

Politik der Antwort

Zum Verhältnis von Politik und Ethik in Neuen Materialismen

Politics of Response

On the Relation of Politics and Ethics in New Materialisms

Katharina Hoppe

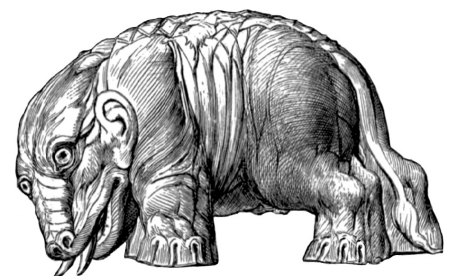
Abstract:

In debates on new materialisms, politics is usually discussed with a reference to the distinction between political materiality and material politics. The former expresses the description of matter as agentic, that is, as political in the sense that it stabilizes and destabilizes social phenomena. In contrast, the latter formulates programs for a politics and in some cases political systems that take the material and non-human actors into account. It is important to see, however, that many positions within the heterogeneous new materialisms not only engage with politics but also with ethics. The article explores how the relation between politics and ethics is thought in two conceptions: the micropolitics of Rosi Braidotti and the cosmopolitics of Isabelle Stengers. In a consideration of their accounts the article carves out a perspective of a politics of response as programmatic in new materialisms. This positive reference to a responding in and with the world is a productive orientation for a post-anthropocentric politics. The notion of response, however, also tends to a possessive gesture that fails in theorizing antagonisms. This tendency prospectively should be addressed from a radical democratic perspective.

Schlagworte: Neue Materialismen, Kosmopolitik, Mikropolitik, Ethiken der Verwobenheit, Verwundbarkeit

Keywords: new materialisms, cosmopolitics, micropolitics, ethics of entanglement, vulnerability

Katharina Hoppe is a research associate in the research group „Biotechnologies, Nature and Society“ at the Institute of Sociology of Goethe-University Frankfurt. Her research interests include feminist, social, and political theory, feminist science studies, biopolitics and new materialisms. **E-Mail:** k.hoppe@em.uni-frankfurt.de



Einleitung

Der Hinweis auf globale Interdependenzen und das Pochen auf transformierende und alternative alltägliche – etwa konsum einschränkende – Praktiken sind spätestens seit den 1970er Jahren entscheidende Bestandteile ökologischer und ökofeministischer Interventionen sowie aktivistischer politischer Strategien (Holland-Cunz 2014, 112-126). Der weit verbreitete Slogan „Think globally, act locally“ kann exemplarisch für eine solche Haltung genannt werden. Auch der Ausgangspunkt von Theorien Neuer Materialismen bzw. *new materialisms* (vgl. etwa Coole/Frost 2010; Dolphijn/van der Tuin 2012; Goll et al. 2013), die in den vergangenen Jahren an Einfluss in sehr heterogenen Debatten gewonnen haben, liegt in einem spezifischen Denken weltlicher Verwobenheiten. Und zwar von Verwobenheiten der menschlichen und nicht-menschlichen Welt in einem radikalen Sinne: Neomaterialistische Theoriebildung geht davon aus, dass Entitäten den Relationen, in denen sie entstehen, nicht vorgängig sind (vgl. z.B. Barad 2012). Demnach gibt es keine ‚Materie‘ oder ‚Substanz‘ jenseits einer spezifischen Situation und der für sie konstitutiven Relationen. Auf diese Weise soll vermieden werden, Dualismen wie Natur und Kultur, Geist und Körper als ontologische Differenzen vorauszusetzen. Bei diesem Versuch spielt die Neuverhandlung des Materialitätsbegriffs die entscheidende Rolle. Materialität kommt nicht als Substanz, sondern als relationales Werden in Betracht. Die Welt besteht aus konstitutiven Verwobenheiten, die sich theoretisch in *relationalen Ontologien* des Materiellen fassen lassen.

Diese neuen ontologischen Bestimmungen haben Konsequenzen für die Auffassung von Ethik und Politik. Sie ermöglichen – dem Anspruch nach – ein nicht-anthropozentrisches, mithin als posthumanistisch [1] bezeichnetes Überdenken dieser beiden Sphären und ihres Verhältnisses zueinander. Es stellt sich demnach die Frage, wie Politik, die ich zunächst basal als Sphäre der Auseinandersetzung über die Formen des Zusammenlebens auffasse, gegenüber Ethik, verstanden als Modi der Ausgestaltung konkreter Begegnungen mit „dem Anderen“, aus einer neomaterialistischen Perspektive verändert in den Blick kommen. Der Beitrag arbeitet heraus, inwiefern eine „Politik der Antwort“ als programmatisch für neomaterialistisches Denken gelten kann. Hierfür untersuche ich die Positionen zweier wichtiger Vertreter_innen eines Neuen Materialismus dahingehend, wie sie Ethik und Politik zueinander ins Verhältnis setzen: Rosi Braidottis posthumanistische Mikropolitik, die Ethik und Politik tendenziell eng führt, und Isabelle Stengers neomaterialistischer „kosmopolitischer Vorschlag“ (2005), der eine Konzeption von Politik vor dem Hintergrund einer Ethik des Ereignisses nahelegt.

Beide Positionen problematisieren die Orte des Politischen, etwa eine vorgängige Beziehung zwischen dem Lokalen und dem Globalen. Damit soll vermieden werden, die Parameter der Analyse einfach vorauszusetzen. In Bezug etwa auf die ökologische Krise heißt dies, dass nicht von Beginn an klar ist, was sich als ‚Natur‘ und was sich als ‚das Politische‘ materialisiert. Hierin unterscheidet sich ein neomaterialistischer Politikbegriff von den theoretischen Annahmen der Umweltbewegung der 1970er Jahre. ‚Natur‘ wird in neomaterialistischen Ansätzen weder als der ursprüngliche und reine Ort verhandelt, zu dem wir

[1] Mit dem Adjektiv „posthumanistisch“ wird eine Dezentrierung des Menschlichen bezeichnet. Anstatt ‚das Menschliche‘ zum Ausgangspunkt allen Denkens und Handelns zu machen, sucht posthumanistische Theoriebildung „die Praxis der Zurechnung für die Grenzen erzeugenden Praktiken, durch die das ‚Menschliche‘ und dessen jeweiliges Anderes voneinander abgegrenzt und definiert werden“ (Barad 2012, 13; Übersetzung modifiziert K.H.) in den Blick zu nehmen.

zurückkehren können, noch als Produkt menschlicher Praxis verstanden; vielmehr wird der Versuch unternommen, Natur als etwas zu theoretisieren, das sich der menschlichen Beherrschung permanent entzieht und als Ereignis hereinbrechen kann, ohne jedoch festzulegen, was ‚Natur‘ jeweils spezifisch ist. Ähnliches gilt für das Verständnis von Politik. Analog dem Naturbegriff könne auch in diesem Fall nicht vorausgesetzt werden, welche Aktant_innen als politisch auf den Plan treten und für Allianzen in Betracht kommen. Das Politische ist weder eine hermetische Sphäre noch eine Reihe von Prozeduren; vielmehr handelt es sich beim Politischen um je spezifische Artikulationen und Neu-Versammlungen, in denen Sachen für menschliche und nicht-menschliche Aktant_innen streitbar werden. In einem konstitutiven Sinne ist das Politische nie von seinen heterogenen Verwobenheiten in und mit der Welt ablösbar. Eine Politik, die auf die mannigfaltigen Interdependenzen in der Welt eingeht, wie es auch der Slogan „Think globally, act locally“ nahelegt, ist dann zwar immer noch geboten. Es müssen allerdings jeweils *spezifische* Antworten gefunden werden, in denen die Verhältnisse zwischen dem ‚Lokalen‘ und dem ‚Globalen‘ nicht vorausgesetzt werden. Und auch der Handlungsbegriff wird prekär, denn anstelle abgeschlossener souveräner Subjekte werden nun heterogene Gefüge zu politischen Aktant_innen.

Die Betonung ‚unserer‘ radikalen Involvierung in die Welt ist ein entscheidender Grundgedanke gerade auch der im Folgenden im Mittelpunkt stehenden feministischen neomaterialistischen Theoriebildung. Damit ist zugleich ein entscheidender Aspekt feministischer Care-Ethiken, nämlich derjenige eines relationalen In-der-Welt-Seins, in diese Ansätze eingeschrieben (vgl. etwa Nagl-Docekal 1993, 10f.). So werden aus der relational-ontologischen Verfasstheit der Welt ‚Ethiken der Verwobenheit‘ (Barad 2010, 266; Åsberg 2013) entwickelt. Diese relationalen Ethiken versuchen in der einen oder anderen Weise eine Neubegründung und alternative Ausformulierung von Ethik, die weder ein abgeschlossenes ethisches Subjekt annimmt noch durch den Bezug auf universale Maßstäbe Beziehungen bewerten will. Vielmehr steht eine relationale Reformulierung des Verantwortungsbegriffs im Zentrum. Hiernach soll Verantwortung nicht als ‚Verantwortung tragen‘ aufgefasst werden, sondern als Fähigkeit (in) der Welt zu antworten, als *responsability* oder *ability to respond*. In den expliziteren Formulierungen solcher Ethiken, etwa bei der US-amerikanischen Physikerin und feministischen Wissenschaftstheoretikerin Karen Barad (2007, 391-396), wird dabei jedoch tendenziell die Thematisierung und theoretische Ausgestaltung der politischen Sphäre vernachlässigt (Hoppe/Lemke 2015, 272f.).

