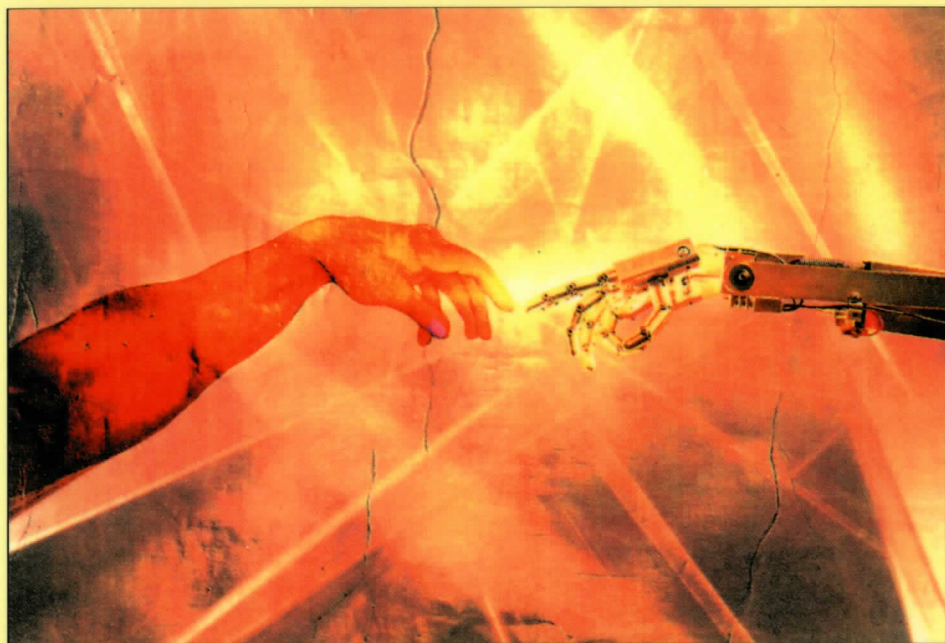


Donna Haraway



Die Neuerfindung der Natur

Primaten, Cyborgs
und Frauen

Campus

»Wir sind immer mittendrin«

Ein Interview mit Donna Haraway

Übersetzung: Anne Scheidhauer
und Carmen Hammer

Donna, im 'Cyborg Manifesto' haben Sie sich als ein irisch-katholisches Mädchen bezeichnet, dessen Promotion in Biologie durch die Auswirkungen des Sputnik-Schocks auf die amerikanische Wissenschaftspolitik möglich geworden ist. Als feministische Theoretikerin beschäftigen Sie sich heute mit Fragestellungen, die an der Schnittstelle von Natur- und Humanwissenschaften angesiedelt sind. Wir würden uns freuen, wenn Sie uns zu Beginn dieses Gesprächs erzählen könnten, welche persönlichen Erlebnisse, politischen Auseinandersetzungen und Erfahrungen mit der akademischen Kultur in den USA für Sie von Bedeutung gewesen sind.

Das ist eine komplizierte Frage, die viele Bereiche berührt. Zunächst möchte ich vorausschicken, daß ich heute – im Rückblick – eine andere Sprache verwende als damals.

Die Biologie als einen Prozeß kultureller Produktion zu begreifen, beschäftigt mich schon seit langem, denn Wissenschaften und Politik schienen mir immer schon eng miteinander verknüpft zu sein. In meiner Biographie wurde dies besonders deutlich im Zusammenhang mit Religion und dem Krieg in Vietnam. Ich bin streng katholisch aufgewachsen und machte mir Gedanken über die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion. Im Verlauf des Vietnamkriegs spitzte sich dieses Interesse zu.

1966 habe ich meinen Studienabschluß in Zoologie gemacht. Ich habe außerdem, da das im amerikanischen Hochschulsystem möglich ist, Literatur und Philosophie studiert. Nach meinem Examen erhielt ich ein Stipendium und ging nach Paris, um Theilhard de Chardin und evolutionäre Philosophie zu studieren. Also genau zu der Zeit, als sich Amerika in die Politik Südostasiens einmischte, zur Zeit des Vietnamkriegs. Die Konstel-

lation dieser Ereignisse – die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Krieg, die Frage des religiösen Widerstands gegen den Krieg sowie die Tatsache, daß ich die Vereinigten Staaten gerade zu diesem Zeitpunkt verlassen habe und mich in Paris wiederfand – hat mich sehr beeinflusst. Das war 1966/67, nicht '68 – ein sehr wichtiger Unterschied. Dennoch eröffnete sich mir eine neue Welt. Für mich persönlich war das eine präfeministische Zeit; das traf damals aber in hohem Maße auf die meisten Leuten zu.

Nachdem ich in die Vereinigten Staaten zurückgekehrt war, ging ich nach Yale ans Institut für Biologie, um dort meine Dissertation zu schreiben. Viele DoktorandInnen dieses Instituts engagierten sich bereits in der Widerstandsbewegung gegen den Krieg, z.B. in der Organisation *Science for the People*, eine Initiative kritischer WissenschaftlerInnen, die in der Antikriegs-Bewegung eine wichtige Rolle spielte. Dies galt auch für meine KommilitonInnen, und auch ich habe mich dort sehr engagiert. In meinem Kurs waren einige politisch sehr aktive Frauen, die sich des minoritären und marginalisierten Status, den wir als Frauen im Graduiertenprogramm von Yale hatten, bewußt waren. Wir machten ein paar Protestaktionen zu diesen Themen, die allerdings eher zaghaft waren. Ansonsten konzentrierten wir uns auf Probleme, die vermeintlich geschlechtsneutral waren. Wir hatten ja noch so gut wie nichts begriffen. Etwa zur selben Zeit wurden am biologischen Institut die ersten Seminare zum Thema Biologie und Gesellschaft abgehalten. Einige MitarbeiterInnen unseres Instituts waren führende Köpfe in der Widerstandsbewegung gegen den militärischen Einsatz von Herbiziden zur Entlaubung in Ostasien. Es waren nur zwei oder drei Leute, die politisch ziemlich aktiv waren. Diese Leute waren es, die die Kurse zum Thema Biologie und Gesellschaft organisiert hatten, in denen ich und zwei andere Frauen als Assistentinnen beschäftigt waren. Allerdings mißfiel uns die hierarchische Organisation dieser Kurse, in denen uns die ExpertInnen vom hohen Roß herab erzählten, wie und worüber wir nachzudenken hatten. Selbstverständlich mache ich das heute mit meinen StudentInnen genauso. Üble Praxis. Wir haben uns das damals nicht gefallen lassen. Ich rege mich heute jedoch ziemlich auf, wenn meine StudentInnen dasselbe tun. (Lachen) Das war eine prägende Zeit für mich.

In Yale verliebte ich mich in einen schwulen Mann, mit dem ich bereits eng befreundet war. Die Emanzipation der Homosexuellen und der Frauen war gerade in vollem Gange. Mein Freund und ich lebten zusammen in einer Kommune, zu der auch einige Mitglieder der *Black Panther Party* in New Haven gehörten. Die Kommune bildete einen wunderbaren Schnittpunkt der damaligen historischen Ereignisse – das war einfach großartig und hat uns alle zutiefst beeinflusst. Mein Freund Jaye und ich haben geheiratet. Wir kamen gar nicht auf die Idee, daß man eine Liebesbeziehung

wie die unsrige haben könnte, ohne zu heiraten. Wir gingen nach Hawaii, wo Jaye einen Job hatte. Ich begleitete ihn als Ehefrau eines *Assistant-Professors*. Ein ziemlich prekärer Status.

Ich schloß meine Dissertation in Biologie ab. Als ich nach meinem Studienabschluß meine Dissertation vorbereitete, beschäftigte ich mich zunehmend mit der interdisziplinären Verflechtung von Biologie, Philosophie und Wissenschaftsgeschichte. Da die Universität zu dieser Zeit reichlich flexibel war und eine Reihe von Veränderungen erlebte, wurde mein Dissertationsprojekt angenommen, und ich konnte im Fachbereich Biologie bleiben. Von da an, seit meiner Promotion, habe ich immer interdisziplinär gearbeitet. Meine Dissertation war keine an der naturwissenschaftlichen Forschung orientierte Arbeit. Ich habe als Doktorandin nur sehr unbedeutende und unwichtige Forschung betrieben. Eine ernsthaft praktizierende Naturwissenschaftlerin in der Weise wie Evelyn Fox Keller, Anne Fausto Sterling oder Elvira Scheich bin ich nie gewesen. Von Anfang an war ich eher eine hybride Kreatur.

Meinen ersten Job bekam ich an der Universität von Hawaii in Honolulu. Die Jahre von 1970 bis 1974, die letzten Jahre des Vietnamkriegs, in denen auch viele meiner FreundInnen nach Hawaii gekommen waren, lösten eine regelrechte politische und ökonomische Mutation im pazifischen Raum aus. Diese Ereignisse bedeuteten für viele von uns eine Neuorientierung unseres Bewußtseins. Wir solidarisierten uns mit den LandarbeiterInnen von Hawaii. Die Abtreibungspolitik war damals Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen. Insbesondere die Themen der Homosexuellenbewegung – vor allem in meiner Ehe – waren von entscheidender Bedeutung. Jaye und ich waren noch immer Mitglieder einer Kommune.

