a shape other than that in which it was born. In these circumstances, I find a deep affinity between myself as a transsexual woman and the monster in Mary Shelley's Frankenstein. Like the monster; I am too often perceived as less than fully human due to the means of my embodiment; like the monster's as well, my exclusion from human community fuels a deep and abiding rage in me that I, like the monster, direct against the conditions in which I must struggle to exist.²⁰

Kann der transsexuelle Körper, kann dieses »Monster« Subjektstatus erlangen? Kann es zum Subjekt seiner Erfahrungen werden? Auch Strykers Text handelt von Erfahrungen, die von niemandem gemacht wurden, in denen das Zerbrechliche zerbrochen wurde. Erfahrungen der Traumatisierung, der sozialen Vernichtung und der Nichtintegrierbarkeit des eigenen Körpers in die scheinbar natürlich gegebene Ordnung der Welt. *Unnatural* ist hier der Name für diese materielle Unintegriertheit, in der unsere Wissen unsere Körper nicht nur bewohnen, sondern sie mit hervorbringen: Die technologische Konstruktion des Monsters, des transsexuellen Körper ist bei Stryker (wie bei Shelley) zugleich Öffnung auf die Möglichkeit der Existenz des »Unnatürlichen« wie auch Gegenstand der Verwerfung, der Abstoßung, der Gewalt. Frankensteins Monster markiert insofern den Punkt dieser Ununterscheidbarkeit zwischen Fiktion, Wissen und einer Welt, der die Möglichkeit genommen wird, sich auf ihre angebliche Natürlichkeit zurückzuziehen, auf ein Gegebensein, das unantastbar von Ewigkeit zu Ewigkeit existierte. Genau das steht hier auf dem Spiel: Die Welt ist nicht gegeben, sondern zerbrechlich und unverfügbar und darin liegt die prekäre Hoffnung, von der Stryker mit Victor Frankenstein spricht: »*I'm a self-mutilated deformity, a pervert, a mutant, trapped in monstrous flesh. God I never wanted to be trapped again. I've destroyed myself. I'm falling into darkness I am falling apart.*«²¹

Träumen

Und dann ein Traum (nicht ein Traum, der in Strykers Text vorkommt, der ›in ihm‹ erzählt wird, sondern eher ein diffraktiver Traum, der den Text verschiebt und öffnet): Ertrinken, überall nur Wasser, jedes neue Auftauchen führt dorthin, es gibt kein Entkommen, nichts, was die eigene Existenz bezeugen, dauerhaft stabilisieren könnte: »*Why am I not dead if there is no difference between me and what I am in? [...] This water annihilates me. I cannot be, and yet – an excruciating impossibility – I am. I will do anything not to be here.*«²² Im Traum konstellieren sich die Dinge neu, oder: Sie konstellieren sich nicht auf die Weise, die wir von dem, was wir äußere Realität nennen, erwarten. Er ermöglicht hier anscheinend die Gleichzeitigkeit der Erfahrung, nicht unterscheidbar, ungetrennt und insofern nicht da zu sein und dennoch existierend, irgendwie vorhanden, ein Selbst. Das ›Wissen‹ des Traums ist ein Wissen ohne Innen und Außen, einer Ungetrenntheit, in der dennoch nichts weniger auf dem Spiel steht als die Erfahrung der eigenen Existenz:

Ein Mensch muß in seinem eigenen Traum vorkommen können, bevor er zu träumen in der Lage ist. Die Aufgabe des Analytikers besteht darin, dem Patienten durch sein Halten (*holding*) jenen Traumraum zu ermöglichen und zu gewährleisten, in dem sich das Traumerleben entfalten kann.²³

