

# Offener Teil

Josef Barla

## „Wir sind nie Individuen gewesen“: Zur Verflechtung von Symbiose, Spezies und ‚Race‘ in Donna Haraways Fortsetzungsgeschichten

### Zusammenfassung

Ausgehend von der Kritik am Metanarrativ des Anthropozäns als eine vergeschlechtlichte Heldenerzählung, zielt der Artikel auf eine kritische Analyse von Donna Haraways „Fortsetzungsgeschichten“. Als eine spekulative Denk- und Erzählweise, die Wissenschaft, Science-Fiction und feministische Theorie miteinander verwebt, handeln Fortsetzungsgeschichten von verantwortlichen Lebensweisen und Subjektivitäten, die trotz gewaltvoller Verhältnisse fortauern. Über eine begriffliche Auseinandersetzung mit „Camilles Geschichten“ wird erstens herausgearbeitet, dass Haraways Konzepte der „Sympoiesis“ und des „Mit-Werdens“ nicht nur den Raum für ein Verständnis wechselseitiger artenübergreifender Abhängigkeit vor dem Hintergrund der gegenwärtigen sozial-ökologischen Verheerungen eröffnen, sondern auch mit einem rassialisierten Subjektbegriff brechen. Zweitens wird aus einer antirassistisch-feministischen Perspektive aufgezeigt, dass Haraways Rückgriff auf Lynn Margulis' Begriff der Symbiose dabei jedoch Gefahr läuft, die rassistische Imagination einer verbotenen „Rassenmischung“ von Zellen zu übernehmen und damit die historische Verflechtung von ‚Race‘ und Spezies fortzuschreiben.

### Schlüsselwörter

Anthropozän, Donna Haraway, Individualismus, ‚Race‘, Spekulative Fabulation, Symbiose

### Summary

“We have never been individuals”: On the interweaving of symbiosis, species and “race” in Donna Haraway’s ongoing multispecies stories

Starting from a critique of the metanarrative of the Anthropocene as a gendered heroic tale, this article aims at a critical analysis of Donna Haraway’s “ongoing multispecies stories”. As a speculative way of thinking and narrative style that interweaves science, science fiction and feminist theory, her ongoing multispecies stories deal with responsible ways of inhabiting the world and the subjectivities that persist despite the general violent environment. Through a critical examination of *The Camille Stories*, this article first argues that Haraway’s concepts of “sympoiesis” and “becoming with” not only create space for understanding interspecies interdependence against the backdrop of current socio-ecological devastation but also break with a racialized notion of the subject. Second, the article shows, from an anti-racist feminist perspective, that Haraway’s recourse to Lynn Margulis’s notion of symbiosis also runs the risk of adopting the racist imagination of a forbidden “miscegenation” of cells, thereby continuing the metonymic intertwining of „race“ and species.

### Keywords

Anthropocene, Donna Haraway, individualism, “race”, speculative fabulation, symbiosis



## 1 Einleitung: Das Anthropozän als Heldenerzählung

Das Anthropozän strotzt vor Geschichten. Von Geschichten über Naturkatastrophen und der Zerstörung ganzer Ökosysteme über düstere Chroniken des Artensterbens bis hin zu der sehr realen Vorstellung eines Endes der Welt, so wie ‚wir‘ sie kennen. In diesem vermeintlichen ‚Zeitalter des Menschen‘, in dem der Kohlenstoff-Fußabdruck der Menschheit die Vielfalt des Lebens auf der Erde auszulöschen droht, blüht das Geschichtenerzählen. Das Metanarrativ des Anthropozäns erzählt die Geschichte einer undifferenzierten Menschheit und wie sie zu einem geologischen Akteur geworden ist; ja zu einer geophysikalischen Kraft in einem planetaren Maßstab, die ökologische Grenzen vielfach überschreitet und das Erdsystem als Ganzes gefährdet. Der Begriff wurde ursprünglich vom Süßwasserbiologen Eugene Stoermer vorgeschlagen, um auf die anthropogenen Prozesse hinzuweisen, die zur Versauerung der Meere beitragen und die Lebensbedingungen auf der Erde nachhaltig verändern (Crutzen/Stoermer 2000). In den letzten Jahrzehnten ist das Anthropozän jedoch weit über die Erdsystemwissenschaften hinaus zu einem zentralen Signifikanten des gegenwärtigen geologischen, geohistorischen und geopolitischen Moments geworden (vgl. Bonneuil/Fressoz 2016; Ellis 2018; Yusoff 2018).

Das Anthropozän ist zweifellos eine der dominantesten Geschichten unserer Gegenwart. Selten jedoch gehen die Geschichten, die aus dem Metanarrativ des Anthropozäns hervorgehen, über eine trinitarische Anrufung des Menschen als ursächliche Kraft, Subjekt der Sorge und herbeieilenden Retter in der Not hinaus. Selbst dort noch, wo Abstand genommen wird von einem Bild des Menschen als Herrn über die Welt, von einem Kollektivsingular Mensch, das das Fortbestehen des Lebens *selbst* bedroht, und stattdessen die Rede vom Auftrag eines ‚guten Anthropozäns‘ (vgl. Ellis 2018) ist, wird eine Sonderstellung des Menschen bemüht. Auch wenn diese nun nicht mehr in der Unterwerfung allen Lebens auf dem Planeten bestünde, sondern in der Übernahme von Verantwortung. Doch auch dieser Ruf nach neuen heldenhaften Figuren verhallt zumeist in technologischen Reparaturfantasien und extraktivistischen Zugriffen auf die Natur (vgl. Ellis 2018).

Während die Erzählungen des Anthropozäns die vielleicht letzte Chance für den Heroismus des Anthropos darstellen, geht die feministische Biologin und Wissenschaftsforscherin Donna Haraway mit ihren Begriffen der „Sympoiesis“ und des „Mit-Werdens“ einen anderen Weg. Dabei stellt sie nicht nur den Ausnahmestatus des Menschen infrage, indem sie, wie Anna Tsing festhält, dazu auffordert, „Geschichten ohne menschliche Helden“ (Tsing 2012: 155) zu schreiben, sondern betont auch, dass wir nie Individuen gewesen sind. Denn für Haraway erzählt das Anthropozän einmal mehr die Geschichte vom Menschen/Mann als alleinigem Handlungsträger. Vor diesem Hintergrund betont Haraway, dass wir *bessere* Geschichten benötigen, wenn wir lernen möchten, auf einem nachhaltig beschädigten Planeten zu überleben; Geschichten, die zugleich auch als „eine Kampfansage an die Diktate des Anthropos und des Kapitals“ (Haraway 2018: 10) fungieren sollen. In der Erzähltechnologie der „spekulativen Fabulation“ findet Haraway ein vielversprechendes Werkzeug, um zu solchen besseren Geschichten zu gelangen.

