

Die Sorge ist das Zentrum, der Motor der sozialen Entwicklung, ohne sie gibt es kein biologisches Leben, kein Leben im weitesten Sinn, das es wert wäre, gelebt zu werden.

**Ökologien der Sorge**

Ökologien der Sorge



# **ÖKOLOGIEN DER SORGE**



**Tobias Bärtsch, Daniel Drognitz,  
Sarah Eschenmoser, Michael Grieder,  
Adrian Hanselmann, Alexander Kamber,  
Anna-Pia Rauch, Gerald Raunig,  
Pascale Schreibmüller, Nadine Schrick,  
Marilyn Umurungi, Jana Vanecek (Hg.)**

## **ÖKOLOGIEN DER SORGE**

**transversal texts  
transversal.at**

ISBN der Printversion: 978-3-903046-13-9  
transversal texts

transversal texts ist Textmaschine und abstrakte Maschine zugleich, Territorium und Strom der Veröffentlichung, Produktionsort und Plattform - die Mitte eines Werdens, das niemals zum Verlag werden will.

transversal texts unterstützt ausdrücklich Copyleft-Praxen. Alle Inhalte, sowohl Originaltexte als auch Übersetzungen, unterliegen dem Copyright ihrer AutorInnen und ÜbersetzerInnen, ihre Vervielfältigung und Reproduktion mit allen Mitteln steht aber jeder Art von nicht-kommerzieller und nicht-institutioneller Verwendung und Verbreitung, ob privat oder öffentlich, offen.

Dieses Buch ist gedruckt, als EPUB und als PDF erhältlich.  
Download: [transversal.at](http://transversal.at)  
Umschlaggestaltung und Basisdesign: Pascale Osterwalder

transversal texts, 2017  
eipcp Wien, Linz, Berlin, London, Zürich, Málaga  
ZVR: 985567206  
A-1060 Wien, Gumpendorferstraße 63b  
A-4040 Linz, Harruckerstraße 7  
[contact@eipcp.net](mailto:contact@eipcp.net)  
[eipcp.net](http://eipcp.net) | [transversal.at](http://transversal.at)

Dieses Buch wurde in zwei Übersetzungsseminaren und einem Praxisseminar im Rahmen des BA Medien & Kunst an der Zürcher Hochschule der Künste erarbeitet.

Mit Unterstützung durch die Kulturabteilung der Stadt Wien.



# Inhalt

## **Ökologien der Sorge. Vorwort**

*von Daniel Drognitz, Sarah Eschenmoser, Michael Grieder, Adrian Hanselmann, Alexander Kamber, Anna-Pia Rauch, Pascale Schreibmüller, Nadine Schrick, Marilyn Umurungi* 9

## **Globalisierte Sorge**

*von Precarias a la Deriva* 25

## **Instituierung und Invasion**

Eine Ökologie der Sorge in Triest  
*von Francesco Salvini* 97

## **Sorge im Präsens**

Verbundenheit, Sorge, *„Mit“*  
*von Isabell Lorey* 113

## **Preis der Liebesmüh**

Die politische Ökonomie der Intimität  
*von Emma Dowling* 123

## **Ein Gefüge vernachlässigter „Dinge“**

*von Maria Puig de la Bellacasa* 137

## **FEELtank-Toolkit**

Affekt und Affinität 189

## **Wilde Sorge**

Politiken der Sorge in der zapatistischen Konjunktur  
*von Manuel Callaban und Annie Paradise* 193

## **Für eine Neubegründung sozialer Praktiken**

*von Félix Guattari* 209

## **Quellennachweis**

231



## ÖKOLOGIEN DER SORGE. VORWORT

**Daniel Drognitz, Sarah Eschenmoser, Michael Grieder,  
Adrian Hanselmann, Alexander Kamber, Anna-Pia Rauch,  
Pascale Schreibmüller, Nadine Schrick, Marilyn Umurungi**

„Wir müssen das Haus verlassen; wir müssen den Haushalt verweigern, weil wir uns mit den anderen Frauen vereinigen wollen, um gegen alles anzukämpfen, was die Anwesenheit der Frauen im Hause zur Voraussetzung hat, um uns selbst mit den Kämpfen all derer, die in Ghettos sind, zusammenzuschließen, sei es nun das Ghetto eines Kindergartens, einer Schule, eines Krankenhauses, eines Altersheims oder eines Slums.“ – Mariarosa Dalla Costa, 1972

„Ohne Veränderung der Mentalitäten, ohne Eintritt in eine post-mediale Ära wird es keinen nachhaltigen Einfluss auf die Umwelt geben. Und ebenso wird es ohne Modifikation der materiellen und sozialen Umwelt keine Veränderung der Mentalitäten geben. Diese Kreisbewegung führt mich dazu, mit Nachdruck die Erfindung einer ‚Ökosophie‘ zu fordern, die die Umweltökologie mit der sozialen Ökologie und der mentalen Ökologie verbindet.“ – Félix Guattari, 1992

„Der Streik ist immer eine Unterbrechung und eine Sichtbarmachung; und die Sorge ist jene durchgehende und unsichtbare Linie, deren Unterbrechung verheerend wäre. [...] um zu sehen, dass dieses Paradox keines ist, fehlt nur noch ein Wechsel der Perspektive: Nicht der Sorge-Streik wäre dann paradox, sondern jene Unterbrechung der Ordnung, die er unweigerlich in dem Moment produziert, in dem wir tatsächlich die Sorge ins Zentrum stellen und sie politisieren.“ – Unas precarias a la deriva, 2005

In der Mitte des Sozialen rumort es stetig, eine Unruhe, die uns tagtäglich trägt. Fortwährend wird da gekocht, was die Umgebung ernährt; unbeirrt und nachhaltig erarbeitet, was hindurchtanzt; im Dunkeln erschaffen, was hier und da leuchtet und sorglos sich regt. Eine Facette dieser Mitte ist die Sorge, die, unsichtbar oder verworren, wie sie auch scheinen mag, niemals unwirksam ist. Fällt sie weg, spüren wir das unmittelbar. Steht sie unter Druck, sind wir auch unter Druck. Spricht sie von Streik, tun wir gut daran aufzuhorchen: denn die Sorge ist nicht leicht zu finden, aber sie ist auch eine ununterbrochene Linie, deren Unterbrechung unvorstellbar ist.

Globale Affektketten, translokale Asymmetrien und Ökologien der Sorge – im Zentrum gegenwärtiger Diskurse um erweiterte Vorstellungen von Ökologie und Sorge stehen Konzepte und Praxen, die instituierend, poetisch, anarchisch, streikend, invasiv, queer, transversal nach anderen Formen eines nachhaltigen Zusammenlebens suchen. Statt dies aber in jenseitigen Gefilden oder Utopien zu tun, verweisen Ökologien der Sorge ins Hier und Jetzt. Sie betreffen eine ausgedehnte Gegenwart, ein Werden, das fraglos weder der Träume noch der Wünsche ermangeln soll. Diese werden tagtäglich (re)produziert – nicht zuletzt durch Sorgearbeit.

## **Genealogien der Sorge**

Die ausgedehnte Gegenwart der Sorge ist jedoch keinesfalls geschichtslos. Viele Genealogien durchziehen sie. Eine Geschichte der Sorge könnte etwa bei der klagenden und sich ausfällig gebärdenden Xanthippe beginnen, die sich gegen Sokrates wehrt und nicht nachvollziehen will, dass dieser sich mit seinem Todesurteil

abfindet. Will der Philosoph im Umkreis seiner Schüler in Schönheit sterben, passt ihm die sorgende Frau nicht mehr in die Szene. Was in der misogynen europäischen Kulturgeschichte als maskulinistische Transzendierung des profanen Alltagslebens im Geist, in der Politik und in der Ewigkeit wiederkehrt, ist allerdings auch in mannigfaltiger Weise anders lesbar. Die unsichtbar gemachte, in die Abgeschlossenheit des Oikos verbannte Sorge lässt die grundlegende Trennung zwischen privat und öffentlich, Haushalt und Politik, Dunkelheit und Aufklärung nicht zu. Xanthippe, „wenn sie donnert, bringt auch Regen“.<sup>1</sup> Die Sorge selbst ist an der Schwelle der Dichotomie, sie durchquerend und überschreitend, monströs, ungefügg und ausfälligg, durchwegs verbunden, sozial und relational.

Eine andere Geschichte könnte bei den Etymologien der Sorge ansetzen, die zu zeigen vermögen, wie die Sorge selbst eine Doppelbedeutung aufweist, die sich nicht immer nur stereotypisch zwischen klagenden Frauen und strahlenden Kaisern verteilt. Die Doppelbedeutung des deutschen Worts Sorge (im Sinne von „Sorgen haben“ und „um jemanden sorgen“), dessen Etymologie zwar auf das angelsächsische *sorh* („sorrow“) zurückgeht, aber auch eine Verwandtschaft zu altirischen oder litauischen Begriffen für „hüten“ oder „Liebe“ aufweist<sup>2</sup>, findet sich leicht verschoben bereits im lateinischen Begriff der *cura*.

So begegnen wir in Vergils römischem Gründungsepos, der Aeneis, zunächst den *curae ultrices*, rächenden Sorgen, die sich am Eingang des Orkus, der Unterwelt,

---

1 Diogenes Laertios: Über Leben und Lehren berühmter Philosophen, II, 36

2 Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Straßburg: Karl Trübner 1910

in ihrem „Lager der Gram“ betten.<sup>3</sup> Dieses Lager umgibt nichts als Schatten, Farblosigkeit, schwarze Nacht, ein unzuverlässiger Mond und sein knausriges Licht. Neben den Sorgen nur Schreckensgestalten, Krankheit, bekümmertes Alter, Hunger, Furcht und Mangel. Die Sorgen werden in dieser Hinsicht also zu Figuren des Grams und der Qual, zu Gewissensbissen oder Ängsten.

Die trübe Seite der Sorge bezeichnet im Lateinischen wie im Deutschen auch spezifische Gemütszustände von Furcht, Schmerz, Kummer, Traurigkeit oder heftige Leidenschaften. Die *nubes curarum* können als Nachtgespenste in der Einsamkeit und der Finsternis über die Menschen kommen. Zukunftsängste, Ungewissheit, Unsicherheit, Zweifel, üble Vorahnungen, Spannungszustände sind leise und zugleich beredte Zeuginnen für jene grundlegende gegenseitige Abhängigkeit, die alle Geschichten der Sorge begleitet. Quälende Leidenschaften wie Begierde und Mordlust, Habgier, Neid und Eifersucht, Gewissensängste und Liebesschmerz zeigen die *curae* schließlich in der unmittelbaren Nähe von heftigen Affizierungen.

Es gibt aber auch jene andere Seite der Sorge, die die *cura* als Tugend, als – manchmal harte – Arbeit bestätigt, etwa wenn neben Cäsars Verstand, Vernunft, Gedächtnis, Gelehrsamkeit, Denkkraft und Aufmerksamkeit auch dessen *cura* als Tugend gelobt wird.<sup>4</sup> Im Laufe der römischen Geschichte ist die Sorge als Tugend in allen möglichen Tätigkeiten hoch angesehen. Sie dient auf dem Weg zur Macht als Leistungsausweis und ist unerlässliche Begleiterin für jedwede Form von Karriere in den römischen Ämtern. Und sie fungiert sogar als Teil

---

3 Vergil: Aeneis VI, 273f.

4 Cicero: In Marcum Antonium oratio Philippica II, 116

der militärischen Disziplin, darin insbesondere bezüglich der Wachsamkeit.<sup>5</sup> In ihrer frühesten Ausprägung betrifft sie, so dieser sich pflichtbewusst zeigt, die Arbeit des Bauern. Hier fungiert *cura* als Gegenstück zum *otium* und bezeichnet bei Vergil<sup>6</sup> etwa die angestrengte bäuerliche Arbeit im Unterschied zur „frohen *convivia*“.

Wie wenig dagegen die Konvivialität, das gute Leben als Zusammenleben inmitten der Asymmetrien, im Widerspruch zur Sorge stehen muss, zeigt sich in einigen Texten, die für dieses Buch übersetzt worden sind. Jenseits der Pole der grämenden, verhärmenden und schmerzenden Sorge und der Sorge als Tugend und disziplinierter Arbeit am Selbst spannt sich ein weites Feld auf, das alle möglichen Facetten von Beziehungen, Arbeitsformen und Kämpfen durchscheinen lässt.

## **Feministische Sorge-Theorien**

Heutigen feministischen Diskursen um Sorgearbeit, Care-Ökonomie und soziale Reproduktion ist gemeinsam, dass sie ausdrücklich einblenden, was in patriarchalen Kontexten geflissentlich ignoriert wird. Auch in linken Zusammenhängen war und ist keineswegs als all-gemeingültige Voraussetzung anerkannt, was Mariarosa Dalla Costa 1974 auf den Punkt brachte: „Kein Streik war jemals ein Generalstreik. Wenn die Hälfte der arbeitenden Bevölkerung zu Hause in der Küche ist, während die anderen streiken, ist das kein Generalstreik“.<sup>7</sup>

---

5 Vegetius: *Epitoma rei militaris* III, 22

6 Vergil: *Georgicon* I, 301f.

7 Dalla Costa, Mariarosa: „A General Strike“, in: Freedman, Estelle B. (Hg.): *The Essential Feminist Reader*, New York: Modern Library 2007; vgl. Federici, Silvia: *Aufstand aus der Küche*, Münster: Assemblage 2015, S. 40f.

Ein zentraler Punkt marxistisch-feministischer Ökonomie ist das Anliegen, „unbezahlte Tätigkeiten der sozialen Reproduktion, die im Familien-Haushalts-System erbracht werden, als relevanten und genuinen Bestandteil der Kritik der Politischen Ökonomie einzufordern und ihre Funktion und spezifischen Funktionsweisen für die kapitalistische Geld-Waren-Ökonomie zu erklären“<sup>8</sup>. In ihrem aktuellen Buch zur feministischen Ökonomie nehmen Bettina Haidinger und Käthe Knittler eher kritisch zu jüngeren Diskursen um Care-Ökonomie Stellung.<sup>9</sup> Die Dichotomie, die Haidinger und Knittler symptomatisch an der Begriffswahl zwischen Care und Reproduktion abhandeln, kann dazu dienen, die kapitalistische Vereinnahmung von Diskursen der Sorge schärfer herauszuarbeiten. Und dennoch wird sie in einer Entwicklung, in der neue kapitalistische Produktionsweisen zusehends die Grenzen zwischen der sozialen Reproduktion und der Produktion von Sozialität verschwimmen lassen, problematisch. Dies wird im ersten Text dieses Bands thematisiert. Seine Autor\_innen, das spanische Kollektiv Precarias a la Deriva, haben gezeigt, dass dichotome Aufteilungen nicht einfach angenommen werden müssen, da in ihrem Wirken gerade „der geschlechtsspezifischen und heteronormativen Unterscheidung zwischen Produktion und Reproduktion [...] ebenso die Grundlage entzogen [werden] wie der Trennung zwischen einem privaten und einem öffentlichen Bereich“<sup>10</sup>. Dazu muss auch, wie die Precarias

---

**8** Haidinger, Bettina & Knittler, Käthe: *Feministische Ökonomie*, Wien: Mandelbaum 2016, S. 125

**9** Ebd. S. 86-98; 123-142

**10** Lorey, Isabell: *Die Regierung der Prekären*, Wien: Turia & Kant 2012, S. 121

a la Deriva in ihrem bei transversal texts erschienenen Buch *Was ist dein Streik?* betonen, „der eigene dichotome Blick dekonstruiert werden“.<sup>11</sup>

*Unas precarias a la deriva.* Einige prekäre Frauen auf der Deriva: Der Name ist Programm. So begaben sich die aktivistischen Forscherinnen in Madrid Anfang der 2000er Jahre auf die Straßen, um in zapatistischer Art vor allem eines zu tun: fragend umherzuschweifen. Ihre Vorgehensweise – sie sprechen von „situierten dérives“ – ist trotz begrifflicher Nähe zur situationistischen Psychogeographie eine ausdrücklich feministische. So grenzen sich die Precarias auch von der Figur des Flaneurs ab: Ihre Derivas „haben nichts mit einem Flanieren zu tun; sie entsprechen nicht dieser bürgerlichen Figur, die von nichts wirklich gestresst ist, sondern Zeit hat, sich im städtischen Raum treiben zu lassen“. Für die Derivas der Precarias spielen andere „Zeit- und Raumverhältnisse“ eine Rolle.<sup>12</sup> Sie produzieren mit ihrer Raum-durchquerenden Recherchepraxis ein feministisches Wir der Differenzen,<sup>13</sup> exemplarisch aufgezeigt entlang der intersektionalen Achsen im weiten Feld der Sorgearbeit. Diese Mehrstimmigkeit ist elementarer Bestandteil ihrer Kritik, sie macht Mannigfaltigkeit konkret und produktiv.

Die militanten Streik-Befragungen der Precarias nehmen auch etwas Abstand von traditionellen gewerkschaftlichen Traditionen, Aktions- und Protestformen.

---

<sup>11</sup> Precarias a la Deriva: *Was ist dein Streik?*, Wien et al.: transversal texts 2014, S. 103

<sup>12</sup> Vgl. das Interview mit drei Vertreterinnen der Precarias in: Lorenz, Renate & Kuster, Brigitta: *sexuell arbeiten – eine queere perspektive auf arbeit und prekäres leben*, Berlin: b\_books 2007, S. 259-272

<sup>13</sup> Vgl. Lorey, op.cit. S. 119

Schließlich wäre es anmaßend, „einer Frau, die stundenweise im Supermarkt arbeitet, mit Belehrungen zu kommen, oder den winzigen Gemischtwarenladen einer Migrantin zu blockieren“. In der Deriva geht es um Rundgänge, die „die verschiedenen Wege weiblicher Prekarität in der Metropole kreuzen sollen“. Die „deriva ist situiert, sie führt durch alltägliche Räume einer jeden und berücksichtigt dabei den offenen, mit verschiedenen Sinnen wahrnehmbaren Charakter der Vorkommnisse. So verwandelt sich die deriva in ein Interview in Bewegung, das durch die kollektive Wahrnehmung der Umgebung geprägt ist“.<sup>14</sup>

Neben der konkreten Durchquerungspraxis der Deriva ist auch das begriffliche Erfindungsvermögen der Precarias a la Deriva bemerkenswert, etwa in ihrer diskursiven Umgehung der Mechanismen von Inklusion und Exklusion im Bereich der nationalstaatlichen Rechte. Als exklusiver Status mit besonderen Rechten, der schon lange auch die soziale Sphäre durchdringt, ist die Bürger\_innenschaft ein Teil des Kontroll- und Regulierungsdispositivs, in dem das Leben sich um das ideale bürgerliche Subjekt strukturiert, als Konstante männlich, weiß, autonom, rational und beschäftigt. Diesem klassischen Status der Bürger\_innenschaft (*ciudadanía*, von *ciudad* für Stadt) halten die Precarias a la deriva jenen der *cuidadanía* (von *cuidado* für Sorge) entgegen, die die kapitalistische Akkumulationslogik in ihrem Kern herausfordert. Im Wissen, dass unsere Existenz auf Relationen gründet, dekonstruiert die *cuidadanía* die gefestigte Dichotomie Autonomie vs. Abhängigkeit.

---

<sup>14</sup> Precarias a la Deriva: „Projekt und Methode einer ‚militanten Untersuchung‘“, in: Pieper, Marianne et al.: *Empire und die biopolitische Wende*, Frankfurt/New York: Campus 2007, S. 85-108

Vor dem Hintergrund, dass das Persönliche politisch ist und beide Sphären gleichermaßen von Machtverhältnissen durchzogen sind, betont sie das Gemeinsame, die intersubjektive Dimension im dichten Netz sorgerefordernder Beziehungen. Die Erfahrung gegenseitiger Abhängigkeit, das Bewusstsein von Verletzlichkeit sowie dasjenige einer kollektiven Potenz und Kreativität bilden die Grundlage der mannigfaltigen Beziehungen der *cuidadania*. Sie fungiert somit als Werkzeug, erprobt Praktiken einer Sprache für diese gemeinsamen Erfahrungen, um strukturelle Repressionen und Prekaritäten benennen zu können und sichtbar zu machen. Die *cuidadania* geht über die an das Individuum gebundene Forderung des bürgerlichen Rechtssubjektstatus hinaus und fokussiert ein nachhaltiges Leben, inner- und außerhalb des Staates.

„Wenn nämlich das Leben produktiv wird, wie streikt dann – das Leben?“<sup>15</sup> Dies ist schließlich die reichlich paradoxe Frage, die die Precarias am Ende ihres Buchs zu dessen Titel zurückführt: *Was ist dein Streik?* Auf den ersten Blick scheint der Begriff des „Sorgestreiks“ ein Widerspruch zu sein. Streik bedeutet hier definitiv nicht Untätigkeit, deren Folge im Fall der Aussetzung der Sorge fatal wäre, sie muss auch während eines Streiks in ihrer Kontinuität erhalten bleiben. Der Sorgestreik bedeutet nicht Leere, er ist Unterbrechung und Sichtbarmachung zugleich und gebunden an gemeinsame und gelebte Erfahrungen, an konstituierende Praxen und Subjektivierungsprozesse, neue Formen des Widerstands. Er hebt die Sorge nicht auf, sondern ist selbst Sorgepraxis, und rückt die Sorge von den unsichtbaren

---

<sup>15</sup> Precarias a la Deriva: *Was ist dein Streik?*, S. 119

Rändern der Sozialarbeit, des Gesundheitssektors, der Familie, der Bordelle, der Hausarbeit und der unbezahlten Sorge innerhalb der Haushalte in die ihr zukommende Mitte.

## **Positionen einer vielheitlichen Sorge**

Mit den vorliegenden Texten zoomen wir in die Mitten transnationaler Kollektive, Aktivist\_innen, Wissensproduzent\_innen und Sorgearbeiter\_innen, die bereits „ökosophischen“ Möglichkeitslinien folgen und unter der Vielheit sozialer Widersprüche einen selbst vielschichtigen, weitreichenden Gegensatz hervorkehren. Nicht nur verschiedene wissenschaftliche Disziplinen zwischen Soziologie, politischer Theorie, kritischer Geografie, Philosophie und Wissenschaftstheorie schärfen die Vielfalt der Perspektiven auf die Ökologien der Sorge, sondern auch die heterogenen Textformate, Stile und Schreibweisen.

Der diesen Band eröffnende und hier erstmals auf Deutsch erscheinende Text der Precarias a la Deriva aus dem Jahr 2003 fokussiert die Globalisierung der Sorge und ihre Asymmetrien. Die Erhaltung des Lebens und die Erfindung konvivialer Räume des Gemeinsamen erfordern eine andere Logik als die des Profits, der Lohnarbeit, der Ausbeutung. Die Precarias a la Deriva zeigen auf, wie zwei fundamental unterschiedliche Logiken, die Logik der Sorge und die Logik des kapitalistischen Profits, kollidieren. Wir befinden uns, so die unvermindert aktuelle Analyse der Aktivistinnen, in einer die Welt umfassenden Krise der Sorge. Da wir alle Sorgende sind und der Sorge bedürfen, gilt es, den Mythos der Unabhängigkeit zu dekonstruieren und einen

positiven Begriff der Abhängigkeit als Interdependenz einzuführen.

Ausgehend von der Anti-Psychiatrie-Bewegung im Triest der 1970er Jahre rund um Franco Basaglia befragt Francesco Salvini die Umgebungen mentaler Gesundheit und die damit verbundenen Subjektivierungen. In seinem Text „Instituierung und Invasion“ wird die Produktivität von Félix Guattaris Konzepten in ihrer Aktualisierung in den ausufernden Territorien mentaler und sozialer Praxis des heutigen Post-Basaglia-Triests deutlich. Als Stichwortgeber des Buchtitels „Ökologien der Sorge“ versucht Salvini die Perspektive auf die mikropolitischen Schwellen einer „invasiven“ Praxis zu verschieben. Es geht hier um weit mehr als um die disziplinierende Disziplin des Gesundheitswesens, es geht um dessen Ausweitung über Schwellen, in der die Sorge sich mit dem Leben zu verbinden vermag. Durch den Begriff der Schwelle als Raum, in dem die Produktion der Sorge stattfindet, erklärt Salvini das Entstehen eines kollektiven Ethos, das sich aus Verantwortung, Reziprozität und Inklusion zusammensetzt. Nicht einzelnen Individuen gegenüber der Institution, sondern eben jenem kollektiven Ethos eines Gefüges von Dingen, Praxen und Affekten wird die institutionelle Grenze in der Invasion geöffnet.

Die Notwendigkeit einer Praxis der Verbundenheit anstelle des abtrennenden Individualismus kommt auch im Text „Sorge im Präsens“ von Isabell Lorey zur Sprache. In ihrem Bogen vom Zwischen der politisch Handelnden in der politischen Theorie Hannah Arendts zu einem Mit der wechselseitigen Affizierung „nicht nur von Lebewesen, sondern von und mit Umwelten und Dingen“ lässt sich ein wiederkehrendes Ritornell dieses

Buchs klarer fassen: Abhängigkeit nicht als Mangel, Ärgernis, Defizienz, sondern als Anzeichen von Verbindung, Verbundenheit, Mitsein.

Vor dem Hintergrund einer Repräsentationskrise nicht nur der westlich-liberalen Demokratien beschreibt Lorey die „Notwendigkeit, Formen der Demokratie zu denken, die in ihrer Verknüpfung mit der Produktion von Sozialität über den Rahmen der Repräsentation hinausgehen.“ Dabei schließt sie an die weltweiten Platzbesetzungen von 2011 an und deutet ihren Begriff der präsentischen Demokratie auch als eine ausgedehnte und intensive Gegenwart der Sorge.

Ausgehend von Silvia Federicis Manifest zur Entlohnung der Hausarbeit von 1975 befasst sich Emma Dowling in ihrem Text „Preis der Liebesmüh’: Die politische Ökonomie der Intimität“ mit den neuesten Transformationen und Inwertsetzungen affektiver Arbeit. In ihrer Kritik am heteronormativen Sorge-Begriff und seiner kapitalistischen Instrumentalisierung lehnt sie sich an das Deleuze’sche Theorem der Kontrollgesellschaft an und zeigt auf, wie Intimität und emotionale Arbeit verwertet werden. Dowlings Text ist sowohl ein Plädoyer für die Veränderung der Art, wie die Arbeit organisiert, wahrgenommen und valorisiert wird, wie auch für die Veränderung der heteronormativen Beziehungen, auf denen die Arbeit gründet. Nicht zuletzt bedeutet das, in unsere Liebesbeziehungen und andere Affizierungen politisch zu intervenieren und affektive Formen des Widerstands zu erproben.

In die Sphären der (Techno-)Wissenschaften und die Prozesse der Wissensproduktion hält die Sorge nicht nur als zu beforschendes Objekt ihren Einzug. In Anknüpfung an Bruno Latours „Dinge von Belang“ geht

Maria Puig de la Bellacasa in ihrem Text „Ein Gefüge vernachlässigter Dinge“ einen Schritt über Latour hinaus, indem sie aus wissenschaftlichen Objekten „Sachen der Sorge“ macht: Sie erweitert Latours Konzept vor allem um einen feministischen Sorge-Begriff, der für Macht, Herrschaft und Marginalisierung innerhalb der Felder von Wissenschaften und Technik sensibilisiert, insbesondere im Rahmen der Science and Technology Studies. „Sachen der Sorge“ betonen die ethisch-politischen Aspekte von wissenschaftlichen „Tatsachen“ und fordern den Einbezug der Sorge für den Umgang mit scheinbar neutralen Technologien. Sie unterlaufen den in den Laborräumen vorherrschenden Anthropozentrismus und stellen die Frage, wie uns Sorge dabei helfen kann, lebenswerte menschliche wie auch nicht-menschliche Welten zu gestalten, zu denen Tiere, Pflanzen und wissenschaftliche „Objekte“ gleichermaßen dazugehören. Aufbauend auf Genealogien nicht-essentialistischer Standpunkttheorie und feministischer Wissenspolitik zeichnet Puig de la Bellacasa das Netz verstrickter Sorge-Verhältnisse. Neben der Sichtbarmachung der bisher vernachlässigten Aspekte der Sorge plädiert sie auch für die Intervention in ethisch-politische Fragen und zeichnet das Bild einer neuen sorgetragenden Beziehung innerhalb der Vorgänge der Wissensproduktion und über sie hinaus.

Die Produktion konstruktiver Praktiken der Sorge trieb eine heterogene Gruppe von Künstler\_innen, Akademiker\_innen und Aktivist\_innen an, den zunehmend dominanten Aktivitäten der Think-Tanks ein affektives Gegenstück hinzuzugesellen: Der Feel-Tank war ein Netzwerk von lokalen Szenen in den USA, die sich in den 2000er Jahren ohne homogenes Konzept gemeinsam

über soziale, politische und kulturelle Thematiken austauschten. Ihr Ziel war es, Affekte als kritische Perspektive und als Form der Bindung zu reflektieren und zu politisieren. Als „rastlose, wütende, traurige und seltsam optimistische Aktivist\_innen der US-Politik“ arbeiteten sie an disparaten Ansätzen von der Politizität der Depression bis zur Entwicklung von Schlagworten für ein „Feeltank-Toolkit“. Seinen hier abgedruckten Blogbeitrag sieht der Feeltank als Ressource für politische Imagination und die Erfindung affektiver politischer Praxen.

Eineinhalb Jahrzehnte später gründeten Aktivist\_innen in Kalifornien das Fierce Care Ateneo, in dem Aktionen und Praxen der „wilden Sorge“ erprobt werden sollen. Annie Paradise und Manuel Callahan beginnen ihren Text über ebendiese Form der Sorge bei den Müttern und Familien von Opfern der ausufernden rassistischen Polizeigewalt der letzten Jahre. Sorgearbeit wird dabei zur Möglichkeit, politisches Engagement in der eigenen Community zu zeigen und gegen individualisierende Technologien, Konkurrenzbedingungen, neoliberale Austerität und Militarisierung der städtischen Quartiere zu wirken. Dabei verweist der Beitrag von Callahan und Paradise auf das rassistische Gewaltdispositiv, das durch die Privatisierung und Militarisierung von US-amerikanischen Städten entsteht. Der zentrale Begriff dieses Beitrags, die „wilde Sorge“, schließt dennoch, oder vielleicht gerade deswegen, an die monströse und soziale Qualität der Sorge an, an den Schlachtruf Black Lives Matter! im asymmetrischen Kampf gegen die *low-intensity*-Kriegsführung ebenso wie im rassistischen Alltag.

Wenn wir diesem Buch den Titel „Ökologien der Sorge“ geben, beziehen wir uns nicht nur auf einen

in alle möglichen Richtungen erweiterten Begriff der Sorge, sondern auch auf einen erweiterten Ökologie-Begriff in der Ausprägung Félix Guattaris, wie er ihn schon in seinem Essay über *Die drei Ökologien* entwickelt hat.<sup>16</sup> In den 1980er Jahren hatte sich Guattari in den Umwelt-Bewegungen in Frankreich engagiert. Bei seinem Eintritt in die zwar noch junge grüne Partei 1985 ist diese bereits in zwei Flügel geteilt, die grob gefasst als konservierende und progressive politische Kräfte bezeichnet werden können. In dieses Klima interveniert Guattari vermehrt mit Engagement und Textbeiträgen, u.a. auch gemeinsam mit Daniel Cohn-Bendit. Als Teil seines bisher nicht ins Deutsche übersetzten Buches *Cartographies Schizoanalytiques* geplant, veröffentlicht Guattari 1989 auf Initiative des Herausgebers Paul Virilio *Die drei Ökologien*. In diesem Essay entwickelt Guattari seine Theorie der Ökosophie, auch als Ausrichtung für sein letztes Buch *Chaosmose*, das den mannigfaltigen Universen der Subjektivierung und produktiven Maschinen gewidmet ist und im Jahr seines Todes 1992 erscheint.

In gleichen Jahr, ein paar Wochen nach seinem Tod, veröffentlicht Le Monde Diplomatique den letzten Text Guattaris, den wir hier 25 Jahre später zum ersten Mal auf Deutsch publizieren. In ihm lässt der philosophische Aktivist noch einmal die wichtigsten konzeptuellen Neuerungen seines Spätwerks Revue passieren. Ökologien erfassen hier wesentlich mehr als nur die Umwelt im engeren Sinn; die Sphären der mentalen, der sozialen und der environmentalen Ökologie fließen ohne hierarchische Ordnung ineinander. In den heutigen Szenarios

---

<sup>16</sup> Guattari, Félix: *Die drei Ökologien*, Wien: Passagen 2012

des Klimawandels und der im weitesten Sinn ökologischen Katastrophen wird es noch klarer, dass wir es hier mit drei Ökologien zu tun haben: Die Mutationen der Subjektivierungsweisen in technopolitischen Gefügen gehen zusammen mit den Veränderungen von Umwelten und den Transformationen der sozialen Umgebungen. Damit kommt die Frage aufs Neue auf, die Guattari in *Chaosmose* stellt: „wie die Mentalitäten verändern, wie soziale Praktiken neu erfinden, die der Menschheit den Sinn für Verantwortung nicht nur gegenüber ihrem eigenen Überleben, sondern gleichermaßen gegenüber der Zukunft jedes Lebens auf diesem Planeten zurückgeben würde (wenn sie einen solchen Sinn je gehabt hat), das Leben der Tier- und Pflanzenarten sowie das der unkörperlichen Arten wie der Musik, der Künste, des Kinos, des Verhältnisses zur Zeit, der Liebe und des Mitgefühls für die anderen, des Gefühls für die Verschmelzung innerhalb des Kosmos?“<sup>17</sup>

Die Antwort auf diese Frage ist sicher noch dringlicher als vor 25 Jahren, und sie muss eine mannigfaltige, eine transversale, eine nie abzuschließende sein. Über den Begriff der Sorge erfahren die in den Ökologien implizierten Oikoi eine Erweiterung, die sie aufsprengt und Praktiken aufzeigt, in denen die Sorge ökologische Färbung annimmt, neue Subjektivierungsweisen, soziale Fügungen und einen nachhaltigen Umgang mit den Dingen der Umwelt. Dann wird auch die Ökologie zu einer Praxis der Sorge.

---

<sup>17</sup> Guattari, Félix: *Chaosmose*, Wien: Turia & Kant 2014, S. 151 ff.

## GLOBALISIERTE SORGE

Precarias a la Deriva

Aus dem Spanischen von Michael Grieder

Wie ist dieser Text entstanden? Es ist unentbehrlich, diese Frage zu stellen, um ihn zu situieren und zu verstehen. Vor einiger Zeit schon, genauer am 27. Oktober 2002, unternahmen wir eine *Dérive* mit Hausarbeiterinnen, deren Geschichte in *a la deriva*<sup>1</sup> erschienen ist. Diese *Dérive* eröffnete einige Fragen, die wir möglichst zu beantworten, jedenfalls aber zu diskutieren und mit vielen neuen Fragen zu verbinden versuchten. Diesen Prozess eines ständigen Fragens haben wir in den darauf folgenden Workshops im besetzten Frauenzentrum Escalera Karakola in Madrid unter dem Titel „Globalisierte Sorge (Hausfrauen, Dienstmädchen und Sorgearbeiterinnen im Allgemeinen)“ wieder aufgenommen. Und weil wir nie zufrieden waren, wurde aus März Juni, aus dem ersten Tag der zweite, aus diesem der dritte, usw. Mit den Workshops beabsichtigten wir, gemeinsame Erfahrungen beider Geschlechter auszutauschen und zu diskutieren, auch wenn es – welch Zufall – scheint, dass Frauen daran eher interessiert waren als Männer. Wir haben uns an Leute gewendet, die diese Themen schon früher behandelt haben, was ein Eintauchen in die Welt der Sorge aus verschiedenen Positionen bedeutete: migrantische Haushaltsangestellte, Rechtsanwältinnen mit

---

<sup>1</sup> Precarias a la Deriva, *a la deriva. por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid: Traficantes de Sueños 2004. Auf deutsch sind Teile dieses Buchs veröffentlicht in: Precarias a la Deriva, *Was ist dein Streik? Militante Streifzüge durch die Kreisläufe der Prekarität*, Wien et al.: transversal texts 2014.

Spezialisierung auf Hausarbeitsrecht, Frauen, die unterschiedliche Initiativen für eine andere und selbstorganisierte Verteilung der Sorgearbeit ins Leben gerufen haben – und selbstredend haben wir uns und allen sorgenden Personen, die dort erschienen sind, eine Stimme gegeben, weil wir alle Sorgearbeiter\_innen sind: Wir sorgen für uns selbst, für die Menschen um uns herum, Tag für Tag. Schließlich haben wir auch Texte gesammelt, die wir für ein Dossier der globalisierten Sorge als interessant betrachteten.

Diese Seiten wurden von einem „mehrstimmigen Wir“ geschrieben, einer Pluralität von Stimmen, in der sich mehrere lebendige Verortungen mischen, bei denen wir die unterschiedlichen Situationen von migrantischen und einheimischen Frauen betonen müssen. Manchmal werden die einen hörbar, dann wieder andere, aber immer im Versuch, transnationale Allianzen zu konstruieren, wie jene, die wir weiter unten erörtern werden. Es ist also ein von Frauen aus Nord und Süd geschriebener Text, der aber klar im Norden situiert ist. Wir beabsichtigen nicht, über alles zu sprechen. Wir beabsichtigen nur, eine bestimmte Sicht zu liefern (aus diesem privilegierten Westen, wo das Privileg aber weder an alle gleichmäßig verteilt, noch für alle gleich zugänglich ist), die soweit wie möglich mit der kollektiven Konstruktion von Wirklichkeitskarten zusammengeht, mit dem sehnlichen Wunsch nach Formen der Kritik und Veränderung.

Jeder Abschnitt dieses recht langen Textes kann separat gelesen werden, soll für sich selbst Sinn machen und daneben auch zu einem einzigartigen Argumentationsfaden beitragen, der sich Stück für Stück webt. Im ersten Abschnitt ist die Rede davon, wie gegenwärtig

zwei Logiken kollidieren: diejenige des Marktes, die nach Profit sucht, und diejenige der Sorge, die versucht das Leben zu erhalten und hochzuhalten. Da die beiden Logiken in einer Gesellschaft wie der Spaniens, in der die erste Logik bevorzugt wird, unversöhnlich sind, erweisen sich die Spannungen als dauerhaft und unvermeidlich. Diese Konflikte zu absorbieren und das Leben abzusichern, ist nur mithilfe einer ungleichen Verteilung der Sorge entlang der Machtachsen Gender, „Rasse“, Klasse, Herkunftsland, etc. möglich, die die Sorgearbeit in eine unsichtbare positive Externalität verwandeln. Das ist es, was das derzeit im Zusammenbrechen begriffene fordistische Modell der Kernfamilie, „der Mann als Alleinernährer – die Frau als Hausfrau“, garantierte. Im zweiten Abschnitt wird dieses Zusammenbrechen innerhalb eines breiteren Phänomens der Sorgekrise situiert, die sich, wie wir argumentieren, heute in den kapitalistischen Kernländern als Konsequenz mehrerer Faktoren abspielt und die als unsichtbares Element der Schaffung kollektiver Ängste fungiert, mit denen die innere Front des permanenten globalen Krieges zementiert werden kann. Inzwischen lebt in den Ländern der Peripherie eine noch akutere Krise auf, die die bloße Möglichkeit einer nachhaltigen Lebensweise angreift. Die Umsetzung von Strukturanpassungen und anderen Liberalisierungspolitiken, die Privatisierung natürlicher Ressourcen, usw., haben die Subsistenz-Möglichkeiten außerhalb der kapitalistischen Märkte untergraben und zur gleichen Zeit die Wege zu Geld-Einkommen begrenzt und vor allem prekariert. Diese und andere Phänomene führen zu einer großen Migrationsbewegung, die, geregelt durch restriktive und militarisierte Einwanderungspolitiken, im Zentrum die Verfügbarkeit

von flexibler und erpressbarer Arbeit im großen Stil sicherstellt, was ein wesentliches Element für die konservative Schließung der Sorgekrise darstellt. So bilden sich „globale Affekt-Ketten“, in denen unterschiedliche Frauen auf der ganzen Welt Sorgearbeiten von einer zur anderen übertragen. Diese Ketten werden im dritten Abschnitt angesprochen, in dem versucht wird, die verschiedenen Positionen von Frauen und die Machtdynamiken zwischen ihnen zu verstehen, wobei die Nicht-Horizontalität der Kette berücksichtigt wird.

Was geschieht mit der Frau, die in ihrem Herkunftsland bleibt? Und mit der, die migriert? Und hier im Norden: Welche Machtverhältnisse entwickeln sich zwischen der migrantischen Frau und der Frau, die sie anstellt? Die soziale Aufteilung der Sorge, die Konstruktion von Gesellschaften, in denen sich die Märkte über das Leben hinwegsetzen, das Zusammenfließen von mehreren globalen Phänomenen in den Krisen der Sorge und der nachhaltigen Lebensweise, das Entstehen neuer Machtbeziehungen unter den Frauen und die Stärkung und Erneuerung der anderen Machtbeziehungen – das sind vielfältige Phänomene, die wir ausdifferenzieren wollen und von denen wir glauben, dass sie eine entscheidende Herausforderung darstellen an das, was wir aus feministischer Sicht beantworten müssen, um zu vermeiden, in reaktionäre Schließungen der vielfältigen Krisen zu verfallen. Damit kommen wir zum vierten und letzten Abschnitt „Was tun?“. Wir sind uns der Schwierigkeit und des Risikos anzufangen bewusst und schlagen deshalb zuletzt als Ziel vor, eine destruktive Gesellschaft, welche die Logik des Kapitals bevorzugt, in eine andere zu verwandeln, in der das Leben in seiner ganzen Tragweite wertgeschätzt wird. Aber dazu müssen

wir in Prozesse der Konstruktion neuer und nicht normativer Subjektivitäten eintreten, die die Sorge aufwerten, mit Begriffen der Unabhängigkeit brechen, die uns unmögliche Modelle der Autonomie vorgaukeln, und mit gefährlichen Mythen wie dem des *home-sweet-home* (das andere, weniger hierarchische Formen des Gemeinsamen unterdrückt) oder dem des *amour fou* aufräumen. Dies alles aus der Dringlichkeit der Versuche, transnationale Allianzen zwischen Frauen aufzubauen, die sich in fassbaren Räumen konkretisieren. Hier können spezifische Vorschläge erprobt werden, die Sorgearbeit und die Konflikte, die ihrer Verteilung zugrunde liegen, ans Licht zu bringen.

## **1. Sorge und Profit**

### **1.1. Eine erste Annäherung an die Sorge**

Normalerweise lenken wir beim Versuch, „die Realität“ zu verstehen, den Blick auf einen sehr konkreten Punkt, nämlich die kapitalistischen Märkte. Die Beschäftigung, das Kapital und das Geld stehen im Zentrum unserer Aufmerksamkeit. Und selbstverständlich sind das Elemente von nicht zu bestreitender Bedeutung, aber sie sind nicht „das Ganze“. Es ist notwendig zu versuchen, dem doppelten ökonomischen Reduktionismus zu entfliehen, der erstens die Gesamtheit des Sozialen mit der Wirtschaft, und zweitens die Wirtschaft mit den Märkten gleichsetzt. Wenn auch in fortgeschritten kapitalistischen Gesellschaften die kapitalistischen Märkte ein absolut entscheidendes Element sind, müssen wir uns dennoch fragen, ob es nicht mehr Bereiche sozioökonomischer Aktivität gibt, „außerhalb“ der Märkte oder in entfernter Beziehung zu

ihnen, und welche Zusammenhänge es in diesem Fall zwischen den Märkten und dem, was nicht eigentliche Märkte sind, gibt. Ohne diese erweiterte Perspektive ist es unmöglich, die Dimension der Sorge aufzuzeigen.

In Spanien spiegelt sich die Idee, dass die Märkte und das sozioökonomische System nicht dasselbe sind, in der Feststellung wider, dass zwei Drittel der geleisteten Arbeit in unbezahlten Arbeiten besteht. Das heißt: keine Anstellung und keine bezahlte Arbeit, sondern diese Diversität von Gratis-Arbeiten, die sehr häufig als Nicht-Arbeit oder Inaktivität etikettiert werden. Und von diesen zwei Drittel der gesamten Arbeit sind wiederum 80% Sorgearbeiten. Die folgenden Daten zeigen die Millionen von Stunden, die jährlich, ohne im Gegenzug eine Bezahlung zu erhalten, der Sorge gewidmet werden, sowie die Millionen von Arbeitsplätzen, welche dieser Arbeit entsprechen, würde sie am Markt ausgeübt.<sup>2</sup>

Unbezahlte Sorgearbeiten	Jährliche Stunden (Millionen)	Äquivalent in Arbeitsplätzen (Millionen)	durch Frauen geleistete %-Anteile
TOTAL	23.589	14,1	80,9
Kinderbetreuung	14.500	8,7	82,3
Altenpflege	4.295	2,5	79,8
Krankenpflege	4.780	2,7	80,3

<sup>2</sup> Daten aus: Durán, María-Ángeles: „El análisis de exhaustividad en la economía española“, in: Carrasco, Cristina (Hg.): *Tiempos, trabajos y género*, Barcelona: Publicaciones de la Universitat de Barcelona 2001, S. 41-55.

Zahlen über die unbezahlten Arbeiten zu präsentieren ist etwas sehr Strittiges und kann in Bezug auf die Art, wie sie erhoben wurden, viel Kritik auslösen.<sup>3</sup> Dennoch kann es nützlich sein, sie heranzuziehen, um eine einfache Vorstellung der Dimensionen zu geben, von denen wir sprechen, vom grundlegenden Charakter der Sorge für die Gesamtheit des sozioökonomischen Systems. Die Sorge ist grundlegend als soziale Basis zu betrachten, weil wir alle uns während unseres Lebens um uns sorgen und umsorgt sein müssen. Sie hat mit dem täglichen Lebensunterhalt zu tun, mit manchmal trivialen oder gewohnheitsmäßigen Aufgaben, die sich an das unmittelbare emotionale und materielle Wohlbefinden wenden. Die Sorge ist eine tägliche Notwendigkeit Aller, auch wenn ihre konkrete Form im gesamten Lebenszyklus und dem historischen und kulturellen Kontext variiert. Manchmal wird sie durch die Personen selbst abgedeckt, in dem, was wir „Sorge um sich selbst“ nennen, und manchmal wird sie im Wechselverhältnis abgedeckt, wenn wir um einander sorgen. Wenn wir also von Sorgearbeit sprechen, können wir zum einen

---

**3** Die Kritik an der Form, wie unbezahlte Sorgearbeit gemessen wird, schließt an die Kritik der Versuche der Messung von Hausarbeit an. Es gibt zwei grundlegende Formen der Messung. Eine davon versucht monetäre Ziffern anzugeben, das heißt, den Wert der Hausarbeit in Geld zu definieren. Die grundlegende Kritik liegt darin, in die gleiche androzentrische Falle zu tappen, indem historisch den Frauen zugewiesene Facetten durch ihre Assimilation an das Maskuline, in diesem Fall das Geld, bewertet werden. Die zweite Form besteht darin, diese Arbeit in Begriffen der Zeit zu messen. Obwohl sie sich ein wenig mehr von den monetären Referenten entfernt, wird sie die zentralen Probleme nicht los: lineare Zeitbegriffe, die Abgrenzung von Arbeit und Nicht-Arbeit, die Unfähigkeit, die Multidimensionalität der Erfahrungen zu erfassen, etc. Verschiedene den spanischen Kontext betreffende Vorschläge finden sich in: Carrasco, Cristina (Hg.): *Tiempos, trabajos y género*, ebd.

auf die Tatsache des Sorgens um andere Personen verweisen, zum anderen aber auch auf die Tatsache, nach der eine Person um sich selbst sorgt. Die Sorgearbeit ist ein Kontinuum zwischen Konsum, Freizeit und Arbeit im fordistischen Verständnis. Die Sorge ist die Basis des ganzen sozioökonomischen Systems, aber eine in der Regel unsichtbar gemachte und unterbewertete Basis.

## **1.2. Die Logik des Profits und die Priorisierung der Märkte**

Dass etwas so Omnipräsentes in der Schwebelage der Unsichtbarkeit gehalten wird, muss mit einer sozialen Struktur erklärt werden, die sich um die Märkte als ihre Mitte herum angeordnet und die Logik zu der ihren gemacht hat, die diese Märkte lenkt. *„Es gibt ein wichtiges Problem, nämlich die Priorisierung der Bedürfnisse des Marktes, denn der Zweck dieser Gesellschaft sind jenseits irgendwelcher anderer Bedürfnisse die Märkte und die Akkumulation von Kapital. Dies kann nicht aus den Augen gelassen werden, weil es hier und jetzt drängt.“*<sup>4</sup> Die kapitalistischen Märkte regeln sich gemäß ihrem Ziel der Akkumulation von Kapital. Motor ihrer Funktionsweise ist nicht die Produktion zur Befriedigung von Bedürfnissen und Begehren der Leute (nach Sorge oder anderem). Im Gegenteil: Die Märkte sind selbstreferenziell und funktionieren durch ihr charakteristisches Bedürfnis der ständigen Schaffung von Profit.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Alle kursiven und in Anführungszeichen gesetzten Textteile sind Fragmente der Gespräche aus den drei angesprochenen Workshops über globalisierte Sorge, die zwischen März und Juni 2003 in der Eskalera Karakola stattfanden.

<sup>5</sup> Zugrunde liegt den kapitalistischen Märkten die berühmte Formel: G-W-G': Geld, um Waren zu produzieren, um sie zu verkaufen, um mehr Geld zu generieren.

Das impliziert, dass sie nur die „effektive Nachfrage“ befriedigen können, das heißt, die Bedürfnisse derjenigen Leute, die Geld haben, dafür zu bezahlen, und das Vermögen, sie zu artikulieren. Nach dem Liberalismus und Adam Smith organisiert sich die Gesellschaft durch das egoistische Streben des Eigeninteresses und der Gewinnmaximierung auf effiziente Weise; durch die unsichtbare Hand des Marktes. Es erscheint zweitrangig, unseren eingeschränkten oder gar nicht vorhandenen Glauben an eine derartige unsichtbare Hand zu erklären. Es bleibt nur zu sagen, dass diese Gewinnlogik unerbittlich und ständig mit den Bedürfnissen der Leute zusammenstößt, mit dem Bedürfnis des Lebens, seinen Fortbestand zu sichern. Die Märkte zu priorisieren setzt die Nachhaltigkeit des Lebens konstant einem Risiko aus. Wenn das Leben und die Märkte noch immer koexistieren, dann deshalb, weil im Verlauf der Geschichte die Spannungen, die zwischen den beiden entstehen, weitestgehend absorbiert wurden. Mit Blick über die Märkte hinaus anerkennt Adam Smith schließlich, dass die Funktionsweise der Märkte nur möglich ist, wenn es dahinter (ringsherum, gleichzeitig, davor, diese überschreitend) eine andere Logik gibt: die Logik der Sorge ums Leben, der Aufmerksamkeit bezüglich menschlicher Bedürfnisse.<sup>6</sup> Diese Logik verbleibt an die Haushalte verwiesen, an die Frauen und deren Fronarbeit; sie umsorgen täglich das Leben, damit der Markt jeden Tag über frisch gebügelte Arbeiter verfügt.

---

<sup>6</sup> Das, was einige Feministinnen das „unsichtbare Herz“ ( Folbre, Nancy: *The Invisible Heart. Economics and Family Values*, New York: The New Press 2001) oder die „unsichtbare Hand des Alltagslebens“ nennen (Carrasco, Cristina: „La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?“, in: *Mientras Tanto* N°82 Herbst-Winter, Barcelona: Icaria 2001).

Vor Überlegungen dazu, was aus der Priorisierung der Akkumulationslogik folgt, ist es notwendig, einige Präzisierungen voranzustellen. Wenn wir von der alles lenkenden Logik sprechen, in der die Märkte vor den Sorgen kommen, beziehen wir uns erstens auf eine kollektive, nicht individuelle Dimension. Das heißt, dass die konkreten Personen unterschiedliche Motive haben können, um im jeweiligen Bereich tätig zu werden. Tatsächlich gab es aus dem Feminismus einen sehr starken Widerstand gegen die neoliberale Vorstellung, nach der alle Personen in den Märkten in egoistischer und wettbewerbsorientierter Weise handelten, während in den Haushalten Liebe, Harmonie und Altruismus herrschten.<sup>7</sup> Aber wenn auch auf einer individuellen Skala das Muster sehr vielfältig und komplex ist, können wir doch auf zusammenfassender Ebene sagen, dass die Märkte funktionieren, solange sie Gewinne produzieren; dies, während unbezahlte Sorgearbeiten die Schaffung unmittelbaren Wohlbefindens zum Ziel haben. Zweitens sprechen wir von in einer konkreten Lebenswelt und in einem bestimmten historischen Moment situierten Logiken. Das heißt, wir glauben, vorsichtig sein zu müssen, wenn wir von einer Logik der Sorge sprechen, um nicht – wie einige feministische Positionen – in die Überhöhung einer Moral der Sorge zu verfallen, die eine sehr problematische essenzialistische Komponente hat – die Frau als Mutter, einfühlsam gegenüber den Bedürfnissen derjenigen in ihrem Umfeld und der Natur – und die allzu häufig darin versagt, andere Aspekte an

---

<sup>7</sup> Z.B.: Hartmann, Heidi & Folbre, Nancy: „La retórica del interés personal. Ideología y género en la teoría económica“, in: Carrasco, Cristina (Hg.): *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*, Barcelona: Icaria 1988/1999.

diesen weiblichen Tätigkeiten zu kritisieren, wie z.B. Nötigung, soziale Verpflichtung, etc.<sup>8</sup>

Vor diesem Hintergrund können wir einige der Konsequenzen davon erkennen, dass der Logik der Akkumulation soziale Priorität gegeben wird. Wenn wir eine solche Priorität setzen, akzeptieren wir, dass diese Logik die Produktion organisiert: „[I]n der kapitalistischen Gesellschaft produziert man nicht, was die Leute brauchen – es ist egal, ob man Medikamente oder Bomben produziert, wenn nur Profite daraus entstehen“.<sup>9</sup> Und sie organisiert auch die Räume: als Beispiel können wir die globalen Städte im Dienste des Großkapitals und der Finanzeliten nehmen;<sup>10</sup> oder die Prozesse der Altstadtrenovierung, in denen, statt einer Verbesserung der Lebensbedingungen der Anwohnenden, eine spekulative Aufwertung vor sich geht, wie es derzeit etwa in Lavapiés geschieht. Sie strukturiert die Zeit, wie man in Phänomenen der Flexibilisierung des Arbeitstages sehen kann, der 24-Stunden-Öffnungszeiten der Läden, der Homogenisierung der Lebenszeit und ihrer Reduktion auf ein einziges Maß der Geld-Zeit, der Waren-Zeit. Stetig kollidiert diese auf die Anforderungen des Marktes reagierende Struktur mit den Bedürfnissen, die aus der Sorge entstehen und, obwohl sie keine soziale Priorität haben, teilweise unflexibel sind: Wenn die

---

**8** Als Schlüsseltheorie der Ethik der Sorge vgl. Gilligan, Carol: *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, México: Fondo de Cultura Económica 1986; und für eine feministische Diskussion: Larrabee, Mary Jeanne (Hg.): *An ethic of care: feminist and interdisciplinary perspectives*, London: Routledge 1993.