Das schreibt der britische Psychoanalytiker Adam Phillips zum Konzept der Traumsphäre bzw. des *dream space*, das vom Winnicott-Schüler Masud Khan stammt. Die Traumsphäre ist bei Khan so etwas wie der eigentliche Ort menschlicher Subjektivität. Hier erlebt sich das Selbst als die ökologische Gehaltenheit, die es in der Psychoanalyse Winnicotts ist: nicht als handelndes Subjekt, sondern als »Lebendigkeit der Körpergewebe«²⁴, nicht im Innen und nicht im Außen, sondern im intermediären Bereich der Übergangsobjekte. Winnicotts Theorie des *holding* ist insofern mehr als eine Theorie mütterlicher Fürsorge, eher so etwas wie eine Ökologie des Selbst und der Subjektivität, die keiner Objektivität entgegengesetzt, eher mit ihr verschränkt ist; eine diffraktive Subjektivität, so könnte man sagen, die die Trennung von Innen und Außen zugleich bewohnt und unterläuft. Ja, genau das ist es, was das Halten, die Unbedingtheit des Haltens einer ›Mutter‹, die ›gut genug ist‹, ausmacht: Ermöglichung der Nichtlokalisierbarkeit des Selbst, seiner Nichtfassbarkeit und Unverfügbarkeit. Oder wie Winnicott es ausdrückt, das Selbst als jenes *incommunicado*, das davon handelt, »daß jedes Individuum ein Isolierter [sic] ist, in ständiger Nicht-Kommunikation, ständig unbekannt, tatsächlich ungefunden«.²⁵

Davon, dass »es eine Freude ist, verborgen zu sein, aber ein Unglück, wenn man nicht gefunden wird«,²⁶ so verstehe ich Phillips und Khan, handelt der Traum, nicht von Bestimmung oder Kategorisierung. Das Traumerleben wäre dann nicht subjektiv, sondern die Sphäre, in der das Selbst sich diesseits der Innen/Außen- und Subjekt/Objekt-Trennung erlebt. Diese Sphäre der Nichtlokalisierbarkeit greift Karen Barad in ihrem Frankenstein-Aufsatz, der Strykers Text zugleich ›wiederholt‹ und fortschreibt, auf und geht einen Schritt weiter, indem sie ihre spezifische raumzeitliche Unverfügtheit nicht in den Instanzen und Apparaten der menschlichen Psyche, sondern in den materialisierten biotechnischen Apparaturen des naturwissenschaftlichen Labors aufsucht.

Froschgesicht

Um dem Zusammenhang zwischen bioelektrischen Feldern und körperlicher Regeneration auf die Spur zu kommen, lassen die Forscher_innen an der Tufts University eine Kamera über Nacht laufen, wodurch die bioelektrischen Signale eines Froschembryos aufgefangen und gegebenenfalls ausgewertet werden können. Dabei ist nicht klar, ob dabei überhaupt irgendwelche verwertbaren Bilder entstehen, ob nicht vielmehr ein bildliches Rauschen, unscharfe Schlieren auf dem Film zu finden sein werden. Tatsächlich ist das auch der Fall: Auf dem Film dieser Nacht ist im Grunde ›nichts‹ zu sehen. Doch nachdem der Film ein spezielles Computerprogramm durchlaufen hat, meinen die Forscher_innen schließlich etwas entdecken zu können, das sie als gespenstisch bezeichnen: Das Gesicht eines Frosches, der – vielleicht – einmal aus dem Embryo hervorgehen wird.

The result is so remarkable it almost doesn't seem real. As cells divide within the ball of the embryo, lines and shapes glow and disappear. A slash where the mouth will form shimmers into view, only to quickly fade away. A dot, signifying an eye, appears briefly on the left side of the embryo; a moment later, a matching dot flashes on the right. Vertiginous time-lapse photography is a staple of nature documentaries, but this is different. These features – the mouth, the eyes – *didn't actually exist*. In fact, many of the genes that are linked to their development hadn't even been turned on. It's only after the patterns fade, *the ghost of features yet to come*, that all the necessary proteins are activated.²⁷