In kritischer Auseinandersetzung mit Haraways jüngeren Arbeiten (Haraway 2008, 2011, 2018) werde ich in diesem Artikel *erstens* zeigen, dass spekulative Fabulation als

eine feministische Denk- und Erzählweise verstanden werden kann, die den Blick von apokalyptischen Weltuntergangsszenarien auf Fragen des Zusammenlebens auf einem beschädigten Planeten verschiebt. Mit *Camilles Geschichten* stellt uns Haraway solch eine Geschichte zur Verfügung, die ausdrücklich keine zynische Heldenerzählung sein möchte, sondern sich vielmehr als eine verantwortungsvolle oder besser *responsible*<sup>1</sup> „Geschichte über das, was fort dauert“ (Haraway 2018: 108) begreift. Wie ich anhand der Diskussion von Haraways Konzepten der „Sympoiesis“ und des „Mit-Werdens“ verdeutlichen werde, eröffnet solch eine Geschichte nicht nur den Raum für ein Verständnis wechselseitiger artenübergreifender Abhängigkeit, sondern kann auch als eine radikale Absage an das Lockesche Subjekt verstanden werden, das *sein selbst ist*, weil es *über sich selbst verfügt*, und somit in Abgrenzung zum affizierbaren rassialisierten Anderen steht.

Ausgehend von dieser Darstellung werde ich *zweitens* aus einer antirassistisch-feministischen Perspektive heraus argumentieren, dass Haraways Erzähltechnologie der spekulativen Fabulation jedoch selbst nicht ohne Risiken ist und ihre eigenen Ungeheuer mit sich bringt. So übersieht Haraways Rückgriff auf Lynn Margulis' Begriff von Symbiose und Symbiogenese in ihren jüngeren Arbeiten rassistische Imaginationen in Gestalt des Bildes einer verbotenen „Rassenmischung“ („*miscegenation*“) von Zellen und übergeht damit die historische Verflechtung von ‚Race‘ und Spezies, die Haraway an anderer Stelle zentral setzt (Haraway 2008: 18).

Indem ich diese Argumente schließlich zusammenschnüre, werde ich betonen, dass Haraways Figuren und Geschichten, die aus dem Riss des Anthropozäns hervorkommen, wichtige Einsichten in die radikale Abhängigkeit von einer mehr-als-menschlichen Mitwelt bereitstellen, mit denen auch eine überzeugende Subjektivitätskritik sowie eine Neuausrichtung des Verhältnisses von Natur, ‚Race‘, Spezies und Reproduktion einhergehen, diese Geschichten jedoch nicht in der Lage sind, vollständig mit den „Mythen vom Ursprung der westlichen Kultur“ (Haraway 1995: 64) zu brechen. Vielmehr findet sich die unheilvolle Verwobenheit von Natur, ‚Race‘, Spezies und Reproduktion verschüttet unter den Erzählungen wieder.

## 2 Spekulative Fabulation

Spekulatives Denken kann auf eine lange Tradition in der Philosophiegeschichte zurückblicken. Galt beispielsweise für Kant die spekulative Vernunft als ein Modus des Denkens, das sich einer direkt empirisch beobachtbaren und erfahrbaren Welt entzieht (Kant 1967: 599), begreift Haraway spekulatives Denken als eine *materiell-semiotische* Praxis der Erschaffung von Welten. „Mit ihren schleifenbildenden Strängen und musterbildenden Relais“ (Haraway 2011: 12) verwebt spekulatives Denken unter der Chiffre

1 Mit dem Begriff der „Responsabilität“ („*response-ability*“) führt Haraway Verantwortung und die Fähigkeit zu antworten begrifflich zusammen. Was ihr dabei vorschwebt, ist ein nichtanthropozentrischer und nichtindividualistischer Verantwortungsbegriff, der Verantwortung an die Fähigkeit des Antwortens auf das menschliche und mehr-als-menschliche Andere knüpft. Antworten ist stets Resultat unserer Begegnungen und Verwobenheiten mit dem Anderen, die uns affizieren, das heißt, berühren und bewegen (vgl. dazu auch Hoppe 2022).

„SF“ für Haraway nämlich Fakt und Fiktion, Feminismus und Fabulation. Mehr als nur als eine Ressource für die Produktion von Monstern, Metaphern und Figuren zu fungieren, ist spekulative Fabulation ein weltgenerierendes Werkzeug für Haraway. Als Erinnerung daran, dass es immer auch andere Orte geben könnte, ein „Anderswo“ und „Anderswann“ (Haraway 2018: 49), an denen wir unsere Welten neu zusammensetzen könnten, verspricht uns Denken im Modus spekulativer Fabulation, Öffnungen zu schaffen, aus denen bessere Geschichten hervorgehen. Als ein Fadenspiel, das Fakt, Fiktion, Fantasie und Feminismus miteinander verwebt, handelt spekulative Fabulation somit von riskanten Verweltlichungen, von Ko-Machenschaften, von Mit-Werden und artenübergreifender Verwandtschaft, ebenso wie von Responsabilität. Kurz: Spekulative Fabulation handelt von Leben und Sterben als Teil terrestrischer Welten.

## 2.1 Die Tragetaschentheorie der Erzählung

Um zu solcherart keimhaften Welten zu gelangen, schließt Haraway an die Überlegungen der feministischen Science-Fiction-Autorin Ursula K. Le Guin an. Insbesondere Le Guins (1989) Tragetaschentheorie der Erzählung findet dabei Widerhall in Haraways Verständnis spekulativer Fabulation. Le Guin kehrt in ihrem Essay „The Carrier Bag Theory of Fiction“ zu der menschlichen Frühgeschichte zurück, beschreibt diese aber nicht in der Logik von Eroberung und Zerstörung, sondern als eine Geschichte der Kooperation und des Austausches. Inspiriert von Elizabeth Fishers (1975) *Women's Creation: Sexual Evolution and the Shape of Society*, spekuliert Le Guin darüber, was es bedeuten könnte, davon auszugehen, dass das erste Werkzeug in der Geschichte der Menschen möglicherweise kein Faustkeil war – ein zugespitzter Stein, der zum Töten und Zerlegen verwendet wurde – sondern ein Behälter, ein Tragebeutel, eine Kalebasse; vielleicht in Form einer Muschel (Le Guin 1989: 167).

Nicht nur, dass Le Guin eine andere Geschichte als die des Eroberns und des Tötens erzählt, sie schlägt auch eine andere *soziale* Rolle vor, die dem Geschichtenerzählen in der Geschichte der Menschheit zukommt. Anstelle der die eigene Überlegenheit rückversichernden „Heldenreise“-Erzählung, in der ein (zumeist männlicher) Protagonist Hindernisse überwindet, allen Widrigkeiten und selbst den Göttern trotz, um schließlich mit neuem Wissen und Reichtümern (oft genug auch erbeuteten Menschen) nach Hause zurückzukehren, präsentiert uns Le Guin den Ursprung von Geschichten als Techniken der Vermittlung von Wissen und Erfahrungen: eben als Behältnisse. Ähnlich wie eine Tragetasche eine Vielzahl von Gegenständen zusammenhalten kann, versammeln gute Geschichten unterschiedliche Akteur\*innen in ihren vielschichtigen Verwobenheiten und Abhängigkeiten. Während die Heldenreise-Erzählung nur eine weitere Ausrede für einen radikalen Individualismus und für das Rechtfertigen von Konflikt und Wettbewerb ist – und damit für das Trennen von Verwobenheiten und Abhängigkeiten –, unterstreicht die Tragetaschentheorie der Erzählung die Bedeutung von Kooperation und Gemeinschaft.