**9** Río, Sira del: „Mujeres, globalización y Unión Europea: algunas reflexiones“, [www.nodo50.org/caes](http://www.nodo50.org/caes) 2000, Link nicht mehr abrufbar.

**10** Sassen, Saskia: *The Global City – New York, London, Tokyo*, New Jersey: Princeton University Press 1991.

Person, für die du sorgst, krank wird, kann diese nicht warten, bis du von der Arbeit zurückkommst, um sie zu betreuen; auch wenn du einen verrückten Arbeitsplan hast, musst du schlafen, und dein Kind muss noch essen. Das selbstreferenzielle Funktionieren der Märkte bewirkt zusammen mit den täglichen Anforderungen der Sorge starke Spannungen, die teilweise unlösbar, teilweise nur lösbar sind, wenn die Gruppe, die für die Sorge sozial verantwortlich ist, sie absorbiert. Es stellt sich also die Frage, wie diese Spannungen historisch gelöst wurden und wer historisch und sozial verantwortlich war, in einer ähnlich feindlichen Umgebung für das Leben zu sorgen.

### **1.3. Die historische Aufteilung der Sorge**

Unabhängig davon, welchem Bericht, welcher Statistik oder Studie wir folgen, ob aus einer aufkommenden politischen Perspektive oder angefangen beim einfachen Gemein Sinn und der Untersuchung des alltäglichen Lebens, ergibt sich immer der gleiche Schluss: In Spanien machen die Familien die große Mehrheit der Sorgearbeit, ohne im Gegenzug etwas dafür zu bekommen.<sup>11</sup> Davon machen die Frauen, wie die Statistik oben zeigt,

---

<sup>11</sup> Dies trägt z.B. bei der Krankenpflege, die sich auf eine breite Gesundheitsinfrastruktur stützen kann, nur 12% zur notwendigen Sorgearbeit bei. Der Rest wird gratis von dem System der Hausarbeit zur Verfügung gestellt. Vgl. Durán, María-Ángeles: *Las costes invisibles de la enfermedad*, Bilbao: Fundación BBV 1999. Von der persönlichen Pflege, welche Personen mit Handicap von 6 bis 64 Jahren erhalten, decken die Familien 78.1% ab, 77.3% derer von 65-79 Jahren und 80.3% derer über 80 Jahren. Vgl. INE, *Encuesta de Deficiencias, Discapacidades y Estado de Salud 1999*

heute 80% der Sorgearbeit für Drittpersonen.<sup>12</sup> So waren diese Arbeiten historisch aufgeteilt, dem Bereich des Privaten, der Haushalte, des Weiblichen zugeordnet: „Das Problem ist, dass der Job dadurch zwar erledigt wurde, aber aus einer Position ohne Wahl(möglichkeit)“. Komplementär gegenüber dieser unbezahlten und unsichtbaren Frauenarbeit stand die Existenz eines Mannes als Familienoberhaupt, mit einer Festanstellung bei Vollzeit, der das Haus jeden Tag frei von Belastungen verließ, um auf den Markt zu gehen. Es ist dies das Modell „der Mann als Alleinernährer – die Frau als Hausfrau“, die fordistische Kernfamilie, mit Besonderheiten in Spanien: „Im Franquismus war die Familie eine grundlegende Säule der sozialen Strukturierung [...]. Es handelte sich um eine extrem hierarchische Familie, in der der Ehemann/Vater explizit die Macht hatte. Dabei gab es eine strenge Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen. [...] Die ‚Tugenden‘ der Familie wurden (vor all den zahlreichen anderen) von allen öffentlichen Instanzen und Institutionen verherrlicht; die Kanzel und die Medien bestanden verbissen auf dem Modell, das die Frauen befolgen sollten: Geduld, Hingabe, totales Engagement ...“.<sup>13</sup>

Dieses Modell mit einer vollzeitbeschäftigten Frau im Haushalt und einem vollzeitbeschäftigten Mann auf dem Markt, das die Sorgearbeit in den Bereich der Unsichtbarkeit und des Unterbewerteten verbannt, funktionierte größtenteils mehr als soziales Ideal denn als Realität. Das heißt, dieses Modell der Kernfamilie war mit

---

**12** Obwohl die Daten sich auf Spanien beziehen, gelten beide Aussagen gleichermaßen für den Rest der westlichen Länder.

**13** Pérez Orozco, Amaia & Río, Sira del, „La economía desde el feminismo: trabajos y cuidados“, in: *Rescaldos, Revista de diálogo social*, N°7, Winter 2002.

dieser Rollenverteilung nur für weiße, bürgerliche und heterosexuelle Familien voll zugänglich. Frauen anderer Herkunft oder aus niedrigen Klassen waren immer auch auf dem Arbeitsmarkt präsent und haben die Sorgearbeit über umfangreiche Frauennetzwerke organisiert, die diese enge Vorstellung von Familie überstiegen. Allerdings hatte das Modell als auf Gender-, Klassen- und „Rassen“-Hierarchien basierendes soziales Bild große historische Ausstrahlung. Es war das verbreitete Modell, die Norm, von der gewisse „problematische“ soziale Gruppen abwichen, und die Vorstellung, die als Grundlage für die Gesamtheit der sozioökonomischen Struktur diente. Der Wohlfahrtsstaat organisierte sich ungeachtet der Unterschiede zwischen den verschiedenen Ländern über die Auffassung, nach der die fordistische Familie die soziale Norm war.<sup>14</sup> Die Arbeitsgesetzgebung<sup>15</sup> und das Steuersystem<sup>16</sup> basierten auch auf diesem Modell und (re-)produzierten es. Zwei Mythen der Sozialdemokratie und/oder der Arbeiterbewegung, nämlich der Wohlfahrtsstaat und die Vollzeitbeschäftigung, wurden

---

**14** Das männliche Familienoberhaupt ist Inhaber direkter Rechte, die durch seine Beschäftigung gegeben sind. Alle anderen „Abhängigen“ und „Angehörigen“ (das sind auch heute noch Ehefrauen, Töchter, Söhne ...) haben Zugang zu den Rechten, die sie durch ihre familiäre Bindung zu ihm erhalten. Weder die schlichte Tatsache, Bürger\_in zu sein, noch jene, außerhalb des Marktes zu arbeiten, diente historisch als Quelle von Rechten (und das tun sie auch heute in der Regel nicht). Viele Vorteile wurden und werden der Familie noch immer über das Familienoberhaupt gewährt, das für das Einkommen verantwortlich ist.

**15** Zum Beispiel wurde in einigen Ländern festgelegt, dass der männliche Mindestlohn eine Ehe und zwei Kinder abdecken sollte, während der weibliche individuell festgelegt wurde.

**16** Beispielsweise darin, dass Eheleute gemeinsam abgehandelt werden oder in der für Steuerzwecke obligatorischen Ernennung eines offiziellen Familienoberhaupts.

durch diese ihnen zugrundeliegende Genderstruktur aufrechterhalten.

Die Spannungen zwischen der Sorge und den Märkten wurden historisch durch die unbezahlte Arbeit der Frauen im privaten Bereich geklärt. Dies ist die typische geschlechtliche Arbeitsteilung der westlichen kapitalistischen Länder in der sogenannten „goldenen Ära“ des Kapitalismus. Carole Pateman nennt sie den „Geschlechtervertrag“,<sup>17</sup> was eine der tiefer liegenden Strukturen des vielgepriesenen „Sozialvertrags“ ist, mittels dessen sich angeblich autonome Individuen vereinigen, um einen Staat zu bilden. So bleibt die Sorge eine positive Externalität: das heißt, sie ist etwas, das glücklicherweise stattfindet (sie ist also positiv); und sie findet jenseits der öffentlichen Sphäre statt (sie ist außerhalb), und sie findet auf natürliche Weise statt (das Unsichtbare ist immer natürlich, das Natürliche immer unsichtbar). Warum geht das Leben weiter, wer sorgt sich um die Männer, die auf den Märkten arbeiten gehen, die Kinder, die Erwachsenen und die Alten? Es ist etwas, das nicht notwendigerweise sozial hinterfragt wird. Es ist etwas, das da ist, ohne Weiteres, Tag für Tag. *„Letzten Endes hat sich die kapitalistische Produktion von der Sorge des menschlichen Lebens abgetrennt und erscheint als paralleler und selbstgenügsamer Prozess. Aber das ist nicht alles. Nicht nur, dass die Verbindung zu den Sorgeaktivitäten unsichtbar gehalten wird, sie nützt den Personen als Mittel zu ihrem Zweck: dem Erzielen von Profit“*.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Pateman, Carole: *The Sexual Contract*, Polity Press Cambridge 1988.

<sup>18</sup> Carrasco, Cristina: „La sostenibilidad de la vida humana“, op.cit.

Auch das Warum dieser geschlechtlichen Arbeitsteilung ist ein Diskussionsthema. War es das Kapital, das diese aus verschiedenen Gründen erfand? Die Sorge war z.B. keine rentable, profitfähige Sphäre, außerdem erlaubte es der Status von Hausfrauen, den Wert der Arbeitskraft, also die Löhne, zu reduzieren, während gleichzeitig eine Reservearmee zur Verfügung stand. Oder war es ein Konsens zwischen dem Patriarchat und dem Kapital, der von der männlichen Arbeiterbewegung erzwungen worden war, die nicht den Profit aus der bezahlten Arbeit mit den Frauen teilen wollte und in der Tat um ihre Unabhängigkeit fürchtete? Dieses Thema gibt Anlass zu viel Diskussion und übersteigt den Rahmen dieses Texts.<sup>19</sup>

Klar ist, dass die Märkte auf der Existenz all dieser unsichtbaren Arbeiten, die lautlos das Leben (und folglich die bezahlten Arbeiter\_innen und die Konsument\_innen) reproduzieren, aufbauten und von ihnen abhängig waren. Die Konzeptualisierung dieser positiven Externalitäten als solcher erlaubt es gerade, diese enge Verbindung und Abhängigkeit zu verbergen. Die Märkte als einzige sichtbare Realität ergeben zwangsläufig ein Bild der Selbstversorgung. Diese Verschleierung der Abhängigkeit auf der kollektiven Ebene erscheint auch auf der individuellen Ebene. In den Worten von Cristina Carrasco: „Traditionellerweise verstand man Frauen als ‚abhängige Personen‘, weil sie kleinere, oder einfach keine Geldeinkünfte hatten.

---

**19** Für eine Erklärung und Diskussion der ersten Perspektive s. Molyneux, Maxine: „Más allá del debate sobre el trabajo doméstico“, in: Borderías et al. (Hg.): *Las mujeres y el trabajo: algunas rupturas conceptuales*, Barcelona: Icaria 1979/1994, S. 111-150; zur zweiten Perspektive vgl.: Hartmann, Heidi: „Marxismus und Feminismus: eine unglückliche Ehe“, in: Sargent, Lydia (Hg.): *Frauen und Revolution*, Berlin: R&W 1983, S. 29-78.

Allerdings wird dabei normalerweise die ‚Abhängigkeit‘ von der Sorge verschwiegen, von der Fähigkeit, für sich selbst und andere zu sorgen. In diesem Sinn sind die Männer absolut von den Frauen abhängig“.<sup>20</sup>

Das Bild von Hausfrauen, von primär Sorgenden als Abhängigen, gegenüber einem bezahlten Oberhaupt der Familie, einem unabhängigen Subjekt, harmoniert gut mit dem liberalen Individualismus, der charakteristisch für die öffentliche Sphäre ist (daher nochmals das Referenzbild des weißen, bürgerlichen und heterosexuellen Mannes als Subjekts der politischen und ökonomischen Rechte, als eines in diesem Sinn vollständigen Bürgers). Die diversen Paare, die die binäre Struktur des westlichen Denkens bilden, verbinden sich und wirken aufeinander: öffentlich/privat, Markt/Familie, Egoismus/Altruismus, Anstellung/Sorge, Autonomie/Abhängigkeit, Rationalität/Emotionalität, Kultur/Natur ... Aber die soziale Verwertung liegt in jedem dieser Paare bei einem Teil alleine. Die Sorge entwertet sich und verwandelt sich in das Markenzeichen der Hausfrau, der unterjochten Frau: *„es ist auch wahr, dass die Sorge ein ‚Mist‘ ist, die nur die auf sich nehmen (wollen), die schlechter gestellt sind und nicht nein sagen können“*. Die Sorge ist ein „Mist“, eine „Drecksarbeit“, die wir jüngeren, mehr oder weniger emanzipierten Frauen nicht auf uns nehmen wollen. Nicht nur ist das Sorgen Mist, auch Sorge zu brauchen (abhängig zu sein), ist nicht gerade das, was wir am meisten schätzen: selbstversorgend zu sein und dem liberalen Ideal des unabhängigen Individuums zu entsprechen. Es ist ein Merkmal, das auf Kinder, kranke, ältere oder behinderte Personen oder auf diejenigen

---

<sup>20</sup> Carrasco, Cristina: „La sostenibilidad de la vida humana“, op.cit.

ohne eigenes Einkommen zurückfällt: „die Abhängigen“. Diese Abwertung der Sorge muss mit einer patriarchalen Epistemologie zusammengedacht werden, in der die Zivilisation sich versteht als fortschrittliche Ablösung von allen Verbindungen zur Natur; der Mensch ist (männlicher) Mensch, soweit er seinen natürlichen und tierischen Zustand bedenkt und überwindet. So repräsentiert die Sorge die grundlegendsten und unvermeidlichen Verbindungen mit dem Natürlichen, mit den Körpern, mit den Emotionen. Sie hat sehr wenig Transzendentes und viel Immanentes. Die Abwertung der Sorge ist nicht weit entfernt von der Abwertung der Umwelt, von einer Gesellschaft, die die Umwelt zerstört, von der Negation der Körper.

#### **1.4. Transversalität und Unsichtbarkeit**

Wenn wir mit der Vorstellung einer dualistischen und hierarchischen Epistemologie weitermachen, die unserer westlichen zeitgemäßen Form, die Welt zu verstehen, zugrunde liegt, repräsentiert die Sorge erstens genau genommen die Transversalität, die uns vielleicht helfen kann, uns zwischen den scheinbar gegensätzlichen Paaren zu bewegen. Sorge ist in mehrerlei Hinsicht ein transversales Konzept. Sie bricht den Begriff der Abhängigkeit gegenüber der Unabhängigkeit auf und hebt die Idee hervor, nach der alle Personen tagtäglich um sich sorgen müssen, wir in verschiedenen Dimensionen und in verschiedenen Momenten unseres Lebens von einander abhängig sind. Es sind nicht „die anderen“, die Sorge brauchen. Darüber hinaus vermischt die Sorge auf untrennbare Weise das „Materielle“ und das „Immaterielle“ (relationale, emotionale, subjektive, sexuelle

Aspekte) unserer Leben, Bedürfnisse und Wünsche. Die Sorgearbeit durchquert diverse Sphären der ökonomischen Aktivität; sie vereinigt das Marktförmige mit dem Nicht-Marktförmigen.<sup>21</sup> Sie beschränkt sich weder auf die Haushalte noch auf eine konkrete Frau, sondern organisierte sich historisch durch Frauennetzwerke, innerhalb und fern des Haushalts, bezahlt oder unbezahlt, als Kernfamilie oder Großfamilie, in der Schule, im Spital. Das sind Verkettungen von Frauen, die manchmal in einer einzigen Person zusammenfließen. Verkettungen von Frauen, die, wie wir weiter unten sehen werden, die Länder und Grenzen durchqueren. Die Sorge ist eine Arbeit, in der sich mehrere Aufgaben zur selben Zeit vermischen, die eine ständige Steuerung von Zeiten und Räumen und eine Vielseitigkeit an Kenntnissen erfordern. Sie ist Arbeit, in der die Unterscheidung von Lebenszeit und Arbeitszeit äußerst schwierig ist: Was ist Sorge, was Muße, was Konsum? Wann arbeite ich und wann lebe ich, oder sind beide untrennbare Facetten? Um sich selbst zu sorgen, ist das Arbeit? Wenn du einen Nachmittag mit einem Freund verbringst, diesem zuhörst, sorgst du für ihn? Sorgst du für dich? Sorgt ihr füreinander oder habt ihr einfach eine gute Zeit? Und wenn es eine gute Zeit ist, arbeitest du dann nicht? Die Sorge durchquert eher routinierte Aktivitäten, manchmal langweilige, manchmal unangenehme und manchmal sehr genussvolle. Sorge ist Transversalität.

---

**21** Auch wenn wir bis hierhin fast ausschließlich von unbezahlter Sorgearbeit in der Familie gesprochen haben, gibt es auch in den Unternehmen, im öffentlichen Sektor oder in anderen Netzwerken organisierte Sorge; oder als ein Punkt, auf den wir uns später konzentrieren werden, direkte Anstellungen bei einer Frau, häufig auf informelle Weise, häufig für migrantische Frauen.

Sorge ist Unsichtbarkeit, aber keine homogene oder lineare Unsichtbarkeit, sondern „diese vielfältige Unsichtbarkeit, die die Hausarbeit umgibt“. <sup>22</sup> Sie ist unsichtbar, weil die Abhängigkeit immer einseitig ist: Die Haushalte hängen ab von den Märkten und die Hausfrauen von den Familienoberhäuptern, die das Geld heimbringen. Sie ist unsichtbar in dem Maße, wie sie keine soziale Anerkennung erhält, da das Sorgen, wie schon erwähnt, eine soziale Unter- und Abwertung erfährt. Unsichtbarkeit kann auf fehlende Entlohnung verweisen (unbezahlte Arbeit ist in den Statistiken, die den Wohlstand und das selige Wirtschaftswachstum messen, inexistent); oder auf die Abwesenheit von Sozialleistungen wie Arbeitslosengeld, Ruhestand und Urlaub, etc.; oder auf das Fehlen einer gesetzlichen Regelung, wann die Arbeit unbezahlt oder illegal ist; oder auf die Existenz einer Gesetzgebung, welche die Haus- und Sorgearbeit als Beschäftigungen zweiter Klasse festlegt, <sup>23</sup> oder auf

---

**22** „Las Voladoras. O de la migración internacional de las mujeres latinoamericanas“, in: <http://www.sindominio.net/karakola/precarias/cuidadosdossier.htm>, Link nicht mehr abrufbar.

**23** Die rechtliche Regulierung der Hausarbeit spiegelt klar ihre Einschätzung als halbe Arbeit. Es handelt sich um eine spezifische Gesetzgebung, die vom allgemeinen Regime getrennt ist, die für die große Mehrheit der Anstellungen gilt. Sie ist näher am Regime der Selbstständigen als an dem der Lohnarbeit, so dass die große Mehrheit der Hausangestellten nicht in das Sozialversicherungssystem aufgenommen ist. Ein schriftlicher Vertrag ist nicht obligatorisch. Das Arbeitsverhältnis kann durch die reine Willkür der Arbeitgeber\_in aufgelöst werden, und die Abfindungen sind läppisch. Der Arbeitstag ist völlig unregelt, da es keine Begrenzung der Anzahl von Stunden gibt, in denen die Arbeiterin zur Verfügung stehen muss (was gesetzlich Verfügbarkeitsdauer genannt wird). Obwohl der Lohn gleich ist wie der berufsunabhängige Mindestlohn, kann die Arbeitgeberin bis zu 45% des Lohns für Kost und Logis abziehen. Es gibt kein Recht auf Arbeitslosenunterstützung oder Krankentaggeld; es gibt auch kein Recht, den Lohn bis zum neunundzwanzigsten

den Zusammenhang der Unsichtbarkeit der Arbeit mit der Unsichtbarkeit der Person (Immigrant\_innen ohne Papiere, die keine Sorge beanspruchen können und offiziell für niemanden sorgen). Oder auf die Abwesenheit rechtlicher oder sozialer Normen, die die Bedingungen der Arbeit, die Zeitpläne und Urlaube festlegen – oder überhaupt auf die Abwesenheit von Begriffen, weil wir uns daran gewöhnt haben, die Realität in wasserdichte Abteilungen zu ordnen und etwas so Transversales uns entwischt. Verschiedene Formen, die Sorge zu organisieren, lassen auf verschiedene Kombinationen der Unsichtbarkeit schließen.

Aber diese ganze Struktur ist im Prozess einer beschleunigten Transformation. Auf der einen Seite wohnen wir in den Ländern im Zentrum der Weltwirtschaft einer sogenannten Sorgekrise bei; auf der anderen Seite erleben wir in den Ländern der Peripherie, die wir zynischerweise „Entwicklungsländer“ nennen, eine groß angelegte Krise der sozialen (Re-)Produktion und der Möglichkeit der Erhaltung des Lebens überhaupt. Die beiden Phänomene sind ineinander verstrickt und führen zu einer reaktionären Schließung beider Krisen, mit schwerwiegenden Folgen für den Feminismus und überhaupt für alle Bewegungen für Gerechtigkeit und Würde, wie auch für die Möglichkeit der Selbstbestimmung des eigenen Lebens gegen die Ausbeutung im Interesse der Profitmaximierung.

---

Tag einer Krankheit zu beziehen; die Situation der vorübergehenden Arbeitsunfähigkeit befreit nicht von der Pflicht, einen Beitrag zu leisten ... Diese Situation der absoluten Prekarität spiegelt sich in der folgenden Bemerkung wider, die in einem der Workshops auftauchte: *„Frage: Normalerweise kennen nicht viele der Arbeitgeberinnen [die Gesetzgebung], Gottseidank. Antwort: Ja, es ist fast besser, nichts zu sagen. (Gelächter).“* Unser Dank geht an die Anwältin Arantxa Zaguirre, die uns diese Informationen zur Verfügung gestellt hat.

## **2. Die globalen Dimensionen der zwei Krisen**

### **2.1. Die Sorgekrise**

In den Ländern des fortgeschrittenen Kapitalismus tritt das auf der Regel „der Mann als Alleinernährer – die Frau als Hausfrau“ basierende, fordistische Familienmodell langsam, aber sicher in eine Krise, die seit den 1970er Jahren in vollem Umfang manifest wird. Wie wir bereits festgestellt haben, handelt es sich um ein idealistisches Modell, eine Mystifikation, die, generalisiert und in ein ahistorisches Bild verwandelt, häufig dazu diente, die evidente Tatsache zu verdunkeln, dass die Frauen seit Beginn der Industrialisierung auf dem Arbeitsmarkt präsent waren. Das soll nicht heißen, dass ihre Rolle identisch war mit derjenigen der Männer: wenn sie im Austausch für Lohn arbeiteten, konzentrierten sich ihre Arbeiten grundsätzlich auf die Landwirtschaft und in kleinerer Größenordnung auf die Textilindustrie und die leichten Maschinen. Vor allem aber hatten die Frauen als „Anpassungsvariable“ der Familien- und nationalen Wirtschaft zu funktionieren: sie betreten und verließen den Arbeitsmarkt in der Funktion der Bedürfnisse der Geldeinkommen der Kernfamilie, des demografischen Zyklus der Familie, der Sorgebedürfnisse ihrer Mitglieder und der Nachfrage nach weiblicher Arbeitskraft. Auch schafften sie es, die Geldeinkünfte den Ausgaben anzupassen und erfanden tausend alternative Strategien der Beschaffung von Mitteln, wenn die monetären Einkünfte nicht hinreichten. Sie bildeten ein Scharnier zwischen der Logik des Profits und der Logik der Sorge und, wie wir feststellen konnten, waren sie die primären Akteurinnen und Verantwortlichen für Weiteres. Diese

Rolle des Scharniers und die Spannung, die sie implizit mit sich brachte, wurde verschwiegen, verdeckt und blockiert durch das Bild „der Mann als Alleinernährer – die Frau als Hausfrau“ als idealistisches Modell, nach dem sich die Familien zu richten hatten und das aktiv von Arbeitgeber, Kirche und Staat gefördert wurde. Dieses Bild war zwar eine Mystifikation, aber eine äußerst effektive Mystifikation, die der familiären Institution Festigkeit verlieh.

Ungeachtet dessen begann das Bild ab einem bestimmten Zeitpunkt zu bröckeln. Wir wollen Schritt für Schritt erklären, warum. Zuerst beginnt die Nachfrage an weiblicher Arbeitskraft in allen Ländern im Zentrum der Weltwirtschaft allmählich und unerbittlich zu wachsen, im Speziellen mit der Expansion des Dienstleistungssektors, der die kostbare Nützlichkeit der kommunikativen Kapazitäten und des praktischen Beziehungs-Wissens entdeckt, in denen die Frauen im geschlechtsspezifischen, familiären Drill unterwiesen werden.<sup>24</sup> Jedoch führt das weder zu einer Modifizierung

---

**24** Die folgende Tabelle zeigt die schrittweise Eingliederung von Frauen in die „tätige Bevölkerung“ (das heißt, in die Gesamtheit der Bevölkerung, die nach den Parametern der klassischen Ökonomie in irgendeine Art von wirtschaftlicher Aktivität verwickelt sind) und ihre schrittweise Verlagerung hin zum Dienstleistungssektor in den Ländern des fortgeschrittenen Kapitalismus (Europa, Nordamerika, Japan, Australien und Neuseeland). Quelle: Datenbanken der IAO || Tabelle II: Tätige Bevölkerung in Ländern des fortgeschrittenen Kapitalismus: Prozentsätze nach Geschlecht und Tätigkeitssektor.

<b>Männer:</b>	<b>1950</b>	<b>1960</b>	<b>1970</b>	<b>1980</b>	<b>1990</b>	<b>Frauen:</b>	<b>1950</b>	<b>1960</b>	<b>1970</b>	<b>1980</b>	<b>1990</b>
Total:	61,18	58,76	57,65	58,29	53,33		30,61	31,82	34,91	38,90	41,66
Landwirtschaft:	31,84	23,43	16,02	12,31	10,05		40,66	30,97	19,08	12,42	8,04
Industrie (total):	37,40	41,66	44,60	43,98	40,63		22,56	25,60	28,09	27,43	23,58
Industrie (Fabrik):				28,10	25,56					23,36	19,83
Dienstleistung:	30,76	34,91	39,38	43,71	49,32		36,78	43,43	52,84	60,15	68,38

der Rollen im Herzen der Familie, noch zu einer Umverteilung der Aufgaben, woraus eine Intensivierung der Spannung zwischen der Logik der Sorge und der Logik des Profits resultiert, die die Frauen in Form einer doppelten Präsenz-Absenz<sup>25</sup> an ihrem eigenen Körper erfahren und die sie in atypische Arbeiterinnen und schuldbeladene Hausfrauen verwandelt.

Zur gleichen Zeit macht die zweite Welle der feministischen Bewegung die familiäre Institution zu einem der Hauptziele ihrer Angriffe. Sie stellt die Natürlichkeit der Rolle, die den Frauen historisch und sozial zugewiesen wurden, in Frage, produziert neue Bilder und neue Modelle des Zusammenlebens und generiert neue Wünsche dessen, was Eine in diesem Leben tun und sein könnte. Viele Frauen beginnen die Integration in den Arbeitsmarkt nicht mehr als eine Form zu begreifen, die Bedürfnisse der Familie abzudecken, sondern als Mechanismus der eigenen Unabhängigkeit und Autonomie (und sogar der Selbstverwirklichung).<sup>26</sup> Sie fechten

---

**25** Der Ausdruck wurde von Maria Jesus Izquierdo geprägt; für Cristina Carrasco „symbolisiert [er] das Sein und Nicht-Sein in keinem der zwei Orte und die Begrenzungen, welche die Situation unter der gegenwärtigen sozialen Organisation mit sich bringt.“ S. Carrasco, Cristina, „La sostenibilidad de la vida humana“, op.cit.

**26** Es ist in diesem Sinne sehr interessant, die Entwicklung der Statistiken der „tätigen Bevölkerung“ nach Geschlecht und Alter in den Ländern des fortgeschrittenen Kapitalismus zu verfolgen: die Integration von Frauen schreitet Jahrzehnt für Jahrzehnt voran, vor allem aber werden ihre Muster modifiziert. In den 1950er Jahren kann man sehen, dass Frauen sehr früh in den Arbeitsmarkt eintreten (15-19-jährig) und der Höhepunkt ihrer (wirtschaftlich anerkannten) Erwerbsquote zwischen 20 und 24 Jahren liegt, die später und zugleich mit den Jahren höherer Fruchtbarkeit sinkt. Nach dem Aufziehen der Kinder (zwischen 35 und 49) beginnt sie, wieder leicht anzusteigen, um im Alter einen erneuten Rückgang zu verzeichnen (dieses Verhalten ist als M-Modell bekannt, s. Carrasco (Hg.):

vielheitliche Kämpfe für das Recht, über die Größe ihrer Familie zu entscheiden und darüber, ob sie Kinder wollen oder nicht.<sup>27</sup>

Mit den Stimmen der Feministinnen kommt einiges von anderen Kämpfen in den Metropolen der 1960er und 1970er Jahre zusammen: so ihr Wunsch nach Mobilität und Kreativität und ihre Zurückweisung von Arbeit und Disziplin. Aber auch ihr Anspruch auf Singularität, was nicht nur die angeschlagene Mystifizierung der glücklichen Familie durchlöcherte, in der der Mann Einkommen brachte und die Frau für Harmonie und Gesundheit der Familie zu sorgen hatte, sondern die Gesamtheit der disziplinären Institutionen des Fordismus (Familie, Schule, Fabrik, Irrenanstalt, etc).

Diese Kämpfe wurden niedergeschlagen. Mit den Arbeitskämpfen in den großen Fabriken in Europa verbunden, in den Vereinigten Staaten mit ihnen überlappend,

---

*Tiempos, trabajos y género*, op.cit.). Im Laufe der Jahre kann eine Homogenisierung des Verhaltens in die Richtung jenes des Mannes beobachtet werden: das heißt, dass die Perioden der höchsten ökonomischen Aktivität mit den Perioden der höchsten Entwicklung der eigenen Fähigkeiten im Lebenszyklus eines Individuums zusammenfallen (das Modell des umgekehrten U). Aber wie können Frauen dieses maskuline Modell mit den Tätigkeiten der Sorge in Einklang bringen, die immer noch zu ihren Lasten fallen?

**27** Diese Kämpfe waren von entscheidender Bedeutung, nicht nur aus der Perspektive des Lebens der Frauen (die nicht gering ist), sondern auch wegen ihres destabilisierenden Potenzials für die fordistische Wirtschaft. Wie Mariarosa Dalla Costa, die italienische autonome Feministin, in den 1970er Jahren sagte, beeinflussten die großen Fabrikkämpfe der späten 1960er und der 1970er Jahre in Italien zweifelsohne das Kapital, aber die Entscheidung der Frauen Italiens, ab dem Ende der 1960er Jahre für eine Größenordnung der Familie unterhalb der Ebene der Substitution zu kämpfen, hatte vermutlich eine viel größere Wirkung. S. Dalla Costa, Mariarosa: „Riproduzione e emigrazione“, in: Serafini, Alessandro (Hg.): *L'operaio multinazionale in Europa*, Milano: Feltrinelli 1974.

auf globaler Ebene in Verbindung mit der Verbreitung der nationalen Befreiungskämpfe und Unabhängigkeitskämpfe in der „dritten Welt“, haben sie die globale Profitrate gestört, in verschiedenen Ländern eine Krise des Regierens ausgelöst und die Grundpfeiler der Expansion fordristischer Wirtschaft in eine schwierige Lage gebracht. Aber die Finanzzentren waren in Zusammenarbeit mit den Regierungseliten der „ersten Welt“ nicht bereit, die Kontrolle aufzugeben. Deren umstrukturierende (und erfolgreiche) Gegenoffensive brachte, neben anderen Dingen, die Umstrukturierung der großen Fabrik<sup>28</sup> (primär begleitet von repressiven Politiken und Massenentlassungen, dann sanktioniert durch eine Serie von rechtlichen Reformen, die eine drastische Kürzung von Arbeitsgarantien und -rechten bedeuteten), den Abbau des Wohlfahrtsstaates und die despotische (und spekulative) Neuordnung des Territoriums. Dieser Zusammenhang von Phänomenen<sup>29</sup> führte nicht nur zur Niederlage der Vielfalt „alter“ und „neuer“ Subjekte, die, aufgewühlt von einem tobenden Wunsch nach Veränderung, die Welt erschütterten,

---

**28** „Die massive Einführung der Mechanisierung und der Idee der internen Kooperation und die Flexibilisierung des Produktionsprozesses durch die Nutzung neuer Technologien der Informatik führen dazu, dass die große Fabrik aufgelöst, im Raum verteilt, flexibler und mobiler gemacht wird, fördern und erleichtern die Kontrolle der Arbeitskraft und die Verlagerung von Teilen des Produktionskreislaufs in Gebiete mit einer schwachen Tradition von Arbeitskämpfen und/oder mit Ausbeutungsbedingungen, die für Unternehmen günstiger sind“. Gruppe der Arbeit über Rassismus und Migration des IAP aus Lavapiés: „Inmigración, emergencia, seguridad“, in: *Contrapoder* N°6 Madrid 2002, S. 39-46.

**29** Diese Phänomene passieren natürlich nicht über Nacht, sondern erfordern Materialität und Effektivität über eine Reihe von Kämpfen, Offensiven und Gegenoffensiven, deren Ende nicht vorbestimmt war.

und zur kapitalistisch verzerrten Verwertung vieler ihrer Slogans, Ausdrücke und Wünsche, sondern bildete die Grundlagen des aktuellen Entwicklungs- und Ausbeutungsmodells. Seine Komplexität und Mehrdimensionalität gehen weit über das Thema und die Zielsetzung dieses Textes hinaus, aber wenn wir sie auch nur kurz erwähnen, dann weil sie einige Dimensionen der erzwungenen Mobilität der Arbeit einführen, so eine Verletzbarkeit und Prekarität der Erwerbsarbeit und eine Situation sozialer Atomisierung, die es weiterhin zum Problem machen, Erwerbsarbeit mit der Führung eines Haushalts und mit Sorgearbeit im Allgemeinen in Einklang zu bringen.

Wenn wir der komplexen Verflechtung all dieser erwähnten Faktoren noch ein weiteres Element hinzufügen (die Invertierung der Bevölkerungspyramide<sup>30</sup>), so finden wir uns wieder in einer Zunahme des Sorgebedarfs, die auf die wachsende Schwierigkeit stößt, diese Bedürfnisse zu befriedigen. Das ist es, was wir „Sorgekrise“ nennen. Angesichts dieser Krise liegt die Verantwortung, über Wasser zu bleiben und dabei nicht zu sterben, immer noch grundsätzlich in den Händen und Herzen der Frauen: Der Staat setzt seinen Rückzug unerbittlich fort (der auch in Form der Privatisierung und der mit ihr einhergehenden Prekarisierung der wenigen Betreuungsdienste, die er noch abdeckt,

---

**30**Dank medizinischer und hygienischer Fortschritte wird die Lebenserwartung verlängert, aber zur gleichen Zeit wurde die Geburtenrate, in Verbindung mit den neuen weiblichen Horizonten und Wissensformen – nicht begleitet durch eine Umverteilung von der Sorgearbeit zwischen den Geschlechtern –, mit der Krise der Institution der Familie und mit den Prozessen der Prekarisierung und sozialen Atomisierung drastisch verringert.

von statten geht).<sup>31</sup> Die Männer scheinen es als soziale Gruppe nicht mitzubekommen oder beenden zu wollen, während die Frauen sich fügen, um ihre Lebenszeit neu zu organisieren, neue Strategien der Vereinbarkeit von Job(s) und unbezahlten Verantwortungen der Sorge zu entwickeln, diese Verantwortungen mit anderen Frauen in der eigenen Umgebung zu teilen (in den meisten Fällen in generationsübergreifendem Sinn: die nicht immer glückliche Materialität dieser Strategie hat ihr Extrembeispiel in dem klinisch diagnostizierten Syndrom der „Großmütter-Sklavinnen“) und zuletzt (immer noch zu sehr geringem Anteil) sich auf dem Markt für Sorge- und Betreuungsdienstleistungen engagieren zu lassen.<sup>32</sup> Tatsächlich hat einzig das Kapital die Sorgekrise ernst genommen und in ihr ein neues Terrain der Verwertung gefunden, als Teil einer breiter angelegten Strategie der Diversifizierung und Ausweitung eines Marktes, der gesättigt war durch das starke Maß des Steuerwettbewerbs im Rahmen der Globalisierung und durch die begrenzte Kaufkraft. Treibt man die Analyse weiter, könnte gesagt werden, dass eine Tendenz zur Auslagerung der Aufgaben der Hausfrau (die immer noch in überwiegender

---

**31** In Spanien kann bis zu einem gewissen Grad gesagt werden, dass der Abbau des Wohlfahrtsstaates kein linearer Prozess gewesen ist (und immer noch ist): von dem, was war, zu dem, was noch nicht ist. Das heißt, dass Prozesse der Leistungskürzung und Privatisierung von Dienstleistungen mit der Anerkennung von Rechten (wie z.B. den Vorschul-Angeboten und den Mutter-/Vaterschaftsleistungen) kombiniert werden. Dies ist jedoch auf die sehr geringen Niveaus sozialer Deckung zurückzuführen, von denen ausgegangen wurde, als die globale Privatisierungs- und Umstrukturierungswelle eingeleitet wurde.

**32** Vgl. Pérez Orozco, Amaia & Río, Sira del: Precariedad y cuidados. Informe inacabado para la comisión contra la precariedad, 2003, unveröffentlichtes Manuskript.

Mehrheit von Frauen durchgeführt werden, aber unter Bedingungen der Prekarität von Zeiten und Räumen) unter dem patriarchalen familiären Regime und der Unterordnung der Frauen in einen großflächigen und diversifizierten Markt stattfindet, der unter der Logik des Profits von der biologischen Reproduktion des menschlichen Lebens über Sex bis hin zu Zuhören und Aufmerksamkeit alles umfasst. Dadurch wird eine Nachfrage nach weiblicher Arbeitskraft generiert, um diese Funktionen der unlängst kommerzialisierten und entlohnten Sorgen auszuführen. Weiter unten erkunden wir die Weisen, in denen diese Kapitalisierung und ihre paradoxen Konsequenzen für den Fall von Anstellungen migrantischer Frauen geschaffen wurden. Aber zuvor wollen wir einen Einblick in andere Regionen der Erdkugel, in Länder an der Peripherie der Weltwirtschaft geben.

## **2.2. Die Krise der Nachhaltigkeit des Lebens**

Das andere große Phänomen, das uns wichtig ist, anzusprechen, betrifft nicht die Sorgekrise, sondern die Krise der Nachhaltigkeit des Lebens in den lose benannten „Ländern des Südens“, die zwei Drittel des gesamten Planeten bilden (Afrika, Lateinamerika und Karibik, Asien – mit Ausnahme von Japan –, Melanesien, Mikronesien und Polynesien). Tatsächlich haben seit den 1980er Jahren die internationalen Finanzinstitutionen, in den meisten Fällen in Zusammenarbeit mit den nationalen herrschenden Eliten, begonnen, im Süden der Erde eine Serie von Strukturanpassungsplänen und anderen Paketen von liberalisierenden Wirtschaftsmaßnahmen zu verhängen. Diese Maßnahmen waren mit den

Mechanismen des Zugangs zu internationalen Krediten und der Zahlung von Auslandsschulden und ihrer Zinsen verbunden und unterhöhlten, auf nicht zufällige Weise mit Kriegen und einheimischen Formen der Gewalt verkettet, allmählich die Subsistenz-Möglichkeiten außerhalb des Marktes, aber auch innerhalb der nationalen Märkte des Südens.

Erstens zerstören die Prozesse der Privatisierung natürlicher Ressourcen (Landenteignung und -besteuerung, Registrierung von Patenten auf spezifische natürliche Ressourcen und Annahme von restriktiven Gesetzen zu geistigem Eigentum, Enteignung und intensive Ausbeutung von Wäldern, Grundwasserressourcen, etc...), die von diesen Plänen ins Leben gerufen wurden, vielfältige Formen von Landwirtschaft und Subsistenz und andere nicht-monetarisierte ökonomische Modelle der Nachhaltigkeit des menschlichen Lebens. Große Mengen von Frauen und Männern, die ihrer materiellen Mittel, die bis zu diesem Moment ihr Überleben absicherten, aber auch ihrer Lebensweise und ihrer Lebenswelt enteignet wurden, werden gezwungen, Quellen von Geldeinkommen zu suchen, um zu leben.

Wie das Midnight Notes Collective richtig feststellt, schwingt in dieser Dynamik erschütternder Weise die kapitalistische Praxis der Enteignung und Bewertung der Erde mit, die es in Zeiten der ursprünglichen Akkumulation erlaubte, die Disziplin der Lohnarbeit einzuführen, die sonst niemand bereit gewesen wäre, zu ertragen. Zu dieser Zeit war es eine unerlässliche Vorbedingung für die Festigung der kapitalistischen Produktionsweise, große Massen der Bevölkerung ihrer Produktionsmittel zu enteignen; heute bleibt es dabei,

um ihre Herrschaft fortzusetzen und ständig zu erweitern.<sup>33</sup>

Aber das ist nicht alles: Die Pläne zur strukturellen Anpassung und andere Politiken ökonomischer Liberalisierung, wie der Druck der Bezahlung der Auslandsschulden und deren Zinsen, attackieren auch die Möglichkeit zur Beschaffung monetärer Einkommen für die Bevölkerung der Länder des Südens. Dies geschieht vor allem durch die Privatisierung (und Prekarisierung der Arbeitsbedingungen) der öffentlichen Unternehmen, der Einrichtung eines Modells der industriellen und landwirtschaftlichen Entwicklung der Produktion hinsichtlich des Exports, der Einführung von Freihandelszonen in einigen Regionen zu Lasten der lokalen Industrie, aber vor allem zu Lasten der lokalen Arbeitsrechte: wilde Kürzungen von Staatsausgaben, die sukzessive Einfrierungen von Gehältern und eine Serie von ausgelösten Finanzkollapsen mit Währungsabwertungen, Dollarbindungen und verschiedenen Formen der Kontensperren in den so genannten *corralitos*. Diese „Pakete“ von Restrukturierungsmaßnahmen und von Begleiterscheinungen haben das ausgelöst, was einige Autorinnen<sup>34</sup> eine „Krise der sozialen Reproduktion“ in der dritten Welt nennen und was wir lieber als Krise der Nachhaltigkeit des Lebens bezeichnen, in unserem Bemühen, uns aus ökonomistischen Grammatiken zu befreien und

---

**33** Vgl. Midnight Notes Collective (Hg.): *Midnight Oil. Work, Energy, War, 1973-1992*, New York: Autonomedia 1992; oder: Dalla Costa, Mariarosa: „Development and Reproduction“, in: Dalla Costa, Mariarosa & Dalla Costa, Giovanna Franca (Hg.): *Women, Development and Labor of Reproduction. Struggles and Movements*, Eritrea: Africa World Press Asmara 1999.

**34** Vgl. Dalla Costa, Mariarosa & Dalla Costa Giovanna Franca (Hg.): *Women, Development and Labor of Reproduction*, ebd.

passende Kategorien für das Brechen der Äquivalenz zwischen dem kapitalistischen Markt und dem Realen zu suchen, die im Neoliberalismus so beharrlich wiederholt wird. Mit dieser Krise verblasste „die wichtigste Eroberung des antikolonialen Kampfes: das Versprechen der neuen unabhängigen Staaten, in den Wohlstand des nationalen Proletariats zu investieren“, wie es während der 1960er Jahre in der Umsetzung von Entwicklungsplänen reflektiert wurde, die auf einer Produktionsstrategie der Importsubstitution basierten, die ein gewisses Maß an industrieller Autonomie garantieren sollte.<sup>35</sup>

Das heißt, dass auf der einen Seite große Bevölkerungsgruppen ihrer Subsistenzmöglichkeiten jenseits des Marktes enteignet wurden, aber auf der anderen Seite auch, dass der Zugang zu monetären Einkommen reduziert und vor allem prekariert wurde. Die Kombination beider Prozesse, und gemeinsam mit ihr andere Elementen wie die Weigerung, sich einem hohen Maß an Ausbeutung an vielen der möglichen Arbeitsplätze zu unterwerfen, speziell in den landwirtschaftlichen Ausbeutungen und den ausgelagerten Manufaktur-Betrieben (als paradigmatisches Beispiel gedacht: in den exportorientierten Textilfabriken Zentralamerikas, den *maquilas*), das Gefühl von Zukunftslosigkeit vor der nationalen finanziellen Instabilität, die Suche von nach weniger unterdrückenden Lebenswelten und Modellen des Lebens (speziell im Fall der Frauen), der Wunsch, Grenzen und kulturelle Muster zu übertreten, welche die Subjekte einschließen und deren Möglichkeiten des

---

**35** Federici, Silvia: „Reproduction and Feminist Struggle in the New International Division of Labor“, in: Dalla Costa, Mariarosa & Dalla Costa, Giovanna Franca (Hg.): *Women, Development and Labor of Reproduction*, ebd., S. 53 f.

Handelns und Imaginierens reduzieren, die sprachliche und kulturelle Annäherung, die zuerst durch die Kolonisierung, später durch den Tourismus und die kulturelle Medien-Hegemonie des westlichen Lebensmodells entstand, das alles erzeugt eine gewaltige Migrationsbewegung biblischen Ausmaßes, vom Land in die Stadt, vom Süden in den Norden.<sup>36</sup> Ein sehr aufschlussreiches Detail für die Vorstellung von der Größenordnung des Phänomens ist die wirtschaftliche Bedeutung der Überweisungen, die die Migrant\_innen an ihre Herkunftsländer schicken: diese repräsentieren den zweitwichtigsten internationalen Geldfluss nach den Einnahmen der Ölünternehmen. In einigen Teilen der Welt (zum Beispiel in Mexico) stützen diese ganze Bevölkerungen.<sup>37</sup>

Aber diese migrantische Bewegung wird von einer Reihe restriktiver Politiken und Prozesse der Militarisierung der Grenze und der Kriminalisierung der Migration reguliert, die nicht als Barriere fungieren, sondern als Ausschlussystem. Betrieben werden diese von einer Gruppe von verschiedenen Akteuren (Grenzpolizei, Konsulate, Reisebüros, NGOs und Kirchen, Schlepper, Armee, etc.), die die Verfügbarkeit einer Arbeitskraft absichert, die in den Zielländern absolut ungeschützt ist, erpressbar und praktisch aller anerkannter Grundrechte in den nachfolgenden Deklarationen beraubt. Nicht nur der rechtliche Status der migrantischen Personen trägt

---

**36**Die Krise der Nachhaltigkeit des Lebens im Süden schafft auch eine neue Welle von Bewegungen, vor allem gegen die Privatisierung von natürlichen Ressourcen: die zapatistische Bewegung in Mexico, die MST (Bewegung der Landarbeiter ohne Boden) in Brasilien und die Chipko-Bewegung in Indien sind einige der vielversprechendsten Beispiele.

**37**Federici, Silvia: „Reproduction and Feminist Struggle in the New International Division of Labor“, op.cit. S. 55.

zu dieser Situation bei: Als Nebenprodukt der politisch auferlegten Schwierigkeiten der Immigration zwingt ein unterirdischer und weitläufiger Markt für die migranti-sche Reise zu unerschwinglichen Preisen die Migrant\_innen dazu, Schulden einzugehen, die zu bezahlen sie einem vergleichbaren Druck unterwirft, an dem in einer anderen Größenordnung ihre Herkunftsländer leiden. Manchmal bilden diese Schulden gar das materielle Fundament neuer Formen von unfreier Arbeit oder Sklaverei. Arjun Makhijani stellt einen treffenden Zusammenhang zwischen dieser Situation und dem System der Apartheid in Südafrika fest, mit seinem komplexen System von Pässen und Visa, in dem die Mobilität für eine (weiße) Minderheit einfach war und schwierig für eine (schwarze) Mehrheit. Er führt dafür den Begriff der „globalen Apartheid“ ein.<sup>38</sup>

Allerdings sollte uns dieses finstere Szenario nicht dazu führen, die Migrant\_innen als arme verzweifelte Opfer zu betrachten, denen keine andere Option bleibt, die angetrieben werden durch eine unausweichliche Kausalität. Häufig haben die migrierenden Personen gewisse Ressourcen (zumindest genug, um die Reise zu bezahlen), aber vor allem sind sie ausgestattet mit Wagemut und dem unumgänglichen unternehmungslustigen Geist, sich auf eine migratorische Überfahrt zu begeben, voller Hindernisse, davon etliche tödlich.<sup>39</sup> Viele von

---

**38** Makhijani, Arjun: „Economic Apartheid in the New World Order“, in: Bennies, Phyllis & Mushabeck, Michel (Hg.): *Altered States. A Reader in the New World Order*, Olive Branch Press New York 1993.

**39** Für eine Entwicklung dieser Argumentation vgl. Boutang, Yann-Moulier: „El arte de la fuga“ in: *Contrapoder* N°6 Madrid 2002 S.47-53; und allgemeiner das Buch desselben Autors: *De l'esclavage au salariat : économie historique du salariat bridé*, Paris: PUF 1998.

ihnen machen dies in eigenem Namen, bewegt durch Träume und Bilder, die ein besseres Leben imaginieren, andere, und speziell andere Frauen, machen es im Namen von Personen in ihrer Verantwortung oder ganzen Gemeinschaften: Sicher ist, dass all diese Reisen die physische und mentale Geographie der Herkunfts- und Zielländer neu konfigurieren.

In dieser migrantischen Bewegung sind nach Statistiken der IOT mehr als 50% der Migrierenden der „dritten Welt“ Frauen. Von diesen wird die Mehrheit von der Nachfrage im Sektor der Sorge und Dienstleistungen im Allgemeinen (vor allem im Tourismus) angezogen, deren Expansion in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern wir zuvor erwähnt haben. Hier haben wir also den Punkt, an dem die Sorgekrise in den zentralen Regionen der Weltwirtschaft sich mit der Krise der Nachhaltigkeit des Lebens im Süden verkettert und eine veritable „affektive Übertragung“ erzeugt, eine Übertragung der Sorge vom Süden in den Norden, deren Akteurinnen Abertausende von Frauen sind, die in der Lage sind, entschlossen zu handeln und auf eine ungewisse Zukunft zu setzen, die sie den gegenwärtigen Schwierigkeiten vorziehen. Diese Übertragung tritt in verschiedenen Formen auf. Die wichtigsten darunter sind: Die groß angelegte Beschäftigung von Frauen aus Asien, Afrika, der Karibik und Lateinamerika als Hausangestellte in westlichen Ländern, wie auch in Erdölstaaten des Nahen Ostens; die Ausdehnung des Phänomens der „Leihmütter“ und die Entwicklung eines breiten internationalen „Kinder-Marktes“ durch den Mechanismus der Adoptionen; die Intensivierung der Sex-Industrie und des Sex-Tourismus vor allem in einigen Ländern Asiens (Thailand, Südkorea, Philippinen)

und die enorme Zunahme der Zahl der Frauen aus der „dritten Welt“ und den alten sozialistischen Ländern, die als Prostituierte in Europa, den Vereinigten Staaten und Japan arbeiten; die Expansion und Internationalisierung der Anwerbung von Ehefrauen. Die menschlichen und monetären Wege und Flüsse, die diese affektive Übertragung und ihre verschiedenen Formen konkret materialisieren, bilden einen Teil dessen, was Saskia Sassen eine „Gegen-Geographie der Globalisierung“ nennt.<sup>40</sup> Sie repräsentieren eine veritable Umverteilung der Sorgearbeit auf globaler Ebene, die einen wesentlichen Bestandteil der Gestaltung einer neuen Arbeitsteilung und einer Neuschichtung der weltweiten Arbeitskraft gemäß neuen Achsen von Klasse, Geschlecht, „Rasse“ und Herkunftsland bilden.

### **2.3. Einige beunruhigende Konsequenzen**

Wir haben also eine Sorgekrise im Norden, eine weitreichende Kapitalisierung der Sorge, die zuvor in der Figur der Hausfrau als möglicher Mechanismus eines Auswegs aus der Krise erschien, eine Nachfrage nach der ausgebildeten (nach unserem Ermessen „qualifizierten“) Arbeitskraft, um diese neuerdings entlohnten Aufgaben zu erfüllen, d.h. nach einer weiblichen Arbeitskraft (was erlaubt, den sozialen und historischen Drill der Frauen im Herzen der Familie zur Produktion von Profit nutzbar zu machen). Wir haben eine Krise der Nachhaltigkeit des Lebens im Süden und eine Übertragung der Sorgearbeit vom Süden in den Norden innerhalb eines

---

<sup>40</sup> Sassen, Saskia: *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Madrid: Traficantes de Sueños 2002

Rahmens der Kriminalisierung der Immigration, welche die Männer und Frauen, die migrieren, um zu sorgen, verletzlich und erpressbar macht. Was sind die Konsequenzen dieser komplexen Verkettung von Problemen? Welche Implikationen haben sie für alle transformativen Bewegungen und im speziellen für den Feminismus?