In den Zuckungen des elektromagnetischen Felds erscheint etwas, dessen Sichtbarkeit nicht unbedingt einer uns geläufigen Weise der Existenz, des Da-Seins entspricht: Ein Gesicht von etwas, das es nicht gibt, das es vielleicht nie geben wird, das irgendwie da und nicht da ist. Im Kommen und bereits vergangen: »What we witness are traces of differentiating materializations-to-come, virtual explorations of making face. Internally generated lightning flashes are coursing through the embryonic body exploring different possibilities of what might yet be/have been.«²⁸

Das Froschgesicht ist hier etwas, was nicht nur aus dem andauernden Experimentieren eines Gefüges oder Apparates aus Embryo, elektromagnetischem Feld, einer hochauflösenden Kamera, den Algorithmen der involvierten Programme und natürlich der Intuition, der Sensibilität und der Vorstellungskraft der Forscher_innen hervorgeht, sondern eben auch etwas, was in einem bestimmten Sinne nicht ist, in keiner spezifischen Zeit und an keinem Ort einfach lokalisierbar. Ein relationales Phänomen, das sich einer raumzeitlichen Zuordnung entzieht. Die Erscheinungen elektromagnetischer Felder, von denen im 19. Jahrhundert Victor Frankenstein und heute die Forscher_innen an der Tufts University die Kontrolle über das Werden, die Grenzen zwischen Leben und Tod, zu erlangen erhoffen, erweisen sich hier als monströse Öffnungen eines phantomhaften *spacetime* matters, eines, wie Barad nahelegt, Imaginierens (oder Träumens?) der Materie selbst.

Dabei geht es nicht um die Allmachtsfantasien der Tufts-Forscher_innen, die davon ›träumen‹, die Prozesse zwischen Leben und Tod steuern zu können, sondern – im Gegenteil – um das Antworten auf das, was in die Koordinaten unserer Subjekt/Objekt-Welten nicht überführbar ist: die

Unverfügbarkeit dessen, was wir ›Natur‹ nennen. So wie der Blitz aus einem ständigen und nichtvorhersehbaren Experimentieren des elektromagnetischen Feldes zwischen Wolke und Boden hervorgeht, so konstatiert sich das *electric frog face* als radikal relationales Phänomen zwischen den Zeiten und Orten, als Verschränkung des Lebens mit dem Nichts, als Sterblichkeit. Das *electric frog face* bei Barad ist in diesem Sinne genauso wenig *unnatural* wie der transsexuelle Körper, von dem Stryker spricht, oder Frankensteins ›Monster‹, es ist gerade das Erscheinen der Nichtfassbarkeit, der Nichtintegrierbarkeit dessen, was ist und sein kann, in den Koordinaten einer spezifischen Ordnung, ja einer spezifischen Raumzeit.

Gespenster

Barads Text ist ebenso wie der von Susan Stryker in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* veröffentlicht worden, was dafür sorgt, dass beide in beinahe gleichem Layout erscheinen, Wiedergänger_innen und Gespenster einer monströsen Erzählung von experimentellen Anordnungen und elektromagnetischen Feldern zwischen Leben und Tod. Und Barad wiederholt diese Konstellation gleich in doppelter Weise: Sie geht einerseits der naturwissenschaftlichen Forschung der elektromagnetischen Felder und den damit verbundenen Hoffnungen und Monstern nach und schreibt sich andererseits direkt in die Anordnung des Stryker'schen Textes ein, schreibt die poetischen Passagen um, indem sie einzelne Wörter austauscht und neu zusammensetzt, während sie die Psyche und das elektromagnetische Feld in eine quantenfeldtheoretische Perspektive überführt. In diesem Sinne wird ihr Gespenstertext selbst zu einem Monster, einer Heimsuchung, einer Begegnung, einem *caring about*. Während Stryker die Nichtintegrierbarkeit des transsexuellen Körpers mit dem Monster Frankensteins verknüpft, bezieht Barad es auf experimentelle Anordnungen der wissenschaftlichen Forschung selbst. Über die literarischen Strategien Strykers (und Mary Shelleys Frankenstein) hinaus wird so ein Labor denkbar, das in der Lage ist, der Nichtlokalisierbarkeit zu antworten, ja, sie ins Spiel zu bringen und so ein Wissen der *out-of-jointness* von Zeit und Raum, der *matters of care* ermöglicht. Auf diese Weise ließe sich Kilombas Zusammenhang von *timelessness* und Trauer eines ›heilenden‹ Wissens noch einmal anders verstehen: Wenn das Selbst so etwas ist wie gehaltene Unbestimmtheit, dann wäre das, was droht, es zu vernichten, das Trauma, die Traumatisierung als Vernichtung der Möglichkeit, eine Erfahrung zu machen, die der Nichtbestimmtheit des Selbst stattgibt, nicht als etwas zu verstehen, was einem Subjekt in der Zeit zustößt, sondern als etwas, das die Raumzeitmaterialisierung selbst betrifft, ihre, wie Derrida sagen würde, Un/Möglichkeitenbedingungen.²⁹

