

Medialität und Divergenz

Zu einigen neomaterialistischen und dekolonialen Konzepten des NichtGemeinsamen

Mediality and Divergence

On Some Neo-Materialist and Decolonial Concepts of Non-Commonality

Stephan Trinkaus

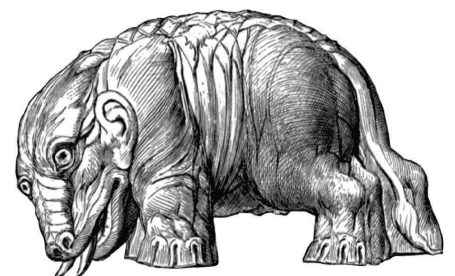
Abstract

In this paper, questions of mediality will be thought through figures / concepts / strategies of neo-materialist, decolonial and STS approaches: Connection and disconnection, mediation and interruption, commonality and difference – mediality and divergence, seem to be concepts that are mutually exclusive. Feminist science and technology studies, new queer-feminist materialism, as well as decolonial critiques of the universalist epistemologies and ontologies of European modernity offer possibilities to intertwine these concepts in other, that is, non-binary ways. It is these different yet interfering concepts, their figures (or conceptual personae) of divergence, diffraction, and uncommons, that this paper attempts to follow. It is not about the divergence of the media themselves, that is, to a certain extent, about media divergence instead of media convergence, not about how different media relate to each other, but rather about the medial enabling of divergent practices, divergent worlds. Divergence is a formulation for the simultaneity of reference and difference, a multidirectional or nonlinear processuality.

Keywords, dt.: Dekolonialität, Diffraktion, Medialität, Ontologien, Uncommons

Keywords, engl.: Decoloniality, Diffraction, Mediality, Ontologies, Uncommons

Stephan Trinkaus teaches and researches Gender Studies at the University of Potsdam. He works on the connection between relationality and precarity, sexual difference, psychoanalysis and interculturality in a (neo-)materialist perspective. **E-Mail: s.trinkaus@gmx.net**



o. ‚Eine Welt, in die viele Welten passen‘

Während Medialität als zentraler Begriff der kulturwissenschaftlichen Medienforschung mit der Vermittlung, der Mitte, dem Zwischen in Zusammenhang gebracht wird, also mit dem, was die Dinge zueinander in Beziehung setzt, scheint Divergenz das Gegenteil zu bezeichnen: ihr Auseinanderdriften, eine Zunahme des Trennenden. Ich möchte hier einen Zusammenhang von Medialität und Divergenz vorschlagen, der beides zusammen denkt [1]: Divergenz ist eine Formulierung für die Gleichzeitigkeit von Bezug und Differenz, einer multidirektionalen oder nichtlinearen Prozessualität. Bezogenheit und Driften, Relationalität und Differieren sind untrennbar miteinander verbunden. Divergenz steht nicht für sich, handelt nicht von isolierten Entitäten, sie ist immer schon Beziehung, verwoben mit der Möglichkeit einer Welt, eines Bewohnens. Isabelle Stengers hat diesen Zusammenhang in ihren Konzepten einer Ökologie der Praktiken und des Divergierens bereits entfaltet und damit eine Spur gelegt, der ich hier folgen möchte.

Diese Spur hat mächtige ethische und politische Implikationen. Es ist nicht überraschend, wenn die Frage der Divergenz sich sowohl in den Debatten um das sogenannte Anthropozän als auch in denen um Dekolonialität in großer Dringlichkeit stellt. Das, was Isabelle Stengers[2] und Bruno Latour[3] im Anschluss an James Lovelock und Lynn Margulis *Gaia* genannt haben, hat damit ebenso zu tun, wie der Begriff des *Pluriversums*, von dem Arturo Escobar, Mario Blaser und Marisol de la Cadena im Kontext dekolonialer Theorien und relationaler Ontologien sprechen. Escobar, Blaser und de la Cadena berufen sich dabei auf die zapatistische Formel der ‚einen Welt in die viele Welten passen‘ (*Un mundo donde quepan muchos mundos*), die den homogenen Universalismus der europäischen Moderne herausfordert. Eine solche dekoloniale, pluriversale Welt wäre eine – so die These dieses Beitrags –, die der Medialität des Divergierens stattgibt, die die Medialität des Divergierens ist.

Eine solche Perspektive hat aber auch Implikationen, die die Wissenschaft selbst betreffen: Sich auf den Zusammenhang von Medialität und Divergenz einzulassen, bedeutet, sich nicht nur von der Vorstellung eines für alle gleichermaßen gültigen Universums zu verabschieden, sondern auch die kulturwissenschaftlichen Universalmethoden der Reflektion und der Kritik herauszufordern. Es sind nicht (nur) die Gegenstände, die divergieren, das Divergieren betrifft auch die Methoden selbst: Auch sie sind nicht unabhängig von ihren ‚Gegenständen‘, sondern Teil des Ereignisses, auf das sie sich beziehen und damit Teil der divergenten (Re)Konfigurierung von Welt (Barad 2014).

Dabei stehen auch die disziplinären Grenzen der Wissenschaften auf dem Spiel: Alle diese Modelle einer Medialität des Divergierens erfordern nicht nur eine Herausforderung der Trennung von Natur und Kultur, Menschlichem und Nichtmenschlichem, sondern auch eine transdisziplinäre Rekonfiguration des Verhältnisses von Kultur-, Sozial- und Naturwissenschaften. Wobei es nicht darum geht, diese Grenzen zu überwinden und eine einheitliche oder ganzheitliche Wissenschaft zu betreiben, sondern ganz anders darum, die divergente Bezogenheit der Wissenschaften selbst zu praktizieren, auf die Heterogenität des Wissens und die Nichtgegebenheit des Wissbaren zu beharren. Dabei geht es nicht um Beliebigkeit oder Relativismus, sondern darum, aus der Falle der Gegenüberstellung von ein für alle Mal gegebenen

[1] Ich danke Susanne Völker, Fiona Schradung und Lisa Handel für ihre präzisen und weitreichenden Kommentare und Anmerkungen zu einer ersten Version dieses Textes und für die Diskussionen, die wir schon so lange führen und ohne die es diesen Text eh nicht geben würde. Dank auch für die hilfreichen Hinweise der beiden anonymen Peer Reviewer_innen dieses Beitrags.

[2] „Gaia is ticklish and that is why she must be named as a being. We are no longer dealing (only) with a wild and threatening nature, nor with a fragile nature to be protected, nor a nature to be mercilessly exploited. The case is new. Gaia, she who intrudes, asks nothing of us, not even a response to the question she imposes.“ (Stengers 2015, 46)

[3] „Zunächst einmal setzt [Gaia] sich aus Agentien zusammen, die weder leblos noch beseelt sind; sodann und im Gegensatz zu dem, was Lovelocks Verächter behaupten, besteht sie aus Agentien, die nicht vorzeitig in eine einheitliche, wirkende Totalität zusammengeführt werden. Gaia, die Gesetzlose, ist das Antisystem.“ (Latour 2017, 154)

Fakten und beliebig herzustellenden alternativen Fakten herauszukommen. All dem versucht dieser Text gerecht zu werden, indem er nicht auf die Distanz zu den thematisierten Modellen setzt, auf ein Abwägen ihrer Stärken und Schwächen, sondern auf das Teilnehmen an den von ihnen erprobten Praktiken des Bewohnens theoretisch/praktischer Ökologien.

