



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Wi(e)der*stehende Körper
Vulnerabilität als widerständige Ressource“

verfasst von / submitted by

Kathrin Reisinger, BA MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfillment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 808

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Gender Studies

Betreut von / Supervisor:

Assoz. Prof.in Mag.a Dr.in Anna Babka

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	1
2.	Methodologie	6
3.	Feminismen und neue Materialismen: Versuch einer kritischen Auseinandersetzung	9
4.	Widerstand vorausgesetzt.....	21
4.1.	Begriffsklärung.....	21
4.2.	Körperkonzeptionen und Feminismus	28
4.3.	Vulnerable Materialität	40
4.4.	Wie widerstehen?	44
5.	widerständig körperlich sein v.s. körperlich widerständig sein	49
5.1.	Widerstand von Gewicht	52
5.1.1.	Sich-Undienlich-Machen	54
5.1.2.	Un_Sichtbarkeit als widerständige Ressource	55
5.1.3.	Widerstand mit betrauerbarem Leben	58
5.1.4.	Kunst als widerständige Praxis	65
6.	Vulnerabel widerständig sein	68
7.	Literaturverzeichnis.....	71
7.1.	Internetquellen.....	75
7.2.	Audiovisuelles Material	75
8.	Anhang	77
8.1.	Abstract Deutsch	77
8.2.	Abstract Englisch	77

It is notoriously difficult to get the message across that those who are targeted or abandoned or condemned are also grievable: that their losses would, or will, matter, and that the failure to preserve them will be the occasion of immense regret and obligatory repair.

What disposition, then, allows us to establish the anticipatory powers of regret and remorse such that our present and future actions might forestall a future we will come to lament? In Greek tragedy, lament seems to follow rage and is usually belated. But sometimes there is a chorus, some anonymous group of people gathering and chanting in the face of propulsive rage, who lament in advance, mourning as soon as they see it coming.¹

¹ Butler, Judith: *THE FORCE OF NONVIOLENCE. An Ethico-Political Bind*, London & New York (2020): Verso, S. 102

1. Einleitung

Wir existieren nicht unabhängig voneinander, daran hat die Pandemie uns in den letzten Jahren besonders stark erinnert. Wir sind global verbunden und abhängig voneinander. Viele wurden als „Risikogruppe“ und besonders Gefährdete bezeichnet und es wurde sich darauf verständigt, dass es diese Leben sind, die die globale Gemeinschaft schützen muss.

Historisch gesehen wurden vulnerable Gruppen aber nicht immer so aktiv wahrgenommen. Besonders während der AIDS-Krise in den 1980er Jahren bekamen Individuen zu spüren, dass ihre besondere Gefährdetheit keineswegs dazu führt, als von der Gesellschaft schützenswerte Leben wahrgenommen zu werden. Ganz im Gegenteil. Besonders schwarze Transfrauen bekamen die Wut auf alle die anders waren zu spüren. Anders in ihrem Begehren, ihrer Geschlechtsidentität und von Rassismus betroffen, wurden unzählige Leben ausgelöscht und die Trauer um diese Leben verunmöglicht. Natürlich gab es Angehörige und Freund*innen, die um diese Verluste trauerten, aber eine öffentliche Trauer und somit einer Anerkennung ihres Lebens als Betrauerbares gab es nicht.

Auch an der Vergabe von Forschungsgeldern wird deutlich, dass das Leben von vulnerablen Gruppen die von der Norm abweichen, anders bewertet wird, als jenes von Alten und Kranken. Queeres Leben war den Staaten keine Forschung und oft nicht einmal eine ausreichende medizinische Versorgung wert. Ein Tod in Würde und ein Abschiednehmen von den Geliebten wurde vielerorts verunmöglicht.

Hier zeigt sich, worauf sich ein Großteil von Judith Butlers Denken stützt, was dieses Denken nachhaltig beeinflusst hat und worauf die vorliegende Arbeit hauptsächlich zurückgreifen wird: Trauer und Vulnerabilität. Denn Trauer oder die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit zu trauern ist entscheidend für den Wert von Leben in der globalen Gemeinschaft. Es entscheidet darüber, was als lebenswertes Leben gewertet wird und was nicht. Wen es lohnt zu retten, wen man hingegen ausschließt und unsichtbar zu machen, zu entmenschlichen, versucht. Diese Entmenschlichung lähmt die Individuen, die sie betrifft und spricht gewissen Gruppen Handlungsmacht ab. Jedoch hat sich über die Dauer der Zeit gezeigt, dass aus vulnerablen Positionen heraus Widerstand und somit Wandel möglich sein kann.

Eine Gruppe, die absolut keine Minderheit darstellt, aber über die Jahrhunderte unterdrückt und diskriminiert wurde und immer noch wird, sind Frauen.

(...); und es gibt ebenfalls die Tatsache, daß Frauen und Minderheiten, darunter sexuelle Minderheiten, als Kollektiv der Gewalt unterworfen sind, ihrer Möglichkeit ausgesetzt sind, wenn nicht sogar ihrer Realisierung. Das bedeutet, daß jede (jeder) einzelne von uns zum Teil aufgrund der sozialen Verwundbarkeit unserer Körper politisch verfaßt ist – als ein Ort des Begehrens und der physischen Verwundbarkeit, als Ort einer öffentlichen Aufmerksamkeit, der durch Selbstbehauptung und Ungeschützttheit zugleich charakterisiert ist. Verlust und Verletzbarkeit ergeben sich offenbar daraus, daß wir sozial verfaßte Körper sind: An andere gebunden und gefährdet, diese Bindungen zu verlieren, ungeschützt gegenüber anderen und durch Gewalt gefährdet aufgrund dieser Ungeschützttheit.²

Frauen machen rund die Hälfte der Menschheit aus und doch werden sie unterdrückt, kämpfen Seite an Seite mit Minderheiten und stellen mit ihnen eine vulnerable Gruppe dar, die extrem häufig von Gewalt betroffen ist. Expert*innen haben mit Ausbruch der Pandemie davor gewarnt, dass Frauen, deren hauptsächliche Gefährdung vom eigenen Heim und engen Umfeld – sprich Partner, Ehemänner, Väter, Brüder, Expartner – ausgeht, diesen nun noch stärker ausgesetzt sind. In Österreich zeigte sich das 2021 ganz dramatisch an der hohen Anzahl an Femiziden, die in diesem Jahr verübt wurden.³ EU-weit ist Österreich das einzige Land, in dem mehr Frauen als Männer getötet werden und führt die Statistik der jährlichen Femizide an. Gleichsam ist die Mordrate allgemein in Österreich sehr niedrig im europäischen Vergleich. Männergewalt ist ein großes Problem in Österreich und immerhin ist das nun auch im öffentlichen Diskurs angekommen. In Ländern, die der Gleichstellung von Mann und Frau⁴ deutlich näher sind, gibt es auch weniger Morde an Frauen. Denn auch mit Frauen wird in patriarchalen Systemen das getan, was mit Minderheiten oft geschieht, sie werden systematisch entmenschlicht. Das

² Butler, Judith: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, 5. Auflage 2017, Frankfurt am Main (2005): Suhrkamp, S. 37

³ In der Zeit in der diese Arbeit geschrieben wurde habe ich die Zahl immer wieder nach oben korrigieren müssen. Im Jahr 2021 wurden in Österreich 31 mutmaßliche Morde an Frauen begangen. 30 davon – mutmaßlich – durch (Ex-)Partner, Bekannte oder ein Familienmitglied. 2022 sind es bereits 22 mutmaßliche Femizide. Ich berufe mich auf die Statistik des AÖF - Verein Autonome Österreichische Frauenhäuser. https://www.aof.at/images/04a_zahlen-und-daten/Frauenmorde_2021_Liste-AOEF.pdf (Aufruf: 26.05.2022); https://www.aof.at/images/04a_zahlen-und-daten/Frauenmorde-2022_Liste-AOEF.pdf (Aufruf 05.08.2022)

⁴ In diesem Fall geht die Statistik von binären Geschlechterverhältnissen aus, die natürlich zu kritisieren sind. Diese Arbeit versteht sich als queer-feministisch und wird sich auch bemühen keine binären Strukturen zu reproduzieren, soweit das möglich ist.

scheint auf den ersten Blick eine harte These zu sein, wenn ich sage, rund die Hälfte der Bevölkerung wird entmenschlicht. In Gesprächen und Zeitungsartikeln, die immer noch als erste Reaktion auf einen Mord an einer Frau die Schuld bei der Frau suchen, wird deutlich, dass unser ganzes Leben aus der Perspektive weißer cis Männer gelebt und gelenkt wird. Ihnen wird und wurde es – es findet hier sehr wohl ein Umdenken, wenn auch ein sehr träges, in den Köpfen und den Medienhäusern statt – lange Zeit überlassen zu beurteilen wer zu betrauern ist und damit auch welchen Leben, Menschen und Körpern eine Existenzberechtigung zugesprochen wurde und wird, und welchen nicht. Welche aus dem Raster fallen und aufgrund ihrer Körperlichkeit, und/oder ihrer körperlichen Performanz entmenschlicht wurden und leider immer noch werden.

Wenn wir von Feminismus sprechen, gehen viele – zu Recht – von einer widerständigen Bewegung aus. Das ist sie im besten Fall – sieht eine von der kapitalistischen Vermarktung des Feminismus einmal ab – auch. Was ist aber die Voraussetzung, um widerständig agieren zu können?

Viele durchaus von intersektionaler Unterdrückung⁵ betroffene Körper fallen bei feministischem Widerstand durch das Raster. Sprich, es wird ihnen verunmöglicht teil zu nehmen. Die Teilhabe am Widerstand bleibt ihnen aufgrund verschiedenster Gründe verwehrt. Oft hat dies mit einer besonderen Verletzlichkeit zu tun. Denken wir, um beim Beispiel der Covid-19 Pandemie zu bleiben, nur an die Personen, die zur Risikogruppe gehören und sich deshalb immer mehr aus dem öffentlichen Leben zurückziehen und ihr Sozialleben auf ein Minimum reduzieren. Auch unter ihnen gibt es Feminist*innen, die von Diskriminierungen betroffen sind, gegen die sie gerne auf die Straße gehen würden. Das können sie aber nicht, um sich nicht selbst zu gefährden und alleine das zu thematisieren, ist schwer bis unmöglich. Um überhaupt an einer Demonstration teilnehmen zu können braucht es Voraussetzungen und eine Infrastruktur, die das ermöglicht. Für Menschen mit Behinderungen scheidet die Teilnahme oft an den Voraussetzungen, die in den wenigsten Fällen barrierefrei sind. Keine Körper bewegen oder versammeln sich ohne bestimmte Voraussetzungen und Gegebenheiten, die sie tragen und ihnen eine Bewegung ermöglichen. Was aber, wenn man sich ansieht, dass viele Personen Feminist*innen sind,

⁵ Hier sei auf den Begriff bzw. das Konzept der Intersektionalität verwiesen, den Kimberlé Crenshaw geprägt hat und der besagt, dass Individuen oft aufgrund mehrerer Faktoren diskriminiert werden, die sich auch nicht immer klar abgrenzen und kategorisieren lassen. Was dazu führt, dass vor Gericht häufig nicht gegen Diskriminierung vorgegangen werden kann. Vgl.: Crenshaw, Kimberlé: *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*. In: *U. Chi. Legal Forum* 139 (1989)

weil sie besonders vulnerabel sind, etwas absurd erscheint. Dennoch ist es leider für viele Feminist*innen Alltag, dass ihnen die Möglichkeit widerständig zu agieren verwehrt wird. Aber ist nicht gerade das besondere Risiko Einzelner im Widerstand und die besondere Ausgesetztheit eine Stärke, die produktiv sein kann, um gegen patriarchale, heteronormative, rassistische, ableistische, klassistische Herrschafts- und Machtverhältnisse anzukämpfen?

Die vorliegende Masterarbeit wird sich mit Körpern, verletzbaren Körpern, als Orten des Widerstandes gegen patriarchale, heteronormative, rassistische, ableistische Herrschafts- und Gewaltverhältnisse beschäftigen. Körper als widerständige Orte, die gerade durch ihre Vulnerabilität an Stärke gewinnen. Die Frage, mit der sich in der Arbeit aus philosophisch, queer feministischer theoretischer Perspektive beschäftigt werden soll, wird also folgende sein: Inwiefern kann Verletzbarkeit, Vulnerabilität als Voraussetzung für eine widerständige Praxis gedacht werden? Kann das Risiko der*des Einzelnen und deren*dessen Ausgesetztheit und Gefährdetheit, durch die jeweilige materielle Voraussetzung, produktiv werden, wenn wir diese Vulnerabilität als besondere Ressource und nicht als Mangel betrachten?

Ob und in welcher Form Körper widerständig werden können, hängt freilich von verschiedenen Faktoren wie gender, race, class, ability und weiteren ab. Daher versteht sich diese Arbeit als intersektional und denkt diese Faktoren mit, die essentiell für die Bearbeitung der obigen Fragestellung sind.

Ausgehend von Judith Butlers Materialitätsverständnis⁶ und ihren Texten zu Verletzlichkeit beschäftigt sich diese Arbeit mit der Vulnerabilität widerständiger Körper und wird zeigen, inwiefern körperliche Verletzbarkeit – beispielsweise bei alltäglichem Widerstand in den besetzten Gebieten in Palästina – eine besondere Ressource darstellen kann.

Gerade weiblich gelesene Körper scheinen in unserer Gesellschaft verletzlicher zu sein, weil sie häufiger und systematischer von Gewalt betroffen sind. Das wird in der vorliegenden Arbeit als eine widerständige Voraussetzung gedacht und als eine Chance zu einer produktiven Aneignung eben dieser Verletzlichkeit genutzt. Dazu wird die

⁶ Judith Butler schreibt, dass Materialität nichts Gegebenes ist, sondern etwas, was Materialität wird, also gerinnt und durch gesellschaftliche Normen geformt wird, die sie zugleich immer verfehlt. (Vgl.: Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, übers. v. Karin Würdemann, Frankfurt/Main (1997): Suhrkamp)

vorherrschende Körperkonstruktion untersucht und der Versuch unternommen, diese zu dekonstruieren.

Der Grund für den – im deutschsprachigen akademischen Kontext der Gender Studies mittlerweile leider eher ungewöhnlichen – philosophischen Ansatz dieser Masterarbeit, ist zum einen mein studentischer Werdegang, also mein Philosophiestudium, und zum anderen, der Wunsch nach einer größeren Beachtung der Gender Studies in der Philosophie und einer genaueren theoretischen und philosophischen Grundlage der Gender Studies. Meiner Meinung nach bedingen sich Philosophie und Gender Studies gegenseitig, daher schreibe ich diese Arbeit aus einer queer feministischen, philosophischen Perspektive.

Methodisch werde ich folgendermaßen vorgehen: Zu Beginn der Arbeit wird die Methodologie, die ich als feministische Dekonstruktion verstehe, genauer erläutern. Anschließend werde ich die vorliegende Arbeit in einen wissenschaftsgeschichtlichen Kontext setzen, um nachfolgend die Begrifflichkeiten und Konzepte zu erklären, die im Fokus der Fragestellung stehen und die bei der Beantwortung der Fragestellung essentiell sein werden. Welche Körperlichkeit wird hier vorausgesetzt und welche ausgeschlossen, welche nicht mitgedacht? Besonders möchte ich mich hierbei auf Vulnerabilität in Zusammenhang mit und als Grundlage für eine widerständige Praxis konzentrieren. Ausgehend von diesen theoretischen Grundlagen soll an ausgewählten Beispielen untersucht werden, inwiefern Vulnerabilität als widerständige Ressource gegen patriarchale, heteronormative, rassistische, ableistische Herrschafts- und Gewaltverhältnisse genutzt werden kann. Abschließend folgt eine Zusammenschau der Ergebnisse, offen gebliebener Fragen und ein Ausblick, wie eine Weiterdenken und -schreiben könnte.

Diese Arbeit legt also den Fokus auf Körper, die im und für feministischen Widerstand essentiell sind und dennoch oft aus diesem ausgeschlossen werden, um zu zeigen, dass Vulnerabilität eine produktive widerständige Ressource für den feministischen Kampf sein kann.

2. Methodologie

Das methodische Vorgehen dieser Arbeit lässt sich am besten als *feministische Dekonstruktion*⁷ beschreiben. Das heißt, die Arbeit wird geschrieben in einer Form des Wieder- und Gegenlesen von feministischen Texten, die sich mit Widerstand und Vulnerabilität beschäftigen. So soll versucht werden, zu ergründen, ob diese besondere Verletzbarkeit für widerständige Praxen eine produktive Ressource oder gar Voraussetzung sein kann.