Zuerst sehen wir, wie die Hegemonie des kapitalistischen männlichen Ideals sich erneut selbst bestätigt, die ein Modell der individuellen Autonomie und Unabhängigkeit verherrlicht und mystifiziert, das mit dem Leben im Gemeinsamen unvereinbar, oder nur kompatibel ist auf Kosten der Unterordnung und des Unsichtbarmachens der Arbeit anderer. Ein Ideal, das perfekt mit dem *homo oeconomicus* der neoliberalen Wirtschaft zusammengeht, aber auch mit anderen weniger haltlosen, scheinbar fortschrittlicheren Freiheits-Ideen. Zur selben Zeit globalisiert sich die Spannung zwischen der Logik der Sorge und der Logik des Profits, die sich, wie wir gesehen haben, intensiviert hat, mit der Auslagerung der Haushalte und der Anstellung von Sorge-Dienstleistungen von Frauen, die aus dem Süden kommen.

Der lebendigste Ausdruck dieser Globalisierung sind die weltweiten Affekt-Ketten, die postindustrielle Übertragung der Hausfrau des Fordismus als Scharnier (zwischen der Logik der Sorge und des Profits) und Stoßdämpfer (der makro- und mikroökonomischen Schocks). Damit werden wir uns weiter unten beschäftigen. Hier reicht es, kurz aufzuzeigen, wie diese Modalität der Globalisierung neue Segmentierungen und Hierarchien zwischen Frauen einführt, in denen sich die Mechanismen der weiblichen Ausbeutung konsolidieren. Es handelt sich dabei um keine neuen Bereiche

(wir denken an die Beziehung zwischen der Hausherrin und dem Dienstmädchen, z.B. in den Familien der oberen Klasse, die in kolonialen Kontexten durch eine rassistische Bestimmung markiert war): Was ohne Zweifel neu ist, ist der Maßstab, in dem sich diese Rolle in der Schichtung der weiblichen Arbeitskraft zeigt, wie auch die Fragen und Herausforderungen, die sie für den Feminismus darstellt. Während viele westliche Frauen zum Modell der männlichen Unabhängigkeit und Selbstverwirklichung neigen (nicht ohne Hindernisse: sie tun dies mit beiden Füßen noch immer im Haushalt, setzen ihre beziehungs-technischen und affektiven Qualitäten für den Profit von Unternehmen ein und werden zum Ziel von Attacken einer konservativen Gegenoffensive, die sie für die Sorgekrise verantwortlich macht und ihnen zuruft, in den Haushalt zurückzukehren), wird das Bild der Frau als Sorgende und sexuelles Objekt neu belebt und in den Körpern der Frauen aus dem Süden verkörpert. In dieser Weise kam das Bild, gerade als es nachzulassen schien, zurück und richtete sich in unseren Haushalten, in unseren Straßen und in unseren TV-Bildschirmen wieder ein.

Zweitens produziert die Kapitalisierung der Sorge einen paradoxen Effekt bezüglich ihrer Verwertung. Auf der einen Seite zeichnet sich, wie wir gesehen haben, die Expansion einer unglaublich vielfältigen Affekt- und Sorge-Industrie ab, die Ehevermittlungsinstitute und Chats wie Partylines, Kurse für Entspannungstechniken und Selbsthilfe-Verlage, Liebesberatungshotlines und Fernbetreuung für Ältere umfasst und die auf Dienstleistungen von hohem Mehrwert zählt (Massagen und sexuelle Dienstleistungen oder der Luxustourismus sind gute Beispiele dafür). Aber diese Expansion befördert

implizit die ökonomische Logik der Knappheit: immer maßloser, wuchernder, transversaler, wird die Sorge innerhalb des Marktes zu einem knappen und segmentierten Gut, zu dem nur Zugang hat, wer bezahlen kann. Auf der anderen Seite erleben wir eine starke Hierarchisierung der verschiedenen Arten von Dienstleistungen, sodass während Betreuungsdienste für selbständige Personen, die eher als entbehrlich betrachtet werden könnten, hoch bezahlt werden, solche für abhängige Personen hingegen (Kinder, ältere Personen, Kranke, etc.) ein gewisses Maß an Unsichtbarkeit und Abwertung mit sich bringen. In Kombination mit anderen Elementen wie restriktiven Einwanderungspolitiken oder der skandalösen Arbeitsgesetzgebung im Bereich der Hausarbeit gewährleisten diese die niedrigen Kosten der Arbeitskraft in einer Zeit der intensiven Nachfrage nach Arbeitskraft aus diesem Sektor. Zuletzt ist es notwendig, ein weiteres Paradox hinzuzufügen, um das Bild zu vervollständigen: In allen Dienstleistungen der Sorge und Betreuung gibt es einen starken Kontrast zwischen dem sozialen Wert und dem ökonomischen Gewicht der Dienstleistung selbst und der subalternen Position im Arbeitsmarkt der Frauen (und einigen Männern), die darin arbeiten, sowohl unter dem symbolischen Gesichtspunkt des Geldes wie auch der Rechte.

Drittens: Das Gefühl der Unsicherheit, um das wir uns in Zeiten der Krankheit und des Alterns sorgen, erzeugt, gemeinsam mit der Unsicherheit über die Möglichkeit des Zugangs zu den notwendigen Ressourcen für eine Existenz in Würde und mit der Instabilität einiger sozialer Bindungen, die hinsichtlich und trotz des privatisierten und hypersegmentarisierten sozialen Raumes aufgebaut werden (was wir „Prekarisierung der Existenz“

genannt haben), einen Zustand der Beklemmung und der diffusen Panik. Dieser konstituiert den perfekten Nährboden für Regierungstechniken des Notstands, in denen Staatsapparate zur Konstruktion allgegenwärtiger Feinde (des Immigranten, des Terroristen, des Kriminellen, etc.) legitimiert werden, für Ausnahmesituationen, die außergewöhnliche Mittel erfordern, und für Sicherheitsinterventionen, die sich immer in einer Intensivierung der Kontrolle und in einer Reduzierung der Freiheitsräume für das Denken und für die Aktion ausdrücken.<sup>41</sup> An diesem Punkt schwingt die Sorgekrise, die in Feedbackschleifen und parallel zur Vervielfältigung der Kontrollarchitekturen verläuft (es kann kein reiner Zufall sein, dass die führenden Unternehmen der sozialen Dienstleistungen auch Sicherheitsunternehmen sind), in den Ländern des Nordens mit dem Zustand eines globalen permanenten Krieges mit, der, obwohl er seit den 1990er Jahren angekündigt wird, in expliziter Form am 11. September 2001 beginnt. Die Sorgekrise bildet einen der Ankerpunkte der inneren Front, die dieser Krieg im Westen eröffnet.

---

**41** Für eine Entwicklung dieser Thematik vgl.: Grupo de trabajo sobre racismo y migraciones de la IAP de Lavapiés, 2002: „Inmigración, emergencia, seguridad“, op.cit.

### 3. Die globalen Affektketten

Da wir die Krisen schon in einem so breiten Spektrum fassen, ist es uns wichtig, einen näheren Blick auf die Protagonist\_innen und ihre Standorte im globalen Markt zu werfen. Angesichts der aktuellen Situation des postindustriellen Kapitalismus sehen wir, dass die Globalisierung, indem sie auch die Globalisierung der Sorge und die Privatisierung der Intimität produziert, in die Haushalte eingedrungen ist. Die Sorge hat sich globalisiert und das produziert, was Arlie Russell „globale Affekt- und Sorgketten“ nennt. Die globalen Affektketten bilden sich vor allem durch Frauen auf lokaler, nationaler oder transnationaler Ebene, mit dem Ziel, Sorge auf bezahlte oder unbezahlte Weise von einer zur anderen zu übertragen. Normalerweise, wenn auch nicht immer, beginnen die Ketten in ärmeren Ländern und enden in Ländern des Nordens. Ein Beispiel wäre eine Großmutter, ältere Schwester oder Sorgearbeiterin in einem armen Land, die die Mutter ersetzt, weil diese in den Norden migrierte, um sich da um die Kinder oder Eltern einer anderen Frau, die außerhalb des Hauses arbeitet, zu kümmern.<sup>42</sup> Es sollte unterstrichen werden, dass die sich vielfach bemerkbar machende Absenz von Männern sich in diesen Ketten in einer zusätzlichen Belastung für die Frauen niederschlägt. Wie wir sehen werden, ist eine gemeinsame Bedingung für viele Frauen die doppelte Präsenz-Absenz, diese Fähigkeit, mehrere Funktionen am gleichen Ort zu erfüllen und zur gleichen Zeit einen anderen Ort zu verwalten. Im Falle der

---

<sup>42</sup> Russel Hochschild, Arlie: „Las cadenas mundiales de afecto y asistencia a la plusvalía emocional“, in: Giddens, Anthony & Hutton, Will: *En el límite*, Tusquets 2001.

transnationalen Sorgenarbeiterinnen – Kindermädchen, Reinigungskräfte, Haushälterinnen, Hausarbeiterinnen, die im Haus wohnen – sind sie nicht nur der ultimative Ausdruck eines „ich bin hier, und doch bin ich dort“, sondern metaphorisch die Hyper-Extension der Frau, die überfordert ist, aber fortfährt ihre Funktion der Vervielfältigung zu erfüllen, indem sie Grenzen überschreitet.

Von Sorge-Arbeiterinnen und transnationalen Familien zu sprechen fordert konventionelle Analysen der Migration heraus, welche in der Regel die Migrant\_innen im Territorium der Ankunft beforschen und den Herkunftsort und ihre Reise ignorieren. Das hat zu Begriffen wie „Assimilation“ oder „zweite Generation“ geführt, mit denen die Verbindungen ignoriert werden, die wir Migrant\_innen mit unserer Heimat unterhalten.<sup>43</sup> Heutzutage stellt die transnationale Familie nicht nur diese Analysen in Frage, sondern das Konzept des Nationalstaats und der Gesellschaft überhaupt.

Wir stehen vor einem Bild verketteter affektiver Arbeit, geformt zwar durch Frauen in verschiedenen Teilen der Welt, die aber in enger Verknüpfung miteinander stehen. Um die Komplexität dieser Kette zu verstehen, müssen wir die Subjektivität der in ihr an verschiedenen Punkten positionierten Frauen aus der Nähe betrachten und die Vertikalität der Kette anerkennen. Die transnationalen Sorgearbeiterinnen werden entsprechend ihrer wirtschaftlichen Voraussetzungen und darüber hinaus durch die soziale Bewertung, die sie erhalten, um eine Sorgearbeit zu verrichten, sozial geschichtet. Diese

---

<sup>43</sup> Wir verwenden den Begriff Migrant\_in und nicht Immigrant\_in zur Anerkennung des Herkunftsortes und auch, wie wir weiter unten erklären werden, weil die aktuellen Migrant\_innen mobiler sind.

Kette entspricht einer Verwertungs- und sozialen Anerkennungs-Skala, die an dem einen Ende beginnt (mit der Frau im Süden) und sich erhöht, je mehr sie sich dem anderen Ende nähert (die Frau im Norden, die Sorgearbeiten beauftragt). Vor diesem Hintergrund können wir versuchen, die Verwicklungen der Macht- und Hierarchiebeziehungen zwischen den Protagonistinnen zu verstehen.

### **3.1. Die Frau, die bleibt**

Die Frauen, die bleiben und die Sorge für die Kinder und Älteren übernehmen (die davor in der Verantwortung der migrierenden Frau war) sind meist bezahlte Sorgearbeiterinnen oder unbezahlte Familienangehörige. Der Lohn der Hausangestellten, die sich an diesem Ende der Kette finden, ist in der Regel bis zu zehnmal tiefer als derjenige derer, die sie anstellt.<sup>44</sup> Wenn diese wiederum eigene Kinder haben, organisieren und planen sie deren Sorge mit der Hilfe von Verwandten: zum Beispiel in der Übertragung der Verantwortung für die Hausarbeit und Sorge an die ältere Schwester. In vielen Fällen sind sie gezwungen, ihre Kinder in sehr frühem Alter zu verlassen. Das Phänomen der „eingesperrten Kinder“ ist ziemlich weit verbreitet, wenn es auch unsichtbar gemacht worden ist. In Lateinamerika gibt es eine hohe Rate von alleinerziehenden Müttern, die mit keiner Unterstützung rechnen können und keinen anderen Ausweg haben, als ihre Kinder während ihrer Arbeitszeit hinter Schloss und Riegel zurückzulassen. Wenn sich

---

<sup>44</sup>Parrenas Salazar, Rhacel: *Servants of Globalization: Women, Migration and Domestic Work*, Stanford University Press 2001.

dieses Phänomen im Norden ausweitet, werden die „abwesenden“ Mütter in den Medien kriminalisiert und verurteilt. Neben der Einschließung bleibt die mühsame Alternative, die Kinder mit zur Arbeit zu bringen, zu dem hohen Preis, einen Status der Minderwertigkeit zu verinnerlichen, wie auch dem der kostenlosen Bereitstellung von Kinderarbeit, da die Kinder schlussendlich ihren Müttern helfen, ohne dafür bezahlt zu werden.

Die ökonomische Situation der bezahlten Arbeiterinnen wird durch die Kette nicht verändert, da sie keine Profite aus den Überweisungen erhalten, und im Gegenteil im Versuch feststecken, trotz Inflation, den Kosten und dem lächerlichen Lohn ihr Leben zu unterhalten. Trotzdem sind die Mehrheit der Sorgearbeiterinnen, die an diesem Ende der Kette verbleiben, Verwandte der Migrierten als Folge einer Wahl, die auf der gleichen Logik wie derjenigen der Auftraggebenden im Norden beruht: „ihre Kinder nicht irgendjemandem zu überlassen“. Die familiären Sorgearbeiterinnen, Großmütter, Tanten und Schwestern befinden sich in einer anderen Situation als die Angestellten, weil sie von den Überweisungen profitieren und damit doch einen sozialen Aufstieg erfahren. Ihre Familien, die in knappen Wirtschaftslagen kaum über die Runden kommen, beginnen sich etwas entlasteter zu fühlen.

Diese Frauen führen im Alltag Aufgaben aus und übernehmen einen großen Teil der Entscheidungen. Dies aber nicht isoliert, dank der engen Bindung, die sie mit der Migrantin haben. Die Entscheidung, wer, wie und wann reist, wird kollektiv beschlossen und erörtert, was eine Vorentscheidung für die konstante Kommunikation und familiäre Beratung für jede Organisation der Familie bedeutet. So ist die Idee einer

„zerrissenen Familie“ nicht allzu präzise, und wir müssen überdenken, in welchem Umfeld soziale Prozesse, die soziale Reproduktion oder die zur Aufrechterhaltung des Alltagslebens notwendigen Aktivitäten, Haltungen, Verantwortlichkeiten und Beziehungen stattfinden.

### **3.2. Die Frau, die migriert**

Die Frau, die reist, ist multi-situiert, und aus dieser breiten geographischen Positionierung gelingt es ihr gleichzeitig, ihre Affekte zu verlagern und zu spalten, und ihren Haushalt aus der Distanz zu verwalten. Die Verbreitung von Call-Centern, Telefonkarten mit speziellen Tarifen für Länder des Südens, von Migrant\_innen frequentierten Internetcafés, die mit ihren Familien über Webcams und Chats kommunizieren, sind einige wenige Indikatoren der Doppel-Präsenz und Mittel, die Mobilität erlauben. Die Migrantin in ihren vielfältigen Lokalisierungen anzusprechen, unterstreicht die Bedeutung der durch ihre eigene Mobilität erzeugten Spannungen und Widersprüche.

In der konnektionistischen, vernetzten Welt Chiapellos und Boltanskis ist das Vermögen, sich in autonomer Weise bewegen zu können, ein essenzielles Element, um Macht und mehr Freiheit zu haben, und das nicht nur geografisch, sondern auch zwischen Menschen, zwischen mentalen Räumen, zwischen Ideen. Auf der anderen Seite stehen die Immobilsten, die am stärksten Ausgegrenzten und Ausgebeuteten. Der Verwebung der Sorgeskette wohnt eine Spannung zwischen Enden inne, die es im Unklaren lässt, wie einige dank der Immobilität anderer mobiler sind: Die mobile Migrantin reist dank einer anderen, die an ihrem Ort bleibt, und die

Arbeitgeberin im Norden kann arbeiten gehen, dank dem Verbleib der bezahlten Sorgearbeiterin in ihrem Haushalt.<sup>45</sup>

Ohne Zweifel gibt es verschiedene Grade der Mobilität: nicht alle transnationalen Sorgearbeiterinnen erfreuen sich der gleichen Möglichkeit zur Fortbewegung. Verheiratete Frauen oder solche mit Kindern sind weniger mobil im Sinn davon, dass sie sich gezwungen fühlen, zurückzukehren und eine Arbeit unter unmenschlichen Bedingungen nicht aufzugeben aufgrund des Umstands, dass sie die tragenden Säulen ihrer Familie sind (neben verinnerlichten Bedingungen wie dem christlichen Glauben oder den gesellschaftlichen Werten der Kernfamilie).

Die Sorgearbeiterin ist die totale Verkörperung der widersprüchlichsten Paradoxien des neoliberalen Kapitalismus. Erinnern wir uns daran, dass die Frau, die geht, gleichzeitig die ist, die kommt, was eine doppelte Identität mit entgegengesetzten, scheinbar unvereinbaren Inhalten verursacht. Auf der einen Seite hinterlässt die Frau, die migriert, eine Lücke im Haushalt und der Gesellschaft und wird zur Ursache sozialer Probleme. Diese Frau befindet sich in der Mitte, zwischen der fast immer verinnerlichten Beschuldigung und der sozialen Anerkennung ihrer gut aufgenommenen Überweisungen. Sie ist der Sündenbock, sie soll die Verschlechterung des Zusammenlebens und die steigende Kriminalität im Land, das die Arbeitskraft sendet, erklären, aber auf ihre Weise verwandelt sie sich im Land der Ankunft dank der affektiven Übertragung

---

<sup>45</sup> Boltanski, Luc & Chiapello, Ève: *Der neue Geist des Kapitalismus*, UVK Konstanz 2003

als Schlüsselfigur in der Sorgearbeit in einen „Engel“. Ihre Sorgearbeit wird für die Migrantin trotzdem nicht wertgeschätzt: die Anerkennung entsteht nur, wenn ihre Arbeit sich in Form von *migra-dólares* manifestiert und nicht während des affektiven Prozesses.

Wer zum Arbeiten kommt, erfährt einen harten Prozess der Anpassung an eine neue Identität, die praktisch sofort beim Verlassen des Flughafens zugewiesen wird. „F: Was stellen sie sich vor, wenn ich Migration sage? A: Fern des Landes zu sein, oder Ausländerin zu sein in einem anderen Land ... F: Was bedeutet das für sie gefühlsmäßig? A: Weg von meinem Land zu sein, ist das traurigste – und wie wir ankamen. Und es ist eine Tristesse, Immigrantin mit oder ohne Papiere zu sein, es ist eine Tristesse.“

Der Status als „Immigrant\_in“ enthält pejorative Symbole für diejenigen, die das zum ersten Mal erleben. Außerdem befinden sich die Migrantinnen inmitten der Spannung, die einerseits durch die heftigen Anforderungen der Sorgearbeit und andererseits durch Nachrichten der medialen und sozialen Ablehnung und Fremdenfeindlichkeit verursacht wird. Über all diese Widersprüche hinaus sehen wir, dass, je mehr sich das Kapital deterritorialisiert, umso mehr Mauern errichtet und restriktive Gesetze erlassen werden, die den Fluss der Migrierenden verhindern. Auf diese Weise sind die Migrant\_innen fortwährend der Kriminalisierung und Verfolgung durch den Staat ausgesetzt, wenn es auch die kapitalistische Produktion selbst ist, die nicht auf ihre Arbeit verzichten kann.<sup>46</sup> Die Hausarbeiterinnen

---

<sup>46</sup> Quintar, Aída & Zusman, Perla: „Éxodo y ciudadanía global en la construcción del contra-imperio. El papel del inmigrante en la creación de un ‚nuevo lugar‘ en el ‚no lugar‘ según Negri y Hardt“, in: *La Fuga* N°0 2002.

müssen sich den Beschränkungen der Zuwanderungsgesetze beugen, die oft die Familienzusammenführung behindern.<sup>47</sup> Der Mangel an Rechtsschutz hinterlässt sie in Situationen absoluter Verletzbarkeit gegenüber Ausbeutung, Gewalt und Missbrauch. Keine Papiere zu haben bedeutet, einen Status der Klandestinität zu verinnerlichen, der Isolation und Ausgrenzung von jeglicher Art von Sozialleistungen mit sich bringt.

Einige Frauen verbleiben über Jahre hinweg in illegalen Situationen, aber manche umgehen die Gesetze durch „Liebes-“ oder Vernunft-Ehen. In jedem Fall, mit oder ohne Romantik, nehmen viele der Frauen aus dem Süden einen wichtigen Platz in der Affekt- und Sorgearbeit ein. Eine Ehefrau aus dem Süden zu wählen, ist manchmal ein Mechanismus, sich an ein Familienmodell in der Krise zu klammern, gebügelte Hemden, die Fortpflanzung und Sorge im Alter abzusichern. Diese Frauen können Ladungen emotionaler Arbeit erledigen und gleichzeitig in den Arbeitsmarkt eintauchen. Obwohl diese Frauen einen anderen Rechtsstatus haben und einige emotionale Unterstützung, hören sie nicht auf, Migrantinnen zu sein und sind mit vielen der Problematiken der anderen transnationalen Sorgearbeiterinnen konfrontiert.

Die Frau, die migriert, um zu arbeiten, steigt ironischerweise, obwohl sie zu einer wichtige Einnahmequelle für die Familie in ihrem Heimatland wird, in ihrer sozialen Mobilität ab, sowohl aus rechtlichen Gründen, wie auch weil sie keinen Zugang zu Grundbedürfnissen hat. „F: *Was erhofftest du dir von Spanien, von deinem*

---

**47** Wir beziehen uns auf das aktuell gültige Ausländer\_innen-Gesetz im spanischen Staat.

*Aufenthalt hier, von deiner Arbeit hier? Hattest du irgendwelche Vorstellungen? A: Ich stellte mir vor, dass es anders ist. Ich stellte mir nicht vor, dass es so ist, wie es ist. F: Also, erzähl mir, wie du es dir vorgestellt hast, und wie es sich in der Realität entpuppte. A: Ich malte mir aus, hier sei das Leben gleich wie bei uns, dass wir leben wie in unserem Land, dass wir in einem Haus leben, aber stattdessen muss man hier den Ort mit anderen Leuten teilen, mit denen man lebt. Es ist nicht dasselbe, wie in unserem Land zu leben, in unseren eigenen Häusern zu leben. F: Du meinst, eine Wohnung mit anderen Leuten zu mieten ... A: Ja. F: Und abgesehen davon? A: Hier arbeitet man, was gerade reinkommt, in unserem Land kann man arbeiten, was man gelernt hat. In unserem Land lernte ich, Näherin zu sein. Hier kann man nicht arbeiten, wenn man die Papiere nicht hat. Hier muss man die Arbeit nehmen, die es gibt, denn wenn man nicht arbeitet, hat man nichts, um die Miete zu bezahlen, hat man nichts zu essen, so müssen wir das arbeiten, was gerade da ist“.*

Die extreme Prekarisierung der Migrantinnen ist zum Teil zurückzuführen auf eine Gesetzgebung, die ihre Rechte auf den Zugang zu Arbeit beschneidet, und die es auch erschwert, sich mit Landsleuten zusammenzuschließen oder zu demonstrieren, um Verbesserungen der Lebensbedingungen zu fordern. Darüber hinaus erschwert der Status als „Immigrant\_in“ sozial gesehen mit oder ohne Papiere den Zugang zu Wohnraum, zu Arbeitsplätzen außerhalb von Sorge und Dienstleistung, und zu einer würdigen Versorgung von Seiten der öffentlichen Institutionen.

Nicht allein das Einwanderungsgesetz verschlechtert die Lebensumstände der Migrant\_innen und hebt deren Rechte aus; die bilateralen Abkommen zwischen den

Ländern erschweren Einkünfte und Aufenthalt ausländischer Arbeiter\_innen. Die Beschränkung der Anzahl jährlicher Einreisen mit einem geschlossenen Kontingent und Visabestimmungen, die der Nachfrage für Saisonarbeit entsprechen, erzeugen einen Einreisefilter, der sowohl diejenigen betrifft, die kommen wollen, als auch diejenigen, die bereits angekommen sind. Erinnern wir uns daran, dass wir von mobilen migrantischen Personen sprechen, die sehr verschieden sind von Migrant\_innen früherer Perioden, die von Europa in die Vereinigten Staaten gingen, oder vom Süden Europas in den Norden, für lange und unbefristete Aufenthalte, die ein einziges Land als Ziel ausgewählt haben. Im Gegensatz dazu versuchen die heutigen Migrant\_innen ihr Glück in verschiedenen Ländern und pflegen darüber hinaus, dank der Entwicklung der Kommunikationstechnologien, enge Bindungen zu ihren Herkunftsländern. Die restriktiven Gesetze verhindern gelegentliche Besuche im Herkunftsland, weil sie den Migrant\_innen Angst machen, bei ihrer Rückkehr an der Einreise gehindert zu werden, so dass diejenigen, die nicht dokumentiert sind, wenig Mobilität haben, was die Transnationalität der Familie aufs Spiel setzt.

Durch all diese Mechanismen wird eine sehr spezifische Arbeitskraft geschaffen, in diesem Fall Haus- und Sorgearbeiterinnen, deren Status durch einige zusätzliche Elemente beschränkt ist: Auf der einen Seite die Gesetzgebung zur Hausarbeit, und auf der anderen das Eingreifen der NGOs und Kirchen zur Verwaltung von Angebot und Nachfrage der Hausarbeit. Die Schaffung von Vermittler\_innen verengt den Verhandlungsspielraum der Sorgenarbeiterinnen mit ihren Arbeitgeberinnen und bürokratisiert darüber hinaus den

Auswahlprozess der Arbeit, was lange Wartezeiten verursacht. Der Gegensatz zwischen migrantischen Frauen, die nicht betreut werden wollen, und Nonnen, die Ordnung bringen und Nummern verteilen, verstärkt die weithin etablierten Machtverhältnisse zwischen „Unterstützten“ und „Unterstützenden“. Allerdings erfinden viele Migrantinnen andere Arten, Arbeit außerhalb dieser Unterstützungskreise zu organisieren, sei es durch informelle Netzwerke oder durch persönliche in der Stadt platzierte Anzeigen.

Auf diese Weise findet sich unter den erwähnten Mechanismen und Bedingungen eine große Zahl ausländischer Frauen in der Sorgearbeit ein. Sich für die Migration zu entscheiden, sich einer Identität zu unterwerfen, die sich als fremd erweist und oft bedeutet, unter ausbeuterischen Bedingungen zu arbeiten, ist allerdings nicht die Lebensvorstellung dieser Frauen, sondern nur ein Werkzeug. Im Gespräch mit ecuadorianischen Frauen erklärten uns diese, dass sie gekommen sind, um ihre Lebensbedingungen zu verbessern, dass sie aber planen, zurückzukehren. Der vorübergehende Charakter ihres Aufenthalts ist genau das, was die enge Verbindung zum Heimatland und damit auch häufig Desinteresse an Partizipation in lokalen Bereichen auslöst. Ungeachtet dessen ist es nicht möglich, das Leben einzuklammern, weil früher oder später soziale Beziehungen auf der Arbeits- und der affektiven Ebene entstehen und mit der Lebenswelt des Aufnahmelandes koexistieren.

Im Falle der im Haus wohnenden Hausarbeiterinnen ist die Arbeit ein Kreuzgang, in dem begonnen wird, rückwärts zu zählen. Zwei oder fünf Jahre unter den Bedingungen zu verbringen, welche diese Form der Hausarbeit mit sich bringt, gehen niemals unbeschadet

an einer vorbei. *„Ich würde sagen, dass die Frauen, die Hausarbeit leisten und am Arbeitsplatz leben, die meisten Probleme haben, weil sie von der Welt abgeschnitten sind, sie gehen Donnerstags oder Samstags nach dem Mittagessen, und wenn die Chefs um fünf oder sechs Uhr nachmittags gehen: ‚Wann musst du gehen?‘ Müde und ohne Kontakte kommst du an: Wohin gehst du? Mit wem gehst du Beziehungen ein? Wen fragst du an mit diesem Arbeitsplan, noch hast du das Recht, nach einer rechtlichen Angelegenheit zu fragen. Nichts, oder?“* In der Einschließung zu leben hat extreme Ausbeutung zur Folge, Arbeitstage mit 24-Stunden-Verfügbarkeit, einen großen Anspruch an affektive Transfers und ungleiche Behandlung.

### **3.3. Von Angesicht zu Angesicht im Norden**

Um von den Lebens- und Arbeitsbedingungen transnationaler Sorgearbeiterinnen zu sprechen, ist es notwendig, auch von denen zu sprechen, die sie anstellen. Wenn es auch stimmt, dass wir uns die Arbeitgeberinnen nicht als direkte Feindinnen derer, die in ihren Häusern arbeiten, vorstellen können, so können wir doch nicht die Macht- und Hierarchieverhältnisse ignorieren, die sich an diesem Punkt der Sorgeketten bilden. Es ist naiv zu glauben, dass es eine „familiäre“ Beziehung zwischen Arbeitgeberin und Sorgearbeiterin geben könnte, wenn schon Netzwerke mit Blutsverwandten mit Spannung und Ausbeutung aufgeladen sein können.

Auf die Anstellung einer Sorgenarbeiterin zurückzugreifen, ist ein Mechanismus, der es vielen Frauen erlaubt, ihre Funktionen nicht zuhause auszuüben und ihre Zeit zu organisieren. Darüber hinaus leiden diese Frauen oft

(parallel zu ihren Hausangestellten) unter der gleichen Art von verinnerlichter Beschuldigung, die Sorgedfunktionen an eine dritte Person auszulagern, die es für Geld macht. Geld reicht nicht aus, um den wahren Wert der Arbeit zu bezahlen: in vielen Fällen aufgrund der Unterbewertung der Hausarbeit selbst, wo noch eine ethnische Komponente hinzukommt, die das Gehalt weiter drückt; oder in anderen Fällen, weil schlichtweg die Arbeitgeberinnen nicht das Einkommen haben, bessere Löhne zahlen zu können.

Sicher ist das Bezahlen einer transnationalen Sorgearbeiterin Teil der Strategie des „Ausgleichs“ zwischen Familie und (Lohn-)Arbeit, aber wir müssen berücksichtigen, dass die Beziehung, die sich zwischen der Hausherrin (das ist in den meisten Fällen diejenige, die den Haushalt führt und damit die direkte Chefin der Sorgenarbeiterin) und der Angestellten entwickelt, von Hierarchie, Macht und großen Unterschieden geprägt ist. Auch wenn es manchmal vorgeblich einen „familiären“ Deal gibt, handelt es sich dabei um gescheiterte Versuche, die wahren Unterschiede unter den Tisch fallen zu lassen. Von welcher Horizontalität kann schon die Rede sein bei Arbeitstagen von vierzehn Stunden und kompletter Verfügbarkeit, wenn das Schlafzimmer, das du bekommst, das kleinste und dunkelste ist, und – Überraschung! – gleich neben der Küche, wenn das Steak, das du isst, nicht von der gleichen Qualität ist, wie dasjenige des Herrn, wenn der Tisch, an dem du isst, ein anderer ist und die Kleidung, die du trägst, eine Uniform? Aber auch wenn diese ziemlich verbreitet sind, muss man nicht von diesen „extremen“ Fällen sprechen, um von Ausbeutung zu sprechen. Wenn auch die Beziehung zwischen Arbeitgeberin und Hausarbeiterin einem

klassischen Rahmen hierarchischer Macht entspricht, ist es interessant, andere horizontalere, nicht-lineare Beziehungen zu betrachten, die den Machtdynamiken entfliehen.

Obwohl viele Frauen als Arbeitgeberinnen bei der Vorstellung, eine privilegierte oder eine Machtposition einzunehmen, unschlüssig sind oder sich unwohl fühlen, müssen wir ihre Position aus einer Perspektive fern jenes klassischen hierarchischen Modells betrachten, in dem die Macht pyramidal angeordnet ist und vertikal wirkt. „Während der alte Begriff der Macht im Begriff ist, ersetzt zu werden, tauchten neue, in der Horizontalität erschaffene Formen der Feindschaft und des Antagonismus auf, als eine symptomatische Dynamik der postmodernen Demokratisierung der Unterdrückung“.<sup>48</sup> Frauen, die gerechte Beziehungen zu den Hausarbeiterinnen etablieren wollen, können viel von diesem Antagonismus aus der Welt schaffen, indem sie die Arbeitsbedingungen verbessern. Oft bleibt in ihrer Beziehung jedoch eine „falsche Familiarität“, eine Vermischung von persönlichen und Arbeitsbeziehungen bestehen. Eine Hausangestellte zu duzen führt nicht zu Familiarität und Freundinnenschaft, wenn es sich für die Angestellte nicht gut anfühlt, geduzt zu werden. Das Formalisieren, Routinisieren und Entpersonalisieren der Arbeit kann für die Sorgearbeiterin auch von Vorteil sein, um sich nicht in Mehrdeutigkeiten zwischen Arbeit und Nichtarbeit zu verwickeln.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Sandoval, Chela, *Methodology of the Oppressed*, University of Minnesota Press 2002, S. 72.

<sup>49</sup> Eine von uns erzählt: „Von ein paar Jahren arbeitete ich als ‚Aupair‘ oder genauer gesagt, als interne Sorgearbeiterin bei einer Familie in Boston. Weder der Zeitplan noch meine Funktionen im Haus wurden

Die Frauen, die auf bezahlte Unterstützung zurückgreifen, geben die Hausarbeit nicht komplett auf: Wir erinnern an die doppelte Präsenz und den doppelten Arbeitstag. Die Beteiligung der Hausherrin an den Hausarbeiten verweist einmal mehr auf einen Gesichtspunkt der subjektiven Bewertungen der Hausarbeit. Die Sorgearbeit wird unterbewertet, das ist wahr, aber in ihr existiert eine ganze Skala geschichteter Werte. Zuoberst sind in der Hierarchie der Sorgearbeit die als angenehm wahrgenommenen Aufgaben angesiedelt: Tätigkeiten wie die Kinder zu baden, sie ins Bett zu bringen und ihnen eine Geschichte vorzulesen. Da diese Aufgaben noch weitgehend von den Müttern oder Vätern wahrgenommen werden, ist es eine unbezahlte Arbeit. Unterhalb dieser Aufgaben liegen andere Verantwortlichkeiten wie Waschen, Spülen, die tägliche Zubereitung von Mahlzeiten, die in der Regel zwischen Arbeitgeberin und Arbeitnehmerin geteilt werden. Schließlich finden sich, zuunterst in der Pyramide, die Tätigkeiten „der harten Arbeit“ wie das gründliche Putzen, das Bügeln und das Erfüllen anderer schwerfälliger Aufgaben. Diese Verantwortlichkeiten liegen immer mehr in den Händen bezahlter Sorgenarbeiterinnen.<sup>50</sup> Oft ist die Komplexität der Sorgearbeit verdeckt durch ihre Schichtung und den affektiven und immateriellen Inhalt der täglichen Arbeiten.

---

*spezifiziert, da von mir erwartet wurde, als weiteres Familienmitglied aufzutreten, mich aus Eigeninitiative um die Sauberkeit und die Sorge der Kinder zu kümmern. ‚We want someone to be proactive‘, sagte mir die Frau, als ich nach einem Zeitplan und einer Beschreibung meiner Arbeit fragte. Ich verlangte maßloserweise danach, das Kindermädchen zu sein und nicht die Freundin, so dass meine Rolle klar abgegrenzt war, und auch die ihre.“*

**50** Gregson, N. & Lowe, M.: op.cit.

Wie und wieviel soll für Sorgearbeiten bezahlt werden? Malen wir uns einige Andeutungen mit einem Beispiel aus: Auch wenn automatische Waschmaschinen in Ecuador inzwischen verbreiteter sind, gibt es noch Wäscherinnen, Frauen, die von Haus zu Haus gehen, um die Kleider der Familien zu waschen. Diese werden fürs Dutzend bezahlt. Nach dem Beenden des Kleiderbergs rufen sie die Hausherrin, und diese addiert die Stücke eins nach dem anderen, multipliziert und bezahlt. Auch wenn das vielen Personen im Norden wie ein exklusives Phänomen der „dritten Welt“ erscheint, verwenden wir dieses Beispiel, weil wir glauben, dass sich dieses Problem heute in einem neuen Szenario wiederholt. Was wird wirklich für eine Stunde affektiver Arbeit bezahlt? Nicht nur wird der erwähnte immaterielle Teil nicht bezahlt, sondern es werden die Arbeiten vorgeblich mit einem Lohn quantifiziert, der in der Theorie Aufgaben vergütet, als würden diese von einem Automaten durchgeführt. In der Realität werden diese Aufgaben mit Bedeutung aufgeladen: ein Hemd zu bügeln oder Besteck zu polieren umfasst nicht nur notwendige Sorge, sondern reproduziert auch einen Lebensstil und einen sozialen Status.

In der Verschränkung dieser Sorgeketten bleibt noch viel zu entdecken. Der große Teil der dargelegten Themen spricht subjektive Bedingungen an, die manchmal dazu neigen, ihre Rollen zu verwischen, zwei entgegengesetzte Verortungen einzunehmen, zu vermischen, zu verwandeln, sich zu bewegen. Daher auch die Spannung der Kette. Es existiert eine Verschiebung von Identitäten, die uns fragen lässt, was eine Arbeitgeberin von Sorge-Dienstleistungen im Norden mit einer Sorgearbeiterin im Süden zu tun hat und wie die Globalisierung deren

Leben beeinflusst. Die Affekt-Kette taucht mit der Sorgekrise auf und scheint als Abhilfe zu dienen. Allerdings sehen wir, dass die Affekt-Übertragung nicht linear verläuft: Affekte werden nicht wie ein Ball weitergegeben, von einer zur anderen, ein Gewicht ablegend und ein anderes aufnehmend. In der Übertragung bleiben Belastungen aller Art bestehen. Wenn wir moralistische Urteile vermeiden wollen, müssen wir prüfen, ob der Import von weiblicher affektiver Arbeit die Lösung der Krise ist, die immer greifbarer wird. Mit diesen Skizzen der aktuellen Situation in der Sorgearbeit vor Augen, müssen wir überlegen, was zu tun ist, um die Bedingungen der Frauen zu verbessern und effektive Werkzeuge für die Nachhaltigkeit des Lebens zu konstruieren.

#### **4. Was tun?**

Welche Fenster und Türen tun sich auf, um frische Luft hereinzulassen, um neue und experimentelle Wege zu beschreiten, die uns aus dieser fürchterlichen Falle befreien, in der wir über so viele Jahrhunderte der Diskriminierung verfangen waren, und folglich weg von der Herabwürdigung aller Funktionen, die das Patriarchat den Frauen zugeordnet hat? Dieser Funktionen und Rollen, welche die Frauen historisch zu spielen hatten, die alle so durchtränkt sind von dem, was vielleicht am unentbehrlichsten, wörtlich am lebensnotwendigsten ist: die Sorge. Die Sorgearbeiten im weiten Sinn: um die Gesundheit und um die Freude sorgen, die Einsamkeit kurieren, verwöhnen, begleiten, zuhören, teilen, lieben.

Wo aber beginnen? Vielleicht zuerst dabei, das Wort Krise aus jenem negativen Bild herauszuholen, auf das gewöhnlich die Kultur der Ordnung, die Reaktion, der

Konservatismus und die Macht verweisen; für sie sind das Essenzielle, das Etablierte, das Unbewegliche und Verschwiegene Quellen des Friedens und des Glücks; Worte, die so manipuliert und so voll von falschen Versprechen sind, dass sie nicht mehr wieder mit neuen Inhalten gefüllt und angeeignet werden können.

Wenn das Leben Bewegung ist und die Bewegung Veränderung, sind Krisen, diese einschneidenden Momente des Infragestellens ökonomischer, sozialer, ethischer, politischer und philosophischer Strukturen der Menschheit, im Prinzip immer wertvoll, weil sie überdenken, hinterfragen und entfernen sollen, was gutgeheißen wurde, um nach neuen Wegen zu forschen, die den Widersprüchen, Möglichkeiten, Notwendigkeiten und Wünschen des Moments und des Orts mehr entsprechen – und dieser Ort wird im Guten wie im Schlechten immer universaler, oder, wie es heute gewöhnlich ausgedrückt wird, immer globaler.

Das Ziel eines radikalen oder revolutionären Wandels würde darin bestehen, die ökonomistische Gesellschaft der Suche nach Profit (und ihre soziopolitischen Implikationen der Hierarchien, der Steuerbehörden, des Mangels an Demokratie und aller Arten der oben beschriebenen ausbeuterischen und ausschließenden „Ismen“) durch eine politische Gesellschaft der Suche nach der Nachhaltigkeit des menschlichen Lebens zu ersetzen (des Lebens in seinem weitesten Sinn, das den Reichtum existenzieller Erfahrung umfasst und weit über den bloß physiologischen Sinn des Lebens hinausgeht). Dieser Sprung muss in Richtung einer Veränderung der Mentalität und der Werte gehen, einer großherzigen Erfindung von Subjektivitäten, die die Sorge ins Zentrum stellen.

Die überwältigende Größe dieser Unternehmung kann jedoch dazu tendieren, uns zu lähmen: Die zu bekämpfenden Probleme sind so viele, die zu beantwortenden Fragen so unzählig, dass sie uns abschrecken und entmutigen können.

Schließlich ist der Anfang eigentlich immer das Allerschwerste (wie auch das Aufregendste), und die Absicht dieses Textes wäre es vor allem, die Hände in den Teig dieser Sorgekrise zu kneten, die wir auf den vorangehenden Seiten angesprochen haben, und – vor diesen Seiten und als ihr Ursprung – in den *Dérives* und Workshops über die Sorgearbeit, die wir mit den Precarias a la Deriva unternommen haben. Dieser erste Ansatz zielt darauf ab, eine Serie von Werkzeugen, laufenden Aufgaben und konkreten Initiativen auf den Tisch zu legen, die wir als mögliche Strategien diskutiert haben, diese Krise ans Licht zu bringen und sie zu problematisieren. Problematisieren soll hier bedeuten, eine Vielzahl von Konflikten und Reflexionen zu erschaffen, aber auch von Interventionen um sie herum, die die konservative Schließung unterlaufen, die so anfällig dafür ist, die Krise durch Vereinfachung zu lösen und die Veränderungsmöglichkeiten zu blockieren, zugleich so geneigt, eine Antwort auf die Notwendigkeiten der vermarkteten Sorge zu geben, indem sie propagiert, die Erledigung dieser Arbeiten schlecht zu bezahlen, oder die Wunder der Rückkehr in den Haushalt rühmt.

#### **4.1. Die laufenden Aufgaben**

Vieles muss hinsichtlich der Ansage eines Wandels von der (destruktiven) Gesellschaft des Profits zu einer (kreativen) Gesellschaft der Nachhaltigkeit ins Laufen

gebracht werden: unter anderem die der Sorge nahen Ideen von der Bedeutung der Unabhängigkeit, vom Sinn für die Gemeinschaft und von den Träumen der Liebe. Die Werte, welche die vorherrschende Subjektivität und ihre materiellen (sprachlichen, rechtlichen, pädagogischen, etc.) Träger bestimmen, müssen unterwandert und durch eine Dynamik neugebildet werden, deren Absicht es nicht ist, dieses eine Modell durch ein anderes zu ersetzen, und die auch nicht auf normative Weise versucht, Werte aufzuzwingen (die von oben auferlegt werden und darauf ausgerichtet sind, die Interessen und Privilegien einiger Teile der Gesellschaft zum Nachteil anderer zu befriedigen, mit essenzialistischen Annahmen und Anrufungen der Ewigkeit). Sie besteht darin, stattdessen für einen kontinuierlichen Prozess der Herstellung von Imaginationen einzutreten (der von unten erzeugt wird und sensibel mit den Singularitäten und Differenzen umgeht, den lebendigen Stimmen des konkreten Kontexts unterworfen und offen für Metamorphosen ist).

#### **4.1.1. Von der Sorge**

*Eine andere sehr ernste Sache ist das Thema der Abwertung: Sorge wird immer als Pflicht betrachtet, und nicht als eine Sache, die du genießen kannst. Und das ist etwas, das heißen soll, dass Sorge eine „Drecksarbeit“ ist. Was tust du damit? – Precarias a la Deriva, Erster Workshop zur Globalisierten Sorge*

Es muss genau damit begonnen werden, den Begriff und seine Verwicklungen aufzuwerten. Die Sorge war für uns Frauen etwas, das wir tun müssen, weil es immer mit dem privaten, und daher mit dem weiblichen Terrain

assoziiert wurde. Weil es die Sphäre des Privaten ist, der alles überlassen wird, was mit dem Unterhalt des Lebens, oder wenn man diese Formulierung vorzieht, mit der Reproduktionsarbeit verbunden ist. Das heißt, gebären und aufziehen und ernähren und putzen und sorgen und begleiten und kurieren usw. Aber die Frau als Haushälterin, Mutter, Tochter, Gefährtin, Psychologin und Freundin bricht plötzlich mit dem Wissen, der Geduld und der Hingabe, die eine solche übermäßige Arbeit erfordert, in den öffentlichen Raum ein und sieht ihre Optionen praktisch auf deren zwei beschränkt: Entweder liefert sie sich mit der daraus folgenden schizoiden Selbstaufopferung der sogenannten doppelten Präsenz-Absenz aus oder aber sie verzichtet auf jede Art von Verpflichtung, für andere zu sorgen, was heißt, sich von den familiären Verpflichtungen zu befreien, sich dafür zu entscheiden, Autonomie beispielsweise darin zu definieren, keine Kinder zu haben. Aber wenn unser feministischer Kampf dahingeht, gegen die Zuschreibungen und auferlegten Funktionen zu rebellieren, hören diese Funktionen weder auf zu existieren (Du kannst entscheiden, keine Kinder zu haben, aber da sind immer noch Eltern oder Freund\_innen, und natürlich wir selbst), noch sehr wertvoll zu sein. So löst sich das Problem nicht einseitig. Die Verteilung dieser grundsätzlich unbezahlten Arbeiten/Aufgaben zwischen den Geschlechtern ist noch nicht Realität geworden. Die geschlechtliche Arbeitsteilung blieb über den Lauf der Zeit hinaus unglaublich beständig. Deshalb müssen wir uns für einen neuen Geschlechtervertrag aussprechen. Und angesichts einer unausweichlich anstehenden Neuverhandlung wird es notwendig sein, von einer nicht verhandelbaren Prämisse auszugehen: Die Sorge ist das

Zentrum, der Motor der sozialen Entwicklung, ohne sie gibt es kein biologisches Leben, kein Leben im weitesten Sinn, das es wert wäre, gelebt zu werden. Aber die Aufwertung der Sorge, ihr Aufstieg auf dieser verkehrten Skala sozialer Werte, auf der sie ungerechtfertigter Weise auf die untersten Stufen verbannt war, unterhalb des Geldes natürlich oder des gesellschaftlichen Erfolgs, geht einher mit der Zerstörung gewisser Mystifikationen, die mit der Unabhängigkeit, der Familie und der Liebe verbunden sind.

#### **4.1.2. Von den falschen Unabhängigkeiten**

*Wir denken, Unabhängigkeit hieße, sich um niemanden sorgen zu müssen. Das stimmt nicht, wir hängen alle voneinander ab. – Precarias a la Deriva,  
1. Workshop zu *Globalisierte Sorge**

Diese Interdependenz ist kein Mangel; es geht nicht darum, wegen der Unmöglichkeit jedes autarken Seins die Hände über dem Kopf zusammenschlagen. Es ist wahr, dass wir in vielen Situationen (Kindheit, Alter, Krankheit) stärker von anderen abhängig sind, aber abgesehen davon, in solchen Momenten und Umständen zu sein, die wir alle durchlaufen müssen und zumindest nicht als potenziell weniger interessant bewerten sollten, ist diese Interdependenz die Grundlage unserer Sozialität. Wenn sie nicht ein essenzielles Merkmal der menschlichen Wesen ist (wir sind dafür, daran zu arbeiten, die essenzialistischen Diskurse zu verwerfen), so doch in jedem Fall und aus unserer Sicht klar das faszinierendste Merkmal unserer Spezies. Weil ihr die Kooperation innewohnt, die uns dazu führt, alle Arten

von Affekten und materielle wie immaterielle Ressourcen als gemeinsam zu begreifen, ist sie die Urheberin der Welt, die wir schlechter oder besser zu bauen in der Lage sein werden. „Die Sorge in ihrem subjektivsten Gefälle der Affekte und Beziehungen“<sup>51</sup> ist etwas, das die Grenzen der emotionalen Welt und die der Gefühle übersteigt, ohne diese Letzteren unterschätzen zu wollen (wie schwierig es ist, die Diskurse zu dekonstruieren, wenn die Worte bereits dermaßen codiert sind!), sondern indem wir auf einer breiteren Idee von Affekten bestehen, als das, was dich bewegt zu handeln, dich mit anderen auf allen Ebenen zusammenzusetzen.

#### **4.1.3. Der Mythos des Home Sweet Home**

*Die Familie ist die Hand, die den Kopf hält, damit er unter Wasser bleibt. – José María Fonollosa, Ciudad del Hombre*

Die fordistische, und in Spanien auch franquistische Kernfamilie, das einzige soziale Ideal, das wirklich vom sozioökonomischen kapitalistischen System, vom Staat und der religiösen, konservativen und patriarchalen Idiosynkrasie begünstigt wurde, ist auch in der Krise. Trotz ihrer weitgehenden Entzauberung als Quelle ehelicher und kindlicher Liebe, scheint es, dass ein großer Teil der Misshandlungen und Ermordungen von Frauen in ihrem Schoß stattfinden. Die Familie ist in diesen Zeiten des wilden Neoliberalismus, immer noch eine Hauptquelle wirtschaftlicher und affektiver Unterstützung. Dank der Einkommensbedingungen

---

<sup>51</sup> Carrasco, Cristina, „La sostenibilidad de la vida humana“, op.cit.

und der grassierenden Immobilienspekulation sowie der Instabilität, der sie durch prekäre Beschäftigung ausgesetzt sind, wohnen weiterhin viele junge Menschen zu Hause und verbleiben bis sehr spät im Erwachsenenalter ökonomisch von der Familie abhängig.

Andere Arten des Zusammenlebens zu gestalten, die zum Beispiel mit der Tatsache brechen, dass es „absolut begründet [sei], den Großvater auf andere Weise zu pflegen, zum Beispiel, sich die Aufgabe unter sieben Freunden aufzuteilen, [was] absolut außerirdisch [klingen würde]“, sind schwierig, erfordern aber, damit zu beginnen, alternative Formen von bestehenden gemeinsamen Räumen anzuerkennen und zu stärken und andere, neue zu schaffen. Die nicht unerheblichen Schwierigkeiten liegen hauptsächlich darin, dass für die Behörden das Kollektive nicht nur etwas ist, das wegen der Gefahr, die für die Macht in der Kraft der selbstorganisierten Menschen liegt, normalerweise nicht gefördert, sondern oft behindert oder unterdrückt wird. Wirtschaftlich wie politisch erscheint der etablierten Macht die soziale Atomisierung interessanter. Wenn Initiativen der Selbstorganisation entstehen und gemeinsame Ressourcen bündeln, wie zum Beispiel die besetzten sozialen Zentren, die informellen Netzwerke für die Unterstützung zwischen migrantischen Frauen oder die Nachbarschaftsnetzwerke, so werden diese im Namen des Privateigentums, der Gesundheit oder der öffentlichen Ordnung niedergeschlagen. Die Begründung ist die geringste: Tatsache ist, dass wenn Leute versuchen, ihre Bedürfnisse auf ihre eigene Art und auf unabhängige und selbstorganisierte Weise zu lösen, der Staat, statt dankbar zu sein, wenn diese seine Hausaufgaben machen, in der Regel sehr schlecht zu reagieren geruht.

Die Ordnung des städtischen Raums ist auch nicht hilfreich. Die Städte, die immer mehr auf den motorisierten Verkehr und den Konsum ausgerichtet sind, werden durch alle Arten von Kontaminierungen zunehmend unbewohnbar, unter denen wir die geplante Isolierung hervorheben: Wo sind die grünen oder blauen Treffpunkte, die Plätze, die Parks, die Räume, um sich zu versammeln? Wann kommen reduzierte Preise oder kostenlose Beförderung im öffentlichen Verkehr, damit wir uns in den riesigen Städten nicht isoliert fühlen, wenn wir kein Geld haben uns fortzubewegen?

Es geht darum, hier und jetzt andere Gemeinschaftsmodelle zu denken und andere städtische Neuordnungen von Affektkollektiven, von Räumen des Zusammentreffens und der Sozialität zu erfinden.