Zeit kann nicht repariert werden. Die Vergangenheit (und Zukunft) anzusprechen, mit Geistern zu sprechen, bedeutet nicht die Unterhaltung oder Rekonstruktion irgendeines Narrativs dessen, wie es war. Es bedeutet vielmehr ein Antworten, verantwortlich sein, Verantwortung annehmen für das, was wir (von der Vergangenheit und Zukunft) erben, für die verschränkten Relationalitäten von Erbschaft, die ›wir‹ sind, die Nicht-Zeitgenossenschaft des Gegenwärtigen anerkennen und auf sie eingehen, sich in Risiko begeben, sich selbst riskieren (sich, das nie eins oder

selbst ist), sich der Unbestimmtheit zu öffnen durch das Bewegen hin zum Kommenden. Verantwortlichkeit ist notwendigerweise eine asymmetrische Beziehung/Tun, eine Verfügung, eine Sache der Différance, der *Intraaktion*, in der niemand und nichts im Vorhinein gegeben ist oder je gleich bleibt.³⁰

Dies ist die Fassung, die Karen Barad der Irreversibilität und Nicht-integrierbarkeit des Gespenstischen in ihrer Auseinandersetzung mit den Phänomenen der Quantenphysik gibt. Intraaktivität als Handeln meint dabei immer auch, dass es hier um ein Antworten, ein Öffnen auf, ein Teilnehmen jenseits oder eher diesseits von Innen/Außen-Grenzen geht, ja, dass es eben kein Außen gibt, von dem aus ich handeln oder wissen könnte. In diesem Sinne, als Intraaktivität, sind Handeln und Wissen keineswegs entgegengesetzt. Es gibt kein Wissen, das nicht zugleich Teilnahme, Antworten wäre. Kein Wissen von etwas, sondern Wissen als eine Form der Beziehung zu etwas, von dem es keine absolute Trennung geben kann, des Bezugnehmens auch auf die eigene Zerbrechlichkeit, das eigene Zerbrochensein: *caring about* ...

Into the Chthulucene: Nausicaä

What happens when human exceptionalism and bounded individualism, those old saws of Western philosophy and political economics, become unthinkable in the best sciences, whether natural or social? Seriously unthinkable: not able to think with.³¹