Le Guin wettet ebenso humorvoll wie ernst gegen die Figur des Helden und ihre Rolle in den westlichen Ursprungsgeschichten. Indem sie sich als „eine alternende, wütende Frau“ beschreibt, die „mit ihrer Handtasche Schurken abwehrt“ (Le Guin 1989: 169), gibt sie uns einen Modus des Geschichtenerzählens zur Hand, der auf das Ausfindigmachen unerwarteter Partner\*innen aus ist, auf kleine, aber nicht reduzierbare

Details, die wir in den ausgefransten, porösen Tragetaschen, die wir Geschichten nennen, versammeln. Es ist ebendiese Verschiebung auf die Praktiken des Sammelns und des Welten-Säens, die Haraway aus Le Guins Werk entlehnt und für ihr eigenes Denken fruchtbar macht.

Wie Le Guin beschäftigt sich auch Haraway mit der Frage, *wie* wir Geschichten erzählen, *wem* wir sie erzählen und *zu welchem Zweck*. Dabei verwehrt sie sich nicht nur gegen Erzählungen einer universellen Menschheit und die Geschichten vom Überleben des Stärksten in einem nicht enden wollenden Kampf ums Dasein, sondern auch gegen einen radikalen Individualismus, der alles um das egoistische Individuum als bloßes Mittel zum Zweck betrachtet und die eigene Abhängigkeit im verwobenen Leben und Sterben mit dem Anderen fundamental verkennt.

Haraway distanziert sich nicht nur von diesen Erzählungen, sondern stellt uns zugleich auch andere Geschichten bereit. Geschichten, die nicht davon handeln, wie der Held die Natur in Gestalt mehr-als-menschlicher Körper und Leben unterwirft oder ihr ihre vermeintlichen Geheimnisse im Labor, der Fabrik oder am Schlachtfeld entlockt, um sie ökonomisch verwerten zu können, sondern sich stattdessen der Frage der gemeinschaftlichen Hervorbringung von verantwortungsvollerem Wissen und lebbareren Welten stellen. Dass diese Frage keineswegs auf den Menschen verengt beantwortet werden kann, verdeutlicht dabei kaum etwas eindringlicher als das Ereignis des Anthropozäns. Denn auch das Metanarrativ des Anthropozäns kauft sich nur allzu bereitwillig in die Heldenreise-Erzählung ein, die nur einen Handlungsträger kennt: den undifferenzierten Menschen. Doch weder „gibt [es] Helden jenseits dessen, was und wie über sie erzählt wird“ (2020: 19), wie uns Ulrich Bröckling nahelegt, noch sind Heldenerzählungen bloß deskriptiv; vielmehr bringen sie stets auch ihre eigenen Welten und Bedeutungen mit hervor. Mit *Camilles Geschichten* unterbreitet uns Haraway eine Geschichte, die beschränkten Individualismus und apokalyptische Resignation gegen die Praktiken eines Mit-Werdens und Sich-verwandt-Machens eintauscht; eine Geschichte, die von ebenso heterogenen wie fragilen Kollektiven handelt, deren Arme, Tentakel und Fühler weit über den Menschen hinausreichen.

## 2.2 Camilles Geschichten

*Camilles Geschichten* beginnt mit Camilles Geschichte. Camille kam im Rahmen eines Schreibworkshops im nordfranzösischen Cerisy im Jahr 2013 zur Welt. Zusammen mit der feministischen Philosophin Vinciane Despret und dem Filmmacher Fabrizio Terranova erhielt Haraway von der Workshopleitung die Aufgabe, sich „ein Baby auszudenken und das Kind durch fünf menschliche Generationen zu bringen. In unserer Zeit, die Tod für Individuen und für ganze Arten im Überfluss bereithält, können schon fünf menschliche Generationen als unmöglich lang erscheinen, wenn es darum geht, sich das Gedeihen mit und für eine erneuerte Multispezies-Welt vorzustellen“ (Haraway 2018: 187). Und so kommt Camille 1 im Jahr 2025 zur Welt, während die letzte Camille, „Camille 5“, im Jahr 2425 in einer Welt sterben wird, die zwar aus unserer heutigen Welt hervorgeht, aber nicht mehr viel mit ihr gemeinsam hat. Camille 5 wird nämlich *von einer Welt* sein, die es geschafft haben wird, das Problem einer „hohe[n] menschlichen Bevölkerungszahl“ (Haraway 2018: 193) in den Griff zu bekommen. Die Weltbevöl-

kerung wird Haraway zufolge aufhören, eine den Planeten verschlingende destruktive Kraft zu sein, indem sie sich von über 10 Milliarden Menschen im Jahr 2100 drei Jahrhunderte später bei 3 Milliarden Menschen einpendelt (Haraway 2018: 199).

Diese massive Verringerung der Gesamtzahl der Menschen wird erst möglich durch die Praxis kleiner, eng verbundener Gemeinschaften, den „Gemeinschaften der Kompostisten“ (Haraway 2018: 200), innerhalb der Kinder-Bekommen und Elternschaft zu einer ebenso fundamental kollektiven Angelegenheit wie zu einer mehr-als-menschlichen werden. Denn jedes Kind hat sowohl mehrere Eltern, die keineswegs biologische Eltern sein müssen, als auch einen tierischen Symbionten – in der Regel ein gefährdetes Tier –, mit dem es in Symbiose lebt. In Camilles Fall ist das ein Monarchfalter – ein Schmetterling, der auf dem nordamerikanischen Kontinent verbreitet ist. Während ihrer komplizierten Wanderungen Richtung Mexiko, um in den Pinien- und Tannenwäldern Michoacáns zu überwintern, legen die Monarchfalter mehrere Zwischenstopps ein, die der Ruhe, Nahrungsmittelaufnahme und Eiablage dienen. Weitreichende ökologische Zerstörungen haben in *Camilles Geschichten* nicht nur zu einem Verlust der Lebensräume des Monarchfalters geführt, sondern diesen auch an den Rand des Aussterbens gebracht. Ihre Wanderung missglückt zunehmend.

Als von Umweltzerstörung und Klimawandel am stärksten betroffene Arten bilden Kritter<sup>2</sup> wie der Monarchfalter die bevorzugten Symbionten in Haraways spekulativer Fabulation. In der Biologie bezeichnet der Begriff der Symbiose jede Form einer engen und langfristigen biologischen Interaktion zwischen Organismen verschiedener Arten (vgl. Margulis/Sagan 1997). Diese Organismen werden sodann Symbionten genannt. Symbiose sollte dabei jedoch nicht notwendigerweise als eine für beide Seiten vorteilhafte Beziehung verstanden werden. Haraway entlehnt ihr spannungsgeladenes Verständnis von Symbiose nämlich aus den Arbeiten der Evolutionsbiologin Lynn Margulis – um genau zu sein, aus ihrer Endosymbiontentheorie.<sup>3</sup> Diese besagt, dass neue Formen von Zellen, Organen und sogar Arten evolutionsbiologisch betrachtet aus lang anhaltenden und intimen symbiotischen Verstrickungen hervorgehen (vgl. Margulis/Sagan 1997). Für Margulis folgt daraus, dass wir alle Symbionten auf einem symbiotischen Planeten sind. Die Gleichung ist denkbar einfach: Symbiose ist Leben und kein Leben ohne Symbiose. Wir sind nie Individuen gewesen (vgl. Gilbert et al. 2012).