#### **4.1.4. Vom amour fou und anderen tödlichen Lieben**

*Bei der Gewalt gegen die Frau handelt es sich um einen Ausdruck des exklusiven Besitzrechts, des Eigentumsrechts, Rechte, welche bis vor kurzem durch Gesetze bestätigt wurden; eine Bestätigung, nach der das archaische Gesicht des Mannes, das unterdrückte Gesicht zurückkehren und versuchen würde, es in Zeiten der politischen, sozialen und intellektuellen Regression wie der unseren wieder zu tun. – Anne Querrien*

Ohne den Raum der im Bereich des Subjektiven zu realisierenden Operationen schon zu verlassen, wollen wir eine weitere zu verwerfende und durch Konstruktiveres zu ersetzende Idee besprechen, diejenige des *amour fou*. Diese von allen Arten künstlerischen Ausdrucks vom Chanson bis zum Zelluloid repräsentierte

und reproduzierte Liebe, die oft mit *der Liebe* gleichgesetzt wird, ist so etwas wie der Kulminationspunkt aller Missverständnisse darüber, was Lieben eigentlich bedeuten könnte. Und sie ist ein äußerst schmerzhafter und tragischer Kulminationspunkt, wenn wir daran denken, was diese Art von Modell mit sich bringt. Was ist die Beziehung zwischen diesem romantischen und hinreißenden Schein von Äußerungen des Typs „ich habe sie getötet, weil sie mir gehört“ und der skandalösen Zahl von Misshandlungen und Morden, deren Opfer Frauen sind? Zweifellos eine enge Beziehung. Es erscheint vielleicht etwas an den Haaren herbeigezogen, in einem Text über die Krise der Sorgearbeit vom Mythos des *amour fou* zu sprechen, aber aus unserer Sicht symbolisiert diese gefährliche Darstellung geradezu *in extremis* den Diskurs der Unsichtbarkeit der Existenz der Sorgearbeit selbst, ihren Wert und die Anerkennung derer, die diese Aufgabe durchführen. Dieses symbolische Modell beschreibt eine egoistische und limitierte Liebe, eine ungesunde Abhängigkeit, die eher auf die Verherrlichung des Todes ausgerichtet ist, als auf die Bekräftigung des Lebens. Wenn die Liebe nichts mit diesem engen, heterosexuellen und besitzergreifenden Modell zu tun hätte, mit dieser „narzisstischen Logik, [die] in erster Linie von sich selbst spricht“, <sup>52</sup> wenn Lieben eher eine Dynamik des Lebens wäre, eine Haltung der Großzügigkeit, ein Antrieb der Konstruktion von Welt, einer Vielheit von möglichen Welten, dann wären es „immer Welten, mit denen wir Liebe machen“. <sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Larrauri, Maite: *El deseo según Gilles Deleuze*, Valencia: Tándem edicions 2000.

<sup>53</sup> Ebd.

## **4.2. Die konkreten Initiativen**

Für diese Arbeit der Dekonstruktion zunächst des Symbolischen, das uns auf eine Logik des ökonomischen Profits einschiff und hineinlegt, und danach der Konstruktion einiger neuer Subjektivitäten, eines neuen Imaginären, das eine Gesellschaft der Nachhaltigkeit erstrebt, müssen wir neue Formen des Handelns und Intervenierens erproben, Werkzeuge der Produktion neuer sozialer Beziehungen in Gang setzen. In den drei verschiedenen Workshops zur Globalisierten Sorge, welche die Precarias a la Deriva in der Karakola organisiert haben, vor allem im dritten und (vorerst) letzten, wurde von selbstorganisierten Räumen von Sorgearbeiterinnen gesprochen, von einem Netzwerk des Tausches von Diensten und Ressourcen, von der Möglichkeit, einen Sorgestreik zu organisieren, von Protestkundgebungen gegen perfide Arbeitgeber\_innen/Ausbeuter\_innen und von Taktiken der Kommunikationsguerilla, wie auch von der Wichtigkeit des Rückgriffs auf den rechtlichen Weg.

### **4.2.1. Von Allianzen und Räumen der Frauen**

Hinsichtlich der Schaffung möglicher Räume, haben wir von einem Raum der Zusammenkunft von und für Frauen, die in der Hausarbeit angestellt sind, gesprochen, und besonders die im Haus wohnenden Hausarbeiterinnen, deren Bedingungen arbeitstechnischer Isolation und damit auch der Verletzlichkeit (im Wissen, dass die Mehrheit Migrantinnen ohne Papiere sind) diese zu Opfer vielfacher Formen des Missbrauchs und der Ausbeutung macht. Ein physischer Ort der affektiven

Begegnung, des gemeinsamen Einsatzes für Lebens- und Arbeitsbedingungen, der kollektiven Suche nach Lösungen, der Vorschläge des Kampfes, der rechtlichen Beratung und der Bereitstellung von Ressourcen (Zeit, Wissen, Computer, Bücher, etc.). Aber auch ein Raum für Treffen der Sorgearbeiterinnen, die wir, bezahlt oder nicht, alle sind, so dass sich unsere konkreten Reflexionen und Initiativen auf die Kraft der Vielfalt unserer materiellen Situationen und unsere sehr unterschiedlichen Verfügbarkeiten stützen können. Und nicht zuletzt ein Raum der Allianz zwischen migrantischen und einheimischen Frauen, der versucht, die durch den auf globaler Ebene agierenden Neoliberalismus errichteten Grenzen durch Netzwerke der Kooperation zu ersetzen. Diese Allianz zwischen Frauen wäre in der Lage, gegen die Einwanderungsgesetze zu kämpfen, Vorschläge zum Angriff zu lancieren, die in Betracht ziehen, dass die Affektketten global sind und ebenso die Bedingungen, die ihre Eigenschaften bestimmen, dass die Formen, sie zu ändern, sich auch für diese globale Dimension öffnen müssen.

Wir verstehen diese transnationalen Allianzen als Form des Ungehorsams gegenüber den (durch das Einwanderungsgesetz erzwungenen) Einteilungen des Arbeitsmarktes und der Dekonstruktion der Hierarchien zwischen den Frauen. Dies ist nicht eine simple „konkrete Initiative“, sondern vielmehr eine große Herausforderung dieser Zeit. Diese Allianzen haben neben anderen mindestens zwei Ebenen. Auf der einen Seite bedeutet die Allianz zu lernen, miteinander zwischen verschiedenen Asymmetrien in Beziehung zu treten. Wir wissen, dass es schwierig ist, mit Menschen mit anderen Mitteln und anderen Ressourcen umzugehen:

dass die Beziehung stark durchkreuzt wird von symbolischen und materiellen Asymmetrien. Und entweder wird das als Herausforderung angenommen, oder es wird einfach getrennt gehalten. Weil es Schuldgefühle gibt, weil der Rassismus und der Klassismus, von denen wir alle seit unserer frühesten Kindheit genährt wurden, und die unterirdische Angst, den eigenen Status und die eigenen Annehmlichkeiten zu verlieren, sich in Mischungen von Paternalismus-Wohlfahrt-Distanz manifestieren. Wir müssen lernen, den Reichtum der Differenz (nicht nur rhetorisch) zu entdecken und zuzuhören, während gleichzeitig konkrete und materielle Kämpfe weit jenseits von Beschuldigungen erschaffen werden. Auf der anderen Seite ginge eine andere Ebene dieser Allianzen dahin, den Kampf gegen die restriktiven Kontrollen der Migrationsflüsse in den Norden zum Eigenen zu machen, wie auch die Kämpfe, die Frauen und Männer im Süden gegen Enteignung und Privatisierung der wichtigsten (natürlichen und anderen) Ressourcen führen, um die Nachhaltigkeit des Lebens zu gewährleisten. Dies nicht aus Solidarität mit Ärmern, sondern weil die Teilungen und Asymmetrien, die durch Enteignung und Privatisierung erzeugt werden, ein in der Angst vor dem Anderen fußendes Zusammenleben erzeugen, und weil die Prozesse der Privatisierung und Enteignung im Süden die reaktionäre Schließung der Sorgekrise im Norden unterstützen, abgesehen davon, dass sie Gewalt und Tod auf beiden Seiten des Äquators nach sich ziehen.

Dieser Raum der Zusammenkunft, ein Ort für die Konkretisierung transnationaler Allianzen, dessen Materialisierung noch aussteht (wo, wie und womit zum Beispiel die auferlegten Zwänge des sklavischen

Arbeitsplans der Hausangestellten überwunden werden können, um uns treffen zu können: all das werden wir versuchen, gemeinsam zu lösen), könnte der Ort sein, an dem Ideen entworfen und lanciert und Vorschläge zur Sichtbarkeit und zu Konfliktpraxen entstehen mögen. Es könnte auch der Sitz eines Netzwerks für den Austausch von Wissen, Ressourcen, Zeit und Taten sein, eines Systems der organisierten gegenseitigen Unterstützung: Ich Sorge um deine Kinder, wenn du in den Abendstunden arbeitest, und dafür sorgst du um meine am Wochenende; ich gebe dir Sprachstunden, und im Tausch lässt du mich deine Waschmaschine benutzen; du lässt mich deine Internetverbindung nutzen, und ich lehre dich einige köstliche Rezepte meines Landes zuzubereiten; ich vermittele einen Freund, den du heiratest, und wenn der einmal Papiere hat, können wir zusammenkommen, um Krawall zu organisieren ...

#### **4.2.2. Von den Vorschlägen zur Attacke**

Wir sagten: ein Raum der Allianz zwischen Frauen, um von da aus zu konspirieren und etwas auszuhecken, Formen des Konflikts und der Sichtbarmachung, Werkzeuge der Attacke, Strategien zur Selbstverteidigung zu entwerfen. Wie zum Beispiel? Wir sprechen von: Sorgestreiks, Escraches, Taktiken der Kommunikationsguerilla, Mittel auf dem rechtlichen Weg ...

Vor der Organisation eines Sorgestreiks stellen wir, mehr als alles andere: Fragen. Wäre es möglich einen Sorgestreik zu organisieren? Wie? Mit welcher Absicht? Die Idee ist ausreichend attraktiv und provokativ, sodass wir zumindest ernsthaft über dessen Durchführbarkeit nachdenken.

Was die Escraches betrifft, so sprechen wir davon, diese Praxis aufzunehmen, die in Argentinien gegen die unbestraften Folterer und Mörder der Militärdiktatur gerichtet war, und die darin besteht, diese öffentlich zu identifizieren und anzuklagen, ihre Anwesenheit in den Barrios und Häusern durch Graffitis und Plakate aufzuzeigen – um sie als eine Form anzuwenden, die Niederträchtigkeit derer sichtbar zu machen, die die Hausarbeiterinnen für endlose Arbeitstage anstellen, im Tausch für armselige Löhne und Bedingungen der Einschließung und Gewalt.

In Bezug auf Kommunikationsguerilla haben wir die Möglichkeit ihrer Vorschläge zur Medienverfälschung diskutiert, insoweit sie auf diesen Bereich der Sorgearbeit angewandt werden können. Zeitschriften, Plakate: Wie soll der bevorstehende Sorgestreik von einer fiktiven Gewerkschaft mit ausreichend realem Anschein angekündigt werden, sodass erwartet werden kann, dass eine Verkettung von unvorhersehbaren Reaktionen provoziert wird? Das könnte ein sehr mächtiges Werkzeug zur Sichtbarmachung des Unsichtbaren sein.

Zuletzt geht es mit dem Recht als Waffe darum zu bedenken, dass trotz der entwürdigenden Kräfteverhältnisse, in denen wir die prekären Arbeiter\_innen heute wiederfinden, und trotz des wachsenden Verlusts von Arbeitsrechten (was kann z.B. vom Recht für die Mutterschaftsmonate schon übrig bleiben, wenn die Verträge für Stunden oder Monate abgeschlossen werden?) und trotz des Zustands der Illegalität – und somit des Ausschlusses von Staatsbürger\_innenschaft und den entsprechenden Rechten, zu denen das Einwanderungsgesetz einen großen Teil der migrierten Arbeiter\_innen in diesem Land verdammt – die rechtlichen Mittel nicht verworfen werden

können, um anzuklagen und im Fall einer missbräuchlichen Situation Entschädigung zu erhalten. Die Rechtsanwältin Arantxa Zaguirre erklärt: *„Die Arbeitsrechte in Spanien behandeln die Arbeiter\_innen ohne Papiere als Arbeiter\_innen, nicht als Verdächtige, Straftäter\_innen oder Steuerhinterzieher\_innen. Später wendet sich das Einwanderungsgesetz dem anderen Teil zu [...] also ist eine Person ohne Papiere gemäß dem Arbeitsgesetz eine Arbeiter\_in [...] sie ist immer berechtigt, die fälligen Beträge einzufordern, wenn sie dir einen oder zwei Monate Arbeit geben. Auch wenn du keine Arbeitserlaubnis hast, müssen sie alle rechtlichen Verfahren beginnen, und dabei gibt es keine Polizei dazwischen [...]. Die Gerichte werden dir, im Allgemeinen, wenn du Beweise bringst, Angaben, nach denen du in einem Haus gearbeitet hast, Nachweise aller Art, Recht geben.“*

### **4.3. Anstelle eines Schlusses**

Alle vorgebrachten Initiativen und Vorschläge, die wir weiter diskutieren und durchzuführen wagen werden, haben einen gemeinsamen Nenner: Nichts davon spricht darüber, Arbeits- und Familienleben in Einklang zu bringen, dieses so beliebte Thema, das den Diskurs so sehr zentralisiert und so viel Energie in Bezug auf die Sorgekrise verschlingt. Denn wenn wir bezüglich der Notwendigkeit konkreter Maßnahmen übereinstimmen, die die Nachteile und abgeleiteten Ungerechtigkeiten lindern werden, nach denen das Gewicht der Sorge weiterhin zulasten der Frauen geht, entsagen wir der Arbeit, das Unvereinbare in Einklang zu bringen. Das ist unsere Verpflichtung. Unser Wunsch: dass diese Linien dazu beizutragen können, sie mit vielen anderen zu teilen.

# **INSTITUIERUNG UND INVASION. EINE ÖKOLOGIE DER SORGE IN TRIEST**

**Francesco Salvini**

**Aus dem Englischen von**

**Niki Kubaczek, Birgit Mennel, Dominic Neuwirth, Désirée  
Brunschwiler, Michael Grieder und Adrian Hanselmann**

Wie kann ein Ort, an dem in der Vergangenheit so furchtbare Dinge geschehen sind, heute ein Raum sein, aus dem wunderschöne Projekte hervorgehen? Diese Frage, die ein Mitglied der sozialen Kooperative Agricola Monte Pantaleone aufwarf, als es den Lageplan der 1907 erbauten Klapse von Triest kommentierte, benennt genau das Problem der Invasion, das ich hier ansprechen möchte. Es soll mir bei der Problematisierung jenes dichotomen Verständnisses helfen, das die institutionelle Reproduktion der institutionellen Transformation entgegensetzt. Die Invasion scheint mir eine Praxis, die sich an der Kippe zwischen Reproduktion und Transformation abspielt, die aber über die Veränderung hinaus auch eine Praxis der Transition und der Regulierung ist.

## **Eine nachhaltige Invasion**

Zunächst eine kurze Skizze des Verlaufs des basaglianischen Projekts: 1971 gibt es in Triest 1300 Psychiatrie-Insass\_innen, denen Freiheit und Würde verweigert wird und die Gewalt und Folter ausgesetzt sind; in ganz Italien sind es mehr als 100.000 Insass\_innen. Der Tod ist der einzige Ausweg aus der Klapse. 1981, zehn Jahre nach der radikalen Neuerfindung der Psychiatrie durch Franco Basaglia und sein Team, stimmt die italienische

Gesetzgebung schließlich der Schließung aller Asyle zu: Die Internierung wird verboten, und die „Verrückten“ erhalten Bürgerrechte sowie soziale und politische Rechte. Das Asyl in Triest schließt tatsächlich, und an seiner Stelle wird der Park von San Giovanni eröffnet. In jedem Stadtbezirk werden rund um die Uhr geöffnete Zentren mit Betten und offenen Türen (durch die man hinein, aber auch wieder hinauskommt) eingerichtet (Mezzina, 2000). Mit Unterstützung der Abteilung für psychische Gesundheit werden seit 1991 mehr als zehn Kooperativen aufgebaut und Bildungszuschüsse, Community Budgets sowie andere ökonomische Hilfsmechanismen organisiert. Es gibt Wohnungen, Nachbarschaftsdienste und Mechanismen der familiären Integration, um den Nutzer\_innen ein unabhängiges Leben zu ermöglichen. Die Invasion Basaglias ins allgemeine Gesundheitswesen mündet in eine Reihe von lokalen Sorge- und öffentlichen Gesundheitsdiensten, vor allem durch gemeinschaftliche medizinische Versorgung.

Heute verliert man sich in Triest in einem physischen, sozialen und mentalen Ort, wie er sich in den letzten vierzig Jahren aus Kämpfen über Grenzen, Geschichten, Leben, Praxen, Objekte und Orte herausbildete. Es sind immer mehrfache Kämpfe: Kämpfe um die Bürgerrechte von Verrückten, für die Befreiung der Subjektivitäten, gegen Marginalisierung und Stigmata, für Autonomie und Unabhängigkeit, für das Recht zu gehen und zu bleiben, für und gegen Medizin, um Wissen und Praxen, um den Status von Leuten und Orten, um Dinge zu etablieren und abzuschaffen, um die Missachtung oder das Verfassen von Gesetzen, für das Verdienen oder Ausgeben von Geld. Und es sind immer

mannigfaltige Körper: die Verrückte, die Politiker\_in, die Träumer\_in, die Verzweifelte, die Aktivist\_in, die Ärzt\_in, die Gewissenhafte.

Aus dieser mehrfachen und mannigfaltigen Invasion ins Gesundheitswesen resultiert eine für unsere Gegenwart entscheidende Frage: Welchen Beitrag können Institutionen in der gegenwärtigen Krise leisten, um neue Möglichkeiten für ein soziales Leben zu schaffen? Auf dem Spiel steht keine deskriptive oder normative Definition des Wohlfahrtsstaats, sondern eine transversale Analyse und Intervention in den Einfluss des Staats auf das Leben der Stadt. Dafür ist es notwendig, sich auf die „instituierende Möglichkeit“ einzulassen, um die molare Logik des Instituierten herauszufordern und in und durch die Institution, auf verschiedenen, aber miteinander verbundenen Ebenen, ein neues Set von sozialen Interaktionen hervorzubringen.

## **Ökologien der Sorge**

Ich würde mich gerne zu einer Definition von Institutionen als Ökologien hin bewegen, in der sich Myriaden von Perzeptionen überschneiden und Akteur\_innen agieren. In diesem Sinne stellt sich (insbesondere bezüglich des Gesundheitswesens) die Frage, ob eine dynamische, verteilte und demokratische Praxis der Sorge und Emanzipation in einer gegenwärtigen Neuerfindung der Wohlfahrt allgemeiner vorstellbar wäre. Es geht um die Notwendigkeit einer neuen Imagination sozialer Rechte in der Krise, um die Möglichkeit einer anderen Sorge-Praxis im Alltag. Um dies zu verwirklichen, ist es erforderlich, konkrete Praktiken mit alternativen Vorstellungen zusammenzubringen, die einen Heilprozess

aus den gegenwärtigen Krisen anbieten. Wie können wir Institutionskritik als eine alltägliche Praxis der Emanzipation neu erfinden?

Von Anfang an war es ein zentraler Einsatz der basaglianischen Praxis, den normativen Ansatz der Bürokrat\_innen des Gesundheitswesens – als paternalistischer und organischer Intellektuelle – auszusetzen. Dies führte zu einer Kritik des Wohlfahrtsstaats, die die Sorge-Praxis um die Nutzer\_innen herum neu erfand. In den letzten Jahrzehnten wurde sie von der psychiatrischen Sorge in das Gesundheitswesen im Allgemeinen übersetzt, indem die Bereitstellung der Dienstleistungen vom Spital in den urbanen Raum, in die Stadt verlegt wurde. Die medizinische Praxis war gezwungen (und erheblich auch die im Gesundheitswesen Arbeitenden), sich im Leben der Nutzer\_innen niederzulassen. Das Ziel war es, die Gesundheits- und Sorge-Praxis mit dem Leben der Bürger\_innen und der Stadt im Allgemeinen zu verknüpfen (Vgl. Rotelli 2013).

Mit dem Microarea-Programm werden heute in 15 kleinen, sozial benachteiligten Gebieten Triests Aktivitäten zur integrierten Sorge aufgebaut, die die gemeinschaftlichen Praktiken des Gesundheitswesens mit den sozialen Diensten und den zivilgesellschaftlichen Netzwerken verbinden. In einer Reihe von Interventionen in unterschiedliche gefährdete urbane Räume überschneiden sich Programme des Gesundheitswesens, soziale Dienste und Unterbringungsmöglichkeiten, und lokale soziale Netzwerke werden in den Entwurf von mikro-öffentlichen Sorgepolitiken miteinbezogen. In diesem Programm geschieht die Produktion von Bestimmungen an der Schwelle als ein Mittel, das die Sorge-Praxis destituiert und

instituiert. Ein Arbeiter sagte mir: „Begrenzungen existieren nicht, die Dienstleistungen sind da, der Raum ist da, um bewohnt zu werden“. Die Begrenzungen des Staats sind in konkreter Form umkämpft durch die Produktion der Schwellen der Invasion. Anstatt die Bürger\_innen im Verhältnis zum Staat zu individualisieren, konstituieren sie ein kollektives Ethos, das auf Verantwortung, Gegenseitigkeit und Inklusivität aufbaut. In diese Sorge-Politiken interveniert die Praxis als offene Ökologie der Stadt, sie tritt ins Außen und nimmt an der Erfindung eines urbanen Gewebes teil.

Diese Erfindung kann nicht formalisiert oder auf eine Norm reduziert werden, und schon gar nicht kann sie als eine Art träumerischer intuitiver Praxis abgetan werden. Die Möglichkeit, einen gemeinsamen Grund der Transparenz und des Reichtums für die institutionelle Praxis zu konstituieren, eine Praxis der Kritik, die diese experimentellen Verfahren stärkt und affirmiert, liegt in der Produktion eines Verzeichnisses der Sorge: einer Sammlung von Praktiken, die in eine lebendige Welt intervenieren und sich entwickeln; ein Repertoire von Interventionen und Instrumenten, die problematisiert und ausprobiert werden können. Dies würde Diskussionen über die Aktivierung von Ressourcen und Dienstleistungen auf operativer Ebene erlauben. Das Verzeichnis würde als geteilte Wissensproduktion zwischen den Nutzer\_innen, den öffentlich Angestellten, den sozialen Beziehungen einer spezifischen Nachbar\_innenschaft, den lokalen Netzwerken und den städtischen Strömen funktionieren: ein Verzeichnis zur Demokratisierung der Gestaltung und der Umsetzung lokaler Politiken in der Stadt.

## **Kritische Praxis und materielle Operativität**

Ich habe versucht, der Frage der Intervention über verschiedene Worte und Welten zu begegnen. Invention, Invasion und Transition waren wie Quito, Barcelona und Triest materielle und konzeptionelle Orte für die Analyse und Umsetzung einer Möglichkeit der Transition. Die Linse der Invasion hilft möglicherweise, um sich dem institutionellen Raum nicht nur in molaren Begriffen zu nähern und sich damit eine Praxis der Transformation der molekularen Dynamiken der Institution als eine Weise vorzustellen, die sich nachhaltig auf ihre allgemeinen Funktionsweisen auswirkt.

Durch die Möglichkeit, Wohlfahrtssysteme und öffentliche Politiken auf lokaler Ebene radikal neu zu organisieren, eröffnet sich ein Raum, in dem es, wie etwa in den spanischen Munizipalisten, nötig wird, die instituierende Dimension der Politiken und Praxen auf der Schwelle der öffentlichen Dienste anzusiedeln. Die Intervention in den Staat kann nicht nur vertikal erfolgen – entlang einer bürgerlichen Linie der Repräsentation, die über Normen in den Staat und von dort in die reale Gesellschaft interveniert. Die Herausforderung besteht in der Verbindung der kritischen Praxis mit einer materiellen Operativität. Der „General Intellect“ muss in Gang gesetzt werden, wenn Prototypen produziert werden sollen, die die seriöse Geste der Institution aus der Balance bringen können.

In diesem Sinn versuche ich mich auf der Grenze der Institution zu verorten, wo kompositionelle Dispositive geschaffen werden können, auf der Schwelle, von der die Invasion ihren Ausgang nehmen kann, an

dem Ort, an dem eine Transition unumkehrbar werden kann. Es geht um Verfahren und Vorgaben, die den Raum der Institution offen halten können, nicht nur als Forderung nach Transparenz, die es auch denen außerhalb des Palastes ermöglicht, zu sehen, was drinnen geschieht, sondern auch im Zulassen einer permanenten Invasion, die neue Formen des Tuns instituiert. Die Materialität der Schwelle ist vielleicht der Ort, an dem wir Henri Lefebvres Appell an einen ökologischen Zugang zur Produktion der Stadt Folge leisten können. Sie ist der Ort, von dem aus die Stadt und die Kräfte einer urbanen Produktion im Werden wahrgenommen und entworfen werden und sich der strategischen Produktion öffentlicher Politiken als aufgezwungener Bedeutungssysteme, die „in die Realität“ intervenieren, entgegensetzen.

Es ist die Möglichkeit der Erfindung einer anderen institutionellen Praxis, einer Affizierung des sozialen Lebens, die ich untersuche, wenn ich mir die Dienste des sozialen Gesundheitswesens von Triest ansehe. Denn die Praxen des Gesundheitswesens in dieser Stadt stehen für ein radikales Experimentieren mit Teilhabe, nicht als beratende Praxis darüber, was der Staat tun sollte, sondern als Praxis, die neue Weisen des Tuns instituiert. In den Worten einer Arbeiterin im Gesundheitswesen, mit der ich in Triest zu tun habe: Die Produktion von Diensten, bei denen die Schwelle bei Null liegt, ist tatsächlich eines der Unterscheidungsmerkmale der territorialen Praxen des Gesundheitswesens. Es geht um einen Raum des Kontakts mit dem Staat, in dem „Versorgung“ und „Dienst“ nicht kodifiziert sind, einen Ort, der allen offen steht und der auf jedes Bedürfnis zu antworten versucht.

## Ein kollektives Ethos

In den Microarea-Programmen wird die Rolle der öffentlichen Arbeiter\_in nicht durch eine Reihe von Begrenzungen und Pflichten zur Involvierung der Bürger\_in bestimmt: als Teil des Staats, als objektive Empfänger\_in von Ressourcen, Aufmerksamkeiten und Begünstigungen. Im Gegenteil, die singuläre Geschichte erscheint selbst als ein Narrativ und ist für sich selbst genommen ein Raum. Es könnte sich etwa um eine Frau handeln, die sich von einem medizinischen Eingriff erholt und alleine lebt. Sie kann zwar nicht richtig gehen, möchte aber nicht in einem Reha-Zentrum bleiben, also überlegt sich die Arbeiter\_in eine Reihe von Ressourcen, die über die öffentlichen und sozialen Netzwerke des Wohlfahrtsstaats sowie über die öffentlichen Institutionen und die unternehmerischen und sozialen Netzwerke der Stadt als Reaktion auf diese Situation aktivierbar sind. Dafür muss sie sich mit einer Reihe von Ebenen und Vorgaben, Genehmigungen und Hierarchien, Logiken und Werten auseinandersetzen und sich über verschiedene Agent\_innen, Verbündete und Instrumente zu helfen wissen.

Anders gesagt findet die Produktion der Versorgung auf dieser Schwelle statt, als ein Dispositiv der Destitution und Institution einer Praxis. Während einer informellen Unterhaltung erzählte mir eine Arbeiterin, dass es in der Microarea „keine Schwelle gibt: Es gibt den Dienst und den Raum, der bewohnt werden muss.“ Die staatliche Grenze wird durch die Produktion von Schwellen der Invasion konkret infrage gestellt, die ein kollektives Ethos der Verantwortung, Reziprozität und Inklusion Ethos bilden, anstatt die Bürger\_in im Verhältnis zum Staat zu individualisieren.

Es ist ein kollektives Ethos, das in den Staat eindringt und die Stabilität der früheren institutionellen Praxis hinterfragt. Die Microarea-Arbeiter\_in meldet sich bei den sozialen Diensten der häuslichen Unterstützung, das heißt, sie ruft eine bestimmte Person an, die daran interessiert sein könnte, eine Lösung zu finden. Durch diesen Kontakt kommt sie an die jungen Leute im Umfeld des „Solidaritätsdienstes“, an Gymnasiast\_innen, die für ihre Teilhabe in den lokalen Solidaritätsnetzwerken jährlich einen kleinen Bonus erhalten. Sie besprechen die Sache und einigen sich auf ein Treffen mit der Frau, um zu sehen, wie sie ihr helfen können. Gleichzeitig kann ihr das Netzwerk lokaler Unternehmen ihre Einkäufe liefern, und die Microarea-Arbeiter\_in informiert die Leute, die sich um den Gemüsegarten in ihrem Häuserblock kümmern, damit diese ihr Früchte und Gemüse bringen und am Morgen nach ihr sehen. Die Arbeiter\_in ist unterdessen mit der Vermittlung mit dem Reha-Dienst beschäftigt, sie übersetzt die professionelle Praxis einer medizinischen Sorge in die Komplexität des Alltagslebens der Bürgerin: Vielleicht bietet die Microarea die Nutzung der Arzttische in ihrem Büro zur Anwendung bestimmter (öffentlicher) medizinischer Geräte an.

### **Die Materialität der Schwelle**

Die künstliche Grenze zwischen Gesellschaft und Staat wird durch das In-Gang-Setzen dieser Praxen ebenso verwischt wie die Grenze, die das Individuum vom sozialen Umgang mit einem Problem, oder anders gesagt, von der sozialen Sorgeproduktion trennen. Die Schwelle ist ein Raum, in dem sich der Prozess der Sorge nicht

mehr nur um eine Person dreht, sondern zu einem Gefüge von Dingen, Praxen und Affekten wird, zu einer Stätte medizinischer Praxen, aber auch zur Grenze der Institution. Die Schwelle ist die Materialität einer Türschwelle und die Weise, wie die institutionelle Begrenzung in eine offene Grenze verwandelt wird. „Ins Außen eintreten und aus dem Innen hinausgehen!“, wie es während der radikalen Reform in den 1970er Jahren auf einer Mauer in Triest geschrieben stand.

Diese Materialität der Schwelle als offene Grenze ist eine entscheidende Dimension der durch Basaglia inspirierten Geschichte von Triest. An der Demontage der Pavillons in den 1970er Jahren und der Einrichtung von rund um die Uhr geöffneten Zentren des psychischen Gesundheitswesens als Teil der öffentlichen Dienste im selben Jahrzehnt, aber auch an der Gründung von Kooperativen, der Entwicklung von Zeitkonten und der Mechanismen ökonomischer Unterstützung schon zur Zeit der Absetzung des Asyls auf der Ebene der Gesetzgebung zeigt sich deutlich, dass es sich um eine materielle und keine symbolische Demontage der totalen Institution handelte.

Bei der Zerstörung von Schlössern und Zäunen, beim Verzicht auf die Räume des Asyls, beim Überschreiten der Türschwelle und beim Aufbau stets offener institutioneller Orte in der Stadt ging es nicht nur darum, die besondere Repression der psychiatrischen Institution zu zerstören. Vielmehr sollte die Institutionalisierung des Lebens zerschlagen werden, die durch die Produktion des Gesundheitswesens als eines Systems und durch die Medizin als Wissen erfolgte. Die Zerstörung des Ortes ist, wie Franco Basaglia sagt, die Grenze, die es zu bewohnen gilt, damit gemeinsam ein anderer Ort

produziert werden kann: mit den Insass\_innen, den Arbeiter\_innen und den Krankenpfleger\_innen. Der Zaun muss nicht abgeschafft, er muss im materiellsten Sinn zerstört werden. Die radikale Deinstitutionalisierung des psychiatrischen Krankenhauses von Triest in den 1970er Jahren ist zuallererst eine Praxis der Gewalt, eine Wiederaneignung des Risikos einer Störung durch jene, denen Handlungsfähigkeit und Verantwortung für ihre Taten abgesprochen und die ins Reich der „Kraft der Dinge“ eingesperrt werden.

Im basaglianischen Verständnis der institutionellen Veränderung ist das Problem der Verwaltung das Problem der Störung: Wie können die Beschränkungen zerschlagen werden, die die Verantwortung der Nutzer\_innen begrenzen? Wie wird aus dieser Freiheit etwas Dauerhaftes und Nachhaltiges? In seinem berühmten Kommentar zu Frantz Fanons Kündigungsschreiben bei einem algerischen Gesundheitsamt betont Franco Basaglia, dass wir in einer Zeit, in der die Revolution „aus offensichtlichen Gründen“ nicht möglich ist, „gezwungen sind, eine Institution zu verwalten, die wir ablehnen“.

Die Unmöglichkeit der Revolution ist eine institutionelle Unmöglichkeit: Angesichts des Leidens der im Asyl inhaftierten Menschen kann die Deinstitutionalisierung keine Praxis der Zerstörung sein, auf die erst in einem zweiten Schritt eine neue Produktion folgt. In Franco Basaglias Worten hat die US-amerikanische therapeutische Gemeinschaft, die der radikalen Kritik von Erving Goffman folgte, Markt, Klasse und Individualismus produziert: „Sich-selbst-überlassen-Sein und Elend“. Die antipsychiatrische Bewegung in England „hat jene zurückgelassen“, die der öffentlichen Institution nicht entkommen und die sich nicht an den

Kommunen von Ronald Laing und David Cooper beteiligten konnten. (Basaglia, *Befriedungsverbrechen*, vgl. dazu auch Guattari, *Molecular Revolution*).

Die Frage lautet im Gegenteil, wie destituiert und instituiert, zerstört und erfunden werden kann: Wie ist es möglich, das Asyl und den Wahnsinn als Institution zu zerstören, aber dabei gleichzeitig in der Lage zu sein, eine Reihe von Fähigkeiten der Institution zu bewahren? Die Triester Psychiaterin Giovanna del Giudice spricht von den Rechten auf Zuflucht und Asyl als kollektivem Versuch, Raum einzunehmen, um so eine soziale Praxis der Emanzipation zu eröffnen: die Institution als eine soziale Organisation von Wissen, Instrumenten, Ressourcen, Orten und Zeiten erfinden, die ins urbane Leben eingelassen ist und die es vermag, diesen Prozess in der konstitutiv schwierigen Freiheit urbanen Lebens zu befördern.

### **Eine andere Liebe**

Die Stadt „wahrnehmen und entwerfen“, heißt es bei Lefebvre. Auf dieser Grenze zwischen Gewalt und Verwaltung wirft Triest tatsächlich die Frage nach Veränderung in einer Reihe von politischen und ethischen Verhältnissen auf, die alle unmittelbar urban sind. Denn es reicht nicht, die Institution zu zerstören, wenn keine andere Erfindung den Ort neu bewohnt und entwirft, wo der frühere destituiert wurde.

Eine derartige Neuerfindung geschah im Fall des Parks von San Giovanni: Der Park öffnet seine Pforten dort, wo das Asyl schließt und besiedelt diese institutionelle Erfindung durch die komplexe Verflechtung unterschiedlicher Lebensformen und Initiativen: nicht

nur die Universität, das Gesundheitswesen und andere öffentliche Institutionen, sondern auch Kooperativen, Pflanzen, Festivals, Bänke, Kampagnen und Assoziationen. Die Ökologie des Parks wächst und dringt in eine andere urbane politische Ökologie ein, weil sie in die Ambivalenz des urbanen Lebens eingelassen ist, in die schwierige Freiheit der Stadt.

Der Park wiederum ist eine Schwelle, wo sowohl Natur als auch Stadt immer gegenwärtig sind, Erde und Verträge, Gärtner\_innen und Wasser, Sägen und Liebhaber\_innen und fünftausend Rosen:

„Aber die fünftausend Rosen fehlen noch immer, sie sind für mich das Wahrzeichen der ungewissen Stadt, sie sind die Chiffre des Möglichen, dessen, was für uns, für die Verrückten, für die leidenden Brüder und Schwestern, mit denen wir einen weiten Weg gegangen sind, in diesem wahren Leben, das wir leben wollten, nicht wahr wurde. Ein Weg, der uns weit weg gebracht hat, aber nicht so weit, wie wir zu kommen gehofft haben (aber viel weiter weg als ihre Lordschaft sich jemals hätte vorstellen können). Die Rose, die es immer noch nicht gibt, ruft nach einer anderen Zeit, einer anderen Generation, einer anderen Energie, einer anderen Liebe. Darüber kann insbesondere heute sicher niemand Prophezeiungen machen: Eine Prophezeiung, die von Männern und Frauen gemacht wird, die sehen, hören, beobachten, berühren, riechen können, die all ihre Sinne verwenden und aus ihnen herrührende konkrete Zeichen kultivieren können: Denn sie sind fähig das Gerücht des Lebens zu vernehmen, die Erde zu berühren, die Rosen zu gießen und die Dinge zu verändern.“ (Rotelli 2015)

## **Make care, take care!**

In der Erfindungskraft dieser „kommenden“ fünftausend Rosen liegt noch eine weitere Dimension der Schwelle, die ich hier ansprechen möchte: eine zeitliche Schwelle, die zugleich die Infragestellung der unumgänglichen Zukunft und die Möglichkeit einer unumkehrbaren Transition darstellt. In anderen Worten: Die Dynamik zwischen Veränderung und Beständigkeit ist ambivalent. Worum es hier geht, ist die Fähigkeit, traditionelle Praktiken zu destabilisieren und gleichzeitig die mögliche Transition zu verstetigen.

Das ist heute der Kampf, der um eine Reihe von Vorgaben und Praxen, Regeln und Gesetzen geführt wird: Es geht nicht nur um den Versuch, ein neues italienisches Gesetz für das psychische Gesundheitswesen zu schaffen und auf lokaler Ebene ein regionales Gesetz zu verabschieden, das für ein soziales Verständnis von Sorge und Gesundheit steht, Auflagen hinsichtlich der Budgetbestimmungen vorgibt und das Gesundheitssystem im Allgemeinen anders organisieren will. Es ist auch ein Kampf um Vorgaben und Mechanismen zur Integration und Verflechtung sozialer Dienste und Dienste des Gesundheitswesens mit sozialen Praxen, lokalen Netzwerken und Dynamiken in den Communities, einschließlich all der Widersprüche, die mit diesen Praxen einhergehen. Es kommt wirklich darauf an, wie sich diese Gesetze und Vorgaben auf die Schwelle auswirken, wie sie den Einfluss des Staats auf die Türschwelle der Microarea verändern können, wo die Institution molekular wird, wo Arbeiter\_innen, Nutzer\_innen und Bürger\_innen zusammentreffen, erfinden und handeln, in Verbindung mit einer Reihe von Werkzeugen, anhand

eines Verzeichnisses von Sorge-Praktiken und entsprechend einer Reihe von Vorgaben. Wie Franco Rotelli sagt, geht es niemals darum, aus der Institution einen utopischen Ort zu machen, sie in einen Raum der Emanzipation zu verwandeln, sondern vielmehr darum, darüber nachzudenken, wie die unterschiedlichen und ambivalenten Praxen derer, die in und durch die Institutionen leben, einen Beitrag zur Stärkung einer sozialen Praxis der Emanzipation leisten können. Wie kann die sozial autonome Reproduktion einer *Stadt, die heilen und Sorge tragen kann*, unterstützt, gestärkt und bereichert werden?

## Literatur

- Basaglia, Franco & Basaglia Ongaro, Franca (Hg\_innen): *Befreiungsverbrechen – Über die Dienstbarkeit der Intellektuellen*. Europäische Verlagsanstalt Frankfurt a.M. 1980
- Franco Basaglia, *L'utopia della realtà*, hg. v. Franca Basaglia Ongara. Eunadi Torino 2005
- Guattari, Félix: *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. Penguin Books London (1977/1984)
- Mezzina, Roberto: *The Trieste Mental Health Department: Facilities, Services and Programs*. [http://www.triestesalutementale.it/english/doc/mezzina\\_2000\\_triESTE-mhd.pdf](http://www.triestesalutementale.it/english/doc/mezzina_2000_triESTE-mhd.pdf) (1977/2000)
- Rotelli, Franco: *L'istituzione inventata/Almanacco Trieste 1971-2010*. Edizioni Alfabeta Merago 2015
- Rotelli, Franco: *Servizi che intrecciano storie: La città sociale*. In *Fare Salute*. ENAIP ASS 2013



# **SORGE IM PRÄSENS. VERBUNDENHEIT, SORGE, \_MIT\_**

**Isabell Lorey**

Im Ringen um eine emanzipatorische Form der Demokratie kennen wir zunächst zwei Strategien des Umgangs mit Repräsentation: die möglichst permanente Integration von Ausgeschlossenen in den Rahmen der Repräsentation und eine grundsätzlichere Transformation von Repräsentation und liberaler Demokratie in Richtung neuer Formen sozialer und sorgender Praxis. Diese Fragen der Verbindung von Produktion und Reproduktion, ‚politischer‘ und ‚sozialer‘ Revolution münden schließlich in die Notwendigkeit, Formen der Demokratie zu denken, die in ihrer Verknüpfung mit der Produktion von Sozialität über den Rahmen der Repräsentation hinausgehen.

## **Vom Zwischen zum \_Mit\_**

Hannah Arendt spricht vom öffentlichen Raum als einem Erscheinungsraum und von politischem Handeln als „Sich den Augen der Anderen aussetzen“. „Genau so, wie das Musizieren oder das Tanzen oder das Theaterspielen für die Entfaltung ihrer Virtuosität auf ein Publikum angewiesen sind, das dem Vollzug beiwohnt, bedarf auch das [politische] Handeln der Präsenz anderer in einem [...] politisch organisierten Raum.“ (Arendt 1994: 206) Das Theaterpublikum entspricht bei Arendt der Zusammensetzung eines Raums, der aus der Präsenz der/mit anderen entsteht: Die Bühne ist in eine performative Praxis transformiert. Der „Erscheinungsraum“ ist charakterisiert durch die wechselseitige Auseinandersetzung. Erst wenn

die Versammelten miteinander reden, ihre unterschiedlichen Perspektiven austauschen, entsteht das, „was Vielen gemeinsam ist, *zwischen* ihnen liegt, sie trennt und verbindet (Arendt 2003: 52, Herv. IL). Dieses *Zwischen* verknüpft für Arendt das Performative mit dem Politischen. Es basiert auf der Präsenz der Anderen, nicht als passiver Beobachter\_innen; vielmehr entsteht ein Raum *zwischen* denjenigen, die aktiv handeln, ein Raum, der Sozialität und das Politische erscheinen lässt.

Es ist nicht möglich, den Erscheinungsraum zu betreten. Er konstituiert sich erst durch das Handeln zwischen jenen, die partizipieren, und ist nicht an einen festen Ort gebunden. Das Interagieren lässt den politischen Ort zuallererst entstehen. Handeln und Sprechen etablieren „ein räumliches Zwischen“ (Arendt 2014: 250), das seinen richtigen Ort überall und jederzeit finden kann. Dieser Ort ist dort, wo Menschen voreinander in Erscheinung treten (ebd.).

Arendt hat in erster Linie die freien Männer der griechischen Polis vor Augen, die aus ihrem alltäglichen Leben, vor allem aus dem privaten Haushalt heraustreten, und erst im Bereich des Öffentlichen ihr Erscheinen explizit machen. Es agieren einzelne Individuen miteinander, was die Voraussetzung dafür ist, um überhaupt von einem Raum ‚zwischen‘ ihnen zu sprechen. Der entstehende Zwischenraum verbindet und trennt sie, schreibt Arendt. Diese Bürger handeln interessanterweise entgegen der bürgerlichen Konzeption der Aufklärung nicht als souveräne. Arendt betont, dass ihre Konzeptionen von politischem Handeln und politischer Freiheit nichts mit Souveränität zu tun haben. Mit anderen zusammen zu handeln, kann nur „unter der Bedingung der Nicht-Souveränität“ stattfinden (Arendt 1994: 214).

Die Grenzen von Arendts Überlegungen zum Politisch-Performativen liegen in doppeltem Sinne in der Konzeption jener, die politisch handeln. Es sind einzelne Individuen, und es ist ein bürgerlich und männlich bestimmtes politisches Handeln. Arendt trennt den politisch-performativen Erscheinungsraum von einem nicht-politischen privaten und weiblich konnotierten Bereich. Sie reproduziert die antike Trennung zwischen dem Haushalt, in dem sich freie Frauen, Kinder und Sklav\_innen betätigen konnten, dem Ort der Reproduktion, von dem öffentlichen Bereich, in dem allein freie Männer in politischem Sinne erscheinen konnten. Durch diese Unterscheidung teilt Arendt Körper und Handeln auf die beiden Bereiche auf. Und mehr noch: Sie teilt den Körper selbst in einen, um dessen Leben man sich im privaten Bereich sorgt, und in einen anderen, der sich in der Öffentlichkeit präsent zeigt und sich dort mit anderen versammelt und austauscht (vgl. Arendt 1994: 208; Zerilli 1995).

Wer kann aber unter welchen Bedingungen erscheinen, wessen Stimme wird vernommen und wer kann eine Rede halten? Die Möglichkeiten sich in der Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen und einen politischen Raum zu kreieren, in dem mit anderen für bestimmte Anliegen gekämpft werden kann, sind nicht für alle gleich. Die Möglichkeiten basieren auf gesellschaftlichen Hierarchisierungen, Diskriminierungen und Ungleichheitsverhältnissen. Nicht jeder Austausch mit anderen, der einen politischen Raum entstehen lässt, lässt daraus mehr und Nachhaltigeres werden. Und immer wieder ist das Zusammenkommen mit anderen, das Reden und Versammeln auf der Straße durch polizeiliche Repression bedroht, eine Gefahr, die auch keineswegs

für alle gleich ist. Das allerdings deutet Arendt an, wenn sie schreibt, dass das politische Handeln in der Öffentlichkeit immer mit einem Risiko verbunden ist. Wenn der Hausherr die Schwelle seines Hauses überschreitet, verlässt er nicht nur den privaten „Ort, an dem Menschen von Notwendigkeit und Zwang beherrscht wurden“, sondern zugleich jenen Ort, „wo das Leben eines jeden gesichert war [...]. Frei also konnte nur sein, wer bereit war, das Leben gerade zu riskieren.“ (Arendt 2003: 44) In diesem Verständnis ist politische Freiheit nicht zu trennen von Unsicherheit und Risiko des Lebens. „[D]as gleiche gilt für die Verbindung des Politischen mit Gefahr und Wagnis überhaupt“ (ebd.: 45).

Im Rahmen geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung werden Sorge und Reproduktion strukturell im Bereich des Privaten eingehegt, abgewertet und als weiblich konnotiert. Diese Abwertung prägt nicht nur das abendländisch moderne Verständnis von einem autonomen, von anderen unabhängigen Individuum, das in der Lage ist, eigenmächtig zu handeln. Die Abwertung des Prekärseins und damit von Sorge und Reproduktion strukturiert selbst eine Konzeption von gemeinsamem politischem Handeln, wie Arendt sie vorschlägt. Es braucht also noch mehr als ein performatives *Zwischen* als Erscheinungsraum, um gemeinsames Agieren in einer Weise neu zu konzipieren, in der die grundlegende Abhängigkeit von anderen, die wechselseitige Verbundenheit mit anderen nicht zuallererst im Privaten hinter sich gelassen werden muss, damit dann eine Begegnung zwischen autonomen Individuen in der Öffentlichkeit denkbar wird (vgl. auch Sauer 2016: 171).

Dies bedeutet, sich von der Idee eines abgeschlossenen, von anderen getrennten Individuums zu lösen und

sich auf die Praxis der Verbundenheit mit anderen zu beziehen. Wenn Arendt davon spricht, dass es im Theater wie in der Öffentlichkeit darum ginge, sich den Augen der Anderen auszusetzen, dass politisches Handeln in der Präsenz anderer stattfinden muss, dann stellt sie politisches Handeln unter das Paradigma der Sichtbarkeit und der physischen Präsenz der Agierenden. Ihr ist zwar nicht im klassischen Sinne eine Metaphysik der Präsenz vorzuwerfen, weil der öffentlich-politische Raum Effekt des performativen Interagierens von Vielen ist, sie beschränkt aber Präsenz und Gegenwart auf Anwesenheit und Sichtbarkeit, auf das körperliche Erscheinen. Wenn wir aber statt des Zwischen das *„Mit“* betonen, das eine immerfort im Werden begriffene Existenzweise bedeutet, dann geht dieses *„Mit“* von den Verbindungen und nicht von der Trennung von anderen aus (vgl. auch Raunig 2015). Das *„Mit“* unterstreicht die wechselseitige Affizierung nicht nur von Lebewesen, sondern von und mit Umwelten und Dingen. Wenn das *„Mit“* als Existenzbedingung verstanden wird, dann entsteht es nicht aus der öffentlichen Anwesenheit der Anderen. Die Anderen treten nicht erst in der Öffentlichkeit mit einem sonst von ihnen getrennten Individuum in Verbindung.

### **Unterstütztes Handeln**

Judith Butler hat in ihren Überlegungen zu den Demokratiebewegungen, die seit 2011 vor allem aus Platzbesetzungen entstanden sind, betont, dass auf dem Tahrir-Platz in Kairo, im Zucchotti-Park in New York oder im Gezi-Park in Istanbul die Materialität des öffentlichen Raums konfiguriert wurde (vgl. Butler 2016: 97). Die Plätze bieten zwar bereits materielle Bedingungen,

unter denen es in unterschiedlichen Weisen möglich ist, dass sich viele versammeln; die Architektur selbst reguliert in hohem Maße die Bedingungen des Zusammenkommens und hat selbst eine politische Dimension. Und dennoch refigurieren die vielen Versammelten, beispielsweise in den wochenlangen Camps auf den Plätzen, die materielle Umgebung der Plätze in neuer Weise. In der Organisation der Camps wurde bereits praktiziert, welche soziale Reproduktion demonstrierende Körper benötigen, und welche Formen von Gemeinsamkeit entstehen, wenn nicht einfach mehr Demokratie gefordert wird, sondern Aspekte einer anderen Demokratie in der Jetztzeit erprobt werden (vgl. Lorey 2012, 2015, 2016). Diese Praxen machen auch deutlich, dass politisches Handeln kein autonomes Handeln ist, sondern immer „unterstütztes Handeln“, wie Judith Butler (2016: 91ff.) zu Recht betont.

Wenn sich die Platzbesetzungen auflösen und die beliebigen Vielen in die Stadtviertel und Häuser verstreuen, dann bedeutet das keineswegs das Ende der Bewegung. In Spanien wurde seit 2011 deutlich, dass ein gemeinsamer Raum mannigfaltiger Singularitäten nach der sichtbaren Platzbesetzung nicht einfach in der Zerstreuung verschwindet, als ob das vermeintliche Wiederherstellen der Architektur des leeren oder nicht aufständisch genutzten Platzes zeigen würde, dass die Bewegung nicht mehr existiert. Auch wenn die Präsenz der Vielen nicht mehr unmittelbar sichtbar ist, sind präsentische demokratische Praxen keineswegs verschwunden. Verstreut in die Stadtviertel und die Häuser machen sie vielmehr deutlich, dass politisch affizierte Subjektivierungen, verkörperte Politiken, sich längst im sogenannten Privaten ausgebreitet haben (vgl. auch Butler 2016: 97). Eine

Trennung zwischen öffentlichem und privatem Bereich, wie sie nicht nur Arendt ihren Überlegungen zugrunde legt, ist unzulänglich. Die Politisierung jenseits traditioneller Organisationen auszublenden, lässt gerade solche revolutionären Ereignisse wie die Besetzungen des Tahrir-Platzes unverstandener Weise aus dem Nichts kommen, denn das ‚Private‘ gilt im besten Falle nur als vorpolitisch (vgl. Bayat 2013).

Nicht nur politisches Handeln ist stets unterstütztes Handeln, sondern die aktuellen Kämpfe für eine andere Form von Demokratie und auch Ökonomie sind Kämpfe der heterogenen Prekären für neue Weisen sozialer Reproduktion. Es sind Proteste jener, die zunehmend sozialer Unsicherheit in Bezug auf Wohnen, Gesundheit, Bildung und Ernährung ausgesetzt sind; es sind Kämpfe gegen ein Regieren durch Prekarisierung, die auch die Mittelschichten erfassen. Scharfe Kritiken an neoliberalen politischen wie ökonomischen Entwicklungen durchziehen diese Kämpfe. In den Forderungen um eine andere Demokratie geht es weder um die Rückkehr zu den fordistischen Sozialstaaten, noch um mehr (innenpolitische) Sicherheit, sondern um Neuorganisationen sozialer Reproduktion (Lorey 2014), um Demokratie als Sorge-Praxis, die sich nicht nur „der gegenseitigen Abhängigkeit bewusst ist“ (Sauer 2016: 170), sondern diese auch in all ihrer Umkämpftheit affirmiert. Und die Erprobungen dieser Sorge-Praxis hören mit den Platzbesetzungen und Zerstreubewegungen nicht auf, sondern werden mit der repräsentationskritischen Eroberung des politischen Systems, wie 2015 und 2016 in vielen spanischen Städten, auf kommunaler Ebene weiterpraktiziert (vgl. Brunner et al. 2017; Zelik 2015).