Ich hatte recht schnell einen Job bekommen. An der Universität von Hawaii gab es eine merkwürdige Institution – das *General Science Department*. Die Kurse wurden vor allem von japanischen und chinesischen AmerikanerInnen, von jungen Leuten aus Hawaii und einigen weißen Jugendlichen besucht, die sich zu Mode-DesignerInnen, Kaufleuten für die Touristikindustrie und ähnlichem ausbilden ließen. Das Institut verfolgte ursprünglich den Zweck, die Geschichte der Rationalität als Modell vernünftiger Staatsbürgerschaft zu lehren. Eine ziemlich ideologische Angelegenheit. Einige meiner KollegInnen und ich hielten uns nicht daran, obwohl man es von uns verlangte! Es war eine politisierende Erfahrung, gerade diese Leute an diesem Ort zu dieser Zeit zu unterrichten, gebunden an das Institutsprogramm, aber mit einer anderen Vorstellung von pädagogischer Arbeit. Der Unterricht am *General Science Department* war eine wichtige Erfahrung für mich. An diesem Institut habe ich Dorothy

Stein kennengelernt, die heute in London lebt. Sie ist Psychologin und beschäftigt sich mit auraler Perzeption, ein Feld mit naturwissenschaftlich geprägter Zugangsweise. Wir organisierten das erste Seminar zu *Women's Studies* in dieser Universität – eine allgemeinbildende Veranstaltung für alle möglichen Leute, nicht nur für ein feministisches Publikum. Unser Seminar zum Thema Biologie und Psychologie der Geschlechterdifferenzen wurde sehr gut besucht und übte einen nachhaltigen Einfluß hinsichtlich einer feministischen Annäherung an die Naturwissenschaften aus. Dies galt besonders für die Biowissenschaften, also Themen wie biologischen Determinismus, Verschränkung von Rasse und Geschlecht in Biologie und Politik zur Reproduktion, Biologie des Nervensystems und Ideologien im Bereich von Geist und Gehirn. Alle diese Themen spielten in unserem Seminar eine Rolle.

Jaye hatte sich zwischenzeitlich an der Universität von Hawaii um eine Festanstellung beworben. Er wurde abgelehnt, in einer Situation, die ausgesprochen homophob und scheußlich war. Wir verließen beide Hawaii. Wir waren bereits geschieden, aber noch immer sehr eng miteinander befreundet. Jaye ging an die *University of Texas*.

Ich ging nach Baltimore an die Johns Hopkins Universität ans Institut für Wissenschaftsgeschichte und unterrichtete DoktorandInnen. Ich begann, mich als professionelle Biologehistorikerin zu begreifen. Damals war ich Mitglied in der *Socialist-feminist Women's Union*. Johns Hopkins war noch immer sehr elitär und antifeministisch. Mitte der siebziger Jahre war es an dieser Universität noch immer nicht möglich, feministisch zu arbeiten, was für viele amerikanische Feministinnen bereits eine Selbstverständlichkeit war. Johns Hopkins war ein derart feindseliger Ort für Feministinnen, daß wir uns viel stärker in der Stadt engagierten, als dies an einer weniger feindseligen Institution der Fall gewesen wäre. Das war Glück im Unglück. Ich unterrichtete weiterhin *Women's Studies*, blieb Mitglied von *Science for the People* und betrieb Frauenpolitik in Baltimore, wo es um Gewalt gegen Frauen ging und um ganz andere, naheliegendere Themen, mit denen sich alle auseinandersetzten. Ich fing an, mich für feministische Science Fiction zu interessieren, beschäftigte mich mit Primaten, Primatologie und Evolution und begann, zu diesen Themen zu publizieren.

1980 wechselte ich von Johns Hopkins an die kalifornische Universität von Santa Cruz. Ich glaube, Santa Cruz war die erste Universität in den USA, die einen Lehrstuhl für feministische Theorie einrichtete. Die Universität hatte ausdrücklich eine Stelle für feministische Theorie ausgeschrieben und auch besetzt. Dies war das Ergebnis einer langen und sehr aktiven Geschichte des Feminismus an dieser Universität, an der StudentInnen,

DoktorandInnen und Lehrende beteiligt waren. Meine Freundin Nancy Hartsock – deren Arbeiten für die politische Theorie, vor allem für die feministische Standpunkttheorie eine große Rolle gespielt haben – und ich planten zunächst, uns die Stelle zu teilen. Doch daraus wurde nichts, und Nancy entschied sich, in Baltimore zu bleiben. Ich nahm die Stelle an. Das bedeutete, an einer ausgesprochen interdisziplinären Institution zu arbeiten und DoktorandInnen in feministischer Theorie zu unterrichten, was an der Johns Hopkins Universität nicht möglich gewesen war. So habe ich von der Geschichte dieser Institution profitiert, indem ich ein Studienprogramm übernahm, das von DoktorandInnen in Praxisgruppen organisiert worden war. Im Umfeld von Santa Cruz habe ich mit viel Unterstützung von DoktorandInnen und KollegInnen meine besten Arbeiten geschrieben. In Santa Cruz zu arbeiten bedeutete im Gegensatz zu Baltimore aber auch, daß sich mein feministisches Engagement zunehmend auf die wissenschaftliche Arbeit konzentrierte. Auch dies war eine einschneidende historische Veränderung, die in die Jahre des Reaganismus fiel.

Die Wohngemeinschaft von New Haven bestand zwischenzeitlich gerade noch aus Jaye und mir. Jayes Freund Robert Filomeno, mein Freund Rusten Hogness, ich und noch zwei andere Leute haben uns in den achtziger Jahren nördlich von Santa Cruz Land und ein altes Haus gekauft und es wieder aufgebaut. Bob erkrankte an AIDS. Er starb 1986. Jaye starb 1991. Unser ganzer Lebenszusammenhang veränderte sich erheblich.

Die Auseinandersetzungen der späten achtziger und der frühen neunziger Jahre sind insgesamt weitaus düsterer und bedrängen uns alle. Doch das ist selbstverständlich ein internationales Phänomen.

Obwohl Sie eine naturwissenschaftliche Ausbildung durchlaufen haben, bezeichnen Sie sich nicht als praktizierende Biologin. Stattdessen treten Sie für einen Zugriff auf Wissen ein, der die üblichen akademischen Disziplinen und Disziplinierungen unterläuft. Sie lehren an einer explizit interdisziplinär ausgerichteten Institution, und auch Ihre Schreibweise steht quer zu den Stilkonventionen wissenschaftlicher Literatur. Welche Rolle spielt Literacy, also die Fähigkeit, zu lesen und zu schreiben, in diesem Zusammenhang?

Das ist ein interessantes Thema, für das wir uns etwas Zeit nehmen sollten. Meine ›Lese- und Schreibpraktiken‹ haben ganz bestimmte Geschichten. Zum Beispiel die Möglichkeit, während meiner Ausbildung Human- und Naturwissenschaften zu verbinden oder meine politische Geschichte mit ihren vielen wundervollen Vermischungen. Ein weiteres Beispiel dafür ist mein Unterricht am *General Science Department*, wo ich in einem meiner

Kurse LehrerInnen in Wissenschaftsgeschichte unterrichtet habe. In diesem Kurs spürte ich, wie überaus wichtig es für die Leute war, die Erfahrung zu machen, daß sie legitimerweise lesen können, was sie wollen. Es war sehr wichtig für sie, das Gefühl zu haben, daß sie dazu berechtigt sind. Der Zugang zu Materien, in denen man nicht ausgebildet ist, wird durch Expertentum und Disziplinierung des Wissens enorm blockiert. Seitdem habe ich in meinem Unterricht und in meinen Texten stets Bereiche miteinander verbunden, die normalerweise streng voneinander getrennt werden. Die Gewohnheit, schrittweise und systematisch in Wissenspraktiken einzuführen, ist äußerst schlecht und irreführend. Wir sind immer mittendrin. Diese Tatsache sollten wir schätzen und als etwas nutzen, das uns neue Möglichkeiten eröffnet, statt zu versuchen, die Dinge streng zu reglementieren. Es ist sehr wichtig, die Dinge direkt anzugehen, ihre Komplexitäten aufzugreifen und sich die Kompetenzen anzueignen, die dafür nötig sind. Das spüre ich immer wieder sehr deutlich, wenn Studierende mit verschiedenem Hintergrund in einem Kurs zusammenkommen, wie es in meinen Seminaren der Fall ist, in denen ich hauptsächlich *Women's studies*, Wissenschaft, Politik u.ä. unterrichte. Man sollte sich auf Naturwissenschaften, politische Initiativen, politische Theorie oder was auch immer beziehen und die entsprechenden Texte lesen und durchdenken können. Das heißt nicht, daß man oberflächlich arbeiten soll. Es bedeutet, daß man diese Differenzen nicht mystifizieren soll.

Ich denke, Wissenspraktiken funktionieren durch eine Art komplexer Schichtung und Überlappung, durch eine Art des Ineinanderschichtens von Teilen, die in- und übereinander gebaut werden, wie ein Schnurabnehmspiel, für das Figuren als Modelle benutzt werden, um Muster hin- und hergeben zu können. Diese verschiedenen Aspekte von Lese- und Schreibpraktiken sind für mich auch eine Frage emotionaler Einstellung: Man sollte legitimerweise davon ausgehen, daß man alles mögliche lernen und die Fachkenntnisse anderer nutzen kann. Man muß sich das Recht herausnehmen, Dinge zusammenzubringen, von denen andere sagen, daß man sie auseinanderzuhalten habe. Das, was mir an meiner eigenen Arbeit gefällt, ist, daß sie zugleich verschiedene Lese- und Schreibpraktiken nutzt und dazu auffordert, dasselbe zu tun. Das Schreiben wird dadurch zwar schwieriger, aber auch spielerischer. Eine Möglichkeit, diese Arbeitsweise weniger schwierig zu gestalten, besteht darin, einige Dinge auch mal unverstanden zu lassen, sich zu gestatten, mit Bruchstücken von Wissen zu arbeiten und zu sehen, wie diese sich zusammenfügen. Ich lege großen Wert auf das Gewebe der Sprache, auf die Dichte in der Materialität von Sprache und Texten. Ich arbeite gerne mit Sätzen und Schichten und nicht in einer linearen Weise. Nein – die Metapher Linearität mag ich überhaupt nicht.