Zu Beginn, genauer in Kapitel 3, der vorliegenden Arbeit, wird die Verortung in einem wissenschaftsgeschichtlichen Kontext vorgenommen. Zudem werde ich mich kritisch mit neuen Materialismen auseinandersetzen. Im Anschluss an die Beschreibung des methodischen Vorgehens und die theoriegeschichtliche Einbettung werden in Kapitel 4 der vorliegenden Arbeit die begrifflichen Grundlagen erklärt, um mich anschließend mit den ausgewählten Texten und den darin enthaltenen Körpervorstellungen auseinanderzusetzen. Oft sind Vulnerabilitäten auf eine Differenz zur herrschenden Normvorstellungen zurückzuführen. Unter Norm verstehe ich hier, wie Judith Butler, nicht etwa ein Vorbild, sondern viel mehr ein Machtinstrument, das Körper hervorbringt und viele besonders vulnerabel macht.⁸ Sie beschreibt das am Beispiel von Gender sehr eindrücklich:

Wenn Gender eine Norm ist, ist es nicht dasselbe wie ein Vorbild, dem Individuen sich anzunähern suchen. Es ist im Gegenteil eine Form sozialer Macht, die das intelligible Feld der Subjekte hervorbringt, und einen Apparat, durch den die Geschlechterbinarität eingerichtet wird.⁹

Zudem setze ich mich damit auseinander, was bestimmte Körper besonders vulnerabel macht, um schließlich zur Hauptfrage der Arbeit überzugehen, inwiefern Verletzbarkeit/Vulnerabilität als widerständige Praxis gedacht werden kann und ob das Risiko der*des Einzelnen und deren*dessen Ausgesetzttheit und Gefährdetheit, durch die jeweiligen materiellen Voraussetzungen produktiv werden kann, wenn wir diese Vulnerabilität als

⁷ Die Bezeichnung meiner Lektüretechnik habe ich von Mag.a Dr.in Elisabeth Schäfer, MAS übernommen, die unter diesem Titel eine Vorlesung im Wintersemester 2019/20 an der Universität Wien gehalten hat.

⁸ Vgl.: Butler, Judith: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, übers. v. Karin Würdemann und Martin Stempfhuber, Frankfurt/Main (2009): Suhrkamp

⁹ Ebd. S. 84

besondere Ressource denken. Diese wird mit Hilfe von feministischer Theorie beantwortet und diese Antwort bzw. These anhand von Beispielen, mit besonderem Fokus auf Gender und Sichtbarkeit, veranschaulicht und untermauert.

Vorab möchte ich aber noch einmal genauer auf feministische Dekonstruktion eingehen und erläutern, warum sie mir für diese Arbeit als geeignete Methode erscheint. Wenn ich hier von Dekonstruktion als Methode spreche, dann immer mit Jacques Derrida im Hinterkopf, für den Dekonstruktion eben keine Methode war/ist.¹⁰

Was ich Dekonstruktion nenne, kann natürlich Regeln, Verfahren, Techniken hervorbringen, aber im Grund genommen ist sie keine Methode und auch keine wissenschaftliche Kritik, weil eine Methode eine Technik des Befragens oder der Lektüre ist, die ohne Rücksicht auf die idiomatischen Züge in anderen Zusammenhängen wiederholbar sein soll. Die Dekonstruktion ist keine Technik. Sie befasst sich mit Texten, besonderen Situationen, Signaturen, mit der Gesamtheit der Philosophiegeschichte, in der sich der Begriff der Methode konstituiert hat.¹¹

Es handelt sich bei der Dekonstruktion also um keine Technik, keine vorgegebene Methode, die einer vorschreibt, wie sie zu lesen hat und wie sie das Gelesene verarbeiten soll. Die Dekonstruktion bleibt dynamisch und veränderbar. In diesem Fall beschreibt sie einen Versuch des Gegen-, Mit-, Neu-, Wieder- und Weiterlesens und Denkens, das dazu dienen soll, sich der Beantwortung der Fragestellung anzunähern.

Die Dekonstruktion soll sogar – andere müssen das tun, denn ich bin dazu unfähig und inkompetent – auch wissenschaftliche Texte untersuchen, sowohl aus den Sozial- und Humanwissenschaften als auch aus den sogenannten exakten Wissenschaften, wie Physik oder Mathematik. (...) Die Wissenschaft ist absolut unumgehbar für die Dekonstruktion.¹²

Feministisch wird die Dekonstruktion dann, wenn bestimmte Techniken und auch die Wissenschaftsgeschichte, die Disziplinen aus und in denen Texte sich speisen auf ihren männlichen Blick hin gelesen werden. Leitende Fragen können hier beispielsweise sein: Wer wird wie gelesen und rezipiert? Wer liest wen? Welche Autor*innen bleiben immer

¹⁰ Vgl.: Rötzer, Florian: *Französische Philosophen im Gespräch*, mit e. Vorw. Von Rainer Rochlitz. 2. Aufl. München (1987): Boer, S. 69-90

¹¹ Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch*, S. 72

¹² Rötzer, *Französische Philosophen im Gespräch*, S. 84

außerhalb der Disziplinen? Welche wissenschaftlichen Normen bestimmen unser Lesen und Schreiben und wie können diese verschoben und erweitert werden?

Dieses Wi(e)derlesen als Merkmal der Dekonstruktion kann als Wieder- und Gegenlesen verstanden werden. Aus queer feministischer Perspektive geht es vor allem darum, die Texte gegen und wider eine binäre Konstruktion der Geschlechter zu lesen. Wie das einige der Autor*innen, die in dieser Arbeit zitiert werden, getan haben und wie ich es auch weiterhin versuchen werde zu tun.

Methodisch werde ich mich also in einem kritischen Wieder-, Neu-, Gegen- und – im besten Falle – Weiterlesen versuchen, um so tastend mit Blick auf die Geschichte der politischen Philosophie eine Antwort auf die Frage zu finden, ob Vulnerabilität für widerständige Praxen produktiv werden kann.

3. Feminismen und neue Materialismen: Versuch einer kritischen Auseinandersetzung

Diese Arbeit versteht sich als queer feministisch und wird aus einer philosophisch-queer-feministischen Perspektive geschrieben, für die das Politische immer Teil des Denkens und Schreibens ist. Feministische Theoriearbeit und philosophisches Schreiben kann aus verschiedenen Gründen vorangetrieben werden. In diesem Fall stelle ich mir immer die Frage nach einem guten Leben aller – also ein Leben, dessen Grundbedürfnisse gedeckt sind, das frei von Diskriminierung und Verfolgung ist – und bin stets bemüht zu verstehen, um Hannah Arendt zu paraphrasieren.¹³ Da sich die Forschungsfrage auf eine politische Dimension von widerständiger Praxis bezieht, ist es in einem ersten Schritt wichtig, auch den wissenschaftsgeschichtlichen Kontext abzustecken, in dem sich hier bewegt wird. Da Vulnerabilität¹⁴ – die durch das Risiko Einzelner und deren Ausgesetztheit und Gefährdetheit versucht wird hier als produktive Ressource zu denken – immer auf ein körperliches und damit materielles Sein verweist, ist eine Auseinandersetzung mit feministischem Materialitätsdenken unumgänglich. Ich werde hier jedoch nicht stringent einer Strömung folgen. Wieso ich das nicht tue und wie ich methodisch vorgehen möchte, werde ich in diesem Kapitel noch genauer erläutern. Vorerst möchte ich mich aber mit den sogenannten neuen feministischen Materialismen auseinandersetzen. Dabei frage ich mich, wieso diese so stark kritisiert werden und ob sie für eine gesellschaftskritische theoretische Auseinandersetzung mit Vulnerabilität und Widerstand dienlich sind.

In ihrem 2017 erschienen Artikel *Writing Out, the Social? Feministische Materialismen im Streitgespräch* setzt sich Brigitte Bargetz kritisch mit den neueren materialistisch feministischen Strömungen auseinander.¹⁵ Diese Strömungen werden, obgleich ihrer Unterschiedlichkeiten, oft als eine Strömung rezipiert, und zwar unter verschiedenen Bezeichnungen, wie etwa: *material turn*, *ontological turn*, *naturalistic turn*, *post-constructionism* oder *new post-millennial feminism*. Sehr oft werden sie unter dem Begriff

¹³ Vgl.: <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw&t=6s> (Zugriff: 15.01.2022)

¹⁴ Auf den Begriff bzw. das Konzept von Vulnerabilität, auf das sich die vorliegende Arbeit bezieht wird in Kapitel 4.1. eben dieser Arbeit noch genauer eingegangen.

¹⁵ Vgl.: Bargetz, Brigitte: *Writing Out, the Social? Feministische Materialismen im Streitgespräch*, in: Leicht, Imke/Löw, Christine/Meisterhans, Nadja/Volk, Katharina (Hg.), *Material turn: Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismen*, Opladen/Berlin/Toronto (2017): Barbara Budrich, S. 133-150

new materialism zusammengefasst, den ich auch in der vorliegenden Arbeit verwenden werde.¹⁶ Zu den bekanntesten Vertreter*innen des *new materialism* werden Karan Barad¹⁷, Donna Haraway¹⁸, Rosi Braidotti¹⁹ und Jane Bennett²⁰ gezählt. Obgleich ich all deren Ansätze für äußerst spannend und lehrreich halte, werde ich mich in der vorliegenden Arbeit nicht auf ihre Arbeiten stützen. Der Grund dafür ist ein ähnliches Unbehagen, wie es auch Brigitte Bargetz in *Writing Out, the Social? Feministische Materialismen im Streitgespräch* ausdrückt, wenn sie die Befürchtung aufstellt, dass im *new materialism* das Soziale (und Politische) an Bedeutung verliert. Daher werde ich, im Anschluss an Brigitte Bargetz Artikel versuchen die verschiedenen materialistischen feministischen Strömungen mit ihren Chancen und Problemen darzulegen und damit auch dem Versuch nachgehen, diese Arbeit in einen theoriegeschichtlichen Kontext zu setzen. Was genau unter *new materialism* verstanden wird, scheint oft auch denen, die ihn kritisieren, nicht klar zu sein. Es ist hier vorab äußerst wichtig festzuhalten, dass es nicht *den new materialism* gibt, wie auch Brigitte Bargetz feststellt.²¹ Dennoch möchte ich im Folgenden versuchen, etwas klarer herauszuarbeiten, welche Denkfiguren für neue Materialismen grundlegend bzw. charakteristisch sind, indem ich, Christopher N. Gamble, Joshua S. Hanan und Thomas Nail's Text *WHAT IS NEW MATERIALISM?*²² folgend, in einem close reading drei Strömungen des *new materialism* vorstellen werde, die die Autoren hier ausgemacht haben. Ebenso möchte ich ausgehend von diesem Text zeigen, inwiefern sich der *new materialism* von den ihm vorangegangenen Materialismen unterscheidet, inwiefern er aus feministischer Perspektive kritisiert werden muss und ob

¹⁶ Vgl.: Bargetz, *Writing Out, the Social? Feministische Materialismen im Streitgespräch*, S. 133-150

¹⁷ **Karen Barad** ist Professorin für Feminist Studies, Philosophy und History of Consciousness an der University of California in Santa Cruz. Promoviert hat die nun sehr interdisziplinär arbeitende Theoretikerin in theoretischer Teilchenphysik und Quantenfeldtheorie. Vor ihrem Wechsel in interdisziplinäre Bereiche hatte sie eine Festanstellung an einer physikalischen Fakultät inne. Ihr Hauptwerk *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, zählt zu einem der wichtigsten Texte des *new materialism*.

¹⁸ Die Naturwissenschaftshistorikerin und Frauenforscherin **Donna Jeanne Haraway** ist emeritierte Professorin für History of Consciousness und Feminist Studies ebenfalls an der University of California in Santa Cruz. Ihr *A Cyborg Manifesto* zählt zu einem der meist diskutierten Texte in den Gender Studies. Zu einem ihrer Hauptinteressen zählen die Wechselseitigen Beziehungen zwischen menschlichen und tierischen Sozialitäten.

¹⁹ Die Philosophin und feministische Theoretikerin **Rosi Braidotti** ist derzeit Distinguished University Professor an der Universität Utrecht, wo sie seit 1988 lehrt. Zu ihren wichtigsten Veröffentlichungen gehören *Nomadic Subjects* und *Nomadic Theory*.

²⁰ Die politische Theoretikerin und Philosophin **Jane Bennett** ist Andrew W. Mellon-Professorin für Geisteswissenschaften am Institut für Politikwissenschaft der Johns Hopkins University School of Arts and Sciences. Ihre Publikation *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* zählt zu den von ihr am meisten zitierten Texten.

²¹ Vgl.: Bargetz, *Writing Out, the Social? Feministische Materialismen im Streitgespräch*, S. 133-150

²² Vgl. Gamble, Christopher N.; Hanan, Joshua S. & Nail, Thomas: *WHAT IS NEW MATERIALISM?* (2019): *Angelaki* 24:6, DOI: 10.1080/0969725X.2019.1684704, S. 111-134

und wenn ja, welche Strömungen bzw. Denkfiguren für diese Arbeit produktiv sein können.

Was folgt, ist der Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Auseinandersetzung mit dem, was wir gemeinhin Materie nennen. Die queer feministisch philosophische Position, aus der diese Arbeit geschrieben wird, soll so wissenschaftsgeschichtlich klarer gemacht werden. Zudem soll so die Voraussetzung geschaffen werden, die Fragestellung – also inwiefern Verletzbarkeit/ Vulnerabilität als Voraussetzung für eine widerständige Praxis gedacht werden kann und ob das Risiko der*des Einzelnen und deren*dessen Ausgesetztheit und Gefährdetheit, durch die jeweilige materielle Voraussetzung, produktiv werden, wenn wir diese Vulnerabilität als besondere Ressource und nicht als Mangel betrachten werden kann – in den kommenden Kapiteln zufriedenstellend zu bearbeiten.

Der Frage, was *new materialism* eigentlich ist, folgend, versuchen die Autoren von *WHAT IS NEW MATERIALISM?* hier nicht nur eine Antwort darauf zu geben, sondern liefern auch eine Argumentation für eine mögliche produktive Weiterentwicklung einer der drei von ihnen ausgemachten Strömungen des *new materialism*.²³ Was hilfreich sein wird, bei dem Versuch *new materialism* zu verstehen, ist, von mehreren Materialismen zu sprechen. Denn „(...) these critiques have largely placed all new materialists under the same umbrella and thus have often misidentified their target.“²⁴ Die Hauptkritiken am *new materialism* oder besser an den *new materialisms* sind eine Ablehnung des Marxismus und kulturellen Materialismen aus den falschen Gründen, eine Überbetonung der „Biophobie“²⁵ früherer Feministinnen und der Vorwurf einer unkritischen und unwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Materie.

Um dieser Kritik zuzustimmen, diese abzulehnen oder eine eigene Einschätzung abzugeben muss anfangs geklärt werden, was unter diesen neuen Materialismen verstanden werden kann. Hierfür verwende ich den Artikel von Christopher N. Gamble, Joshua S. Hanan und Thomas Nail. Die Autoren machen in ihrem Text drei Hauptströmungen des *new materialism* aus. Den *vital new materialism*, den *negative new materialism* und den *performative new materialism*, in dem sie auch Potential zur theoretischen Anknüpfung und Weiterentwicklung sehen. In ihrem Text zeigen sie auch, aus welchen Theorien sich neue Materialismen entwickelt haben, geben eine Übersicht einerseits über *old*

²³ Vgl.: Gamble, Hanan, Nail, *WHAT IS NEW MATERIALISM?*, S. 111-134

²⁴ Ebd. S. 112

²⁵ Der Begriff wird hier überspitzt zur Beschreibung für die Gegenwehr vieler Feministinnen verwendet, die sich dagegen gewehrt haben, dass bestimmte Verhaltensweisen durch Biologie erklärt wurden/werden und damit eine Diskriminierung relativiert wurde/wird.

materialisms und stellen andererseits zwei Ansätze eines, wie sie ihn nennen, *failed materialism* dar, der sozusagen eine Schwelle zwischen alten und neuen Strömungen darstellt und stellenweise auch Überschneidungen mit eben diesen bereithält.²⁶

Drei Charakteristika sind den neuen Materialismen eigen, egal ob eine sich nun der Einteilung nach Gamble, Hanan und Nail anschließt oder nicht. Sie alle betrachten Materialität als etwas Aktives, im Gegensatz zu den alten Materialismen und gehen von einem nicht anthropozentrischen Weltbild aus. Ebenso ist eine Verlagerung von Epistemologie hin zur Ontologie zu beobachten.