Im Folgenden werde ich zunächst die rezenten Thematisierungen der Beziehung von Materialität und Politik systematisieren und auf eine bedeutsame Leerstelle in diesen Debatten hinweisen: die fehlende Auseinandersetzung mit dem *Verhältnis* von Politik und Ethik. Daraufhin diskutiere ich den Entwurf einer posthumanen Ethik als neomaterialistischer Mikropolitik bei Braidotti. In einem nächsten Schritt widme ich mich dem politisch-theoretischen Programm von Isabelle Stengers, das unter dem Begriff der Kosmopolitik eine ethische Haltung mit der Forderung nach einer Politik des Komponierens kombiniert. Vor dem Hintergrund der Diskussion von Braidotti und Stengers

werde ich abschließend eine „Politik der Antwort“ als charakteristisch für die neomaterialistische Orientierung ausweisen. Der positive Bezug auf Prozesse des Antwortens birgt Potentiale, weist aber zugleich eine vereinnahmende Geste auf, die dazu neigt Konflikte einzuhegen. Dies birgt die Gefahr einer ethischen Vereinnahmung der Politik. Die Ambivalenzen einer Ethik und Politik des Antwortens sollten perspektivisch aus einer radikaldemokratischen Perspektive adressiert werden.

Politische Materialität, materielle Politik

Die Frage, wie das Politische zu denken sei, wenn die Technizität des Sozialen, Objekte und ganz allgemein Materialität in die Theoretisierung von Kollektiven und kollektivem (politischem) Handeln einbezogen werden, wurde spätestens seit der Publikation von Bruno Latours *Parlament der Dinge* (2001) auch in der breiteren politisch-theoretischen und soziologischen Diskussion kontrovers verhandelt. [2] In Latours den *Science & Technology Studies* zuzuordnenden Laborstudien und daran anschließenden Arbeiten hatte dieser zunächst gezeigt, dass Objekte und Materialität deshalb intrinsisch politisch seien, weil sie Handlungsabläufe stabilisieren und in dieser Stabilisierungsfunktion andere Materialisierungen ausschließen (Latour/Woolgar 1979; Latour 1987). Dieser Einsicht folgend etablierten die *Science & Technology Studies* sukzessive ein Verständnis von Objekten als politisch und politisierten davon ausgehend auch Ontologie, indem sie diese als empirisch befragbar und plural begriffen (etwa Mol 2002). Grundlegend war hier die Frage, in welcher Weise Objekte Handlungskonstellationen regieren, beschränken, aber auch eröffnen. Latour hat den Fokus in seinen späteren Arbeiten zur politischen Ökologie stärker auf die Frage verschoben, wie ein politisches System auszugestalten sei, das die heterogenen Nicht-Menschen und Nicht-Expert_innen in politische nicht-moderne Kollektive einbezieht. Der Untertitel der englischen Ausgabe von *Politics of Nature* liest sich dann auch „How to bring the Sciences into Democracy“ (Latour 2004). Während die frühen Arbeiten zu plausibilisieren versuchen, dass Materialität und Objekte in sich politisch sind, stehen Latours spätere Arbeiten eher für den Versuch der Ausgestaltung einer *materiellen Politik*, also einer Politik, die der Wirkmächtigkeit von Materialitäten Rechnung trägt. Die Einsicht in die politische Dimension der Materie selbst, die in den frühen Arbeiten in ihrer Handlungsabläufe stabilisierenden Funktion im Zentrum stand, rückt in diesen Arbeiten tendenziell in den Hintergrund (vgl. auch Marres 2013; Tellmann 2016).

Latour hat mit diesem Problemaufriss (vielleicht mehr als mit seinem Lösungsvorschlag [3]) eine äußerst dynamische Debatte um die Konstitution politischer Kollektive und die Verfasstheit politischen Handelns angestoßen, in der jüngst auch die Denkbewegung der Neuen Materialismen an Bedeutung gewonnen hat. Die heterogenen unter diesem Label verorteten Ansätze operieren hierbei mit unterschiedlichen Spielarten relationaler Ontologien. Damit sind diese Ansätze auch *politische Ontologien*, da sie betonen, dass Materialität nicht substanziell vorgängig ist, sondern selbst erst in Beziehungen auf jeweils spezifische Weise in Kraft gesetzt wird, ihr Status dementsprechend nicht

[2] Freilich gab es auch vorher Thematisierungen des intrinsisch politischen Charakters von Dingen und Technologie. Allen voran ist hier der Technikphilosoph Langdon Winner zu nennen, der in seinem Artikel „Do Artifacts have Politics?“ schon 1980 argumentierte, dass technische Artefakte nicht nur politisch seien, weil sie in einen sozialen und politischen Kontext eingebettet sind, sondern selbst politische Eigenschaften aufweisen, siehe besonders Winner 1980, 122.

[3] Vgl. für kritische Auseinandersetzungen mit Latours Vorschlag eines Parlaments der Dinge etwa Harding 2008, 40-45; Lemke 2013, 73-81; Wainwright 2005.

festgelegt und das heißt wiederum prinzipiell umstritten ist (Hoppe 2017). *Political Matter* (Braun/Whatmore 2010a) heißt dann auch jener Sammelband im Umfeld der Neuen Materialismen, der die Frage des Politischen explizit in den Mittelpunkt stellt. Die Herausgeber_innen problematisieren eine Konzeption politischer Gemeinschaften, die die „technogenesis“ (Braun/Whatmore 2010b, xix) von Kollektiven nicht mit einbezieht: Das unleugbar *gemeinsame* Werden nicht-menschlicher Entitäten und technischer Objekte mit dem Menschlichen werde systematisch aus der Theorie herausgehalten (ebd., xiv). Um den gegenwärtigen soziotechnischen und ökologischen Entwicklungen Rechnung zu tragen und die Wirkungen komplexer Gefüge menschlicher und nicht-menschlicher Handlungsmacht in den Blick zu bekommen, ist dagegen eine nicht-anthropozentrische Konzeption *materieller Politik* vonnöten. Diese muss von der politischen Verfasstheit der Materie ausgehen, was zunächst einmal ganz basal heißt: von ihrer Nicht-Substantialität. Denn – und gerade darin gehen die Neuen Materialismen über Latour hinaus – die „Macht der Materie“ (Hoppe/Lemke 2015) wirkt nicht nur stabilisierend, sondern auch irritierend. Sie ist eine unverfügbare, ereignishaftige Kraft, die vor allen Dingen auch eine Störung bedeutet (Folkers 2013). Neomaterialistische Ansätze unternehmen demnach den Versuch *materielle Politik* unter Einbeziehung der Ereignishaftigkeit des Materiellen und vor dem Hintergrund einer relationalen Ontologie, das heißt als *politische Materialität* zu konzeptionalisieren. Ziel ist ein Politikbegriff, der das Politische des Materiellen und eine Form materieller Politik gleichzeitig zu denken vermag.