## Präsentische Demokratie

Die Aktivist\_innen der unterschiedlichen Demokratiebewegungen formulierten keine konkreten Forderungskataloge an die Regierenden, organisierten sich nicht in traditioneller Weise und lehnten es immer wieder ab, mit bestehenden staatlichen Institutionen zusammen zu arbeiten oder transformieren sie mit repräsentationskritischen Entscheidungsstrukturen. Die spanische 15M-Bewegung, die sich am 15. Mai 2011 auf der Puerta del Sol in Madrid gebildet hat, hat von Beginn an den Begriff der „realen Demokratie“ benutzt, einen Begriff, der in dem Slogan „¡Democracia real ya!“ am prominentesten zum Ausdruck kommt. Die Demokratie ist real weniger im Sinne der einzig wahren, der richtigen Demokratie; in Verbindung mit dem spanischen Wort *ya* findet sie tatsächlich und materiell bereits in diesem Moment statt, vor allem in der Praxis der Versammlungen und den politischen Praxen, die von wechselseitiger Verbundenheit ausgehen. Es handelt sich hier nicht um eine Direktdemokratie, in der die Bürger\_innen an politischen Entscheidungen durch Ja/Nein-Fragen beteiligt werden, sondern um die Praxis des *Mit\_*, wie sie in Barcelona erfolgreich erprobt wird. Die Bürger\_innenplattform *Barcelona en comú*, die seit den Kommunalwahlen im Mai 2015 mit Ada Colau die Bürgermeisterin stellt, ist aus der 15M-Bewegung entstanden und entfaltet die „Wiederaneignung der Demokratie von unten“ im *municipalismo*, in einer neuen Kommunalpolitik (vgl. Brunner et al. 2017).

Diese Praxen, Initiativen und Zusammenschlüsse sind heterogene Elemente einer präsentischen Demokratie. Ein solches Verständnis des Präsentischen durch-

bricht auch die Linearität von Zeit und bricht sie auf. Es wird in der Gegenwart praktiziert und nicht in einem irgendwann umzusetzenden Programm auf die Zukunft verschoben. Präsentisch bedeutet die Gleichzeitigkeit von Bruch, als Unterbrechung des Bisherigen, und Bre-sche, als Eröffnung eines Möglichkeitsraums. Präsen-tisch verweist auf ein gegenwärtiges Werden, nicht zu-letzt auch auf eine ausgedehnte und intensive Gegenwart der Sorge, der sozialen Reproduktion, die nicht einfach von der Produktion zu trennen ist. Sie ist nicht das Er-gebnis eines einmaligen großen Bruches, sondern die andauernde Entfaltung affektiver Verbindungen, durch die wieder neue Sorge-Praxen entstehen.

## Literatur

- Arendt, Hannah (2014), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 14. Aufl., München/Zürich.
- Arendt, Hannah (2003), *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hg. von Ursula Ludz, Vorwort von Kurt Sontheimer, München/Zürich.
- Arendt, Hannah (1994), Freiheit und Politik, in: Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1*, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich, S. 201-226.
- Bayat, Asef (2013), Revolution in Bad Times, *New Left Review* 80, März/April, S. 47-60.
- Brunner, Christoph et al. (2017), *Die neuen Munizipalisten*, Wien.
- Butler, Judith (2016), Körperallianzen und die Politik der Straße, in: Judith Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin, S. 91-132.
- Lorey, Isabell (2016), Die Wiederkehr revolutionärer Praxen in der infinitiven Gegenwart, in: Isabell Lorey/Gundula

- Ludwig/Ruth Sonderegger, *Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution*, Wien/Linz/Berlin/London/Zürich/Málaga, S. 77-103.
- Lorey, Isabell (2015), Die Gegenwart verteidigen und ihr widerstehen, in: Dirk Martin/Susanne Martin/Jens Wissel (Hg.), *Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie*, Münster, S. 116-133.
- Lorey, Isabell (2014), Partizipation und Demokratie. Von liberaler Herrschaft zur präsentischen Demokratie, in: *Luxemburg*, H. 3, S. 146-151.
- Lorey, Isabell (2012), Demokratie statt Repräsentation. Zur konstituierenden Macht der Besetzungsbewegungen, in: Jens Kastner/Isabell Lorey/Gerald Raunig/Tom Waibel, *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*, Wien/Berlin, S. 7-49.
- Raunig, Gerald (2015), *DIVIDUUM. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution. Band 1*, Wien/Linz/Berlin/London/Zürich.
- Sauer, Birgit (2016), Demokratie, Geschlecht und Arbeitsteilung, in: Alex Demirović (Hg.), *Transformation der Demokratie – demokratische Transformation*, Münster, S. 156-173.
- transversal (2016), eipcp-Webjournal, Schwerpunkt „Monster-Munizipalisten“ September, <http://transversal.at/transversal/0916/> (Zugriff am 19.1.2017).
- Zelik, Raul (2015), *Mit PODEMOS zur demokratischen Revolution? Krise und Aufstand in Spanien*, Berlin.
- Zerilli, Linda (1995), The Arendtian Body, in: Bonnie Honig (Hg.), *Feminist Perspectives on Hannah Arendt*, Philadelphia, S. 167-194.

# PREIS DER LIEBESMÜH: DIE POLITISCHE ÖKONOMIE DER INTIMITÄT

Emma Dowling

Aus dem Englischen  
von Adrian Hanselmann und Marilyn Umurangi

*They say it is love. We say it is unwaged work.  
They call it frigidity. We call it absenteeism.  
Every miscarriage is a work accident.*

So beginnt ein 1975 von Silvia Federici geschriebenes feministisches Pamphlet, das zur Entlohnung von Hausarbeit aufruft. „Wir sind alle Hausfrauen, denn egal, wo wir sind, können sie immer darauf zählen, dass wir mehr arbeiten, dass wir mehr Angst haben, unsere Forderungen zu stellen, und dass wir ihnen weniger Druck machen, uns zu bezahlen, da unsere Aufmerksamkeit hoffentlich auf etwas anderes gerichtet ist – auf den Mann in unserer Gegenwart oder unserer Zukunft, der sich ‘um uns sorgen‘ wird.“ Sich sorgen, damit für einen gesorgt ist. Das war der „Deal“ der heteronormativen Liebe. Dem romantischen Ideal der Liebe lag der häusliche Vertrag zwischen den beiden heterosexuellen Partner\_innen zugrunde. Jede Partner\_in trat auf Basis einer geschlechtlichen Übereinkunft, eines „Reproduktionsdeals“, in die Beziehung ein: Sie würde kochen, putzen, Sex haben, Kinder gebären und sich um ihn sorgen, während er die Rechnungen bezahlt und die Rolle des Versorgenden erfüllen würde – damit konnte er erwarten, dass um ihn gesorgt würde. Seit der sexuellen Revolution und der Welle sozialer Veränderungen in den 1960er Jahren zogen feministische und queere Kämpfe gegen die Ungerechtigkeit dieser Einrichtung zu Felde:

dagegen, dass die weibliche Hausarbeit als jeder Bezahlung unwürdiger „Arbeit der Liebe“ angesehen wurde, während männliche Arbeit dank ihrer Entlohnung sowohl gesellschaftliche Mittel als auch häuslichen Machtgewinn einbrachte.

Die neoliberale Umstrukturierung von Staat und Ökonomie hat – einhergehend mit dem Aufkommen der Dienstleistungsarbeit und dem Eintritt einer großen Anzahl von (meist minderentlohnenden) Frauen in den Arbeitsmarkt – diesen Reproduktionsdeal aufgeweicht. Doch wenn das Kleinfamilien-Arrangement in diesem Sinne zusammenbrach, dann wurde es weniger zerstört, als in seine konstituierenden Teile zerlegt, und die Rollen wurden an verschiedene bezahlte und nicht-bezahlte Dienstleister\_innen ausgelagert. Migrantische Reinigungskräfte, Kindermädchen, Au-Pairs, Sex-Arbeiter\_innen und Psychotherapeut\_innen zertrümmern den mittelständischen Mythos des sich selbst genügenden Paares. Und es sind immer noch Frauen, die einen großen Teil dieser Arbeit erledigen. Den Frauen, schrieb Arlie Hochschild in *The Managed Heart* (1984), wurde beigebracht, ein instrumentelles Verhältnis zu ihren Gefühlen einzunehmen. Und eben diese Fähigkeit kann zu Arbeit gemacht werden – nirgendwo leichter als in der politischen Ökonomie der Intimität.

Heute ist ein ganzer App-Store an Lebens- und Beziehungsangeboten verfügbar, um uns bei den Verhandlungen der emotionalen Arbeit unserer intimen Beziehungen zu helfen. Für jene, die das Geld dafür haben, wurde „Liebe“ in der heutigen neoliberalen Gesellschaft vom Reproduktionsdeal abgetrennt. Wo die Erzählung des Valentinstags immer noch auf der Hoffnung beruht, durch jemanden Besonderen und Seelenverwandten

vervollständigt zu werden, bleibt für viele als Voraussetzung für romantische Liebe die Sorgearbeit: das Sorgen füreinander bis ins Alter und die gemeinsame Bewältigung der gegebenen materiellen Bedürfnisse. Jenes Versprechen der ökonomischen Sicherheit, das im Reproduktionsdeal liegt, wird auf das affektive Register dessen verschoben, was es heißt zu lieben und geliebt zu werden: Erlösung, Hingabe, Aufhebung.

\*\*\*

Heute wird uns gesagt, dass jeder für sich selbst sorgen muss. Lange Zeit hindurch wurde es von Frauen erwartet, für Liebe und Sorge zuständig zu sein, die Bedürfnisse anderer zu befriedigen. Der Fokus auf uns selbst – was *wir* wollen, was *uns* Freude macht – ebnet den Weg zu größerer Handlungsfähigkeit und Befreiung. Das Dilemma entsteht dort, wo dieser Weg durch das Prisma der neoliberalen Individualisierung und den Imperativ der Akkumulation gebrochen wird.

In Zeiten der Finanzialisierung sollen wir in uns selbst investieren. Das Heilsversprechen liegt in der Rendite. Durch die Erweiterung des Einflusses der Finanzmärkte beeinflussen die Mechanismen des Finanzmarktkapitalismus immer mehr Bereiche des gesellschaftlichen Lebens. Wir müssen alle etwas hineinstecken, um etwas herauszubekommen – und das, was wir herausbekommen, muss mehr sein als das, was wir hineingesteckt haben. Wo persönliche Entwicklung und Wohlbefinden an der Logik der Kapitalakkumulation gemessen werden, meint Selbstverwirklichung die Maximierung unserer Kapazität produktiv zu sein, d.h. soziales, kulturelles und sexuelles Kapital anzuhäufen. Hinzu kommt,

dass uns im Zuge von Austerität und zunehmender Prekarisierung vermittelt wird, dass wir für uns selbst sorgen müssen, *weil es sonst niemand anderes tun wird*. Wir selbst sind unsere wichtigste Anlage.

Je mehr das Kapital jedoch die affektiven Ebenen des Sozialen durchdringt, desto mehr weichen wir vor der Instrumentalisierung unsres Lebens zurück: eine Instrumentalisierung, die sich in Tauschbeziehungen, der Erbringung von Dienstleistungen und im Management der Performance unsres Lebens ausdrückt. Wir verspüren Entfremdung und sehnen uns nach Authentizität – wahrhaftige, sinnvolle Erfahrungen und Verbindungen mit anderen. Wie frustrierend und anstrengend ist es dann, wenn sich unsere Begegnungen mit anderen immer mehr wie Transaktionen anfühlen, in denen wir uns gegenseitig den Arbeitsauftrag erteilen, unsere Bedürfnisse entsprechend dem, was wir zu brauchen glauben, zu erfüllen. Die Erfüllung einzelner Bedürfnisfragmente wird wiederum an unterschiedliche Personen ausgelagert. Diese Personen sind austauschbar oder sie fungieren als Knotenpunkte in einem unendlichen Netzwerk von immanenten Erfahrungen. Instrumentalisierte und prekäre Transaktionen in einem Streben nach augenblicklicher Verschmelzung, Bestätigung oder Affirmation. Andere Menschen werden die Vehikel, durch die wir versuchen, unser Handlungsvermögen zu verstärken.

Unsere Sehnsucht nach Authentizität verstärkt die Suche nach romantischer Liebe und ihren Reiz. Frei, wie wir nun sein mögen, dieser Liebe nachzugehen, finden wir aber keinen Frieden in der beständigen Liebesmüh um andere – viele andere – um unsere Sehnsüchte und Wünsche zu erfüllen. Wir legen uns nie wirklich auf eine Person fest, aus Angst, dass sie nicht genug

sein wird. Aus Angst, dass wir nicht genug sein werden. Und in dieser „schönen neuen Welt“ der algorithmischen Apps und Online-Tools von vielfältigen Verbindungen, gibt es immer mehr, immer bessere Parteien, aus denen man auswählen kann. Wir sind nie gut genug, und niemand anders ist es für uns. In der Wahlökonomie der gegenwärtigen Liebesindustrie ist immer Raum für Verbesserung, für etwas Neues, Anderes. Eine Ontologie der Unzulänglichkeit verfolgt uns und lässt uns nicht los. Angst – um nicht zu sagen Panik – umschlingt uns.

\*\*\*

Es ist 17.15 Uhr, kurz vor der Rush-Hour in der Londoner U-Bahn. Ich schaffe es, einen Sitz gegenüber eine jungen Frau zu ergattern, die eine Zeitschrift liest. Im oberen, rechten Eck der Zeitschrift empfiehlt eine Schlagzeile in pinker Schrift, wie eine bestimmte Prominente zu essen. Das Bild einer strahlenden Frau in einem farbenfrohen, figurbetonten Kleid schmückt das Titelblatt. Ich frage mich, wie es dazu kommt, dass Essen – etwas das uns nährt, Genuss bereitet und so wichtig zum Leben ist, als Kontrollinstrument gebraucht wird. Essen und Nahrung sind eine Quelle der Angst und Furcht geworden, nicht nur was die Figur oder den Teint angeht, sondern auch in Bezug auf die Gesundheit. Natürlich sind diese Besorgnisse tief verankert in einer Kultur des Strebens nach sozialem Aufstieg. Ihre affektiven Figuren sind ein immenses Sortiment an Stars, die sich auf eine Reservearmee stützen, die eifrig danach strebt sie, zu ersetzen. Iss wie diese oder andere bekannte Personen, und du wirst so gut aussehen wie sie!

Noch dazu wirst du dich großartig fühlen und endlich liebenswert sein! Und natürlich, kauf die Zeitschrift, die dir das Erfolgsrezept verrät!

Tatsächlich ist keines dieser Werberituale neu, und eine gesamte Industrie gedeiht schon lange auf der Basis des Erfolgsversprechens, dessen Kulisse die Angst bildet. Angst vor verlorener Liebesmüh. Jedoch was neu an diesem Diskurs ist, fiel mir ziemlich eindringlich in zwei Begegnungen auf, bei denen der Begriff „rein“ gebraucht wurde, um einem Produkt oder einem empfohlenen Verhalten Wert zuzuschreiben. Vor kurzem nahm ich in der Kosmetikabteilung eines Kaufhauses eine Tube Gesichtscrème in die Hand. Die Verkäuferin erzählte mir, dieser Hersteller würde das „reinste“ Produkt auf dem Markt anbieten: die Gesichtscrème sei ohne künstliche Konservierungsmittel, Petrochemikalien, Farbstoffe oder andere „nicht-natürliche“ Inhaltsstoffe hergestellt worden. Später erwähnte eine Freundin in einem Gespräch, dass sie nun „clean“ essen würde. Dies bezog sich auf die Bemühungen gesund zu essen, hauptsächlich durch den Konsum von spezifischem Essen, das möglichst wenig Chemikalien, Pestizide oder raffinierte Substanzen enthält.

Für jene, die mit der Hashtag-Sprache der sozialen Medien vertraut sind, sollten #cleaneating und ähnliche Trends bekannt sein. Wo kommt das her und was sagt es darüber aus, wie wir für uns sorgen? Die Sprache der Reinlichkeit verweist auf eine Verschiebung weg von der bloßen Besorgnis, attraktiv auszusehen, d.h. von unserer Erscheinung, dem Wert der Oberfläche oder der Repräsentation unseres Selbst anderen gegenüber, hin zur Sorge um unser *Sein* selbst. In anderen Worten, es geht nicht nur darum, wie wir „außen“ wirken, sondern auch

darum, wie wir „innen“ sind. Denn gesund *sein* hat den Imperativ der Attraktivität nicht abgelöst, sondern verstärkt ihn noch tiefer in uns drin.

Es gibt etwas Unheimliches an der Art, wie die Sprache der Reinlichkeit sich in unseren Alltag hineingeschlichen hat. Sie besitzt eine Art zwanghaftes Echo, die Spur eines neurotischen oder gar paranoiden Bedürfnisses, unsere Umgebung von Schmutz oder jeglicher Art von Unordnung zu befreien. Eine Art Kontaminationsneurose, die sich als Verdrängung entpuppt; ein Versuch, Kontrolle über das Leben zurückzugewinnen oder zu erlangen. Jenseits einer einfachen Marketingdevise suggeriert diese Besorgnis um Reinheit eine generalisierte Angst, die von einer Furcht vor Kontrollverlust angetrieben zu sein scheint.

\*\*\*

Ist es das, was Gilles Deleuze in seiner prophetischen Beobachtung des Übergangs von der disziplinären Gesellschaft zu einer Gesellschaft der Kontrolle meint? In seinem kurzen, erstmals 1992 veröffentlichten „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“ erarbeitet Deleuze den Wandel einer durch die Disziplinarmacht charakterisierten Gesellschaft, wie sie Foucault in *Überwachung und Strafe* analysierte. Disziplinarmacht wirkt in Institutionen wie der Schule, dem Krankenhaus, der Fabrik und dem Gefängnis. Gemäß Deleuze wird diese Art von Macht später viel diffuser und beschränkt sich nicht mehr auf solche Institutionen. Heute wirkt eine freischwebende, beschleunigte Macht auf eine beständigere und unaufhörlichere Weise auf uns ein.

Deleuze meint, wir seien so moduliert, dass wir uns anpassen, um letztlich ökonomischen Wert zu erbringen – sei es direkt oder indirekt. Der Begriff „Modulation“ deutet auf eine subtilere, unterirdische Denk- und Verhaltenskontrolle hin, die das Bewusstsein umgeht und auf einer „affektiveren“ Ebene wirkt, auf der unsere Wahrnehmung und unsere Sinnstiftung beruht. Als würde man die feinsten Abstufungen eines Messgeräts einstellen, geht es bei Modulation um die regulativen Faktoren zur Optimierung einer Person, einer Aktivität oder einer Beziehung. Wenn wir der Etymologie des Wortes nachgehen, finden wir, dass *modulus* die diminutive Form des lateinischen Wortes *modus* ist, was „Maßnahmen“ bedeutet.

In seinem Essay bezieht sich Deleuze nicht nur auf die Welt der numerischen Daten und Computer, sondern auch auf die der freien Wechselkurse. Mit der Finanzialisierung durchdringt die Quantifizierung unser tägliches Leben immer mehr. Wir zählen in Ratings und messbaren Ergebnissen das, was wir sind, was wir tun und was wir erreichen. Solche messbaren Daten dienen wiederum der Logik der Finanzmärkte und dem Zweck der Extraktion von Mehrwert.

Quantifizierung und Messbarkeit sind letztlich nicht nur eine post-hoc-Methode der Buchführung für das, was bereits produziert wurde. Der Aufstieg der Metrik bedingt auch den zunehmenden Druck, effizienter und produktiver zu sein. Nicht nur um zukünftige Leistungsindikatoren zu erreichen, sondern sie vor allem zu übertreffen. Der Zwang zur Quantifizierung bringt uns dazu, uns selbst unter Druck zu setzen, die Ziele zu erreichen, die uns von Arbeitgeber\_innen, von Investor\_innen, im Fitness Center und online auferlegt werden.

So verschieben sich unsere Sorgen von der Oberfläche zum Subkutanen, vom „Schein“ zum „Sein“. Was gemessen wird, ist immer noch unsere erfassbare Leistung, aber nun können wir unsere Aktivitäten nicht mehr selbst repräsentieren oder in eine Narration bringen. Stattdessen sprechen die von uns generierten Daten unsere Wahrheit für uns. Und mit mehr quantitativen Informationen über unsere Körper und unseren Leistungen *scheinen* wir mehr Kontrolle über unser Leben zu bekommen. Gleichzeitig entsteht aber auch das Gefühl, dass sich diese Kontrolle umso mehr verflüchtigt, desto mehr wir in eine Welt gezogen werden, die verspricht, uns bei der (Wieder-)Gewinnung der Kontrolle zu helfen.

Wir fühlen diesen psychischen Angriff ganz besonders stark am Arbeitsplatz. Die anhaltende Krise des Kapitalismus, die Bemühungen um eine Stabilisierung der Kapitalakkumulation, belasten die alltägliche Arbeit und die Menschen, die sie verrichten. Ihr liegt ein Imperativ zu Grunde, stetig produktiv zu sein – in immer kürzerer Zeit, mit weniger Arbeitsplatzsicherheit und weniger Verlass auf einen Wohlfahrtsstaat, der uns auffangen könnte, sollten wir krank werden oder in Not geraten. Im Laufe der Zeit werden wir immer prekärer. Dabei wird uns dann immer mehr bewusst, was mit uns geschehen könnte, sollten wir nicht mehr produktiv sein können.

\*\*\*

Wenn es um Liebe geht, stiftet uns die Ideologie der Arbeit dazu an, nicht nur bessere Liebhaber\_innen zu finden, sondern auch dazu bessere Liebhaber\_innen *zu sein*. Unordnung ist unattraktiv, emotionale

Unzulänglichkeit ein Hindernis für Erfüllung. Wir wollen Intimität erleben und zwischenmenschliche Beziehungen haben, in denen wir unsere „Unordnung“, unsere ungelösten Traumata und Dramen nicht auf andere Menschen projizieren. Wir versuchen, unsere „Unordnung“ zu verarbeiten, damit wir Bedürfnisse, Wünsche und Begehren kommunizieren, Grenzen formulieren und aufrechterhalten und darüber entscheiden können, wie und mit wem wir uns einlassen wollen. Das klingt nach sinnvoller Individuierung – das Erlernen eines emotionalen Bewusstseins und die Entwicklung gesünder Beziehungen. Aber die transformative Macht der Individuation versickert oft in einer individualisierten Gesellschaft.

Für diejenigen, die es sich leisten können, wurden die Ambiguitäten, die Unordnung, die *Arbeit* des Reproduktionsdeals bereits von der Technologie abgeschöpft oder an andere ausgelagert, deren bezahlte und unbezahlte unterstützende Reproduktionsarbeit die Beschäftigung mit der romantischen Liebe ermöglicht. Das Paket des „#clean“ Essens, Lebens und sogar Liebens verschränkt sich tatsächlich fein säuberlich mit der Ideologie des Individualismus: Ein autonomes und investives Selbst bewegt sich wie ein in sich geschlossenes Atom durch die Welt, ohne jemals undicht zu werden, ohne sich auf andere zu projizieren. Ein sauberes, gepflegtes Selbst vernetzt sich mit anderen, um möglichst viel von ihnen zu bekommen und um mit ihrer Hilfe zu tun, zu fühlen, zu erleben und mit ihrer Hilfe zu sein und zu werden.

Wenn wir dieser Vorstellung von autonom Handelnden in Beziehungen Glauben schenken, verkennen wir die emotionale und affektive Arbeit, die für

die Formung, Bildung und Erhaltung von Beziehungen notwendig ist. Wir blenden die Tatsache aus, dass Beziehungen *zwischen* Menschen geschehen, geteilt werden, *in* Beziehung sind. Erlebtes verarbeiten wir nicht nur mit und für uns allein, sondern durch und mit anderen. Aber wir müssen einen genaueren Blick darauf werfen, welche Arbeit damit einhergeht und wie und durch wen sie erledigt wird.

Liebe gibt es nicht umsonst, und tatsächlich kostet sie manchen Menschen mehr. Frauen übernehmen oft die emotionale und affektive Arbeit in der politischen Ökonomie der Intimität: Sie tragen Verantwortung, nehmen Sorgen auf sich, gleichen Spannungen aus oder bestätigen andere. So wird der geschlechtsspezifische Reproduktionsdeal auch im Zeitalter der Selbstverantwortung weiterhin bewahrt.

Die ungleiche Verteilung der emotionalen Arbeit in heterosexuellen Paaren ist teilweise ein Echo früherer Zeiten, wo traditionellerweise Männer als Haupternährer die materiellen Strukturen der Familie bestimmten, während die Frauenarbeit unbezahlt war und keinen Wert zugeschrieben bekam. Zudem entspricht der neoliberale Mythos des freien, autonomen Individuums nicht der Realität der Interdependenz sozialer Beziehungen und verbirgt so strukturelle Ungleichheit.

Frauen, vor allem Women of Colour, Frauen der Arbeiterklasse, queere sowie Transmenschen sind, was ihre Fähigkeit „frei“ zu sein betrifft, viel eher mit intersektionalen Einschränkungen und Tausenden von Ansprüchen konfrontiert, wie z.B. durch die Pflege eines Verwandten oder geringere finanzielle Mittel. Darüber hinaus führen die vorherrschenden Geschlechternormen dazu, dass Frauen oft nach wie vor ein instrumentelles Verhältnis

zu ihren Emotionen haben: Wir arbeiten ständig daran, uns so zu verhalten, wie wir denken, sein zu müssen, um das zu bekommen, was wir wollen. Aber während größere Handlungsfähigkeit und auch mehr Wahlfreiheit affirmiert werden müssen, darf dies nicht geschehen, indem die geschlechtsspezifischen, rassifizierten und klassenbedingten Komplexitäten des Lebens in dieser Gesellschaft ignoriert werden. Die politische Ökonomie der Liebe und Intimität auszugraben, bedeutet zu erkennen, dass unsere sozialen Beziehungen kollektiver Verantwortung erfordern. Es bedeutet auch, die emotionale und affektive Dimension der sozialen Organisation der Arbeit zu erkennen. Wir müssen uns fragen, wer die Arbeit tätigt, wer Bedürfnisse und Wünsche artikulieren kann und darf und wessen Begehren gehört und ermöglicht werden.

Wir müssen uns auch fragen, wie wir uns gegenseitig unterstützen, wenn Finanzialisierung und Austeritätspolitik unsere Strukturen der sozialen Reproduktion angreifen und Sorgearbeit wieder einmal mehr Großmüttern, Töchtern, Freundinnen und Schwestern aufgebürdet wird. Das Kapital lädt nicht nur seine Akkumulations-Sorgen auf uns, sondern auch seine Unwilligkeit, für die Reproduktion unserer Arbeitskraft zu zahlen oder die Stabilität der Bedingungen zu gewährleisten, unter denen dies stattfinden kann. Arbeit wird nicht als solches kodiert und zudem feminisiert, um ihre Nichtvergütung zu rechtfertigen. Dies ist verbildlicht in der neoliberalen Anrufung, „das zu tun, was wir lieben“ und flexible Arbeiter\_innen zu sein, oder die Ärmel hochzukrempeln und den Job zu erledigen, weil die Sache einfach getan werden muss. Gleichzeitig werden Budgets für Gesundheit und Bildung radikal gekürzt, da sich der Staat noch weiter aus dem öffentlichen Sektor

zurückzieht. Hier entsteht eine Lücke, die kurzerhand von privatem Kapital ausgenutzt werden kann, um auf dem Rücken unbezahlter reproduktiven Arbeit finanzielle Gewinne zu schlagen. Austerität trifft disproportional Frauen, die buchstäblich die Rechnung für die Krise des Kapitalismus zahlen sollen.

\*\*\*

Was würde es bedeuten, emotionale Arbeit anzuerkennen? Sollten wir dafür bezahlt werden, Beziehungen zu führen? Mit dem Aufkommen der so genannten „Sharing-Economy“ werden zunehmend verschiedene Teile unserer sozialen und emotionalen Beziehungen in zu kaufende und zu vermarktende Produkte verpackt. Dies verfestigt nur die Hegemonie von Tauschbeziehungen in einem endlosen Karussell des *quid pro quo*. Wenn wir uns erinnern, dass es in den 1970er und 1980er Jahren in der Debatte um Lohn für Hausarbeit nur zum Teil um eine tatsächliche Bezahlung ging, führen wir uns auch vor Augen, dass es noch ein weiteres, wichtiges Anliegen gab. Nämlich zu zeigen, dass die vorwiegend weibliche Reproduktionsarbeit nicht durch das Kapital vergütet wurde, weil sie die Quelle ihres Mehrwerts war. Heute wie auch damals geht also darum, die Art und Weise zu verändern, wie Arbeit gesellschaftlich organisiert und verteilt ist, samt den Beziehungen, die diese Organisierung und Verteilung untermauern. Das Persönliche ist politisch. Wo materielle Prekarität zunimmt, wäre die Ablehnung des Prekären in unseren persönlichen Beziehungen ein guter Anfang für einen affektiven Widerstand und zur Ermöglichung anderer Welten der Liebe und der Sorge.



# EIN GEFÜGE VERNACHLÄSSIGTER „DINGE“

Maria Puig de la Bellacasa

Aus dem Englischen  
von Alexander Kamber und Timothy Endut

„Sollen wir, die Gelehrten, die Intellektuellen, ebenfalls in den Krieg ziehen? Ist es wirklich unsere Sache, Ruinenfeldern neue Ruinen hinzuzufügen, ist es Sache der Humanwissenschaften, der Destruktion die Dekonstruktion hinzuzufügen? Dem Bildersturm noch mehr Bilderstürme? Was ist aus dem kritischen Geist geworden?“  
– Bruno Latour, *Elend der Kritik: Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*

Dieser wunderschöne Planet ist wund. Viele haben weiterhin keinen Zugang zu erträglichen Lebensumständen. Jenes gemeinsame Schicksal, das alle Lebensformen mit der menschlichen Technowissenschaft teilen, ist schon lange bekannt. Die dominante Antwort auf globale wie lokale Probleme ist nach wie vor die Entwicklung weiterer wissenschaftlicher Forschungen und technologischer Lösungen – ob die Probleme nun den Klimawandel, die ökonomische Rezession, den Hunger, die Unfruchtbarkeit, den Zugang zum Gesundheitswesen oder zur Information betreffen. Science and Technology Studies (STS) aller Art gedeihen in diesem Umfeld. Von der banalsten Infrastruktur des Alltags über die faden Ecken der Labore, Haushalte und Gärten bis hin zu den geheimnisvollsten Räumen des Techno-Hypes eines posthumanen Konsumismus ist unsere Welt durch konstruktivistische philosophische Ansätze und die empirischen Untersuchungen aufkommender ontologischer

Politik zu einem Forschungsraum für investigative Netzwerke und Ökologien geworden. Forschung und Denken vermehren sich auf viele Weisen, so wie Wissenschaften und Technologien dazu beitragen, die Grenzen von Natur und Kultur, Wissenschaft und Gesellschaft, Materie und Gedanken zu durchbrechen. In solch einem Kontext scheint Wissenspolitik zu einer obsoleten Geschichte zu gehören, zu einem *es war einmal*, als Subjekte noch Subjekte, Objekte noch Objekte waren, und Epistemologie der störrische Elefant im Raum. Eine Zeit, als die Politik des Wissens so wichtig erschien, dass sie ontologisch wurde, und sich in neue materialistische Ansätze verwandelt hat, die Wissende mit Welten vereinigt haben – während Wissen, Wissenschaft und Technologie zu den Triebkräften politischer Ökonomien geweiht wurden – die Welt als Erfindung. Wissen wird nicht mehr als diskrete menschliche Angelegenheit betrachtet, die eine objektive Welt da draußen filtert; es ist eingebettet in die permanente Neuerschaffung der Welt. In dieser Welt aus einstürzenden Grenzen gibt es keinen Platz, sentimental vermeintlich prä-technowissenschaftlichen Vergangenheiten nachzutruern, und auch keinen Platz, epistemologisch geradlinig zu denken. Während die verschwommenen Grenzen jedoch Verstrickungen und wechselseitige Abhängigkeiten vertiefen, besteht die ethisch-politische Forderung fort und wird vielleicht sogar intensiviert, wenn sie erklärt, wie verschiedene Konfigurationen von Wissenspraktiken Konsequenzen haben und zu spezifischen Neuordnungen beitragen. Mehr denn je hat das Wissen als Bezugnahme – beim Denken, Forschen, Geschichtenerzählen, Formulieren, Buchführen – Gewicht darin, wie die Welten Bedeutung erlangen.

Heute finden wir Forderungen nach Sorge überall, von der Vermarktung umweltfreundlicher Produkte bis zu moral-philosophischen Diskussionen über die ‚Ethik der Sorge‘. In diesem Text möchte ich mögliche Bedeutungen von Sorge für die Wissenspolitik in den Science and Technology Studies durchdenken. Wie kann ein ethisch-politischer Belang wie das Sorgetragen die Art und Weise beeinflussen, wie wir techno-wissenschaftliche Handlungsfähigkeiten, Dinge und Begriffe beobachten und präsentieren, ohne sie dabei zu re-objektivieren? Kann Sorge in diesem Kontext über die bloße verantwortungsbewusste Wartung der Technologie hinausgehen? Ist sie nur ein moralischer Wert, der dem Denken der Dinge hinzugefügt wird? Diese Fragen verlangen das Erforschen einer Vorstellung von Sorge, die über eine moralische Disposition oder die gut gemeinte Haltung, die Bedeutung der Wissenskonstruktion innerhalb der Technowissenschaft zu berücksichtigen, hinausgeht.

Ich stütze mich auf feministisches Denken, um mir Sorge als eine ethisch-politische Angelegenheit vorzustellen, die komplexer ist, als sie zunächst scheint. Insbesondere war die Politik der Sorge im Mittelpunkt der Belange, die sich mit Ausschluss und Kritik von Machtdynamiken in geschichteten Welten befassen. Im Zusammenhang mit dieser Tradition diskutiere ich Möglichkeiten, wie Sorge für das Engagement der Science and Technology Studies gegenüber Dingen und ihren kritischen Interventionen innerhalb der Technowissenschaft geltend gemacht werden kann.

Fragen bezüglich der sozialen und ethisch-politischen Implikationen des interdisziplinären Feldes der Science and Technology Studies waren während ihrer gesamten

Entstehung und Entwicklung präsent. Dies ist nicht nur ein ‚externalistisches‘ Problem. Soziale Studien der Wissenschaft und Technologie wurden auf der Vorstellung aufgebaut, dass Wissenschaften und Technologien nicht einfach von sozio-politischen Interessen gebraucht oder missbraucht werden, nachdem die Hardware in aseptischen ‚neutralen‘ Laboren stabilisiert wurde (z.B. siehe Collins und Pinch, 2000; Latour 1987; Shapin und Schaffer, 1985).

Jedoch sind Antworten auf Fragen wie ‚Do artefacts have politics?‘ (Winner, 1986) nicht nur eine Sache der Erarbeitung genauerer Technologiestudien, in denen das Politische in Darstellungen und Kartografien von Netzwerken und Anliegen einbezogen wird. Vielmehr geht die konstruktivistische Einsicht in Analysen der Science and Technology Studies über die Identifikation des Politischen in den Laboren hinaus: Sie betrifft auch die bedeutungsproduzierenden Technologien des Feldes, deren Methoden und Theorien, sowie deren Art und Weise, Geschichten zu erzählen (Haraway, 1997). Unsere Denkweisen wie auch unser Forschungsethos beeinflussen die Politik, die wir unseren Objekten zuschreiben. Das bedeutet letzten Endes, dass jede *Dingpolitik* – Bruno Latours (2005a) Benennung für die Politik der Dinge – eine *Denkpolitik* bezeichnet. Arten des Wissens, Theorien und Vorstellungen haben ethisch-politische und affektive Effekte auf die Wahrnehmung und Refiguration von Tatsachen und sozio-technischen Gefügen, bezüglich deren materiell-semiotischer Existenzen. Arten der Erforschung und Darstellung von Dingen können welterschaffende Effekte haben.

In Bezug auf diese Vermächtnisse erkunde ich, wie konstruktivistische Forderungen von Wissenschaft

und Technologie helfen können, Tatsachen und sozio-technologische Gefüge in ‚Sachen der Sorge‘ umzuwandeln. Der Begriff erhellt die Verbindung der Diskussion mit den von Bruno Latour aufgeworfenen Problemen des Konzepts der „Dinge von Belang“<sup>1</sup> und mit der sie untermauernden Wissenspolitik.

Im ersten Teil des Texts lese ich Latours Fokusverschiebung von Tatsachen zu Sachen von Belang als Antwort auf ästhetische, ethisch-politische und affektive Angelegenheiten, die mit dem konstruktivistischen Denken und seiner kritischen Annäherung an Dinge konfrontiert sind. Latours Begriff repräsentiert einen bestimmten Weg des Verstehens der Wissenspolitik der Science and Technology Studies, führt aber auch die Notwendigkeit der Sorge ein. Die Implikationen der Sorge sind jedoch stärker als die Politik, die um die Sachen von Belang kreist. Im zweiten Teil des Texts präsentiere ich Aspekte einer feministischen Vision der Sorge, um die Möglichkeit der Übersetzung ethisch-politischen Sorgetragens in unsere Weisen des Denkens und Repräsentierens von Dingen einerseits zu fördern und andererseits zu problematisieren.

---

<sup>1</sup> A.d.Ü.: Die Übersetzung von *matters of concern* als „Dinge von Belang“ folgt existierenden deutschen Latour-Übersetzungen. Um jedoch „Ding“ (*thing*) und „Sache“ (*matter*) in Puig de la Bellacasa Argumentation auseinanderzuhalten, wird der Begriff Latours im weiteren Verlauf des Texts mit „Sache von Belang“ übersetzt.

## **Kritischer Konstruktivismus und die fehlende Sorge**

Latours Begriff der Sachen von Belang erweitert die frühe Einsicht, dass wissenschaftliche und technologische Gefüge nicht nur Objekte sind, sondern Knoten sozialer und politischer Interessen. Diese Vision hat an Subtilität gewonnen, insbesondere seit der Konstruktivismus nicht mehr ‚sozial‘ ist, sondern ‚ontologisch‘ geworden ist (Mo, 1999; Papadopoulos, 2011). Vermittlungen werden hier nicht als von menschlich/sozialen Subjekten beherrscht beschrieben, die nicht-menschliche Objekte kontrollieren. ‚Soziale‘ Interessen werden zugleich nicht so sehr zur nicht-menschlichen Welt hinzugezählt, indem sie auf den Verlauf der natürlichen Phänomene und technologischen Entwicklungen einwirken; vielmehr sind Interessen und andere affektiv animierte Kräfte – wie Belang und Sorge – innig in die laufende materielle Wiederherstellung der Welt verwickelt. Die ethisch-politische Sensibilität der Perspektiven, die diesen verwickelten Instanzen der Handlung gewidmet sind, ist gut repräsentiert in der Umtaufe der Tatsachen in Sachen von Belang (Latour, 2004b; Latour, 2007b). Diese Bezeichnung kann helfen, Sorge und Ansprechbarkeit in der Technowissenschaft auf eine integrierte Art, innerhalb des wörtlichen Lebens der Dinge, hervorzuheben anstatt durch normativen Mehrwert.

Der Begriff der Sachen von Belang ist relativ neu, aber die Belange, auf die er sich stützt, sind es nicht. Sachen von Belang machen einen Unterschied für drei Problemstellungen, mit denen philosophische Diskussionen über Science and Technology Studies-Praktiken im Allgemeinen und über Konstruktivismus im Besonderen vertraut sind.

Zunächst dehnt der Begriff ‚Sachen von Belang‘ die frühe Erkenntnis über die Lebendigkeit der Dinge aus. Er verortet sich in einer Kontinuität konzeptioneller Bemühungen, die auf die De-objektivierung wissenschaftlicher Tatsachen gerichtet sind (Latour, 2008a, 2000a). Latours Arbeit ist reich an diplomatischen Bemühungen, Soziolog\_innen und Humanist\_innen zu überzeugen, dass Maschinen und andere Nicht-Menschen nicht seelenlose Materie sind; und außerdem daran, Wissenschaftler\_innen, Technolog\_innen und Ingenieur\_innen zu überzeugen, dass deren Fakten und Artefakte verkörperte Sozialität sind (Latour, 1996). Häufig lobt Latour die Science and Technology Studies für ihre Art der Präsentation, die die Arbeit und die Produkte der Wissenschaft und Technologie nicht objektiviert: „Wenn wir die Qualitätskontrolle für einen ANT-Bericht durchführen müssten, wäre sicherzustellen, dass a) keine neue Entität als unbestreitbare Tatsache eingeführt wird, sondern stets zunächst als umstrittene Tatsache; b) dass das Fortdauern der Kontroverse nicht einer Schwäche des empirischen Zugriffs oder einer faulen Form von Relativismus geschuldet ist, sondern der Komplexität der entstehenden Tatsachen; c) dass die Versammlung, die Institution oder das Instrument, die eine dauerhafte Stabilisierung gewährleisten, klar angegeben werden; und schließlich d), dass man die Verfahren genau festhält, die es erlauben, den Übergang von der Mannigfaltigkeit – was ich als Metaphysik bezeichnet habe – zu ihrer zunehmenden Vereinigung – Ontologie – zu verfolgen“ (Latour, 2007a). Latour (2008a) hat dies als ‚ästhetische‘ Frage beschrieben, in dem er sich auf die ‚Inszenierung‘ der Tatsachen bezieht. Aber es ist auch ein Problem der Wissenspolitik:

Wie wir Dinge präsentieren, ist von Belang. Sachen von Belang bieten hier ein neues konzeptuelles Werkzeug für eine umfassend erforschte Frage: die Re-Inszenierung der Dinge als lebendig. Diese Ästhetik hilft, dem zu widerstehen, was A.N. Whitehead die ‚Bifurkation der Natur‘ nannte, die Gefühle, Bedeutungen und dergleichen vom harten Kern der Fakten trennt (Latour, 2008a; Whitehead, 1990). Latour berief sich auf Whitehead, um die Diagnose eines widerspenstigen Problems wieder einzusetzen: Innerhalb binärer Gegensätze bleiben wir in der Auffassung gefangen, dass wir eine Lücke zwischen zwei Welten überbrücken müssen, um für die Phänomene Rechenschaft abzulegen. Und trotz dieses Brückenschlags tendieren wir immer noch dazu, einer Seite die Macht zu verleihen, das Andere zu kennen und sogar zu tun: Die Natur erklärt die Gesellschaft (oder umgekehrt) (Latour 2005d). Im Anschluss an Isabelle Stengers (2000) hat Latour argumentiert, dass diese Bifurkationen/Lücken/Spaltungen zwischen natürlichen Fakten und sozialen Fragen das etwas irreführende Unternehmen anleiten, unseren Konstruktivismus ‚sozial‘ zu nennen. Wir brauchen neue Arten zu denken, neue Begriffe, um das zu benennen, was wir denken, und um geheilt zu werden vom manischen Antrieb, das zu zerteilen, was wir als Zusammengehörigkeit wahrnehmen. Whiteheads Vorschlag, diese Bifurkation zu vermeiden, impliziert, dass die Naturphilosophie „nicht beliebig auswählen kann“, weil „*alles* Wahrgenommene innerhalb der Natur ist“ – die Moleküle der Wissenschaftler\_innen ebenso wie die Bedeutungen der Dichter (Latour 2005d, Whitehead 1920). In der Latourschen Übersetzung: alles (*everything*) Wahrgenommene ist innerhalb des Dings (*thing*).

Das *Alles* innerhalb des Dings wird hier durch die potenzielle Bedeutung des Wortes als ‚sammeln‘ gelesen (eine Heideggersche Auswahl, jedoch ohne viel Heideggerismus), es wird zusammengedacht mit anderen Bedeutungen, die danach streben, das ‚Viele‘ zu bezeichnen, welches ein ‚Ding‘ ausmacht, – wie ‚Gesellschaft‘ (inspiriert von Gabriel Tardes Soziologie und erneut von Whiteheads Metaphysik), ein ‚Kollektiv‘, ein ‚Gefüge‘, oder eine ‚Vereinigung‘. Somit bezweckt die Neubenennung als ‚Ding‘ eine lebendigere Wahrnehmung, Auffassung und Re-Inszenierung der fehlbezeichneten objektivierten Tatsache zu vermitteln: Ästhetik ist Politik. Das Ding, auch bekannt als Sammeln, bringt die interne Diversität von ‚Tatsachen‘ zutage, die verschwommenen Grenzen seiner kollektiven Existenz, wie auch die Vermittlungen, die es der Tatsache möglich machen, zusammenzuhalten und auch konstant neue Verbindungen zu bilden. Ein Ding, als solches begriffen, ist dann jeweils Konstruktion *und* Realität. Und wenn ‚Dinge‘ Sachen von Belang sind, dann auch deswegen, weil sie sammelnd sind, ein Kollektiv, das sich um einen gemeinsamen Belang bildet. Um Dinge als solche zu denken, argumentiert Latour für einen neuen Sinn von ‚empirischer Philosophie‘, die von ‚flacher‘ empirizistischer Epistemologie abweicht, und uns in den Fluss der sich bewegenden Erfahrung stellen würde. Anstatt Welten zu überbrücken, können wir ‚abdriften‘ in das, was Whitehead die ‚Passage der Natur‘ genannt hat (eine poetischere Version von Latours *Middle Kingdom*), in die dicht aufgewühlten Wasser von dem ‚*was in die Erfahrung gegeben ist*‘ (Latour 2005d). Die kontrollierende Macht kausaler und binärer Erklärungen loszulassen, bedeutet gleichzeitig, in die

unordentliche Welt der Belange einzutauchen. Wenn wir innerhalb der Dinge sind, tauchen wir ein in unste- te Sammlungen, vielmehr als sie von einer Brücke aus zu betrachten, bewohnen wir die Sphäre der mehr als menschlichen Politik.

Diese Art, Tatsachen zu re-inszenieren, hat Signifi- kanz für eine zweite, ähnliche Thematik: Die Inklusion von Dingen in die Politik. Die Science and Technolo- gy Studies haben Objekten geholfen, ‚freie Bürger‘ zu werden, indem man sie ausstellte als „Mittler, das heißt Akteure, die mit der Fähigkeit begabt sind, das von ih- nen Übermittelte zu übersetzen, umzudefinieren, neu zu entfalten oder aber zu verraten (Latour, 2008a: 109)“. Diese Handlungsfähigkeiten waren unsichtbar für eine mensch-zentrierte Politik, die sie ausgeschlossen und als simple Objekte gesehen hat – entweder bedrohlich oder dienlich. Das Ziel dieser Kritik ist die humanistische Moralität in ihrer Blindheit dafür, wie Tatsachen und technische Dinge sich ‚fügen‘, dafür wie sie die Zusam- mensetzung einer Welt transformieren können. Statt- dessen gibt ihnen ding-orientierte Politik eine politi- sche Stimme. Sie fragt in einer demokratischeren Art und Weise: „Wie viele sind wir?“, um in dieses ‚Wir‘, die oft falsch dargestellten Nicht-Menschen zu inkludie- ren, die auch Teilnehmer\_innen im öffentlichen Leben sind (Latour, 2010a). Im Hinblick auf dieses Problem übersetzen Sachen von Belang das politische Leben der Dinge in eine Sprache, die kompatibel ist mit zeitge- nössischen Mehrheitsdemokratien, die sich mit ‚Ange- legenheiten‘ von ‚öffentlichem Belang‘ befassen. Zusätz- lich betont Belang die unruhigen und unsteten Wege, die mehr oder weniger subtilen Erschütterungen, durch die eine Versammlung, ein Ding, eine Angelegenheit

konstruiert und zusammengehalten wird. Interessen durch Belange zu ersetzen, als die Kraft von politischen Ansprüchen und deren Inklusion, verändert auch hier auf signifikante Weise die materiell-semiotische Wahrnehmung von Dingen: Interessen sind etwas, dem die Erben der agonistischen modernen Politik sich misstrauisch zu nähern gelernt haben – oder etwas, das wir eifersüchtig bewahren sollen, wenn sie unsere ‚eigenen‘ Interessen sind. Belange wiederum appellieren an unsere Fähigkeit, unsere gegenseitigen Angelegenheiten zu respektieren, wenn wir eine gemeinsame Welt erbauen wollen.

Respekt ist auch zentral für einen dritten Impuls dafür, Dinge als Sachen von Belang zu denken: die entmachtenden Effekte des Konstruktivismus, wenn er der ‚Kritik‘ zu viel zugesteht und dabei endet, die Einsicht ‚Fakten sind konstruiert‘ in ‚Zweifel‘ umzukehren. Hier verweist Latour auf ein Bewusstsein des Selbstschutzes unserer ‚eigenen‘ Belange: Würde man es wirklich begrüßen, wenn die eigenen Belange reduziert, dekonstruiert und zerlegt werden? (2007a: 40). Zuzustimmen, dass Tatsachen Sachen von Belang sind, ermutigt das Bewusstsein für die Verletzlichkeit der Fakten und Dinge, die wir uns zu studieren und kritisieren zum Ziel gemacht haben. Ein bedeutendes Symptom des kritischen Exzesses ist der Missbrauch von Begriffen der Macht, wenn sie als kausale Erklärungen benutzt werden, die ‚aus irgendwelchen finsternen Abgründen stammen‘, um zu untergraben, was andere als Fakten präsentieren (2007a: 15). Kritische Beschreibungen zu verwerfen, die Macht und Herrschaft als Schlüssel sozialer Kräfte betonen und Wissenschaft und Technologie zu einer ‚Lust auf Macht‘ machen (Latour 2007b:), ist nicht neu für

Latours Arbeit.<sup>2</sup> Diese Erklärungen sind, immer noch nach Latour, technisch unzulänglich für Beispiele einer ‚guten‘ Akteur-Netzwerk-Theorie (die vorzugsweise nicht den Kartografien von Akteur\_innen und Netzwerken vorgefertigte Erklärungen auferlegen würde). Die Einführung von Sachen von Belang betont im Weiteren die ethisch-politischen und affektiven Effekte dieser Erklärungen, nicht nur auf Dinge, Fakten und die Welt, sondern auch auf jene, die hinausgehen, um sie zu erforschen. Das ist gut zu veranschaulichen mit der lustigen Rolle eines müden (sozialen) Konstruktivisten, der eine Lektion gelernt hat: ein tragikomischer ‚Zeus der Kritik‘, der weiß, wie Dinge wirklich funktionieren, aber alleine in einer Wüste regiert, geliebt von niemandem, weil er alles kritisiert hat; seiner Lokomotive ist die Puste ausgegangen (2007a: 40). Der kritische Konstruktivismus ist von Lustlosigkeit geplagt, in dem Verdacht, dass er zur laufenden Demontage der Welt beigetragen hat.

Wie schon eingeführt, lese ich Sachen von Belang als Repräsentation einer Vision von Wissenspolitik der Science and Technology Studies. Erstens als eine ästhetische: Die Art, wie Science and Technology Studies Dinge präsentieren, trennt Affekte von Belang und Besorgnis nicht von der Inszenierung ihrer lebendigen Existenz. Zweitens als eine dingpolitische: Ihre Repräsentation der Dinge gibt ihnen eine Stimme als verkörperte Belange im ‚Wir‘ des demokratischen Gefüges. Drittens als ein respektvolles Ethos der Wissensproduktion: Ihre Kritik reduziert beim Erklären

---

<sup>2</sup> Der erklärende Gebrauch von „Macht“ wurde von Latour immer wieder kritisiert (2008a).

von Dingen die Technowissenschaft nicht zu einem Kampf um Herrschaft. In diesem Sinne Rechenschaft abzulegen für Belange, ist eine materiell-semiotische Geste untrennbarer Denk- und Dingpolitik. Der ethisch-politische Unterschied, der hier mit Sachen von Belang gemacht wird, betrifft die Wissenspolitik und nicht eine zusätzliche Moralität. Meine Lesart der Genealogie von Sachen von Belang betont jedoch auch die Unterschiede, die bei der Einführung von Belang in diese Angelegenheiten gemacht werden. Von einer ethisch-politischen und affektiven Perspektive aus betrifft dies ein Ethos der Forschung. Mich interessiert, wie die Beurteilung eines kritischen Denkens, dem ‚die Puste ausgeht‘, und der Vorschlag, Fakten und Dinge als Sachen von Belang zu benennen, auf ernste Bedenken darüber antworteten, wie Dinge missverstanden, missinterpretiert und misshandelt werden können, und auf die Konsequenzen davon in dieser besorgten Welt.<sup>3</sup>

---

**3** Diese Intervention beginnt mit der Szene der Anschläge vom 11. September 2001 und Latours Bestürzung über Verschwörungstheoretiker\_innen, die wilde Szenarien aufstellen, um die ‚wirklichen‘ Ursachen des Angriffs zu enthüllen. Latour drückt auch sein Bedauern darüber aus, wie die Skepsis gegenüber der Wissenschaft und die ‚Dekonstruktion‘ von Tatsachen nun in die Praxis umgesetzt wurden, nicht nur von Akademiker\_innen, die Fakten ‚denaturalisiert‘ hatten, sondern auch von Think-Tanks und Klimaskeptiker\_innen, die mit mächtigen Regierungen zusammenarbeiten. Interessanterweise haben sich sowohl Latour als auch Harry Collins, obwohl sie beide sehr unterschiedliche Positionen vertreten, besorgt darüber gezeigt, wie SSK (*sociology of scientific knowledge*) und sozialer Konstruktivismus dazu beitragen, dass Fakten misstrauisch begegnet wird. Collins hat vor kurzem mit einem Aufruf, das Vertrauen in die Wissenschaft als ‚moralische‘ Wahl zu erneuern, auf das geantwortet, was er als eine Untergrabung der Wissenschaft durch die ‚zweite Welle‘ der Science and Technology Studies sieht (Collins, 2009).