Gamble, Hanan und Nail machen nun zwei Formen der *old materialisms* oder alten Materialismen aus. Den *ancient materialism* oder *ancient atomism*, dessen Vertreter davon ausgehen, dass Materialität passiv und unverändert ist. Der *modern materialism* fügt der passiven Materie nun eine aktive bewegende Kraft hinzu. Beide jedoch gehen sie von einer Passivität der Materialität aus, die sowohl Vertreter*innen der neuen Materialismen ablehnen, wie auch Vertreter*innen des sogenannten *failed materialism*.²⁷ Oder in deren Worten: „Each is distinct from the other but also shares a conception of matter as essentially passive, non performatively constituted, and discretely self-contained.“²⁸ Die antike Formel von Form und Materie, wie wir sie von Epikur und Demokrit kennen, wird also, beispielsweise bei René Descartes und Thomas Hobbes, durch Kraft und Mechanismus abgelöst.²⁹

Furthermore, modern materialism, again following ancient materialism, continued to treat matter as irreducibly composed of discrete simple bodies, particles, or atoms. In this way, despite offering a revamped account of matter, modern materialism simply continued the atomist trend of treating matter as a passive entity that must be animated by something immaterial and outside the flux and movement of matter itself: force.³⁰

Im Gegensatz dazu wird bei den sogenannten neuen Materialismen davon ausgegangen, dass Materie aktiv ist. „The general consensus seems to be that new materialism embraces a non-anthropocentric realism grounded in a shift from epistemology to ontology and the

²⁶ Vgl.: Gamble, Hanan, Nail, *WHAT IS NEW MATERIALISM?*, S. 111-134

²⁷ Vgl.: ebd. S. 111-134

²⁸ Ebd. S. 113

²⁹ Vgl.: ebd. S. 111-134

³⁰ Ebd. S. 116

recognition of matter's intrinsic activity."³¹ Die Autoren haben hier, wie schon erwähnt zwischen drei Strömungen unterschieden, die ich nun kurz darstellen möchte. Der *vital new materialism* ist zum einen auf die Spinoza-Lektüre von Gilles Deleuze zurückzuführen, dessen Schülerin Jane Bennet in ihrer Theorie Materialität selbst als eine Kraft darstellt. Elisabeth Grosz geht einen Schritt weiter und zwar zu einer *ontology of force* über, sie bewegt sich wieder von der Materialität weg.³² Diese Ontologie gründet sich auf einer immanenten Aktivität vitaler Kräfte und schürt so eine Leben/Tod-Binarität, die sich nur auf die Seite des Lebens und der Aktivität konzentriert und so aus politischer Perspektive stark zu kritisieren ist.³³ „Politically, it cannot avoid the historically rooted privileging of life over non-life and the implications this privileging has had on the exploitation of human and non-human bodies associated with non-life.“³⁴ Wenn wir nun aber, wie Elisabeth Grosz, davon ausgehen, dass die Kraft den materiellen Beziehungen vorausgeht, dann kann sie nicht einfach die performativen Interaktionen der Beziehungen selbst sein. Daher, so schließen die Autoren, bleibt auch der *vital new materialism* eine zutiefst metaphysische, ahistorische und unpolitische Konzeption.³⁵

Die zweite Strömung des *new materialism* geht – wie auch der *vital new materialism* – von einer Ausnahmestellung des Menschen in unserem Universum aus. Sprich, beide Strömungen gehen von einem anthropozentrischen Weltbild aus. Der *negative new materialism* postuliert, dass die Materie dem Denken nicht relational äußerlich ist. Diese Theorie wird hier eine negative genannt, weil sie die Beziehung zwischen Denken und Materie negiert.³⁶

In the end, we think negative new materialism is not actually a materialism at all because of its staunchly non-relational rationalism that cuts thought off from matter.

(...) negative new materialism also tends to privilege a Western canon populated by white male philosophers, bringing to light the political limitation of its agenda, as well.³⁷

Wenden wir uns also der dritten Strömung zu, in der die Autoren viel Potential sehen. Dem *performative new materialism*, der beispielsweise durch die Werke von Karen Barad und Vicki Kirby vertreten wird. Wie schon erwähnt, gibt es bei allen neuen Materialismen

³¹ Gamble, Hanan, Nail, *WHAT IS NEW MATERIALISM*, S. 118

³² Vgl.: ebd. S. 111-134

³³ Vgl.: ebd. S. 111-134

³⁴ Ebd. S. 120

³⁵ Vgl.: ebd. S. 111-134

³⁶ Vgl.: ebd. S.111-134

³⁷ Ebd. S. 122

eine Hinwendung zu Ontologie, wobei die bisher vorgestellten Theorien Epistemologie und Ontologie unabhängig voneinander denken. Nicht so beim *performative new materialism*. Karen Barad zeigt dies anhand ihres „measurement problems“ in der Quantenphysik.³⁸

This problem arose with the famous double-slit experiments in which, depending on the experimental arrangement, light (or atoms etc.) appears either as a wave or particle, despite their mutually exclusive properties. While debate continues to rage even today over how best to interpret these conflicting findings, its basic contours were largely defined by the early interpretations of Erwin Schrödinger, Werner Heisenberg, and Niels Bohr. Barad's intervention into this debate begins from her novel reading of Bohr as having advanced an “ontic” interpretation against the “epistemic” interpretations of the former two. What Barad seizes on as Bohr's ontic breakthrough insight, which had not previously been appreciated, is that entities simply do not determinately exist apart from the particular, physical measuring apparatuses that constitute them one way to the exclusion of others. Inherently, then, light, like all matter, is indeterminate. And thus, what light is, as a (relatively) determinate entity, does not entirely precede – and is not fully separable from – the physical, material apparatus used to observe it.³⁹

Karen Barad kommt zu dem Schluss, dass Entitäten nicht unabhängig von den physikalischen Messgeräten existieren, mit denen sie betrachtet und erforscht werden. Sie konstituieren Entitäten auf eine bestimmte Weise, die andere Konstruktionen ausschließt. Was Karen Barad vorschlägt, ist eine ontoepistemologische Darstellung der Realität, in der die Beobachtung das, was sie beobachtet, immer auch mit konstituiert.⁴⁰ Sprich, wenn wir Dinge beobachten und erforschen, greifen wir in ihre Existenz und ihr Sein ein und verändern diese. „Crucially, Barad argues that since there is in fact no strict or fixed boundary line dividing even a scientific laboratory from the rest of the world, humans can therefore never observe the universe as though from outside of it.“⁴¹

Auch Vicky Kirby vertritt einen performativen neuen Materialismus, mit dem sie zeigen will, dass Materie sich stetig selbst betrachtet, beobachtet und neu erfindet, ohne eine strenge äußerliche und unveränderbare Grenze. Parallel zu Jacques Derrida, der sagt, es gibt kein Außerhalb des Texts, könnte man bei Kirby lesen, dass es kein Außerhalb der

³⁸ Für eine genauere Beschreibung des Beispiels vgl.: Barad, Karen: *Troubeling Time/s, Undoing Future* <https://www.youtube.com/watch?v=dBnOJioYNHU> (Zugriff: 28.01.2022)

³⁹ Gamble, Hanan, Nail, *WHAT IS NEW MATERIALISM?*, S. 122

⁴⁰ Vgl.: ebd. S.111-134

⁴¹ Ebd. S. 122-123

Natur gibt. Die Autoren kommen im Anschluss an den *performative new materialism* zu dem Schluss, dass Materialität und ontoepistemologische Praktiken sich gegenseitig bedingen und verschränkt sind in den unendlichen Bewegungen ihrer Ausführungen.⁴²

Eine materialistische Strömung, die sowohl mit dem *new materialism* als auch mit dem *old materialism* einige Überschneidungen aufweist, ist die von Gamble, Hanan und Nail als *failed materialism* bezeichnete. Für die Autoren stellt sie ein wichtiges Bindeglied zwischen alt und neu dar. „While failed materialism agrees with old materialisms that (non-human) matter is incapable of such (self-) knowledge, what distinguishes failed materialism from them is its denial of such knowledge to humans as well, at least in any direct or non-correlational form.“⁴³ Die Autoren diskutieren unter *failed materialism* zwei Autor*innen, nämlich Judith Butler und Jaques Lacan. Obwohl ich der Kritik an Lacan gut folgen kann, wird Judith Butler hier, wie ich finde, zu eng gelesen, weil ihre Texte weit über das, was in diesem Text subsumiert ist, hinausgehen und für eine politische Dimension der Materialität durchaus nutzbar sind, ohne ein anthropozentrisches Weltbild zu beschwören.⁴⁴

Was bedeutet das alles für sozial- und politisch-feministische Theorien? Mit ihrer Frage, ob das Soziale aus (neuen) materialistischen Feminismen sozusagen herausgeschrieben wurde und wird, stellt Brigitte Bargetz etwas zur Diskussion, das auch für die vorliegende Arbeit essentiell und hier dienlich ist, um zu zeigen, wie sich die vorliegende Arbeit theoriegeschichtlich verortet, aber auch wie wenig stringent die feministische Theoriegeschichte ist. Zudem wird dargelegt, dass eine Einteilung in Schulen bzw. Strömungen immer Gefahr läuft Leerstellen und Ausschlüsse zu erzeugen, aber mehr noch den Grund für die Theoriearbeit zu vergessen.

Brigitte Bargetz unterscheidet grob zwischen materialistischen und materiellen Feminismen, wobei sie festhält, dass es selbstverständlich weder *den* materialistischen noch *den* materiellen Feminismus gibt.⁴⁵

Die Forschungsfrage von Brigitte Bargetz zeigt jedoch deutlich, wie Diskussionen um Zugehörigkeiten und Einteilungen die Gefahr mit sich bringen, das wesentliche Forschungsziel aus den Augen zu verlieren. In dem Fall von materialistischen v.s. materiellen Feminismen betrifft das die Frage des Sozialen.

⁴² Vgl.: Gamble, Hanan, Nail, *WHAT IS NEW MATERIALISM?*, S.111-134

⁴³ Ebd. S.116

⁴⁴ Darauf wird in Kapitel 4.1. der vorliegenden Arbeit genauer eingegangen.

⁴⁵ Vgl.: Bargetz, *Writing Out, the Social? Feministische Materialismen im Streitgespräch*, S. 133-150

Was meint Bargetz, wenn sie vom Sozialen spricht, das – so ihre Befürchtung – im *new materialism* aus der Theorie hinaus geschrieben wird? Es geht ihr dabei darum, auf die Gefahr hinzuweisen, dass die Theorie für politische Kämpfe und die daran Beteiligten, die versuchen, gegen Ungleichheitsverhältnisse und Diskriminierungen aufzubegehren, nicht mehr dienlich ist. Sprich, die Theorie läuft Gefahr ihren politischen Anspruch zu verlieren. Um sie selbst sprechen zu lassen:

Meine Frage *Writing Out the Social?* soll also gerade dieses Verhältnis fokussieren, das im Dialog zwischen materiellen und materialistischen Feminismen als strittig deutlich wird. Mit dem Sozialen will ich die Frage politischer Kämpfe und der daran beteiligten Menschen, den ge- und belebten Alltag, Ungleichheits-, Macht- und Ausbeutungsverhältnisse, ihre Entstehungsbedingungen und ihre Effekte betonen, ebenso wie ich damit die Frage aufwerfe, wie spezifische Ungleichheitsverhältnisse in die Re/Produktion von Gesellschaft eingebunden sind und wie diese Verhältnisse nicht zuletzt durch Menschen, Entscheidungen und Handlungen hervorgebracht, aber auch verändert werden können. Auf Grundlage dieses Verständnisses werde ich schließlich vier Bewegungen herausarbeiten, die ich als Hinausschreiben – *writing out* – des Sozialen fasse und die zugleich das Verständnis des Sozialen konkretisieren.⁴⁶

Das versucht die Politikwissenschaftlerin anhand der eben erwähnten vier Bewegungen zu verdeutlichen. Fest macht sie dieses vermeintliche Hinausschreiben also erstens an einem paradoxen, weil gleichsam zu engen und zu weiten Materialitätsverständnis.

Als zu eng erweist sich der Materialitätsbegriff, weil er sich vordergündig auf Materie, Dinge, Artefakte, Stoffe und Nich-Menschliches bezieht und dabei die Materialität von gesellschaftlichen Verhältnissen und nicht zuletzt von Geschlechterverhältnissen vernachlässigt.⁴⁷

Zweitens sieht sie das Hinausschreiben des Sozialen an einer schwindenden Bedeutung von Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie. Denn, wie weiter oben bereits erläutert

Indem Barads quantenphysikalische Einsichten zu (privilegierten) Erkenntniswerkzeugen für die Analyse gesellschaftlicher Zusammenhänge werden, wird eine (neue) Form der

⁴⁶ Bargetz, *Writing Out, the Social? Feministische Materialismen im Streitgespräch*, S. 134-135

⁴⁷ Ebd. S. 139

Sozialphysik generiert, durch die soziale Verhältnisse dem politischen Zugriff und damit letztlich auch einer Auffassung von historischer Gewordenheit entzogen werden.⁴⁸

Drittens an einem veränderten Verständnis von Geschlecht, Sexualität und Geschlechterverhältnissen und viertens an einem veränderten Verständnis von Kritik. Oder genauer: im Versuch materialistische Feminismen mit materiellen Feminismen in Dialog zu bringen, haben sich für Bargetz vier Tendenzen herauskristallisiert, die zeigen, dass in gewissen theoretischen Konzeptionen des *new materialism* das Soziale aus der Theorie hinausgeschrieben wird. Das zeigt sich erstens an einer paradoxen Gleichzeitigkeit der Verengung und Erweiterung des Materialitätsverständnisses, weil dies die Gefahr birgt, Dinge zu fetischisieren und Kapitalismuskritik sowie emanzipatorische Politik auszublenden. Zweitens an einem, durch Naturwissenschaften legitimierten Fundationalismus – also der Versuch einen Begründungsabbruch zu legitimieren – der das Soziale ontologisiert und die politische und soziale Gewordenheit gesellschaftlicher Verhältnisse zu leugnen droht. Damit eng verwoben ist die dritte Bewegung, die Bargetz hier ausmacht. Nämlich die Gefahr einer Biologisierung des Sozialen, also eine nicht Begründung von sexuellen und gesellschaftlichen Lebensweisen. Diese unendliche Erweiterung des Sexualitätsverständnisses kann dazu führen, dass Sexualität und Geschlecht als politische Analysekatoren obsolet werden. Die vierte Tendenz besteht schließlich aus einer Überbetonung von Affirmation und Reparation, die Kritik vernachlässigt und teilweise ausspart. Problematisch ist das, weil Kritik so ihre Kraft und Wirkmächtigkeit als Instrument für feministische Transformation verliert.⁴⁹

Obwohl ich die viele Arbeiten, die den neuen Materialismen zugeordnet werden, als sehr spannend und wichtig erachte, so teile ich doch die Befürchtung von Brigitte Bargetz, dass hier einer Entpolitisierung in die Hände gespielt wird. Zwar ist es, wie Bargetz betont, wichtig, dass sich feministische Forschung nicht ausschließlich auf Geschlecht und Geschlechterverhältnisse beschränkt und trotzdem sind feministische Ansätze als problematisch zu betrachten, die versuchen, in völliger Abwesenheit von Geschlecht, Sexualität und Geschlechterverhältnissen Materialität zu verstehen und so Geschlechterverhältnisse gar nicht mehr in den Blick zu nehmen scheinen. Zudem kann die Abwendung von Kritik problematisch werden, wenn dadurch auch – wie in vielen

⁴⁸ Bargetz, *Writing Out, the Social? Feministische Materialismen im Streitgespräch*, S. 140-141

⁴⁹ Vgl.: ebd. S. 133-150

Spielarten des *new materialism* – die Verhältnisse, auf die sich eine Kritik bezieht, ausgeblendet werden.⁵⁰ „Damit wird letztlich der Ausgangspunkt für feministisch politisches Handeln verschoben: Im Sinne eines (neo-)liberalen Politikverständnisses wird ein quasi politisch neutraler Nullpunkt unterstellt, von dem aus – vermeintlich – alles möglich erscheint.“⁵¹ Dieses Unbehagen teilt auch Sara Ahmed, die sich – wie schon der Titel *Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'* suggeriert – mit einigen Grundzügen des *new materialism* kritisch auseinandersetzt. Hauptsächlich geht es ihr in diesem Artikel darum, den Vorwurf der „Biophobie“ gegen poststrukturalistische und dekonstruktivistische feministische Ansätze und Theorien zu entkräften.⁵²

I want to suggest 'theory' is being constituted as anti-biological by removing from the category of 'theory' work that engages with the biological, including work within science and technology studies, which has a long genealogy, especially within feminism. Such work disappears in the very argument that we must return to the biological.⁵³