1. Konvergenz und Grenzobjekte

Die feministische STS Forscherin Susan Leigh Star hat mit ihrem Konzept der Grenzobjekte (*boundary objects*) eine prominente Figur einer solchen Verschränkung entwickelt, die es ihr ermöglicht, Formen von nichtkonsensueller Bezogenheit in unterschiedlichen Kontexten zu untersuchen. Entstanden im Zusammenhang einer Museumsstudie, in der gezeigt werden sollte, welche unterschiedlichen Formen des Gebrauchs verschiedene – wie Star sagt – Praxisgemeinschaften von scheinbar ein- und demselben Objekt machen können, hat das Konzept der Grenzobjekte eine Konjunktur erfahren, die nicht zuletzt von Star selbst kritisiert wurde (Star 2017b). Dieser Erfolg ist aber nicht zufällig, drückt er doch die Dringlichkeit aus, eine Figuration für die Form von Verbindung zu finden, für die das Grenzobjekt steht: eine Verbindung, die auf einer grundlegenden Unterschiedenheit beruht, die sich nicht den Dimensionen des Individuellen oder Kollektiven zuordnen lässt, sondern wenn, dann der Dimension der Bezogenheit selbst. Sebastian Gießman und Nadine Tah, die einen eindrucksvollen Band kommentierter Texte von Star herausgegeben haben, bringen beispielsweise Stars Konzepte einer nichtkonsensuellen Bezogenheit, deren Bekanntestes das der Grenzobjekte ist, mit dem in ihrem Siegener Kontext entwickelten Modell der ‚Medien der Kooperation‘ in Verbindung:

[Die von Star entwickelte] ‚fundamental epistemological democracy‘ des Grenzobjekts [...] beinhaltet die Annahme, dass durch das kooperative Bearbeiten von Informationen Grenzobjekte entstehen, die zwischen heterogenen Welten vermitteln können. Hierzu geben Grenzobjekte bestimmten Informationen eine mediale Form, ohne deren repräsentationalen Gehalt und praktische Kohärenz eine Zusammenarbeit (weniger) gut gelingt: Gerade weil verteilte Praktiken darauf beruhen, dass Informationen sichtbar, lesbar, berechenbar und zugänglich gemacht werden, erhalten Grenzobjekte ihre Vermittlungsfunktion. Das Grenzobjekt sitzt als Medium tatsächlich ‚in der Mitte‘ und versammelt ein Kollektiv von Akteuren bzw. eine Praxisgemeinschaft um sich, oder bringt sie teils erst hervor. Für die Beteiligten definiert es eine Situation. Es ist auf diese Art und Weise ein Medium. Im konkreten Gebrauch ist es ein Mediator, dessen Vermittlungsfunktion eher ‚in Aktion‘ praktisch hervorgebracht wird als dass sie sozial, ökonomisch oder ästhetisch präfiguriert wäre. (Gießmann/Taha 2017, 34)

Grenzobjekte können in diesem Sinne sicher als Medien der Kooperation, als Räume des Ereignens von oder als Mittlerinnen zwischen Ver-/Geschie-

denem verstanden werden. Und doch wird in dieser Lesart etwas verschluckt: dass es hier nicht (nur) um das Finden einer medialen Form geht, die „praktische Kohärenz und Zusammenarbeit“ ermöglicht, sondern darum, dass Kooperation von etwas abhängt, das sich nicht in Kohärenz überführen lässt; dass Grenzobjekte nicht (nur) Möglichkeiten des gemeinsamen, wenn auch nichtkonsensuellen Operierens eröffnen, sondern dass sie gerade eine Nicht/Gemeinschaft, eine Nichtkohärenz in das Gemeinsame einschreiben, eine Nichtübereinstimmung, von der – mit Star formuliert – das Verhältnis von Standardisierung und Mannigfaltigkeit abhängt. Dieses Nicht/Gemeinsame taucht also genau in dem Moment auf, in dem es um Beziehung, um Vermittlung – um Medialität geht: um die Verbindung oder Verknüpftheit von Praktiken, Praxisgemeinschaften, Ökologien, Welten. Es ist demnach nicht ausgemacht, ob ‚das Medium‘ „in der Mitte“ sitzt. Das Grenzobjekt jedenfalls ist kein kleinster gemeinsamer Nenner, sondern kommt eben von den Grenzen, den Rändern, den Ausschlüssen und ihren gewaltvollen Verzweigungen her. Es geht im Folgenden nicht darum, Gießmanns und Tahas kooperative Lesart der Grenzobjekte zurückzuweisen, sondern darum, den Akzent zu verschieben und die grundlegende Nichtkonsensualität des gemeinsamen Gebrauchs zu betonen. Es geht, kurz gesagt, um eine Verschiebung von den Medien der Kooperation zu einer Medialität des Divergierens. Darum, ein gemeinsames Werden irreduzibler Unvereinbarkeit zu ‚fassen‘.

In den Studien und theoretischen Modellen von Star scheint Divergenz auf den ersten Blick keine große Rolle zu spielen. Was Star mehr zu interessieren scheint, ist die Herstellung von Konvergenz: also inwiefern sich unterschiedliche Praxisgemeinschaften über Objekte oder technische Infrastrukturen aufeinander zu bewegen und so sichtbar und verhandelbar werden. In diesem Sinne ist Konvergenz bedeutsam für gelingendes, gemeinsames Handeln – für Kooperation. Konvergenz ist „ein Ergebnis der Konsolidierung von Institutionen und Techniken“ (Star et al. 2017, 462); da, wo diese Konsolidierung nicht stattfindet, wo sich keine Institutionen und damit keine Standards entwickeln können, herrscht Orientierungslosigkeit, Intransparenz, Ohnmacht. Konvergenz ist demnach also ein Effekt einer institutionellen Vereinheitlichung der Welt, die in der Lage ist, unterschiedliche Praxisgemeinschaften zu verknüpfen. Genau davon handeln auch Klassifikationen: die Mannigfaltigkeit und Marginalität der lokalen Erfahrung, wie Star sagt, in einen gemeinsamen Rahmen, eine geteilte Auffassung von der Welt zu überführen. Diese Vereinheitlichung ist folglich nicht gegeben, sondern muss erst ermöglicht, hervorgebracht, und stabilisiert werden.