In Haraways spekulativer Fabulation wählt eine große Zahl der Menschen den Weg Camilles; oder besser gesagt den ihrer Eltern, den sogenannten Kompostist\*innen, deren symbiogenetische Nachkommen zur Welt gebracht werden, um die „zerstörten Böden und Gewässer für kommende Generationen wiederherzustellen“ (Haraway 2018: 212). Die Rollen in Haraways spekulativer Fabulation sind jedoch ungleich verteilt. Während nicht-mehr-ausschließlich-menschliche-Menschen wie Camille genetisch modifiziert sind, um den Fortbestand ihres Symbionten zu gewährleisten, werden die nichtmenschlichen Symbionten *nicht* mit menschlichem genetischem Material versehen. Vielmehr liegt die Rolle, die sie innerhalb der symbiotischen Gefüge einnehmen, darin, „in ge-

2 Haraway verwendet den Begriff „Kritter“ („critter“) sowohl für menschliche als auch mehr-als-menschliche, „natürliche“ ebenso wie technowissenschaftlich und kulturell hergestellte Wesen.

3 Ein Endosymbiont ist ein Organismus, der innerhalb des Körpers oder der Zellen eines anderen Organismus lebt. Ein Beispiel für ein endosymbiotisches Verhältnis sind Mitochondrien, abgegrenzte Organellen, die in allen eukaryotischen Zellen vorkommen und für deren Energieversorgung zuständig sind.

fährlichen und beschädigten Zeiten auf jede nur mögliche Art und Weise zu wachsen und ihren Symbionten etwas beizubringen“ (Haraway 2018: 203).

Haraway beschreibt, wie Camille „die zarten chemischen Signale im Wind“ (Haraway 2018: 204) wahrnehmen kann, um die geeigneten Nistplätze für die Monarchfalter vor ihrer Ankunft ausfindig zu machen. Auch wenn Haraway ihre Protagonist\*innen als *anders*, als widersprüchlich und mithin als von humanexzeptionalistischen Reinheitsfanatiker\*innen angefeindete „Freaks“ (Haraway 2018: 206) beschreibt, handelt ihre spekulative Fabulation weder von Mimesis (das heißt von der Nachahmung der symbiotischen Partner\*innen in Aussehen und Verhalten) noch von *Human Enhancement* und der Erschaffung von Monstern. Ihre Absicht ist viel bescheidener und viel monumentaler zugleich, denn es geht ihr um nichts weniger als irreduzible Differenz und den Fortbestand des gemeinsamen Lebens und Sterbens in den Ruinen der alten Welt.

Haraway erprobt mit ihrer Geschichte, was es bedeuten könnte, „die Künste des Lebens mit und für beschädigte Welten nicht als Abstraktion“ (Haraway 2018: 198) zu fassen, sondern als eine materielle Praxis, die ortsgebunden und dennoch aber nicht bloß lokal ist. Ihre Geschichte zielt darauf ab, in den Ruinen des Anthropozäns und Kapitalozäns Leben, Sterben, Abhängigkeit, Verwandtschaft und Responsabilität auf neuartige Weise zu kultivieren. *Camilles Geschichten* ist jedoch weder eine Heldenreise-Erzählung (auch wenn das Handeln der Camilles über fünf Jahrhunderte viele kleinere und größere Folgen nach sich zieht) noch eine Endzeitgeschichte, sondern eine *Fortsetzungsgeschichte*, ein Entwurf und ein Vorschlag für eine „bewohnbarere, aufblühende Welt“ (Haraway 2018: 229).

### 3 Wir sind nie Individuen gewesen

Wenn Haraways Cyborg-Manifest erkundet hat, „was es bedeutet, in den Welten der Hochtechnologie verkörpert zu sein“ (Haraway 1995: 63), dann leisten *Camilles Geschichten* nichts weniger als zu erkunden, was es bedeutet, auf einem nachhaltig beschädigten Planeten fortzubestehen. Im Gegensatz zu der Heldenreise-Erzählung verdeutlicht uns *Camilles Geschichten*, dass Werden ein unermüdliches „Mit-Werden“ ist. Im Mit-Werden umschließen, befähigen und verschlingen sich symbiotische Partner\*innen, die Haraway Margulis folgend auch als „Holobionten“ bezeichnet.

„Ein Holobiont ist etwas entschieden anderes als das Eine und das Individuum. Holobionten werden durch polytemporale und polyspatiale Verknüpfungen zusammengehalten, wobei sie mit anderen Holobionten in komplexen Mustern interagieren. Kritter gehen ihren Beziehungen nicht voraus; sie bringen einander durch semiotisch-materielle Involutionen, Ein- und Umstülpungen, hervor, die wiederum aus vorangegangenen Verstrickungen hervorgegangen sind.“ (Haraway 2018: 86)

Ähnlich wie die Cyborg, die unter anderem für die Implosion der Grenze zwischen Natur und Kultur steht, verkörpern Haraways Holobionten in *Camilles Geschichten* den Bruch mit der Vorstellung, dass es Individuen und *ihre* Umwelten gibt. Wenn sich etwas Verallgemeinerbares über die menschliche Natur sagen lässt, dann, dass sie fundamental abhängig vom und untrennbar verwoben mit dem mehr-als-menschlichen Anderen ist. „Human nature is an interspecies relationship“ (Tsing 2012: 144), erinnert uns auch

Tsing und betont damit, dass wir nie Individuen gewesen sind. Denn auf eine ähnliche Weise wie die Cyborg die Ursprungsgeschichten und Fantasien der westlichen Kultur von Reinheit und Abgeschlossenheit untergräbt, untergräbt *Camilles Geschichten* die Erzählung vom egoistischen Individuum, das von einer gleichermaßen als feindlich wie als bloße Ressource imaginierten Umwelt eingekapselt ist. Wie es Margulis für ihre Bakterien und Zellen tut, wendet sich auch Haraway gegen das Diktat eines „eingeschränkten Individualismus“ (Haraway 2018: 47), der nur Konkurrenz und Überlebenskampf kennt, und kompostiert damit zugleich auch die Überzeugungskraft der Erzählung des Besitzindividualismus.