Eine kann nur dafür plädieren, zu Biologie zurückzukehren, wenn sie einen vermeintlichen Nullpunkt schafft und dadurch all die feministischen Arbeiten vergisst, die sich damit beschäftigt haben, auch jene, die in diesen Wissenschaften gearbeitet haben, argumentiert Ahmed weiter. Gerade den Feminist*innen der sogenannten zweiten Welle wird – seitens einiger Vertreter*innen des *new materialism* – eine Natur- und Materialitätsfeindlichkeit vorgeworfen, die die Komplexität der feministischen Arbeiten in dieser Zeit ausklammert. Denn viele feministische Arbeiten haben zurecht festgestellt, dass Biologie zum Problem wird, wenn sie herhalten muss, um bestimmtes Verhalten zu legitimieren und als Instrument gebraucht wurde, um Frauen zu essentialisieren und ihre Minderwertigkeit zu belegen. Das ist aber, wie Ahmed weiter betont, nicht dasselbe, als zu behaupten, Biologie wäre selbst sexistisch und diskriminierend. Zudem hält sie fest, dass viele Vertreter*innen des *new materialism* sich auf männliche Autoren stützen.⁵⁴

⁵⁰ Vgl.: Bargetz, *Writing Out, the Social? Feministische Materialismen im Streitgespräch*, S. 133-150

⁵¹ Ebd. S.143

⁵² Vgl.: Ahmed, Sara: *Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the 'New Materialism'*, *Journal of Women's Studies*, Volume: 15 issue: 1, S. 23-39

⁵³ Ebd. S. 26

⁵⁴ Vgl.: ebd. S. 23-39

I am not saying we should only read feminist work as feminists; that we should return only to this archive. And yet, there is a politics to how we distribute our attention. All I want to suggest is that if we read the work of feminists writing on biology with the same amount of time and care, it might be harder to describe such work as anti-biologist.⁵⁵

Ein weiterer Vorwurf ist, dass feministische Theorie Materie zu Kultur reduzieren würde und hier wird Judith Butler oft als Beispiel angeführt. Wie Ahmed jedoch klarstellt, bezieht sich Butlers Materialitätsverständnis, das ich in Kapitel 4.1. der vorliegenden Arbeit genauer erklären werde, auf einen bestimmten Kontext. Sie bietet in *Körper von Gewicht* (Originaltitel: *Bodies That Matter*) keine allgemeine Theorie über die materielle Gegebenheit der Welt, sondern beschäftigt sich vielmehr damit, wie Körper materialisiert werden und wie Geschlecht hier involviert ist, in einen dynamischen Prozess eines Zu-Materie-Werdens.⁵⁶ „In fact, if anything, *Bodies That Matter* offers a powerful exploration of how histories are sedimented in the very ‘how’ of bodily materialization: it makes sex material, even if it does not offer a theory of the coming into being of the material world, as such.”⁵⁷

Das Argument, dass Feminismus Materie auf Kultur reduzieren würde, verliert, wie Bargetz und Ahmed darlegen, irgendwo auf seinem Weg sein Objekt. Vielmehr sollte es in feministischen Theorien doch darum gehen, um mit Ahmed zu sprechen, auf die Komplexität des Verhältnisses von Kultur und Materialität hinzuweisen, anstatt das eine auf das andere zu reduzieren. Manche neue Materialismen scheinen wieder zu einer alten Binarität wie Natur/Materialität/Biologie und Kultur zurückzukehren, wenn sie argumentieren, dass Materialität oder Materie in feministischen Arbeiten fehlt.⁵⁸ „Matter becomes a fetish object: as if it can be an ‘it’ that we can be for or against. What we might be encountering here is a desire for a pure theoretical object: whether that object is described as biology, matter, or affect.”⁵⁹ So zeigen uns die frühen Arbeiten von Donna Haraway beispielsweise, dass es gerade interessant wird, wenn wir die Objekte der

⁵⁵ Ahmed, *Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the New Materialism*, S. 30-31

⁵⁶ Vgl.: Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, S. 23-39

⁵⁷ Ahmed, *Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the New Materialism*, S. 33

⁵⁸ Vgl.: ebd. S. 23-39

⁵⁹ Ebd. S. 35

jeweiligen Disziplinen loslassen und dass Fortschritt und ein Weiterdenken gerade dann stattfinden, „when things get messy.“⁶⁰

Wenn also gesagt wird, es braucht eine Rückbesinnung auf Materie, dann läuft das Gefahr, aus den Augen zu verlieren, welches Gewicht und welche Bedeutung Materie eigentlich hat, in verschiedenen sozial- und gesellschaftspolitischen Kontexten. Genau diesem Gewicht und der Bedeutung von Materialität wendet sich Judith Butler in ihrem Materialitätsverständnis und ihren Arbeiten grundsätzlich zu und ist daher eine der Hauptreferenzen der vorliegenden Arbeit. Das heißt für feministische Arbeiten, – wie auch für die vorliegende – dass „when we describe what it is that we do, when we consider how it is that we arrive at the grounds we inhabit, we need to appreciate the feminist work that comes before us, in all its complexity.“⁶¹ Daher folgt die vorliegende Arbeit keiner feministischen Strömung per se, sondern bewegt sich auf den Spuren der Derrida'schen Dekonstruktion und versucht vielmehr die Fragestellung in einem kritischen Wieder-, Gegen- und Weiterlesen zu beantworten.

⁶⁰ Ahmed, *Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the New Materialism*, S. 35

⁶¹ Ebd. S. 36

4. Widerstand vorausgesetzt

Wenn eine sich nun genauer damit befassen will, ob Vulnerabilität als widerständige feministische Ressource produktiv werden kann, gilt es vorab zu klären was mit Widerstand konkret gemeint ist. Zudem muss die Verwendung bestimmter anderer Begrifflichkeiten und Konzepte, wie Körper und Materialität, geklärt werden. Ich werde also im Folgenden kurz umreißen, von welchem Widerstandskonzept diese Arbeit ausgeht und in diesem Kapitel noch weitere grundlegende theoretische Ansätze klären. Außerdem muss erläutert werden, welche Form der Vulnerabilität hier gemeint ist. Wie schon in den vorhergehenden Kapiteln kurz angerissen, geht es in der vorliegenden Masterarbeit um körperliche Verletzbarkeit. Was bedeutet es Körper zu sein, wenn dieser *weiblich* gelesen wird und besonders, wenn diese Körperlichkeit von einer besonderen Vulnerabilität – sichtbar oder unsichtbar – gezeichnet ist? Von welchem Verständnis von Körperlichkeit und Materialität wird hier ausgegangen? Was setzt Widerstand voraus? Was bedeutet es widerständig zu sein? Meint Widerstand hier eine Praxis oder eine theoretisch/politische Haltung? Und wie kann ein solcher Widerstand aussehen?

4.1. Begriffsklärung

Wenn es um die Frage der Materialität geht, wehrt sich diese Arbeit explizit gegen einen, in der abendländischen Philosophie leider immer noch verankerten, Geist Körper Dualismus. Daher möchte ich mich in Bezug auf Materialität vor allem auf die Arbeiten von Judith Butler und Jean-Luc Nancy konzentrieren.⁶² Zum einen, weil beide gegen einen Geist Körper Dualismus anschreiben und zum anderen, weil sie Materialität als wandelbar verstehen, was das Denken über vulnerablen Widerstand erst ermöglicht. Zudem werden Fragen des Sozialen und Politischen bei Judith Butler immer mitgedacht, was mit ein Grund ist, warum ihr Denken eine Hauptreferenz der vorliegenden Arbeit ist.

Um zu erklären, was Materialität im Rahmen dieser Arbeit bedeuten wird, wende ich mich allem voran dem Materialitätsdenken Judith Butlers zu. Die Denkerin ist Professorin für

⁶² Vgl.: Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, übers. v. Nils Hodyas und Timo Obergöker, Zürich-Berlin (2014): diaphanes Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*

Komparatistik und Rhetorik an der University of California, Berkley und ihr 1991 erstmals veröffentlichtes Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* (Originaltitel: *Gender Trouble*) gilt bis heute als der Grundlagentext der sogenannten *Queer Theory*. Judith Butler hat mit ihrem ersten Hauptwerk einen neuen Diskurs zu geschlechtlichen Zuschreibungen und Bestimmungen von Körpern angestoßen. Die Wegbereiterin der *Queer Theorie* hat somit grundlegend auf ihrem Verständnis der Konstruktion – verstanden als eine andauernde, zwang- und prozesshafte Wiederholung, durch die Subjekte erst hervorgebracht werden – den Weg geebnet hin zu einem Materialitätsverständnis, das Körper immer auch im Werden und als prozesshafte Körper versteht. Besonders was ihre Geschlechtlichkeit betrifft. Oder wie Butler es ausdrückt: „Zu behaupten, die Materialität des biologischen Geschlechts⁶³ sei durch eine ritualisierte Wiederholung von Normen konstruiert, ist wohl kaum eine These, die sich von selbst versteht.“⁶⁴

Die Philosophin unterscheidet daher eben nicht zwischen den Begriffen *sex* und *gender*, sondern erkennt diese als Konstruktionen an, die wechselseitig aufeinander einwirken und somit in Interdependenz zueinander stehen. Geschlecht ist für Butler also, wie auch Materialität, nicht fest und starr, sondern es handelt sich hierbei um Konstruktionen, die durch eine regulierende Macht andauernd wiederholt und somit immer wieder neu hergestellt wird.

In ihrem Verständnis von Macht – das in seinen wesentlichen Zügen von Michel Foucaults Arbeiten zur Macht geprägt ist – bedeutet Macht ein Kräfteverhältnis, das in einem historischen und sozialen Kontext mit den übrigen Verhältnissen einer Gesellschaft steht und diese dadurch zu regulieren und zu lenken vermag.⁶⁵ Macht wird in diesem Verständnis nicht als determinierende Macht, die von einzelnen Subjekten bzw. Institutionen ausgeht, sondern als ein dezentral wirkendes Phänomen verstanden, das kontrollierend und regulierend wirkt.⁶⁶

Diese Machtverhältnisse schreiben sich also in die Körper ein, was uns in der vorliegenden Arbeit noch öfter beschäftigen wird. Aber was bedeutet das nun für Butlers

⁶³ Wenn eine*r diese Unterscheidung überhaupt noch treffen möchte, was im Anschluss an Butler im Grunde nicht möglich ist. Anmerkung von mir K.R.

⁶⁴ Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, S. 15

⁶⁵ Vgl.: ebd.

⁶⁶ Vgl.: Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I.*, Frankfurt/Main (1983[1976]): Suhrkamp

Vgl.: Demirovic, Alex: *Sex Maschine oder: die Führung der Individuen durch Sexualität – Überlegungen zur Gouvernementalität*, In: Bargetz, Brigitte; Ludwig, Gundula; Sauer, Brigit (Hg.): *Gouvernementalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*, Frankfurt/Main (2015): Campus Verlag, S. 62-89

Materialitätsdenken und warum ist es so grundlegend für eine Arbeit zu Widerstand und Vulnerabilität?

Was ich an Stelle dieser Konzeption von Konstruktion vorschlagen möchte, ist eine Rückkehr zum Begriff der Materie, jedoch nicht als Ort oder Oberfläche vorgestellt, sondern als *ein Prozeß der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, so daß sich die Wirkung von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt, den wir Materie nennen.*⁶⁷

Materialität oder Körperlichkeit, ist für Butler also nichts was einfach da ist, sondern bei Materialität haben wir es immer mit etwas zu Materie gewordenes zu tun. Durch diese Wechselwirkung mit dem Milieu, das sie umgibt und durch die stetige, zwanghafte Wiederholung *wird* Materie.

Diese Potentialität, diese Wandelbarkeit, in dem soeben ausgeführten Materialitätskonzept ist es, was für die vorliegende Masterarbeit von großer Bedeutung ist. Bedeutet es doch, dass sie durch eine (absichtlich) „falsche“ Wiederholung verändert werden kann. Ja wandelbar bleibt und somit Widerstand ermöglicht. Denn „Die Körper tendieren nicht nur dazu, eine Welt jenseits ihrer selbst anzudeuten, sondern diese Bewegung über ihre eigenen Grenzen hinaus, eine Bewegung der Grenze selbst, schien von ganz zentraler Bedeutung für das zu sein, was Körper ‚sind‘.“⁶⁸

Körper sind also immer in Bewegung über sich hinaus, in Kontakt und Verbindung mit anderen. Ja, sie sind diese Bewegung diese Verbindung mit und setzen sich damit aus, sind dieses exponiert sein, wie Jean-Luc Nancy schreibt: „Die Körper immer im Aufbruch, kurz vor einer Bewegung, einem Fall, einem Auseinanderrücken, einem Auseinanderfallen. (...) Der Körper ist dieser Aufbruch von sich, zu sich. (...) Der Körper ist also das Exponiert-Sein des Seins.“⁶⁹ Körper sind somit interdependent.

Unser Mit-sein, als Zu-mehreren-sein, ist keineswegs zufällig, es ist keineswegs die sekundäre und aleatorische Zerstreuung eines primären Wesens: Es bildet vielmehr den Status und die Konsistenz der ursprünglichen Alterität als solcher, die dieser eigentümlich ist und notwendig zukommt. *Die Pluralität des Seienden steht am Grund des Seins.*⁷⁰

⁶⁷ Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, S. 32

⁶⁸ Ebd. S. 13

⁶⁹ Nancy, *Corpus*, S. 36-37

⁷⁰ Nancy, Jean-Luc: *singulär plural sein*, Zürich (2004): diaphanes, S. 34

Diese Pluralität und gegenseitige Abhängigkeit der Körper ist, was Bewegung, Veränderung und Widerstand ermöglicht, aber auch was sie verwundbar macht. Wird ein Körper doch von Beginn an übergeben und ist abhängig von den Händen, in die er übergeben wird. Das ist ein Hauptargument Butlers, wenn sie in *The Force of Nonviolence* für eine absolute Gewaltlosigkeit plädiert und kritisiert, dass als Ausgangspunkt für die meisten theoretischen und besonders philosophischen Abhandlungen als Subjekt ein erwachsener unabhängiger Mann vorausgesetzt wird. Als wäre dieser nie Kind gewesen. Als bräuchte dieser niemand und nichts, um sich am Leben zu erhalten. Diese Form des Individualismus, die immer noch als Fundament für die gesellschaftliche globale Ordnung und Ökonomie gilt, basiert auf einem männlichen, weißen, *able bodied*⁷¹, heterosexuellen Individuum.⁷²

No one is born an individual; if someone becomes an individual over time, he or she does not escape the fundamental conditions of dependency in the course of that process. That condition cannot be escaped by way of time. We were all, regardless of our political viewpoints in the present, born into a condition of radical dependency.⁷³

Jean-Luc Nancy hat in *singulär plural sein* radikal gezeigt, dass das *Mit* der wesentliche Zug des Seins ist. „Was auch immer existiert: Weil es existiert, ko-existiert es. (...) Es koexistiert zumindest mehr als ein ‚ich‘.“⁷⁴ Ein *Mit* von differenten singulär pluralen Existenzen. Deren ursprüngliches *Mit-Sein*⁷⁵ sowohl vulnerabel macht, aber gleichsam

⁷¹ Mir ist es hier wichtig anzumerken, dass ich diese Kategorie mit denken will, weil sie eine enorme Rolle in westlichen Gesellschaften spielt. Viele Körper werden aufgrund dieser Kategorie ausgeschlossen. Eine Begrifflichkeit zu finden, die das beschreibt, um was es hier geht – also dass westliche Gesellschaften von Individuen ausgehen, die gesund, unversehrt usw. sind – soll aufgezeigt werden, ohne im gleichen Atemzug etwas zu reproduzieren, das dann die Erwartungshaltung generiert, Körper müssten oder könnten „geheilt“ werden oder, Menschen mit Behinderungen/mit chronischen Schmerzen etc. könnten kein gutes Leben führen. Es geht mir mit dieser Kategorisierung darum, die Ausschlussmechanismen aufzuzeigen und darauf zu verweisen wie vielschichtig und problematisch unser Denken, ausgehend von einem unabhängigen Individuum ist, das sich ein Individuum konstruiert, welches so nicht existiert und das immer ein Ideal sein wird, das unerreichbar bleibt. Sowohl für diejenigen, die ihm am nächsten kommen, aber vor allem für jene, die sehr weit davon entfernt sind und aufzuzeigen, dass dieser Anspruch oder allein zu diesem hinstreben zu können, schon ein Privileg an sich darstellt, das vielen verwehrt bleibt.