2016 hat Donna Haraway in *Staying with the Trouble* zusammengefasst, was sie zuvor bereits in kürzeren Texten und Vorträgen angedeutet hatte: die Notwendigkeit eines anderen Denkens, das in der Lage ist, der derzeitigen Situation der Welt auf eine Weise zu antworten, die nicht in die Katastrophe führt, und das die Begegnung der Welt mit sich selbst in den Wissensordnungen und Technologien, den Imaginationen und Träumen der Menschen und unzähliger anderer sterbender Arten ermöglicht. Der sich derzeit durchsetzenden Bezeichnung des aktuellen Erdzeitalters als Anthropozän setzt Haraway eine andere Erzählung entgegen, die sie *Chthulucene* nennt. Der Name bezieht sich auf ein tentakelköpfiges Monster, das der US-amerikanische Autor H.P. Lovecraft vor allem in seiner Erzählung *The Call of Cthulhu* auftreten lässt: Ein Wesen aus einer anderen Welt, das seit unvordenklichen Zeiten auf der Erde ist, momentan zwar schläft, aber jederzeit wieder erwachen und die Menschheit in den Abgrund ziehen könnte. Haraway bezieht sich auf Lovecraft und bezieht sich zugleich nicht auf ihn: Während Lovecrafts Cthulhu auf dem Grunde des Ozeans in der alten Stadt Rlyeh schläft und dort möglichst weiter schlafen sollte, da er ansonsten unsere Welt vernichten würde, handelt Haraways *Chthulucene* gerade von der Notwendigkeit, die Monster, ihre Nicht-integrierbarkeit, willkommen zu heißen. In das *Chthulucene* einzutreten, es zu denken, es zu erzählen, würde bedeuten, diese Welt ihrer eigenen Alterität, ihrer eigenen Nichtgegebenheit auszuliefern, anstatt auf das Andauern des Schlafs des Cthulhu zu hoffen.

Im letzten Kapitel von *Staying with the Trouble* erzählt Haraway eine Geschichte, eine spekulative Fabulation, ein Fadenspiel, das teilzunehmen versucht an der Ermöglichung dieser anderen Welt. Die Geschichte eines Mensch/Schmetterling-Hybriden oder menschlichen Schmetterlings-Symbionten namens Camille und seiner Nachfahr_innen, die bis in die fünfte

Generation, bis in das Jahr 2425 reicht. Unzählige Arten sterben aus in dieser Zeit, die Biodiversität des Planeten nimmt dramatisch ab, aber gleichzeitig entstehen Gemeinschaften, die *Children of Compost*, die sich der sympoiatischen Evolution bzw. Kompostierung unterschiedlicher Spezies, Gattungen, Welten verschrieben haben und Hybridwesen hervorbringen, die also aus der Auslöschung und dem Sterben neue Möglichkeiten, neue Welten, neue Arten und Weisen des gemeinsamen Werdens entstehen lassen: »Love and rage contained the germs of partial healing even in the face of onrushing destruction.«³²

Haraways Geschichte erzählt viele andere Geschichten. »[I]t matters what stories we tell to tell other stories with [...]. It matters what stories make worlds, what worlds make stories«,³³ wie das Mantra des Buches lautet: Geschichten, die tentakulär die Möglichkeit einer anderen Welt, einer Begegnung der Welt mit sich selbst (und damit ihrer eigenen Nichtgegebenheit) spinnen. Eine davon ist die Lieblingsgeschichte der ersten Camille, die von 2025 bis 2100 lebt. Die junge Camille liebt diese Erzählung von den vergifteten Wäldern und traumatisierten, riesigen Insekten, von denen das Anime und Manga *Nausicaä aus dem Tal der Winde* vom japanischen Zeichner und Regisseur Hayao Miyazaki erzählt. Prinzessin Nausicaä ist diejenige, die zwischen giftigen Pilzen und gigantischen Insekten im Meer der Fäulnis und den Menschen im Tal der Winde vermittelt, wobei Vermittlung hier ein viel zu schwaches Wort ist. Sicher ist sie so etwas wie ein Medium, eine Schamanin, aber sie übermittelt keine Botschaften, sie hält dieses Zwischen, wie sie ihren Gleiter im Wind hält und er sie. Sie ermöglicht, so könnte man vielleicht sagen, den Insekten, Pilzen und Menschen, dass sie in dem Traum vorkommen können, den sie bewohnen. Und sie weiß, dass es die anderen sind, die giftigen Pilze, rasenden Insekten und machtlüsternen, brandschatzenden Menschen, von denen ihr eigenes Vorkommen in diesem Traum abhängt.