In seiner politischen Theorie des Besitzindividualismus zeichnet Crawford B. Macpherson (1990) nach, wie sich im England des 17. Jahrhunderts die Idee durchsetzt, dass das Individuum stets nur als Eigentümer seiner selbst *Mensch* wäre. So stellt etwa John Locke in *Zwei Abhandlungen über die Regierung* von 1689 zwei auf bemerkenswerte Weise miteinander verwobene Prämissen auf. Erstens ist für Locke „das Individuum nur insofern Mensch [...], als es frei ist, und frei nur insofern, als es Eigentümer seiner selbst ist“ (Macpherson 1990: 295f.). Nicht nur Freiheit, sondern Mensch-Sein selbst wird somit zu einer Funktion des Eigentums an der eigenen Person. Zweitens: Indem Locke nicht nur den gemeinschaftlichen und zumeist indigenen Besitz von Boden außer Betracht lässt, sondern auch die Möglichkeit, den Boden *sich selbst* und den auf und in diesem lebenden Wesen zu belassen, definiert er Freiheit über eine doppelte Aneignung – nämlich über die Aneignung des Selbst und die Aneignung des Bodens, der selbst „nur eine Form des Kapitals [ist]“ (Macpherson 1990: 232), wie Macpherson betont, und allein dem Zweck der Akkumulation dient.

Bemerkenswert ist Lockes Begriff des Individuums deshalb, weil hinter diesem, wie Etienne Balibar (2006) eindrucksvoll zeigt, eine Gleichsetzung von *Selbst* und *Eigenem* steht. Locke macht sich nämlich die Doppelbedeutung von „*myself*“ zunutze, indem er es zu getrennten Wörtern macht („*my self*“) und somit als Pronomen und Possessivausdruck liest.

Als Konsequenz dieses metaphysischen Sprachspiels steht dem Individuum, das über sich selbst verfügt, weil es Herr über seiner selbst ist, das affizierbare (rassialisierte und vergeschlechtlichte) Andere als Kontrastfolie gegenüber. Indem es nämlich *nicht* über sich selbst verfügt, ist dieses Andere stets bewegt und determiniert (von der Natur, der Umwelt oder den Genen), ohne selbst Bewegter oder gar geschichtlicher Akteur zu sein.

Haraway kompostiert eben diese Erzählung von eingeschränktem Individualismus und einem Boden als bloße Materie oder Ressource. Während sich Lockes Individuen über eine absolute Trennung zu ihrer Mitwelt definieren, ja erst durch die Aneignung dieser zu (freien) Menschen werden, ist Individualität für Haraway eine fundamental relationale Angelegenheit. Stets sind es Assemblagen, Kollektive, Gefüge menschlicher und nichtmenschlicher, organischer und abiotischer Akteur\*innen, die Geschichten schreiben. Sowohl in Haraways spekulativer Fabulation als auch in Margulis' evolutionsbiologischen Überlegungen sind Individuen niemals vollständig Herr über sich selbst, sondern stets amorph, durchlässig, liminal und verwoben mit dem Anderen. Hier haben wir es nicht mehr mit heroischen Heldenreise-Erzählungen zu tun, mit menschlichem Exzeptionalismus und dem Kampf gegen eine ausgelagerte Natur, die, wenn

schon nicht bezwungen und angeeignet, so doch zumindest ferngehalten werden müsse, damit der Held nach seiner Rückkehr über seine großen Taten berichten kann. Subjektivität, Individualität und Werden vollziehen sich stattdessen in symbiotischen, erdigen und schlammigen Kontaktzonen, sie materialisieren sich über wechselseitige Befähigung: „Niemand handelt allein“ (Haraway 2018: 121).

## 4 Symbiose, ‚Race‘ und Spezies

Haraway gelingt es, mit *Camilles Geschichten* eine andere Geschichte als jene von beschränktem Individualismus, Extraktivismus und Exterminismus zu erzählen. Wie eine eifrige Spinne stellt sie unzählige Fäden her und verwebt diese unermüdlich miteinander, um zu verdeutlichen, „wer für die Kultivierung artenübergreifender Gerechtigkeit lebt oder stirbt und warum“ (Haraway 2018: 11). In *Camilles Geschichten* vermischen sich Menschen und nichtmenschliche Wesen entlang problematischer Kategorien wie Sex, Gender, ‚Race‘ und Spezies; ja, sie beziehen gerade aus diesen Vermischungen ihr Potenzial, um in Zeiten planetarer sozial-ökologischer Verheerung *überleben* zu können. Doch führt die Geschichte damit auch zu einem *guten* Ende? Ich bin zögerlich. Mein Zögern rührt von der Verquickung von ‚Race‘ und Spezies, die sich hinter Margulis’ Verständnis von Symbiogenese andeutet und der Haraway meines Erachtens zu wenig Beachtung schenkt.

Wie Haraway verdeutlicht, gründet sich Margulis’ Begriff des Lebens auf der Idee, dass das Neue – seien es Zellen, Organe oder Spezies – aus einer „anhaltenden Intimität unter Fremden“ (Haraway 2018: 87) hervorgeht. Während sich neodarwinistische Evolutionsmodelle auf den Wettbewerb als primäre Quelle für die Wandlungsfähigkeit der Arten fokussieren, schlägt Margulis vor, dass zelluläre Evolution durch die symbiotische Eingliederung von Bakteriengemeinschaften erfolgt. Symbiotische Kooperationen und Verschmelzungen führen stufenweise zu immer komplexeren Einheiten, die tatsächlich jedoch immer schon Vielheiten sind. Dieser von Margulis unter dem Begriff der Symbiogenese gefasste Prozess erweitert nicht nur die Grenzen von Organismen über ihren genetischen Code hinaus, sondern beinhaltet auch, dass die treibende Kraft des Lebens und der schöpferischen Evolution in der Kontamination und in radikaler Intersubjektivität liegt. Margulis geht sogar so weit, zu behaupten, dass eine Vielzahl der lebensnotwendigen Prozesse in und der Fähigkeiten von Zellen, Organen und Organismen ursprünglich als lebensbedrohliche Infektionen ihrer Symbionten begann (vgl. Margulis/Sagan 1995: 107).

In diesem Zusammenhang weist die Schwarze feministische Soziologin Zakiyyah Iman Jackson darauf hin, dass sich Margulis gegen vorherrschende Bilder in der Evolutionsbiologie positioniert, die Symbiogenese metaphorisch mit Sklaverei in Verbindung bringen, da diese implizieren, dass Bakterien von Zellen „verklavt“ werden würden (Jackson 2020: 153). Margulis scheint dies aber nur zu dem Preis zu gelingen, sich des historisch vorbelasteten Begriffs der „miscegenation“, das heißt der „verbotenen Rassenmischung“, zu bedienen. Tatsächlich beschreiben Margulis und Sagan Symbiogenese wie folgt:

„Numberless forms and variation come not just gradually and at random, but suddenly and forcefully, by the co-opting of strangers, the involvement and infolding of others – viral, bacterial, and eukaryotic – into ever more complex and miscegenous genomes. The acquisition of the reproducing other, of the microbe and its genome, is no mere sideshow. Attraction, merger, fusion, incorporation, cohabitation, recombination – both permanent and cyclical – and other forbidden couplings, are the main sources of Darwin's missing variation.“ (Margulis/Sagan 2002: 205)

Margulis illustriert ihre Theorie der Symbiogenese hier nicht nur durch die Verwendung eines höchst problematischen Bildes aus der Jim-Crow-Ära,<sup>4</sup> nämlich der „verbotenen Rassenmischung“, die gleichsam zum Motor der Evolution erklärt wird, sondern spielt mit dem Verweis auf „Sideshows“ (Jahrmarktveranstaltungen, in denen oft sogenannte „menschliche Kuriositäten“ die Hauptattraktion waren) gleichermaßen mit rassistischen Ängsten vor einer Degeneration wie mit dem Schreckgespenst des vermeintlichen Verschwindens einer imaginierten *weißen* Herrenrasse. Margulis' Verständnis von Symbiogenese als „Infektion“, „Invasion“ und „skandalöse Vermischung von Zellen“ beruht somit auf einer metonymischen Verbindung von ‚Race‘ und Spezies, die zudem Gefahr läuft, ‚Race‘ unbeabsichtigt zu affirmieren (vgl. Jackson 2020).