Sie hat in der feministischen Ideologie zu viele reduktionistische Bedeutungen angenommen und ist unbrauchbar. Wir sollten uns gegenseitig darin unterstützen, freier zu arbeiten. Wir sind auf unsere verschiedenen Arbeitsstile angewiesen. Ich freue mich immer über die Einmischungen von anderen und über deren Stile. Wir arbeiten nicht alle auf dieselbe Weise, nicht im geringsten. Die akademische Kultur jedoch ist verklemmt und unästhetisch: Vergeßt den Körper, vermeidet Augenkontakt, spricht nicht miteinander, riskiert keinen Blick. Das bringen wir unseren StudentInnen auch noch bei. Das ist eine kollektiv geübte Praxis, und sie ist falsch.

Lese- und Schreibpraktiken hängen sehr eng damit zusammen, wie wir arbeiten, welche verschiedenen Arbeitsweisen wir – auch in ihrer körperlichen Dimension – ausarbeiten und ob sie uns Freude bereiten. Politische Ernsthaftigkeit erfordert, daß wir an unserer Arbeit großes Vergnügen haben. Andernfalls werden wir aufhören, es wäre zu schwierig, und wir würden unseren Glauben verlieren.

In den vergangenen Jahren sind in Deutschland einige Arbeiten von US-Autorinnen übersetzt worden, die sich aus einer feministischen Perspektive mit der Biologie beschäftigen, z.B. Ruth Hubbard, Evelyn Fox Keller, Anne Fausto-Sterling, Sandra Harding, Londa Schiebinger, um nur einige Namen zu nennen. Welche Bedeutung hat die feministische Auseinandersetzung mit der Biologie in den Vereinigten Staaten?

Sie hat eine ganz entscheidende Bedeutung – vor allem in Bereichen der Gesundheit von Frauen und der Reproduktionsbiologie. Aber auch hinsichtlich politischer Aufklärung und der Ideologien des biologischen Determinismus. Das ist ein Kampf, der sich im Zuge des politischen Rechtsrucks gerade wieder verschärft. Praktisch überall dort, wo sich diese Entwicklung beobachten läßt, auch in den USA, werden neue Formen biologischer Determinismen produziert. Manchmal in sehr komplizierter Weise, wie etwa in den aktuellen Diskussionen um «schwule Gene» und «schwule Gehirnstrukturen», über die auch die Schwulen sehr geteilter Ansicht sind. Ich glaube nicht, daß wir einfach die Debatten der sechziger und siebziger Jahre reproduzieren. Heute geht es um anderes, biologischer Determinismus ist allerdings noch immer sehr mächtig und relevant. Die Biologie bleibt ein wichtiger Bereich des politischen Diskurses. Daher ist eine feministische Einmischung in die Biologie als eine Form politischen Diskurses notwendig. Biologie ist dann feministische Politik mit anderen Mitteln.

Uns scheint, daß diesem feministischen Engagement auch eine bestimmte

Art der Intervention entspricht. Sie haben einmal gesagt, daß wir die pauschale Kritik der instrumentellen Vernunft oder einer allmächtigen technologischen Rationalität nach Art des eindimensionalen Menschen nicht ewig fortschreiben können. Sie verwenden den Begriff Technoscience. Was ist darunter zu verstehen?

Das ist eine interessante Frage. Der Begriff *Technoscience* wurde zunächst von Derrida im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit Heidegger benutzt. Bruno Latour hat diesen Begriff aufgegriffen und im Anschluß daran viele von uns. Mit diesem Begriff wird die bemerkenswerte Verbindung von technologischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Praktiken bezeichnet. *Technoscience* hängt mit Normierung zusammen: im Militär, in der amerikanischen Form der Fabrikation, in den verschiedenen internationalen Industrienormbehörden des späten 19. Jahrhunderts, in der Periode des Monopolkapitals, im Ausbau von Forschung und Entwicklung innerhalb des industriellen Kapitalismus usw.. Der Begriff *Technoscience* speist sich aus mehreren Quellen. Doch aus meiner Sicht verweisen alle seine Ursprünge auf einen sehr interessanten gemeinsamen Schnittpunkt: auf die systematisierte Produktion von Wissen innerhalb industrieller Praktiken.

Dennoch steht im Zentrum Ihrer Arbeiten weniger eine grundsätzliche Kritik der Biologie oder der Naturwissenschaften, sondern das Bemühen um eine veränderte Ausarbeitung von Wissen und die Konzentration auf die Ebene der lokalen Praktiken, wo ausgehandelt wird, was als Wissen zählt, und die Frage, wer dabei mitreden kann und wer nicht.

Das ist eine Frage der Überzeugung. Ich gehe davon aus, daß wir die Dinge verändern können. Die Rationalität schlechthin gibt es nicht. Wissenschaftliches Wissen hat den Status von hergestelltem Wissen, es ist eine in vielerlei Hinsicht begrenzte Errungenschaft. So etwas wie wissenschaftliches Wissen an sich gibt es nicht. Ich bin ein Kind der wissenschaftlichen Revolution: die Struktur von Molekülen ist mir nicht gleichgültig. Die Besonderheiten dieser Art Praxis sind interessant und wichtig, die man respektieren, aber keinesfalls mystifizieren sollte. Wissenschaft als heterogene und verstreute Praktiken zu verstehen, als Praktiken mit eigener Dichte, Schwere und Trägheit, mit eigener Spezifität, Geschlossenheit und Offenheit, als Praktiken mit eigenen Technologien der Wissensproduktion, heißt zu verstehen, daß Wissenschaft die Qualität einer historischen Praxis annimmt. Das heißt nicht, daß es leicht ist, in Wissenschaft einzugreifen, aber ein solches Verständnis demystifiziert sie. Es ermöglicht, sie aus der

Sphäre der großen philosophischen Fragen herauszulösen und sie in einen Bereich zu versetzen, in dem man für seine Handlungen verantwortlich ist. Wenn soziale Bewegungen das nicht schaffen, können wir nichts ausrichten. Das ist eine Frage der Überzeugung, aber auch bestimmter Inhalte.

In welchen Bereichen ist es Feministinnen gelungen, die Wissensproduktion innerhalb und außerhalb wissenschaftlicher Institutionen zu verändern?

Das kommt ganz darauf an, oder? Ich denke, wir haben in der Primatologie einiges verändert. Außerdem hat feministische Politik andere Maßstäbe dafür entwickelt, was in der Evolutionsbiologie als Wissen gelten kann. Nicht in dem Maße, wie wir es wollten, aber doch in einigen wichtigen Punkten. In *Promises of Monsters*² habe ich versucht, diese Veränderungen an vier Beispielen aufzuzeigen. Ich habe gezeigt, daß wir in die Immunologie und AIDS-Arbeit, die Ökologie, Primatologie und in die wissenschaftlich geprägte Kultur im weiteren Sinn, einschließlich Science Fiction, erfolgreich interveniert haben. Doch auch hier hat es eine ganze Reihe Versäumnisse gegeben, in mancherlei Hinsicht haben wir wenig oder fast gar nichts bewirkt. Das liegt u.a. daran, daß wir falsch gearbeitet haben, allerdings spielen Machtfragen in diesem Zusammenhang eine sehr große Rolle. Doch das steht wohl außer Frage. Wenn wir Wissenschaft als ein Ensemble heterogener Praktiken begreifen und nicht als etwas Monolithisches, wenn uns die vielen Praktiken bewußt sind, die wissenschaftliches Wissen produzieren, dann brauchen wir auch ein weniger monolithisches Politikmodell, um strategischer darüber nachdenken zu können, wie wir etwas bewirken können und darüber, wer wir sind in unseren unterschiedlichen Verortungen (*locations*).

*Mit dem Aufkommen einer eigenständigen feministischen Theorie-diskussion in den achtziger Jahren, zu der Sie wichtige Beiträge geliefert haben, beziehen Sie sich zunehmend auf Ansätze, die dem Umfeld des feministischen Poststrukturalismus entstammen. Welche Impulse verdanken Ihre eigenen Arbeiten diesen Auseinandersetzungen? Welche Konsequenzen haben sich daraus für ihre Sichtweise auf Wissenschaft ergeben? Und welchen Status hat Ihr Buch *Primate Visions*³ in diesem Prozeß?*

Es gab ganz sicher eine Reihe von Veränderungen. An *Primate Visions* habe ich mehr als 10 Jahre gearbeitet. Ich habe in den späten siebziger Jahren damit begonnen, als meine intellektuelle Herangehensweise noch durch eine Art von Kritik geprägt war, die man damals für radikal hielt. Ich war

noch sehr vom Marxismus beeinflusst und nicht von Foucault wie heute. Auch der Feminismus spielte eine Rolle, war aber intellektuell noch nicht sehr ausgearbeitet und hatte noch keine Problematik im gegenwärtigen Sinn entwickelt. Die intensive Auseinandersetzung und Beschäftigung mit dem komplizierten Netz aus Postmoderne, Postmodernismus und Poststrukturalismus sowie die wichtigen Themen, die im Zusammenhang des Antirassismus aufgeworfen wurden, haben die feministische Theorie herausgefordert und verändert, was als feministische Theorie angesehen werden kann. Diese gesamte Problematik hat meine Sicht auf Wissenschaft erheblich verändert. Auch in den verschiedenen Ansätzen der Wissenschaftsforschung – wie Wissenschaftsgeschichte, Wissenssoziologie, Philosophie, Anthropologie, Kulturwissenschaften – sind heute Fragen der Praktik in einer Weise in den Vordergrund gerückt, wie das in den späten siebziger Jahren nicht der Fall war. *Primate Visions* ist durch all das hindurchgegangen. Das Buch befindet sich in vielerlei Hinsicht mittendrin, doch gerade darum gefällt es mir.