Viele neomaterialistische Ansätze entwerfen – ausgehend von der ‚neuen‘, relationalen – Ontologie des Materiellen auch Ethiken, die auf ontologischer Verwobenheit gründen: Häufig stehen hierbei ontologische Ethiken des Antwortens in und mit der Welt im Zentrum (siehe überblickshaft Åsberg 2013). Interessanterweise wird in der bisherigen Debatte das spezifische Verhältnis von Politik und Ethik in Neuen Materialismen kaum aufgegriffen. In den zwei Thematisierungssträngen, die in der bisherigen Diskussion dominieren – Mikro- und Kosmopolitik [4] – wird zwar vielfältig diskutiert, wie nicht-menschliche Akteurschaft und Materialität als Ereignis in ein Denken des Politischen integriert werden kann, wie sich die jeweiligen Politiken zu den mal impliziteren, mal expliziteren ethischen Prämissen verhalten, bleibt weitgehend unthematisiert. An dieser Stelle setzen die folgenden Überlegungen an. Ich beziehe mich auf je eine Formulierung neomaterialistischer Mikro- und Kosmopolitik und frage, wie die spezifischen Entwürfe ihr Verständnis von Politik mit einer Ethik verbinden. Als Politik fasse ich hierbei die öffentliche Auseinandersetzung um das allgemeine Gut und die Formen des Zusammenlebens, den Streit um eine gemeinsame Sache. Ethik meint demgegenüber die konkrete Ausgestaltung der Begegnung mit dem Anderen; besonders jene Versuche eine verantwortliche Haltung gegenüber dem Anderen zu begründen, die sich jenseits von institutionellen Festschreibungen verortet. Rosi Braidottis Entwurf posthumaner Mikropolitik im Zeichen einer affirmativen Subjekttheorie legt einen Politikbegriff nahe, der auf die Transformation von Praktiken und Selbstverhältnissen als heterogenen Verknüpfungen abzielt und eine enge Verbindung dieser Praktiken mit einer Ethik vorschlägt. Isabelle Stengers

[4] Mikropolitische Ansätze, wie Jane Bennetts (2010) assemblage-Theorie der Ding-Macht, William Connollys (2013) politische Theorie des Ereignisses und auch Manuel de Landas (2009) komplexitätstheoretische Reformulierung des Begriffs der assemblage favorisieren eine indirekte, mikropolitische Praxis, die nachhaltige Effekte auf der institutionellen und planetarischen, materiellen und immateriellen Ebene zur Folge haben kann. Häufig verfahren sie dabei im Anschluss an die Arbeiten von Gilles Deleuze und Félix Guattari (1992), wobei darauf hingewiesen werden muss, dass Mikropolitik bei Deleuze und Guattari freilich nicht in Alltags- oder Mikropraktiken, im Sinne von Praktiken auf der „Mikroebene“ aufgeht. Vgl. hierzu etwa Krause/Rölly 2010, 121-135. Kosmopolitische Ansätze finden sich demgegenüber zunächst prominent in soziologischen Arbeiten, wie Latours „Parlament der Dinge“ (2001), seinen späteren „Gaia-Vorlesungen“ (2015) und Ulrich Becks (2007) Theorie kosmopolitischer All-Inklusivität aufgrund geteilten Weltrisikos (zu den beiden Ansätzen siehe Opitz 2016). Aber auch in der Kulturanthropologie wird das Konzept der Kosmopolitik verwendet. Um eine gleichsam materielle Anreicherung und damit auch anders gelagerte Politisierung des klassischen Perspektivismus ihrer Disziplin voranzutreiben, gehen diese Positionen davon aus, dass Gegenstände nicht (nur) deswegen umkämpft und politisch sind, weil unterschiedliche Perspektiven auf einen stabil bleibenden Gegenstand eingenommen werden, sondern dass es sich um eine ontologische Umkämpftheit handelt; dass es tatsächlich mehrere unterschiedliche und konkurrierende Versionen von Gegenständen und ‚der Welt‘ gibt (vgl. etwa Vivieros de Castro 2004; de la Cadena 2010; Blaser 2016). Beide Stränge sind also in sich heterogen, stehen aber für zwei vorherrschende Thematisierungen in der breiten Denkbewegung Neuer Materialismen.

formuliert mit ihrem Konzept der Kosmopolitik zugleich ein politisch-theoretisches Programm, das ein Nachdenken über die Frage des Einbezugs des Nicht-Menschlichen in politische Prozesse jenseits eines klassischen Begriffs der Repräsentation ermöglichen soll und sucht eine materielle Politik der Komposition zu entwerfen, die auf einer Ethik des Ereignisses aufbaut.

[5] Auch die Bezeichnung „Neuer Materialismus“ geht meiner Kenntnis nach auf Braidotti zurück. Sie nutzt diesen Term bereits in ihrem Beitrag in *Deleuze and Feminist Theory* von 2000; siehe Braidotti 2000, 159.

Neomaterialistische Politik als Mikropolitik: Rosi Braidotti und das Potential der posthumanen Situation

Die Philosophin und feministische Theoretikerin Rosi Braidotti hat seit den 1990er Jahren den Versuch unternommen, eine politische Theorie zu entwerfen, deren Kern eine „nomadische“ Subjekttheorie darstellt (Braidotti 1994). Besonders im Anschluss an die Prozessphilosophie von Deleuze markiert sie mit dem Begriff des ‚Nomadischen‘ als Anfangspunkt ein epistemologisches Projekt, das den körperlichen Wurzeln von Subjektivität in ihrer Fragmentiertheit Rechnung tragen will. Materialität wird hier zunächst im Hinblick auf die körperlichen Wurzeln aller Subjektivität thematisiert (ebd., 27; Braidotti 2012, 33). Damit schreibt sie sich in ein feministisch-neomaterialistisches Projekt ein, das es sich zum Ziel setzt, Wege zu finden, über Körperlichkeit in der ihr eigenen Materialität nachzudenken, ohne einem Essentialismus aufzuruhen (Alaimo/Hekman 2008, 3f.; Hoppe 2017). Im Zusammenhang mit diesem Projekt eines stärkeren Einbezugs des Materiellen in die feministische Theorie hat Braidotti im Rahmen ihres „lebendige[n] Materialismus“ (Braidotti 2014, 108) [5] einen Politikbegriff entwickelt, der sich in ein Programm des von ihr geprägten ‚zoézentrierten Egalitarismus‘ (ebd., 66; siehe auch Braidotti 2010) einfügt. Am Beginn ihrer Auseinandersetzung steht ‚Leben‘ als affirmativer Bezugspunkt. Und zwar jenes Leben – *zoé* –, das nicht die politische Existenz, *bíos*, sondern vielmehr das materielle Dasein und dessen Entfaltung meint. Die Bezugnahme auf *zoé* markiert bei Braidotti den Verweis auf eine Lebenskraft als *potentia* und fügt sich somit ein in den neomaterialistischen Anspruch Materie als wirkmächtig zu begreifen (Braidotti 2006b, 129ff.). Eine ‚Politik des Lebens selbst‘ soll so zum normativen Projekt werden: Politische Prozesse könnten sich an der nach Entfaltung strebenden Lebenskraft orientieren.

In ihrer jüngsten Monographie *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen* (2014) hat Braidotti diese Thesen aufgegriffen und darüber nachgedacht, wie sich ein affirmativer Politikbegriff entwickeln lässt, der sich auf die gegenwärtige Situation einstellt, die Braidotti als „posthuman“ bezeichnet. Die posthumane Situation zeichnet sich durch „eine Vorstellung von der vitalen, selbstorganisierenden, aber nicht-naturalistischen Struktur des Lebendigen selbst“ (Braidotti 2014, 8) aus. Dieser historischen Phase korrespondiert die Verwischung der Grenzen zwischen Natur und Kultur. Sie findet ihren Ausdruck in einer „monistischen Philosophie“ (ebd., 9), in der die „posthumane Verwicklung“ (ebd., 15) – das heißt die konstitutive Abhängigkeit menschlicher und nicht-menschlicher Entitäten – betont wird. Mit der posthumanen Situation umschreibt Braidotti also jenes relationale – politisch-ontologische – Moment des Materiellen, von dem ausgehend sie versucht, ein Programm materieller Politik zu entwickeln.

Braidotti stellt den Subjektbegriff ins Zentrum der Betrachtungen und formuliert eine Vision posthumaner Subjektivität. Diese sei „materialistisch und vitalistisch, verleibt und eingebettet“ (ebd., 56). Eine so geartete Theoretisierung des Subjekts ist Braidotti zufolge unabdingbar, um der „Komplexität und Widersprüchlichkeit unserer Zeit zu entsprechen“ (ebd.). Die historische Artikulation einer Subjektivität ist zugleich ihr positives Potential – das posthumane Subjekt birgt das posthumane Potential. Gerade die radikal relationale Verwobenheit mit dem menschlichen und nicht-menschlichen Anderen und deren aktive, affirmierende Anerkennung kann in Braidottis Augen fruchtbare Experimente im und mit dem Werden anstoßen: „Die ethische Vorstellungskraft ist in posthumanen Subjekten lebendig in Form ontologischer Relationalität.“ (Braidotti 2014, 193) Die radikale Relationalität der Welt setzt eine ethische Haltung ein und zwar als eine körperliche und in diesem Sinne materielle „positive vision of the subject as a radically immanent, intensive body, that is, an assemblage of forces or flows, intensities, and passions“ (Braidotti 2006a, 238). Diese Subjektivität und Ontologie der posthumanen Situation steht in direktem Zusammenhang mit einer Ethik der *potentia* und Entfaltung: Ethisch wünschenswert sind jene Optionen, die die Wirkmächtigkeit eines Körpers und dessen „joyful energy“ (ebd.) erhöhen. Der Akzent liegt demnach „auf der Mikropolitik von Beziehungen als einer posthumanistischen Ethik“ (Braidotti 2014, 99). Braidottis Mikropolitik artikuliert sich in dieser Ethik: Ethik und Politik fallen demnach zusammen.