Es ist dieses Verständnis von Symbiogenese, das Haraway aufgreift und als eine ebenso spielerische wie toderne Praxis der Vermischung interpretiert. In *Camilles Geschichten* bestärkt Haraway damit einen Gedanken, mit dem sie bereits im Cyborg-Manifest gespielt hat, nämlich, dass „[i]n einer Geschichte, in der keine Figur ‚einfach‘ menschlich ist, [...] der Status, ein Mensch zu sein, äußerst problematisch [wird]“ (Haraway 1995: 69). Wie Margulis liegt es auch Haraway fern, rassistische Imaginationen und Bilder einer verbotenen Rassenmischung zu propagieren, vielmehr versucht sie gerade durch die Aneignung und Umdeutung des Wortes jegliche Form von Reinheit und Abgeschlossenheit als Illusion und Ideologie zu problematisieren. Ähnlich wie sie es mit ihrer Figur der *FemaleMan*© in *Modest\_Witness* tat, die Haraway als eine „linguistic and genetic miscegenation“ eingeführt hat, als „a tool for provoking a little technical and political intercourse, or criminal conversation, or reproductive commerce, about what counts as nature, for whom, and at what costs“ (Haraway 1996: 75), erfährt die Vorstellung von Reinheit und Abgeschlossenheit auch in *Camilles Geschichten* eine radikale Absage zugunsten eines anhaltenden sympoietischen Mit-Werdens.

Ähnlich wie Margulis und Sagan wendet auch Haraway die Begriffe der Vermischung und Verunreinigung gegen ein Reinheitsdenken, das in den Diensten rassistischer und sexistischer Ideologien steht. Auch Haraway begreift dabei Werden als fortwährendes Mit-Werden. Individuen und Identitäten, ja selbst Körper, gehen für Haraway ihren Beziehungen nicht voraus, sondern werden stets durch polytemporale und polyspatiale Verknüpfungen zusammengehalten. Vor diesem Hintergrund betont sie nicht nur das

4 Jim Crow war ursprünglich eine Figur in den Minstrel Shows in den USA des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in denen *weiße* Schauspieler\*innen Schwarze Menschen zu Zwecken der Unterhaltung herabgewürdigt haben. Diese Aufführungen waren mehr als nur eine perfide Form der Unterhaltung, dienten sie doch auch der Vergewisserung und Verfestigung einer imaginierten *weißen* Überlegenheit (vgl. Chude-Sokei 2023). Nach der Abschaffung der Sklaverei wurde der Name zu einem Synonym für die bis in die 1960er-Jahre herrschenden Rassentrennungsgesetze in den Südstaaten der USA. Die sogenannten „Jim-Crow-Gesetze“ haben Schwarze Bürger\*innen auf vielfältige Weise aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen und rassistischer Willkür und Gewalt ausgeliefert.

Primat der Hybridität, sondern hält auch fest, dass ‚wir nie Menschen gewesen sind‘ (Haraway in Gane 2006).

Was passiert jedoch, wenn man in den Augen mancher bereits niemals vollständig ‚Mensch‘ gewesen ist? Wer kann es sich leisten, sich zu ‚vermischen‘ und den menschlichen Körper als immer schon offen, liminal und mehr-als-menschlich zu zelebrieren? Angesichts der historisch ungleichen und gewaltvollen Zuschreibung von ‚Mensch-Sein‘ kann es sich möglicherweise als ein Fehler erweisen, sich nicht mit der Frage zu befassen, für wen die Identifikation mit dem Mehr-als-Menschlichen vielleicht zu kostspielig sein könnte. Was für all jene Menschen auf dem Spiel steht, die innerhalb des westlich-humanistischen Rahmens jahrhundertlang als das Andere konstruiert wurden, wenn der Status, Mensch zu sein, ‚äußerst problematisch‘ wird, verdeutlicht beispielsweise Henrietta Lacks’ Geschichte. Als Enkelin ehemals versklavter Plantagenarbeiter\*innen, die nach dem Tod der *weißen* Plantagenbesitzer\*innenfamilie Lacks nicht nur deren Namen, sondern auch die Plantage vererbt bekommen haben, hat Lacks bis wenige Jahre vor ihrem Tod unter armen Verhältnissen als Bäuerin gelebt und gearbeitet.<sup>5</sup> Unter starken Schmerzen leidend, hat sie im Januar 1951 den beschwerlichen Weg von Virginia nach Maryland auf sich genommen, wo sie am Johns Hopkins Hospital – einem der wenigen Spitäler in der Zeit vor der Bürgerrechtsbewegung, die Schwarze Patient\*innen behandelt haben – mit Gebärmutterhalskrebs diagnostiziert wurde. Ohne ihr Einverständnis wurde ihr dort im Rahmen einer Biopsie Krebsgewebe entnommen. Lacks verstarb kurze Zeit darauf, doch die entnommenen Zellen wucherten wider Erwarten weiter. Die feministische Biologin Lisa H. Weasel (2012; vgl. weiters Landecker 2007) beschreibt, wie die Zellen in Reagenzgläsern weitergezüchtet und als ‚unsterbliche Zelllinie‘ bezeichnet bis heute in den Labors auf der ganzen Welt vorgefunden werden können. Als unsterblich werden die Zellen bezeichnet, weil sie sich unter Laborbedingungen scheinbar unbegrenzt vermehren und teilen. Lacks Zellen leben somit weiter, jedoch nicht mehr als *menschliche* Zellen. Jahrzehnte nach ihrem Tod gelten HeLa-Zellen (ein Akronym für Henrietta Lacks) heute für manche Biolog\*innen als eine eigene Spezies. Aufgrund ihrer langjährigen Kultivierung habe sich die HeLa-Zelllinie so weit von ihren ursprünglichen physiologischen Verbindungen zu dem Menschen (Henrietta Lacks), von dem sie abstammt, entfernt, dass sie als eine neue Art verstanden werden müsste. Tatsächlich machen die Evolutionsbiolog\*innen Leigh Van Valen und Virginia C. Maiorana (1991) in ihrem Artikel ‚HeLa, a New Microbial Species‘ den Vorschlag, HeLa-Zellen als eine eigene Spezies zu begreifen: ‚Species originate in diverse ways. HeLa cells are the best known cultured cells of human origin, here we propose, in all seriousness, that they have become a separate species restricted to a particular environment‘ (Van Valen/Maiorana 1991: 71). Doch das ist nicht alles. Die Abkömmlinge der von Lacks im Jahr 1951 im Johns Hopkins Hospital entnommenen Zellen würden heute nicht nur eine eigene Spezies ‚*Helacyton gartleri*‘ (vgl. Oliwenstein 1992: o. S.) darstellen, sondern sogar exemplarisch für die Möglichkeit eines dramatischen Rückfalls menschlicher Zellen in die Welt der einfachen Protisten, den Schleimpilzen und Algen, stehen (vgl. Strathmann 1991: 68).