⁷² Vgl.: Butler, *THE FORCE OF NONVIOLENCE. An Ethico-Political Bind*

⁷³ Ebd. S. 40-41

⁷⁴ Nancy, *singulär plural sein*, S.58

⁷⁵ Ich verwende den Begriff *Mit-Sein* von Jean-Luc Nancy in einer veränderten Schreibweise, um mit dem Unterstrich auf einen Zwischenraum zu verweisen, der sowohl trennend als auch verbindend wirkt. Vgl.: Reisinger, Kathrin: *Bodies In_Between. Körper zwischen Binarität und Differenz*, Universität Wien (2020): Masterarbeit

Voraussetzung für Widerstand, Bewegung und damit Veränderung ist.⁷⁶ Grund des Seins ist also die Pluralität. Die Differenzen und Alteritäten machen Körper zwar verwundbar, sind aber notwendige Bedingung für Veränderung und damit auch für Widerstand. Das Mit_Sein wird also gern als Problem des Seins betrachtet, weil es verwundbar macht. „Ein Körper ist Ausdehnung. Ein Körper ist Exposition. Nicht einfach nur, daß ein Körper exponiert ist, sondern vielmehr besteht ein Körper darin, sich zu exponieren.“⁷⁷ Das heißt Körper gehen immer schon über sich hinaus, sind verbunden mit anderen. Eingeflochten in ein Mit_Sein.

Verwundbar, aber wofür und inwiefern? Was wird unter dem Begriff der Vulnerabilität verstanden und ist er geeignet, um über Widerstand nachzudenken? Von welchem Konzept wird hier ausgegangen und warum?

Bereits in ihren Essays, die alle im Nachdenken und Nachklang von 9/11 geschrieben wurden und in einem Sammelband unter dem Titel: *Gefährdetes Leben. Politische Essays* (Originaltitel: *Precarious Life. The Politics of Mourning and Violence*) 2004 veröffentlicht wurden, machte Judith Butler sich zur Aufgabe, die Möglichkeit von Gemeinschaft auf der Grundlage von Verletzbarkeit und Verlust vorstellbar zu machen.⁷⁸

Es bedeutet allerdings, daß wir uns, wenn wir darüber nachdenken, wer wir ‚sind‘, und über uns selbst darstellen wollen, nicht lediglich als abgegrenzte Wesen darstellen können, da die primären Anderen, die für mich Vergangenheit sind, nicht nur in der Faser der Grenze weiterleben, die mich umschließt (eine Bedeutung von ‚Inkorporierung‘), sondern sich auch in der Art bemerkbar machen, wie ich sozusagen in regelmäßigen Abständen zunichte werde und offen werde für Entgrenzung.⁷⁹

Judith Butler stellt sich, besonders in dem Text *Gewalt, Trauer, Politik*, die Frage, was als betrauerbarer Tod und somit als lebenswertes Leben gilt. Die Verletzbarkeit/Verwundbarkeit ist wesentliche Grundlage für eine gewaltfreie Ethik, die sie aufbauend auf Levinas Ethikkonzept⁸⁰ erstmals in *Gefährdetes Leben* skizziert und 2020 in *THE FORCE OF NONVIOLENCE* ausführend darlegt.

⁷⁶ Vgl.: Nancy, *singulär plural sein*

⁷⁷ Nancy, *Corpus*, S. 124

⁷⁸ Vgl.: Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*

⁷⁹ Ebd. S. 44-45

⁸⁰ Wichtig ist hier besonders das Gesicht/Anlitz, das in Emmanuel Lévinas Ethikkonzeption eine determinierende Funktion inne hat. Das Anlitz beinhaltet bei Lévinas das Verbot zu töten.

Wenn wir Verwundbarkeit, im Anschluss an Judith Butler als Voraussetzung von Gesellschaft denken, so ist sie gleichsam maßgeblich für Entwicklung und Veränderung einer solchen.

Denn wenn ich von dir verwirrt bin, dann bist du immer schon bei mir, und ich bin nirgendwo ohne dich. Ich kann das ‚Wir‘ nicht zusammenbringen, es sei denn, ich finde die Art und Weise, wie ich an das ‚Du‘ gebunden bin, indem ich zu übersetzen versuche, aber feststelle, daß meine eigene Sprache versagen und aufgeben muß, wenn ich dich kennen will. Du bist das, was ich durch diese Orientierungslosigkeit und diesen Verlust gewinne. So entsteht das Menschliche immer wieder als das, was wir erst noch kennenlernen müssen.⁸¹

Die Theoretikerin hat den Begriff der Vulnerabilität wie keine andere geprägt und den Mut gehabt, sich damit vom philosophischen Narrativ des unabhängigen, männlichen, weißen, unversehrten Individuums weg zu bewegen, ja mehr noch, dieses in Frage zu stellen. Sie versteht unter Vulnerabilität eine besondere Art der Ausgesetztheit, Gefährdetheit und/oder Verwundbarkeit von Subjekten und gesellschaftlichen Gruppen.⁸² Oder mit Butlers Worten:

Der vorliegende Ansatz betrachtet Verwundbarkeit und Unverwundbarkeit als politische Effekte, als ungleich verteilte Wirkungen eines Machtfeldes, das auf und durch Körper wirkt; diese schnellen Umkehrungen zeigen, dass Verwundbarkeit und Unverwundbarkeit keine Wesensmerkmale von Männern oder Frauen sind, sondern vielmehr Prozesse der Formation von Geschlecht, Wirkung von Machtmodi, die unter anderem das Ziel haben, auf Ungleichheit beruhende Geschlechterdifferenzen zu erzeugen.⁸³

Vgl.: Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Übers.: Krewani, Wolfgang Nikolaus, 4. Auflage (3. Auflage der Studienausgabe); Freiburg/München(1987): Karl Alber
Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers. und Hg.: Krewani, Wolfgang Nikolaus; 3. Auflage, Studienausgabe; Freiburg (1983): Alber
Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillip Nemo.*, Hg.: Peter Engelmann. Wien (1992): Passagen-Verlag

⁸¹ Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, S. 68

⁸² Vgl.: ebd.

⁸³ Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, übers. v. Frank Born, Frankfurt/Main (2018): Suhrkamp, S. 190

Diese Vulnerabilität teilen wir alle global von Geburt an, jedoch verstärken verschiedene Umstände und Gegebenheiten ihre Intensität, wie Vermögen, Hautfarbe, Geburtsort, Religion, Geschlecht, Gesundheit, körperliche Unversehrtheit, sexuelle Orientierung, uvm. Diese besondere Verwundbarkeit von Subjekten oder Gruppen, ihre Vulnerabilität also, ergibt sich jedoch auch aus ihrer Abweichung zur vorherrschenden gesellschaftlichen Norm. Diese Norm ist nicht vorgegeben und starr, sondern konstruiert durch eine zwanghafte, ritualisierte und andauernde Wiederholung, die sie jedoch immer auch verfehlen muss beim Versuch sie zu erreichen.

Die Norm regiert die soziale Intelligibilität einer Handlung. Aber sie ist mit der Handlung, die sie regiert, nicht identisch. Die Norm scheint gegenüber den Handlungen, die sie regiert, indifferent zu sein. Damit möchte ich lediglich sagen, dass die Norm einen Status und einen Effekt zu haben scheint, der unabhängig von den Handlungen ist, die sie regiert. Die Norm regiert die Intelligibilität, sie ermöglicht, dass bestimmte Praktiken und Handlungen als solche erkannt werden können. Sie erlegt dem Sozialen ein Gitter der Lesbarkeit auf und definiert die Parameter dessen, was innerhalb des Bereichs des Sozialen erscheinen wird und was nicht. Die Frage, was außerhalb einer Norm liegt, erweist sich als gedankliches Paradoxon.⁸⁴

Nichts befindet sich außerhalb dieser Norm und doch führen gröbere Abweichungen dieser zwanghaften, ritualisierten und andauernden Wiederholung zu Rissen in dem Konstrukt, das wir gesellschaftlich gemeinhin gerne als „normal“ bezeichnen.

Die Norm ist also ein Bereich, der um ein Ideal herum konstruiert wird, der verschiebbar bleibt. Große Verluste und Ereignisse können diese Schwankungsbreite erweitern, verschieben oder ganz in Frage stellen. Daher bedingen sich Widerstand und Vulnerabilität gegenseitig. Weil bestimmte Individuen schon durch ihre Existenz aufbegehren gegen eine Herrschende Norm, die sie besonders vulnerabel macht.⁸⁵

Weiblich gelesene Körper sind hier besonders herauszustreichen, in ihrer Gefährdetheit bewegen sie sich auf einer Ebene mit Minderheiten ohne eine solche zu sein. Jahrhundertlange Unterdrückung und Ausbeutung haben Frauen zu Menschen zweiter Klasse gemacht.

⁸⁴ Butler, *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, S. 73

⁸⁵ Diesen Punkt werde ich in Kapitel 5. Der vorliegenden Arbeit anhand von Beispielen genauer erläutert werden.

(...); und es gibt ebenfalls die Tatsache, daß Frauen und Minderheiten, darunter sexuelle Minderheiten, als Kollektiv der Gewalt unterworfen sind, ihrer Möglichkeit ausgesetzt sind, wenn nicht sogar ihrer Realisierung. Das bedeutet, daß jede (jeder) einzelne von uns zum Teil aufgrund der sozialen Verwundbarkeit unserer Körper politisch verfaßt ist – als ein Ort des Begehrens und der physischen Verwundbarkeit, als Ort einer öffentlichen Aufmerksamkeit, der durch Selbstbehauptung und Ungeschütztheit zugleich charakterisiert ist. Verlust und Verletzbarkeit ergeben sich offenbar daraus, daß wir sozial verfaßte Körper sind: An andere gebunden und gefährdet, diese Bindungen zu verlieren, ungeschützt gegenüber anderen und durch Gewalt gefährdet aufgrund dieser Ungeschütztheit.⁸⁶

Verletzbar sind wir also alle, die wir körperlich existieren. Aber manche sind besonders vulnerabel. Dazu wird in feministischen Theorien und in den Gender Studies geforscht. Die verschiedenen Formen der daraus resultierenden Diskriminierungen werden analysiert und sich gefragt, welche gesellschaftlichen Veränderungen es braucht, um alle teilhaben zu lassen und ihnen ein sicheres Leben zu ermöglichen.

Ausgegangen wird aber auch in den feministischen Theorien, in den Gender Studies, sowie im feministischen Aktivismus von einem unabhängigen Individuum. Obwohl sich hier bemüht wird, alle unterschiedlichen Körper und Arten zu leben mit einzubeziehen so sind auch hier Vorstellungen von Körpern maßgebend, die viele Existenzen ausschließen und es ihnen auf theoretischer, oder auch ganz praktischer Art verunmöglichen sich mitzuteilen und/oder widerständig zu agieren.

4.2. Körperkonzeptionen und Feminismus

Der Körper ist seit je her Schlachtfeld des feministischen Widerstands und Austragungsort feministischer Kämpfe um Gleichberechtigung und für ein selbstbestimmtes Leben. Schlachtfeld für den Widerstand, weil über den weiblichen Körper patriarchale Macht ausgeübt und manifestiert wurde und leider immer noch wird.⁸⁷ Und weil sich Macht über und an weiblich gelesenen Körpern ausagiert, sind es auch diese Körper und die Performanz dieser Körper, die essentiell für widerständige Praxen sind.

Der Körper impliziert Sterblichkeit, Verwundbarkeit, Handlungsfähigkeit: Die Haut und das Fleisch setzen uns dem Blick anderer aus, aber auch der Berührung und der Gewalt;

⁸⁶ Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, S. 37

⁸⁷ Eine siehe sich Beispielsweise den globalen Backlash im Bezug auf reproduktive Rechte an.

und Körper bergen die Möglichkeit, daß auch wir selbst zu Handlungsinstanz und zum Instrument alles dessen werden.⁸⁸

Um die Vulnerabilität bestimmter Körper als widerständige Ressource denken zu können, müssen wir uns vorab ansehen, von welchem Körperkonzept wir geleitet sind.

Westliche Denker*innen müssen sich auch in Bezug auf Körper an einer Konstruktion abarbeiten, die eine maskuline ist. Wenn wir das auf die Frage des Widerstands und der Vulnerabilität beziehen, wird deutlich, warum es so problematisch ist. Die Konzeption einer Körperlichkeit, die unabhängig von anderen Körpern agiert, macht es all jenen unmöglich zu überleben oder erschwert die Existenz von jenen, die von dieser Norm weiter entfernt sind. Je mehr Differenz sie zu dieser Norm, die eine maskuline ist, aufweisen, desto größer ist ihr Risiko im Widerstand, desto vulnerabler ihre Existenz und für viele ist bloßes Existieren schon eine Form widerständiger Praxis, in einer Welt, die sie nicht vorsieht.

Wenn wir uns aber, wie Judith Butler das tut, Vulnerabilität ontologisch verstehen, dann müssen wir auch eine andere Konzeption von Körperlichkeit andenken. Nämlich eine, die nicht unabhängig von anderen existiert. Körper, die immer schon abhängig sind voneinander und von einer Infrastruktur, die es ihnen ermöglicht, sich zu bewegen, zu sprechen und sich politisch zu engagieren. Sprechen zu können geht auch davon aus, dass wir Angesprochene sind, die mit den Namen, die man uns gibt, konform gehen. Denn wie wir angerufen werden, geht nicht spurlos an uns vorbei, wie schon Sojourner Truth wusste, wenn sie in ihrer berühmten Rede fragte: „A I that name?“. Was will uns Butler also damit sagen? Es geht ihr darum zu zeigen, dass die wesentliche Essenz von dem wer wir sind bis zu einem gewissen Grad das Ergebnis von sozialen Normen ist. Performativität bedeutet gleichsam einen Prozess des auf eine*n Wirkens und die Voraussetzungen und Möglichkeiten, in denen wir wirken können.⁸⁹

Precisely because something inadvertent and unexpected can happen in this realm of ‘being affected’, we find forms of gender that break with mechanical patterns of repetition, deviating from, resignifying, and sometimes quite emphatically breaking

⁸⁸ Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, S. 43

⁸⁹ Vgl.: Butler, Judith: *Rethinking Vulnerability and Resistance* in: Butler, Judith; Gambetti, Zeynep and Sabsay, Leticia: *Vulnerability IN RESISTANCE*, Durham and London (2016): Duke Univeristy Press, S. 12-27

those citational chains of gender normativity, making room for new forms of gendered life.⁹⁰

Dieses Betroffen-Sein schafft also einen Möglichkeitsraum, Normen zu durchbrechen. Butlers Bestreben war es nicht – wie immer noch und immer wieder kritisiert wird – alle Normen zu überschreiten und mit ihnen zu brechen, sondern die Zwanghaftigkeit dieser Normen zu lockern und in Frage zu stellen, um ein lebbares Leben möglich zu machen, für diejenigen, die diesen Normen nicht entsprechen. Es gibt, so Butler weiter, zwei Handlungsfelder, in denen Normen wirksam werden. Das ist zum einen die interpellierende Wirkung von Geschlechterzuweisungen und zum anderen bilden Normen intersubjektive und infrastrukturelle Bedingungen für ein lebenswertes Leben aus. „In the same way we claim that the speech act depends on its social conditions and conventions, we can also say that the performance of gender more generally depends on its infrastructural and social conditions of support.”⁹¹

In Bezug auf diese beiden Formen von Normen, also jenen die zuweisen und jenen, die Infrastrukturen vorgeben, sind wir körperliche Wesen, die ihnen bis zu einem gewissen Grad ausgesetzt sind. Ausgesetzt demgegenüber, wie und als was wir angesprochen werden und den Strukturen, die uns umgeben und uns leben lassen, oder eben auch nicht. Basierend hierauf kommt Butler zu der These, dass Verwundbarkeit und Abhängigkeit Teil von einer performativen Handlungsfähigkeit sind.⁹² Das sehen wir besonders deutlich, wenn es darum geht, welche Körper sich wie und wo bewegen können.

(...) also for understanding the bodily risks that women take walking on certain streets at night, assembling in public squares (the sexual assault would be a clear example), and trans people risk in walking on the street or gathering in public assemblies. (...), the freedom to gather as a people is always haunted by those who exercised that freedom and were taken to prison.⁹³

Judith Butler erinnert hier mit Beispielen – wie den Protesten im Gezi Park in Istanbul 2013 oder dem Protest der russischen Punkband Pussy Riot, der vorgeworfen wurde sie würden ‚the soul of man‘ attackieren – daran, dass Feminismus deshalb eine so wichtige

⁹⁰ Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance* S. 18

⁹¹Ebd. S. 19

⁹² Vgl.: ebd. S. 12-27

⁹³ Ebd. S. 19-20

Rolle spielt, weil feministische Aktionen all jene Institutionen destabilisieren, die auf Ungerechtigkeiten und Ausbeutung angewiesen sind.