Es ist wichtig zu bedenken, dass Sachen von Belang zuerst in einer Intervention entwickelt wurden, die an das kritische Denken im Allgemeinen und nicht bloß an die kritischen Science and Technology Studies adressiert war. Aber zu dieser Zeit überprüfte Latour den kritischen Konstruktivismus im Lichte dessen, was die Science and Technology Studies von den *Science Wars* gelernt hatte – hauptsächlich das Faktum, dass Wissenschaftler\_innen auf den sozialen Konstruktivismus wie auf eine Aggression reagierten – und wie diese *Kriege* die Art und Weise beeinflussten, was Science and Technology Studies-Wissenschaftler\_innen von den Effekten ihrer Arbeit halten konnten. In diesem Kontext erscheint der Zeus der Kritik als passé, eher eine farblose Figur in der Moral einer Fabel als ein wirkliches Problem. Die Science and Technology Studies haben sich nicht nur über humanistische sozio-politische Erklärungen materieller und technowissenschaftlicher Welten hinaus bewegt, sondern auch über unverhältnismäßig misstrauische Kritiken von agonistischen Interessen und Machtstrategien. Latour schlägt kritischen Denker\_innen im Allgemeinen vor, zu tun, was die Science and Technology Studies bereits gelernt haben: Tatsachen als Sachen von Belang zu behandeln.<sup>4</sup> Nach Latour sind die Science and Technology Studies in ihrer Höchstform, wenn sie eine respektvolle und, man könnte sagen, konstruktive Art und Weise der Zurschaustellung

---

<sup>4</sup> Unter den kritischen Intellektuellen, die von Latour in dieser Arbeit zitiert werden, befinden sich Jean Baudrillard, Stanley Fish und Pierre Bourdieu. Latours Diagnose könnte heute anders sein, angesichts der erneuten Präsenz von Bourdieus Denken in den anglophonen Sozialwissenschaften, auch in den Science and Technology Studies.

von Tatsachen als Prozesse von verstrickten Belangen anwenden. Wenn gezeigt wird, wie Dinge sich fügen, sollen sie damit weder demontiert werden, noch soll die Realität von Tatsachen mit dem kritischen Verdacht über die machtvollen (menschlichen) Interessen untergraben werden, die sie reflektieren und vermitteln könnten. Stattdessen soll die Ausstellung der Belange die Tatsachen verbinden und zusammenhalten, ihre Realität bereichern und affirmieren, indem sie weitere Artikulationen hinzufügt.

Die Diskussion wirft das Problem auf, wie ‚wir‘ zur Konstruktion der Welt beitragen. Wie fördert der Respekt für Belange in den Dingen, die wir re-präsentieren, Aufmerksamkeit für die Effekte unserer Anforderungen bezüglich der Zusammensetzung der Dinge? Die Ausstellung verstrickter Belange im Herzen der Dinge erhöht die affektive Wahrnehmung der Welten und Leben, die wir über Kartografien von Interessen und praktische Engagements hinaus studieren. In diesem Sinne ist die Inszenierung von Tatsachen oder eines soziotechnischen Gefüges als Sachen von Belang eine Intervention in ihr ethisch-politisches Werden. Und brauchen wir im Kontext einer unruhigen und stark geschichteten Welt nicht immer noch kritische Ansätze, die beim Fügen von Belangen eine Rolle spielen? Der Begriff der ‚Sachen der Sorge‘ versucht, auf diese Fragen zu antworten. Sorgetragen beinhaltet auch ein Verständnis von Tun und Intervenieren. Um fragen zu können, was Sorge eigentlich für das Denken der Dinge bedeuten kann, wende ich mich den Beziehungen zwischen Latours Begriff von Belang und einem Begriff von Sorge zu. Wenn die Inszenierung von Dingen und von Tatsachen als Sachen von Belang ihre Realität verdichtet, wie beeinflusst Sorge dann Sachen von Belang?

Belang (*concern*) und Sorge (*care*) können ähnliche Dinge bedeuten – die englischen Begriffe dafür kommen beide vom Lateinischen *cura*. Aber sie drücken auch unterschiedliche Dinge aus. Somit wird im Herzen der Politik der Dinge Sorge nicht durch Belang ersetzt; es tut etwas anderes. In diesem Text betone ich das Vermögen des Wortes ‚Belang‘, um den Begriff des ‚Interesses‘ auf affektiver aufgeladene Konnotationen zu verlagern, vor allem auf Ärger, Besorgnis und Sorge. Verstanden als affektive Zustände, sind Belang und Sorge somit verwandt. Sorge hat jedoch stärkere affektive und ethische Konnotationen.

Wir können über den Unterschied zwischen den Aussagen „Ich bin besorgt“ und „Ich Sorge (mich)“ (*I am concerned / I care*) nachdenken. Die erste bezeichnet Besorgnis und Nachdenklichkeit über eine Frage sowie das Faktum der Zugehörigkeit zu den von ihr ‚Betroffenen‘; die zweite fügt ein starkes Gefühl der Verbundenheit und Hingabe für etwas hinzu. Darüber hinaus wird die Qualität von Sorge leichter in ein Verb verwandelt: (sich) sorgen. Man kann aus sich selbst heraus über etwas besorgt sein, aber (sich) zu sorgen lenkt uns stärker auf eine Vorstellung von materiellem Tun. Sorgetragen als etwas zu verstehen, das wir tun, erweitert die Vorstellung von Sorge als eine ethisch und politisch aufgeladene *Praxis*, die für das feministische Interesse an abgewerteten Arbeiten immer im Vordergrund stand. Ich entwickle diesen Punkt im nächsten Teil der Arbeit.

An dieser Stelle ist es wichtig zu sagen, dass (sich) zu sorgen aus dieser Perspektive ein affektiver Zustand, ein materiell überlebenswichtiges Tun und eine ethisch-

politische Verpflichtung bedeutet.<sup>5</sup> Auch weil Sorge als Praxis in eine Reihe von verschiedenen Aktivitäten involviert ist, bieten die Science and Technology Studies verschiedene Zugänge.<sup>6</sup> Wenn schließlich ‚Sachen von Belang‘ als ein generischer Begriff für die Politik der Dinge funktionieren kann (das heißt, alles kann als eine potenzielle Sache von Belang gedacht werden), könnte es sein, dass ‚Sachen der Sorge‘ das nicht kann. Sogar für diejenigen, die zustimmen, dass Sorge in den Welten der Naturkulturen und der Technowissenschaften überlebensnotwendig ist, und die es in der Repräsentation der Dinge zu unserem Belang machen wollen, hat Sorgetragen nicht unbedingt die gleichen Konnotationen. Ich werde dies weiter ausführen, indem ich Latours Aufforderung bespreche, (uns) in technowissenschaftlichen Universen zu sorgen.

In einem lustigen, und dennoch ernsten Dialog, den Latour zwischen sich selbst und einem besorgten Umweltschützer inszeniert, der sich über Geländewägen (*sport utility vehicles*, SUVs) ärgert, bestätigt er, dass wir uns um unsere Technologien kümmern müssen, auch um die, die wir als verhängnisvoll, als frankensteinisch ansehen – in seiner Geschichte also SUVs (Latour, 2005b, siehe auch Latour, 2010). In ähnlicher Weise ist

---

<sup>5</sup> Ich habe dies in Puig de la Bellacasa (2010) weiterentwickelt, im Kontrast zu Foucaults Begriff der Sorge um sich.

<sup>6</sup> Im Kontext der Science and Technology Studies ist Sorge ein bedeutender Gegenstand im Studium der Gesundheitswissenschaften und ihrer Technologien (Latimer, 2000; Mol, 2008; Oudshoorn, 2008). Sie ist von Feminist\_innen als eine politische Vision thematisiert und theoretisiert worden – auch im Verhältnis zu epistemologischen Belangen in Domänen, die mit Umweltwissenschaften und wissenschaftlichen Entscheiden für Entwicklung zusammenhängen (Cuomo, 1997; Nair, 2001; Rose, 1994).

es nicht die Technologie, die unethisch ist, wenn sie versagt oder ein Monster wird. Vielmehr ist es unethisch aufzuhören, (sich) um sie zu sorgen und sie aufzugeben, wie Dr. Frankenstein seine Schöpfung aufgab. Hier können wir uns an Latours inspirierende *scientifiction* von Aramis erinnern (ein vielversprechendes Transportsystem in Paris), in der er die Geschichte der kollektiven Schwierigkeiten erzählt, die zur Aufgabe des Projekts geführt haben (Latour, 1996). Diese Form des Sorgetragens für Technologie trägt die doppelte Bedeutung von Sorge als alltäglicher Unterhaltsarbeit, die auch eine ethische Verpflichtung ist: Wir müssen uns um die Dinge sorgen, um für ihre Werden verantwortlich zu bleiben.<sup>7</sup>

Ein zweites damit zusammenhängendes Argument, das Latour dem wütenden Umweltschützer entgegengesetzt, ist, dass wir, wenn wir wirklich die Verwendung der SUVs beeinflussen wollen, anstatt sie nur zu kritisieren, uns auch mit den Belangen auseinandersetzen müssen, die diejenigen umtreiben, die sie unterstützen. Um sich effektiv um ein Ding zu sorgen, können wir nicht diejenigen von der politischen Ökologie des Dings abtrennen, mit denen wir nicht einverstanden sind. Diese Form der Sorge ist durch das Ziel angeregt, die Dinge als Sachen von Belang zu behandeln: um sich richtig mit dem Werden eines Dings zu beschäftigen, müssen wir alle Belange berücksichtigen, die ihm angehören, alle, die sich darum sorgen. Wenn wir die SUV-Fahrer\_innen ausgrenzen, indem wir sie dämonisieren, objektivieren wir nicht nur, indem wir die Elemente des SUV-Ding-

---

<sup>7</sup> Wir könnten diese Vision der Sorge als eine Diffraktion/Beugung der pastoralen Sorge Heideggers diskutieren, die ironischerweise auf die Technologie umgelenkt wird.

Gefüges (Maschine, Produzent\_innen und Benutzer\_innen) trennen, sondern werden auch unverantwortlich: Es bleibt uns nichts anderes übrig als die Repräsentation eines bedrohlichen Objekts, ein Beitrag dazu, SUVs als Monster zu konstruieren. Hier wird Sorge mobilisiert, um einem Sammlungszweck zu dienen, nämlich das Ding zusammenzuhalten. Das hat politische Konsequenzen. In diesem Sinne ergänzt die Befürwortung von Sorge den Respekt vor Dingen oder Sachen von Belang um ein ethisches Handeln: die praktische Verantwortung, sich um die fragile Versammlung zu sorgen, die sie konstituiert.

Die Re-Inszenierung der SUV-Angelegenheit setzt sich fort als ein Verständnis von Sorge als verantwortungsvoller Wartung der Technologie. Es zeigt eine scheinbar ökumenische Version der ‚Kosmopolitik‘ der Dinge und der politischen Ökologie. Der Punkt dieser Befürwortung der Sorge ist kein Belang für die Wartung und Entwicklung von SUVs – über ihre Rolle als besondere Detektoren von Belangen hinaus –, sondern die breitere Frage, wie man *Dingpolitik* macht. Diese Art der Repräsentation von Belangen scheint keinen spezifischen Einsatz hinsichtlich der Verwendung von SUVs zu haben. Aber weshalb wird dann der Umweltschützer als selbstgerecht und dumm vor Wut inszeniert? Diese spezifische Befürwortung der Sorge stellt zwei verwandte Probleme vor, die auch Latour an anderer Stelle angegangen hat. Erstens gibt es ein Anliegen, dass die politische Ökologie ein marginalisiertes Problem bleiben könnte, das als das Problem eines Haufen von Aktivist\_innen vernachlässigt wird, anstatt als großes Problem zeitgenössischer partizipativer Demokratien anerkannt zu werden (Latour, 2010a).

Zweitens ist Latour über die Probleme besorgt, die in diesem Zusammenhang von jenen aufgeworfen werden, die sich radikal den mächtigen Interessen widersetzen, die bestimmte Technologien unterstützen – hier zum Beispiel die Automobilindustrie. Wenn solche Oppositionen ‚fundamentalistisch‘ werden – zum Beispiel, SUV-Hasser\_innen – wird es schwierig, wenn nicht unmöglich, ihnen in einer Versammlung der repräsentativen Demokratie eine Stimme zu geben (Latour, 2005a).

Schließlich kann man argumentieren, dass diese Diskussion um das Sorgetragen wie jene um die Belange eine Antwort auf die agonistische Politik von unverträglichen Interessen und Machtverhältnissen ist, die früher mit den kritischen (sozialen) konstruktivistischen Darstellungen der Technowissenschaften verbunden waren. Nach Latours laufender Kritik der Kritik wird diese Art von Sorgetragen als Verpflichtung für die (Umwelt-)Aktivist\_innen dargestellt, um übermäßige Kritik und den Verdacht der gesellschaftspolitischen Interessen durch eine ausgewogene Artikulation der betroffenen Bedenken zu ersetzen. Zugegeben, wenn wir aus der Perspektive dieser Probleme denken, erscheint es entscheidend, Sorge nicht nur bezüglich der Technologie zu fördern, sondern für alle Betroffenen, also auch diejenigen, die (sich) um SUVs sorgen.

Mein Problem ist, wie das Problem präsentiert wird und wie die Diskussion um Sorge mobilisiert wird, um die SUV-Frage vor der Objektivierung durch einen kritischen Teilnehmer in der Form eines wütenden und ziemlich respektlosen Umweltschützers zu schützen. Respekt für Belange und die Aufforderung zur Sorge werden Argumente zur Mäßigung eines kritischen

Standpunkts. Die Art von Standpunkt, die dazu neigt, Abweichungen und oppositionelles Wissen auf der Grundlage eines Anhängens an bestimmte Visionen zu produzieren, und die tatsächlich manchmal ihre Positionen als nicht verhandelbar präsentiert – hat Latour den ‚Fundamentalismus‘ genannt. Dieser Dialog stellt also auch Misstrauen gegenüber minoritären und radikalen Weisen der Politisierung von Dingen aus, die darauf fokussieren, die Beziehungen von Macht und Ausgrenzung offen zu legen – in diesem Fall der wütende Umweltschützer. Gerechterweise muss man sagen, dass das Problem in den Begriffen der Wissenspolitik, das Latour beschäftigt – und bereits seit langer Zeit (siehe z. B. Latour, 1996: 19) – weiter reicht: Es besteht in der zu eifrigen Ergänzung lokaler Beschreibungen eines Netzwerks durch vorgefertigte kausale Erklärungen. Diese technische Diskussion wird zu einem Instrument der Opposition gegen Beschreibungen und Erklärungsstrategien, die minoritäre kritische Standpunkte und Visionen bezüglich der Machtdynamiken in der Technowissenschaft unterstützen.

Diejenigen, die beispielsweise mit einer ‚Grabrede der Ränder‘ identifiziert werden, die von der Macht des ‚Zentrums‘ besessen sind, oder noch schlimmer, die mit humanistischer Technophobie oder Forderungen einer Rettung des ‚Seins‘ vor der Technologie assoziiert werden (Latour, 2008a). Solche unbedachten Urteile tragen dazu bei, eine reduktive Vision des kritischen Konstruktivismus zu erzeugen, indem sie eine ganze Reihe von Belangen aus der Politik des Denkens der Dinge ausstoßen. Allerdings sind solche Bedenken auch Teil der Science and Technology Studies und können sich auf eine nicht Zeus-ähnliche Form des kritischen

Konstruktivismus beziehen, die eine Steigerung des Bewusstseins für ethisch-politische und affektive Belange begrüßen würde. Auf jeden Fall sind es Stimmen, die zur Unterstützung einer feministischen Vision von Sorge benötigt werden, die sich mit anhaltenden Formen von Ausgrenzung, Macht und Herrschaft in Wissenschaft und Technik beschäftigt. Um Sorge in unserer Welt zu fördern, können wir kritische Standpunkte nicht mit dem Badewasser der korrosiven Kritik ausschütten.<sup>8</sup>

Eine feministische Vorstellung von Sorge würde weitere Ebenen von Belang zu diesem inszenierten Gelandewagen-Problem hinzufügen, die nicht unbedingt mit dem Vermittlungszweck der Sachen von Belang inkompatibel sind, aber zusätzliche Bindungen re-präsentieren und fördern. Zunächst klingt Sorge problematisch für Leute, die geübt darin sind, kritische Fragen zu stellen, darüber *wer* die Sorgearbeit tun wird, und auch *wie* man sie macht und für *wen*. Dies sind Fragen, die sich auf Anliegen für Formen von Handlungsfähigkeit in Bezug auf Sorgearbeiten beziehen, die oft abgewertet werden. Dementsprechend konnotiert Sorge Aufmerksamkeit und Besorgnis für diejenigen, die durch ein Gefüge geschädigt werden können, deren Stimmen

---

<sup>8</sup> Siehe Haraway (1994a, b). Latour (2007a) bezieht sich mit dem Begriff der Kosmopolitik auf Isabelle Stengers (2005), um seine Politik der Dinge zu bestimmen. Allerdings weist Stengers' kosmopolitischer Vorschlag den ‚Opfern‘ einen bedeutenden Platz zu – denjenigen, die über keine Macht verfügen, sich selbst zu repräsentieren; Gruppen, die den Zyklus der repräsentativen Politik stören oder aus ihm herausfallen; und den ‚Idiot\_innen‘, die nicht ‚inkludiert‘ sein wollen und nicht ‚mitwirken‘ können, weil sie das Gefühl haben, dass ‚es etwas Wichtigeres gibt‘ als die vorgebrachte Angelegenheit.

aber weniger geschätzt werden, ebenso wie ihre Anliegen und Bedürfnisse nach Sorge – zum Beispiel Bäume und Blumen, Babys in Kinderwägen, deren Nasen sich auf der Höhe der Auspuffrohre der Geländewagen befinden, Radfahrer oder ältere Menschen. Eine Schilderung, die von diesem Gefühl des Sorgetragens betroffen ist, könnte feststellen, dass ‚wir‘ nicht alle den SUV erschaffen haben und für die Preisgabe der Technologie an die Monstrosität verantwortlich sind.

Schließlich würde sie in der Inszenierung des Themas die eigenen Sorgen der Forscher\_innen und die Belange um SUVs und ihre breiteren ökologischen Auswirkungen irgendwie berücksichtigen: Wofür ermutigen *wir*, (sich) zu sorgen? Aus dieser Perspektive könnte eine Science and Technology Studies-Wissenschaftler\_in, wenn er\_sie bezüglich der Sorge, die SUVs erfordern, besorgt ist, sie in einer Weise inszenieren, die andere für ihre Existenz sorgen lässt: das ist, was mit einem Beitrag des Wissens zur Produktion eines Standpunktes gemeint ist (Harding, 1994). Zusammengefasst würde diese Schilderung in die Weise eingreifen, wie eine Tatsache oder eine Sache von Belang wahrgenommen wird.

Dadurch, dass feministische und andere kritische Denkweisen in den Science and Technology Studies ähnliche Fragen stellen, verdichten sie die Bedeutung des Sorgetragens. Der zweite Teil des Texts vertieft mögliche Wege, dies zu tun.

## Wenn Sorge zur Sache kommt

Bei der Einführung von Sachen von Belang berief sich Latour auf ein feministisches Gegenüber, Donna Haraway, um zu bestätigen, dass Sachen von Belang Schutz und Sorge brauchen (Latour, 2007). Das mag vielleicht nicht überraschen. Nicht nur hat sich Haraway gegen die korrosive Kritik im Studium der Wissenschaft und Technologie geäußert, vielmehr ist das Sorgetragen seit Längerem ein Belang des feministischen Denkens, so auch die objektivierten Wesen und die materiell-semiotischen Effekte unserer Wissenspolitik.<sup>9</sup> Die

---

<sup>9</sup> Mit etwas Vergnügen, doch ohne Ironie, könnte ich diese wachsende Aufmerksamkeit über ‚Belange‘ spekulativ als nachträgliche Antwort auf Probleme lesen, die Haraways Intervention in ihrem Essay ‚Situieretes Wissen‘ (1995) adressiert hat. Diese Intervention hat Belange von feministischen Wissenschaftler\_innen, die sich in den Science and Technology Studies einsetzen, artikuliert (vgl. Hess (1997)). Haraway hat auch die totalisierenden erklärenden Theorien und den zerstörenden Zynismus beklagt, der aus der Mischung von dekonstruktiver Kritik und sozialem Konstruktivismus resultiert. Dies beinhaltet die Aufgabe, die Wahrheit darüber zu demaskieren, wie ‚wissenschaftliches Wissen tatsächlich entsteht‘, mittels machtorientierter Erklärungen von wissenschaftlichem und technologischem Erfolg, in den frühen Arbeiten Latours und anderer zur Akteur-Netzwerk-Theorie: eine Betonung der Interessenerhaltung, des Wettbewerbs und der agonistischen Politik im Ringen darum, ‚die‘ Tatsachen festzulegen. Diese mögen gute Darstellungen der Arbeitsweisen von Wissenschaft und Technologie hervorgebracht haben, aber indem sie den technowissenschaftlichen Netzwerken *so stringent* gefolgt sind, erzählten sie am Ende ihre Geschichte in derselben Art und Weise (Haraway, 1995; siehe auch Haraway, 1994b). Haraways Intervention erlaubt uns außerdem, in den frühen Beschreibungen Latours eine Variante der ‚Sicht von Nirgendwo‘ zu erkennen: ein Zeus der kritischen Distanz, der über die Sicht eines Gottesauges verfügt, nicht involviert und unberührt von den Kriegen, die er beschreibt. Als eine Antwort bedeutet ‚situieretes Wissen‘ nicht einfach, dass Wissen sozial ist, sondern auch, dass ‚unser‘ Wissen intrinsisch politisch und ethisch in seinen Zwecken und Positionalitäten situiert

feministische Forschung steht nicht alleine mit diesen Belangen, aber sie bietet interessante Ressourcen, um zu erforschen, wie das Denken mit Sorge die oben aufgeführten Probleme beeinflussen kann: die Inszenierung des Lebens der objektivierten Dinge, ihre ethisch-politische Repräsentation und die entmachtenden, affektiven Effekte der respektlosen Kritik. Die folgenden Fälle sind der Arbeit in den Science and Technology Studies entnommen. Sie verschmelzen nicht in einer allgemeinen Theorie des besseren besorgten/sorgenden Wissens, sondern geben einige Hinweise darauf, was es bedeuten kann, Tatsachen und sozio-technische Gefüge als Sachen der Sorge zu repräsentieren.

Das feministische Interesse an Sorge hat die Spezifität der Sorge als eines abgewerteten Tuns in den Vordergrund gestellt, eines Tuns, das oft als selbstverständlich

---

ist, die Standpunkte sind (Harding, 1994). Allerdings hat Latour den Essenzialismus lächerlich gemacht, der im Begriff des ‚Standpunkts‘ impliziert ist, indem er ausgeführt hat, dass ‚Standpunkte niemals stillstehen‘ (Latour, 2000b: 380). Diese Kritik ignoriert die komplexen Wege, im Rahmen derer das Konzept des Standpunkts von feministischen Theoretiker\_innen als ein nicht-essenzialistischer und sich bewegendes Konzept diskutiert wurde. Der potenzielle Essenzialismus von Standpunkten ist eine der größeren ungeklärten Diskussionen innerhalb feministischer Epistemologie und Wissenspolitik. Für eine Anthologie über dreißig Jahre der Diskussion dieses Themas siehe Harding (2004). In ‚Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang‘ zählt Latour (2007) die Idee, dass ‚wir immer von einem partikularen Standpunkt aus sprechen‘, unter die Vorstellungen, die an Universitäten gelehrt werden, durch die die Science and Technology Studies und allgemeiner kritisches Denken zu Zweifel an der Wissenschaft beitragen könnte. Aber aus einer feministischen Perspektive würde die Alternative nicht sein, Science and Technology Studies-Studierende zu lehren, dass sie für die Aufgabe des Inszenierens der Netzwerke ‚diese ganze Opposition zwischen Standpunkten und der Sicht von Nirgendwo ohne Bedenken vergessen können‘ (Latour, 2005b: 145).

angesehen wird, wenn es nicht überhaupt unsichtbar gemacht wird. Was kann dies an der Ästhetik der Freilegung des lebhaften Lebens der Dinge ändern? Ein Weg kann erforscht werden mit Lucy Suchmans Studie von Projekten, die ‚intelligente‘ Benutzeroberflächen für softwarebasierte ‚assistierende Technologien‘ entwickeln. Hier zeigt sie, wie die Suche nach einer ‚autonomen Maschinen-Handlungsfähigkeit‘ und nach einem Artefakt, das ‚für sich selbst spricht‘, zum Verschwinden der ‚Artifaktualität‘ beiträgt. Was im Allgemeinen verschwindet, ist ‚die menschliche Arbeit‘, die ‚an der technologischen Produktion, Umsetzung [und] Wartung‘ beteiligt ist. Bemerkenswert ist, dass sie sich mit Designs befasst, die den Abstieg in die Schatten des so genannten ‚Häuslichen‘ verstärken und traditionelle Binaritäten auf die Wahrnehmung von vermittelnden Handlungsfähigkeiten (z. B. das Leben im Obergeschoss / das Leben im Erdgeschoss) umsetzen. Diese Technologien setzen die Bedürfnisse der ‚Dienstleistungswirtschaft‘ in den Vordergrund und stärken das „Ideal der unabhängigen, selbstmotivierten Unternehmer-Arbeiter\_in „ (Suchman, 2007: 219). Intelligente assistierende Benutzeroberflächen werden zumeist entwickelt, um dieses Ideal zu unterstützen, indem man eine ‚gerade noch sichtbare Arbeiter\_in‘ verkörpert, die ‚uns intim kennenlernt‘, um ‚überflüssige‘ Arbeit besser zu erledigen, damit wir uns darauf konzentrieren können, was wirklich zählt: das vielbeschäftigte Arbeitsleben. Solche Designs definieren eine neue Welt, in der die Gebrechlichkeiten der Assistent\_innen nicht bemerkt werden dürfen: „Der Lackmustest einer guten Agent\_in besteht einerseits in ihrer Fähigkeit zur Autonomie und andererseits genau das zu sein, was wir wollen. Zusammengefasst wollen

wir von unseren maschinischen Diener\_innen verblüfft, aber nicht verärgert werden.“ (Suchman, 2007: 217-20).

Auf der einen Seite bietet diese Inszenierung der Lebendigkeit, die in einem soziotechnischen Gefüge eingekapselt ist, eine aufschlussreiche Darstellung der Assistenz-Technologie, indem sie ihre Wiederaufnahme der klassischen Verteilung der Häuslichkeit zeigt. Suchman sucht nach vermittelnden Handlungsfähigkeiten, die nicht leicht in den Beschreibungen erscheinen, die den Erfolg der Technologie in den Vordergrund stellen. Auf der anderen Seite zeigt ihre Darstellung eine besondere ethisch-politische Aufmerksamkeit: „Unsere Aufgabe ist es, den Rahmen zu erweitern, metaphorisch zu einer breiteren Betrachtung zu kommen, die zugleich die Magie der Effekte anerkennt und die verborgene Arbeit und die widerspenstigen Kontingenzen, die ihre Grenzen überschreiten, erläutert.“ (S. 281) Dies ist auch eine Ästhetik der Inszenierung von Tatsachen. Aber wie machen wir Effekte aus, die die explizit gesammelten Belange von intelligenten Assistent\_innen, Nutzer\_innen und Empfänger\_innen übersteigen? Die Arbeit von Suchman stellt Fragen wie: „Welche Art von sozialen Beziehungen werden als wünschenswert angenommen, ... wessen Interessen werden repräsentiert und wessen Arbeit wird zum Verschwinden gebracht?“ (S. 224). Wer oder was ist hier (nicht) aufgezählt oder eingefügt und warum?

Diese Perspektive macht eine soziotechnische Frage in zweierlei Hinsicht zu einer Sache der Sorge. Zunächst ist Sorge, von einem feministischen Standpunkt aus betrachtet, ein Signifikant für abgewertete alltägliche Arbeiten, die entscheidend sind, um uns durch den Tag zu bringen. Aus dieser Perspektive sind die Hausarbeiten

Arbeiten der Sorge, nicht reproduktive natürliche Mediationen, sondern produktives Tun, das lebbarere Relationen unterstützt. Handlungsfähigkeiten der Sorge sind nicht für eine bestimmte Praxis, einen Beruf oder Ausdruck reserviert. Sie sind auch materielle und affektive Aufgaben im Zusammenhang mit Kommunikation, der Produktion von Geselligkeit und der Kapazität des Affekts, „ohne die unser Leben nicht funktioniert“; ihre Komplexität macht sie schwer einschätzbar, auf einen Zeitplan reduzierbar oder auf feste Aufgaben eingrenzbar, die „hier beginnen und dort enden“ (López Gil, 2007). Was versteht man also unter Sorge? Joan Tronto und Berenice Fisher schlugen eine sehr allgemeine Bestimmung vor: „Alles was wir tun, um ‚unsere Welt‘ zu erhalten, fortzusetzen und zu reparieren, damit wir so gut wie möglich darin leben können. Diese Welt schließt unsere Körper, uns selber und unsere Umwelt ein, alles, was wir in einem komplexen, lebenserhaltenden Netz zu verweben suchen“ (Tronto, 1993: 103, siehe auch Fisher und Tronto, 1990). In der Welt, wie wir sie kennen, handelt es sich dabei um Aufgaben, die das Leben in gegenseitiger Abhängigkeit besser machen, die aber oft als belanglos und unwichtig angesehen werden, wie wichtig auch immer sie für lebenswerte Beziehungen sind. Die Wirkungsweisen der Sorge sind nicht auf das beschränkt, was für die Science and Technology Studies offensichtlicher ist, wie zum Beispiel die Themen des Gesundheitswesens oder der verantwortungsbewussten Instandhaltung der Technik. Potenziell können Sachen der Sorge in jedem Zusammenhang gefunden werden; sie zur Schau zu stellen ist wichtig, besonders wenn Sorgetragen fehlt am Platz, überflüssig oder schlichtweg abwesend zu sein scheint.

Zweitens und damit zusammenhängend zeigt Suchman, wie Assistenz-Technologien bestimmte alltägliche Aufgaben im Vergleich mit der Wertung einer ‚autonomen Handlungsfähigkeit‘ als überflüssig behaupten. Sie stellt fest, dass besondere Formen des Designs Bilder von Sklaverei aufrufen: Durch eine geschickte (Selbst-)Löschung führen einige Technologien Mediationen durch, aber sie lassen uns nicht wissen, wie wichtig diese Arbeit ist oder wie sehr wir davon abhängen.<sup>10</sup> Das feministische Beharren auf die Allgegenwärtigkeit der Sorge macht eine entscheidende ethisch-politische und affektive Sache offensichtlich: Sorgetragen konstituiert einen unverzichtbaren lebendigen Grund, auf dem die alltägliche ‚Nachhaltigkeit des Lebens‘ (Carrasco, 2001) und das Überleben und das ‚Blühen‘ aller auf diesem Planeten basiert (Cuomo, 1997). Diese Arbeit ist notwendig und entscheidend, aber wir fahren in der Hauptsache damit fort, das Vermögen, autark, autonom und unabhängig von anderen zu sein, höher zu schätzen (López Gil, 2007). Suchmans Darstellung verwandelt ein soziotechnisches Gefüge in eine Sache der Sorge, weil es Interesse und Besorgnis darum erzeugt, wie besonders neue Mensch-Maschine-Verbindungen uns weiter dahingehend erziehen könnten, auf Beziehungen der Sorge zu verzichten.

Den Begriff ‚Sachen der Sorge‘ mit einer derartigen gesellschaftspolitischen Vision zu verbinden, ist natürlich eine Denkpolitik. Die Inszenierung und Repräsentation eines soziotechnischen Gefüges kann auf diese

---

<sup>10</sup> Spezielle Fähigkeiten der Intimität gegenüber den Bedürfnissen der Besitzer\_innen, von denen Patricia Hill Collins geschrieben hat, dass sie von schwarzen Haushälter\_innen, Sklav\_innen oder deren Nachfahren verlangt wurden (Collins, 1986, 1991).

Weise eine bessere Darstellung eines Dings bieten, aber sie gibt bestimmten sozio-materiellen Praktiken auch ethisch-politische Signifikanz, indem sie Sorge für unterbewertete und vernachlässigte Fragen hervorbringt. In der Tat könnten andere Belange solche Fragen irrelevant machen: Warum sollten wir uns um diese spezifischen Auslassungen kümmern? Was ist falsch daran, langweilige häusliche Sorge einer Assistenz-Technologie zu überlassen, sodass wir unsere Aufmerksamkeit auf wichtigere Dinge lenken können? Es könnte für diejenigen etwas falsch daran sein, die besorgt sind oder sich sorgen, wenn Technologie die Interdependenz wieder als verzichtbar hinstellt, wenn vielversprechende arbeitssparende Geräte lediglich menschliche Arbeit irgendwo anders hin versetzen,<sup>11</sup> oder für eine Welt, in der die meisten arbeitenden ‚anderen‘ nicht ersetzt wurden durch intelligente digitale Maschinen und ihr Gefüge mit Dingen eine einfache Objektivierung bedeutet.<sup>12</sup> Ein Ding in eine Frage von Sachen der Sorge zu verwandeln, muss nicht über Technologie, die Menschen beherrscht, geschehen, oder über vorgefertigte Erklärungen, die unterdrückerische Kräfte verantwortlich machen, sondern viel eher darüber, wie ein soziotechnisches Gefüge asymmetrische Beziehungen verstärken kann, die die Sorge abwerten. Das bedeutet nicht so sehr eine Obsession mit Macht und Herrschaft, sondern viel eher eine Besorgnis um die Ohnmacht von mehr oder weniger ‚ungeliebten‘

---

**11** Dank an Hywel Bishop, der mich daran erinnert hat.

**12** Kalindi Vora zeigt, wie es Technologien der transnationalen Informationstechnik erlauben, affektive Lohnarbeit zu Callcentern in Indien auszulagern, wo sich in Nachtarbeit Leute der ‚Kundepflege‘ gegenüber geschäftigen nordatlantischen Leuten widmen (Vora, 2010).

anderen (Rose und van Dooren, 2010). Der Sorge als ein notwendiges Tun Aufmerksamkeit zu schenken, lenkt die Aufmerksamkeit in dieser Welt, wie wir sie kennen, noch immer auf abgewertetes Tun, das in jedem Kontext von den am meisten Marginalisierten vollbracht wird – die nicht unbedingt Frauen sind.<sup>13</sup> Aus dieser Perspektive ist das Sorgetragen eine Praxis, die meistens Asymmetrien impliziert: manche werden dafür bezahlt (oder nicht), (sich) zu sorgen, damit andere vergessen können, wie sehr sie Sorge brauchen. Sachen der Sorge zu repräsentieren, ist ein ästhetischer und politischer Schritt in der Form der Re-Präsentation von Dingen, die die Vernachlässigung der sorgenden Relationalitäten in einem Gefüge problematisiert. Hier könnte die Bedeutung von Sorge für Wissensproduzent\_innen einen bescheidenen Versuch zum Gegenstand haben, die Last geschichteter Welten zu teilen. Diese Verpflichtung ist die politische Bedeutung der Repräsentation von Sachen der Sorge.

### **Vernachlässigte Dinge einbinden**

Sachverhalte und soziotechnische Gefüge als Sachen der Sorge zu repräsentieren, bedeutet, in die Artikulation von ethisch und politisch anspruchsvollen Fragen zu intervenieren. Es geht nicht nur darum, unsichtbare Sorgearbeiten zu enthüllen oder aufzudecken, sondern auch Sorge zu schaffen. In stark geschichteten technowissenschaftlichen Welten werden zum Verschwinden

---

**13** Zum Beispiel wird bezahlte Sorgearbeit meistens von migrantischen Frauen ohne legale ‚Sichtbarkeit‘ und Bürger\_innenschaft ausgeführt (Alvarez Veinguer, 2008). Die Konzeption der Sorge in diesem Bereich verdanken wir größtenteils dem spanischen feministischen Kollektiv Precarias a la Deriva (2005, 2014).

gebrachte Belange nicht gleich sichtbar, indem sie den artikulierten und zusammengeführten Belangen folgen, die ein Ding komponieren, und Sorge wird auch nicht dadurch generiert, dass man die Teilnehmer\_innen zählt, die bei einem Thema präsent sind. In der hier vorgeschlagenen Perspektive bedeutet das Generieren von Sorge, auch Teilnehmer\_innen und Fragen mitzuzählen, die es nicht geschafft haben oder es möglicherweise nicht schaffen werden, ihre Belange zu artikulieren,<sup>14</sup> oder deren Arten der Artikulation auf eine Politik hinweisen, die in den vorherrschenden Verständigungsweisen ‚unwahrnehmbar‘ ist (Papadopoulos et al., 2008). In das Zählen dessen, wer oder was als besorgt bestätigt wird, zu intervenieren, beeinflusst die Repräsentation der Dinge. Diese Geste beruft sich auf mehr als dreißig Jahre Diskussion feministischer Wissenschaftsforschungen, die sich in einer Debatte im Zusammenhang mit der Standpunkttheorie bekannter Weise zugespitzt hat: Marginalisierte Erfahrungen als politisch zu denken, hat ein Potenzial, Wissen zu transformieren (Hartsock, 2005, Harding, 1994). Allerdings wirkt sich in der Technowissenschaft diese Geste nicht nur auf Wissen, sondern auch auf Praktiken und sozio-materielle Konfigurationen aus.

Es ist wichtig, in der Nähe der materiellen Bedeutung des Sorgetragens zu bleiben, wenn man darauf besteht, marginalisierten Problemen eine Stimme in der Inszenierung technowissenschaftlicher Mediationen zu

---

**14** Ich denke an Alexa Schriempfs Analyse darüber, wie bestimmte auditive Technologien die Unhörbarkeit von Kommunikationsgeräten tauber Menschen unter einem dominanten Regime von Sprechen aufrechterhalten, das auf ‚Ausdrucksvermögen‘ basiert (Schriemp, 2009).

geben. Sorge kann leicht als moralische Disposition idealisiert oder in eine ziemlich leere normative Haltung verwandelt werden, die von ihrer kritischen Bedeutung eines mühsamen und abgewerteten materiellen Tuns getrennt wird. Dieses Thema machte die radikale Wissenschaftsforscherin Hilary Rose in ihrer These deutlich, dass von Erfahrungen des Sorgetragens aus zu denken auch eine Veränderung der Weise bedeuten müsse, wie Wissenschaft und Technik produziert werden. Rose erweiterte die Bedeutungen der Sorge von den marginalisierten weiblichen Erfahrungen des alltäglichen Sorgetragens zu den komplexen Artikulationen, die für die Konfrontation minoritärer Bewegungen mit destruktiven Tendenzen in den Technowissenschaften notwendig ist – von anti-militaristischen Kämpfen bis hin zu wissenschaftlichen Arbeiter\_innen-Kollektiven. Auf diese Weise argumentierte sie für mehr Aufmerksamkeit für Belange und Affekte, die von oppositionellen Bewegungen geäußert wurden, und zur Unterstützung jener Abweichung, die sie aus der Mainstream-Produktion und Repräsentation der Wissenschaft und Technologie produzieren. Rose zeigte, wie Sorgetragen weder ein romantisches Bestreben noch eine exklusive Angelegenheit der mütterlichen Liebe ist, sondern eine Sache des irdischen Überlebens: „Hand, Hirn und Herz“ müssen *jetzt* zusammenarbeiten, nicht nur in einer zukünftigen utopischen Welt (Rose, 1983, siehe auch Rose, 1994). Diese Position bringt mich zurück zu Latours Kritik am kritischen Konstruktivismus. Inwiefern ist die Verpflichtung zu Sorge für marginalisierte oder vernachlässigte Angelegenheiten nicht einfach eine verdächtige Entlarvung, die überall nur Macht sieht? Ist Sorge eine Sache, die Darstellungen von Dingen in vorgefertigte

humanistische Erklärungen einzupassen versucht? Besteht die Denkpolitik der Sorge einfach in einer Aufdeckung von Ausbeutung, Ausschluss und Ungerechtigkeit in der Technowissenschaft? Mit Sorgeuniversen zu denken beruft sich auf Erinnerungen an Ausschluss und anhaltende Objektivierungen, die möglicherweise in bestimmten Ding-Sammlungen nicht direkt relevant erscheinen. Darauf zu bestehen, sie mit einzurechnen, kann dann als eine Durchsetzung von vorgefertigten Erklärungsstrategien erscheinen. Dennoch glaube ich, dass die Repräsentation von Dingen in zeitgenössischen technowissenschaftlichen Welten diese kritischen Erinnerungen braucht. Es gibt Gifte, die wir nicht einfach abtun können, als ob sie es nie gegeben hätte (Haraway, 1994b), und wir können ihre materiellen Konsequenzen auch nicht mit dem Wasser der humanistischen Politik wegspülen.<sup>15</sup> Allerdings möchte ich die im kritischen Konstruktivismus entdeckten Probleme berücksichtigen: die Verwendung von totalisierenden Erklärungen, aber auch von ätzendem Zynismus und Zweifel. Die ethisch-politische Müdigkeit und Entmachtung, die diese Art der Selbstgerechtigkeit hervorbringt, kann sich nur verschlimmern, wenn die Hingabe, sich gegen Formen der Macht und Herrschaft in Wissenschaft und Technologie zu stellen, auf vereinfachte (Dis-)Artikulationen der Welt reduziert wird. Das Aufrufen von abwesenden Belangen ist nicht einfach ein Hinzufügen ‚vorgefertigter‘ Erklärungen für ihre Abwesenheit, in Bezug auf beispielsweise Kapitalismus, Gender oder ‚Rasse‘.

---

**15** Diese Erinnerungen sind auch im Wort ‚Ding‘ eingekapselt, insbesondere wenn wir daran denken, was postkoloniale Denker wie Aimé Césaire (2000) ‚thingification‘ oder Achille Mbembe ‚the body-thing‘ genannt haben (2001: 27).

Sorgetragen sollte weder eine anklagende moralische Haltung werden – wenn *du* (dich) bloß sorgen würdest! –, noch kann seine Wissenspolitik zu einem Moralismus in epistemologischer Gestalt werden – zeige, dass du (dich) sorgst, und dein Wissen wird besser werden ... Viele Diskussionen über die Produktion von Standpunkten haben sich tatsächlich der Frage zugewandt, ob Sorge als ein epistemologischer oder methodischer Weg betrachtet werden kann, um marginalisierte Stimmen miteinzubeziehen, einer, der das Wissen präziser machen würde (für eine Darstellung dieser Diskussionen siehe Harding, 2004). Ich schlage hier nicht vor, aus Sorge einen epistemologischen Standard zu machen. Das Produzieren von Standpunkten beinhaltet mehr als das Schaffen präziseren Wissens. Darüber hinaus könnte der epistemologische Diskurs die Verpflichtung zu Sorge mit Normativität verwechseln. Diese Schlüsse wären irreführend: Das Produzieren eines Standpunkts bedeutet nicht unbedingt, eine normative Vision vorzuschlagen. Es kann gesagt werden, dass Standpunkte Visionen manifestieren, die *möglich geworden sind*, durch das Lernen, (sich) um einige Angelegenheiten mehr als um andere zu sorgen. Sie stehen für eine Transformation von Denk- und Sehgewohnheiten, die durch die Anbindung an besondere Belange, Interessen und Verpflichtungen geschieht. Standpunkte verweisen auch auf Versuche, der Welt etwas hinzuzufügen, etwas das, wie wir hoffen, etwas bewegt und sich mit den Gefügen verbindet, die wir studieren. Dabei geht es nicht nur darum, zu ermitteln, was *da* ist, was in dem Ding besteht, das wir studieren, sondern auch darüber nachzudenken, was nicht darin enthalten ist und darüber, was dieses Ding werden *könnte* – zum Beispiel, wenn andere Teilnehmer\_innen

von ihm und in ihm versammelt wurden. In diesem Sinne sind Standpunkte nicht festgelegt, da sie von materiellen Konfigurationen und unserer Teilnahme bei der (Wieder)Herstellung abhängig sind. Ein feministisches Ethos der Repräsentation von Sorge ist nicht auf die Anwendung einer etablierten Theorie reduziert, sondern muss ständig überdacht, angefochten und angereichert werden.

Tatsachen als Sachen der Sorge zu verstehen erfordert keine Übersetzung in eine feste erläuternde Vision oder eine normative (moralische oder epistemologische) Haltung. Es kann eine spekulative Verpflichtung sein, darüber nachzudenken, wie die Dinge anders sein könnten, wenn sie Sorge generieren würden. Das ist eine Verpflichtung, denn es ist in der Tat gebunden an situierte und positionierte Visionen von dem, was eine lebenswerte und sorgetragende Welt sein könnte; aber es bleibt spekulativ, da eine Situation oder eine Position – auch die akute Wahrnehmung allgegenwärtiger Vorherrschaften – es nicht im Voraus definieren lässt, was *ist* oder sein *könnte*. Was Sorge auch in diesem Sinn in jeder Situation bedeuten kann, ist nicht durch vorgefertigte Erklärungen auflösbar.

Es könnte gesagt werden, dass die Einführung von Sorge kritische Standpunkte erfordert, die *vorsichtig* sind. Es könnte zum Beispiel eine verdächtige entlarvende Frage wie das Hobbes'sche *cui bono* in eine subtile kritische Ortung der Konsequenzen der Kategorisierung von Erfahrungen als ‚Rest‘ (Bowker und Star, 1999, Star, 1995) verwandeln. Susan Leigh Star lehrte uns Wege, *cui bono* zu fragen, die uns nicht auf einen Kreuzzug der Aufdeckung von Konventionen und Interessen ziehen und zugleich die Etablierung von Ausschlüssen

in Dingen aufrecht erhalten lassen. Dies lädt uns nicht nur ein, zu fragen, „Für wen?“, sondern auch „Wer sorgt (sich)?“, „Wofür?“, „Warum sorgen ‚wir‘ (uns)?“ und vor allem, „Wie sorgt man (sich)?“. Diese Fragen können die Bestimmung der spezifischen Bedürfnisse für das Sorgetragen in jeder Situation offen lassen, anstatt vorzusetzen, dass es nur eine Art von Sorgetragen gibt. Als solche totalisieren sie nicht die spezifischen Gefüge, sondern *fordern* sie *heraus*. In diesem Sinne ist die Verpflichtung, zu zeigen, wie die Herrschaftsformen die Konstruktion der Dinge beeinflussen und zu Ausschluss führen, nicht notwendigerweise auf die Desartikulation der Welt oder auf die Negation der Wirklichkeit von Tatsachen und der Materialität von Technologien gerichtet. Vielmehr fügt sie einen Drang hinzu, sich weiter mit dem materiell-semiotischen Werden der Dinge zu beschäftigen.

Diese Wissenspolitik ist weit von der Tugendhaftigkeit entfernt, die oft mit dem Sorgetragen assoziiert wird. Sorgetragen ist mit einem Unterdrückungsbewusstsein verbunden und mit Verpflichtungen für vernachlässigte Erfahrungen, die oppositionelle Standpunkte erschaffen. Die Darstellung einer Sache, die mit und für Sorge produziert wird, kann in der Tat Abweichung und Konflikt schaffen, indem sie die Art und Weise kritisiert, wie ein Problem gefügt wird.

Sie kann Visionen produzieren, die die Gestalt eines Dings, die Ausdehnung eines Netzwerks, anders ‚schneidet‘ (Barad, 2007; Suchman, 2007) – sie kann sogar das Abschneiden von Komponenten in einer Sache von Belang befürworten. Kritische Sensibilität spielt hier eine Rolle, aber nicht im Sinne der erleuchteten Enthüllung verborgener Kräfte oder der wirklichen Ursachen

der Dinge und nicht im Sinne einer kritischen Distanz eines skeptischen Anwärters auf die Rolle des Zeus. Ein Schnitt generiert nicht unbedingt Skepsis und Unglauben, er kann auch mehr ‚Interesse‘ erzeugen. Das ist kein Interesse in einem parochialen, agonistischen Sinn, sondern in dem von Isabelle Stengers (1997) betonten Sinn: Etwas ist interessant, wenn es sich dazwischen – *inter-esse* – befindet und nicht trennbar ist, sondern verbindend.

Auf diese Weise ist die Signifikanz der Standpunkte, denen sich Sorge verpflichtet fühlt, nicht auf ihre Machtkritik beschränkt, sondern auch auf die Schaffung einer Beziehung durch diese Kritik. Sorge in der hier vorgeschlagenen Perspektive in den Vordergrund zu stellen, erinnert uns im Herzen des kritischen Konstruktivismus daran, dass ein kritischer Schnitt in ein Ding, eine Abtrennung eines Teils des Gefüges, wenn es lebbar sein soll, eine Neu-Verknüpfung beinhaltet. Das bedeutet einerseits, dass wir aufgrund unserer eigenen Bindungen fähig werden, in einer gewissen Weise zu schneiden, weil wir (uns) um einige Dinge mehr sorgen als um andere. Und es bedeutet andererseits, dass, um eine sorgende Forderung zu produzieren, kritische Abtrennungen nicht nur exponieren oder Konflikte verursachen, sondern auch sorgende Beziehungen fördern sollten. In der Verdichtung von Tronto und Fishers Definition erhalten und reparieren solche Beziehungen eine Welt, sodass Menschen *und Nicht-Menschen* so gut wie möglich in einem komplexen, lebenserhaltenden Geflecht leben können.

## **Objektivierte Welten re-affizieren**

Die Re-Präsentation der Dinge als Sachen von Belang antwortete auf eine Bifurkation der Natur, eine Abspaltung der Bedeutungen von den Sachen und des Sozialen vom Natürlichen im Leben der Dinge. Eine letzte Bedeutung, die ich mit der Re-Präsentation von Dingen als Sachen der Sorge verbinde, ist eine Antwort auf eine damit verwandte ‚Bifurkation des Bewusstseins‘ (Smith, 1987): die Abspaltung affektiver Sachen von der Erfahrung der Forscher\_in. Liegt etwas Beschämendes darin, zu enthüllen, worum wir (uns) sorgen? Etwas, das nicht nur politisch, sondern auch affektiv beschämend ist? Je näher wir den Welten der Wissenschaft und Technologie kommen, desto mehr treten wir etwas entgegen, was Leigh Star ‚The Wall of Transcendental Shame‘ genannt hat. Die Mauer ist besonders hoch, „wenn wir versuchen, von unseren technologischen Leben in einer philosophischen Weise zu sprechen, die Erfahrung, Leiden und Ausschluss mitbedenkt“. Wir fühlen sie, wenn „wir schweigend beschämt sind – innerhalb der Akademie und in den Sümpfen der Konvention“ (Star, 2007: 225). Historisch gesehen säubern ‚literarische Technologien‘ (Haraway, 1997, Shapin und Schaffer, 1985), die in Darstellungen von wissenschaftlichen ‚Tatsachen‘ verwendet werden, die Dinge. Dieses Zum-Schweigen-Bringen wird nicht nur auf spekulative Torheit, das Politische, das Persönliche, das Triviale und das Häusliche angewandt, sondern auch auf beschämende Affizierungen, die in akademischen Kontexten lächerlich gemacht werden. Die feministische Forschung ist diesen langjährigen Gepflogenheiten und ihren Effekten in der Art und Weise, wie Wissenschaft und Technik vorgestellt

werden, oft entgegengetreten. Affektive Einsätze werden expliziter Teil der Repräsentation der Dinge. Ich möchte diesen Text mit Beispielen abschließen, die die affektive Aufladung von objektivierten Dingen modifizieren. Diese haben mit dem Sorgetragen als liebevoller Verbindung zu tun, einer weiteren Form von Verbundenheit, die traditionell in der Repräsentation der Dinge vernachlässigt wird.

Ein Beispiel ist die Arbeit von Donna Haraway (2003, 2007) über Interspezies-Beziehungen, insbesondere ihre Berichte über Mensch-Hund-Beziehungen. Um die Bedeutung der Sorge in Naturkulturen und technowissenschaftlichen Welten zu unterstützen, könnten wir uns auch an Haraways (1997) bekannte Beschäftigung mit Cyborgs und anderen Hybrid-Wesen, wie zum Beispiel transgenen Tieren, halten. Diese Beschäftigung erweitert die Bedeutungen des Sorgetragens über die normierten Formen der Verwandtschaft hinaus, um ungewohnte Formen des Lebens anzunehmen, die in der Technowissenschaft auftauchen (Puig de la Bellacasa, 2017). Es ist nicht schwer zu erkennen, wie die Arbeit von Haraway exemplarisch für ein sorgendes Engagement mit Frankenstein'schen Technologien ist. An dieser Stelle möchte ich mich allerdings für eine etwas ‚häuslichere‘ Arbeit entscheiden, weil ich oft Akademiker\_innen getroffen habe, auch feministische, die die Vorstellung verspotten, persönliche Sorge für ein ‚Haus‘-Tier im Zentrum des ethisch-politischen Engagements in einem akademischen Projekt zu platzieren. Nicht nur ist eine ‚Bifurkation des Bewusstseins‘ in diesen Abweisungen im Spiel, sondern sie vernachlässigen auch interessante Erkenntnisse, die die Affekte und Verantwortlichkeiten des gewöhnlichen Sorgetragens komplizieren. Haraway

beschreibt Sorge in alltäglichen Erfahrungen der Interspezies-Intimität. Auch hier ist Sorge ein notwendiges Handeln für ein signifikantes In-Beziehung-Setzen. Sorge ist in Prozessen erforderlich, in denen Menschen und Hunde einander trainieren, miteinander zu leben, zu arbeiten und zu spielen. Haraways Geschichten über die Beziehungen von Hunden mit Menschen zeigen, dass lebbares Aufeinander-Beziehen besondere Sorge erfordert, vor allem, wenn eines der beteiligten Wesen hauptsächlich von dem anderen abhängig ist, um zu überleben (Haraway, 2007). (Sich) zu sorgen kann einer\_m Sorgetragenden auch Macht verleihen. Sorgetragen für einen Nicht-Menschen in einer Weise, die ihn nicht objektiviert, erscheint als ein Prozess, der sich hinter keiner Unschuld verstecken kann und der „nicht auf einander abgestimmte Handlungsfähigkeiten und Lebensweisen zusammenschuert, die sowohl gegenüber ihren ungleichen, geerbten Geschichten als auch gegenüber ihren kaum möglichen, aber absolut notwendigen gemeinsamen Zukünften verantwortlich sind“ (Haraway, 2016: 14). Dies ist ein spezifischer Weg, um eine Beziehung im Herzen der asymmetrischen Relationalitäten zu schaffen, die Naturkulturen durchlaufen.