Seitdem gehen mir andere Fragen durch den Kopf. Ich versuche herauszuarbeiten, was ich unter Figuration und Narration verstehe; wie dies mit meiner Vorstellung von heterogenen Praktiken zusammenhängt; auf welche Weise diskursive Konstruktionen und Materialität zusammengedacht werden können, ohne einen Gegensatz zu bilden; wie die verschiedenen Arten von Tropen funktionieren und wer die AkteurInnen in den Szenarien der Konstruktion von Wissen sind. Ich versuche, ein besseres Verständnis für die Überlappung und Durchlässigkeit der Grenzen zwischen unterschiedlichen Handlungsfähigkeiten (*agencies*) – menschlich/nicht-menschlich, maschinell/nicht-maschinell etc. – zu entwickeln. Und ich versuche, eine bessere Schreibpraxis für diese Fragen zu erarbeiten und dabei zu verstehen, wie die wissenschaftlichen Disziplinen als kulturelle Praktiken funktionieren. All das läßt sich selbstverständlich nicht in ein klares Vorher und Nachher aufteilen. Es beschreibt eher ein durchgängiges Netz aus Fragen und Themen.

Diskurs und diskursive Konstruktion stellen zentrale Kategorien Ihrer Arbeiten dar. Im Vergleich zu Judith Butler, deren Texte derzeit in Deutschland recht intensiv und kontrovers diskutiert werden, verwenden Sie aber einen offeneren Diskursbegriff. Wir haben den Eindruck, daß für Sie Diskurse nicht ausschließlich sprachlich fundiert sind, sondern eher Praktiken in der Sprache bezeichnen.

Ja, so könnte man das sagen. Ich bin mir nicht sicher, wie groß der Unterschied zwischen Judiths und meinem Begriff von diskursiver Konstruk-

tion ist. Die Metapher des Diskurses ist mir in gewisser Hinsicht unbehaglich, weil sie die Sprache als Zentrum von allem anderen privilegiert. Ich versuche, die Werkzeugkiste offener zu halten. Ich will herausfinden, wer und was auf dem Schauplatz des Konstitutionsprozesses aktiv ist. Wie im Feld der Konstitutionsprozesse Identitäten als Effekte hervorgebracht und wie die Objekte und Subjekte usw. sedimentiert sind. Ich benutze den Begriff der diskursiven Konstruktion und verschiebe seine Bedeutungen auf nicht-linguistische Objekte und Praktiken.

Wenn Sie unter Handlungsfähigkeit nicht nur einen diskursiven, sprachlich vermittelten Effekt verstehen, sondern Sie diesen Begriff mit AkteurInnen und AktantInnen, die nicht unbedingt menschlich sein müssen, in Verbindung bringen, was heißt dann Performanz? In Primate Visions heißt es, daß der Organismus nicht passiv darauf wartet, entdeckt zu werden, sondern ›daß er sich den WissenschaftlerInnen darstellt‹. Wie läßt sich diese Fähigkeit der Performanz theoretisch einholen?

Diskursive Performativität ist weit verstreut, sie ist nicht uns vorbehalten. Es ist tatsächlich eine etwas unheimliche Angelegenheit, sie als ›Handlungsfähigkeit‹ zu bezeichnen, da dieser Begriff in den Sprachen der liberalen Theorie, des Marxismus, des Humanismus usw. verwurzelt ist. Andererseits ziehe ich es vor, Begriffe aufzugreifen, wenn sie mir brauchbar erscheinen, statt ihnen gegenüber ein puritanisches Verhältnis zu bewahren. Das mag mitunter verkehrt sein, aber ich wüßte nicht, wie sich das vermeiden ließe. Mir scheint es nützlich, an diesen Begriffen trotz manchen Unbehagens festzuhalten und sie im Spiel zu belassen. Das Problem besteht darin, daß die LeserInnen diese Begriffe ablehnen, weil sie überdeterminiert sind, und daß sie beim Schreiben in Fixierungen hineinzwingen, die man wirklich nicht wollte.

Da ich mich mit der Frage nach menschlichen und nichtmenschlichen AkteurInnen und AktantInnen beschäftige, halte ich weiterhin an dieser Sprache fest. Ich versuche jedoch, sie mit verschiedenen Mitteln zu durchbrechen, indem ich auf dem Ungewohnten, auf der nicht-anthropomorphen und der nicht-substantiven Qualität unerwarteter Handlungsfähigkeiten beharre. Judith macht das nicht. Sie ist der Sprache viel stärker und spezifischer verbunden und verpflichtet als ich. Ich suche nach anderen Möglichkeiten, seien sie noch so unzulänglich, das Unerwartete zu benennen und auf es hinzuweisen.

In ihren neueren Arbeiten setzen Sie sich verstärkt mit sozialkonstruktivistischen Theorien auseinander. Wie schätzen Sie die Reichweite dieser

Erklärungsansätze ein, und wo gehen diese in bloßen Relativismus über? Wodurch unterscheidet sich andererseits Ihre Lesart dieses Paradigmas von einem biologischen Realismus?

Ich denke, dabei geht es nicht um Realismus. Die philosophischen RealistInnen haben eine sehr zahme Vorstellung von der Welt als etwas Präkonstituiertem: Etwas ist da, vor jeder Interaktion, und wartet nur darauf, beschrieben zu werden. Realismus geht gewöhnlich von einer Logik der Entdeckung aus und benutzt eine Sprache der Entdeckung. Du lüftest den Schleier, und wenn du darunter siehst, war die ›Natur‹ immer schon da. Die Epistemologie des Schleiers liegt im Versprechen, daß unter ihm etwas verborgen ist. Realismus ist meines Erachtens an diese Epistemologie und an die Logik des Entdeckens gebunden. In diesem Sinn bin ich keine biologische Realistin. Aus meiner Sicht sind Objekte Ablagerungen von Interaktionen und Beziehungen. Nichts existiert vor dieser Relationalität.

In dieser Hinsicht bin ich näher an Bruno Latour als irgendjemand sonst. Subjekte und Objekte sind das Ergebnis diskursiver Konstitutionen. Diese Vorstellung von Diskurs ist aber unzureichend, um die Beziehungen zwischen den unerwarteten AkteurInnen und AktantInnen in diesen merkwürdigen Unterwelten zu beschreiben, wo sich Subjekte und Objekte – einschließlich der Zellen und BiologInnen – ablagern. Die Zelle wartet nicht einfach auf ihre angemessene Beschreibung. Sie ist extrem kontingent und auf besondere Weise eingelassen in die spezifischen Beziehungen zwischen Instrumenten, sozialen, materiellen und literarischen Technologien. Und das sehr real. Die ›Zelle‹ hat eine unbestreitbare Wirksamkeit. Das ist kein Relativismus. Es heißt nur, daß die Dinge *anders hätten sein können*, aber sie sind es *nicht*. Ich denke, das ist eine wichtige, subtile Unterscheidung. Zu sagen, die Dinge hätten anders sein können, ist nicht dasselbe wie zu sagen, sie seien beliebig. Stattdessen betone ich die sehr spezifische Weise, mit der die im Spiel befindlichen Subjekte und Objekte in der Welt sedimentiert sind. Philosophisch bin ich Leuten wie Whitehead, dem philosophischen Denken in Prozessen und dem amerikanischen Pragmatismus stärker verpflichtet als Judith. Ihre philosophische Tradition ist die deutsche und französische, meine ist eher anglophon, allerdings verdanke ich auch Bergson und Teilhard de Chardin sehr viel.

In Ihren neueren Texten, The Promises of Monsters und Ecce Homo⁴, werfen Sie die Frage nach Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit von wissenschaftlicher Tätigkeit auf. Damit bringen Sie grundlegende ethische Kategorien ins Spiel ...

Das stimmt, und ich mache das absichtlich.

Allerdings verwenden Sie diese Kategorien nicht im traditionellen Sinn, etwa wenn Sie von Positionierung bzw. Verortung sprechen, oder die rhetorische Rückbesinnung auf die local gods als Grundlage eines veränderten Naturverhältnisses fordern, ein Vorschlag, der – soweit wir es verstehen – sowohl ethische als auch epistemologische Implikationen hat.

Das betrifft eine ganze Reihe von Fragen: Wie situieren wir uns in heterogenen Praktiken innerhalb und außerhalb der verschiedenen Institutionen, und wie können wir untereinander Verbindungen herstellen? Wie können wir uns über diese verschiedenen Verortungen hinweg verständigen und uns selbst zugleich als innerhalb bestimmter Verortungen konstituiert begreifen? In dieser Hinsicht gibt es einen Unterschied zwischen Judith Butler und mir, und doch sind wir auch hier nicht so weit auseinander wie es scheint. Das hat mit den Begriffen zu tun, die wir wählen. Ich gebrauche absichtlich Begriffe wie *Handlungsfähigkeit* und *Verantwortlichkeit*, die Judith nicht mehr verwenden will. Wir sind uns aber einig, wenn es um diskursive Konstitution, Identität als Effekt oder um kontingente Grundlagen geht. Wir haben ein ähnliches Verständnis davon, daß die Entitäten, die in einem diskursiven Bereich im Spiel sind, in diesem Bereich auch konstituiert werden. Sie sind nicht präkonstituiert. In diesem Sinn verwende ich keine ethische Kategorie im traditionellen Sinn eines moralisch handelnden Subjekts. Obwohl die Sprache, die ich benutze, durch diese Geschichte kontaminiert ist, halte ich an ihr fest. Ich glaube, daß die Begriffe trotz ihrer Kontamination immer noch brauchbar sind. Judith lehnt sie ab, weil sie ihr allzu kontaminiert sind. Das ist eine strategische Wahl. Alle Entitäten erhalten ihre Grenzen durch diskursive Interaktionen im Feld diskursiver Materialität. Sie sind Effekte der Relationalität. Es gibt kein unabhängiges, dauerhaft konsolidiertes Subjekt, und niemand ist als unabhängiges, dauerhaftes Subjekt konsolidiert. In diesem Spiel verfügen wir über mehr als nur eine Konstitution, und wir befinden uns nicht nur an einem einzigen Ort. Verortung ist keine Frage der Empirie, man kann nicht auflisten, wo man sich befindet. Man ist immer gezwungen, irgendwie, in irgendeinem Sinn, konstitutiv und produktiv zu sein. Unter Verortung verstehe ich eine komplexe Konstruktion und keine empirische Aufzählung oder bestimmte Stelle. Verantwortlichkeit hat für mich dann etwas damit zu tun, wie wir unter uns Verbindungen aufbauen, wie wir uns selbst zusammenfügen, und wie wir zusammengefügt sind. Auf diese Errungenschaften von Verantwortlichkeit, entgegen einer Vorstellung moralisch handelnder Subjekte mit verschiedenen Verpflichtungen, kommt es