Erscheint die Operation des Konvergierens als kulturelle Leistung, so liegt ihre Gefahr gerade in ihrer ‚Naturalisierung‘: „Die Welt beginnt so auszusehen, als ob die konvergente Beschreibung von ihr korrekt und ‚natürlich‘ sei.“ (Star et al. 2017, 460) Konvergenz erscheint hier als Mittel, die soziokulturellen Techniken zu ‚naturalisieren‘ und zu einer Standardisierungsmacht gegenüber der Mannigfaltigkeit und Marginalität (der Natur?) zu machen. So wie Star das in ihrem bekannten Aufsatz am Beispiel ihrer eigenen Zwiebelallergie und der Frage, wie diese in die modularisierte Burgerproduktion eines weltweit agierenden Unternehmens ‚integriert‘ werden könnte, entfaltet hat: Die Gefahr liegt weniger darin, dass die Anforderung, einen Hamburger ohne Zwiebeln zu liefern, ein Unternehmen wie McDonald’s vor unlösbare Probleme stellte, als darin, dass die Universalisierung der Standards die

Mannigfaltigkeit auslöscht, dass mit der Flexibilisierung und Modularisierung dieser Dienstleistung also die Herstellung einer Welt gelingt, in der sich für alle Bedürfnisse ein passendes, universalisierbares Modul findet: „Die Verlockung der Flexibilität kann gefährlich sein, wenn in Bezug auf jedes Phänomen Universalität beansprucht wird“ (Star 2017c, 253).

Das ist natürlich auch die Gefahr, die von den beinahe unendlich flexiblen Standardisierungsmöglichkeiten der Digitalisierung ausgeht: dass hier universale Lösungen für alle denkbaren Probleme möglich zu werden scheinen. Deshalb kommt es nicht darauf an, besonders passende und universalisierbare Lösungen für den praktischen Gebrauch zu finden, sondern vielmehr – wie Star sagt – ‚schlecht strukturierte Lösungen‘, die ‚inkonsistent, mehrdeutig und oft unlogisch‘ sind (Star 2017a, 146). Sie ermöglichen eine Form des Kooperierens, die Divergenz zulässt. Das scheint es zu sein, was Grenzobjekte (und auch deren Erweiterung zu Grenzinfrastrukturen) ‚tun‘: Sie ermöglichen Verbindungen, die die Differenz der Praxisgemeinschaften, die Mannigfaltigkeit lokaler Erfahrung, nicht auslöschen, ihr Divergieren nicht ausschließen.

Star bezieht sich immer wieder auf Donna Haraways *Cyborg* (Haraway 1995) und Gloria Anzaldúas *New Mestiza* (2012): vieldeutige, hybride Figuren, die eine gewaltvolle Geschichte zugleich erben und überborden. So wie die *Cyborg* von der Nichtbinarität von Technischem und Organischem oder die *New Mestiza* von den *borderlands* des Geschlechts und des Kolonialismus, handeln Stars Grenzobjekte von der Gewalt der (konstitutiven) Ausschließung als auch von der Gewalt der Einschließung (dieser Ausschließung). Sie ermöglichen etwas anderes, das nicht frei ist von dieser Gewalt, aber die Bedingungen ihrer Hervorbringung nicht reproduziert: eine nicht ausschließende und nicht einschließende (und in diesem Sinne auch nicht integrative oder inkludierende) Verbindung von etwas, das nicht zusammengehört, ja, sich gerade in der Verbindung trennt und entfernt. Grenzobjekte sind auch *Crossroads* in dem Sinne, den Anzaldúa diesem Begriff gegeben hat (oder eben *Cyborgs*, wie Haraway sagen würde): heterogene, gewaltvolle Raumzeitknoten, die gleichzeitig in unterschiedliche Richtungen führen und deren Gebrauch sich der Vereinheitlichung widersetzt. *Crossroads*, *Borderlands* und *Cyborgs* sind keine harmonischen Gefüge, sie sind auch nicht unbedingt Orte der Kooperation, sondern Schauplätze eines gewaltsamen Konvergierens. Sie sind – in harawayscher Begrifflichkeit – *materiell-semiotische Akteur_innen*, denen Anzaldúa und Haraway die Praxis ihres eigenes Divergierens (als poetische Vielsprachigkeit oder ironischer Mythos) abzurufen versuchen.

Der Weg, den Anzaldúa einschlägt, bietet keine einfache Heilung und gewiss kein Wundermittel, sondern eine komplexe und kollektiv verschlungene Reise, ein Infragestellen von einfachen Kategorien und simplen Lösungen. Dies ist tatsächlich eine Politik der Vieldeutigkeit und Mannigfaltigkeit – die reale Möglichkeit des Cyborg. Für Wissenschaftler bedeutet dies zwangsläufig eine Erkundung, die in interdisziplinäre Grenzgebiete führt und die traditionellen Trennungen zwischen Menschen und Dingen und Repräsentationstechniken überbrückt. (Star/Bowker 2017, 187)

2. Inkompossible Welten und göttliche Wahl

Divergenz ist keine Erfindung der Moderne. Gilles Deleuze spricht in seiner Auseinandersetzung mit der barocken Philosophie der Monade bei Leibniz von ‚divergenten Reihen‘ und ‚inkompossiblen Welten‘: Eine Inkompossibilität ist eine grundlegende Unvereinbarkeit, die ständig entsteht, bei Leibniz aber von der göttlichen Wahl der besten aller möglichen Welten aufgehoben wird. Die Vorstellung dieser göttlichen Wahl ist demnach so etwas wie eine Grenzformulierung, in der die Möglichkeit der Divergenz zugleich zugegeben und ausgeschieden wird: eine Verbindung von Zulassen und Vermeiden von Divergenz also, die bald selbst ihre reale Wirksamkeit aufgebraucht hat. Während es dem Barock gelingt – so Deleuze – die Irreduzibilität dieser Unvereinbarkeiten, dieses divergenten Spiels der Welt (mit sich selbst), in ihrem ‚Zusammenklang‘ aufzulösen und so die einheitliche, kompossible, von Gott gewollte und gewählte Welt zu retten (vgl. Deleuze 2000, 135), wird die diesem Modell inhärente Divergenz im Denken des 20. Jahrhunderts freigesetzt. Die Beschaffenheit der Welt lässt sich nicht mehr auf eine göttliche Wahl zurückführen, auf das, was sie notwendig gemacht hat: das ständige Entstehen divergenter Welten besteht aber fort[4]. Damit hat sich – so Deleuze – aber auch das Spiel der Welt grundlegend gewandelt:

Selbst Gott hört auf, ein Sein zu sein, das die Welten vergleicht und die reichste kompossible Welt auswählt; er wird Prozeß, ein Prozeß, der die Inkompossibilitäten bestätigt und sie zugleich durchläuft. Das Spiel der Welt hat sich auffällig gewandelt, da es ein Spiel geworden ist, das divergiert. Die Seienden sind zerstückelt, offengehalten durch die divergenten Reihen und die inkompossiblen Gesamtheiten, die sie nach außen ziehen, statt daß sie sich über der kompossiblen Welt schließen und konvergieren lassen, was sie an Innerem ausdrücken. (Deleuze 2000, ebd.)