Braidotti (2006a) grenzt diese affirmative Ethik und Politik von Ansätzen ab, die von gespaltenen Subjektivität und einer auf geteilter Verwundbarkeit basierenden Ethik ausgehen, wie etwa diejenigen Judith Butlers (2005), Simon Critchleys (2008), aber auch Jacques Derridas (2010). Ethik wie Politik sollen in Braidottis Augen „nicht auf der negativen oder reaktiven Grundlage gemeinsamer Vulnerabilität, sondern auf gemeinsamen Projekten und Aktivitäten“ (Braidotti 2014, 193) beruhen. Ihre Bestimmung zieht hier eine bedeutsame Unterscheidung zwischen Reaktion und Aktion ein, in der die Aktion klar gegen die Reaktion aufgewertet wird. Während Braidotti Verwundbarkeit mit einer negativen, defensiven Re-Aktion assoziiert, sind die Beziehungen wechselseitiger Abhängigkeit heterogener Aktant_innen in der posthumanen Situation dazu in der Lage, aktiv „Zusammenhänge zwischen materiellen und symbolischen, konkreten und diskursiven Linien oder Kräften“ (ebd., 99) herzustellen. An die Stelle der Idee einer geteilten Verwundbarkeit unterschiedlicher Entitäten in der Welt setzt Braidotti ein „Primat der Beziehung, der Interdependenz“ (ebd.), das sich zunutze gemacht werden muss. Verwundbarkeit wird in der Kritik Braidottis allerdings mit akuter, krisenhafter Bedrohung gleichgesetzt, auf die dann zu reagieren sei. Demgegenüber gehen Autor_innen, wie etwa Judith Butler, jedoch gerade davon aus, dass Gefährdung und Verwundbarkeit elementare Kennzeichen des (sozialen) Lebens sind. Verwundbar zu sein, ist nicht die Ausnahme, auf die reagiert werden muss, sondern jene Situation, der ‚wir‘ immer schon ausgesetzt sind und die Agieren im Sinne gemeinsamen Handelns allererst ermöglicht (Butler 2007, 45f.). In diesem Sinne nötigt das Faktum der Vulnerabilität nicht zur Passivität oder raschen Reaktion, wie es Braidotti nahelegen

scheint, vielmehr verweist die konstitutive Gefährdung zunächst ebenfalls auf Beziehungen radikaler Interdependenz. Der Begriff der Verwundbarkeit weist dabei aus, dass diese wechselseitigen Abhängigkeitsbeziehungen eine bedrohliche Seite haben, dass sie aber zugleich konstitutiv sind für eine soziale und politische Existenz. Diese Negativität scheint sich nicht einzufigen in das Programm der affirmativen Ausgestaltung neuer Verbindungen in der posthumanen Situation, die Braidotti ins Zentrum ihres politisch-ethischen Programms stellt. [6]

Mit den bei Braidotti Ethik wie Politik-begründenden Beziehungen der menschlichen und nicht-menschlichen Verwobenheiten muss gearbeitet werden: nur aus ihnen heraus können neue und mithin widerständige Verknüpfungen möglich werden. Als Grundlage für eine solch affirmative Politik und als politisches Ziel zugleich firmiert ein „umfassenderer Sinn für die Wechselbeziehung zwischen Selbst und dem Anderen“ (Braidotti 2014, 193). In Braidottis Anspruch mit und in diesen Beziehungen zu arbeiten, liegt die Stärke ihres Ansatzes und zugleich eines von dessen Problemen. So ist ihr Postulat radikaler Immanenz, das sich hier besonders darin äußert, dass ‚wir‘ aus der posthumanistischen Situation nicht heraustreten können, sondern diese in Bewegungen der Affirmation und Neuverknüpfung verändern und aneignen müssen, eine wichtige Voraussetzung für eine Politik der Antwort. Um mit der posthumanistischen Situation zu arbeiten, ist es notwendig „to become contemporary“ und „to enter its terms“, wie es Butler (2014, 22) in einem Kommentar zu Braidottis Werk ausgedrückt hat. Zugleich stellt sich die Frage, ob und wie es möglich (oder auch wünschenswert) ist, zum Beispiel mit kollateraler Zerstörung und regressiven Politiken gemeinsame Sache zu machen. In der posthumanen Welt, die ‚wir‘ affirmieren müssen, um sie zu verändern, scheint kein Platz für die Destruktivität dieser Situation oder auch die Ablehnung einzelner Aspekte der Konstellation. Die komplexe Realität der Interdependenzen, die Braidotti in den Fokus rückt, kommt so kaum mit ihrer destruktiven und gefährdenden Seite in den Blick. Sind negative Bezüge auf die posthumane Situation generell abzulehnen? Ist Verwundbarkeit tatsächlich ein lediglich negativer Bezugspunkt für Ethiken und Politiken? Und auch andersherum: Ist die radikale Verwobenheit mit dem menschlichen und nicht-menschlichen Anderen nur positiv, nur Potentialität?

In Braidottis Augen kann eine reaktive Bindung basierend auf Verwundbarkeit oder eine auf Negativität beruhende Neu-Verknüpfung nur zu einem ‚negativen Kosmopolitismus‘ führen: „[D]ie opportunistischen postanthropozentrischen Auswirkungen der globalen Ökonomie bringen durch die Vorstellung von ‚Leben als Mehrwert‘ und durch das Bewusstsein gemeinsamer Vulnerabilität einen negativen Kosmopolitismus oder ein Gefühl der reaktiven panhumanen Bindung hervor.“ (ebd., 100) Dem Gefühl dieser nur reaktiven panhumanen Bindung setzt sie die aktive Verbindung durch die Anerkennung und Affirmation wechselseitiger Abhängigkeiten entgegen. In deutlicher Orientierung an der Philosophie Spinozas stellt sie die Entfaltung jener Fähigkeit, jener *potentia* in den Mittelpunkt, die neue generative Verbindungen zu schaffen vermag. Daraus resultiert in der Tendenz jedoch eine Vernachlässigung des Destruktiven und Gefährdenden, was auch dazu führt, dass die Eigensinnigkeit des

[6] Die affirmative Orientierung von Philosophien, die im Anschluss an Deleuze verfahren, wurde kürzlich von Andrew Culp (2017) in Frage gestellt, der in seinem Essay *Dark Deleuze* die Negativität in Deleuze’ Denken herausgearbeitet hat.

Materiellen in ihrer neomaterialistischen affirmativen Mikropolitik kaum zum Tragen kommt. Sucht man die Wirkmächtigkeit des Materiellen jenseits einer nur stabilisierenden Funktion in politischen Handlungsabläufen zu denken, muss deren Unverfügbarkeit jedoch expliziter theoretisiert werden. Bei Braidotti ist Materialität letztlich Teil eines sich entfaltenden und artikulierenden Flusses von Potentialität, der als Voraussetzung für gelungene, posthumane Politik fungiert – die posthumane Situation selbst ist der „Ausgangspunkt für posthumane Wiederherstellungen eines panhumanen kosmopolitischen Bandes“ (ebd., 57). Hierbei kommt Materialität zwar als Partnerin für neue schöpferische Verbindungen in Betracht, nicht aber als eigensinnige Kraft.

Die Verengung der Mikropolitik auf eine affirmative Ethik des Beziehungen-Knüpfens führt daher zu einem tendenziell verklärenden Politikbegriff, der das Politische in gemeinsamen „Projekte[n] der Affirmation von Hoffnung, die in den Mikropraktiken des Alltagslebens angelegt sind“ (ebd., 195), aufgehen lässt. Zudem gehen die Ambivalenzen der posthumanen Konstellation verloren, wenn Braidotti das Zeitalter letztlich nur als Chance begreift:

„Ich betrachte die posthumane Wende als eine großartige Möglichkeit miteinander zu entscheiden, was und wer wir imstande sind zu werden, als eine für die Menschheit einzigartige Gelegenheit, sich affirmativ neu zu erfinden – durch Kreativität und stärkende ethische Beziehungen, nicht negativ durch Vulnerabilität und Angst. Es ist eine Chance Möglichkeiten von Widerstand und Emanzipation auf planetarischer Ebene auszumachen.“ (ebd., 197f.)