mir an. Der Grund, warum ich an dieser Sprache festhalte, hängt auch mit meinen Erfahrungen zusammen, wie einige meiner Texte aufgenommen wurden. Besonders die Rezeption des *Cyborg-Manifests* als Plädoyer für endloses Freispiel und Grenzüberschreitung hat mir das Blut in den Adern gefrieren lassen. Zum Teil versuche ich, die Rezeption etwas mehr zu kontrollieren als früher. Mit endlosem Freispiel und der Lust an der Überschreitung will ich nichts zu tun haben. Verspieltheit, Beweglichkeit, mehr zu sein, als wir zu sein glauben, diskursive Konstitution, die Unerwartetheit von Sprache und Körper, das sind die Dinge, an denen mir liegt und um die es in meiner Arbeit geht. Aber ich will nicht, daß die Aneignung meiner Arbeit in verantwortungsloses Freispiel, in Postmodernismus im groben und vulgären Sinn abdriftet. Da sind mir die kontaminierten, ethischen Kategorien weitaus lieber als diese Rezeption. In einem anderen Zusammenhang würde ich darauf vielleicht keinen solchen Wert legen. Doch in diesem ganz bestimmten Kontext schlage ich mich lieber mit euren und Judiths Beschwerden herum.

Sie beziehen sich in Ihren Arbeiten u.a. auf Praktiken innerhalb des Feminismus, die versuchen, Spiritualität und Politik zu verbinden, wie sie z.B. bei Ökofeministinnen eine Rolle spielen. In Promises of Monsters kennzeichnen Sie die Anrufung der topick gods ausdrücklich als eine rhetorische Strategie. Gerade im Zusammenhang mit Differenz gibt es aber auch, z.B. bei Luce Irigaray, eine Tendenz, diese Anrufung zu wörtlich zu nehmen, so daß frau die Geister, die sie gerufen hat, am Ende nicht mehr los wird.

Richtig, das müssen wir etwas mehr kontrollieren. Diese Frage berührt das Problem der Metaphern oder Tropen oder allgemeiner der Namen. In gewisser Hinsicht handelt es sich bei der Frage nach Spiritualität und Politik auch – wenn auch nur ganz bescheiden – darum, die Dinge nicht zu fixieren, sie nicht rigide festzuhalten und um die tragikomische Weise, wie uns die Sprache zum Lachen und vom Weg abbringt. Es geht nicht so sehr darum, daß es keinen Referenten für das Zeichen gibt, eher um den Drang nach dem Referenten, um das Begehren, das beinahe religiöse Begehren nach eindeutigen Namen. Es ist unvermeidbar, daß wir immer wieder ins Schleudern geraten. Das Wesen der Materialität, der Sterblichkeit und Endlichkeit und das Wesen der Sprache verschwören sich heimlich immer wieder, um uns zum Stottern zu bringen. Man stolpert immer genau dann, wenn man glaubt, am Ziel zu sein. Ich denke, das ist eine wichtige anti-dogmatische politische Haltung, die die eigenen Dogmatismen just in dem Moment zu Fall bringt, in dem sie zu sedimentieren drohen. Was ich an Gayatri Spivak sehr gut finde, ist ihr strikter Nominalismus in einem

nahezu westlich-philosophischen Sinn, ihre strikte Zurückweisung der Realität von Namen. Man kann niemals das haben, worauf man nicht verzichten kann.

Ich denke, bei ›Differenz‹ geht es letztlich um mehr. Nämlich um die Unmöglichkeit von Übereinstimmung und Identität mit sich selbst. Den Begriff der *inneren Differenz* habe ich von Trinh T. Minh-ha übernommen, sie wiederum von Derrida. Vor allem aber ist es ein Begriff aus ihrer eigenen Geschichte. Das ist der entscheidende Punkt. Ich halte es für ausgesprochen wichtig, daß wir deutlich machen, auf welche Feministinnen wir uns beziehen und daß wir sie beim Namen nennen, statt immer nur die männlichen Theoretiker zu zitieren. Mein Begriff des *oppositionellen Bewußtseins* stammt von Che Sandoval, und *kontingente Grundlagen* habe ich von Judith Butler übernommen. Darauf lege ich großen Wert. Mein referentielles Universum besteht hauptsächlich aus anderen feministischen Autorinnen, und das schon seit langem. Das heißt nicht, daß ich die Texte wichtiger männlicher Autoren, etwa die von Michel Foucault, oder die von weniger berühmten Leuten, etwa die meiner Freunde und Kollegen, nicht gelesen habe oder weiterhin lesen werde. Ich meine jedoch, daß das Universum feministischer Referenzen sehr umfangreich geworden ist.

Das heißt, daß innere Differenz für US-amerikanische Feministinnen nicht nur ein theoretisches Konzept ist, sondern als Maxime der eigenen Lebensführung und Arbeitsweise auch den Bruch mit einer bestimmten Figur ›des Intellektuellen‹ darstellt. Uns scheint es wichtig, diesen Punkt festzuhalten, da im deutschsprachigen Raum, trotz aller Proklamation vom Tod des Subjekts die altehrwürdige, theologisch-philosophische Praktik der Exegese, die Anrufung und Auslegung der großen Klassiker auch im feministischen Diskurs immer noch herumspukt.

Während des Hamburger Kongresses⁷ war ich sehr enttäuscht darüber, daß wir uns unablässig auf einen patrilinearen Diskurs bezogen haben, was meiner Ansicht nach unangemessen ist. Horkheimer, Adorno, Habermas, Marx, Derrida usw., wen auch immer wir benannt haben – es geschah mit einer Häufigkeit, die ich kaum noch gewöhnt bin.

Das Frauen-Kollektiv aus Mailand spricht von einer Genealogie des Weiblichen. Meine Interpretation wird dem, was sie meinen, möglicherweise nicht gerecht, auf jeden Fall provozieren sie. Ebenso Rosi Braidotti, die über eine neuere, wichtige, historische Konstruktion einer feministischen Genealogie nachdenkt. Sie zeigt, wo sich Frauen in ihren Schriften auf die der anderen beziehen und daß wir unsere Schriften voneinander auf komplexe, oft auch auf schmerzhaft Weise erhalten. Das sehe ich

ganz genauso. Helen Longino vollzieht in ihrem Buch *Social Knowledge*, in dem sie eine Reihe von AutorInnen diskutiert, eine ähnliche Wendung. Sie hat ihre Diskussion so aufgebaut, daß sich alle AutorInnen auf der gleichen Ebene befinden. In ihrem sehr philosophisch disziplinierten Stil stellt sie Foucault, Harding, wen auch immer, schön auf die gleiche Ebene, eine/n nach der anderen. Ich mußte einfach lachen und fand es fabelhaft. Ich habe sie danach gefragt, und sie antwortete mir: Aber klar, genau das war beabsichtigt.

Ich will noch einmal verdeutlichen, worauf es mir ankommt. Mein Begriff der *kritischen inneren Differenz* stammt von Trinh. Sie wiederum arbeitete sich – ausgehend vom Derridaschen Begriff – durch ihre Geschichte als Flüchtling, als vietnamesische Staatsbürgerin hindurch. Sie ist eine Filmemacherin, die in Kalifornien lebt und mit einer frankophonen Bildung vor dem Hintergrund ihrer vietnamesischen Herkunft Filme über ›Räume‹ Afrikas dreht. Sie kultivierte das Unangepaßte als Disziplin und arbeitete sich durch das Unpassende ihrer Geschichte hindurch. Ebenso die koreanisch-amerikanische Autorin und Performeekünstlerin Teresa Hak Kyung Cha, die ein wundervolles Buch mit dem Titel *Dictee* geschrieben hat. Sie wurde vor ein paar Jahren in New York ermordet. Trinh hat viele ihrer Ideen von Cha und umgekehrt. Eins ihrer gemeinsamen Themen war, keine Muttersprache zu haben. Auch Derrida verfügte übrigens nie über eine Muttersprache, wenn auch aus anderen Gründen. Bei ihm spielt die Geschichte des Judentums, Frankreichs, Nordafrikas, des Kolonialismus sowie die französische Theorie und Philosophie eine Rolle. Die Muttersprache, die ihm zugebilligt wurde, war nicht die seine. Das hängt eng zusammen mit der besonderen Geschichte der jüdischen Philosophie und mit der Geschichte der westlichen Philosophie. Derrida arbeitet ausgehend von seinen vielen *Nicht-Nativitäten* und durchbricht damit die rassischen Ebenen des philosophischen Diskurses. Die westliche Philosophie ist ein zutiefst rassischer Diskurs. Sie handelt von der Geburt des Selben, des Gleichen. Die Konzentration auf das Eine, auf die Identität in nahezu der gesamten westlichen Philosophie ist ein zutiefst rassischer Diskurs, der oft nicht als solcher gekennzeichnet ist. Beispielsweise hat Irigaray, als sie ihr wundervolles Stück zur Hystera – ihre Lesweise des Höhlengleichnis – in *Spekulum. Spiegel des anderen Geschlechts* schrieb, nicht ein einziges Mal bemerkt, daß es in ihrer Tradition auch auf schreckliche Weise um die Geburt des Weiß-Seins geht. Die Geschichte, die sie ihrer Lektüre unterzog, enthält ebenso Rasse und nicht nur Geschlecht als entscheidendes Strukturelement. Cha und Trinh haben gezeigt, daß *Nativität* – eine ›native‹ Sprache – völlig durchdrungen ist von der Geschichte, den besonderen Geschichten von Rasse, Postkolonialität und