Jorge Luis Borges‘ Erzählung *Der Garten der Pfade, die sich verzweigen* ist für diese Entwicklung geradezu paradigmatisch. Sie berichtet von dem chinesischen Englischdozenten und deutschen Spion Yu Tsun, der dem deutschen Oberkommando eine kriegswichtige Nachricht zukommen lässt, indem er – schon aufgefliegen und ohne Chance, Festnahme und Tod zu entgehen – einen Mann ermordet, der zufällig den Namen des Ortes trägt, der von den Deutschen angegriffen werden soll. Bereits im Plot dieser Erzählung verbinden sich also ständig Dinge miteinander, die nicht zusammengehören scheinen, Orts- und Personennamen, Verständnis und Gewalt, Räume und Zeiten. Und inmitten dieser einen Erzählung öffnen sich immer wieder die Pforten anderer Erzählungen, anderer Möglichkeiten, anderer Welten:

In allen Fiktionen entscheidet sich ein Mensch angesichts verschiedener Möglichkeiten für eine und eliminiert die anderen; im Werk des schier unentwirrbaren Ts‘ui Pên entscheidet er sich – gleichzeitig – für alle. Er erschafft so verschiedene Zukünfte, verschiedene Zeiten, die ebenfalls auswuchern und sich verzweigen. (Borges 2019, 179)

[4] „Es gibt kein Konvergenzzentrum mehr, vielmehr einen ‚zentrumslose[n] Weg‘, eine zur Synthese gewordene Disjunktion, die überall Verzweigungen einführt“, schreibt dazu bspw. Fiona Schradung (2016).

Die Ebenen der Erzählung beginnen Verbindungen einzugehen, die sich kaum vom Erwartungshorizont der Leser_in kontrollieren lassen. So wird der Erzähler nicht nur vom Rahmenerzähler hinterrücks erschossen, das Opfer erläutert zuvor noch das Erzählkonzept, nach dem sich der Mord an ihm vollziehen wird.

Im Unterschied zu Newton und Schopenhauer hat ihr Ahne nicht an eine gleichförmige, absolute Zeit geglaubt. Er glaubte an unendliche Zeitreihen, an ein wachsendes, schwindelerregendes Netz auseinander- und zueinanderstrebender und paralleler Zeiten. Dieses Webmuster aus Zeiten, die sich nähern, sich verzweigen, sich scheiden oder einander jahrhundertlang ignorieren, umfaßt alle Möglichkeiten. (ebd., 182)

Borges' Erzählung funktioniert dabei – wie das Buch/der Garten, von dem es handelt – als ein literarisches Gedankenexperiment, eine theoretisch /praktische Ökologie des Erzählens und Denkens. Die Literatur wird zu einem unmöglichen Gefäß des Divergierens der Zeiten, die keine Wahl mehr aus der Welt schaffen kann. Es geht hier aber keineswegs um Beliebigkeit: Der Mord, auf den die Erzählung hinausläuft, ist irreversibel, er kann nicht zurückgenommen und nicht ausgelöscht werden – er hallt durch die sich verzweigenden Zeiten und Welten und setzt die homogenisierenden Kausalketten der Gewalt in Gang: „Alles andere ist unwirklich, unbedeutend“ (ebd., 183), so kommentiert der Mörder den Mord. Die Gewalt, nicht die göttliche Wahl, begrenzt hier – im 20. Jahrhundert – die Verzweigungen des Labyrinths, des Divergierens der Zeiten und Welten. Die Gewalt interferiert mit dem Zufall, die Konvergenz des Erzählens mit der Divergenz der Mannigfaltigkeit der Erfahrung und der Unvorhersehbarkeit und Unabschließbarkeit des Ereignisses. Die maßlose Gewalt des 20. Jahrhunderts wird so als Versuch lesbar, inmitten des Divergierens der Erzählung/ des Gartens/ der Welt(en), vielleicht weniger Konvergenz als Eindeutigkeit herzustellen[5]. Ein Versuch, der vergeblich und dennoch wirksam ist, irreversibel, aber nicht unveränderbar.

3. Divergenz und Ökologie der Praktiken

Die Wissenschaftsphilosophin Isabelle Stengers hat Deleuze' Begriff der Divergenz aufgegriffen und den im Denken von Deleuze (und des Barock) vorbereiteten Zusammenhang von Divergenz und Ökologie ausgearbeitet:

The way a practice diverges characterizes not its difference from others but the way it has its own world mattering, the values that commit its practitioners, what they take into account and how. It communicates with the idea of an ‚ecology of practices‘ – not a stable harmony or a peaceful coexistence but a web of interdependent partial connections. Ecology is about the interrelations between heterogenous beings as such, without a transcendent common interest, or without an arbiter distributing the roles, or without a mutual understanding. (Stengers 2018, 91)

[5] „Man kann hier nicht wie in der Borges'schen Welt etwa die Moderne als Pfad 1 wählen und davon ausgehen, dass die Möglichkeiten 2 und 3 weiterhin bestehen bleiben. In der Erzählung der Moderne gibt es keine Alternative und ihren Weg zu gehen heißt, in die Logik der Kolonialität einzutreten. Unglücklicherweise folgt die Selbstbeschreibung der Moderne nicht der Logik möglicher Welten, sondern benötigt die Logik der Kolonialität, um auf dem verheißenen Weg voranzukommen. Die Borges'sche Grammatik möglicher Welten entspricht der Grammatik der Dekolonialität. Sie führt in ein Pluriversum und zur Dekolonialisierung von Sein und Wissen, zu dem Borges im Bereich der Philosophie und Literatur beigetragen hat.“ (Mignolo 2012, 139) Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Fiona Schradung.

Das ist Stengers entscheidender Punkt: Divergenz handelt nicht von Differenz, sondern von dem Divergieren von Welten; Welten, die ihre eigenen Arten des Werdens, des Bewohnens und ihre – wie Stengers sagt – je eigene ‚Wirksamkeit‘ praktizieren. Es geht hier nicht darum, dass sich etwas unterscheidet, unterschiedliche Interessen hat, die auf eine gemeinsame Kausalität zurückgeführt werden können, sondern dass Welten, Ökologien, Werdensprozesse divergieren. Divergenz ist gewissermaßen die Dynamik des (‚evolutionären‘) Driftens der Praktiken verschiedener Netze partialer Verbindungen (Strathern 2004), die sich nicht auf eine bestimmte Form von Entwicklung festlegen lassen. Für Stengers ist das eine entscheidende Qualität dieser Netze: Ihr Fortdauern hängt von der Möglichkeit ihres Divergierens ab. Ein Netz aus partialen Verbindungen bedeutet nicht nur, dass es die Heterogenität seiner Akteur_innen hält und trägt, sondern dass es selbst Heterogenität praktiziert. Es passt sich nicht einer universellen, für alle gültigen Umwelt an, sondern gibt der spezifischen Partialität seiner Verbindungen statt. Partialität, Heterogenität und Divergenz sind auf diese Weise aufeinander bezogen: Während Partialität auf der Ebene der Entitäten, der Relata, von Bedeutung ist (indem sie ihre Unabgeschlossenheit und Abhängigkeit thematisiert), bezeichnete Heterogenität die Qualität, die aus ihrer Bezogenheit hervorgeht. Divergieren wäre aber – so würde ich sagen – die immanente Praxis des Netzes selbst, sowohl Voraussetzung als auch Ergebnis seiner Prozessualität.