Feminism is a crucial part of these networks of solidarity and resistance precisely because feminist critique destabilizes those institutions that depend on the reproduction of inequality and injustice, and it criticizes those institutions and practices that inflict violence on women and gender minorities, and, in fact, all minorities subject to police power for showing up and speaking out as they do.⁹⁴

Wenn uns Judith Butler dazu auffordert die Beziehung zwischen menschlichen Körpern und deren Infrastrukturen zu überdenken, dann will sie damit die Vorstellung des Körpers als unabhängig, singular und autark in Frage stellen und gleichzeitig gibt sie uns ein Verständnis von Körperlichkeit mit, das Körper gleichsam als performativ und relational versteht. Relational im Sinne einer Inklusion von infrastrukturellen Bedingungen und Erbschaften von Diskursen und institutioneller Macht, die unsere Existenz bestimmen und bis zu einem gewissen Grade auch vorbestimmen.

Not only are we then vulnerable to one another – an invariable feature of social relations – but, in addition, this very vulnerability indicates a broader condition of dependency and interdependency that challenges the dominant ontological understanding of the embodied subject.⁹⁵

Diese gegenseitige Abhängigkeit, von der Butler hier spricht, ist jedoch nicht gleichzusetzen mit Ausbeutung. Das Problem ist nicht, wie sie in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* schon betont, die Abhängigkeit und Relationalität, sondern die taktische Ausnutzung des Abhängigkeitsverhältnisses. Vulnerabilität formt sich immer in Bezug auf eine Reihe an Bedingungen, die außerhalb und doch Teil der Körper sind.⁹⁶ Vulnerabilität kann ein Weg sein, gleichsam ausgesetzt und handlungsfähig zu sein.⁹⁷

⁹⁴ Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance* S. 20

⁹⁵ Ebd. S. 21

⁹⁶ Vgl.: Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*

⁹⁷ Vgl.: Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, S. 12-27

„I want to argue against the notion that vulnerability is the opposite of resistance. Indeed, I want to argue affirmatively that vulnerability, understood as a deliberate exposure to power, is part of the very meaning of political resistance as an embodied enactment.“⁹⁸

Wenn wir versuchen, Körper als interdependent und nicht mehr von dieser maskulinen Konzeption⁹⁹ aus zu denken, ist es auch besser vorstellbar, dass Vulnerabilität und Widerstand nichts Gegensätzliches sind, sondern gemeinsam arbeiten können. „Once we understand the way vulnerability enters into agency, then our understanding of both terms can change, and the binary opposition between them can become undone. I consider the undoing of this binary a feminist task.“¹⁰⁰

Auch anhand von Femiziden und am Umgang damit – Österreich liegt hier europaweit an der Spitze, was die Häufigkeit der Morde an Frauen betrifft – zeigt sich deutlich, dass wir eine Norm von betrauerbarem Leben haben und dass Morde an Frauen auf eine sehr bedrückende Art zur alltäglichen Normalität gehören. 2021 hat sich in Österreich jedoch einiges in der Berichterstattung verändert. Große Boulevardmedien sprachen und erklärten erstmals das Wort Femizid und bezeichneten die Taten als das, was sie waren, nämlich Morde an Frauen, weil sie Frauen sind und keine, wie sonst oft beschriebenen „Beziehungsdramen“. Im Vergleich bekamen zwei Morde jedoch bedeutend wenig Aufmerksamkeit von Presse und Politik. Dem 20. und 21. Femizid 2021 fielen zwei somalische Frauen zum Opfer, über die relativ wenig und wenn, dann oft falsch berichtet wurde. Denn Fadumo Hirsi war nicht – wie etliche Medien behaupteten – die Exfreundin oder neue Freundin des Täters, sondern eine Freundin seiner Exfrau Shugri Ahmed und als Dolmetscherin bei der Caritas tätig. Sie wollte ihrer Freundin helfen, für beide endete dies tödlich.¹⁰¹ Lediglich in feministischen Kreisen, sowie in der somalischen Community wurden sie betrauert. Die österreichische Bundesregierung schwieg überwiegend zu diesen Morden. Dies zeigt wiederum deutlich, dass Menschen mit Flucht- und Migrationsgeschichten in Österreich nicht in dem Maße als betrauernswert gelten wie Menschen ohne Migrationsgeschichte. Auch hier fand und findet eine Enthumanisierung statt, die durch die Tatsache, dass es sich um Frauen handelt noch verstärkt wird.

⁹⁸ Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, S. 22

⁹⁹ Einer Konzeption also, die den Körper als singulär und unabhängig von anderen und seiner Umwelt verstanden wissen will.

¹⁰⁰ Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, S. 25

¹⁰¹ <https://www.falter.at/mail/20210917/ruhe-in-frieden-fadumo-hirsi> (Aufruf 12.11.2021)

Denn immer noch gelten gewaltvolle Beziehungen als „normal“. Es wird als normal angesehen, wenn Männer „ihre“ – hier wird der Besitzanspruch schon festgeschrieben – Frauen anbrüllen, Gegenstände nach ihnen werfen, sie schlagen, einsperren, kontrollieren und schließlich umbringen. Eifersucht wird hier oft als plausibler Grund angeführt und ja, daran ist natürlich die Frau schuld, hätte sie mal....

...keinen weiblich zu lesenden Körper gehabt. Wäre sie mal als Mann auf die Welt gekommen, ihr wäre einiges erspart geblieben. Denn der Körper von Frauen ist immer noch ein Schlachtfeld, auf dem sich das Patriarchat ausagiert und den es zu beherrschen und zu kontrollieren, zu formen und zu erniedrigen gilt.

Was macht eine körperliche Materialität so vulnerabel und warum gibt es dieses Narrativ vom schwachen weiblichen Körper¹⁰², das sich seit Jahrhunderten hält?

Wie schon erwähnt, ist es Frauen unmöglich, einfach nur zu sein. Ihre Erscheinung unterliegt dem männlichen Blick und einer Bewertung durch diesen. Sie werden eingeordnet, ausgeschlossen und bewertet, sowie abgewertet. Die immer wiederkehrenden Debatten rund um den Hijab und den damit einhergehenden Rassismus zeigen, dass die Sichtbarkeit von Frauen wesentlich für das Selbstverständnis einer Gesellschaft ist. Außerdem wird dadurch deutlich, dass diese immer noch patriarchal strukturiert sind, da sich ihr Selbstverständnis und ihre Ausschlussmechanismen über die Rollen der Frauen in ihr definieren.

Die Sichtbarkeit von Körpern spielt bei rassistischen Ausschlüssen eine zentrale Rolle, wie Sara Ahmed in *A phenomenology of whiteness* deutlich macht.¹⁰³ Diese Ausschlüsse betreffen den gesamten Körper und schreiben sich, über Generationen hinweg, in ihn ein.¹⁰⁴ Körper, die der Norm entsprechen, bewegen sich in Räumen, ohne sich darüber bewusst zu sein, dass sie der Norm entsprechen. Dies wird, so Ahmed, deutlich wenn

¹⁰² Hier ist es wichtig festzuhalten, dass es um eine ungleiche Verteilung von Verwundbarkeit und Unverwundbarkeit geht und diese häufig an geschlechtsdefinierenden Attributen, aber auch an rassifizierenden, ableistischen und klassistischen Attributen festgemacht wird. Diese ungleiche Verteilung ist jedoch kein Definitionsmerkmal von Frauen oder bestimmten Gruppen, sondern das Ergebnis eines patriarchalen Machtregimes, das eben durch solch eine ungleiche Verteilung gestützt wird und weiter Frauen entrechtet. Um es noch einmal deutlich zu sagen, Frauen sind nicht per Definition besonders vulnerabel, sondern ihre Vulnerabilität entsteht aus einer ungleichen Verteilung von Betrauerbarkeit in einem patriarchalen Machregime, dass von ihrer besonderen Verwundbarkeit profitiert und diese so immer wieder versucht als definitorisch für sie festzuschreiben. Vgl.: Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*

¹⁰³ Vgl.: Ahmed, *Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the `New Materialism*, S. 23-39

¹⁰⁴ Vgl.: Foucault, Michel: Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über. In: Defert, Daniel/Ewald, Francois/Larange, Jacques (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, Band 3: 1976-1979. Frankfurt/Main (2003[1977]): Suhrkamp, S. 298-309

eine*r nicht bewusst ist, wo der eigene Körper aufhört, und die Umwelt beginnt. Andere jedoch bekommen diese Grenzen als hart und undurchlässig zu spüren. Sie fallen auf, werden besonders sichtbar und/ oder unsichtbar gemacht. „Such bodies are made invisible when we see spaces as being white, at the same time as they become hypervisible when they do pass, which means they ‚stand out‘ and ‚stand apart‘. (...) The moments when the body appears ‚out of place‘ are moments of political and personal trouble.“¹⁰⁵

Inwiefern diese Sichtbarmachung und damit einhergehende Unsichtbarmachung und De-subjektivierung von Frauen geschieht zeigt Alia Al-Saji am Beispiel des Hijab im französischen Kontext. Alia Al-Saji ist Associate Professor für Philosophie an der MC Gill Universität in Kanada und beschäftigt sich in ihrer Forschung mit der Phänomenologie des 20ten Jahrhunderts, der französischen Philosophie sowie feministischen und *critical race* Theorien. In dem Artikel *The racialization of the Muslim veils: A philosophical analysis*, setzt sich Al-Saji mit den stereotypen Vorstellungen und Debatten bezüglich muslimischer Kopfbedeckungen auseinander und beschäftigt sich mit den darunter liegenden rassistischen Strukturen, die durch eine negative Spiegelung – wie sie es nennt – verursacht werden. Der Text setzt sich zudem kritisch mit dem Dilemma von rassistischen Strukturen und Ausschlüssen innerhalb feministischer Bewegungen und Theorien auseinander.¹⁰⁶

Am Beispiel des Kopftuchverbots, im Jahr 2004 in Frankreich, zeigt Al-Saji, dass der vermeintlich neutrale Raum keineswegs eine tabula rasa ist. Das dem Säkularismus dienliche Verbot religiöser Symbole betrifft vor allem muslimische Symbole. Ob eine Person, die eine Kette mit einem Kreuz trägt, ebenfalls der Schule verwiesen wird, bleibt fraglich. Außerdem strukturieren religiöse Faktoren diesen Raum, die vielleicht nicht auf den ersten Blick sichtbar sind. Die aber für Zugehörige anderer Traditionen sehr wohl spürbar sind. Hier sei beispielsweise auf die Wochenstruktur in Europa verwiesen, die den christlichen Feiertag, den Sonntag, als freien Tag vorsieht und den Montag als Wochenbeginn setzt. Ebenso ist die Tagesstruktur eine christlich motivierte und schließt muslimische Personen, die im Ramadan fasten aus. Es könnten hier noch viele weitere Faktoren angeführt werden, wichtig ist jedoch, dass es nicht darum geht einen gleichen Raum für alle zu schaffen, sondern, dass gewisse Personen in ein vorstrukturiertes Umfeld integriert werden sollen, das sich als neutral tarnt.

¹⁰⁵ Ahmed, *Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the `New Materialism*, S. 159

¹⁰⁶ Vgl.: Al-Saji, Alia: *The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis*, In: *Philosophy & Social Criticism* (2010): SAGE Publications, vol. 36(8)

In diesem scheinbar neutralen Raum werden Frauen durch den Schleier/das Kopftuch übermäßig sichtbar und gleichzeitig unsichtbar gemacht, da sie als Individuum nicht mehr wahrgenommen werden. „Racialized bodies are not only seen as oppressed, but cannot be seen as a subject who takes up and constitutes itself through that oppression.“¹⁰⁷ Sie entziehen sich dem männlichen Blick und sind ihm gleichzeitig absolut ausgesetzt.

These two seemingly contradictory operations go together: the *hypervisibility* of Muslim veils in western perceptions and the assumed *invisibility* of veiled women, what I am calling their de-subjectification. It is by means of the naturalization of oppression to the veil that the veiled woman is at once hypervisible as oppressed and invisible as subject.“¹⁰⁸

Die Unterdrückung von weiblich gelesenen Körpern durch den Schleier/das Kopftuch wird zu einer unumgänglichen Gewissheit, an der sie selbst nichts ändern können. Mit diesem Narrativ wird ihnen der Subjektstatus und somit jegliche Handlungsfähigkeit abgesprochen. Die westliche Frau gilt als emanzipatorisches Ideal, das im Sinne eines konstitutiven Außen die muslimische und vermeintlich (stark) unterdrückte Frau braucht, um sich zu konstituieren.¹⁰⁹

Rassistische Ausschlussstrukturen bedienen sich also den – in der jeweiligen Kultur vorherrschenden – (Ideal-)Bildern von Frauen und bewerten diese. Durch diese Bewertung wird eine Hierarchie zwischen patriarchalen Gesellschaften hergestellt, die für die Konstitution des eigenen¹¹⁰ Selbstverständnisses das andere brauchen. Patriarchal sind sie aber alle; es geht nicht darum, Frauen zu befreien, sondern sich an ihren Rollen zu bedienen, um den eigenen globalen Machtanspruch zu legitimieren. Feminist*innen, die diese Ausschlüsse unterstützen, spielen somit dem Patriachat in die Hände und helfen keineswegs den vermeintlich Unterdrückten.

¹⁰⁷ Al-Saji, *The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis*, S. 885

¹⁰⁸ Ebd. S. 891

¹⁰⁹ Hier sei an das Konzept des Orientalismus erinnert, wie es Edward Said ausformuliert hat. In dem – für die postkoloniale Theorie grundlegenden Text *Orientalism* – stellt Said die Vereinnahmung und Konstruktion des Orients durch den Okzident dar. Der Orientalismus ist keine Erfindung des Westens, sondern stellt viel eher eine Systematik dar, die den westlichen Blick auf den Orient bestimmt und eine Kultur festlegt und durch Wiederholung und Sprache festgeschrieben wird. Unter dem „Westen“ versteht Said Frankreich, England und die USA. Der Literaturtheoretiker stellt mit dem Orientalismus ein Weltbild in Frage, das den Okzident zum Zentrum hat und von diesem ausgehend anderes bestimmt und erörtert, immer im Vergleich zum Ideal, in diesem Fall des Westens. Vgl.: Said, Edward W.: *Orientalism*, London(1991 [1978]): penguin books

¹¹⁰ Diese Konstruktion eines „wir“ ist insofern problematisch als es keine diversen Individuen in diesem „wir“ zulässt, es also permanent Ausschlüsse schafft und sich über diese konstituiert. Vgl.: Butler, *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*

Was die kanadisch iranische Sozialanthropologin Homa Hoodfar in ihrem Text *The Veil in Their Minds and in Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women* deutlich zeigt, ist, dass die Mehrheit im Westen glaubt, dass es Frauen in muslimischen Kulturen besonders schlecht geht, was dazu führt, dass sie auch in westlichen Ländern noch stärker unterdrückt und ausgeschlossen werden. Der Schleier/das Kopftuch wird hier zum Marker einer besonders „barbarischen“ Kultur gemacht und dabei wird die Diversität von muslimischen Frauen weltweit völlig ignoriert. Die unterschiedlichen Praktiken der Kopfbedeckung werden zu einem einheitlichen Narrativ der Unterdrückung und die selbstaufgelegte Aufgabe des Westens besteht darin, die vermeintlich Unterdrückten zu befreien.¹¹¹

Männer die Frauen „befreien“ wollen sind immer verdächtig, sich nicht klar über die patriarchale Struktur, von der sie profitieren, zu sein und daher keinen Grund zu haben, diese verändern zu wollen. Theoretiker*innen versuchen immer wieder, darauf aufmerksam zu machen, dass über eine vermeintliche Befreiung von Frauen – die meist in Form eines Verbots für eine kulturelle Praxis daherkommt – die gesamte Kultur zerstört bzw. abgewertet und unterworfen wird. Frantz Fanon hat das am Beispiel der Situation in Algerien gezeigt.¹¹² Homa Hoodfar macht in ihrem Text auf die Situation der Frauen im Iran aufmerksam, während L. Abu-Lughod auf die Lage der Frauen in Afghanistan aufmerksam macht.¹¹³

Diese Beispiele haben gemeinsam, dass westliche Interessen über die vermeintliche Befreiung von „unterdrückten“ Frauen ausagiert werden. Somit wird eine binäre Hierarchie verfestigt, an deren Spitze das westliche Patriarchat steht und unter der Frauen am meisten leiden. „What seems unimaginable is veiled Muslim female subjectivity – an active sense of self that may be constituted through veiling practices.“¹¹⁴

Homa Hoodfar zeigt in ihrem Text, dass der Hijab seit dem 19. Jahrhundert im Westen symbolisch für die Minderwertigkeit und Unterlegenheit der muslimischen Kulturen steht. Der Hijab stellt dadurch also ein machtvolleres Symbol, sowohl für den Westen, als auch für muslimische Gesellschaften dar.¹¹⁵ „Veiling is a lived experience full of contradictions and