Kolonialität und damit an bestimmte historische Zeiträume und einen hochnormierten, hegemonialen und disziplinierenden philosophischen Diskurs gebunden ist. Sie untersuchten die ungeheure körperliche Anstrengung, die es bedeutet, in einer Sprache zu schreiben, die nicht Muttersprache ist – was auch immer das sein mag. Damit haben sie *Nativität* in einer Weise in Frage gestellt, die für die Geschichte des Feminismus entscheidend war. Beide sind ausgesprochen transnationale Feministinnen, die in den Vereinigten Staaten auf bell hooks, Che Sandoval, Gloria Anzaldúa oder Barbara Smith, auf die britische schwarze Szene, die euroamerikanische weiße Szene und auf verschiedene nationale und ethnische politische Bewegungen europäischer Feminismen großen Einfluß gehabt haben. Die historische Heterogenität und das Nicht-Gleiche (*non-sameness*), die innere Differenz im Universum feministischer Referenzen, ist von großer Bedeutung. Das alles stammt nicht von Derrida, aber er hat uns einige nützliche Werkzeuge an die Hand gegeben.

In Deutschland sind Sie sowohl in der Linken als auch bei Feministinnen mit dem Cyborg-Manifest bekannt geworden. Sie haben vorhin über die Rezeption des Cyborg-Manifests gesprochen und dabei die Lesweisen in Richtung eines modischen Postmodernismus kritisiert. Hat sich der Cyborg dadurch anders entwickelt, ist er erwachsen geworden?

Nun, da der Cyborg kein Organismus ist, wird ihm das Erwachsenwerden schwerfallen. (Lachen) Oder richtiger, für sie gibt es keine planmäßige Entwicklung. Die Cyborg ist nicht identisch mit sich selbst und durchläuft viele wundersame Wandlungen. Ob er regrediert oder gereift ist, sollen andere entscheiden. (Lachen) Jedenfalls ist die Cyborg-Familie inzwischen komplizierter geworden. Die künstliche Verwandtschaft, genannt Cyborg-Genealogie, hat eine Unzahl Mitglieder. Sicherlich hat es viele Veränderungen an meinem Cyborg-Konzept gegeben. Als ich 1983 dieses Essay schrieb, hatte ich gerade erst begonnen, über die Bedeutung von Biologie und Computerwissenschaften, über deren Bedeutung für feministisches politisches Denken und über Körpergrenzen nachzudenken. Die Cyborg war derzeit so etwas wie ein Sediment dieser Fragen. Seitdem habe ich einen Begriff von Figuration entwickelt, so daß der Cyborg zu einem der Schauplätze geworden ist, an denen sich psychische Besetzungen und andere Arten von Investitionen sammeln. Die Cyborg ist zu einer Figur für Erzählmuster geworden. Der ursprüngliche Cyborg hat sich noch nicht selbstbewußt dem Erzählen gewidmet, sie verkörperte zwar bereits eine Menge davon, aber mir war das alles noch nicht so klar. Zudem hat sich der Wirkungskreis der Cyborg-Kultur inzwischen stark ausgedehnt.

Die Auseinandersetzung mit dem Ökofeminismus ist einer der roten Fäden, die sich durch Ihr Werk ziehen. Das Cyborg-Manifest kann als Versuch gelesen werden, die AnhängerInnen dieser Bewegung zu provozieren.

Richtig. Aber von innen, das muß man dazu sagen. Ich lege größten Wert darauf, mich innerhalb und nicht außerhalb dieser komplizierten feministischen Topographie zu verorten. Was den Ökofeminismus betrifft, bin ich keine Außenseiterin. Ich bin eine Irritandin und letztlich eine Gläubige. So eine Art eingeweihte Außenseiterin.

Sind Ihre Ausflüge in den Spiritualismus ironisch gemeint?

Meiner Ansicht nach muß Spiritualität ironisch sein im Sinne eines Bruchs mit Frömmigkeit. Wir können die Sprachen der Spiritualität nicht einfach aufgeben. Das wäre so, als ob wir die Sprachen der Demokratie, die sehr wichtig gewesen sind, aufgeben würden. Meine Beziehung zu dem, was ich zwar sehr ernst, schließlich aber niemals wörtlich nehme, ist daher zugleich von Haßliebe und Scherzhaftigkeit durchsetzt. Ein Problem in diesem Zusammenhang ist der Literalismus. Der Ökofeminismus zeichnet sich manchmal durch eine unglaubliche Buchstabentreue aus. Spiritualität verbietet es, allzu fromm zu sein und ist auf Antiliteralismus angewiesen. Ich bin ständig in Versuchung, fromm zu sein, pedantisch, moralisch, also wahrhaft unerträglich. (Lachen) Mit Ironie läßt sich das vermeiden. Andere sind eher ungezwungen ironisch und sollten vielleicht zu etwas mehr Frömmigkeit angehalten werden, denn Ironie ist nicht immer und überall angebracht. Man läuft damit Gefahr, keine starken Ansprüche mehr zu erheben und keine Verbindungen mehr untereinander und mit der Welt herzustellen. Wer kann den Relativismus, der damit einhergeht, schon gebrauchen? Es ist schließlich nicht gut möglich, gleichzeitig Feministin und zynisch zu sein. Man kann pessimistisch sein, das ist etwas anderes. Zynismus aber klingt für mich wie Gleichgültigkeit.

Aber gibt es nicht auch Spielarten des Spiritualismus, die zum Rückzug aus der Praxis verführten? Noch einmal die Gretchenfrage nach den topick gods: Dienen sie als Köder für die Neo-Heidinnen, oder gibt es bei Ihnen eine postmoderne Verehrung für diese Wesen?

Also, was ist mit den Neo-Heidinnen? Nun, ich habe eine große Sympathie für die *topick gods*. Die Bezeichnung *topick gods* bezieht sich auf die Materialität der Rhetorik: *topic* bedeutet rhetorischer Gemeinplatz. Mit *topick gods* sind lokale Göttinnen/Götter gemeint. Rhetorik ist nicht nur

eine Frage von Worten, sondern auch von Instrumenten. Rhetorik bedeutet Verkörperung. Theorie ist äußerst *corporeal*. Theorie wirkt nicht entkörperlichend, sondern erzeugt bestimmte Verkörperlichungen. Ich nehme die *topick gods* rhetorisch sehr ernst, das heißt aber nicht, daß sie lediglich Worte seien. Ich weigere mich, sie endgültig festzunageln. *Topick gods* sind die Tropen, die uns vom Weg abbringen. Postmodern? Ich weiß nicht, ob das besonders postmodern ist. Postmodernismus ist ein ziemlich unmögliches Wort geworden. Mir geht es aber nicht um Fragmentierung oder um das angebliche Ende der Erzählungen. Ich bin daher nicht sicher, ob postmodern das richtige Wort dafür ist. Ich will die seltsamen Orte analysieren, an denen wir uns befinden. Manchmal ist das Wort postmodern hilfreich, es wird aber zunehmend problematischer. Ich könnte sagen, daß ich eine postmoderne Sympathie für materialisierte Tropen habe, die uns vom Weg abbringen. Ich wüßte aber nicht, was das Wort postmodern in diesem Zusammenhang noch leisten sollte.

Ein wichtiger Gegenstand feministischer Wissenschaftskritik sind das Verhältnis von Natur und Kultur und die historischen Veränderungen der Beziehung zwischen diesen Sphären. Carolyn Merchant beispielsweise sieht in bestimmten systemtheoretischen Entwicklungen, z.B. der kybernetischen Philosophie Batesons, Raum für eine Wiederbelebung der Natur, mit der ein ökologischer Paradigmenwechsel einhergeht. Ihre eigene Interpretation der Rolle der Kybernetik ist dagegen ambivalent. Die Kybernetik befreit die Natur aus den Zwängen der Naturgesetze um den Preis einer totalen Technokratisierung. Gleichzeitig machen Sie sie für die irreversible Denaturalisierung wissenschaftlicher Gegenstände wie z.B. Ökosysteme verantwortlich. Eine Transformation, aus der Sie wichtige ideologische und politische Konsequenzen ableiten.

Im allgemeinen erzähle ich eine etwas verkürzte Geschichte zum Begriff des Ökosystems, das als diskursives Objekt über eine wilde Materialität verfügt, und die geht so:

Es gab einmal eine Gemeinschaftsökologie, die die interaktive Gemeinschaft von Pflanzen und Tieren betonte, unabhängig von ihrer abiotischen Umgebung und den Menschen – den beobachtenden WissenschaftlerInnen – und durchgängig unabhängig von der menschlichen Geschichte. So machte man sich daran, nach der unberührten Natur als Objekt des Wissens und der Intervention zu suchen. Das Natürliche hatte klare Grenzen: es war das Nicht-Menschliche und das der Kultur entgegengesetzte.