Unlike conventional heroes, Nausicaä accompanied by animals, is a girl child and healer, whose courage matures in thick connection with many others and many kinds of others. Nausicaä cannot act alone, and also her personal response-ability and actions have great consequences for herself and for myriad human and non-human beings, Nausicaä's connections and corridors are practical and material, as well as fabulous and enspirited in bumptious animist fashion. Hers are the arts of living on a damaged planet. This twentieth-century Japanese anime child sustained Camille 1 in symbiosis with the monarchs for a lifetime.³⁴

Nausicaä handelt nicht als Individuum, in einem bestimmten Sinne ist sie gar kein Individuum und damit ist nicht gemeint, dass sie eine Figur in einem Anime ist. Worauf es vielmehr ankommt: Es gibt keine einzige Handlung, die allein auf sie selbst als Akteurin zurückgeht, handeln ist bei ihr immer eine Form des ›Mit-Seins‹ oder ›Mit-Werdens‹. Und sie ist eine Wissenschaftlerin: In der Tiefe der Kellergewölbe des Schlosses ihres Vaters unterhält sie ein Labor, in dem sie die Proben untersucht, die sie dem Meer der Fäulnis entnommen hat und aus dessen giftigen Sporen sie nichtgiftige Pilze zieht. Es geht ihr nicht darum, die Welt zu repräsentieren oder sie im Labor nachzustellen, Eigenschaften oder Wirkungen zu bestimmen, sondern darum, eine andere Welt, die Möglichkeit einer anderen Welt, anderer Beziehungen der Welt zu sich selbst, hervorzubringen. Es geht darum, eines Tages

das Meer der Fäulnis, seine zugleich prekäre und maßlose, ja monströse Schönheit betreten zu können, ohne die Atemwege vor der toxischen Wirkung der Pilzsporen zu schützen, die auf die Vergiftung des Planeten durch die Menschen zurückgeht. Das Meer der Fäulnis, das ist die andere Geschichte, die andere Welt, die Nausicaä in ihrem Labor findet, ist nicht die Bedrohung, sondern die Heilung. Von hier aus wird eine andere Beziehung möglich als die des Schutzes, der technischen Herstellung der Unverletzbarkeit, die uns zugleich am Sprechen, am Antworten hindert. Nausicaä, so könnte man sagen, verlernt die Unverletzbarkeit und stellt die Verletzlichkeit wieder her. Sie legt die Atemmaske ab und beginnt Teil einer Geschichte zu werden, in der sie, in der wir und in der diejenigen vorkommen können, die nicht da waren, die Erfahrung ihrer Auslöschung zu machen, die nicht vorkamen in unseren und nicht in ihren eigenen Träumen: *a story to pass on ...*

In gewisser Weise handelt das *Chthulucene* von diesem prekären Wissen einer Kindprinzessin aus einem Animefilm aus dem Jahre 1984. Es geht hier nicht um die Gegenüberstellung von Fakten und *fake*, sondern um Wissen als einer Ökologie des *caring about*, der Praxis des Antwortens auf die Alterität der Welt, die wir selbst sind und in der nicht wir sie, sondern sie sich mit und gegen uns hält.