¹¹¹ Vgl.: Hoodfar, Homa: *The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women*, In: *Women, Gender, Religion: A Reader*, hg.: Elizabeth A. Castelli with the assistance of Rosamond C. Rodman, New York (2001): Palgrave

¹¹² Vgl.: Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien (2013): Turia + Kant

¹¹³ Vgl.: Abu-Lughod, Lila: *Do Muslim Women Really need saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*, In: *American Anthropologist* 104/3 (2002), S. 783-790

Al-Saji, *The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis*

Hoodfar, *The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women*

¹¹⁴ Al-Saji, *The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis*, S. 892

¹¹⁵ Vgl.: Hoodfar, *The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women*

multiple meanings.”¹¹⁶ Im Westen gilt der Hijab als uniformelles Instrument, das zur Unterdrückung von Frauen dient. Homa Hoodfar geht in ihrem Text weiter auf die Situation der Frauen im Iran ein, die nach dem Verhüllungsverbot im Jahre 1936, das den Zweck hatte, den Iran zu modernisieren, noch viel mehr von ihrer Freiheit eingebüßt hatten. Es schien ihnen ohne ihre Kopfbedeckung unmöglich, das Haus zu verlassen, sie fühlten sich nackt, schutzlos und zogen sich immer mehr zurück. Es wurden Arbeiten außerhalb des Hauses aufgegeben. Zu wichtigen Zusammenkünften, bei denen sich Frauen vernetzen konnten, sind sie nicht mehr gegangen. Alles in allem führte das Verbot zu einem Weniger und nicht zu einem Mehr an Freiheit für iranische Frauen. Ein extremes Beispiel hierfür ist jenes der Frauen, die sich zum wöchentlichen Bad, in Säcken versteckt, von ihren Männern tragen ließen, um nicht unbedeckt außer Haus zu müssen.¹¹⁷

Although this strategy demonstrates how far people will go to defy imposed and senseless world views and gender rules envisaged by the state, it is also clear that the process women have lost much of their traditional independence for extremely dubious goal of wearing European outfits.¹¹⁸

Hoodfar verweist außerdem auf die Macht der Frauen über das absichtliche *un-veiling*. So können sie durch die Abnahme des Schleiers vor einem Mann, dessen Männlichkeit negieren und in Frage stellen. Indem sie den Schleier abnehmen und damit einer eingeforderten Verhaltensweise nicht nachkommen und sich absichtlich dem männlichen Blick freigeben, erlangen sie die Kontrolle über ihr Angesehen werden zurück und entziehen sie dem Mann, vor dem sie ihn abnehmen.¹¹⁹

Auch die Militäreinsätze in Afghanistan durch die USA und Großbritannien wurden damit legitimiert, dass man(n) die Frauen befreien müsse. Lila Abu-Lughod beschreibt in ihrem Text *Do Muslim Women (Still) Need Saving*, wie problematisch diese Objektifizierung der „muslimischen Frau“ als zu Errettende ist und dass ihr, durch diese stereotype Darstellung, eine aktive Subjektposition verunmöglicht wird.¹²⁰ „The veiled body is not merely seen as oppressed, but cannot be seen as a subject who takes up and constitutes itself through that

¹¹⁶ Ebd. S. 421

¹¹⁷ Vgl.: ebd.

¹¹⁸ Hoodfar, *The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women*, S. 432

¹¹⁹ Vgl.: ebd.

¹²⁰ Vgl.: Abu-Lughod, *Do Muslim Women Really need saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*, S. 783-790

oppression.“¹²¹ Diese Unfähigkeit anders zu sehen, wird durch die ständige Wiederholung des Narratives der unterdrückten muslimischen Frau möglich.

Auch die Publizistin und Philosophin Carolin Emcke berichtet von Begegnungen mit afghanischen Frauen in Flüchtlingslagern, bei denen ihr gesagt wurde, die Burkha sei deren kleinstes Problem: „Das soll die Zwangsgesetze, die das Tragen der Burkha anordnen, nicht verharmlosen, aber es soll darauf verweisen, dass die Befreiung der afghanischen Frauen nicht allein daran hängt, ob die Burkha aus dem Straßenbild verschwindet.“¹²²

Verbrechen gegen die Zivilbevölkerung wurden immer wieder damit gerechtfertigt, dass Frauen befreit werden müssten. Die Perspektiven von muslimischen Frauen werden dabei aber, auch von westlichen Feminist*innen, vehement ignoriert. Es ist bezeichnend für diese Form des kulturellen Rassismus, dass – als die einzige Möglichkeit der Emanzipation – das westliche feministische Idealbild der emanzipierten Frau gehandelt wird. Wobei der Status der Frauen im Westen immer noch weit entfernt von einem gleichberechtigten ist. Das wird vor allem daran deutlich, dass in westlichen Ländern auch nur eine bestimmte Form von Weiblichkeit und ein sehr enges Verständnis von weiblicher Körperlichkeit als erstrebenswert erachtet wird. Die vermeintlich befreite westliche Frau wird nur deshalb zum Symbolbild der Emanzipation, weil muslimische Frauen, die Hijab tragen de-subjektiviert werden. „Paradoxically, Western responses to Muslim women, filtered through an orientalist and colonialist frame, effectively *limit* Muslim women’s creative resistance to the regulation of their bodies and their lives.“¹²³

Auch Alia Al-Saji zeigt in ihrem Text – am Beispiel des französischen Kontextes – inwiefern ein Kopftuchverbot eine Form von kulturellem Rassismus ist und wie dieser durch eine gesetzliche Grundlage noch verstärkt wird. Außerdem ist ihr wichtig, deutlich zu machen, dass vermeintliche feministische Argumente für ein solches Verbot keineswegs zu einer Emanzipation der Frauen beitragen. Dies hat Hoodfar an den historischen Beispielen des Irans verdeutlicht.¹²⁴ Und auch Al-Saji macht das immer wieder deutlich, wenn sie beispielsweise auf die Ausschlüsse verweist, die Mädchen und junge Frauen, die Kopftuch tragen, in westlichen Gesellschaften erfahren, wenn sie beispielsweise vom Sportunterricht ausgeschlossen werden.¹²⁵ Der kulturelle Rassismus tarnt sich als feministisch motiviert, macht somit muslimische Frauen unsichtbar und stumm, gesteht ihnen also nicht zu handlungsfähige Subjekte zu sein und setzt sie dadurch herab und, wie

¹²¹ Al-Saji, *The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis*, S. 885

¹²² Emcke, Carolin: *Von den Kriegen. Briefe an Freunde*, Frankfurt am Main (2004): S. Fischer, S. 187

¹²³ Hoodfar, *The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women*, S. 441

¹²⁴ Vgl.: ebd.

¹²⁵ Vgl.: Al-Saji, *The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis*

Al-Saji es nennt, *de-subjektiviert* sie, so ihre Hauptthese. „First, while the veil is *hypervisible* as oppressive and repressive barrier, Muslim women ‚behind the veil‘ are not merely invisible to the western gaze, but are *made invisible* as subjects.“¹²⁶

Die kulturellen Differenzen werden verneint und Frauen dadurch noch stärker voneinander getrennt, es kommt zu einer Hierarchisierung und zu einer Idealisierung eines westlichen Frauenbildes, das als emanzipiert und erstrebenswert gilt.

Al-Saji macht – mit Verweisen auf etliche Wissenschaftler*innen und historische Beispiele – deutlich, dass der „westliche“ Kampf gegen muslimische Kopfbedeckungen eine Form von kulturellem Rassismus ist, der über weiblich gelesene Körper ausagiert wird.

Diese weiblich gelesenen Körper werden dabei als doppelt andere gesetzt (= double othering¹²⁷), die durch den Schleier/das Kopftuch übermäßig sichtbar gemacht werden. Gleichzeitig nimmt man ihnen so jegliche Sichtbarkeit und Hörbarkeit, die für emanzipatorische Handlungsfähigkeit aber essentiell sind, da sie als Subjekte negiert werden. Auch feministische Positionen, die sich gegen das Kopftuch aussprechen, nehmen den Frauen so die Möglichkeit, sich zu emanzipieren und verhindern dadurch eine globale solidarische Frauenbewegung.

¹²⁶ Al-Saji, *The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis*, S. 886

¹²⁷ Othering bezeichnet eine Form des Ausschlusses, bei der Personen durch ihre Differenzen zur Norm als Andere bzw. als anders gesetzt und markiert werden. Die Verschiedenheit wird als Mangel gesehen und sie werden durch ihre oder wegen ihrer Andersheit abgewertet.

4.3. Vulnerable Materialität

Was bedeutet es nun körperlich vulnerabel zu sein und inwiefern sind es manche mehr denn andere? Ist es nicht gefährlich, hier wieder eine Unterscheidung in mehr und weniger gefährdete Gruppen zu machen? Schreiben doch viele, Butler etc., gegen eine solche Unterscheidung an und werden nicht müde zu betonen, dass alle Lebewesen vulnerabel sind.

Ja und nein, ich möchte diese Unterscheidung nicht ziehen, um bestimmte Gruppen durch ihre Verletzbarkeit hervorzuheben und/oder dadurch abzuwerten und sie als andere zu markieren. Das tut die Gesellschaft ohne das Zutun von queer-theoretischen Texten. Sie tut es in der Art, wie Städte gebaut sind, wie unser Bildungssystem funktioniert, wer Zugang zum Sozialstaat hat u.v.m. Ja, viel drastischer: wer die Möglichkeit auf ein gutes Leben hat, auf ein über_Leben, wie Jacques Derrida sagen würde¹²⁸. Oder überhaupt auf ein Leben.

Frauen und bestimmte diskriminierte Gesellschaftsgruppen als besonders gefährdet oder besonders vulnerabel zu bezeichnen geht immer mit einer Gleichzeitigkeit von Wahrheit und Risiko einher. *Vulnus* bedeutet im Lateinischen Wunde und Vulnerabilität bedeutet demnach die Potentialität, verwundet zu werden und/oder leidensfähig zu sein. Wenn wir mit Butler davon ausgehen, dass Vulnerabilität eine existentielle Bestimmung ist, also eine universale und geteilte ontologische Voraussetzung für *Sein* ist, die bestimmte Körper in einem höheren Ausmaß charakterisiert als andere, dann sehen wir, dass es weniger um eine Schwäche geht, die benannt wird, sondern explizit um eine Möglichkeit, in Aktion zu treten.¹²⁹

vulnerability is no longer (if it ever was) only about weakness or immobilization, but very concretely about agency. Claims of vulnerability can translate to claims to agency and voice, but these claims can have completely oppositional political consequences, depending on who is making them.¹³⁰

¹²⁸ Hier sei auf das Über-Leben verwiesen, wie es bei Jacques Derrida in Bezug auf Aristoteles nicht als bloßes überleben gefasst wird, also im Sinne sich am Leben zu erhalten, sondern meint das Streben nach einem guten Leben. Also nach einem *eu zen*.

¹²⁹ Vgl.: Koivunen A., Kyrölä, K., & Ryberg, I.: *The power of vulnerability : mobilising affect in feminist, queer and anti-racist media cultures*. Manchester (2018): University of Manchester Press

¹³⁰ Koivunen, Kyrölä, & Ryberg, *The power of vulnerability : mobilising affect in feminist, queer and anti-racist media cultures*, S. 3-4

Es geht also immer darum, wer wen als vulnerabel bezeichnet und wie Vulnerabilität definiert wird. Denn wenn wir vulnerabel nur als different zur Norm denken, dann erlaubt dies der Norm unsichtbar und unanfechtbar zu bleiben.¹³¹

Ausschlüsse basieren oft auf Abweichungen von einer vorherrschenden Norm und symptomatisch für Ausschlüsse ist die Reduktion von Individuen auf bloße Körper. Dies stellt auch Sven Opitz fest. Ausschließung und Exklusion von Personen oder Gruppen, in seinem Fall bezieht er sich auf Literatur, steht letztlich immer in Zusammenhang mit ihrer Körperlichkeit.¹³² „Dabei ist es die Zurückgeworfenheit und die Reduktion auf ihre bloße Körperlichkeit, die in letzter Instanz den Status der Ausgeschlossenen kennzeichnen.“¹³³ Auch Iris Därmann zeigt dies mit Verweis auf den interkulturellen Sklavenhandel, der eben nicht nur zu einer Ökonomisierung des Menschenhandels führte, sondern auch zu einer Kommodifizierung und damit Entmenschlichung von menschlichen Körpern.¹³⁴

Das Kalkül der Sklavenhändler, der Kapitäne und jener Besatzungsmitglieder, der Schiffseigner und Aktionäre, kurz: all jener, die vom britischen Sklavenhandel profitieren, bestand darin, die versklavten Menschen auf bloße ‚pieces‘, ‚hands‘, und Körper zu reduzieren.¹³⁵

Eben dies will ich hier nicht reproduzieren. Es geht mir vielmehr darum, zu zeigen, dass Vulnerabilität eine produktive widerständige Ressource sein kann. Aber um dies denken zu können, müssen wir Vulnerabilität mit Judith Butler als eine existentielle Voraussetzung denken. „we are first vulnerable and the overcome that vulnerability, at least provisionally, through acts of resistance.“¹³⁶ Butler geht von einer Definition von Körperlichkeit aus, die den Körper als einen interdependenten verstanden wissen will. Wir sprechen also nicht mehr von individuellen unabhängigen Körpern. Der Körper ist bestimmt durch die Beziehungen zu anderen und zur Welt, in der er steht und auch Vulnerabilität können wir

¹³¹ Vgl.: Koivunen, Kyrölä, & Ryberg, *The power of vulnerability: mobilising affect in feminist, queer and anti-racist media cultures*

¹³² Vgl.: Opitz, Sven: *Die Materialität der Exklusion: Vom ausgeschlossenen Körper zum Körper des Ausgeschlossenen*, Soziale Systeme, 14(2), Stuttgart (2008): Lucius & Lucius, S. 229–253

¹³³ Ebd. S. 231

¹³⁴ Vgl.: Därmann, Iris: *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin (2020): MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH

¹³⁵ Därmann, Iris: *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin (2020): MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH, S.132

¹³⁶ Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, S. 12

dann nicht mehr individuell und ohne die Bezüge zu diesen Beziehungen und materiellen Verbindungen denken.¹³⁷

What I am suggesting is that it is not just that this or that body is bound up in a network of relations, but that the body, despite its clear boundaries, or perhaps precisely by virtue of those very boundaries, is defined by the relations that make its own life and action possible. (...), we cannot understand bodily vulnerability outside this conception of social and material relations.¹³⁸

Es braucht also, so Butler, eine neue Konzeption des Körpers. Er muss, um Vulnerabilität zu verstehen, von seiner gegenseitigen Abhängigkeit zu anderen und zu seinem Milieu her gedacht werden. Genauer im Verhältnis zu seinen sozialen und materiellen Relationen.¹³⁹

We cannot talk about a body without knowing what supports that body and what its relation to that support – or lack of support – might be. In this way, the body is less an entity than a relation, and it cannot be fully dissociated from the infrastructural and environmental conditions of its living. Thus, the dependency of human and other creatures on infrastructural support exposes a specific vulnerability that we have when we are unsupported, when those infrastructural conditions characterizing our social, political, and economic lives start to decompose, or when we find ourselves radically unsupported under conditions of precarity or under explicit conditions of threat.¹⁴⁰

Die Idee, die wir vom Körper haben, bestimmt politische Bewegungen immer mit, implizit oder explizit. Wenn wir über widerständige Körper nachdenken, kommen wir also nicht umhin, die Vorstellungen, die wir von Körpern haben, zu hinterfragen und auch nicht darum uns anzusehen, welchen Voraussetzungen Körper bedürfen, um beweglich zu sein, zu bleiben und überhaupt ins Handeln zu kommen. Dass wir abhängig von einer Infrastruktur sind – Straßen, Versorgung mit Lebensmitteln, etc. – scheint außer Frage zu sein, aber was, wenn diese Infrastruktur nicht mehr intakt ist.¹⁴¹ Wenn sie konsistent unzuverlässig ist, wie lassen sich die Bedingungen für Leben dann verstehen? Und wie lässt sich das Verhältnis von Widerstand und Vulnerabilität dann verstehen?

¹³⁷ Vgl.: Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance*

¹³⁸ Ebd. S. 16

¹³⁹ Vgl.: ebd.

¹⁴⁰ Ebd. S. 19

¹⁴¹ Vgl.: ebd.

Für uns scheint es immer zuerst einen Akt widerständigen Handelns zu geben, der uns dann in einem zweiten Schritt auf unsere Verwundbarkeit und Verletzlichkeit verweist.