Stengers bezieht ihr Konzept der Ökologie der Praktiken auf Deleuze‘ Begriff des Milieus, der zugleich die Mitte des Mediums als auch das Milieu des (scheinbar) ‚Umgebenden‘ meint[6]. Beides kann nicht voneinander getrennt werden: Es sind gewissermaßen zwei Dimensionen derselben Relationalität. Praktiken sind immer auch Ökologien, und Ökologien Praktiken: Ein Weben partialer Verbindungen. Die Rede von der Ökologie der Praktiken bezieht sich insofern auf dieses Weben, dieses Anderswerden des Milieus, das auf nichts außerhalb seiner selbst zurückführbar ist. Divergieren und Verbinden sind unmittelbar verknüpft, ja bezeichnen dieselbe Bewegung: Verbindung geht aus dem Divergieren hervor, letzteres ist geradezu die Bedingung dafür, dass es Verbindung, ein Gemeinsames geben kann, das nicht eine Wiederholung des Immergleichen ist, sondern ein heterogenes Gefüge andersweltlicher Kollaborationen. Alle Konzepte eines solchen Gemeinsamen, eines ‚Mit‘ (Nancy 2004) hängen insofern ab von der Möglichkeit der Divergenz, auf die sie antworten:

Conflicts of interest are the general rule, but the remarkable events (without which only the triviality of predator-prey relations would exist) are the creation of symbiosis or the weaving of coevolutions – that is, the making of connections between ‚beings‘ whose interest, whose ways of having their world matter, diverge but who may come to refer to each other, or need each other, each of their own ‚reasons‘. (Stengers 2018, 91)

So entsteht eine Heterogenität, die nicht nur aus der Heterogenität des Verknüpften hervorgeht (und erst recht nicht von etwas kommt, das zwar unterschiedlich, aber homogen ist, wie beispielsweise die Homologien des Binären), sondern ein Werden, eine Prozessualität, die auf keine Einheit, auf

[6] „An ecology of practices may be an instance of what Gilles Deleuze called „thinking par le milieu“, using the French double meaning of milieu, both the middle and the surroundings or habitat. 'Through the middle' would mean without grounding definitions or an ideal horizon. 'With the surroundings' would mean that no theory gives you the power to disentangle something from its particular surroundings, that is, to go beyond the particular towards something we would be able to recognise and grasp in spite of particular appearances.” (Stengers 2005, 187)

überhaupt keine Form von Transzendenz gegründet werden kann. Lisa Handel hat genau diesen Zusammenhang als *Ontomedialität* (Handel 2019) bezeichnet: Die Mitte des Mediums steht nicht zwischen dem, was es vermittelt, sie ist vielmehr die Immanenz des Divergierens selbst.

4. Diffraktion

Divergenz und Diffraktion sind unterschiedliche Figuren oder Begriffspersonen, beide aber arbeiten (binäre) Differenz um und thematisieren die Bewegungen des Differierens von Welt oder *differential becoming*, wie beispielsweise Karen Barad sagt.[7] Diffraktion – in ihrer physikalischen Deutung – bezeichnet ein bestimmtes optisches Phänomen der Überlagerung von Lichtwellen, in dem die Grenzen der Dinge unscharf werden und das sich nur durch den Wellencharakter des Lichts erklären lässt. Im Zusammenhang der Kopenhagener Deutung der Quantenphänomene steht sie aber für eine viel grundlegendere Überlegung ein: Materie ist nicht entweder Welle oder Teilchen, sondern kann beides sein, ist also keine den Dingen zugrundeliegende Substanz, sondern selbst grundlos oder eher: medial. Sie ist nicht gegeben, nicht etwas, was einfach da ist, sondern eine Möglichkeit, eine Virtualität, deren ‚Eigenschaften‘ erst aus den Apparaten hervorgehen, in denen sie erscheint. Anders als die Spiegelung, die das westliche Denken von Ovid bis Lacan beherrscht hat, reproduziert Diffraktion nicht das Selbe oder Ähnliche, sondern thematisiert die Überlagerungen, partialen Verbindungen und abgründigen Intimitäten des Zwischen. Haraway akzentuiert genau diese Aspekte, wenn sie Diffraktion (*diffraction*) und Spiegelung (*reflection*) voneinander unterscheidet:

Die Beugung [d.i. die Diffraktion, S.T.] bringt nicht – wenn gleich verschoben – ‚das Selbe‘ hervor, wie Spiegelung und Brechung es tun. Die Beugung [diffraction] bildet die Überlagerung ab, nicht die Replikation, Spiegelung oder Reproduktion. Ein Beugungsmuster [diffraction pattern] verzeichnet nicht den Ort, wo Differenzen auftreten, sondern den Ort, wo die Wirkungen der Differenz erscheinen. In tropischer Hinsicht, für die monströsen Versprechen, verleitet Ersteres zur Illusion einer wesenhaften, festgelegten Position, während Letzteres uns dazu erzieht, genauer zu beobachten. (Haraway 2017, 53)

Der „Ort, wo die Wirkungen der Differenz erscheinen“, ist ein Ort, der immer im Entstehen, im Werden ist, veränderbar und unabschließbar, divergent. Gerade diese Unbestimmtheit knüpft ihn zugleich an die Gefüge, in denen er erscheint: Kein Ort ist hier jemals für sich, sondern verwiesen, bezogen, abhängig von, hervorgegangen aus seinen Verknüpfungen. Alles, was ist, entsteht in mannigfaltigen raumzeitlichen, machtdurchzogenen Gefügen, die sich überlagern und aus Überlagerungen, also Diffraktion emergieren. Diffraktion schließt – im Gegensatz zu Reflexion – die Vorstellung eines menschlichen Geistes, der die Repräsentationen einer Welt interpretiert oder analysiert, der er selbst nicht angehört, die ihm nichts als das Material seiner Reflexion ist, aus: Diffraktion ist vielmehr der Versuch, ein Konzept,

[7] „We need to meet the universe halfway, to take responsibility for the role that we play in the world’s differential becoming.” (Barad 2007, 396)

eine Figur zu finden, in der Beobachtung und Phänomen, Beobachter_in, Ereignis und Apparat nicht voneinander getrennt werden können.