- 1 Haraway, Donna: »Situierendes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive«, in: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/New York 1995, S.73–97, hier: S.86 (Hervorh. im Original).
- 2 Winnicott, Donald Woods: »Die Angst vor dem Zusammenbruch«, in: Coelen, Marcus (Hg.): *Die andere Urszene*, Zürich/Berlin 2008 [zuerst 1970], S.47–58, hier: S.57.
- 3 Kilomba, Grada: *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*, Münster 2016 [zuerst 2008], S.14.
- 4 Winnicott: »Die Angst vor dem Zusammenbruch«, S.53.
- 5 Kilomba: *Plantation Memories*, S.146.
- 6 Sigmund Freud: »Das Unbewußte«, in: ders.: *Studienausgabe*, Bd. 3.: *Psychologie des Unbewußten*, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt/M. 1994, S.119–154, hier: S.145f. (Hervorh. im Original).
- 7 Morrison, Toni: *Beloved*, New York 1987, S.324.
- 8 »Der Charakter dieser fundamentalen Beziehung läßt sich am besten durch das Quäkerwort »concern« – eine substantivische Wendung für »es geht hier ernstlich um« – zum Ausdruck bringen, wenn man alle in die Bedeutung des Worts hineinspielenden Konnotationen des Wissens abstreicht.« Whitehead, Alfred N.: *Abenteurer der Ideen*, Frankfurt/M. 2000, S.326.
- 9 Latour, Bruno: *Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*, Zürich/Berlin 2007, S.55.
- 10 Schrader, Astrid: »Abyssal intimacies and temporalities of care. How (not) to care about deformed leaf bugs in the aftermath of Chernobyl«, in: *Social Studies of Science*, Bd. 45, Nr. 5, 2015, S.665–690.
- 11 Ebd., S.668.
- 12 Winnicott: »Die Angst vor dem Zusammenbruch«, S.53.
- 13 »Wenn es so etwas gibt wie die Spektralität, das Gespenstige, dann gibt es Gründe, diese beruhigende Ordnung der Gegenwart anzuzweifeln, und vor allem die Grenze zwischen der Gegenwart, der aktuellen oder präsenten Realität der Gegenwart, und allem, was man ihr gegenüberstellen kann: die Abwesenheit, die Nicht-Präsenz, die Unwirklichkeit, die Inaktualität, die Virtualität oder selbst das Simulakrum im allgemeinen usw. Vor allem muß die Gleichzeitigkeit der Gegenwart mit sich selbst bezweifelt werden. Bevor man wissen kann, ob es einen Unterschied gibt zwischen dem Gespenst der Vergangenheit und dem der Zukunft, der vergangenen Gegenwart und der zukünftigen Gegenwart, muß man sich vielleicht fragen, ob der Spektral-Effekt oder die Wirkung des Gespenstigen nicht darin besteht, diese Opposition, wenn nicht gar diese Dialektik zwischen der effektiven Präsenz und ihrem ande-

- ren außer Kraft zu setzen.« Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. 1995, S. 70.
- 14 Ebd., S. 54 (Hervorh. im Original).
- 15 Schrader: »Abyssal intimacies and temporalities of care«, S. 682.
- 16 Barad, Karen: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham/London 2007, S. 379.
- 17 Schrader: »Abyssal intimacies and temporalities of care«, S. 682.
- 18 Barad, Karen: »TransMaterialities. Trans*/Matter/Realities and Queer Political Imaginings«, in: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Bd. 21, Nr. 2–3, 2015, S. 387–422; Stryker, Susan: »My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix. Performing Transgender Rage«, in: *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Bd. 1, Nr. 3, 1994, S. 237–254.
- 19 Zum Zusammenhang von Subjektivität, Technikökologien und Monstrosität siehe ausführlich: Handel, Lisa: *Onto-medialität. Eine medienphilosophische Perspektive auf die aktuelle Neuerhandlung der Ontologie*, im Erscheinen.
- 20 Stryker: »My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix«, S. 238.
- 21 Ebd., S. 246f. (Hervorh. im Original).
- 22 Ebd., S. 247 (Hervorh. im Original).
- 23 Phillips, Adam: *Vom Küssen, Kitzeln und Gelangweiltsein*, Göttingen 1997, S. 101.
- 24 Winnicott, Donald W.: *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt. Studien zur Theorie der emotionalen Entwicklung*, Frankfurt/M. 2001, S. 193.
- 25 Ebd., S. 245.
- 26 Ebd., S. 244.
- 27 Dany S. Adams zit. nach Barad: »TransMaterialities«, S. 409.
- 28 Ebd.
- 29 Und zwar gerade dann, wenn und weil niemand da ist, kein unverfugtes Selbst, dem dies »hätte geschehen können«. Winnicott: »Die Angst vor dem Zusammenbruch«, S. 53.
- 30 Barad, Karen: *Verschränkungen*, Berlin 2015, S. 108f.
- 31 Haraway, Donna: *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham/London 2016, S. 30.
- 32 Ebd., S. 137.
- 33 Ebd., S. 12.
- 34 Ebd., S. 152.