Auf einmal änderte sich das im kybernetischen Zeitalter. Und so tauchte im Zusammenhang des Kalten Kriegs ein eher technologisches und

technokratisches Bild vom Ökosystem auf. In dieser Entwicklung nahm die Atomenergiekommission mit ihren Forschungen zur Energetik und ihrer Verfolgung radioaktiver Isotope in Nahrungsketten eine Schlüsselstellung ein. Die technologischen Praktiken, die das Ökosystem als einen technologischen Gegenstand in einer technisierten Form hervorbrachten, verdankten sich zutiefst dem Kalten Krieg, in den sie verstrickt waren. Das Ökosystem stellte eine außerordentlich interessante Verbindung zwischen Natur und Technologie her, aber noch keine zu den Menschen. Menschliche Handlungen und die menschliche Geschichte spielten keine Rolle, denn noch war alles bloße Kybernetik. Und das war selbstverständlich ganz schlecht.

Doch bald darauf, im Verlauf der letzten fünfzehn Jahre, tauchte eine neue Vorstellung von Ökologie auf, sowohl innerhalb des wissenschaftlichen Ökologiediskurses, als auch in kommunalen Institutionen, sozialen Bewegungen, in der Administration und an vielen anderen Orten. Die Vorstellungen darüber, daß Natur und Kultur von Anfang an zusammengehören und noch niemals voneinander getrennt gewesen seien, sind sehr umstritten und interessant. Die Vorstellung einer immer schon währenden Zusammengehörigkeit ist heute sehr beliebt. Sie nimmt sowohl technische als auch politische Formen an. Und das ist selbstverständlich alles sehr gut so – um die moralische Allegorie fortzuführen! (Lachen)

Das Ineinanderfallen von Natur und Kultur, die vielen Formen, die dieses Ineinanderfallen angenommen hat, sind ein Charakteristikum unserer Zeit: so z.B. die Neue Weltordnung, dieses kapitalistische Unternehmen der Post-Reagan/Thatcher-Welt oder das äußerst rätselhafte, interessante und sonderbare Wuchern in der dynamischen Lebendigkeit von Subjekten und Objekten, die Science Fiction-Kultur, die wir alle als materielle Realität leben, oder die ökologischen Forschungen und die politischen Auseinandersetzungen darum, wie die menschliche Geschichte in die organischen und abiotischen Geschichten eingebunden werden kann einschließlich des Bemühens, Sprachen dafür zu finden. Vorstellungen von sozialer Natur sind sicherlich unzureichend, aber möglicherweise ein hilfreicher Schritt. Es könnte sein, daß sich der Ökofeminismus in Richtung eines Diskurses entwickelt, der zu naturalistisch ist, und daß sich der Umweltfeminismus als der politisch brauchbarere Diskurs herausstellt – vielleicht. Diese verschiedenen Debatten machen deutlich, wieviel unterschiedliche Ansätze ausgearbeitet wurden, die sich auf zumeist produktive Weise ins Wort fallen. Jedenfalls immer häufiger auf produktive Weise, auch wenn wir uns deshalb noch immer gegenseitig ein fürchterlich schlechtes Gewissen machen.

Wenn man Ihren Bezug auf Netzwerk-Theorien in den Naturwissenschaften wie z.B. in der Immunologie⁶ oder in den Kognitionswissenschaften betrachtet, zeigt sich, daß Sie nicht gerade unter Berührungsängsten gegenüber modernen systemtheoretischen Entwicklungen leiden. Sie befinden sich da ja zum Teil in recht dubioser Gesellschaft.

Als Historikerin bin ich immer wieder erstaunt über die großen Ähnlichkeiten in den kulturellen Arbeitsweisen, die sich über die scheinbaren Uneinigkeiten und Unterschiede hinweg in besonderen historischen Momenten feststellen lassen. Oppositionelles Denken in Begriffen wie Artikulation und materialisierte Verbindungen sowie die Refigurierung unserer politischen Landkarte als eine Form von Netzwerk ist dem sehr ähnlich, was in der Firma Xerox passiert. Dieser Ansatz entspricht nicht genau der Systemtheorie im althergebrachten Sinn, denn es geht hier nicht um eine hierarchische Systemtheorie, eher um verteilte Systeme. Das US-Militär gehört wahrscheinlich zu den Institutionen, die sich heute weltweit am meisten für die Netzwerktheorie interessieren. Das heißt nicht, daß wir diese Bilder nicht mehr für die eigene Arbeit verwenden sollten, es sollte uns aber zu denken geben. Es erinnert uns daran, daß die Differenzen zwischen uns und jenen, die nicht wir sind, tatsächlich sehr gering sein können. Diese Dinge lassen sich letztlich nicht in Sprachspiele auflösen, sondern sind in einem politisch eher altmodischen Sinn Fragen des Lebensstils. Mit wem verbünden wir uns und warum? Einerseits beunruhigt es mich, daß die Firma Xerox bei der Ausarbeitung einer Theorie verteilter Systeme führend ist. Andererseits jedoch ist diese bemerkenswerte Annäherung schon fast wieder belustigend – *Zeitgeist* [i.O. deutsch] eben, um einen vorbelasteten Begriff zu benutzen.

Ein zentrales Thema Ihrer Arbeit ist die Ersetzung des organischen Körpers des 19. Jahrhunderts durch den kybernetischen Netzwerkkörper nach dem Zweiten Weltkrieg. Würden Sie uns diese Transformation, ihren Ursprung, ihre Implikationen etc. erläutern?

Die Geschichte, die ich über die Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg erzähle, ist sicherlich zu einfach, sie illustriert jedoch die wichtige Mutation vom organisch-physiologischen Körper, der entsprechend den Prinzipien der hierarchischen Arbeitsteilung funktioniert, zum kybernetischen Körper. Mit dieser scharfen Gegenüberstellung verfolgte ich u.a. eine polemische Absicht. Ich wollte den organismischen Körper, der dem patentierten, technokratischen und kybernetischen Körper als oppositionelle Ressource entgegengesetzt wird, denaturalisieren. Mir schien not-

wendig, die Bequemlichkeit eines angeblich naturalisierten, physiologischen und homöostatischen Körpers zurückzuweisen, indem ich seine Genealogien in der Entwicklung der Diskurse der politischen Ökonomie, des Industriekapitalismus und des Patriarchats usw. betonte. Diese Sichtweise denaturalisierte den physiologischen und den kybernetischen Körper, und beide wurden zu Gegenständen kultureller Auseinandersetzungen. Selbstverständlich endet der physiologische Körper in diskursiven Praktiken nicht da, wo ein anderer Körper beginnt. Trotzdem läßt sich eine bedeutende Mutation feststellen. Evelyn Fox Keller hat die Geschichten der Nachkriegszeit deutlicher herausgearbeitet als ich, indem sie in der Biologie die Bereiche, die sich mit kybernetischen Sprachen, Praktiken und Maschinen beschäftigen und diese aufgegriffen haben, von denjenigen unterscheidet, die das nicht getan haben. Letzteres trifft vor allem auf die reduktionistischen und mechanistischen Forschungsprogramme in der Bakterien- und Viren-Genetik zu. In der Molekularbiologie gab es eine kybernetische und eine nicht-kybernetische Richtung, die sich an einem bestimmten Punkt getroffen haben. Wann, ist eine interessante Frage. Die Zirkulation des Informationsbegriffs in seinen verschiedenen Varianten im Verlauf der siebziger und achtziger Jahre spielte darin eine wichtige Rolle. Der Begriff des kybernetischen Körpers und die Praktiken, die ihn als Objekt der Praxis und der Selbstidentifikation konstituierten, waren in der Biologie aber bereits in den fünfziger Jahren sehr geläufig: in der Ökologie, in der Verhaltensbiologie und in einigen Aspekten der Evolutionstheorie. Er wurde durch bestimmte soziale Praktiken wie Konferenzen, Öffentlichkeitsarbeit usw. bekannt. Geof Bowker hat einen Artikel über das geschrieben, was er einen *verteilten Durchgangspunkt* (*distributed passage point*) nennt. Er beschreibt darin den Unterschied zwischen einem *verbindlichen Durchgangspunkt* (*obligatory passage point*) und einem verteilten Durchgangspunkt. Ich fasse Kybernetik als einen verteilten Durchgangspunkt auf, als ein sehr weitläufiges, diskursives Feld mit vielen unterschiedlichen Varianten. Man muß sich weder auf eine bestimmte Formulierung festlegen, noch im Bereich der Computerwissenschaften tätig sein, um die vielen emotionalen und kognitiven Überzeugungen der Systemtheorie aufzugreifen. Sie finden sich überall und sind weit verstreut. Andere Entwicklungen in der Geschichte der Molekulargenetik haben eher den Charakter verbindlicher Durchgangspunkte, durch die man hindurch mußte. Meiner Ansicht nach ist es sehr nützlich, zwischen einem strikt kanalisierenden Effekt, durch den buchstäblich alle hindurchgesogen werden und einer eher verstreuten Faszination für Kybernetik, die nach dem Zweiten Weltkrieg zur Zeit des Kalten Krieges aufkommt, zu unterscheiden. Den Denkfabriken und anderen Institutionen des Kalten Kriegs

kommt hinsichtlich der Vorstellungen von Kontrolle und Systemen, den Ausarbeitungen und Simulationen von Szenarien usw. eine große Bedeutung zu.

Zum Schluß möchten wir auf eine Ihrer Äußerungen zur Gentechnologie zurückkommen. In der Einleitung zu Ihrem Hamburger Vortrag nahmen Sie den Reinheitsdiskurs der Gentechnologie-KritikerInnen aufs Korn, die die Forderung stellen: Laßt unsere Tomaten, wie sie sind. Sie sagten, die Forderung nach der Reinheit der natürlichen Arten sei untauglich, da sie die gentechnischen Veränderungen von Lebensmitteln im Zusammenhang mit dem rassistischen Diskurs über die Reinheit der Rasse kritisiert. Müssen wir die Fischgene in den Tomaten schlucken?