Der Hinweis, dass jede Politik sich als Teil der posthumanen Situation zu begreifen hat und mit ihr arbeiten muss, ist eine wichtige Einsicht. Es bleibt aber zugleich offen, wie konkret auf der planetarischen Ebene gemeinsam entschieden oder gestritten werden kann; vielmehr wird die gewünschte affirmative Neuerfindung der Menschheit verengt auf ein Aufklärungsprojekt über gemeinsames Werden, aus dem dann affirmativ-kreative Experimente folgen. Gelungene Politik ist jene, die neue generative Kräfte freisetzt und Potentialitäten beteiligter Aktant_innen steigert. Hierbei bleibt zwar politisch verhandelbar, wie die affirmative Neugestaltung der Verhältnisse konkret aussieht; dass das Neuknüpfen von Beziehungen Möglichkeiten zu steigern hat und die posthumane Situation hierfür die Grundlage liefert, ist hingegen unstrittig. In dieser Weise werden Ethik und Politik eingeführt, da die Ethik posthumaner Verwirklichung und Steigerung politisch unhintergebar wird. In der Interpretation der gegenwärtigen Situation als genuiner Chance steht der ewige Frieden in seinem posthumanen Gewand immer schon vor der Tür.

Neomaterialistische Politik als Kosmopolitik: Isabelle Stengers und das Antworten mit Gaia

Die feministische Wissenschaftsphilosophin Isabelle Stengers will mit ihrem Kosmopolitismus gerade keinen ewigen Frieden begründen. Sie hat mit ihrem Konzept der Kosmopolitik einen neomaterialistischen Politikbegriff erarbeitet, der vorschlägt, das Politische als eine je situativ entstehende Sphäre

zu denken, in der die Schaffung einer bewohnbaren Welt zum politischen Projekt für unterschiedlichste Aktant_innen wird; eine Sphäre, die ihre eigene Unabgeschlossenheit garantiert und eine gewisse Offenheit wie auch Irritierbarkeit auf Dauer stellt. Ihr Begriff der Kosmopolitik grenzt sich dementsprechend explizit von der Kant'schen Verwendung in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* (1796) ab. Es geht Stengers weniger um eine „letztendlich vereinte Erde, auf der jeder ein Bürger ist“ (Stengers 2008, 155), denn um die Störung einer viel zu schnellen und reibungslos funktionierenden Welt. Diese Störfunktion sieht sie in der Figur des Idioten verkörpert, die Deleuze im Anschluss an den russischen Existenzialisten Leo Schestow entwickelt hat. [7] Das Hereinbrechen des Idioten in eine Situation zwingt nach Stengers zu einer Verlangsamung, da das Selbstverständliche, Konsensuelle durch sein Auftauchen in Frage gestellt wird und andere Beteiligte innehalten macht. Der Idiot unterbricht die unhinterfragte Präsentation einer Situation und „verlangt, dass wir langsamer werden, dass wir uns selbst nicht für ermächtigt halten zu glauben, wir würden die Bedeutung dessen, was wir wissen, hervorbringen.“ (ebd., 155f.)

Die gegenwärtige Unterbrechung schlechthin hat Stengers mit der Figur „Gaia“ umschrieben (Stengers 2009; 2013). In Gaia wird die Idee des Idioten, das heißt die Idee des Interruptiven radikalisiert. Die derzeit vermehrt aufgegriffene sogenannte Gaia-Hypothese geht auf James Lovelock und Lynn Margulis (1974) zurück. Der Chemiker und die Biologin verwendeten den Namen der griechischen Göttin in den 1970er Jahren, um den Planeten Erde als produktive und selbstregulierende dynamische Verwobenheit darzustellen. Bei Stengers handelt es sich bei Gaia weder um den Planeten Erde, noch um eine Figur, die synonym für ‚Natur‘ oder ‚Mutter Erde‘ steht; vielmehr ist Gaia eine Chiffre für das Hereinbrechen jenes Unverfügbaren und Ereignishaften des Materiellen, das neomaterialistisches Denken interessiert. Gaia ist dasjenige, was ‚uns‘ immer schon übersteigt, von dem ‚wir‘ aber abhängen (Stengers 2008, 7). Gaia als Idiotin erwartet nichts, sie fordert nicht eine Repräsentation in unseren Parlamenten und auch keine unmittelbare Antwort auf ihr ereignishaftes Hereinbrechen (Stengers 2015, 46f.; Folkers und Marquardt im Erscheinen). Gaia, die Idiot_in und andere hereinbrechende Materialisierungen erfordern keine rasche, umfassende und eindeutige Antwort – in Antworten dieser Art sieht Stengers gerade das Problem gegenwärtiger Politiken, in denen alles immer schon zu schnell feststeht und ‚global‘ geklärt wird – wohl aber ist es Ziel ihres Projekts, punktuell Antworten auf Gaia als Ereignis zu finden: „What we have to create a response to is *the intrusion of Gaia*.“ (Stengers 2015, 42; Hervorh. im Orig.) Stengers stellt sich nun aber keinesfalls *eine* Antwort vor, vielmehr interessiert sie die Suche nach vielen partialen Antworten als Prozess, der nicht abzuschließen ist, denn Gaia geht nicht einfach wieder weg.

Die kosmopolitische, unverfügbare und verlangsamende Dimension von Problemen – wie sie das Ereignis Gaia figuriert – ruft auch Wissenschaftler_innen und andere Expert_innen dazu auf, Ergebnisse und Lösungsvorschläge nicht als ultimative Antworten zu präsentieren. Stengers kosmopolitischer Vorschlag dezentriert und schätzt Expert_innenwissen zugleich. Sie konstatiert, es gehe ihr darum „den politischen Stimmen ein Gespür dafür zu geben, dass sie die

[7] Stengers (2008, 155) verweist hier fälschlicherweise auf Dostojewski. Deleuze' Aneignung dieser Begriffsperson bezieht sich aber vor allen Dingen auf diejenige bei Schestow, vgl. etwa Deleuze/Guattari 1996, 70ff. In *Differenz und Wiederholung* heißt es dazu bei Deleuze (1992, 171; Hervorh. im Orig.): „Nicht ein Privatmann [*particulier*] mit gutem Willen und naturwüchsigem Denkvermögen, sondern ein Einzelner [*singulier*] voll bösen Willens, dem das Denken mißlingt, in der Natur ebenso wie im Begriff. Er allein ist ohne Voraussetzungen. Er allein beginnt wirklich und wiederholt wirklich. Und für ihn sind die subjektiven Voraussetzungen ebenso Vorurteile wie die objektiven, sind Eudoxus und Epistemon ein und derselbe Betrüger, dem man zu mißtrauen hat. Auf die Gefahr hin, den Idioten zu spielen, wollen wir dies wenigstens nach russischer Art tun: ein Mann aus dem Kellerloch, der sich in den subjektiven Voraussetzungen eines naturwüchsigen Denkvermögens ebensowenig wiedererkennt wie in den objektiven Voraussetzungen einer Kultur seiner Zeit und nicht über den Kompaß verfügt, um einen Kreis zu beschreiben. Ach ja, Schestow, und die Fragen, die er zu stellen weiß, der böse Wille, den er zu demonstrieren weiß, die Unfähigkeit zu denken, die er ins Denken hineinbringt, die doppelte Dimension, die er in diesen drängenden Fragen entfaltet, den radikalen Anfang und die hartnäckigste Wiederholung zugleich betreffend.“ Für diesen Hinweis danke ich Marc Rölli.

Situation, die sie diskutieren, nicht beherrschen, und dass die politische Arena mit Schatten dessen bevölkert ist, was keine politische Stimme hat, haben kann und haben will.“ (Stengers 2008, 159) Einerseits kann die Wissenschaft ein Gespür für die Wirkmächtigkeit der nicht-menschlichen oder auch nur nicht-vernünftigen Welt erzeugen, die keine politische Repräsentation erfahren (will). Dezentriert werden die wissenschaftlichen Meinungen gleichzeitig aber, insofern es für Stengers keine abschließenden (wissenschaftlichen) Antworten geben kann: „Economists and other candidates for the production of global responses based on ‚science‘ only exist for me as a power to harm.“ (Stengers 2015, 49) Wissenschaftler_innen und Expert_innen sind demnach ihrerseits dazu angehalten, langsamer zu werden und zu lernen das Hereinbrechen von Ereignissen als einen „Entsetzensschrei“ oder das „Gemurmel des Idioten“ zu begreifen und die Frage aufzuwerfen, wie diese „in der Versammlung, die rund um eine politische Frage gebildet wird, ‚kollektiv‘ gehört werden [können].“ (Stengers 2008, 161) Ein solches Hören einüben, partiale Antworten auf Ereignisse finden und zugleich verstehen, dass Ereignisse – wie Gaia – ‚unser‘ Wissen immer schon übersteigen, ist das Ziel von Stengers kosmopolitischem Projekt.