5 Vgl. hierzu Rebecca Skloots (2013) umfassende Biografie zum Leben und Nachleben von Henrietta Lacks in Gestalt der HeLa-Zelllinie sowie zur Aufarbeitung der Verwobenheit von Wissenschaft, Medizin und Rassismus in den USA.

Doch was bedeutet es, zu behaupten, dass Zellen, die dem Gebärmutterhals einer Schwarzen Frau ohne ihre Zustimmung entnommen wurden, nun eine eigene Spezies darstellen würden? Wieso scheint es für die erwähnten Forscher\*innen naheliegend, dass die Fähigkeit dieser Zellen, sich zu vermehren und unter artifiziiellen Bedingungen außerhalb des Körpers, aus dem sie ursprünglich entnommen wurden, zu überleben, als ein „Rückfall“ oder gar als „Degeneration“ verstanden werden müsste? Und was hat das alles damit zu tun, dass Henrietta Lacks eine Schwarze Frau war? Indem wir diese Fragen stellen und den Fäden folgen, die sich aus ihnen bilden, zeichnet sich ein anderes, unheilvolleres Bild von Vermischung. Das Heil, das Haraway in den Praktiken des Artenübergreifenden sucht, droht hier nämlich für jene Menschen, die in der Geschichte des modernen westlichen Denkens als das Andere, als das nichtvollwertig Menschliche konstruiert wurden, zu einer Gefahr zu werden. Dabei ist es Haraway, die uns daran erinnert hat, dass: „*Species reeks of race and sex; and where and when species meet, that heritage must be untied and better knots of companion species attempted within and across differences*“ (Haraway 2008: 18).

## 5 Schluss

Haraway kompostiert das Anthropozän mitsamt seinen Heldenreise-Erzählungen, denen es selbst noch im Angesicht der Katastrophe nicht gelingt, über eine bestimmte Vorstellung des Menschen als egoistisches Individuum hinauszudenken. Doch weder Zynismus noch apokalyptische Prophezeiungen leiten dabei ihr Denken. Der paralyisierenden Sorge vor einer bevorstehenden Endzeit, die sich drohend am Horizont abzeichne, auf der einen Seite und technologischen Heilsversprechen, die lediglich auf ein „weiter wie bisher“ hinauslaufen, auf der anderen Seite hält sie entgegen, dass für unzählige Menschen und nichtmenschliche Wesen die Katastrophe bereits eingetreten ist: Millionen verschwundene Menschen, Kulturen, Sprachen und Lebensweisen zeugen hiervon (vgl. Yusoff 2018). Und auch das sechste große Massenartensterben läuft bereits vor unseren Augen ab (vgl. Dawson 2016). Dennoch legt uns Haraway nahe, dass wir uns *nicht* als die erste Generation der letzten Menschen denken sollten, sondern stattdessen Fortsetzungsgeschichten schreiben und erzählen sollten. Nicht der Held, der auszieht, um zu töten und anzueignen, sondern die vielen kleinen Begegnungen und Beziehungen zwischen sehr unterschiedlichen Partner\*innen, menschlichen ebenso wie mehr-als-menschlichen, sind es, die in Haraways Fortsetzungsgeschichten über Leben und Tod entscheiden. Es sind Geschichten von den chthonischen und tentakulären Bewohner\*innen der Tiefe und ihren beschworenen Kräften, „die Schiffe der Helden des 21. Jahrhunderts auf lebendigen Korallenriffen zu zerschmettern, anstatt ihnen zu erlauben, auch noch den letzten Tropfen fossilen Fleisches aus totem Gestein zu saugen“ (Haraway 2018: 76), sowie Geschichten wie jene von Camille, die uns lehren, was es bedeutet und was es beinhaltet, auf einem beschädigten Planeten zu leben.

Vor diesem Hintergrund habe ich in diesem Artikel ein doppeltes Ziel verfolgt. *Erstens* habe ich gezeigt, dass Haraways Fortsetzungsgeschichten mit ihrem Fokus auf Praktiken des Mit-Werdens nicht nur den Raum für ein Verständnis wechselseitiger artenübergreifender Abhängigkeit vor dem Hintergrund der gegenwärtigen ökologischen

Verheerungen eröffnen, sondern auch mit einem rassialisierten und vergeschlechtlichten Subjektbegriff brechen. Fernab davon, als Geschichten vom egoistischen Individuum zu fungieren, verschieben diese Erzählungen den Blick auf unsere Verwobenheit mit und Abhängigkeit von einer mehr-als-menschlichen Mitwelt. Als eine Geschichte „über das, was fort dauert“ (Haraway 2018: 108), unterbreiten uns insbesondere *Camilles Geschichten* als eine Übung in feministischer spekulativer Fabulation ein Verständnis von Symbiose und Symbiogenese, mit dem Haraway biologistischen Essentialismus und beschränkten Individualismus gleichermaßen herausfordert. Spekulative Fabulation drängt uns in diesem Sinne dazu, aufs Neue zu lernen, was es bedeutet, fundamental abhängig voneinander und unserer Mitwelt zu sein, ohne jedoch Abhängigkeit zu romantisieren. Vielmehr wendet sich solch eine Methode gegen eine unterschiedslose Affirmation von Abhängigkeit.<sup>6</sup>

*Zweitens* habe ich gezeigt, dass Haraways Adaption von Margulis' Verständnis von Symbiose und Symbiogenese in *Camilles Geschichten* zugleich jedoch Gefahr läuft, nicht nur die historische Verwobenheit von ‚Race‘ und Spezies, die in Margulis' Begriff der Symbiogenese konserviert ist, zu übergehen, sondern auch aus dem Blick zu verlieren, dass der Preis für das Überschreiten von (Arten-)Grenzen und für das Zelebrieren von Hybridität für rassialisierte Menschen unter den gegebenen Bedingungen zu hoch ausfallen könnte. In der Rekonstruktion von Henriette Lacks' Geschichte zeigt sich nämlich, dass die Verflechtung von ‚Race‘, Spezies und Reproduktion, die es historisch erlaubt hat, rassialisierte Menschen aus der Kategorie des vollwertigen Menschen auszuschließen, in biologischen Diskursen weiterhin wirkmächtig bleibt. Vermischung und Hybridität operieren hier nicht in der Logik einer Subversion hegemonialer Machtverhältnisse, sondern spielen mitunter auch der Reorganisation ebendieser Verhältnisse in die Hände. Trotz der Tatsache, dass feministischer spekulativer Fabulation weder unschuldige Erzählungen noch unkontaminierte Wörter zur Verfügung stehen,<sup>7</sup> affirmiert Haraway an dieser Stelle Symbiogenese und Hybridität allzu voreilig als potenziell emanzipatorische Werkzeuge zum Zweck der Irritation hegemonialer Erzählungen über Identität, Herrschaft und Vorherrschaft. Damit schenkt Haraway hier nicht nur dem Umstand zu wenig Aufmerksamkeit, dass Rassismus „does not require choosing one strategy – strict boundaries or hybridity – over the other; provisional designations, contradiction, absurdity, and arbitrariness are antiblackness's stock-in-trade“ (Jackson 2020: 156), sondern übergeht auch ihre eigene Mahnung, „dass es von Gewicht ist, mit welchen Ideen wir Ideen denken“ (Haraway 2018: 23). Und doch teile ich Jacksons (2020) implizite Schlussfolgerung nicht, dass Haraways Konzepte der Symbiogenese, Hybridität und des Mit-Werdens somit nicht zu retten wären. Vielmehr verdeutlicht diese Kritik gerade die Notwendigkeit, spekulative Fabulation als eine historisch spezifische heterodoxe Erzähltechnologie, die ihre eigenen Ausschlüsse produziert, zu situieren. Hieraus folgt nicht zuletzt, Verantwortung für die mobilisierten Begriffe, Konzepte und