In ihrem Buch *Geontologies* hat Elizabeth Povinelli diese Untrennbarkeit von Beobachtung und Erscheinung – ohne sich dabei auf die Diffraktion zu beziehen – als Manifestation von etwas bezeichnet, das nicht aufgeht in den Koordinaten und Erwartungen der uns vertrauten Welt. Povinelli geht es um indigene Praktiken der Aufmerksamkeit, des Geöffnetseins auf die Andersheit, das Anderswerden aber auch die Unverfügbarkeit von Welt(en):

A present world we had not noticed manifesting itself as the world composed of entities and relations far richer and differentially relational than we had thought or can think in the immediate human manifestation – it suddenly becomes present but present as unknown and demanding. These token shimmer at the border between something and something else – between being a something and being nothing or a part of something else that would, with proper understanding, dissolve its singularity into a well-known quality, a ‚same thing that one‘. (Povinelli 2016, 59)

Was sich hier manifestiert, ist nicht etwas, das im Verborgenen bereits da ist und nur auf den passenden Augenblick oder die richtige Beobachter_in wartet, sondern die relationale Begegnung, das Ereignis der Verknüpfung selbst, das die Welt nicht nur erfasst, sondern verändert (Alfred North Whitehead hat genau diesen Zusammenhang als ‚Erfassensereignis‘ bezeichnet[8]). Hier geht es um die Verschränkung von Wahrnehmen, Bewohnen und Werden der Welt, um eine Aufmerksamkeit, die davon weiß, dass sie selbst wirksam ist, weltverändernd. Es geht darum, vorbereitet zu sein auf das Erscheinen eines Unvertrauten, das in den Netzen der partialen Verbindungen unserer Welten entsteht, aus der Begegnung mit der Andersheit der Welt[9]; nicht mit der Wiederholung des Gleichen zu rechnen, sondern mit dem Schimmern an der Grenze zwischen dem was ist und dem was sein könnte, dem was nicht (mehr) ist und dem was wird. Wahrnehmung von Veränderung ist hier gleichbedeutend mit Selbstveränderung: das mannigfaltige Anderswerden der Welt kann nicht bewohnt werden ohne selbst Teil dieser Veränderung zu werden.[10] In diesem Sinne ist Diffraktion Divergenz ‚in the making‘, das Ereignis der Veränderung, der Moment, in dem das Gefüge in der Überlagerung von sich selbst abweicht, zu driften, sich von sich selbst zu unterscheiden beginnt.

Diffraktion setzt sich dem kolonialen und patriarchalen Imaginären eines leeren, zu besiedelnden Territoriums, das überall gleich ist, das bestellt und beherrscht werden muss, entgegen. Sie ist auch kein Fortschreiten, in kein Fortschrittsnarrativ überführbar. Diffraktion handelt nicht von einem von ‚uns allen‘ auf gleiche Weise geteiltem Universum, in dem ‚wir‘ die Vergangenheit in Richtung einer versprochenen Zukunft hinter uns lassen. Sie hat keinen Ursprung und kein Ziel, ist weder Ausgangs- noch Endpunkt von irgendetwas, sondern Ereignis und Spur eines raumzeitlichen Divergierens, eines andersweltlichen Driftens. Damit bezeichnet Diffraktion die Gleichzeitigkeit von Untrennbarkeit und Divergenz, sowohl die Unmöglichkeit, etwas gänzlich abzuschneiden oder hinter sich zu lassen als auch die Unmöglich-

[8] Siehe dazu ausführlich: Handel 2019, 337ff.

[9] Siehe dazu Völker, 2018, 102f.

keit, dass etwas bleibt, was es ist, unveränderbar durch Raum und Zeit hindurch gehend. Raumzeit mit Deleuze und Stengers von der Mitte der Relation zu denken, würde demnach heißen, sie diffraktiv zu denken, sie in der andauernden Nichttrennbarkeit, der insistierenden Verschränktheit dessen, was divergiert, zu bewohnen. Haraway hat das als *staying with the trouble* bezeichnet: „In fact, staying with the trouble requires learning to be truly present, not as vanishing pivot between awful or edenic pasts and apocalyptic or salvific futures, but as mortal critters entwined in myriad unfinished configurations of places, times, matters, meanings.“ (Haraway 2016, 1)

Diffraktion handelt von dieser durch und durch heterogenen raumzeitlichen Gegenwärtigkeit des *staying with the trouble*, von den heterogenen, unverfügbaren Momenten einer andauernden Raumzeitmaterialisierung, von „myriad unfinished configurations of places, times, matters, meanings“ (Haraway ebd.), in denen die Welt ständig entsteht. Karen Barad bezeichnet diesen Prozess als (Re)Konfigurierung:

Diffraction is not a set pattern, but rather an iterative (re)configuring of patterns of differentiating-entangling. As such, there is no moving beyond, no leaving the ‚old‘ behind. There is no absolute boundary between here-now and there-then. There is nothing that is new; there is nothing that is not new. (Barad 2014, 168)

(Re)Konfigurierung ist ein Konzept des *spacetime mattering*, das sowohl der Irreversibilität als auch der Offenheit des Ereignishaften stattgibt. Hier gibt es weder eine leere zu beschreibende Fläche noch eine bereits gegebene Welt: Nichts kann zurückgelassen werden und nichts kann so bleiben wie es ist. Barad beruft sich hier nicht nur auf Bohr und die Quantentheorie, beziehungsweise Derridas Iterabilität, sondern vor allem (wie Star und Haraway) auf die dekoloniale theoretische und ästhetische Praxis von Gloria Anzaldúa und ihre Postulierung der *borderlands* als die Machtverhältnisse wiederholendes und überbordendes Zwischen sowie auf Trinh Minh-ha und ihre Verschiebung der Differenz zwischen Menschen und Kategorien zu *differences-within*, Differenzen im Innern der Gefüge, quer zu den Individuen und Kategorien, von denen Differenz auszugehen scheint (Trinh 2010). All diese Konzepte handeln von der Nichttrennbarkeit von Differenz und Verschränkung, von Ich und Nicht-Ich, von Selbst und Anderen (Barad 2014, 170). Diffraktion als *spacetime mattering* als (Re)konfigurierung ist eine Figur dieses ‚inneren‘ Divergierens (auch wenn Barad und Haraway das nicht so nennen) und der Prozesse, in denen es sich entfaltet. Das Gemeinsame in diesem Prozess einer Immanenz des Divergierens ist gewissermaßen das Nicht/Gemeinsame, das, was auseinanderstrebt ohne absolut getrennt werden zu können. Das kann unterschiedliche Konsequenzen zeitigen: Das Gemeinsame kann von dieser Divergenz aus als Heterogenes, Nichtähnliches neu gedacht – oder die Vorstellung des Gemeinsamen kann aufgegeben werden. Das Konzept der *Uncommons* in der lateinamerikanischen dekolonialen Theorie und Kulturanthropologie bezieht sich auf diese Ambivalenz des Gemeinsamen und fordert damit die homogenen, andro- und anthropozentrischen Verallgemeinerungen der westlichen Moderne heraus. Hier wird die Divergenz, das, was auseinanderstrebt, anders ist, flieht, zum Gemeinsamen.