Um den im kosmopolitischen Vorschlag formulierten Politikbegriff stärker zu konturieren und in ein Verhältnis mit der Frage der Ethik zu setzen, muss jedoch spezifiziert werden, was Stengers unter Antworten versteht. Da es auf Gaia keine abschließende Antwort gibt, muss eingeübt und gelernt werden, mit ihr zu antworten und das heißt *mit* ihr zu komponieren (*compose*) (Stengers 2009, 7). Eine Antwort ist dann keine Antwort auf Gaia, wir stehen ihr nicht gegenüber; vielmehr entzieht sie sich ‚uns‘ wirklich als Ereignis und übersteigt ‚uns‘ wirklich. Antworten kann es daher nur in spezifischen Situationen und in je partialer Komposition *mit* Gaia geben:

„Naming Gaia is naming a question, but emphatically not defining the terms of the answer, as such a definition would give us, us again, always us, the first and last word. Learning to compose will need many names, not a global one, the voices of many peoples, knowledges, and earthly practices. It belongs to a process of multifold creation, the terrible difficulty of which it would be foolish and dangerous to underestimate *but which it would be suicidal to think of as impossible.*“ (Stengers 2015, 50; Hervorh. im Orig.)

Komponieren ist eine komplexe und nicht abschließbare, anspruchsvolle und immer wieder aufs Neue einzuübende Praxis, die unterschiedliche Aktant_innen braucht und nur partiale Antworten generieren kann. Mit dem Konzept der Komposition als Antwort schreibt sich Stengers implizit in die feministischen neomaterialistischen „ethics of entanglement“ (Barad 2010, 266) ein. In diesen Ansätzen, in denen eine relationale Rekonzeptualisierung von Verantwortung als ‚ability to respond‘ oder ‚response-ability‘ vorgenommen wird, steht ebenfalls der Begriff des Antwortens im Vordergrund.

Die feministische Wissenschaftskritikerin und Biologin Donna Haraway hat in ihren Arbeiten zu *Companion Species* beide Stränge – Stengers kosmopolitischen Vorschlag und einen Verantwortungsbegriff des Antwortens im Anschluss

an die Philosophien von Emmanuel Lévinas (1987) und Jacques Derrida (2010) – zusammengedacht. Hier argumentiert Haraway mit Stengers, dass komponierende Politik intervenierende und erfinderische Politik ist. Sie greift Stengers Idee auf, dass politische Entscheidungen in Präsenz der von einer Entscheidung betroffenen Entitäten getroffen werden sollen. Zentral wird für sie also jener Anspruch, der für Stengers aus der Einsicht folgt, dass sich heterogene Kollektive um Probleme herum formen und die so immer punktuell entstehende Sphäre des Politischen bevölkert ist von diversesten ‚Schatten‘. Ein solches Beisein zu schaffen, erfordert ein gewisses Maß an spekulativer Praxis, die für Haraway ein entscheidender Bestandteil neomaterialistischer Politik ist: „To get, in the presence of demands work, speculative invention, and ontological risks. No one knows how to do that in advance of coming together in composition.“ (Haraway 2008, 83) Ganz im Sinne Stengers weist auch Haraway darauf hin, dass es keinen Regelkatalog für Antworten gibt; responsive Kosmopolitik ist ein risikoreiches, spekulatives Unterfangen. Und auch bei Haraway findet sich prominent der Begriff der Komposition.

Die Wahl des Begriffs ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert: Der Begriff leitet sich ab von dem Lateinischen Verb *componere*, zusammenstellen, zusammensetzen. Er verweist dabei zum einen auf das Zusammenstellen unterschiedlicher Elemente, etwa von Tönen zu einer Symphonie. Hier meint die Komposition die Herstellung von etwas Harmonischem, in sich Geschlossenem. Zum anderen betont er aber gerade heterogene Gefüge und ‚Gemische‘, wie den Kompost, der eine Zusammensetzung unterschiedlicher organischer Abfälle beschreibt. Der Begriff verweist auf Homogenität und Harmonie genauso wie auf Heterogenität im Gemenge. Trotz dieser Ambivalenz – auf die ich noch zurückkommen werde – wird deutlich: Eine gelungene Komposition ist eine gemeinsame Errungenschaft und mithin harte Arbeit, nicht etwas Selbstverständliches und auch keine ontologisch angelegte Entfaltung. Stengers und Haraway affirmieren zwar die ontologischen Verwobenheiten in und mit der Welt – die Welt ist ein Werden sich verändernder „Communities of Compost“ (Haraway 2016, 138f). Politik kann aber nicht in deren Affirmation aufgehen; ganz im Gegenteil steht eine fundamentale Infragestellung im Zentrum des kosmopolitischen Vorschlags und am Anfang des Politischen: „the human must finally learn to ask a fundamental ontological question, one that puts human and dog together in what philosophers in the Heideggerian tradition called ‚the open‘: Who are you, and so who are we? Here we are, and so what are we to become.“ (Haraway 2008, 221) Bei Haraway nun steht der Hund für ein einbrechendes materielles Ereignis; ein Ereignis, das zur Antwort einlädt, das aber eben auch und allererst Fragen aufwirft und die beteiligten Entitäten ins Offene versetzt. Das Bild des Offenen steht hierbei für einen unbestimmten Moment, in dem eine neue Sortierung nötig wird, innegehalten werden muss und schließlich Neues entstehen kann – neue Kollektive, neue Handlungsspielräume. Ein Moment des Offenen ist die Voraussetzung für Antworten. Damit solche Momente möglich werden, bedarf es einer Haltung – und zwar einer ethischen Haltung –, die darin besteht, die Erschütterung des Selbst durch ‚das Andere‘ ernst zu nehmen (ebd.; siehe auch Butler 2007, 37) Es handelt sich nicht nur um die Affirmation von

Verwobenheiten und deren aktive Ausgestaltung, sondern in einem ersten Schritt um die Infragestellung dessen, was ‚wir‘ sind – diese auszuhalten und nicht direkt für ‚sich‘ vereinnahmen zu wollen, ist der ethische Aspekt des kosmopolitischen Vorschlags. Neomaterialistische Politik nach Stengers und mit Haraway ist dann eine materielle – komponierende – Politik, die experimentiert und ausprobiert, in der Neues geschaffen werden kann und zwar gemeinsam, nicht vereinzelt, sondern in Komposition mit Anderem. Die genannte ethische Haltung ist hierbei weder bereits die Artikulation der skizzierten materiellen Politik des spekulativen Komponierens, noch ein festgeschriebenes normatives Programm, vielmehr ist diese Ethik ein Aufruf zur Politik, die aber je spezifisch ausgefüllt werden muss und dabei immer auch scheitern kann.

Das Materielle, als etwas Hereinbrechendes ist im Rahmen des hier profilierten Verständnisses einer Kosmopolitik nach Stengers und Haraway die permanente idiotische Störung, der wir uns nicht entziehen können. Vielleicht ist es möglich, diese zu affirmieren, und Haraway und Stengers tun dies auch: Problematisch ist jedoch der Versuch, dem hereinbrechenden Ereignis Gaia sofort aktiv begegnen zu wollen, es sofort hineinnehmen zu wollen, es vereinnahmen zu wollen für ‚unser‘ (posthumanes) Projekt. Denn im sofortigen Einschluss wird gerade das Ereignishafte, Unverfügbare und mithin Zerstörerische des Materiellen gezeugnet – es kann integriert und neu verbunden werden und ermöglicht so gerade keine Infragestellungen. Es bleibt kein Rest, der das Andere in seiner Unergründlichkeit und Andersheit belässt. Das Hereinbrechen erfordert zwar auch für Stengers und Haraway durchaus das Knüpfen neuer Beziehungen; zunächst aber geht es um ein Innehalten anstatt eines sofortigen aktiv-affirmativen Einschlusses. Erst in einem weiteren, dem eigentlich politischen Schritt, braucht es nach Stengers aber auch Antworten *als* Komponieren.