6 Bruno Latour und Nikolaj Schultz etwa konstatieren, dass unser Überleben fundamental vom Fortbestand der Welt abhängt. Wie Haraway wenden auch sie sich gegen eine Verleugnung von Abhängigkeit. Während es Haraway jedoch stets um die Frage nach konkreten Formen von Abhängigkeit geht, affirmieren Latour und Schultz Abhängigkeit als etwas *per se* Wünschenswertes: „Je stärker wir abhängen, desto besser.“ (Latour/Schultz 2022: 41)

7 Ich bedanke mich an dieser Stelle bei der\*dem anonymen Gutachter\*in für diesen wichtigen Hinweis.

Erzählungen sowie für das hergestellte Wissen zu übernehmen, um sich dem Anderen gegenüber verantwortungsbewusst machen zu können:

„Weitergabe, Fadenspiel, Muster vor- und zurückreichend, gebend und nehmend, Muster bildend, ein Muster in der Hand haltend, um das man nicht gebeten hat – Verantwortlichkeit. Das ist der Kern dessen, was ich meine, wenn ich in ernsthaft artenübergreifenden Welten unruhig bleibe.“ (Haraway 2018: 23)

## Literaturverzeichnis

- Balibar, Etienne (2006). *My Self and My Own: One and the Same?* In Bill Maurer & Gabriele Schwag (Hrsg.), *Accelerating Possession: Global Futures of Property and Personhood* (S. 21–44). New York: Columbia University Press.
- Bonneuil, Christophe & Fressoz, Jean-Baptiste (2016). *The Shock of the Anthropocene. The Earth, History and Us*. New York, London: Verso Books.
- Bröckling, Ulrich (2020). *Postheroische Helden. Ein Zeitbild*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Chude-Sokei, Louis (2023). *Technologie und Race. Essays der Migration*. Berlin: August Verlag.
- Crutzen, Paul J. & Stoermer, Eugene F. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41, 17–18.
- Dawson, Ashley (2016). *Extinction: A Radical History*. New York: OR Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctv62hf5h>
- Ellis, Erle C. (2018). *The Anthropocene. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acrade/9780198792987.001.0001>
- Fisher, Elizabeth (1975). *Women's Creation: Sexual Evolution and the Shape of Society*. New York: Anchor Press.
- Gane, Nicholas (2006). When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?: Interview With Donna Haraway. *Theory, Culture & Society*, 23(7–8), 135–158. <https://doi.org/10.1177/0263276406069228>
- Gilbert, Scott; Sapp, Jan & Tauber, Alfred I. (2012). A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals. *The Quarterly Review of Biology*, 87(4), 325–341. <https://doi.org/10.1086/668166>
- Haraway, Donna (1995). *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main: Campus.
- Haraway, Donna (1996). *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan©\_Meets\_Onco-Mouse™*. New York, London: Routledge.
- Haraway, Donna (2008). *When Species Meet*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Haraway, Donna (2011). *SF: Speculative Fabulation and String Figures*. Osterfilden: Hatje Cantz.
- Haraway, Donna (2018). *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Berlin, New York: Campus.
- Hoppe, Katharina (2022). *Donna Haraway zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Jackson, Zakiyyah Iman (2020). *Becoming Human. Matter and Meaning in an Antiracist World*. New York: New York University Press.
- Kant, Immanuel (1967). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Landecker, Hannah (2007). *Culturing Life: How Cells Became Technologies*. Cambridge, London: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674039902>
- Latour, Bruno & Schultze, Nikolaj (2022). *Zur Entstehung einer ökologischen Klasse. Ein Memorandum*. Berlin: Suhrkamp.
- Le Guin, Ursula K. (1989). *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*. New York: Grove Press.

- Macpherson, Crawford B. (1990). *Die politische Theorie des Besitzindividualismus: Von Hobbes bis Locke*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Margulis, Lynn & Sagan, Dorion (1995). *What is Life?* London: Weidenfeld and Nicolson.
- Margulis, Lynn & Sagan, Dorion (1997). *Slanted Truths. Essays on Gaia, Symbiosis, and Evolution*. New York: Copernicus/Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4612-2284-2\\_11](https://doi.org/10.1007/978-1-4612-2284-2_11)
- Margulis, Lynn & Sagan, Dorion (2002). *Acquiring Genomes. A Theory of the Origin of Species*. New York: Basic Books.
- Oliwenstein, Lori (1992). No Longer Human. *Discover Magazin*. Zugriff am 25. April 2024 unter <https://www.discovermagazine.com/health/no-longer-human>.
- Skloot, Rebecca (2013). *Die Unsterblichkeit der Henrietta Lacks. Die Geschichte der HeLa-Zellen*. München: Goldmann.
- Strathmann, Richard (1991). From Metazoan to Protist via Competition Among Cell Lineages. *Evolutionary Theory*, 10, 67–70.
- Tsing, Anna (2012). Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. *Environmental Humanities*, 1(1), 141–154. <https://doi.org/10.1215/22011919-3610012>
- Van Valen, Leigh & Maiorana, Virginia C. (1991). HeLa, a New Microbial Species. *Evolutionary Theory*, 10, 71–74.
- Weasel, Lisa H. (2012). Feminist Intersection in Science: Race, Gender and Sexuality Through the Microscope. *Hypatia*, 19(1), 183–193. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2004.tb01274.x>
- Yusoff, Kathryn (2018). *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/9781452962054>

## Zur Person

Josef Barla, Dr., Vertretungsprofessur Soziologie mit dem Schwerpunkt Biotechnologie, Natur und Gesellschaft. Arbeitsschwerpunkte: feministische Epistemologien, Gender und Technik, Neue Materialismen.

Kontakt: Goethe-Universität Frankfurt am Main, Institut für Soziologie, Theodor-W.-Adorno-Platz 6, Campus-Westend – PEG-Gebäude, Hauspost 31, 60323 Frankfurt am Main

E-Mail: [barla@soz.uni-frankfurt.de](mailto:barla@soz.uni-frankfurt.de)