5. Uncommons und Pluriversum

In seinem Ansatz einer ‚pluriversalen Politik‘ (Escobar 2020) hat der dekoloniale Anthropologe Arturo Escobar auf doppelte Weise an dieses divergierende Gewebe partialer Verbindungen angeknüpft: Seine Formulierung der *territories of difference* (Escobar 2008) bezieht sich sowohl auf die pluriversale Andersheit dekolonialer Territorialität als auch auf das Divergieren dieser Territorien vom Universalitätsanspruch der Moderne und ihrer Kolonialität der Macht (Quijano 2016) selbst, von denen sich die dekolonialen Bewegungen und indigenen Kosmologien entkoppeln (Mignolo 2011). So versucht er seine Texte zum Schauplatz dieses doppelten Divergierens zu machen, wie hier in seiner Beschreibung der Ontologie der Welt des Mangrovenwaldes:

Dieses dichte Netzwerk von Verflechtungen könnte man als ‚relationale Ontologie‘ bezeichnen. Die Mangrovenwelt, um sie prägnanter zu benennen, entfaltet sich Minute um Minute und Tag um Tag durch unendlich viele Praktiken aller möglichen Wesen und Lebensformen in einer komplexen organischen und anorganischen Materialität von Wasser, Mineralien, Salzgehalten, Energieformen (Solar-, Gezeiten-, Mondenergie) und vielem mehr. Ihren Verflechtungen ist etwas eigen, das an ein Rhizom erinnert. Sie sind unmöglich auf einfache Art und Weise zu verfolgen; und sie sind nur sehr schwierig, wenn überhaupt, kartier- und vermessbar; vielmehr enthüllt sich eine gänzlich andere Art des Seins und Werdens im jeweiligen Territorium. Solches Erleben und Erfahren bestimmt relationale Welten und Ontologien. Abstrakt formuliert, existiert in einer relationalen Ontologie nichts vor den Beziehungen, die sie ausmachen. Mit anderen Worten: Dinge und Wesen sind ihre Beziehungen; sie existieren nicht vor den Beziehungen. (Escobar 2011, 10)

In dieser Welt gibt es keinen Gegensatz von Verknüpfung und Divergenz, das Gewebe geht aus den divergierenden Praktiken erst hervor, lässt sich nicht auf eine Richtung, nicht einmal auf eine gemeinsame Ontologie festlegen. Und dennoch spricht Escobar in diesem Zusammenhang von Commons. Commons allerdings nicht in dem Sinne, dass es hier um gemeinsames ‚Eigentum‘ gehe, sondern Commons als das, was nicht besessen werden kann, was niemandem je gehören wird: die Relationalität, der Bezug, die Geöffnetheit des Werdens selbst. Es geht hier eben nicht um ‚Dinge‘, die angeeignet und angehäuft werden könnten, sondern um Beziehungen, in der sich das, was erscheint, immer gleichzeitig entzieht und verknüpft. Silvia Federici spricht davon, dass *Commons* nicht als „abgeschlossene Wirklichkeiten“ verstanden werden dürfen, sondern als „Qualität der Beziehungen, als Prinzip der Kooperation und der Verantwortung untereinander und gegenüber der Erde, den Wäldern, den Meeren, den Tieren“ (Federici 2019, 170). Diese *Commons* handeln von der Qualität der Beziehungen gerade zu dem, was anders ist als ‚wir‘, und wovon dennoch die Möglichkeit dieses ‚wir‘ abhängt.

Es ist dieses Moment der *Commons*, dass es eben nicht um das ‚Allgemeine‘ geht, das, was allen gehört, sondern um das, was gerade deswegen gemein ist, weil es niemandem gehört, weil es - anders als in bestimmten, vorgeblich ‚linken‘ Politiken gerade auch in Lateinamerika - kein Besitz (auch nicht der Allgemeinheit) sein und nicht verfügbar gemacht werden kann, dessentwegen die Ethnolog_innen Marisol de la Cadena und Mario Blaser im Anschluss an Stengers Begriff der Divergenz vorschlagen, nicht von *Commons*, sondern von *Uncommons* zu sprechen:

And this is our last point: we propose uncommons as counterpoint to the common good and to enclosures, and, as important, to slow down the commons (including its progressive versions.) While usually deployed across adversarial political positions, all three concepts converge in that they require a common form of relation, one that (like labor or property) connects humans and nature conceived as ontologically distinct and detached from each other. Any of these three concepts—including the commons in its progressive version—may cancel the possibility of worldings that diverge from the ontological divisions and relational forms they require. Repeating that ‘it is important what concepts think concepts,’ and to avoid cancelling divergence, we propose the uncommons as the heterogeneous grounds where negotiations take place toward a commons that would be a continuous achievement, an event whose vocation is not to be final because it remembers that the uncommons is its constant starting point. (Blaser/Cadena 2018, 18f.)

Die *Uncommons* fokussieren den Zusammenhang von Divergenz und Gemeinsamen klarer. Mit den *Uncommons* zu beginnen, heißt, nicht von einem selbstverständlichem Allgemeinen, sondern von der Divergenz auszugehen, nicht von einer für alle gleichen Welt, sondern von der pluriversalen Vielheit weltlicher Praktiken. Die *Uncommons* bezeichnen also genau das, was der moderne Universalismus (gerade auch der Wissenschaft) nicht zu denken in der Lage ist: dass es nicht darauf ankommt, sich einer Wahrheit zu nähern oder sich auf den Weg der Entwicklung in eine bestimmte Richtung zu begeben, sondern dass es gilt, die Veränderbarkeit, die Unvorhersehbarkeit und Multidirektionalität, kurz das Divergieren multipler Welten und Lebensweisen zu bewohnen.

6. Medialität

In the Borderlands
You are the battleground
Where enemies are kin to each other;
You are at home, a stranger
(Anzaldúa 2012, 216)

Divergenz kann gewaltförmig sein, sie kann vernichtend und auslöschend wirken, aber sie findet statt: zwischen den Rändern eines Gefüges und der

Mitte seiner Relationen. Von hier aus muss über die Medialität des Divergiens nachgedacht werden: Was könnte es bedeuten, einer nicht ausschließenden und nicht einschließenden Verbindung stattzugeben, der Gleichzeitigkeit von Untrennbarkeit und Veränderung, Bewohnbarkeit und Flucht? Die hier vorgestellten Konzepte – Grenzobjekt, Inkommensurabilität, Ökologie der Praktiken, Diffraktion und *Uncommons* – versuchen diese Medialität des NichtGemeinsamen, des Auseinanderdriftens und Fliehens als welt-schaffende Praxis, als Ökologie der Praktiken zu artikulieren und zu bewohnen: Nicht jenseits der Gewalt, aber vielleicht anders als die Auslöschung des Divergiens in der Aneignung und Unterwerfung durch die universalen und kolonialen Fortschrittsnarrative der europäischen Moderne. Der Zusammenhang von Medialität und Divergenz verweist auf die Art und Weise, in der die Netze des NichtGemeinsamen geknüpft sind: ob sie dem Divergieren eine Homogenität, eine Richtung abzuringen versuchen, oder ob sie sich ihrem Anderswerden zuwenden. Das ist eine Frage der Medialität und es ist auch ein Verweis darauf, dass es nicht darum geht, wie etwas ist, sondern wie etwas – medial – verbunden ist, ob sowohl *Zuwenden* als auch *Abwenden* Möglichkeiten sind, die das Netz nicht zerreißen. Die Bewohnbarkeit unserer divergierenden Welten hängt davon ab:

Die Frage danach, was das Wesen, mit dem eine Beziehung hergestellt wurde ‚als solches‘ wäre, besitzt keinerlei praktischen Sinn. Worauf es hingegen ankommt, was eine gute Beschreibung ausmacht, ist, dass das, was in den Begriffen kultiviert wird, eine praktische Rolle erhält, als ein geglücktes Verhältnis charakterisiert und nicht mit einer ‚rein menschlichen‘ Konvention gleichgesetzt wird. Der Erfolg der Beziehung ist kein (An-)Recht, sondern gehört der Ordnung des Ereignisses an, und impliziert ein Wesen, das auch nicht hätte antworten können. Und das produzierte Wissen spricht über das Wesen *insoweit, als es geantwortet hat*. (Stengers 2016, 318)

Dem Zusammenhang von Medialität und Divergenz gerecht zu werden, hieße demnach, aufmerksam dafür zu sein, dass der Erfolg einer Beziehung der Ordnung des (divergenten) Ereignisses selbst angehört. Das ist eine methodologische Prämisse: Es gibt hier nicht nur keine irgendwie verantwortbare Vorgängigkeit eines Wissens vom Wesen der Welt, sondern auch keine Unabhängigkeit des methodischen Vorgehens gegenüber dem Ereignis des Divergiens: seiner Antwort oder Nichtantwort, seiner Manifestation oder seiner Flucht. Divergieren bedeutet hier, dass die Welt nicht in dieses und jenes und auch nicht in das, was war und das, was sein wird, aufgeteilt werden kann, sondern dass sich Divergenz ständig und in alle denkbaren und nichtdenkbaren Richtungen, in jeder Begegnung, ereignet: „There is no absolute boundary between here-now and there-then.“ (Barad 2014, 168)

Literatur

- Anzaldúa, G. (2012) *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway – quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press
- Barad, K. (2014) Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart. In: *Parallax* 20(3): 168-187.
- Borges, J.-L. (2019) Jorge Luis Borges: Der Garten der Pfade, die sich verzweigen. In: Borges J.-L.: *Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Band 5*. München: Hanser.
- Bowker, G. C.; Star, S. L. (2017) Kategoriale Arbeit und Grenzinfrastrukturen. Bereichernde Klassifikationstheorien (1999). In: Gießmann, S.; Taha, N. (eds.): *Susan Leigh Star. Grenzobjekte und Medienforschung*. Bielefeld: transcript.
- Cadena, M.; Blaser, M. (2018) Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds. In: Cadena, M.; Blaser, M. (eds.) *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Deleuze, G. (2000) *Die Falte. Leibniz und der Barock*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Escobar, A. (2008) *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, A. (2011) Commons im Pluriversum. In: Helfrich, S.; Bollier, D. (eds.) *Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns*. Bielefeld: transcript.
- Escobar, A. (2020) *Pluriversal Politics. The Real and the Possible*. Durham: Duke University Press.
- Federici, S. (2019) *Die Welt wieder verzaubern. Feminismus, Marxismus & Commons*. Wien; Berlin: Mandelbaum.
- Gießmann, S.; Taha, N. (2017) „Study the unstudied” – Zur medienwissenschaftlichen Aktualität von Susan Leigh Stars Denken. In: Gießmann, S. und Taha, N. (eds.): *Susan Leigh Star. Grenzobjekte und Medienforschung*. Bielefeld: transcript.
- Handel, L. (2019) *Ontomedialität. Eine medienphilosophische Perspektive auf die aktuelle Neuverhandlung der Ontologie*. Bielefeld: transcript.
- Haraway, D. (1995) Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. In: dies. *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Haraway, D. (2016) *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham; London: Duke University Press.
- Haraway, D. (2017) Monströse Versprechen. Eine Erneuerungspolitik für un/an/geeignete Andere. In: dies. *Monströse Versprechen. Die Gender- und Technologie-Essays*. Hamburg: Argument Verlag.
- Harrasser, K.; Solhdju, K. (2016) Wirksamkeit verpflichtet. Herausforderungen einer Ökologie der Praktiken. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 8(14): 72-86.
- Latour, B. (2017) *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das Klimaregime*. Berlin: Suhrkamp.
- Mignolo, W. D. (2011) *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, W. D. (2012) *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien: turia + kant.
- Nancy, J.-L. (2004) *singulär plural sein*. Berlin: diaphanes.
- Povinelli, E. A. (2016) *Geontologies. A Requiem to Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

- Quijano, A. (2016) *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*.
Wien: turia + kant.
- Schrading, F. (2016) *Zeit, Leben, Tod. Über komplexe Zeitlichkeit*. (unveröffentlichte
Masterarbeit im Studiengang Medienkulturanalyse an der Philosophischen
Fakultät der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf)
- Star, S. L. (2017a) Die Struktur schlecht strukturierter Lösungen. Grenzobjekte und
heterogenes verteiltes Problemlösen. In: Gießmann, S.; Taha, N. (eds.) *Susan
Leigh Star. Grenzobjekte und Medienforschung*. Bielefeld: transcript.
- Star, S. L. (2017b) Dies ist kein Grenzobjekt. Reflexionen über den Ursprung eines
Konzepts. In: Gießmann, S.; Taha, N. (eds.) *Susan Leigh Star. Grenzobjekte und
Medienforschung*. Bielefeld: transcript.
- Star, S. L. (2017c) Macht, Technik und die Phänomenologie von Konventionen.
Gegen Zwiebeln allergisch sein. In: Gießmann, S.; Taha, N. (eds.) *Susan Leigh
Star. Grenzobjekte und Medienforschung*. Bielefeld: transcript.
- Star, S. L.; Bówker, G.; Neumann L. J. (2017) Transparenz jenseits individueller
Größenordnungen. Konvergenz zwischen Informationsartefakten und
Praxisgemeinschaften. In: Gießmann, S.; Taha, N. (eds.) *Susan Leigh Star.
Grenzobjekte und Medienforschung*. Bielefeld: transcript.
- Stengers, I. (2005) An Ecology of Practices, in: *Cultural Studies Review* (11): 183-196
- Stengers, I. (2015) *In Catastrophic Times. Resisting the Coming Barbarism*.
Lüneburg: Open Humanities Press und Meson Press.
- Stengers, I. (2016) Wir sind nicht allein auf der Welt. In: Peters, K.; Seier, A. (eds.)
Gender & Medien Reader. Berlin: Diaphanes.
- Stengers, I. (2018) The Challenge of Ontological Politics. In: Cadena, M.; Blaser, M.
(eds.) *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Strathern, M. (2004) *Partial Connections*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Trinh M. (2010) *Women, Native, Other. Postkolonialität und Feminismus
schreiben*. Wien: turia und kant.
- Völker, S. (2018) Gender und Queer. In: Gödde, G.; Zirfas, J. (eds.) *Kritische
Lebenskunst. Analysen – Orientierungen – Strategien*. Stuttgart: J.B. Metzler.