Hier deutet sich trotz aller Unterschiede der beiden Orientierungen eine wichtige Parallele zu Braidottis Vorschlag an, die auch darauf hinweist, was die Stoßrichtung eines neomaterialistischen Politikbegriffs generell ausmacht. Ebenso wie kosmopolitischen Kompositionen geht es Praktiken posthumaner Mikropolitik darum, neue Verbindungen zu schaffen und mit diesen zu experimentieren. Im Antworten wie in der Politik des Beziehungen-Knüpfens liegt ein entscheidender Aspekt darin, neue politische Kollektive zu konstituieren. Hierbei ist es notwendig in und mit der Welt zu arbeiten und anzuerkennen, dass ‚wir‘ aus dieser nicht heraustreten können. Das Konzept des Komponierens bei Stengers versteht sich hierbei zwar, wie auch Braidottis Mikropolitik, radikal immanent. Es verortet sich aber jenseits einer allumfassenden Affirmation der Ereignisse und bezieht die Gefahren und die Möglichkeit des Scheiterns des Antwortens mit Gaia explizit in die Theoriebildung ein: „There will be no response other than the barbaric if we do not learn to couple together multiple, divergent struggles and engagements in this process of creation, as hesitant and stammering as it may be.“ (Stengers 2015, 50) Zögern, Stottern, Stolpern sind notwendige Erfahrungen in dem Versuch Antworten zu finden. In diesem Scheitern artikuliert sich, ähnlich wie bei Butler, auch eine grundlegende Verwundbarkeit: Gaia ist weder nur

Potential noch bloße Bedrohung. [8] Ein Antworten mit ihr ist eine nicht ungefährliche Herausforderung und punktuelle Antworten sind Errungenschaften – und zwar vorübergehende, verwundbare Errungenschaften. Anders als bei Braidotti gehen Ethik und Politik hier nicht ineinander auf. Eher lässt sich der ethische Aspekt des kosmopolitischen Vorschlags als jene Haltung formulieren, der es gelingt, dem Anderen, dem Ereignishaften zu begegnen, ohne es vereinnahmen zu wollen. Diese Begegnung ruft auf zur Politik. Eine politische Antwort wäre dann ein gemeinsames Komponieren, in dem alle beteiligten Aktant_innen in Frage stehen und Neues entstehen kann – in dem es aber gleichzeitig keine Garantie für ein Gelingen geben kann. Die Ethik formuliert eine Bestimmung zur Politik, ohne Politik zu bestimmen.

[8] In diesem Sinne könnte die Stoßrichtung einer Ethik und Politik der Antwort, die in beiden Ansätzen – Braidotti wie Stengers – angelegt ist, perspektivisch auch die Polarisierung von „Affirmation versus Vulnerability“ (Braidotti 2006a) in Ansätzen feministischer Ethik und politischer Theorie umgehen.

Schluss: Politik der Antwort

Die Neukonzeption von Politik in Neuen Materialismen zielt zunächst und grundsätzlich darauf, den Raum des Politischen als unabgeschlossen zu begreifen und nicht als institutionelle Sphäre vorzusetzen. Politik entsteht punktuell in Versammlungen, in denen die Heterogenität der Welt Ausdruck findet. Braidottis Vorschlag der affirmativen Bezugnahme auf die Verwobenheiten der Welt denkt in diesem Zusammenhang eine verwirklichende, aktive Entfaltung posthumaner Ethik als mikropolitische Praxis des Verknüpfens. Stengers legt ebenfalls eine Theorie der dauernden Neu-Versammlung vor, in der allerdings das Innehalten, Verlangsamen und Komponieren mit Anderem im Mittelpunkt steht. Stärker als bei Braidotti wird hier deutlich, dass Komponieren, Antworten und das Knüpfen von Beziehungen scheitern kann, dass die posthumane Situation, das heißt die technologisch durchdrungene, radikal interdependente und heterogen zusammengesetzte Welt, nicht nur Potentialität, sondern eben auch Gefährdung bedeutet.

Im Zentrum des kosmopolitischen Vorschlags von Stengers und Haraway steht dabei eine Annäherung an das Konzept des *Antwortens* auf das Andere. Es ist diese Frage, die auch Jacques Derrida in seiner philosophischen Auseinandersetzung mit dem Tier als zentral markiert hat und in der sich die Problematik des Verhältnisses von Politik und Ethik andeutet: „Die ganze besagte Frage nach besagtem Tier wird nicht etwa darauf hinauslaufen zu wissen, ob das Tier spricht, sondern ob man wissen kann, was *antworten* sagen will. Und ob man eine Antwort (*réponse*) von einer Reaktion unterscheiden kann“ (Derrida 2010, 26; Hervorh. im Orig.). Derridas „besagtes Tier“ ist hierbei nicht ‚das Tier‘ als Kollektivsingular, sondern ein spezifisches Tier, ein real existierendes Tier, eine Katze, nämlich Derridas Katze. Die Katze ist ein kosmopolitisches Ereignis, das Derridas Alltag unterbricht, über ihn hineinbricht. Sie taucht im Badezimmer auf und überrascht Derrida nackt, sie macht ihn innehalten. Sie ist „dieses unersetzliche Lebewesen, das eines Tages meinen Raum betrat, diesen Ort, an dem es mir begegnen, mich sehen (*voir*), ja sogar (*voire*) mich nackt sehen konnte. Nichts wird in mir je die Gewißheit aufheben können, daß es sich hierbei um eine Existenz handelt, die jedem Begriff gegenüber rebellisch ist.“ (ebd., 28; Hervorh. im Orig.) In der Einsicht, dass jedes Auf-den-Begriff-Bringen dieser Einzigartigkeit ein

Trugschluss ist und einen gewaltförmigen Zug hat, dass sich die Katze der Benennung und damit auch der kompletten Beherrschung letztlich entzieht, liegt die Gemeinsamkeit des Vorschlags von Stengers und Haraway einerseits und Derrida andererseits. Dieses Moment des Entziehens – als Moment des Unbestimmten – ist es auch, an dem sich eine Ethik und Politik des Antwortens entfalten kann, denn eine solche muss ihr eigenes Scheitern, ihre Porosität und Verwundbarkeit konstitutiv mit sich führen.

Nun weisen der Begriff der Antwort und die Konzeption des Antwortens als Komposition aber gerade auch die Tendenz zur Harmonisierung auf und es stellt sich die Frage, ob eine Politik der Antwort letztlich nicht auch vereinnahmend und homogenisierend ist. Ich hatte auf die Ambivalenz des Kompositionsbegriffs hingewiesen. Ein Zusammen-Setzen und Neu-Versammeln noch so heterogener Teile darf nicht auf Kosten eines Auseinander-Setzens, der Auseinandersetzung, der Disharmonie und der Kakophonie gehen. Diese Facette – allen voran die Möglichkeit des Scheiterns in Prozessen des Knüpfens von Beziehungen – müsste im Sinne eines radikaldemokratischen Impetus stärker in Konzeptionen des Antwortens eingearbeitet werden. Sonst läuft ein Politikbegriff, der sich auf das Konzept des Antwortens bezieht, Gefahr das Politische ethisch zu vereinnahmen und eine Homogenisierungstendenz zuzulassen, die politische Kämpfe und Streitigkeiten unterdrückt, anstatt ihnen einen konstitutiven Platz für das Politische einzuräumen. Eine solche ethische Vereinnahmung des Politischen geschieht auch dann, wenn Ethik und Politik nicht als unterschiedliche Sphären aufgefasst werden, wie ich es für Braidottis Ansatz herausgearbeitet habe. Zwischen Ethik und Politik gibt es einen Raum des Offenen, der eine Spannung birgt, die aufrechterhalten werden muss: Gerade in dieser Spannung liegt das Politische.

Während Stengers und Haraway zum Experiment und der unaufhörlichen Suche nach partialen Antworten aufrufen, neigt Braidottis Ethik dazu, die generative Steigerung der Potentialitäten als unhintergebar zu setzen. Beide Ansätze versuchen zwar mit letzten Antworten zu brechen, die Engführung von Politik und Ethik in Braidottis Posthumanismus tendiert jedoch dazu, den ethischen Gehalt ihres Ansatzes festzuschreiben und in der Mikropolitik aufgehen zu lassen. Die Reformulierung des Begriffs der Antwort und Verantwortung bei Haraway und Stengers bietet einen relationalen Begriff der Antwort an, der Raum für Politik lässt – insbesondere die Politisierung dessen, was es heißt, in der Welt zu antworten. Hierbei ist der ethische Bezug auf das Vorkommen des Anderen und dessen Unverfügbarkeit zentral, denn mit diesem gilt es zu komponieren. Die Spannung zwischen einem Impuls des Einschlusses und der Harmonisierung und der gleichzeitige Versuch das Andere als Ereignis anzuerkennen und darin gerade nicht zu vereinnahmen, ist der Kern einer so verstandenen Politik. Sie ist gekoppelt an jene ethische Haltung, die mit ‚dem Anderen‘ als Anderem rechnet und Ereignisse als Aufruf zur Politik des Komponierens versteht, keinesfalls aber ein Programm vorschreibt, wie diese Politik umzusetzen ist. Die Antagonismen und Kämpfe um diese Ausgestaltung stellen den eigentlich politischen Kern dar und müssen in der Theoriebildung eine stärkere Gewichtung erfahren. Eine Ethik übersetzt sich nicht bruchlos in eine Politik, sondern gerade eine solche Übersetzung ist Gegenstand politischer

Kämpfe. An dieser Stelle bedarf es künftig einer stärkeren und expliziteren Theoretisierung der agonalen oder antagonistischen Dimension, die an die Tradition radikaldemokratischen Denkens anschließen kann. Kommt hier doch der Anspruch das Politische als Instituierung neuer kollektiver Formen auch jenseits politischer Institutionen zu verstehen (die durchaus für eine post-anthropozentrische Perspektive anschlussfähig ist) ebenso zum Tragen wie die Erinnerung an die beständige Umstrittenheit demokratischer Institutionen und Werte (Laclau 2002; Rancière 2002; Mouffe 2007).