Solch eine Darstellung fügt unserem Denken mit der Sorge eine Ebene hinzu. Es bringt uns zurück zu den gemeinsamen Schicksalen aller Lebensformen eines sozio-technologischen Werdens, die ich zuvor als Hintergrund dieses Textes in der Einleitung vorgestellt habe. In Naturkulturen ist die affektive Welt der Sorge als alltägliche Praxis nicht der unschuldigen Liebe oder dem Schutz der Bedürftigen gleichzusetzen. Verantwortung übernehmen für etwas oder eine\_n, bedeutet nicht, dass man das Sagen hat. Angemessene Sorge erfordert

Wissen und Neugier bezüglich der Bedürfnisse ‚anderer‘ – seien es Menschen oder nicht –, und diese werden möglich durch das Aufeinander-Beziehen, durch die Verweigerung der Objektivierung. Ein solcher Prozess transformiert die in ihn verstrickten Wesen unweigerlich. Ich glaube, dass Haraways Berichte über diese Co-Transformationen durch die Art und Weise verstärkt werden, wie sie eine persönliche Beziehung mit Cayenne unterhält, dem Hund, um den sie sich am meisten sorgt, und wie sie ihre eigenen Transformationen in dieser Beziehung aufdeckt. Mir hilft diese Art der Repräsentation, Sachen der Sorge zu generieren. Dies ist nicht dazu gedacht, eine allgemeine Regel zu fördern – für einige Kommentator\_innen kann die Darstellung dieser persönlichen Intimitäten ‚selbstbezogen und maßlos‘ erscheinen (Koch, 2009). Mein Punkt ist nicht, dass jede Darstellung der Dinge Sorge auf diese Weise re-präsentieren sollte, sondern dass diese Art von affektivem Einsatz einen bestimmten Wert hat, der nicht als untergeordnet verworfen werden sollte. Er ist Teil der Repräsentation einer Sache der Sorge. Die kritische Distanz zu stören, die typisch für die akademische Arbeit ist, transformiert die affektive Aufladung der Dinge und fordert unsere Beziehung zu den ‚Objekten‘ der Forschung heraus.

Ein weiteres Beispiel für das Denken von Dingen mit Sorge ist Natascha Myers‘ Arbeit über das körperliche Engagement von Molekularbiolog\_innen für ihre ‚Objekte‘ und die Bindung an sie. Myers zeigt die entscheidende affektive Arbeit und Sorge auf, die ‚lebensspendend‘ für ein molekulares Modell (Myers, 2008) sind. Sie zeigt auf, dass es aktive Sorge und Affizierung braucht, damit dieses ‚Ding‘ existieren kann, nicht erst

nachdem es draußen ist, sondern während des gesamten Prozesses seines Zum-Vorschein-Kommens. Mit der Aufmerksamkeit auf diese spezifische Erfahrung des naturkulturellen Aufeinander-Beziehens verschiebt sie die Sicht, dass Wissenschaftler\_innen leidenschaftslos Objekte manipulieren. Indem sie mit Evelyn Fox Kellers (1983) berühmter Formulierung – ein Gefühl für den Organismus – spielt, sagt Myers (2008: 165), dass „sie ein Gefühl für das Molekül haben“. Ich könnte nicht sagen, dass diese Sicht einfach aus der ethnographischen Beobachtung des Mensch-Molekül-Gefüges oder aus einer Kartografie der verstrickten Belange resultiert. Ich erlaube mir, zu spekulieren, dass sie von dem betroffen ist, worum Myers sich sorgt. Mir hat es gefallen zu sehen, wie sie diese Arbeit in akademischen Kontexten präsentiert. Als Tänzerin wie auch als Akademikerin, performte sie Gesten der verkörperten Bindung, die Wissenschaftler\_innen ausführen, um die virtuellen Formen ihrer Moleküle zu inszenieren. In ihrer Arbeit sorgt sich Myers darum, diese affizierten Körper in die Inszenierung der Dinge zu bringen. Hier resultiert eine Transmission von verkörperten Affekt aus der Sorge, Liebe und Leidenschaft der Beobachter\_in der Dinge in der Mache. Es verändert unsere Wahrnehmung des Engagements der Molekularbiolog\_innen und ihrer Tatsachen.

Aus dieser affektiven Perspektive ist das Transformieren von Dingen in Sachen der Sorge eine Art, sich mit ihnen in Beziehung zu setzen, sowie unweigerlich von ihnen affiziert zu werden und ihr Potenzial zu verändern, um andere zu affizieren. Diese Bedeutung von Sorge, hier in eine Art des Konzipierens von Wissen über Wissenschaft und Technologie übersetzt, besteht darin,

Wege zu finden, eine objektivierte Welt zu re-affizieren. Letzten Endes gibt uns ein von der Leidenschaft befreites Wissen, wie Vinciane Despret es ausdrückt, keine objektivere Welt, sondern nur eine Welt „ohne uns“ und deshalb ohne „sie“ (Despret, 2004: 131). Hier bezieht sie sich auf die Beobachtungen von Wissenschaftler\_innen, die mit Tieren arbeiten: das ‚wir‘ ist der Mensch (hier eine Wissenschaftler\_in), das ‚sie‘ das Tier. Bei der Leidenschaft, die involviert ist, sagt sie, geht es nicht um die „parasitäre Ergänzung irgendeiner süßen Liebesgeschichte“, sondern um den „Versuch, sich für die Vielheit der präsentierten Probleme zu interessieren“, sich dafür zu interessieren, was es bedeutet, (sich) zu sorgen. Despret zeigt auch auf, wie diejenigen, die sich als Sorgende und nicht nur als Wissenschaftler\_innen sehen, von den Körpern affiziert sind, um die sie sich sorgen. Hier zeigen wir die Art und Weise auf, wie andere (sich) sorgen. Können wir unsere Transformation von Tatsachen in Sachen der Sorge als eine spezifische Art von Sorgetragen denken? Diese Art des Tuns der Sorge kann unterschiedliche Bedeutungen annehmen, aber in allen von ihnen werden wir mit Tatsachen und Sachen von Belang verstrickt. Wie bei den meisten feministischen Versuchen, die objektivierte Welt zu re-affizieren, bezieht sich diese Art des Wissens/Sorgetragens in unserer Inszenierung von Dingen auf eine Politik des Wissens, indem sie Möglichkeiten für andere Formen des Aufeinander-Beziehens und des Lebens erzeugt. Sie verbindet die Dinge, die vermeintlich nicht über die Bifurkation des Bewusstseins herüberreichen, und transformiert die ethisch-politische und affektive Perzeption der Dinge durch die Art, wie wir sie repräsentieren.

## Für ein Ethos der Sorge

Ich habe diesen Text mit der Frage begonnen, wie ein ethisch-politischer Belang wie Sorgetragen die Art und Weise affizieren könnte, wie wir die Dinge beobachten und präsentieren. Ich habe mich gefragt, ob Sorge in der Technowissenschaft und den Naturkulturen mehr bedeuten könnte als die verantwortungsbewusste Instandhaltung der Technologie, und trotzdem nicht nur ein moralischer Mehrwert wird, der dem Denken der Dinge hinzugezählt wird. Ich habe argumentiert, dass diese Fragen Probleme der Wissenspolitik betreffen. Sie sind wichtig, wenn wir bedenken, dass unsere Arten des Studierens und des Repräsentierens von Tatsachen und soziotechnischen Gefügen weltverändernde Effekte haben. Latours Begriff der Sachen von Belang betrifft die ethisch-politische Relevanz konstruktivistischer Ansätze über den sozialen Konstruktivismus und die humanistische Ethik hinaus. Er bringt uns auch näher an den Miteinbezug der Wichtigkeit von Sorge in das Leben der Dinge, einschließlich der affektiven Bindungen, die sie beinhalten. Allerdings gibt es eine kritische Flanke der Sorge, die Latours Politik der Sammlung von Anliegen zu vernachlässigen tendiert. Ich habe versucht, dies mit dem Begriff der Sachen der Sorge zu vermitteln, inspiriert von feministischen Beiträgen zu Problemen, die verwandt sind mit jenen, die von Latour in der ästhetischen, ethisch-politischen und affektiven Repräsentation des Lebens der Dinge identifiziert wurden. Der Begriff ‚Sachen der Sorge‘ zielt darauf ab, etwas zu der Tatsache/Sache von Belang hinzuzufügen, mit der Absicht, sie nicht nur zu respektieren, sondern sich mit ihrem Werden zu beschäftigen. In diesem Sinne steht

diese Vorstellung von Sachen der Sorge für eine Version von ‚kritischen‘ Science and Technology Studies, die weiter geht, als die bestehenden Belange zusammenzufügen, doch widersteht sie den von Latour identifizierten Fallstricken: den vorgefertigten Erklärungen, der Fixierung auf die Macht und der Auferlegung moralischer oder epistemologischen Normen.

Ich habe versucht zu zeigen, wie verschiedene Formen des feministischen Denkens über Sorge die Wahrnehmung von objektivierten Tatsachen einerseits verunsichern und andererseits bereichern. Dies sind alles Fälle, die in der Science and Technology Studies-Forschung entwickelt wurden, die ich als Manifestationen eines Ethos der Sorge gelesen habe. In diesem Kontext ist Sorgetragen sowohl ein Tun als auch eine ethisch-politische Verpflichtung, die die Art und Weise beeinflusst, wie wir Wissen über Dinge produzieren. Zu transformieren, wie wir die Dinge erleben und wahrnehmen, die wir studieren, geht über moralische Disposition und Wunschdenken hinaus. Hier steht Sorge für einen Signifikanten notwendiger, aber meist abfällig beurteilter Arbeiten des alltäglichen Unterhalts des Lebens, eine ethisch-politische Verpflichtung bezüglich vernachlässigter Dinge und der affektiven Erneuerung der Beziehungen mit unseren Objekten. Alle diese Dimensionen des Sorgetragens können das alltägliche Tun der Wissenskonstruktion in und über die Technowissenschaft integrieren.

Der Begriff der ‚Sachen der Sorge‘ ist ein Vorschlag, mit dem gedacht werden soll. Anstatt eine Methode zur Enthüllung dessen anzuzeigen, was Tatsachen sind, schlägt der Begriff vor, dass wir aus ihnen machen, was benötigt wird, um mehr Sorge-Beziehungen zu

generieren. Es ist also nicht so sehr ein Begriff, der die Konstruktion der Dinge erklärt, als ein Vorschlag dazu, wie diejenigen, die Dinge studieren, an ihren möglichen Werden teilnehmen können. Ich habe gesagt, dass die Verpflichtung, (sich) zu sorgen, eine spekulative Anstrengung sein kann, zu denken, wie Dinge anders sein könnten. Hieraus folgt auch eine konstruktivistische Geste in dem von Isabelle Stengers (2004) befürworteten Sinn, „eine Antwort auf ein Problem zu konstruieren“. Mein Problem war: Können wir durch eine sorgfältige Inszenierung, wie die Dinge zusammenhalten, zu nachhaltigeren Lebensbedingungen und Relationalitäten des Sorgetragens in einer schmerzlichen Welt beitragen? Letztlich ist das, was als Problem wahrgenommen wird, immer situiert, eine partielle Intervention. Meine Intervention wurde von feministischen Interventionen in die Science and Technology Studies affiziert und geformt. Die Antwort geht also so: Ich glaube, dass Sorgetragen nicht eine Option ist, sondern eine lebenswichtige Notwendigkeit in unserer technowissenschaftlichen Welt, und nichts hält in einer lebenswerten Weise zusammen ohne sorgende Beziehungen.

Die Art und Weise, wie das Sorgetragen von Bedeutung ist, ist kein Grund für Beruhigung. Sie öffnet nicht die Tür zu einer kohärenten Theorie oder dem tröstenden Gefühl, dass die Unsicherheiten um die Technowissenschaften gelöst würden ... wenn wir uns bloß *wirklich* sorgen würden. Sorge vermeidet die einfache Kategorisierung: Eine bestimmte Art, (sich) hier zu sorgen, könnte woanders töten. Beim Sorgetragen geht es eher um ein transformatives Ethos als um eine ethische Anwendung. Wir müssen in jeder Situation fragen, „wie zu sorgen ist“. Dies ist auf die Weisen abgestimmt,

wie die Science and Technology Studies vor Ort denken. Es erlaubt eine Annäherung an die Ethikalität, die in soziotechnischen Gefügen in einer alltäglichen und pragmatischen Weise involviert ist. Aber die Formulierung der Notwendigkeit von Sorge als einer offenen Frage fügt eine weitere Voraussetzung für den Konstruktivismus hinzu: eine spekulative Verpflichtung zu kultivieren, um damit zu lebenswerten Welten beizutragen. Als transformatives Ethos ist die Sorge eine lebende Technologie mit lebenswichtigen materiellen Implikationen für menschliche und nicht-menschliche Welten.

## Literatur

- Alvarez Veinguer A (2008) Habitando espacios de frontera. Más allá de la victimización y la idealización de las mujeres migrantes. In: Imaz E (ed) *La Materialidad de la Identidad*. Donostia: Hariadna, 199–219.
- Barad K (2007) *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bowker G and Leigh Star S (1999) *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Carrasco C (2001) La sostenibilidad de la vida. ¿Un asunto de mujeres? *Mientras Tanto* (82).
- Césaire A (2000) *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Collins H (2009) We cannot live by scepticism alone. *Nature* 458 (5 March): 30–31.
- Collins H und Pinch TJ (2000) *Der Golem der Technologie: Wie unsere Wissenschaft die Wirklichkeit konstruiert*. Berlin Verlag.
- Collins PH (1986) Learning from the outsider within: The sociological significance of black feminist thought. *Social Problems* 33 (6): S14–S32.
- Collins PH (1991) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

- Cook PS (2009) When species meet. *EASST Review* 28(3): 6–7.
- Cuomo CJ (1997) *Feminism and Ecological Communities: An Ethic of Flourishing*. New York: Routledge.
- Despret V (2004) The body we care for: Figures of anthropo-zoo-genesis. *Body & Society* 10(2/3): 111–134.
- Fisher B and Tronto JC (1990) Toward a feminist theory of caring. In: Abel E and Nelson M (eds) *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*. Albany: State University of New York Press, 35–62.
- Haraway DJ (1994a) A game of cat's cradle: Science studies, feminist theory, cultural studies. *Configurations* 1: 59–72.
- Haraway DJ (1994b) Never modern, never been, never ever: Some thoughts about Never-Never Land in science studies. Unveröffentlichtes Manuskript, präsentiert am Jahrestreffen der Society for Social Studies of Science, New Orleans, 10–13 Oktober.
- Haraway DJ (1995) Situiertes Wissen: Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In: Haraway DJ, *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 73–97.
- Haraway DJ (1997) *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan©\_Meets\_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*. New York: Routledge.
- Haraway DJ (2007) *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway DJ (2016) *Das Manifest für Gefährten: Wenn Spezies sich begegnen – Hunde, Menschen und signifikante Andersartigkeit*. Berlin: Merve Verlag.
- Harding S (1994) *Das Geschlecht des Wissens: Frauen denken die Wissenschaft neu*. Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Harding S (2004) *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.
- Hartsock N (2005) *Der feministische Standpunkt: Ein feministischer Historischer Materialismus*. In: *Sozialistischer und marxistischer Feminismus* Wien: AGM, 80–90.
- Hess DJ (1997) *Science Studies: An Advanced Introduction*. New York: New York University Press.
- Keller EF (1995) *Barbara McClintock : Die Entdeckerin der springenden Gene*. Basel: Birkhäuser.

- Latimer J (2000) *The Conduct of Care: Understanding Nursing Practice*. London: Blackwell.
- Latour B (1987) *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour B (1996) *Aramis, or the Love of Technology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour B (2000a) *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Latour B (2000b) A well articulated primatology: Reflections of a fellow traveller. In: Strum S and Fedigan LM (eds) *Primate Encounters: Models of Science, Gender and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 358–351.
- Latour B (2005a) *Von der Realpolitik zur Dingpolitik oder wie man Dinge öffentlich macht*. Berlin: Merve Verlag
- Latour B (2005b) Victor Frankenstein's real sin. *Domus* (February). Online verfügbar unter: [www.bruno-latour.fr](http://www.bruno-latour.fr).
- Latour B (2007a) *Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Latour B (2007b) *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Latour B (2007c) Turning around politics: A note on Gerard de Vries's paper. *Social Studies of Science* 37(5): 811–820.
- Latour B (2008a) *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Latour B (2008b) What is the style of matters of concern? Two lectures in empirical philosophy. Spinoza Lectures at the University of Amsterdam, April und Mai 2005, veröffentlicht als unabhängiges Pamphlet, Van Gorcum Amsterdam: University of Amsterdam. Verfügbar unter: [www.bruno-latour.fr/articles/2005.html](http://www.bruno-latour.fr/articles/2005.html).
- Latour B (2010a) *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Cambridge, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Latour B (2010b) 'It's development, stupid! or: How to modernize modernization. In: Chaloupka W, Odenbaugh J, and Proctor J (eds) *After Environmentalism: Nature, Science and Politics*. Available at: [www.bruno-latour.fr/articles/index.html](http://www.bruno-latour.fr/articles/index.html).
- López Gil S (2007) Las Lógicas del Cuidado. *Diagonal* (50).

- Mbembe A (2001) *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Mol A (1999) Ontological politics: A word and some questions. In: Law J and Hassard J (eds) *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell.
- Mol A (2008) *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. New York: Routledge.
- Myers N (2008) Molecular embodiments and the body-work of modelling in protein crystallography. *Social Studies of Science* 32(2): 163–199.
- Nair I (2001) Science and technology with care: Structuring science in the framework of care, multiplicity, and integrity. *Journal of College Science Teaching* 30(4): 274–277.
- Oudshoorn N (2008) Diagnosis at a distance: The invisible work of patients and healthcare professionals in cardiac telemonitoring technology. *Sociology of Health and Illness* 30(2): 272–288.
- Papadopoulos D, Stephenson N, and Tsianos V (2008) *Escape Routes: Control and Subversion in the 21st Century*. London: Pluto Press.
- Papadopoulos D (2010) Alter-ontologies: Towards a constituent politics in technoscience. *Social Studies of Science*.
- Precarias a la Deriva (2005) Ein sehr vorsichtiger Streik. In: *transversal* 07/2004, <http://transversal.at/transversal/0704/precarias2/de>.
- Precarias a la Deriva (2014) *Was ist dein Streik? Militante Streifzüge durch die Kreisläufe der Prekarität*. Wien: transversal texts.
- Puig de la Bellacasa M (2010) Ethical doings in Naturecultures. In: Goodman M and McEwan C (eds) *Place Geography and the Ethics of Care*, special issue. *Journal of Philosophy and Geography* 13(2).
- Puig de la Bellacasa M (2012) Nothing comes without its world. Thickening care with Donna Haraway. *Sociological Review*.
- Rose DB and van Dooren T (eds) (2010) *Unloved Others: Death of the Disregarded in a Time of Extinctions*. Available at: [www.ecologicalhumanities.org/uo.html](http://www.ecologicalhumanities.org/uo.html).
- Rose H (1983) Hand, brain, and heart: A feminist epistemology for the natural sciences. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 9(1): 73–90.

- Rose H (1994) *Love, Power and Knowledge: Towards a Feminist Transformation of the Sciences*. Cambridge: Polity Press.
- Schriempf A (2009) Hearing deafness: Subjectness, articulateness and communicability. In: Bauchspies W and Puig de la Bellacasa M (eds) *Re-tooling Subjectivities: Exploring the Possible With Feminist Science and Technology Studies*. Special issue of *Subjectivity* 28: 279–296.
- Shapin S and Schaffer S (1985) *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smith DE (1987) *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.
- Star SL (ed) (1995) *Ecologies of Knowledge: Work and Politics in Science and Technology*. Albany: State of New York University Press.
- Star SL (2007) Interview. In: K.-B. Olsen J and Selinger E (eds) *Five Questions in Philosophy of Technology*. New York: Automatic VIP Press, 223–231.
- Stengers I (1997) *Die Erfindung der modernen Wissenschaften*. Frankfurt/Main : Campus Verlag.
- Stengers I (2004) Devenir philosophe: Un goût pour l'aventure? In: Stengers I, *La Vocation philosophique*. Paris: Centre Pompidou-Bayard, 37–68.
- Stengers I (2005) The cosmopolitical proposal. In: Latour B and Weibel P (eds) *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge MA: MIT Press, 994–1003.
- Suchman L (2007) *Human–Machine Reconfigurations: Plans and Situated Actions*, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tronto JC (1993) *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Vora K (2010) The transmission of care: Affective economies and Indian call centers. In: Boris E and Parrenas P (eds) *Intimate Labors: Cultures, Technologies, and the Politics of Care*. Stanford: Stanford University Press, 33–48.
- Whitehead AN (1990) *Der Begriff der Natur (1920)*. Weinheim: Acta Humaniora.
- Winner L (1986) *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*. Chicago: University of Chicago Press.

## **FEELTANK-TOOLKIT.**

### **AFFEKT UND AFFINITÄT**

**Aus dem Englischen von Tobias Bärtch**

Irgendwann nach dem Jahr 2000 wurden wir gefragt, wie man einen Feel-Tank macht. Darauf haben wir ein Feeltank-Toolkit entwickelt, das einige von uns verkürzt als Feel-Kit bezeichnen. Einen Feel-Tank zu machen heißt, eine lokale Szene zum Nachdenken darüber zu bewegen, wie Affekt und Gefühl immer mit dem Aufbau von Welten, der Verstetigung von Öffentlichkeiten und den Freuden und Treiben des weiterhin sozialen Lebens verbunden sind; sei es in der Paarform, in Nachbarschaften, Netzwerken oder in einer Aktivist\_innengruppe. Es gilt, über die Sozialität von Gefühlen im Bezug zur Aktivität von Macht nachzudenken. In Chicago konzentrieren wir uns auf negative Emotionen, von der apathischen Distanziertheit bis zur politischen Empörung, als wesentliche Ausdrücke des Begehrens danach, dass das Politische ein Ort sein soll, an dem man optimistisch an einem besseren Rechtssystem oder besseren Lebensbedingungen arbeiten kann. Andere Feel Tanks hingegen konzentrieren sich auch auf andere transformative Begriffe. Der Feel Tank Austin beispielsweise schickte uns eine Liste ihrer Stichwörter: Geschlecht, Struktur, Ideologie, Disposition, Flow, Takt, Einfluss; Werden, Alltag; Routine; Melodrama; Häuslichkeit; Depression; Geschichte. Vgl. Manifest.<sup>1</sup> Optimismus.<sup>2</sup> Thai Food.

Die entstandenen Feel Tanks sind also nicht identisch. Sie haben lose Verbindungen zueinander und hatten

---

<sup>1</sup> <https://coral.uchicago.edu/display/utopianfutures/manifesto>

<sup>2</sup> <https://coral.uchicago.edu/display/utopianfutures/optimism>

ergiebigste Zusammenarbeiten und Entwicklungen von fluktuierender Intensität untereinander. Gemeinschaften, die sich in solch lose Verbindungen mit grundsätzlich ähnlichen Zielen wie mehr Gerechtigkeit oder eine bessere Welt begeben, werden oft als Bezugsgruppen (*affinity groups*) bezeichnet. Affinität ist ein treffendes Wort, um aufzuzeigen was Paul Gilroy mit Konvivialität meint oder was Nigel Thrift als „die Freundlichkeit der zeitgenössischen Stadt“ bezeichnet: eine Einigung darauf, sich so zu verhalten, dass man eine allgemeine Solidarität mit seinen Mitmenschen fühlt, in welchem Naheverhältnis auch immer; eine Solidarität, die man vorlebt, statt sie in Abkommen und Projekten herzustellen (Slavoj Žižek nennt dies etwas negativer Als-ob-Demokratie). Affinität kommt ironischerweise vom Wort *affine*, das „bezogen auf“ oder „in Beziehung mit“ bedeutet. Bezugsgruppen grenzen aneinander, jedoch ohne rechtliche Sanktion einer zentralen Gruppe, die in den Augen des Staats oder des Gesetzes legitimiert ist. Wir sind affin, weil wir innerhalb unseres Projekts für sozialen Wandel Aspekte dessen erkennen, was ihr tut. Wir sind nicht affin, weil wir so fein sind, auch wenn wir es vielleicht sind.

Innerhalb dieser Cluster von Bezugsgruppen bedeutet das Abkommen, nicht gleich zu sein, sondern die Blüte unterschiedlicher Projekte als Beitrag zu einem besseren Leben zu verstehen, dass Kritik und Dissens eher als einem Gesamtprojekt förderlich gespürt werden, anstatt seine Legitimität zu gefährden. Dieses lockergleichzeitige Netzwerk von Aktivist\_innen der sozialen Gerechtigkeit, das den Konsens dem Verlangen des hegemonialen Machtblocks überlassen hat, unser Begehren in seine Logik zu absorbieren, und das stattdessen

einer blühenden Öffentlichkeit für mehr Gerechtigkeit nachgeht, nennt David Graeber den neuen Anarchismus. Andere bezeichnen den virtuellen Teil manchmal abschätzig als *slacktivism*. Es kommt darauf an, mit welchen Affekten man Begriffe wie Kampf, Revolution<sup>3</sup> und Fortschritt konnotiert.

Um die Geschichte dieses Schlagworts zu erläutern, mussten wir die Begriffe unterschiedlicher Leute aufbringen. Raymond Williams brauchte dafür einen radikalen philologischen Historizismus, der erklärte, warum Begriffe, die wir schon fest mit einer bestimmten Bedeutung verbinden, ein bewegtes Leben hatten und ihre Bedeutung entlang des Wandels der Produktionsweise des Werts und der Organisation des sozialen Lebens ändern. Unsere Praxis in diesem Feeltank-Toolkit ist weniger streng, denn was auch immer ein Schlagwort-Projekt bringt, es zeigt nicht nur auf, wie unterschiedlich die Sprache über Politik und das Soziale herumgeworfen wird, sondern auch wie viel davon eigentlich Platzhalter-Sprache ist, um eine Diskussion darüber zu eröffnen, was analytisch und politisch wichtig ist. Die Tradition des Schlagwort-Genres gibt die Intransparenz der Sprache zu, die wir nicht brauchen können, um politisch zu sein. (Dieser Satz war ein Witz über Intransparenz. Klarer ausgedrückt sind unsere wichtigsten Begriffe vielschichtig und komplex, aber wir müssen sie zur Produktion von Analysen und Bildern verwenden, als ob wir alle ein allgemeines Einverständnis über ihren Sinn hätten, obwohl wir gleichzeitig versuchen herauszuarbeiten, welchen Sinn sie möglicherweise eher haben könnten.) Das Schlagwort-Genre räumt ein, dass die

---

3 <https://coral.uchicago.edu/display/utopianfutures/REVOLUTION>

Kommunikation weitergeht, auch wenn gerade die Bedingungen der Debatte sogar den teilnehmenden Parteien dunkel bleiben. Begehren verströmt im Versuch der Kommunikation, was ich gemeint haben könnte, bevor ich Bedeutung in die Diskussion brachte.

Inwiefern stellt das Feeltank-Toolkit eine Ressource dar? Wir möchten, dass das Feel-Kit eine Ressource für politische Imagination und Praxis ist. Dies kann ganz unterschiedliche Formen annehmen: Macht eine Liste.

Zusammengefasst soll das Feel-Kit kein Kochbuch, keine Enzyklopädie oder gar eine Wikipedia für die politische Depression sein. Es spricht in unterschiedlichen Stimmen. Jeder Begriff versucht einen Anker zu bieten, nicht für eine Definition, sondern für ein Denkstück, das den Begriff für zukünftiges Denken oder Arbeiten zu öffnen versucht, um das immer Unfertige im Begriff aufzufrischen und zu animieren. Übrigens schreiben wir diesen Text in einem goldenen Zeitalter der Schlagwort-Projekte: [Liste hier beginnen]. Wie kommt es, dass es im zeitgenössischen Moment solch einen Drang nach Veröffentlichungen von Narrativen gibt, die jeden Begriff neu definieren wollen, der als Schlüssel zu einem Verständnis von Geschichte, Macht, dem Planeten und zeitgenössischem Leben sein soll?

*Mehr Feeltank-Schlagworte unter <https://coral.uchicago.edu/display/utopianfutures/FeelKit>.*

# **WILDE SORGE. POLITIKEN DER SORGE IN DER ZAPATISTISCHEN KONJUNKTUR**

**Manuel Callahan und Annie Paradise**

**Aus dem Englischen von Michael Grieder**

Unmittelbar nach der Tötung von Colby Friday durch den städtischen Polizeibeamten David Wells im August letzten Jahres (2016) in Stockton, Kalifornien, ging Dion Smith an den Ort, wo Colby ermordet wurde und weigerte sich mit einigen anderen, ihn zu verlassen. Sie wollte zwei Wochen lang über den Ort wachen und das provisorische Mahnmal der Community beschützen, bis Colbys Körper beigesetzt wurde. Über ihr eigenes Handeln sagt Dion: „Wir wollten der Community zeigen, dass wir uns sorgen. Die können uns nicht einfach umbringen.“ Dions eigener Sohn, James Rivera Jr., wurde sechs Jahre zuvor von zwei städtischen Polizisten und einem Hilfssheriff aus San Joaquin getötet. Colbys Mutter Denise Friday, die zwei Stunden entfernt in Hayward lebt, kehrt regelmäßig zu dem Ort zurück, um da zu sitzen und die Anwohner\_innen aufzufordern, sich der Auslöschung und der Angst zu verweigern, die aufkommt, wenn die Polizei versucht, die Geschichten ebenso zu bestimmen wie das Schweigen darüber. Diese Akte des Wachens gingen mit anderen Versammlungen und Aussprachen der Community einher und waren Räume, in denen Mütter zusammenkamen, um Gerechtigkeit zu suchen und aufzuzeigen. Dies sind die leisen Momente der Sorge unter dem trotzi-gen Aufschrei der Proteste und den Arresten. Es sind sichtbare Mahnungen einer Community im Kampf, die

sich der ihr auferlegten Kriminalisierung verweigert. Als das Schuljahr in Kalifornien Anfang Juni 2017 endete und das Austeilen der Schulmahlzeiten während der Sommerpause unterbrochen wurde, begannen dieselben Mütter, sich einmal pro Woche zu versammeln und unzählige Essenspakete zu machen. Sie händigten diese den örtlichen Schulkindern in Stockton aus und halfen den hungernden Kindern, die Sommermonate, in denen die Schule geschlossen ist, zu überbrücken. Wenn Essen übrig war, verteilten sie es an die Community der Obdachlosen, die sich unter der Autobahnüberführung versammelt hatten. In einem anderen Fall brachten sie Verpflegung, kaltes Wasser und Säfte zu Leuten, die am Morgen desselben Tages von einem Feuer aus ihren Wohnungen vertrieben wurden. Sie kamen in den darauffolgenden Tagen und Wochen einige Male mit Essen und Wasser zurück zu den temporären Unterständen, bis alle sicher in vorläufigen Unterkünften untergebracht waren. Während einer Hitzewelle später im Juni brachten sie kaltes Wasser und Säfte zur Obdachlosen-Community. Als der August und somit der Gedenktag der Ermordung von Colby Friday näherkam, machten sich diese Mütter grimmig an das Sammeln von Geldern für eine Schulbeginn-Rucksack-Kampagne. Die Töchter Colbys, die beide im Schulalter sind, hatten sich das Projekt zusammen ausgedacht: Im vorangehenden August war ihr Vater an dem Abend getötet worden, als sie als Familie dabei waren, die Schulmaterialien zu besorgen. Als Antwort darauf erinnerte ihre Aktion, Schulmaterial zu organisieren, ein Jahr später an das gestohlene Leben ihres Vaters und ging zugleich auf andere Kinder und Familien zu, um die notwendigen Materialien für die Schule zu teilen. Dies ist das Herz der Kämpfe in

Stockton, wo Mütter, deren Kinder vom Staat getötet wurden, nun „offiziell“ als Stockton’s Mobile Response Team ein komplexes Gebilde der Verweigerung und Sorge weben.

Wir erzählen diese Geschichten weiter und erinnern uns an eine andere Geschichte aus Oaxaca, wo uns Genoss\_innen erzählten: „Wenn wir hören, wie Kugeln abgefeuert werden, rennen wir nicht weg. Wir rennen zum Klang der Kugeln, um uns gegenseitig zu finden und zusammen einen Weg zu suchen, sie aufzuhalten.“ Der Sturm ist über uns, sagen unsere Genoss\_innen in Oaxaca. Diese miteinander verbundenen Handlungen charakterisieren den Einsatz für die Schaffung eines Raums, um alltägliche Momente der Sorge zu verwirklichen und zugleich aus dem Innern dieses Sturms den Kräften der Gewalt entgegenzutreten und Familie und Community zu schützen. Wir sind nicht nur in der Lage, die Sorge anzuerkennen und der Sorge verpflichtet zu bleiben; manchmal, finden wir, kann die Sorge wild sein. Was unterscheidet die Sorge – die täglichen Bemühungen, die Leute um uns zu pflegen und von ihnen gepflegt zu werden – von anderen Praktiken, die wir beginnen, als „wilde Sorge“ zu verstehen? Gegen die individualisierenden Technologien und Konkurrenzbedingungen des Kapitalismus, gegen die Institutionalisierung, die die Graswurzelsysteme der Sorge demontiert und dann privatisiert, gegen das Spektakel und gegen die neoliberale Austerität weigern wir uns aufzugeben, was wir im Allgemeinen unter Sorge verstehen. Wir erwarten von den Leuten, umsichtig zu sein, sich gegenseitig umeinander zu kümmern und Wege zu finden, diejenigen, die um uns sind, zu unterstützen, zu pflegen und zu heilen. Darüber hinaus gibt es aber ein wachsendes

Bewusstsein von der Notwendigkeit, den herrschenden Kräften und zunehmend militarisierten Systemen der Gewalt direkt entgegenzutreten, die bewusst spezifische Gruppen ins Visier nehmen und es zum Ziel haben, bestimmte Communities zu stören, zu enteignen und zu ersetzen. Vermehrt gibt es einen organisierten Versuch, Projekten entgegenzutreten, die versuchen, die soziale Infrastruktur der Community zu zerschlagen und das soziale Gebilde zu entflechten – eine Verweigerung von Leuten, die der kapitalistischen Entwicklung hinderlich zu sein scheinen, vor allem von denjenigen, die der kapitalistischen Extraktion und Ausbeutung im Weg stehen. Von den Zapatistas wissen wir: das ist der Vierte Weltkrieg.<sup>1</sup> Vor geraumer Zeit hat Raúl Zibechi geschrieben, wie die „Supermächte“ in diesem Kontext über die wachsende städtische Peripherie beunruhigt sind, über die Zonen des Nicht-Seins an den Rändern der großen metropolitanen Zentren wie auch in der Peripherie überhaupt.<sup>2</sup> Zibechi analysiert das extraktivistische Modell als eine neue Form des Neoliberalismus: „Durch den Extraktivismus entsteht eine dramatische Situation, die als campo ohne campesinos, als Acker ohne Bauern beschrieben werden könnte: Ein Teil der Bevölkerung wird nicht mehr benötigt, weil er nicht mehr länger in

---

**1** Zum zapatistischen Konzept des Vierten Weltkriegs vgl.: *El Kilombo Intergaláctico, Beyond Resistance: Everything, An Interview with Subcomandante Marcos* (Durham: PaperBoat Press, 2007); *Critical Thought in the Face of the Capitalist Hydra I: Contributions by the Sixth Commission of the EZLN* (Durham: PaperBoat Press, 2016).

**2** Raúl Zibechi, „Subterranean Echoes: Resistance and Politics ‘desde el sótano’“, *Socialism and Democracy* 19:3 (March 5, 2011). <http://sdonline.org/39/volume-19-no-3/subterranean-echos-resistance-and-politics-desde-el-sotano1/>.

die Produktion einbezogen, nicht mehr notwendig ist, um Waren zu produzieren.“ Für Zibechi „tendiert das extraktivistische Modell dazu, eine Gesellschaft ohne Subjekte zu produzieren: In einem Modell der verbrannten Erde wie dem Extraktivismus kann es keine Subjekte, sondern nur Objekte geben.“<sup>3</sup> Wie sieht Sorge am Ende des Kapitalismus aus, wenn wir nicht länger an die Beziehungen einer Waren-Gesellschaft gebunden sind?<sup>4</sup> Im ganzen System überlappen die Ersetzbarkeit als Technologie und der Extraktivismus als Operation. Sie verfahren in einem gewaltsamen Gleichklang, während der Kapitalismus in eine neue Phase eintritt. Die Ersetzbarkeit lässt den Zerstörungstrieb des Siedler-Kolonialismus wiederaufleben, in dem der Sieger alles für sich beansprucht. Der Extraktivismus folgt seinem eigenen Auftrag des totalen Raubbaus an allen Ressourcen, auch dies ein System, alles an sich zu reißen.<sup>5</sup> Ist Ersetzbarkeit eine Bedingung des Kapitalismus in seiner Endphase oder wird sie nur sichtbarer in einem neuen rassistischen Regime? „Ersetzbarkeit manifestiert sich auch“, wie uns Martha Biondi erinnert, „in der Gleichgültigkeit der breiteren Gesellschaft gegenüber

---

3 Raúl Zibechi, “Extractivism creates a society without subjects’: Raúl Zibechi on Latin American Social Movements,” übersetzt von Seth Kershner. *Upside Down World*, July 30, 2015. <http://upsidedownworld.org/archives/international/extractivism-creates-a-society-without-subjects-raul-zibechi-on-latin-american-social-movements/>.

4 Nach Anselm Jappe argumentiert die Schule der Wertkritik, dass wir uns alle von der Subjektform emanzipieren müssen. Anselm Jappe, *The Writing on the Wall: On the Decomposition of Capitalism and its Critics* (Washington: Zero Books, 2017): 19.

5 J. Kēhaulani Kauanui und Patrick Wolfe, “Settler Colonialism Then and Now: A Conversation between J. Kēhaulani Kauanui and Patrick Wolfe,” *Politica e Società*, 2:2 (June 2012): 235–258.

der hohen frühzeitigen Sterblichkeit von Afroamerikaner\_innen und Latin@s“. Es ist nicht nur die „Pipeline von der Schule zum Knast“, die „strukturelle Arbeitslosigkeit“ und „hohe Raten von Todesfällen durch Schusswaffen“, die die Ersetzbarkeit nach sich ziehen.<sup>6</sup> Es ist auch die Art, wie wir über Wasser, Gesundheit und kollektive Seinsweisen denken. Vor kurzem hat Lorenzo Veracini Patrick Wolfes Intervention um „Rasse“ und Siedler-Kolonialismus aufgenommen und geltend gemacht, dass heute Indigene und die Nicht-Indigene annähernd gleich behandelt werden – als ersetzbare Leute. „Die Working-poor wachsen zahlenmäßig fast überall“, warnt Veracini. „Wie indigene Menschen, die einem Angriff der Siedler-Kolonialisten gegenüberstehen, werden die ‹Ausgestoßenen› als wertlos markiert. Die ‹systemische Transformation› produziert Modalitäten der Herrschaft, die aussehen wie Siedler-Kolonialismus.“ Anders gesagt, werden immer mehr Leute als ersetzbar behandelt, und das System würde sie lieber eliminieren, als sie in verwertbare Arbeit zu verwandeln.<sup>7</sup>

Genealogisch gesehen erweist sich der gegenwärtige Fokus auf die Ersetzbarkeit schlicht als weitere Rechtfertigung des Einsatzes von Aufstandsbekämpfung und low-intensity-Konfliktstrategien gegen die Zivilbevölkerung in Regionen der Welt, die für die Vereinigten Staaten immer noch von strategischem Interesse sind. Genauer sind diese Strategien und Praktiken in Ökonomien der sozialen Kontrolle, die zunehmend auf historisch unterrepräsentierte und marginalisierte

---

<sup>6</sup> Vgl. Taylor, Keeanga-Yamahtta: *Von #Blacklivesmatter zu Black Liberation*, übersetzt von Gabriel Kuhn, Unrast Münster 2017, 27.

<sup>7</sup> Lorenzo Veracini, „Settler Colonialism’s Return,“ unveröffentlichtes Manuskript, Mai 2017.

Bevölkerungsgruppen in den USA zielen, darauf angelegt, Systeme, Netzwerke und Praktiken der Sorge-Arbeit zu demontieren. Vor Ort zeigt die ansteigende Militarisierung der städtischen Polizei den wachsenden Einsatz im low-intensity-Krieg als Strategie der Kontrolle von städtischen Bevölkerungsgruppen, die als Bedrohung gelten. Was wir erleben, ist mehr als der zunehmende Transfer von hoch entwickelten neuen Waffen vom Militär zur Polizei. Während Familien, die tief in Communities wie Oakland verwurzelt sind, in abgelegene Zonen wie Vallejo oder Stockton vertrieben werden, haben paramilitärische Formationen und low-intensity-Konfliktstrategien die auf spezifische Einzelne gerichtete Gewalt verstärkt, sind in Häuser bestimmter Nachbarschaften eingedrungen und haben familiäre Beziehungen marginaler Communities zerstört.<sup>8</sup> Immer mehr staatliche Gewalt schlägt am helllichten Tag zu, junge People of Color werden niedergeschossen, wenn sie kurz einkaufen gehen oder in einigen Fällen von multifunktionalen Einsatzkräften auf der Straße gejagt werden, wie in den Fällen von Colby Friday (16.8.2016) oder James Earle Rivera Jr. (22.7.2010) in Stockton.

Ebenso erleben wir in anderen Momenten die Privatisierung und Militarisierung der Sorge. So im Fall von Kayla Moore, einer schwarzen Transgender-Frau, die mit Schizophrenie lebte und 2013 in ihrem eigenen Zuhause von der Polizei von Berkeley getötet wurde, nachdem diese nach einem psychologischen Notruf zuerst vor Ort war.<sup>9</sup> In zunehmendem Maße ist es die Polizei,

---

<sup>8</sup> Kristian Williams, "The Other Side of the COIN: Counterinsurgency and Community Policing," *Interface* 3:1 (May 2011): 81-117.

<sup>9</sup> Berkeley Copwatch, "People's Investigation: In-custody Death of Kayla Moore," (October 2013).

die auf Hilferufe in psychischen Krisen reagiert – Anrufe, die oft von verzweifelten Familienmitgliedern kommen. Was wir miterleben, ist die Demontage von New Deal-Institutionen, die ihrerseits vernakulare Praktiken und Netzwerke der Sorge zerstört hatten, indem sie „Bedürfnisse“ kreierten.<sup>10</sup> So folgt dem Abbau des Wohlfahrtsstaats die Privatisierung und Militarisierung, und die New Deal-Institutionen lösen sich auf. Noch besteht aber ein vernakulares Netzwerk der wilden Sorge. Es erstreckt sich über die Bay Area und den ganzen Staat, als Antwort der Familien auf die Tötungen derer, die der Sorge bedurft hätten: Idriss Stelley (San Francisco); Peter Stewart (Eureka); Yanira Serrano (Half Moon Bay); Errol Chang (Pacifica); Jesus De Geney (Santa Clara); Anthony Nuñez (San Jose). Diese Namen und die vielen Namen, die wir gemeinsam auf Straßen, auf Trottoirs, in Parks und Community-Räumen wiederholen, sind ein Widerhall der Kämpfe. Sie antworten auf die Grundbedürfnisse der Community, während sie dem Exzess des Staates und des Kapitals entgegen treten. Ausgehend von unseren unterschiedlichen, verwobenen Oppositionen verstehen wir den beständigen Kampf um die Sorge und das Auftauchen der wilden Sorge. Die Precarias a la Deriva bringen uns ins Bewusstsein, wie fantasievoll Frauen in der urbanen Peripherie von Madrid auf die Versuche des Systems reagierten, Praktiken und Systeme der Sorge zu demontieren. Sie warnen, dass Prekarität aus vier Richtungen kommt: dem Abbau des Wohlfahrtsstaates und der Verschiebung hin zu Strategien der „Eindämmung von Risikofaktoren“;

---

<sup>10</sup> vgl. Ivan Illich, „Disabling Professions,” in Ivan Illich et. al., *Disabling Professions* (London: Marion Boyars, 1977): 11-40; Ivan Illich, *Toward a History of Needs* (Berkeley: Heyday Books, 1977).

dem Abbau von Community-Räumen und der Ausbreitung von kommerziellen Räumen, und parallel dazu der „Hegemonie des Autos“; dem Abbau von Systemen und Fertigkeiten, Essen zu kultivieren und zu teilen, Kleidung und andere Notwendigkeiten zu produzieren, ein Prozess, der Hand in Hand mit dem Aufkommen von vorgefertigtem Fastfood geht; und dem Übergriff, der auf die Zeit, die Ressourcen, die Anerkennung und den Wunsch zur Sorge um Kinder, Ältere und Kranke zielt.<sup>11</sup> So ist die Prekarität, wie die gegenwärtige Strategie des Kapitalismus von einigen seiner Gegner\_innen bezeichnet wird, nicht alleine eine Situation von unbeständigen, unterbezahlten und ungeschützten Lohnarbeitsbedingungen, sie kommt auch daher, dass Bereiche der Sorge unseres Alltagslebens privatisiert werden und nicht länger in unserer kollektiver Kontrolle sind. Aber trotz dieser Realität weigern sich die Leute, insbesondere die Frauen und oft diejenigen mit den niedrigsten Ressourcen, die Verpflichtungen zur Sorge einzustellen oder aufzugeben. Es gibt auch Leute, die sich nicht mit den Mindestanforderungen der Sorge zufrieden geben. Trotz der Auflagen und Restriktionen des Kapitalismus, der sich als Austerität und Wettbewerb manifestiert, gibt es diejenigen, die sich weigern, die Praktiken der Sorge auf unmittelbare Netzwerke wie z.B. die Familie zu beschränken und vielmehr auf der Sorge als Verpflichtung und Praxis bestehen, die fortführt, die Community jenseits einer erweiterten Familie zusammenzuhalten.

Für uns ist der Begriff der „wilden Sorge“ ein Konzept, das die Menge von Strategien in Erinnerung ruft,

---

<sup>11</sup>Precarias a la Deriva, „Ein sehr vorsichtiger Streik um sehr viel Fürsorge (Vier Hypothesen)“, übersetzt von Jens Kastner, in: *transversal* 07 04, <http://transversal.at/transversal/0704/precarias2/de>.

die in der und durch die „sozialen Fabrik“ in Opposition zu den vielfältigen, intersektionalen Gewaltformen des Kapitalismus in dessen Spätphase entstehen, die von Extraktivismus beherrscht scheint. Mit der Universidad de la Tierra Califas nähern wir uns der sozialen Fabrik als Kategorie, durch die wir die „Bemühungen des Kapitals, die Kosten der Reproduktion der Arbeitskraft zu den Communities, Haushalten und Frauen zu verschieben“, verstehen können. Das Konzept bietet einen Weg, „die <Community> als wesentlicher Ort des Kampfes anzuerkennen, mit Frauen als Schlüsselpersonen, die die Versuche des Kapitals unterminieren, uns kapitalistische soziale Beziehungen aufzuerlegen, und neue Reproduktionsweisen einer würdevollen und autonomen Community generieren“<sup>12</sup>.

Autonome Feministinnen des frühen Operaismus situierten die Familie als eine vom Kapital strukturierte „hervorragende Zelle der Organisation und sozialen Ordnung“.<sup>13</sup> Die soziale Fabrik des Heims und der Familie ist nicht nur ein Ort für die Konsumption, die Wertschöpfung und die Ausbeutung wie das Unsichtbarmachen der Arbeit, die durch das Fehlen eines Lohns verdeckt ist, sondern auch ein Ort der Stabilisierung von Kapital und Staat entlang einer ganzen Anzahl von Vektoren. Sie ist ein Set von Beziehungen, die die weiße soziale Ordnung reproduzieren. Sie ist in diesem Kontext auch ein Ort der „differenziellen Inklusion“ und der „differenziellen Stabilität“. In den USA werden

---

**12** Center for Convivial Research and Autonomy, Convivial Research and Insurgent Learning, “Social Factory,” [http://ccra.mitotedigital.org/ateneo/social\\_factory](http://ccra.mitotedigital.org/ateneo/social_factory).

**13** Mariarosa Dalla Costa, *Family, Welfare, and the State*, (Brooklyn: Common Notions Press, 2015): 25.

indigene und schwarze Bevölkerungsgruppen vom Kapital aufgegeben und in ersetzbare Bevölkerungsgruppen verwandelt. Brown Communities und Migrant\_innen gruppieren sich, um neue Netzwerke der Stabilität zu erschaffen, um die „Familie“ neu zu erfinden und mit ihrer Ausbeutung und ihrem Missbrauch umzugehen. Der Staat kann es sich nicht leisten, diese Gruppierungen aufzugeben; es braucht eine ständige Unterbrechung der Stabilität, wie die vom Kapital gestaltete Familie oder das Heim sie bieten.

Die Herstellung und die Unterbrechung der Stabilität und das Auseinanderreißen von Beziehungen wird gegenwärtig als *low-intensity-Krieg*<sup>14</sup> organisiert. Unser Ziel ist es, sichtbarer zu machen, wie Kapital und Staat die Sorge privatisieren und militarisieren, indem wir auf die vielen Arten und multiplen Momente des Widerstands gegen die vielfältigen Formen der Gewalt im Spätkapitalismus fokussieren. In diesem speziell gewaltsamen Kontext (in dem die Gewalt strukturell, materiell, symbolisch und alltäglich ist, gelebt und überlebt wird), enthüllt die „wilde Sorge“ nicht nur die privatisierte und militarisierte Gewalt des Kapitalismus, sondern auch die konvivialen Praktiken und damit zusammenhängenden Mittel der Sorge, die außerhalb der Rhythmen der kapitalistischen Reproduktion liegen. In diesem Fall bauen wir auf die „wilde Sorge“ und die „soziale Fabrik“ als strategische Konzepte, die uns helfen, kollektiv eine Analyse der gegenwärtigen Bedingungen

---

<sup>14</sup> Zur sozialen Fabrik als Ziel des *low-intensity-Kriegs* vgl.: Annie Paradise, *Militarized Policing and Resistance in the Social Factory: The Battle for Community Safety in the Silicon Valley*, PhD. dissertation, California Institute for Integral Studies, 2015.

zu erstellen.<sup>15</sup> Als strategische Konzepte tauchten die „soziale Fabrik“ und die „wilde Sorge“ im Zusammenhang mit Kämpfen für die Sicherheit der Community in der Bay Area gegen den Ansturm des Vierten Weltkriegs auf. Das ist es, was die zapatistische Konjunktur bestimmt: ein kollektives Benennen der Gewalt, die wir kollektiv erleben, sodass wir ihr kollektiv entgegentreten können durch eine Praxis der „zivilen Pädagogik“, die die Rolle des geteilten Lernens und der kollaborativen Wissensproduktion als zentral für unsere Kämpfe hervorhebt, insofern Lernen und Forschung für die Frage, wie wir uns in der Gegenwart organisieren, wesentlich sind. Wir müssen, wie die Zapatistas fordern, „eine neue Weise des Politikmachens erlernen“.<sup>16</sup>

Wir sehen wilde Sorge als eine Verweigerung, eine Antwort, eine Überlebensstrategie und eine Verpflichtung, das Leben zu pflegen und zu bejahen. Durch die Kategorie der wilden Sorge hoffen wir zum Beispiel von den Bemühungen von Müttern und Familien zu lernen, sowohl die Polizeigewalt zu beenden als auch die militarisierte

---

**15** Manuel Callahan definiert ein strategisches Konzept durch vier zentrale Aspekte: 1. Es ist ein Ort des Streits, der als analytische Kategorie dienen kann, um Widersprüche zu erkennen und zu feiern. 2. Es eröffnet Raum für Reflexion und Dialog und fördert die Bemühungen, die bestehenden Bedingungen der Ungleichheit zu ändern. 3. Es offenbart eine Praxis, die sich aus politischen Verpflichtungen und verwandten Praktiken zusammensetzt, die geprägt sind durch die theoretischen Einsichten, die durch Räume kollektiver „Reflexion und Aktion“ entstehen. 4. Es produziert neues Wissen über bestehende Bedingungen und Ansätze, die imstande sind, diese Bedingungen zu verändern, im Zuge der Anerkennung des Widerstands und der Behauptung von Raum und Räumen als Weise, diese Praxis in Angriff zu nehmen. Vgl. Manuel Callahan, „Rebel Dignity,” *Kal-fou* 3:2 (2016): 259 – 277.