Keine Fischgene in meine Tomaten? Ist das wirklich eine sinnvolle Frage? Meine Rede bezieht sich auf einen ganz bestimmten Kontext, nämlich auf das wichtige Thema der gentechnologischen Herstellung von Lebensmitteln. Dabei müssen die transnationalen Systeme der Lebensmittelproduktion, die neuen Formen ihrer Durchkapitalisierung sowie die verschiedenen Risiken und Gefahren, die verschiedene Leute in verschiedener Weise betreffen, berücksichtigt werden. Wir brauchen so etwas wie eine Topographie des Leidens. Wir müssen die Verschärfung oder die Verringerung von Ungleichheit nachzeichnen, die mit dem Übergang von einem System der Lebensmittelproduktion, Vermarktung, Konsumption, Werbung und Erforschung zu einem anderen einhergehen. Das ist ein sehr wichtiger Bereich gegenwärtiger Auseinandersetzungen. Lebensmittel sind darüber hinaus ein entscheidender Schauplatz von Bedeutungen. Ich betrachte die gentechnologische Lebensmittelproduktion nicht mit Gelassenheit, sie macht mich keineswegs glücklich. Meine Gründe haben jedoch nichts mit der Glorifizierung von Artgrenzen zu tun, also nichts damit, daß die Spezies voneinander geschieden bleiben sollten. In den Vereinigten Staaten ist Jeremy Rifkin ein besonders gutes Beispiel für jemanden, der die heilige Natur natürlicher Unterschiede beschwört. Das ist eine gebräuchliche, zentrale Argumentation in vielen grünen und feministischen Diskursen. Ich denke, sie ist falsch und zwar aus mehreren Gründen. Allerdings bereitet mir einer dieser Gründe gerade jetzt die größten Sorgen. In der Geschichte des Rassendiskurses und des biologischen Diskurses spielte die Glorifizierung der natürlichen Arten eine bedeutende Rolle. In den politischen Auseinandersetzungen gegen die Gentechnologie wurde dieser Diskurs als oppositioneller Diskurs eingesetzt, was ich allerdings für sehr gefährlich halte. Ich will damit nicht sagen, daß man sich nie auf diesen Diskurs beziehen könnte, er ist jedoch kein unschuldiges Instrument. Bestimmte

Formen von Genvermischungen kommen in der evolutionären und ökologischen Geschichte auch ohne menschlichen Eingriff vor. Daraus läßt sich aber nicht ableiten, daß der menschliche Eingriff überall und jederzeit gerechtfertigt wäre nach dem Motto: Wir beschleunigen die Sache nur, setzen sie frei, als ob das nichts zu bedeuten hätte. Man kann die gegenwärtigen, industriellen Praktiken der Gentechnologie, ihre institutionelle Matrix und ihre Beziehung zu Systemen der Ungleichheit weder rechtfertigen noch kritisieren, indem man sich auf die Tatsache beruft, daß dies oder jenes auch ohne menschliches Zutun geschieht. Das ist keine Frage, die im Rahmen eines moralischen Diskurses grundsätzlich gelöst werden könnte. Das Buch *Advances in Genetic Technology*, das ich in meinem Vortrag beschrieben habe, tut genau das. Es beruft sich auf die ›natürlichen‹ Genvermischungen, um die industriellen Verfahren zu rechtfertigen. Der grüne, der feministische und der Jeremy Rifkin-Diskurs argumentieren gerade umgekehrt. Sie wollen die Gentechnologie im Namen der Natur verbieten. Keine der beiden Varianten finde ich besonders ansprechend. Beide arbeiten mit manichäischen Voraussetzungen, die noch dazu im gegenwärtigen rassistischen und rassistischen Diskurs mächtige Instrumente sind. Am offensichtlichsten im ehemaligen Jugoslawien, aber auch sonst überall auf der Welt auf entsetzliche Weise. Ich bin nicht gerade davon angegan, diesen Diskurs als oppositionelle Ressource für eine politische Auseinandersetzung mit der Biologie einzusetzen.

Wie sehen denn Ihres Erachtens adäquate Widerstandsformen für den Umgang mit der Gentechnologie aus?

Auf eine solche Frage gibt es keine grundsätzliche Antwort, auch hier ist eine kontextspezifische Untersuchung erforderlich. Ich bin jedoch nicht der Ansicht, daß die Gentechnologie unbedingt abgelehnt werden muß. Wir sollten vielfältigere Beziehungen zur *Technoscience* unterhalten, als nur dafür oder dagegen zu sein! Das ist ganz einfach; es bereitet den Leuten aber dennoch einige Schwierigkeiten. Auf die meisten wichtigen Fragen, mit denen wir konfrontiert sind, gibt es nun mal keine grundsätzlichen Antworten. Sie sind in den gemeinsamen Praktiken zu suchen, d.h. wir müssen gemeinsam entscheiden, auf welche Lebensweise wir uns einlassen wollen, ohne daß es Garantien gäbe. Aber auch dies ist keine ausreichende Antwort auf die Komplexität der Gentechnologie. Sie ist ein weitaus heterogeneres soziales Gebilde. Wir können nicht einfach für oder gegen so etwas wie die Gentechnologie sein. Unser Problem, ein gewiß großes Problem, besteht darin, daß viele Leute wissen wollen, ob sie dafür oder dagegen sein sollen. Sie fragen, wie könnt ihr ohne Klarheit politische

Bewegungen gründen, ohne überzeugende und einfache Positionen, ohne Parolen? Ihnen würde ich entgegenhalten, daß wir politische Bewegungen brauchen, für die Komplexität eine Selbstverständlichkeit ist, andernfalls werden wir es erst gar nicht so weit bringen, politische Bewegungen auf die Beine zu stellen – gerade weil es so kompliziert ist.

Alles in allem glaube ich aber nicht, daß es sehr viel gibt, was die vielen Forschungsinstitutionen der Agrarindustrie rechtfertigen könnte: Ich denke nicht, daß sie fürchterlich viel für die Bekämpfung des Hungers tun. Sie haben weitaus mehr mit Kapitalakkumulationsstrategien, regionalen und nationalen Machtungleichgewichten, geschlechtsspezifischen Vorannahmen und geschlechtsspezifischen Institutionen zu tun. In dieser Hinsicht bin ich eine Puritanerin. Wir müssen die Biotechnologie von ihrem Weg abbringen, sie in die Bekämpfung von Leid und Ungleichheit umlenken. Das ist ein ganz schön altmodischer Glaube. Und für eine stets fromme Cyborg mit einer Schwäche für Ironie sieht das nach einer guten Gelegenheit aus, ihre Rede zu beenden.

Im Streit um die Natur der Primaten Auftritt der Töchter im Feld des Jägers 1960-1980¹

Übersetzung: Dagmar Fink

Denn diese Dinge wurden von Anthropoiden (Menschenaffen) als Argumente anerkannt.

Charlotte Perkins Gilman. *Similar Cases*

Sprache ist in unserer Ordnung der Primaten nicht unschuldig. Tatsächlich heißt es, Sprache sei das Werkzeug der menschlichen Selbst-Konstruktion, das, was uns vom Garten der sprachlosen, stummen Tiere trennt. Sprache läßt uns Dinge benennen, Bedeutungen erzwingen, Gegensätze erschaffen und damit menschliche Kultur hervorbringen. Sogar jene, die derart radikale Reden ablehnen, müssen eingestehen, daß entscheidende Reformen des öffentlichen Lebens und des anerkannten Wissens mit Bemühungen zur Bereinigung von Sprache verknüpft sind. In der Wissenschaftsgeschichte waren die Väter von Dingen zuallererst die Väter von Worten – zumindest wird das den StudentInnen der Disziplin so erzählt. Aristoteles benannte Lebewesen und konstruierte damit die Regeln der Logik. Bacon verwarf Aristoteles im Zusammenhang einer Reform der Sprache, die endlich wahres Wissen ermöglichen sollte. Bacon benötigte zudem eine neue, seinen korrekten Benennungen angemessene Logik. Linné legitimierte 1758 die Verwandtschaft von Menschen mit Tieren in der Ordnung, die er Primaten nannte. Linnés Taxonomie war eine Logik, ein Werkzeug, ein Schema, das die Beziehungen von Dingen durch ihre Namen ordnete. Linné mag sich selbst als das Auge Gottes erlebt haben, als zweiten Adam, der Wissenschaft, vertrauenswürdiges Wissen etablierte, indem er endlich die korrekten Namen für die Dinge verkündete.² Und selbst in unserer Zeit, in der solche Giganten und Väter tot sind, sind wissenschaftliche Debatten ein Streit um die Sprache, um zu verkünden, was als allgemein anerkanntes Wissen gelten wird. Die wissenschaftliche Debatte über Affen, Menschenaffen und Menschen, d.h. über Primaten, ist ein sozialer Prozeß, in dem Geschichten produziert werden – wichtige Geschichten, die allgemein anerkannte Bedeutungen konstituieren. Wissenschaft ist unser Mythos. Dieses Essay ist eine Geschichte über einen

An der Schwelle zum 21. Jahrhundert scheint sich Natur zunehmend in wissenschaftlich-technische Konstruktionen aufzulösen. Die alten Grenzziehungen zwischen Tier, Mensch und Maschine sind im Zeitalter der Gen- und Informationstechnologie zur Farce geworden. Wir selbst sind, vernabelt mit Faxgerät, Computer und Anrufbeantworter, zu Cyborgs, zu Maschinenmenschen, geworden.

Donna Haraway, eine der bedeutendsten und innovativsten Wissenschaftlerinnen, diskutiert in diesem Buch den Zusammenbruch der Grenzen und zeigt die damit verbundenen vielfältigen Möglichkeiten für eine feministische Politik auf. Ihre wichtigsten Aufsätze werden hier erstmals deutschsprachigen LeserInnen zugänglich gemacht.

ISBN 978-3-593-35241-1



9 783593 352411

www.campus.de