Das Vorangegangene legt nahe, dass neomaterialistische Positionen den Beginn des Politischen in der Unterbrechung sehen. Ethisch geht es in Bezug auf diese Unterbrechung darum, diese nicht zu vereinnahmen, sie für eine Antwort in Betracht zu ziehen, sich von ihr in Frage stellen zu lassen und innezuhalten; eine solche Ethik lässt sich dann als Aufruf zu politischem Handeln verstehen, das in seiner Ausgestaltung jedoch nicht konkret qualifiziert wird. Es ist ein Aufruf zum Antworten, zu Kompositionen mit der Welt und mit ‚dem Anderen‘, das nicht einfach hereingenommen wird. Es kommt auf Unterbrechungen an, die an die eigene Vulnerabilität erinnern; Unterbrechungen erfordern Antworten – und zwar keine letzten Antworten; nicht einmal darauf, was Antworten jeweils konkret heißt.

Bibliographie

- Alaimo, S.; Hekman, S. (2008) Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory. In: Alaimo, S.; Hekman S. (eds.) *Material Feminisms*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Åsberg, C. (2013) The Timely Ethics of Posthuman Gender Studies. In: *feministische studien* 13 (1): 7-12.
- Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham; London: Duke University Press.
- Barad, K. (2010) Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance. Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come. In: *Derrida Today* 3 (2): 240-268.
- Barad, K. (2012) *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*. Berlin: Suhrkamp.
- Beck, U. (2007) *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bennett, J. (2010) *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham; London: Duke University Press.
- Blaser, M. (2016) Is Another Cosmopolitics Possible? In: *Cultural Anthropology* 31 (4): 545-570.
- Braidotti, R. (1994) *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2000) Teratologies. In: Colebrook, C.; Buchanan I. (eds.) *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Braidotti, R. (2006a) Affirmation versus Vulnerability. On Contemporary Ethical Debates. In: *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy* 10 (1): 235-254.
- Braidotti, R. (2006b) *Transpositions. On Nomadic Ethics*. Cambridge; Malden: Polity Press.
- Braidotti, R. (2010) The Politics of "Life Itself" and New Ways of Dying. In: Coole, D.; Frost, S. (eds.) *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham; London: Duke University Press.
- Braidotti, R. (2012) The notion of the univocity of Being or single matter positions difference as a verb or process of becoming at the heart of the matter. Interview with Rosi Braidotti. In: Dolphijn, R.; van der Tuin, I. (eds.) *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Braidotti, R. (2014) *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Frankfurt a. M.; New York: Campus Verlag.
- Braun, B.; Whatmore, S. (eds.) (2010a) *Political matter. Technoscience, democracy, and public life*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Braun, B.; Whatmore, S. (2010b) The Stuff of Politics. An Introduction. In: Bruce B.; Whatmore S. (eds.) *Political matter. Technoscience, democracy, and public life*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Butler, J. (2005) *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, J. (2007) *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Butler, J. (2014) Reflections on Ethics, Destructiveness, and Life: Rosi Braidotti and the Posthuman. In: Blaagaard, B.; van der Tuin, I. (eds.) *The Subject of Rosi Braidotti. Politics and Concepts*. London u.a.: Bloomsbury.
- Connolly, W. E. (2013) The 'New Materialism' and the Fragility of Things. In: *Millennium - Journal of International Studies* 41 (3): 399-412.
- Coole, D.; Frost, S. (eds.) (2010) *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham NC; London: Duke University Press.
- Critchley, S. (2008) *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*. Zürich; Berlin: Diaphanes.
- Culp, A. (2017) *Dark Deleuze*. Hamburg: LAIKA Verlag.
- De la Cadena, M. (2010) Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond "Politics". In: *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.
- De Landa, M. (2009): *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.
- Deleuze, G. (1992) *Differenz und Wiederholung*. München: Fink Verlag.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1992) *Tausend Plateaus*. Berlin: Merve.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1996) *Was ist Philosophie?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, J. (2010) *Das Tier, das ich also bin*. Wien: Passagen Verlag.
- Dolphijn, R.; van der Tuin, I. (eds.) (2012) *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Folkers, A. (2013) Was ist neu am neuen Materialismus? Von der Praxis zum Ereignis. In: Goll, T.; Keil, D.; Telios, T. (eds.) *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*. Münster: edition assemblage.

- Folkers, A.; Marquardt, N. (im Erscheinen) Die Kosmopolitik des Ereignisses. Gaia, das Anthropozän und die Welt ohne uns. In: Bath, C.; Meißner, H.; Trinkaus, S.; Völker, S. (eds.) *Verantwortung und Un/Verfügbarkeit. Impulse und Zugänge eines (neo)materialistischen Feminismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Goll, T.; Keil, D.; Telios, T. (eds.) (2013) *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus*. Münster: edition assemblage.
- Haraway, D. (2008) *When Species Meet*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016) *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham; London: Duke University Press.
- Harding, S. (2008) *Sciences from Below. Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. Durham; London: Duke University Press.
- Holland-Cunz, B. (2014) *Die Natur der Neuzeit. Eine feministische Einführung*. Opladen u.a.: Verlag Barbara Budrich.
- Hoppe, K. (2017) Eine neue Ontologie des Materiellen? Probleme und Perspektiven neomaterialistischer Feminismen. In: Löw, C.; Volk, K.; Leicht, I.; Meisterhans, N. (eds.) *Material turn: Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismus*. Opladen u.a.: Barbara Budrich Verlag.
- Hoppe, K.; Lemke, T. (2015) Die Macht der Materie. In: *Soziale Welt* 66 (3): 261-280.
- Kant, I (1796) *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Stuttgart: Reclam 2005.
- Krause, R.; Rölli, M. (2010) *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari*. Wien: Turia + Kant.
- Laclau, E. (2002) *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia + Kant.
- Latour, B. (1987) *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Milton Keynes: Open University Press.
- Latour, B. (2001) *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Latour, B. (2004) *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. (2015) *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- Latour, B.; Woolgar, S. (1979) *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Lemke, T. (2013) „Waffen sind an der Garderobe abzugeben“. Bruno Latours Entwurf einer politischen Ökologie. In: Lemke, T. (ed.) *Die Natur in der Soziologie. Gesellschaftliche Voraussetzungen und Folgen biotechnologischen Wissens*. Frankfurt a. M.; New York: Campus Verlag.
- Lévinas, E. (1987) *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg; München: Karl Alber Verlag.
- Lovelock, J. E.; Margulis, L. (1974) Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere. The Gaia Hypothesis. In: *TELLUS* 26 (1-2): 2-10.
- Marres, N. (2013) Why Political Ontology Must Be Experimentalized: On Eco-show Homes as Devices of Participation. In: *Social Studies of Science* 43 (3): 417-443.

- Mol, A. (2002) *The Body Multiple. Ontology in Medical Practice*. Durham; London: Duke University Press.
- Mouffe, C. (2007) *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nagl-Docekal, H. (1993) Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung. In: Nagl-Docekal, H.; Pauer-Studer, H. (eds.) *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Opitz, S. (2016) Neue Kollektivitäten. Das Kosmopolitische bei Bruno Latour und Ulrich Beck. In: *Soziale Welt* 67 (3): 249-266.
- Rancière, J. (2002) *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Stengers, I. (2005) The Cosmopolitical Proposal. In: Latour, B.; Weibel, P. (eds.) *Making Things Public*: Cambridge MA: MIT Press.
- Stengers, I. (2008) *Spekulativer Konstruktivismus*. Berlin: Merve.
- Stengers, I. (2009) History through the Middle: Between Macro and Mesopolitics. In: *Inflexions. A Journal for Research Creation* 3: 1-16.
- Stengers, I. (2013) Matters of Cosmopolitics. On the Provocations of Gaia. Isabelle Stengers in Conversation with Heather Davis and Etienne Turpin. In: Etienne Turpin (ed.) *Architecture in the Anthropocene. Encounters Among Design, Deep Time, Science and Philosophy*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Stengers, I. (2015) *In Catastrophic Times. Resisting the Coming Barbarism*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- Tellmann, U. (2016) Politische Ökologie, Kalkulation und die De-Materialisierung der Dingpolitik. In: *Soziale Welt* 67 (3): 333-352.
- Viveiros de Castro, E. (2004) Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. In: *Tiptí* 1 (2): 3-22.
- Wainwright, J. (2005) Politics of Nature: A Review of Three Recent Works by Bruno Latour. In: *Capitalism Nature Socialism* 16 (1): 115-127.
- Winner, L. (1980) Do Artifacts Have Politics? In: *Daedalus* 109 (1): 121-136.