**16** Manuel Callahan, „Zapatista Civic Pedagogy,” unveröffentlichtes Manuskript, August, 2017.

Überwachung und den Gefängnis-Apparat, der gegenwärtig gegen historisch marginalisierte Communities in ganz Amerika gerichtet ist. Indigene Kämpfe und die schwarze und braune Arbeiter\_innenklasse verweigern und verweigerten die Ersetzbarkeit. Dies wird hörbar im unerbittlichen Schlachtruf: Black lives matter!, und ebenso in den Haltungen zum Schutz der Mutter Erde, die indigene Gruppen und ihre Unterstützer\_innen in der ganzen Welt einnehmen. Vermehrt werden wir daran erinnert, dass die indigenen Communities an den Frontlinien des Kampfes stehen. Sie sind oft die erste Verteidigungslinie gegen die räuberischen und zerstörerischen extraktiven Industrien. Es ist diese Schlachtlinie, die auch signalisiert, dass die USA eine Nation des Siedler-Kolonialismus ist und als solche verantwortlich für das Auslöschen indigener Leben war und bleibt. Die jüngste Verfolgung der Standing Rock Sioux und anderer an der Dakota Access Pipeline machte Beschützer\_innen der heiligen Wasserstätte zu Zielen der fortschrittlichsten militarisierten Polizeirepression, indem hochentwickelte Waffen, Infiltration und Überwachung gegen sie eingesetzt wurden, und gleichzeitig die Beschützer\_innen der heiligen Wasserstätte in den Mainstream-Medien kriminalisiert wurden. Können wir aus diesen Kämpfen lernen und verstehen, wie Raum, auch städtischer Raum, verteidigt und durch kollektive Aktion zurückerobert werden kann? Gegen diesen Angriff fungieren die Praktiken der Sorge, die Pflege, die das Überleben ermöglicht, als die größte Bedrohung von Seiten der Communities, die in „Blechwäldern“ Schutz suchen oder sogar jenen unterirdischen Netzwerken der Sorge, die nahezu komplett unsichtbar sind, in den „Beton Schluchten“ der *smart cities*. Wenn die rebellische Armee sich für ihr Überleben immer auf Sorge und starke

Verbindungen zur Community verlassen hat, so sind es vielleicht diese Netzwerke, die den Widerstand im gegenwärtigen Moment stärker bestimmen als die Ideologie und Identifikation, die Flaggen und Formationen. In diesem Kontext des Kampfes ist ein wachsendes Engagement für Räume des Lernens offenbar ein zunehmend zentraler Teil der Mobilisierungen, ein politischer Prozess, den wir begonnen haben, Vernakularisierung zu nennen. Wir haben argumentiert, dass viele der dynamischsten und provokativsten Mobilisierungen, z.B. der Zapatistas, „aufständisches Lernen“ und „konviviale Forschung“ ins Zentrum ihres politischen Prozesses gestellt haben.<sup>17</sup> Konkret hat das bedeutet, Räume des Lernens als wesentlichen Teil des Kampfes einzubeziehen, das Lernen zur Artikulation der Zukunft in der Gegenwart zu machen. Im Falle der Zapatistas wurden Räume des Lernens und der Forschung als zentrale Weisen eröffnet, die Menschen zu versammeln und ein sichtbares Solidaritätsbestreben aufzubauen, kollektiv neue Strategien gegen den Kapitalismus zu verkörpern, neues und bewährtes Wissen über die Neuentstehung der Community außerhalb von Kapital und Staat zu teilen, verschiedene lokalisierte Praktiken des lokal verwurzelten Community-Lebens zu vergleichen und zusammen die Entstehung eines kollektiven Subjekts als einer neuen entscheidenden politischen Agentin auszumalen. Als Teil dieses aufständischen Lernens und des konvivialen Forschens haben wir begonnen wahrzunehmen, wie viele dieser Bemühungen aus vernakularen Weisheiten, Wissen und Praktiken

---

<sup>17</sup> Manuel Callahan, “In Defense of Conviviality and the Collective Subject,” *Polis*, 33 (2012): 1–22; Manuel Callahan, “Repairing the Community: UT Califas and Convivial Tools of the Commons,” *Ephemera*, im Erscheinen.

resultieren und um deren Rückgewinn kämpfen – lokal verankerte kollektive Seinsweisen, die konviviale Tools produzieren oder zurückerobern, die die Neuentstehung der Community möglich machen. Es gibt mehrere Probleme und Übergänge, die einen autonomen Raum der konvivialen Wissensproduktion in diesem Umfeld dringend erscheinen lassen. Etliche politische Mobilisierungen, die in verschiedenen Formen und Größenordnungen auf die erhöhte militarisierte Polizeigewalt von Brasilien bis Kanada antworten, stellen wichtige Fragen darüber, wie wir die Community ohne Staat und Kapital neu entstehen lassen können. Ebenso lädt die Opposition gegen den Extraktivismus, vor allem von Seiten der indigenen Communities in ganz Amerika, zu neuen Theoretisierungen über die Rolle von Kultur, Arbeit und Land als wesentliche Elemente, die sich durch Gegenseitigkeit und Verpflichtung zu einem kollektiven Leben außerhalb der Gewalt des Post-Neoliberalismus verbinden. Die aktuellen Kämpfe beim Unist'ot'en Camp und bei der Dakota-Access-Pipeline wie auch die der Lenca People in Honduras sind bedeutend für das gegenwärtige Momentum.

Wir stellen Kämpfe und Geschichten ins Zentrum des Fierce Care Ateneo, eines offenen autonomen Raums für Reflexion und Aktion, der im Spätsommer 2016 zustande kam und durch die Universidad de la Tierra Califas ermöglicht wurde.<sup>18</sup> Im Laufe des vergangenen Jahres versammelten sich Genoss\_innen aus verschiedenen

---

**18** Universidad de la Tierra, Califas organisiert zwei *ateneos*. Für Information über die Universidad de la Tierra, Califas und die *ateneos* vgl. <http://ggg.vostan.net/ccra/#18>; Callahan, "In Defense of Conviviality," op. cit. und "Insurgent Learning and Convivial Research: Universidad de la Tierra Califas," <http://artseverywhere.ca/2017/01/26/insurgent-learning-convivial-research-universidad-de-la-tierra-califas/>.

Formen des Widerstands, die mit Räumen und Projekten in der Bay Area und darüber hinaus verbunden sind, einmal im Monat in Oakland, um die „wilde Sorge“ als strategisches Konzept und konviviales Werkzeug zu erforschen und zu erarbeiten. Wenn wir es ein konviviales Werkzeug nennen, beziehen wir uns auf Ivan Illich und auf die Möglichkeit etwas anzuerkennen, das wir gemeinsam produzieren, um unsere Communities kollektiv zu beleben.<sup>19</sup> Wie könnte „wilde Sorge“ uns erlauben, über unsere Kämpfe auf neuen Weisen nachzudenken? Könnte sie die oftmals ruhige beständige Militanz erhelten, die die Vereinnahmung und das Spektakel verweigert? Hilft sie uns, indigene Kämpfe gegen den Extraktivismus zu verstehen und die Kämpfe von Müttern und Familien um Gerechtigkeit für ihre Kinder, während sie ihre Communities sicher halten? Könnte sie uns helfen, den industriellen Non-profit-Komplex als Ort der Aufstandsbekämpfung zu verstehen und die aktuelle Konjunktur des Kapitals zu reflektieren? Könnten wir sie nutzen, um besser zu verstehen, wie wir unsere Beziehung zum Kapital unterbrechen können? Könnte sie ein präfiguratives Prisma der Gegenwart sein?

Wie unsere Genoss\_innen an der Universidad de la Tierra Oaxaca jüngst sinnierten: „Wir müssen zusammenkommen und zuhören, anerkennen, dass wir voneinander lernen müssen, als Akt des Teilens und der Sorge – und nicht, um die\_den Andere\_n zu vernichten“.<sup>20</sup> – Wir finden, dass auch dieses Statement der Herzlichkeit und der Verweigerung wilde Sorge ist.

---

**19** Ivan Illich, *Tools for Conviviality* (London: Marion Boyars, 1973).

**20** Universidad de la Tierra, Oaxaca, <http://unitierraoax.org>.

# FÜR EINE NEUBEGRÜNDUNG SOZIALER PRAKTIKEN

Félix Guattari

Aus dem Französischen von Daniel Drognitz

Die Routinen des Alltags und die Banalität der medial repräsentierten Welt wiegen uns in Sicherheit, in einer Atmosphäre, in der nichts mehr wirklich Konsequenzen hat. Wir bedecken unsere Augen und verbieten uns, über die turbulente Flucht unserer Zeit nachzudenken. Es ist eine Zeit, die unsere vertrauteste Vergangenheit rasch und weit zurückwirft und Seins- und Lebensweisen auflöst, die uns noch immer frisch in Erinnerung sind, eine Zeit, die unsere Zukunft gegen einen dunklen, von Wolken und giftigen Dämpfen verhangenen Horizont wirft. Wir halten daran fest, uns dessen zu versichern, dass nichts mehr sicher ist. Die beiden sich gegenseitig stützenden „Supermächte“ von gestern wurden durch den Zusammenbruch der Sowjetunion aus ihrem Gleichgewicht gebracht. Die Länder der ehemaligen UdSSR und Osteuropas haben sich in ausweglosen Dramen festgefahren. Auch die USA blieben ihrerseits von gewaltsamen zivilisatorischen Erschütterungen nicht verschont, wie wir es bei den Riots in Los Angeles gesehen haben. Die Länder der „dritten Welt“ waren nicht in der Lage, sich aus der Flaute zu befreien; besonders Afrika befindet sich in einer schrecklichen Sackgasse. Ökologische Katastrophen, Hungersnöte, Arbeitslosigkeit, die Eskalation von Rassismus und Xenophobie suchen wie so viele Bedrohungen das Ende dieses Jahrtausends heim. Gleichzeitig haben sich Wissenschaft und Technologie mit extremer Geschwindigkeit entwickelt und den Menschen mit nahezu all den Mitteln versorgt,

die es bedarf, um seine materiellen Probleme zu lösen. Doch die Menschheit kann sich nicht darauf einigen, davon Gebrauch zu machen; sie bleibt abgestumpft, ohnmächtig gegenüber den Herausforderungen, mit denen sie konfrontiert ist. Passiv trägt sie zur Verschmutzung des Wassers und der Luft bei, zur Zerstörung der Wälder, zum Klimawandel, zum Verschwinden der Artenvielfalt, zur Verarmung des genetischen Kapitals der Biosphäre, zur Zerstörung natürlicher Landschaften, zur Erstickung ihrer eigenen Städte und zur fortschreitenden Abkehr von kulturellen Werten und moralischen Referenzen in den Reichen der menschlichen Solidarität und Verbundenheit. Die Menschheit scheint den Kopf zu verlieren, oder präziser: Ihr Kopf arbeitet nicht mehr länger mit ihrem Körper zusammen. Wie kann sie einen Kompass finden, um sich im Schoß einer Modernität zu orientieren, deren Komplexität sie allseits übersteigt?

Diese Komplexität zu denken und im Speziellen vom reduktiven Ansatz des Szientismus abzulassen, wenn es gilt, dessen Vorurteile und kurzsichtige Interessen erneut in Frage zu stellen – dies ist die Perspektive für den Einstieg in die von mir so bezeichnete „post-mediale“ Ära, denn alle großen gegenwärtigen Umwälzungen, seien sie in ihrer Wirkung positiv oder negativ, werden gegenwärtig am Maßstab der durch die massenmediale Industrie gefilterten Informationen gemessen, die nur den kleinsten Teil der Ereignisse berücksichtigt und nie die Probleme in ihrer vollen Spannweite thematisiert.

Es ist in der Tat schwierig, die Individuen dazu zu bringen, aus sich selbst herauszutreten, sich abzukoppeln von ihren unmittelbaren Beschäftigungen, um über die Gegenwart und die Zukunft der Welt zu reflektieren. Es fehlen ihnen dafür kollektive Anstöße.

Die meisten bisherigen Instanzen der Kommunikation, Reflexion und Verständigung haben sich zugunsten eines Individualismus und einer Einsamkeit aufgelöst, die oft synonym sind mit Angst und Neurose. Aus diesem Grund plädiere ich – unter der Ägide einer neuen Verbindung der Umwelt-Ökologie, der sozialen Ökologie und der mentalen Ökologie – für die Erfindung von neuen Äußerungsgefügen hinsichtlich der Paarbeziehung, der Familie, der Schule, der Nachbarschaft, etc.

Die Funktionsweisen der gegenwärtigen Massenmedien, insbesondere des Fernsehens, sind nicht mit dieser Perspektive vereinbar. Die Fernsehenden verweilen passiv vor ihrem Bildschirm, Gefangene eines quasi-hypnotischen Verhältnisses, von den anderen abgeschnitten, ihrer Verantwortung entledigt.

Dennoch muss diese Situation nicht auf unbestimmte Zeit hinaus andauern. Die Entwicklung der Technologien bringt neue Möglichkeiten der Interaktion zwischen dem Medium und seiner Nutzer\_in sowie zwischen den Nutzer\_innen selbst. Die Verknüpfung des audiovisuellen Bildschirms, des telematischen Bildschirms und des Computerbildschirms könnte zu einer wahrhaften Reaktivierung der kollektiven Sensibilität und Intelligenz führen. Die aktuelle Gleichung (Medien = Passivität) verschwindet vielleicht schneller als derzeit vorstellbar. Natürlich dürfen wir von diesen Technologien kein Wunder erwarten: Alles wird letztendlich von den Vermögen menschlicher Gruppen abhängen, sie zu nutzen und angemessenen Zwecken zuzuführen.

Jenes Gefüge großer ökonomischer Märkte und homogener politischer Felder, zu dem das Europa des Westens zu werden tendiert, wird ebenfalls einen Einfluss auf unser Weltbild haben. Aber diese Faktoren

streben in gegenteilige Richtungen, sodass ihr Resultat von der Entwicklung der Machtverhältnisse zwischen sozialen Gruppen abhängt, deren Umrisse, wie wir andererseits erkennen müssen, unklar bleiben. Die sich akzentuierenden industriellen und ökonomischen Antagonismen zwischen den USA, Japan und Europa, die Verringerung der Produktionskosten, die Entwicklung der Produktivität, die Eroberung von „Marktanteilen“ werden zu immer beklemmenderen Problemen, die die strukturelle Arbeitslosigkeit verstärken und zu einer immer ausgeprägteren sozialen „Dualisierung“ inmitten der kapitalistischen Festungen führen – ganz abgesehen von deren Bruch mit der „dritten Welt“, der in Folge der demografischen Inflation eine immer konfliktgeladene und dramatischere Wendung nehmen wird.

Auf der anderen Seite wird die Verstärkung dieser großen Pole der Macht wahrscheinlich zur Einführung einer Regulierung – wenn nicht einer „planetaren Ordnung“ – von geopolitischer und ökologischer Art beitragen. Durch die Förderung erheblicher Konzentrationen von Mitteln für Forschungsziele oder für ökologische und humanitäre Programme könnte die Existenz dieser Pole eine entscheidende Rolle in der Zukunft der Menschheit spielen. Doch zur gleichen Zeit wäre es unmoralisch und unrealistisch zu akzeptieren, dass sich die gegenwärtige quasi-manichäische Dualität zwischen Arm und Reich, den Starken und den Schwachen, unbegrenzt verschärft. Leider haben sich die Unterzeichnenden des an der Konferenz von Rio präsentierten sogenannten Heidelberg-Aufrufs, wahrscheinlich gegen ihren Willen, dieser Perspektive verschrieben, indem sie dafür plädierten, die fundamentalen Entscheidungen der Menschheit auf dem Gebiet der Ökologie den Initia-

tiven wissenschaftlicher Eliten zu überlassen.<sup>1</sup> Dies ist Zeichen einer unglaublichen wissenschaftlichen Kurzsichtigkeit. Wie kann man übersehen, dass ein grundlegender Teil der ökologischen Probleme des Planeten aus der Spaltung der kollektiven Subjektivität zwischen Arm und Reich entsteht? Wissenschaftler\_innen sollten sich in eine neue internationale Demokratie einbringen und sie selbst vorantreiben. Die Pflege ihres Allmachtsmythos ist es nicht, was sie auf diesem Weg voranbringen wird.

Wie können wir den Kopf wieder mit dem Körper verbinden, Wissenschaften und Technologien mit menschlichen Werten verknüpfen? Wie sollen wir uns unter Berücksichtigung der Singularität aller Positionen auf gemeinsame Projekte abstimmen? Durch welche Mittel könnte in diesem Klima der Passivität ein großes Erwachen, eine neue Renaissance entfesselt werden? Wird die Angst vor der Katastrophe in Bezug auf diese Probleme ein genügender Antrieb sein? Ökologische Unfälle wie Tschernobyl haben sicherlich zu einem Erwachen der öffentlichen Meinung geführt. Doch geht es nicht nur darum, die Bedrohungen zu diskutieren, sondern auch um praktische Umsetzungen. Man muss auch ganz klar daran erinnern, dass die Gefahr selbst eine Kraft der Faszination ausüben kann. Die Vorahnung der Katastrophe kann ein unbewusstes Begehren nach ihr auslösen, eine Sehnsucht nach dem Nichts, einen Trieb zur Auslöschung. Unter dem Regime eines Phantasmas

---

<sup>1</sup> Vgl. den Leitartikel von Ignacio Ramonet in *Le Monde Diplomatique*, Juli 1992, <https://www.monde-diplomatique.fr/1992/07/RAMONET/44576>, und den Artikel von Jean-Marc Lévy-Leblond in *Le Monde Diplomatique*, August 1992, [https://www.monde-diplomatique.fr/1992/08/LEVY\\_LEBLOND/44594](https://www.monde-diplomatique.fr/1992/08/LEVY_LEBLOND/44594).

vom Ende der Welt erlebten dies die deutschen Massen in der Naziepoche zusammen mit einer Mythologie der Erlösung der Menschheit. Die Betonung muss vor allem auf der Neuzusammensetzung kollektiver Verständigung liegen, die in der Lage ist, in eine Produktion erfinderischer Praktiken zu münden. Ohne Veränderung der Mentalitäten, ohne Eintritt in eine post-mediale Ära wird es keinen nachhaltigen Einfluss auf die Umwelt geben. Und ebenso wird es ohne Modifikation der materiellen und sozialen Umwelt keine Veränderung der Mentalitäten geben. Diese Kreisbewegung führt mich dazu, mit Nachdruck die Erfindung einer „Ökosophie“ zu fordern, die die Umweltökologie mit der sozialen Ökologie und der mentalen Ökologie verbindet.

### **Wer verwaltet das kapitalistische Chaos?**

Aus dieser ökosophischen Perspektive geht es nicht mehr um eine Rekonstituierung hegemonialer Ideologien wie der großen Religionen oder des Marxismus. Es ist beispielsweise absurd, wenn der Internationale Währungsfonds und die Weltbank ein einziges Modell des Wachstums in der „dritten Welt“ empfehlen. Afrika, Lateinamerika und Asien müssen fähig sein, sich auf spezifische soziale und kulturelle Pfade der Entwicklung zu begeben.

Der Weltmarkt muss die Produktion aller menschlichen Gruppen nicht im Namen eines Konzepts universellen Wachstums lenken. Das kapitalistische Wachstum bleibt bloß quantitativ, während eine komplexe Entwicklung essenziell das Qualitative betreffen würde. Weder der Vorrang des Staates (im Sinn eines bürokratischen Sozialismus), noch der des Weltmarktes (unter

der Ägide neoliberaler Ideologien) sollte die Zukunft der menschlichen Aktivitäten und deren grundlegende Zwecke bestimmen. Es ist daher notwendig, eine planetare Verständigung zu etablieren und eine neue Ethik der Differenz zu fördern, die die gegenwärtigen kapitalistischen Mächte mit einer auf den Begehren der Weltbevölkerung basierenden Politik abzulösen vermag. Doch würde so eine Perspektive nicht Gefahr laufen, ins Chaos zu führen? Darauf würde ich antworten, dass die Transzendenz der Macht immer ins Chaos führt, wie die gegenwärtige Krise zeigt. Doch das demokratische Chaos ist in jedem Fall besser als das Chaos, das dem Autoritarismus entspringt.

Das Individuum und die Gruppe können nicht ohne einen gewissen existenziellen Sturz ins Chaos auskommen. Es ist das, was wir jede Nacht tun, wenn wir uns dem Universum der Träume hingeben. Die wichtige Frage hierbei ist zu wissen, welche Lehre wir aus diesem Abtauchen ziehen: ein Gefühl des Desasters oder die Enthüllung neuer Möglichkeitslinien? Wer kontrolliert heute das kapitalistische Chaos? Die Börsen, die Multinationalen und (weniger und weniger) die Mächte des Staates. Letzten Endes im Wesentlichen hirnlose Organismen. Die Existenz eines Weltmarktes ist sicherlich unverzichtbar für die Strukturierung internationaler ökonomischer Beziehungen. Aber wir dürfen nicht erwarten, dass dieser Markt wundersam den menschlichen Austausch auf diesem Planeten reguliert. Der Immobilienmarkt trägt zur Zerrüttung unserer Großstädte bei. Der Kunstmarkt pervertiert die ästhetische Schöpfung. Es ist daher von vorrangiger Wichtigkeit, dass neben dem kapitalistischen Markt territorialisierte Märkte zu Tage treten, die sich auf konsistente, soziale

Formationen stützen und dabei deren Verwertungsformen bestätigen. Aus dem kapitalistischen Chaos muss entstehen, was ich „Attraktoren“ der Werte nenne: Werte, die divers, heterogen und dissensuell sind.

### **Ein Mikrofascismus wuchert in unseren Gesellschaften**

Die Marxist\_innen gründen die historische Bewegung auf einer unausweichlichen dialektischen Entwicklung des Klassenkampfes. Liberale Ökonom\_innen haben ihr blindes Vertrauen zur Lösung von Spannungen und Ungleichheiten und zur Hervorbringung der besten aller möglichen Welten in das freie Spiel des Marktes gesetzt. Nun bestätigen die Ereignisse, dass Fortschritt gegebenenfalls weder mechanisch noch dialektisch auf den Klassenkampf bezogen ist, oder auf die Entwicklung der Wissenschaften und Techniken, oder auf ökonomisches Wachstum, oder auf das freie Spiel des Marktes ... Wachstum ist nicht synonym mit Fortschritt, wie die Renaissance der Barbarei sozialer und urbaner Konfrontationen, inter-ethnischer Konflikte und planetarer ökonomischer Spannungen grausam enthüllen.

Der soziale und moralische Fortschritt ist untrennbar von kollektiven und individuellen Praktiken, die sich dessen Förderung annehmen. Nazismus und Faschismus waren keine vorübergehenden Krankheiten, keine „Unfälle der Geschichte“, die inzwischen überwunden sind. Sie sind immer noch präzente Potenzialitäten, sie bewohnen weiterhin unsere Universen der Virtualität. Der Stalinismus des Gulags, der maoistische Despotismus können morgen in neuen Kontexten wiedergeboren werden. In verschiedenen Formen wuchert ein

Mikrofaschismus in den Poren unserer Gesellschaften, der sich im Rassismus, in der Fremdenfeindlichkeit, im Wiederaufstieg religiöser Fundamentalismen, im Militarismus, in der Unterdrückung der Frauen\* manifestiert. Die Geschichte vermag es nicht, die unumkehrbare Überschreitung „fortschrittlicher Schwellen“ zu garantieren. Allein die menschlichen Praktiken und eine kollektive Willenskraft können uns davor bewahren, in die schlimmsten Barbareien zu verfallen. In dieser Hinsicht wäre es völlig illusorisch, es den formalen Imperativen zu überlassen, die „Menschenrechte“ oder das „Völkerrecht“ zu verteidigen. Die Rechte sind nicht durch eine göttliche Autorität garantiert; sie stützen sich auf die Vitalität der Institutionen und der Machtformationen, die ihre Existenz aufrechterhalten.

Eine entscheidende Bedingung für die erfolgreiche Förderung eines neuen planetaren Bewusstseins wird also auf unserem kollektiven Vermögen beruhen, Wertesysteme entstehen zu lassen, die sich der moralischen, psychologischen und sozialen Walze der kapitalistischen, nur auf ökonomischen Profit ausgerichteten Verwertung entziehen können. Die Lebensfreude, die Solidarität und das Mitgefühl anderen gegenüber müssen als Gefühle betrachtet werden, die im Begriff sind zu verschwinden und die es gilt zu schützen, zu beleben und mit neuen Impulsen auf neue Wege zu bringen. Ethische und ästhetische Werte entstehen nicht aus Imperativen und transzendentalen Codes. Sie erfordern eine existenzielle Teilhabe auf der Basis einer Immanenz, die unaufhörlich wiedererobert werden muss. Wie prägen und dehnen wir solche Werteuniversen aus? Sicherlich nicht durch eine Entbindung von moralischen Lektionen.

Die suggestive Macht der Informationstheorie hat dazu beigetragen, die Relevanz der Dimensionen der Äußerung in der Kommunikation zu verschleiern. Sie führt uns häufig dazu zu vergessen, dass zur Entstehung von Bedeutung die Botschaft auch empfangen, nicht nur übertragen werden muss. Die Information kann nicht auf ihre objektiven Manifestationen reduziert werden; sie ist grundlegend Produktion von Subjektivität, Konsistenzwerden von unkörperlichen Universen. Diese letzteren Aspekte können nicht auf eine Analyse in Begriffen der Unwahrscheinlichkeit reduziert und auf Basis binärer Optionen berechnet werden. Die Wahrheit der Information rekurriert auf ein existenzielles Ereignis, bei jenen, die sie erhalten. Ihr Register ist nicht das der Exaktheit der Fakten, sondern das der Signifikanz eines Problems, das der Konsistenz eines Werteuniversums. Die gegenwärtige Krise der Medien und die Öffnungslinie hin zu einer post-medialen Ära stellen Symptome einer viel grundlegenden Krise dar.

Was ich betonen möchte, ist der fundamental pluralistische, multizentrische und heterogene Charakter der zeitgenössischen Subjektivität, ungeachtet der Homogenisierung, der sie in ihrer Massenmediatisierung unterworfen ist. In dieser Hinsicht ist ein Individuum bereits ein „Kollektiv“ heterogener Komponenten. Ein subjektives Phänomen bezieht sich auf persönliche Territorien – den Körper, das Selbst –, doch gleichzeitig auch auf kollektive Territorien – die Familie, die Gemeinschaft, die ethnische Gruppe. Und an diese schließen sich all die Prozeduren der Subjektivierung an, die sich im Sprechen, im Schreiben, in der Informatik, in den technologischen Maschinen verkörpern.

In den vorkapitalistischen Gesellschaften ging die Initiation in die Dinge des Lebens und die Mysterien der Welt durch den Kanal der familiären Beziehungen, der Beziehungen der Altersklasse, des Clans, der Zunft, der Rituale, etc. Dieser Typ des direkten Austausches zwischen Individuen tendiert dazu, sich rar zu machen. Über vielfältige Mediationen prägt sich die Subjektivität, während die individuellen Verhältnisse zwischen den Generationen, den Geschlechtern, den Nachbarschaftsgruppen lose werden. Beispielsweise verschwindet sehr häufig die Funktion der Großeltern als Träger\_innen eines generationsübergreifenden Gedächtnisses. Das Kind entwickelt sich in einem Kontext, der von Fernsehen, Computerspielen, telematischer Kommunikation und Comics heimgesucht wird. Eine neue maschinische Einsamkeit wird geboren, die sicherlich nicht ohne Vorzüge ist, doch verdient sie es kontinuierlich bearbeitet zu werden, um sich mit neuen Formen der Sozialität abzustimmen. Anstelle von Oppositionsverhältnissen handelt es sich eher darum, polyphone Geflechte zwischen dem Individuellen und dem Sozialen zu prägen. Eine ganze subjektive Musik muss noch erfunden werden.

Das neue planetare Bewusstsein wird das Maschinische neu denken müssen. Wir stellen weiterhin häufig die Maschine dem menschlichen Geist gegenüber. Bestimmte Philosophien sind der Ansicht, dass die moderne Technik den Zugang zu unseren ontologischen Gründen verhüllt hat, zum ursprünglichen Sein. Und was, wenn im Gegenteil von einer neuen Allianz mit der Maschine eine Erneuerung des Geists und der menschlichen Werte zu erwarten wäre?

Biolog\_innen assoziieren das Leben aktuell mit einem neuen maschinischen Ansatz, der die Zelle, die

Organe und den lebenden Körper mitberücksichtigt. Auch Linguist\_innen, Mathematiker\_innen und Soziolog\_innen entdecken andere Modalitäten des Maschinischen. In dieser Erweiterung des Konzepts der Maschine führen sie uns nun dazu, bestimmte ihrer Aspekte zu betonen, die bisher nur ungenügend erforscht wurden. Maschinen sind keine in sich geschlossenen Totalitäten. Sie unterhalten bestimmte Beziehungen mit einer raumzeitlichen Exteriorität, ebenso wie mit Zeichenuniversen und Virtualitätsfeldern. Das Verhältnis zwischen dem Innen und dem Außen eines maschinischen Systems ist nicht nur das Resultat von Energieverbrauch oder der Produktion eines Objekts: Sie verkörpert sich ebenso in genetischen Phyla. Eine Maschine blüht in der Gegenwart auf, als Glied einer vergangenen Linie, und sie ist der Punkt der Belebung oder des Bruchs, von dem aus sich eine evolutive Linie in die Zukunft entfaltet. Das Hervortreten dieser Genealogien und Alteritätsfelder ist komplex. Es wird permanent durch all die kreativen Kräfte der Wissenschaften, der Künste und der sozialen Innovationen bearbeitet. Diese verknüpfen sich und konstituieren eine Mechanosphäre, die unsere Biosphäre umhüllt. Und dies nicht wie ein zwingendes Joch oder ein äußerlicher Panzer, sondern wie eine abstrakt-maschinische Blüte, die das Mensch-Werden erkundet.

Das menschliche Leben ist beispielsweise mitten in einem Wettlauf mit dem AIDS-Retrovirus. Biologische Wissenschaften und medizinische Technologien werden den Kampf mit dieser Krankheit gewinnen, oder die menschliche Spezies wird letztendlich eliminiert. Ebenso sind die Intelligenz und die Sensibilität Objekte einer wahrhaftigen Mutation geworden, als ein Resultat neuer informatischer Maschinen, die sich nach und nach in

die Bereiche der Sensibilität, der Gesten und der Intelligenz eingeschlichen haben. Wir können gegenwärtig Zeug\_innen einer Mutation der Subjektivität werden, die vielleicht wichtiger ist als die Erfindung der Schrift oder des Buchdrucks.

Die Menschheit muss eine Ehe der Vernunft und der Gefühle mit den multiplen Verzweigungen des Maschinismus anbahnen, sonst riskiert sie, im Chaos zu versinken. Eine Erneuerung der Demokratie könnte die pluralistische Organisation des Gefüges der maschinischen Komponenten zum Ziel haben. So werden das Juridische und die Legislative dazu gebracht, unerwartete Verbindungen mit der Welt der Technologie und der Forschung herzustellen (dies ist bereits bei den Ethikkommissionen der Fall, die Probleme in der gegenwärtigen Biologie und Medizin untersuchen, doch müssen bald auch Kommissionen für die Ethik der Medien, der Stadtplanung und der Bildung entstehen). Es ist alles in allem notwendig, die realen, existenziellen Entitäten unserer Epoche neu aufzuteilen, die nicht mehr mit jenen übereinstimmen, die ein paar Dekaden zurück liegen.

Das Individuum, das Soziale und das Maschinische überlagern einander; das Juridische, das Ethische, das Ästhetische und das Politische gleichermaßen. Eine große Verschiebung der Zwecke ist im Gange: Werte wie die Resingularisierung der Existenz, die ökologische Verantwortung und die maschinische Kreativität sind aufgerufen, sich als Zentrum einer neuen progressiven Polarität an Stelle der alten Links/Rechts-Dichotomie einzurichten.

## **Die Ökologie wertschätzen, die Umwelt erhalten**

Die Produktionsmaschinen, die der Weltökonomie zugrunde liegen, sind auf einzigartige Weise auf die sogenannten High-Tech-Industrien ausgerichtet. Sie schenken anderen Sektoren, die den Anschluss verpasst haben, wenig Beachtung, weil sie keine kapitalistischen Profite generieren. Die maschinische Demokratie wird das Gleichgewicht der aktuellen Systeme der Inwertsetzung wiederherstellen müssen. Eine wirkliche Stadt zu schaffen, die lebenswert, heiter und reich an sozialen Interaktionen ist, eine menschenwürdige und wirkmächtige Medizin zu entwickeln, eine bereichernde Bildung – das sind ebenso vollwertige Ziele wie die Serienproduktion von Autos oder eine leistungsfähige elektronische Ausrüstung.

Die aktuellen technischen, wissenschaftlichen und sozialen Maschinen sind potenziell fähig, alle Menschen zu ernähren, zu kleiden, zu transportieren und zu bilden: Die Mittel sind da, griffbereit für das Leben von zehn Milliarden Bewohner\_innen auf diesem Planeten. Aber die Motivationssysteme für die Produktion und faire Verteilung von Gütern sind nicht angemessen. Sich für die Entwicklung materiellen und moralischen Wohlbefindens einzusetzen, für soziale und mentale Ökologie, sollte ebenso wertgeschätzt werden, wie in High-Tech-Sektoren oder für die Finanzspekulation zu arbeiten.

Es ist die Arbeit selbst, die sich in ihrer Natur verändert hat, als ein Resultat der immer größeren Ausbreitung immaterieller Aspekte in ihrer Zusammensetzung: Wissen, Wunsch, ästhetischer Geschmack, ökologische Anliegen. Die menschliche physische und mentale

Aktivität findet sich in zunehmender Nähe von technischen, informatischen und kommunikativen Dispositiven. Das übersteigt das alte fordistische oder tayloristische Verständnis der Organisation von Industrieanlagen und der Ergonomie. In der Zukunft wird es immer häufiger notwendig werden, auf allen Stufen der Produktion und Distribution (und sogar der Konsumption) an die individuelle oder kollektive Initiative zu appellieren. Die Konstitution einer neuen Landschaft kollektiver Gefüge der Arbeit – im Speziellen spielen hier die Telematik, die Informatik und die Robotik eine herausragende Rolle – wird alte hierarchische Strukturen hinterfragen und in der Konsequenz auch eine Revision gegenwärtiger Normen der Entlohnung erfordern.

Bedenkt man die Krise der Landwirtschaft in den entwickelten Ländern, ist es legitim, dass die Märkte der Landwirtschaft sich zur „dritten Welt“ öffnen, wo die klimatischen Bedingungen und die Ertragsfähigkeit oft um einiges vorteilhafter für die Produktion sind als in nördlichen Ländern. Doch bedeutet das, dass die europäischen, amerikanischen und japanischen Bauern das Land verlassen und in die Städte migrieren sollen? Es geht im Gegenteil darum, Landwirtschaft und Viehzucht in diesen Ländern neu zu definieren, um ihre ökologischen Aspekte angemessen zu bewerten und die Umwelt zu schützen. Die Wälder, die Berge, die Flüsse, die Küsten konstituieren ein nicht-kapitalistisches Kapital, eine qualitative „Investition“, die wachsen und sich ständig erneuern soll, was ein kühnes Umdenken der Lage der Landwirt\_innen, der Viehzüchter\_innen und der Fischer\_innen impliziert.

Dasselbe gilt für die Hausarbeit: Es wird notwendig werden, dass Frauen und Männer, die sich um die

Erziehung der Kinder kümmern – eine Aufgabe, die nicht aufhört, komplexer zu werden –, angemessen bezahlt werden. Allgemein müsste eine Anzahl als „privat“ bezeichneter Aktivitäten ihren Platz in einem neuen System ökonomischer Valorisierung finden, die die Diversität und die Heterogenität menschlicher Aktivitäten, die sozial, ästhetisch oder ethisch nützlich sind, miteinbeziehen.

### **Was mit der freien Zeit tun?**

Um den Bereich der Lohnarbeit um die Vielheit sozialer Aktivitäten, die es verdienen, wertgeschätzt zu werden, zu erweitern, müssen sich die Ökonom\_innen möglicherweise eine Erneuerung gegenwärtiger monetärer Systeme und Entlohnungssysteme ausdenken. Die Koexistenz starker Währungen, die dem Ozean des globalen ökonomischen Wettbewerbs offen stehen, mit geschützten Währungen, die nicht konvertibel und in einem bestimmten sozialen Raum verortet sind, würde es beispielsweise erlauben, die Armut deutlich zu senken, indem die Güter, die nur in den Bereich eines Binnenmarkts fallen, darüber hinaus verteilt werden könnten und es damit einem breiten Spektrum sozialer Aktivitäten erlaubt ist, sich auszubreiten und dadurch seinen scheinbar marginalen Charakter zu verlieren.

Eine derartige Neufassung der Teilung und Valorisierung der Arbeit impliziert nicht notwendigerweise eine unbegrenzte Verkürzung der Arbeitswoche oder ein fortgeschrittenes Rentenalter. Sicherlich tendiert der Maschinismus dazu, mehr und mehr „Freizeit“ zu befreien. Doch frei, um was zu machen? Um sich vorfabrizierten Freizeitaktivitäten hinzugeben? Um weiterhin

mit der Nase an der Mattscheibe zu kleben? Wie viele Rentner\_innen würden nach ein paar Monaten in ihrer neuen Situation aufgrund ihrer Inaktivität in Verzweiflung und Depression versinken? Paradoxerweise könnte eine ökosophische Neudefinition der Arbeit Hand in Hand mit einem verlängerten Erwerbsleben gehen. Dies würde eine sinnvolle Aufteilung der für den ökonomischen Markt bestimmten Arbeitszeit und der Arbeitszeit in einer Ökonomie der sozialen und mentalen Werte implizieren. Man könnte sich beispielsweise modulierte Ruhestände vorstellen, die es Arbeiter\_innen, Angestellten und Manager\_innen, die dies wollen, erlauben, nicht von den Aktivitäten ihrer Firmen abgeschnitten zu werden, insbesondere von jenen mit sozialen und kulturellen Implikationen. Ist es nicht absurd, dass sie genau zu dem Zeitpunkt abrupt abgeschoben werden, zu dem sie das beste Wissen über ihr Feld haben und in der Ausbildung und Forschung von größtem Nutzen sein könnten? Die Perspektive einer derartigen sozialen und kulturellen Neuzusammensetzung der Arbeit würde natürlich zu einer Förderung einer neuen Transversalität zwischen den Produktionsgefügen und dem Rest des städtischen Umfelds führen.

Gewisse Erfahrungen von Gewerkschaften bewegen sich bereits in diese Richtung. In Chile existieren beispielsweise neue Gewerkschaftspraktiken, die sich organisch mit ihrer sozialen Umgebung verknüpfen. Die Aktivist\_innen des „territorialen Syndikalismus“ sind nicht nur mit der Verteidigung der Gewerkschaftsmitglieder beschäftigt, sondern gleichermaßen mit den Problemen der Arbeitslosen, Frauen\* und Kinder des Quartiers, in dem sich ihr Unternehmen befindet. Sie nehmen Teil an der Organisation von Bildungs- und Kulturprogrammen

und involvieren sich in die Probleme der Gesundheit, Hygiene, Ökologie und Stadtplanung (Eine solche Ausweitung des Kompetenzfelds der Arbeiter\_innen-Aktion ist weit davon entfernt, von den hierarchischen Kräften des Gewerkschaftsapparats wohlwollend aufgenommen zu werden.). In diesem Gebiet kümmern sich Gruppen für die „Ökologie des dritten Lebensalters“ um die Organisation der Beziehungen und Kultur der älteren Bevölkerung.

Es ist schwierig, und doch unabdingbar, die alten Referenzsysteme, die auf den Oppositionen von links/rechts, sozialistisch/kapitalistisch oder Marktwirtschaft/staatlicher Planwirtschaft basieren, hinter sich zu lassen. Es geht nicht darum, einen Referenzpol in der Mitte zu prägen, der von den anderen beiden gleich weit entfernt ist, sondern sich von einem Systemtypus zu lösen, der auf der totalen Bindung an eine vorgegebene Wissenschaftlichkeit oder auf transzendenten juristischen oder ethischen Axiomen basiert. Die öffentliche Meinung ist noch vor den politischen Klassen auf programmatische Diskurse allergisch geworden, auf Dogmen, die der Diversität der Standpunkte intolerant gegenüber stehen. Doch solange in der öffentlichen Debatte und in den Verständigungsformen keine neuen Ausdrucksformen aufgekommen sind, besteht ein großes Risiko, dass jene sich zunehmend von der Übung der Demokratie abwenden werden, entweder hin zu einer Passivität der Enthaltung oder einem Aktivismus reaktionärer Fraktionen. In einer politischen Kampagne wird es weniger wichtig sein, die öffentliche Unterstützung für eine Idee zu erhalten, als vielmehr diese öffentliche Meinung sich in vielfältige und lebendige soziale Segmente strukturieren zu sehen. Die Realität ist nicht länger eins und

unteilbar. Sie ist vielfältig und entsteht in den Möglichkeitenlinien, die die menschlichen Praxen im Flug erfassen können. Neben Energie, Information und neuen Materialien wird sich der Wille zu wählen und Risiken einzugehen im Herzen neuer maschinischer Abenteuer einrichten, seien sie technologisch, sozial, theoretisch oder ästhetisch.

Die „ökosophischen Kartografien“, die instituiert werden müssen, werden die Besonderheit haben, dass sie nicht nur die Dimensionen der Gegenwart annehmen, sondern auch der Zukunft. Sie werden gleichermaßen damit beschäftigt sein, was das menschliche Leben auf der Erde in dreißig Jahren, wie auch der Stadtverkehr in drei Jahren sein wird. Sie implizieren eine Entscheidung der kommenden Generationen für die Verantwortung, die der Philosoph Hans Jonas „eine Ethik der Verantwortung“<sup>2</sup> nennt. Es ist unvermeidlich, dass langfristige Entscheidungen in Konflikt mit kurzfristigen Interessen treten werden. Die von diesen Fragen betroffenen sozialen Gruppen müssen dazu gebracht werden, darüber zu reflektieren, ihre Gewohnheiten und mentalen Koordinaten zu modifizieren, neue Werteuniversen einzunehmen und von einem menschlichen Sinn für zukünftige technologische Transformationen auszugehen – mit einem Wort: die Gegenwart im Namen der Zukunft zu verhandeln.

Das ist also keine Frage des Rückfalls in totalitäre und autoritäre Visionen der Geschichte, in Messianismen, die im Namen eines „zukünftigen Paradieses“ oder eines ökologischen Equilibriums über das Leben

---

<sup>2</sup> Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Insel 1979.

aller bestimmen. Jede „Kartografie“ repräsentiert eine bestimmte Sicht der Welt, die, selbst wenn sie von einer großen Anzahl von Individuen übernommen wird, immer ein Element von Unsicherheit in ihrem Herzen trägt. Dies ist in Wirklichkeit ihr wertvollstes Kapital. Auf dieser Basis lässt sich lernen, authentisch auf andere zu hören. Auf Ungleichheit, Singularität, Marginalität, selbst auf den Wahnsinn zu hören, ist nicht nur Gebot der Toleranz und Verbundenheit. Es begründet eine unerlässliche Vorschulung, eine stetige Erinnerung an diese Ordnung der Unsicherheit, eine Freilegung der Kräfte des Chaos, die immer die selbstbezogenen und selbstgenügsamen dominanten Strukturen heimsuchen. Es kann diese Strukturen umstürzen oder ihnen neue Bedeutung geben, indem es sie wieder mit Potenzialität lädt, indem es neue kreative Fluchtlinien in ihnen ausbreitet.

Jedenfalls gilt es, einen bedeutsamen Punkt des Ausbruchs ausfindig zu machen, quer zur Ungeduld darüber, dass die anderen meinen Standpunkt nicht übernehmen, und quer zum Unwillen der Realität, sich meinen Wünschen zu beugen. Diese Widrigkeit muss ich nicht nur akzeptieren, ich muss sie um ihrer selbst willen lieben; ich muss nach ihr suchen, mit ihr in Dialog treten, in ihr wühlen, sie vertiefen. Sie ist es, die mich aus meinem Narzissmus holt, aus meiner bürokratischen Blindheit, und für mich einen Sinn von Endlichkeit wiederherstellt, den all die infantilisierte massenmediatisierte Subjektivität zu verschleiern versucht. Die ökosophische Demokratie wird sich nicht an den einfachen Weg konsensueller Einigung verschwenden: Sie wird sich in die dissensuelle Metamodellisierung begeben. Mit ihr entsteht Verantwortung aus dem Selbst, um zu den anderen weiterzuziehen.

Ohne Unterstützung für eine derartige Subjektivität der Differenz, des Atypischen, der Utopie könnte unsere Epoche in grauenvolle Identitätskonflikte kippen, wie sie die Menschen aus Ex-Jugoslawien erleiden. Hier erscheint es aussichtslos, an die Moral und die Respektierung von Rechten zu appellieren. Die Subjektivität sitzt fest in den leeren Einsätzen von Profit und Macht. Die Ablehnung des Zustands der gegenwärtigen Medien, die Suche nach neuen sozialen Interaktivitäten, nach einer institutionellen Kreativität und nach einer Bereicherung der Werteuniversen wären bereits wichtige Schritte auf dem Weg zu einer Neubegründung sozialer Praktiken.



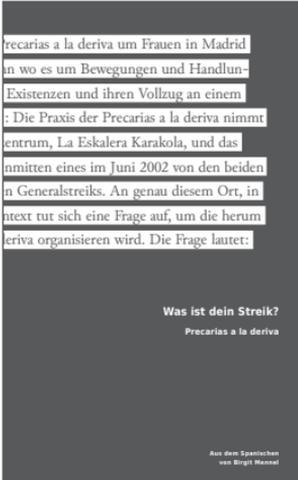
## Quellennachweis

- Precarias a la Deriva, „Cuidados globalizados“, in: dies., *a la deriva. por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid: Traficantes de Sueños 2004, 217-248.
- Francesco Salvini, „Instituting on the Threshold“, in: *transversal* 09 16, <http://transversal.at/transversal/0916/salvini/en>, erweiterte Version.
- Isabell Lorey, „Sorge im Präsens. Von der Repräsentationskritik zur präsentischen Demokratie“, in: Brigitte Bargetz, Eva Kreisky, Gundula Ludwig (Hg.), *Dauerkämpfe. Feministische Zeitdiagnosen und Strategien*, 89-96, gekürzte und leicht überarbeitete Version.
- Emma Dowling, „Love’s Labour’s Cost: The Political Economy of Intimacy“, Verso Blog, 13 February 2016, <https://www.versobooks.com/blogs/2499-love-s-labour-s-cost-the-political-economy-of-intimacy>
- Maria Puig de la Bellacasa, „Assembling Neglected ‚Things‘“, in: *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, University of Minnesota Press 2017, 27-68, gekürzte Version.
- FEELtank toolKIT, <https://coral.uchicago.edu/display/utopianfutures/FEELtank+toolKIT>
- Manuel Callahan und Annie Paradise, „Fierce Care. Politics of Care in the Zapatista Conjuncture“, *transversal* blog, 04 12 17, <http://transversal.at/blog/Fierce-Care>.
- Félix Guattari, „Pour une refondation des pratiques sociales“, in: *Le Monde diplomatique*, Octobre 1992, 26f., online unter: <https://www.monde-diplomatique.fr/1992/10/GUATTARI/44749>.

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2015



Precarias a la deriva

**Was ist dein Streik?**  
Militante Streifzüge durch  
die Kreisläufe der Prekarität

Mit einer Einleitung von Birgit Mennel und Stefan Nowotny  
Mit einem Anhang von Marta Malo de Molina  
Aus dem Spanischen von Birgit Mennel

„Precarias a la deriva“ steht für einen heterogenen Zusammenhang von Frauen, die sich 2002 während des Generalstreiks in Spanien zusammengefunden haben, um die Möglichkeit des Handelns bzw. des Streiks in Zeiten der Prekarität zu erproben. Im Vordergrund ihres Interesses steht dabei nicht die Produktion eines distanten Wissens über „Betroffene“, sondern vielmehr die Hervorbringung einer auf Sorgebeziehungen basierenden Sozialität. Die in der Neuauflage des Bands versammelten Texte sind kollektiv verfasst und begeben sich auf die Reflexionsebene einer Praxis, die auf eine Unterbrechung der sozialen Fragmentierung und Isolation abzielt und zu politischem Handeln ermächtigt.

**ISBN: 978-3-9501762-6-1**

**November 2014**

**176 Seiten, broschiert, 10,- €**

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2015

...in, die für die Besetzung der dominanten  
im Dissens zu Normen der Sprache  
im Allgemeinen, im Dissens zu  
unwünschten und zu Integrationsbemühun-  
gen Diskurse einschreibt.  
Die Spannung zwischen dem Bestreben,  
verändernd auf sie einzuwirken, und  
die Möglichkeit Anderer nach schnellstmöglicher  
Prüfung auszuhalten und als

Aus der Praxis im Dissens  
Rubia Salgado / maiz

Rubia Salgado / maiz

**Aus der Praxis im Dissens**

*Herausgegeben von Andrea Hummer*

Der Kampf um Anerkennung, das Wissen um Unterwerfung, die Um-  
arbeitung der Anrufungen, die Fragen nach widerständiger Handlungs-  
fähigkeit, das Annehmen einer strategischen Identität als Ausgangsbasis  
der politischen Artikulation und das Abtasten der Grenzen eines (selbst)  
proklamierten strategischen Essenzialismus, das Ringen um Protagonis-  
mus und seine möglichen Definitionen und Austragungen, das Zeleb-  
rieren einer anthropophagischen Haltung und das Hinterfragen dieses  
Konzeptes, der Horizont der gegenhegemonialen Wissensproduktion  
und der Kulturarbeit abseits multikulturalistischer Konzepte und Praxen,  
das Sich-Widersprechen, das transformative Aneignen der hegemonia-  
len Sprache, das Betrachten von Sprache als realitätskonstituierend, das  
Befragen des Lehrens der hegemonialen Sprache als Zurichtung. Die  
Bemühung um ein Sprechen und ein Handeln im Widerstand und im  
Dissens zur herrschenden Selbstverständlichkeit der Diskriminierungen.  
Ein Schreiben im Kollektiv verortet, eingebettet, eingerahmt. Fragen,  
Nachdenken und eroberte Perspektiven aus dem Denken und Handeln  
in einer Selbstorganisation.

**ISBN: 978-3-903046-02-3**

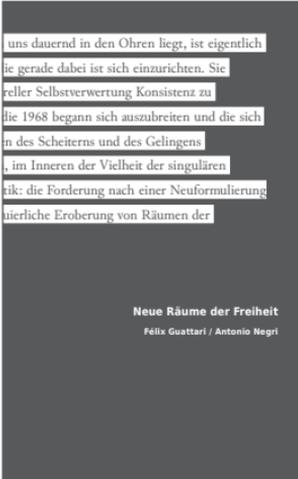
**September 2015**

**274 Seiten, broschiert, 15,- €**

transversal texts

transversal.at

Aus dem Programm 2015



Félix Guattari  
Antonio Negri

## Neue Räume der Freiheit

Herausgegeben von Isabell Lorey,  
Gerald Raunig und Alan Roth

Aus dem Französischen und Italienischen von Alan Roth

Im Jahr 1983 flieht Antonio Negri nach Aufhebung seiner parlamentarischen Immunität vor der Verfolgung durch den italienischen Staat nach Paris. Es beginnt damit ein 14-jähriges Exil, in dem der marxistische Philosoph sich stärker als zuvor mit der poststrukturalen französischen Theorie von Deleuze, Foucault und anderen auseinandersetzt. Mit Félix Guattari beginnt er ein Experiment des gemeinsamen Schreibens, das Buch *Les nouveaux espaces de liberté*.

Neue Räume der Freiheit ist nicht nur ein Zeitdokument aus den „Winterjahren“, den bleiernen Jahren nach der staatlichen Repression gegen die italienische *Autonomia* und vor dem Zusammenbruch der Sowjetunion, sondern zugleich auch ein vielfaches konzeptuelles Versprechen für eine Zukunft, die heute unsere ausgedehnte Gegenwart ist. Die begrifflichen Erfindungen des späten Guattari zeichnen sich hier ebenso ab wie die späteren Arbeiten von Antonio Negri mit Michael Hardt. Es bricht an die Zeit der Vielheiten, des Commonismus, der molekularen Revolutionen.

ISBN: 978-3-9501762-9-2

Juni 2015

150 Seiten, broschiert, 10,- €

- Precarias a la deriva ■ **Was ist dein Streik?**  
10,- € / ISBN: 978-3-9501762-6-1
- Birgit Mennel ■ **Die Sprachen der Banlieues**  
Stefan Nowotny (Hg.) 10,- € / ISBN: 978-3-9501762-7-8
- Gerald Raunig ■ **DIVIDUUM**  
15,- € / ISBN: 978-3-9501762-8-5
- Gin Müller ■ **Possen des Performativen**  
15,- € / ISBN: 978-3-9501762-5-4
- Félix Guattari, Antonio Negri ■ **Neue Räume der Freiheit**  
10,- € / ISBN: 978-3-9501762-9-2
- Antonio Negri ■ **Für einen konstituierenden  
Prozess in Europa**  
Raúl Sánchez Cedillo 10,- € / ISBN: 978-3-903046-06-1
- Birgit Mennel ■ **Das große Gefängnis**  
Monika Mokre (Hg.) 15,- € / ISBN: 978-3-903046-00-9
- Rubia Salgado / maiz ■ **Aus der Praxis im Dissens**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-02-3
- Monika Mokre ■ **Solidarität als Übersetzung  
vergriffen**
- Gerald Raunig ■ **Kritik der Kreativität**  
Ulf Wuggenig (Hg.) 20,- € / ISBN: 978-3-903046-01-6
- Stefano Harney ■ **Die Undercommons**  
Fred Moten 10,- € / ISBN: 978-3-903046-07-8
- Stefan Nowotny ■ **Instituierende Praxen**  
Gerald Raunig 15,- € / ISBN: 978-3-903046-04-7
- Lina Dokuzović ■ **Struggles for Living Learning**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-09-2
- Brigitta Kuster ■ **Choix d'un passé**  
12,- € / ISBN: 978-3-903046-05-4
- Isabell Lorey, Gundula Ludwig ■ **Foucaults Gegenwart**  
Ruth Sonderegger 10,- € / ISBN: 978-3-903046-08-5
- Maurizio Lazzarato ■ **Marcel Duchamp und  
die Verweigerung der Arbeit**  
10,- € / ISBN: 978-3-903046-11-5
- Isabell Lorey ■ **Immer Ärger mit dem Subjekt**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-10-8
- Gerald Raunig ■ **Kunst und Revolution**  
20,- € / ISBN: 978-3-903046-15-3
- Christoph Brunner, Niki Kubaczek ■ **Die neuen Munizipalisten**  
Kelly Mulvaney und Gerald Raunig (Hg.) 10,- € / ISBN: 978-3-903046-12-2
- Lucie Kolb ■ **Studium, nicht Kritik**  
15,- € / ISBN: 978-3-903046-14-6