First you resist, and then you are confronted with your vulnerability either in relation to police power or to those who show up to oppose your political stance. Yet vulnerability emerges earlier, prior to any gathering, and this becomes especially true when people demonstrate to oppose the precarious conditions in which they live.¹⁴²

Was aber, so fragt sich Judith Butler, wenn wir Vulnerabilität als Grundvoraussetzung denken, die Widerstand erst ermöglicht?

Es geht eben nicht darum, wie auch Butler schreibt, zu sagen, wir sind Verletzlich und durch Widerstand können wir diese Verletzlichkeit überwinden, noch darum zu sagen, dass widerständiges Handeln uns erst verletzlich macht. Nein, es geht mir in dieser Arbeit darum, in starkem Bezug auf Butler, zu zeigen, dass Vulnerabilität eine aktivierende Kraft hat, die widerständiges Handeln hervorbringen kann.¹⁴³

I wish to point out that even as public resistance leads to vulnerability, and vulnerability (the sense of 'exposure' implied by precarity) leads to resistance, vulnerability is not exactly overcome by resistance, but becomes a potentially effective mobilizing force in political mobilizations.¹⁴⁴

Vulnerabilität ist also eine ontologische Voraussetzung, die widerständiges Handeln möglich macht.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Vulnerabilität hier keine subjektive Veranlagung meint, sondern sie charakterisiert vielmehr eine Beziehung zu einem Feld von Objekten, Kräften und Emotionen, das auf uns wirkt und uns affiziert.

As a way of being related to what is not me and not fully masterable, vulnerability is a kind of relationship that belongs to that ambiguous region in which receptivity and responsiveness are not clearly separable from one another, and not distinguished as

¹⁴² Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, S. 12

¹⁴³ Vgl.: ebd.

¹⁴⁴ Ebd. S. 14

separate moments in a sequence; indeed, where receptivity and responsiveness become the basis for mobilizing vulnerability rather than engaging in this destructive denial.¹⁴⁵

Widerstand und Vulnerabilität arbeiten also zusammen, bedingen sich. Wie stellt sich das in der Praxis dar und was meine ich in der vorliegenden Arbeit, wenn ich von Widerstand spreche?

4.4. Wie widerstehen?

Viel wurde schon gesagt, nicht aber auf welches Verständnis von Widerstand sich diese Arbeit stützt. Ich beziehe mich in der vorliegenden Masterarbeit auf einen sehr breiten Begriff von Widerstand. Widerständig sein eben nicht bloß verstanden als aktiver Akt, der auch noch von Erfolg gekrönt sein will, um so heißen zu dürfen, sondern auf ein Konzept von Widerstand, das passive Formen des Sich-Undienlich-Machens, wie die deutsche Professorin für Kulturtheorie und Kulturwissenschaftliche Ästhetik an der Humboldt-Universität zu Berlin Iris Därmann in ihrer Abhandlung *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, darlegt.¹⁴⁶

Einen markanten Knotenpunkt bildet dabei die prekäre Rolle der europäischen politischen Philosophie als Legitimitätsbeschafferin der Sklaverei und Miterfinderin des dienstbar gemachten Menschen. Deren historische Dekonstruktion erfordert im Gegenzug ein philosophisches Nachdenken über Leidens- und Widerstandsformen des Sich-Undienlich-Machens und Undienlich-Werdens.¹⁴⁷

Formen des sich Entziehens, körperlich und/oder geistig. Formen also, die in der europäisch politischen Philosophie unsichtbar gemacht wurden. Es geht mir in der vorliegenden Arbeit, mit Rückbezug auf Därmann also um eine doppelte Sichtbarmachung. Das Sichtbarmachen von (alltäglichen) Widerstandsformen und um die Sichtbarmachung ihrer Verschleierung durch die europäische Philosophiegeschichte. Denn es gab sie immer und das aktive Unsichtbar-Machen durch die europäische politische Philosophietradition zeigt einmal mehr, dass die europäische Geschichte eine Gewaltgeschichte ist, die auf Unterdrückung beruht. Und doch, so Därmann: „In allen ‚Gewalträumen‘ finden sich

¹⁴⁵ Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, S. 25

¹⁴⁶ Vgl.: Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*

¹⁴⁷ Ebd. S. 8

Ereignisse und Spuren humaner Resistenz, die verhindern, dass Gewalt *restlos* erfolgreich ist.¹⁴⁸

Ihr Vorhaben war ein Großes und ihr daraus entstandenes Buch sollte, wie ich finde, eines der wichtigsten Grundlagenwerke der politischen Philosophie sein. Sie hat darin gezeigt, dass die europäisch politische Philosophie Sklaverei legitimiert und den dienstbar gemachten und unterworfenen, entmenschlichten Menschen mit erfunden hat.¹⁴⁹

In Form eines historischen Durchgangs und in Abarbeitung an einzelnen schimmernden Figuren der europäischen politischen Philosophie zeigt sie auf, dass politische Philosophie seit der Antike legitimatorische Konzepte der kriegerischen Versklavung und Theorien der Praxis, die Sklavenhaltung, Sklavendressur und Befehlssprache betreffen, entwickelt hat.¹⁵⁰ Jedoch lassen sich Menschen, wie Foucault schrieb, nie widerstandslos versklaven: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand.“¹⁵¹ Daher versucht Iris Därmann, Widerstands- und Gewaltforschung miteinander zu verschränken. Für Därmann ist an allen Akten politischer Selbstbefreiung das Unerklärlichste, wie überhaupt aus diesem Leid, das mit Kraftlosigkeit und Auszehrung, Ohnmacht und scheinbar vollkommener Unterwerfung einhergeht überhaupt Widerstand in seinen aktiven und passivierenden Formen entstehen kann. Dies ist der Ausgangspunkt ihrer Forschung, denn

Soweit ich sehe, hat kein einziger europäischer politischer Philosophieentwurf diese Frage bisher auch nur versuchsweise beantwortet, geschweige denn sich der Herausforderung gestellt, das europäische Verbrechen des transatlantischen Sklavenhandels hinlänglich zu problematisieren.¹⁵²

Eben dies versucht Därmann mit ihrer Arbeit. Sie wirft damit ein Licht nicht nur auf die dunkelsten Kapitel europäischer politischer Philosophiegeschichte, sondern holt – was noch viel wichtiger ist – Widerstandsformen vor den Vorhang des Vergessens, die es immer gab, die nur immer verschleiert und unsichtbar gemacht worden sind.¹⁵³

Was bedeutet nun aber Widerstand für Iris Därmann und im Weiteren auch für die vorliegende Arbeit?

¹⁴⁸ Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, S. 8

¹⁴⁹ Vgl.: ebd.

¹⁵⁰ Vgl.: ebd.

¹⁵¹ Foucault, *Der Wille zum Wissen*, S. 96

¹⁵² Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, S. 23-24

¹⁵³ Vgl.: ebd.

Widerstand will die Theoretikerin nicht verstanden wissen als eine erfolgreiche Befreiungsaktion und eine totale Umkehrung der bestehenden Machtstrukturen, sondern sie versteht Widerstand als Form des sich dauerhaft Widersetzens und sich Entziehens auch in passiver und unsichtbarer Art und Weise. Denn auch nach innen gekehrt, auch gegen sich selbst gerichtet, können Widerstand und Selbstbefreiung stattfinden.¹⁵⁴ „Wenn jeder äußere Handlungsraum blockiert ist, richtet sich die Gegengewalt auch gegen die eigene Person.“¹⁵⁵ Es kommt dazu, dass eine Person versucht, sich ihrer selbst wieder anzueignen, indem sie sich selbst zerstört. Selbstaneignung also durch Selbstzerstörung. Dies ist die drastischste Form des Widerstands.

Sich entziehen ist eine Form des Widerstands, die ebenso von einer Wiedererlangung der Freiheit gekrönt sein kann, auch wenn dies von außen und für Dritte oft nicht so scheint.

In den Gewalt- und Machtorganisationen der Versklavung kann die stärkste Form der Selbstbefreiung gerade darin bestehen, sich selbst unvermögend zu machen für die Ausführung des despotischen Willens, wie auch darin, Befohlenen zu verweigern und nichts zu tun.¹⁵⁶

Freiheit bedeutet für Därmann nicht nur eine Freiheit der Entscheidung, wohin sich ein Subjekt bewegen kann, sondern auch einen geschützten intimen Raum, der unangetastet bleibt. Freiheit bedeutet zu bestimmen, wer sich mir wann und in welcher Intensität nähert. Welchen persönlichen oder öffentlichen Zwischenräumen ich mich in welcher Form nähere.

Freiheit ist auch und gerade ungehinderte Bewegungsfreiheit und bedeutet die Unangreifbarkeit eines intimen Raums. Sie erweist sich in Möglichkeit der freien Variation von Nähe und Distanz, der freiwilligen Zu- und Abwendung, kurz in der situativen Bestimmung des intimen, persönlichen, sozialen und öffentlichen Zwischenraums.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Vgl.: Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*

¹⁵⁵ Ebd. S. 139

¹⁵⁶ Ebd. S. 31

¹⁵⁷ Ebd. S. 136

Auch Judith Butler betont, dass der Gebrauch von Freiheit nicht etwas ist, das aus einem singulären Subjekt kommt, sondern aus dem *zwischen_uns*, aus einem Bund den wir schließen, wenn wir gemeinsam Freiheit ausüben.¹⁵⁸

Es geht Iris Därmann zusammenfassend darum, sich mit dem europäischen Verbrechen des transatlantischen Sklavenhandels und der europäischen Gewaltgeschichte aus kritisch philosophischer Perspektive auseinanderzusetzen. Besonderes Augenmerk legt sie dabei auf die Rolle und Mitverantwortung der europäischen politischen Philosophie selbst an diesem Verbrechen, in ihrer Funktion als Legitimitätsbeschafferin und durch ihr unsichtbar machen etlicher alltäglicher Widerstandsformen. „Die Sprache der politischen Philosophie war und ist die Sprache der Handlung und Aktion.“¹⁵⁹ Eben diese Sprache hat, so Därmann weiter, dazu geführt, etliche Widerstandspraktiken unsichtbar zu machen, denn – und hier verweist sie auf die Philosophin, Literaturwissenschaftlerin und Kunsthistorikerin Kathrin Busch – Passivität gehört in der abendländischen Philosophie zu den am stärksten marginalisierten Konzepten. „Im Kontext des transatlantischen Sklavenhandels erwiesen sich Trauer und Melancholie jedoch selbst bereits als Gefühle des Widerstands, die unser heutiges Verständnis von Passivität und Aktivität irritieren.“¹⁶⁰ Einer der stärksten Ausdrücke von Passivität und Mitsterblichkeit, zu der wir imstande sind, ist die Trauer.¹⁶¹ Iris Därmann legt einen Fokus auf jene Widerstandspraktiken, die durch die europäische politische Philosophie unsichtbar gemacht wurden, deshalb aber nicht weniger existent waren. So setzt sie sich mit der Frage auseinander, wie Widerstand in solchen Extremsituationen des Politischen und des Menschlichen überhaupt entstehen kann und woher Ressourcen und Kraft für widerständiges Handeln geschöpft wurde und wie Widerstand aussehen kann.¹⁶²

Alle Widerstandspraktiken der Aktivierung und Passivierung und die buchstäblichen *body politics* des Sich-Undienlich-Machens und Undienlich-Werdens zumal, die darauf zielen, die ‚konsequentesten Institutionen totalitärer Herrschaft‘ und Gewaltträume nicht total und restlos zu machen, müssen als Extremsituationen des Politischen ernst genommen und

¹⁵⁸ Vgl.: Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*

¹⁵⁹ Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, S. 30

¹⁶⁰ Ebd. S. 133

¹⁶¹ Vgl.: ebd.

¹⁶² Vgl.: ebd.

vornehmlich gemacht werden, und das gerade auch mit irreduzibler Verspätung und historischer Nachträglichkeit.¹⁶³

Diese Frage, der Iris Därmann in ihrem Buch nachgeht, deckt sich von den Grundinteressen her mit der Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit. Die Theoretikerin fragt sich, wie Widerstand in derlei Extremsituationen des Politischen – wie dem transatlantischen Sklavenhandel oder in den Vernichtungslagern des NS-Regimes – überhaupt entstehen kann. Ich hingegen frage mich in der vorliegenden Arbeit, ob es gerade einer solchen Extremsituation bedarf, um widerständiges Verhalten überhaupt hervorzubringen. Genauer, ob eine bestimmte Vulnerabilität und Gefährdetheit nicht sogar eine produktive Ressource für Widerstandsformen sein kann? Eben diese Frage werde ich im Folgenden versuchen zu beantworten.

¹⁶³ Ebd. S. 304

5. widerständig körperlich sein v.s. körperlich widerständig sein

Nun mag zu Beginn vielleicht die Frage aufkommen, ob denn alle Körper per se schon widerständig sind, wenn wir sie – mit Judith Butler – als interdependent denken und ob das nicht die gesamte Arbeit und ihre These ad absurdum führen würde. Außerdem könnte eine aus dem bisher Geschriebenen schließen, dass ich dafür plädiere, dass Körper widerständig sein müssen. Beides trifft nicht zu. Körper sind und müssen auch nicht widerständig sein. Ihre Materialität als bewegliche und prozesshafte vorgestellt, gibt ihnen nur eine Potentialität, die sie für Veränderung und Widerstand nutzen können, sollte dies gewünscht sein. Sprich, alle Körper sind potentiell widerständig. Manche mehr, manche weniger und manchen scheint die Partizipation in widerständigen Praxen à la Aktivismus verwehrt zu bleiben. Auf den ersten Blick. Dies liegt, wie wir mit Iris Därmann bereits gesehen haben, vor allem an unserem allgemeinen europäischen Verständnis von Widerstand als aktive Praxis an deren Ende eine komplette Umwertung der Machtverhältnisse steht.¹⁶⁴

Wir haben allerdings mit Judith Butler und auch Jean-Luc Nancy gesehen, dass Materialität immer in Wechselwirkung mit dem ihr umgebenen Milieu konstruiert wird. Das bedeutet auch, dass Körper, deren Interaktion mit der Umwelt aktiv gestört wird, durch Ausschlüsse und Verweigerung oder Verunmöglichung dieser Interaktion besonders vulnerabel werden. Es für sie dadurch erschwert wird, sich in widerständige Praktiken einzubringen. Beispielsweise können Rollstuhlfahrer*innen nicht ohne weiteres an jeder Demonstration teilnehmen, weil die Beschaffenheit der Straßen dies oft nicht zulässt. Oder, um ein anderes Beispiel zu nennen, Menschen ohne Staatsbürgerschaft, oder mit einem ausländischen Pass haben automatisch kein Stimm- und somit Mitgestaltungsrecht in einem demokratischem Staat, in dem sie aber sehr wohl leben und diesen durch steuerliche Abgaben auch mitfinanzieren.

Diese Ausschlüsse sind jedoch nie komplett, können nicht absolut klar gezogen werden, denn es gibt kein absolutes Außen. Wir sind global interdependent, wie Butler schreibt, weil

(...) no body can sustain itself on its own. The body is not, and never was, a self-subsisting kind of being, which is but one reason why the metaphysics of substance – which

¹⁶⁴ Vgl.: Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*

conceives the body as an extended being with discrete boundaries – was never a particularly good frame for understanding what a body is; (...) ¹⁶⁵

Und diese Ausschlüsse basieren, wie wir mit Iris Därmann gesehen haben auf einer Konzeption von Widerstand, die den Großteil der alltäglichen Widerstandsformen, Formen der Undienlichkeit und des sich Entziehens unsichtbar macht. ¹⁶⁶ Was nicht heißt, dass Personen, die vermeintlich aus widerständigen Aktionen ausgeschlossen werden nicht widerständig sind, sie werden in ihrem Widerstand nur nicht gesehen.

Eben weil Widerstand auch in Formen des sich Entziehens ausagiert wird. Beispielsweise indem Befehle nicht befolgt werden, absichtlich langsam gearbeitet wird, sich geistig an einen anderen Ort imaginiert wird, wirklich körperlich die Flucht ergriffen wird oder in der drastischsten Form: gegen sich selbst gerichtet, sprich sich selbst verletzt oder der Freitod gewählt wird. „Freitod ist die schmerzhafteste *Potentia Passiva* und Fluchtlinie, die sich denken lässt. Durch Freitod kehren die in Afrika Geborenen nach Hause zurück. Sie selbst nannten es Fliegen, (...)“ ¹⁶⁷ Viele gingen einfach ins Meer und ertranken, wieder andere verschluckten ihre Zunge so, dass sie nicht mehr atmen konnten und viele Frauen töteten ihre Kinder, um ihnen ein Leben in Sklaverei zu ersparen. ¹⁶⁸

Ob diese Formen als Widerstand angesehen und so rezipiert werden oder nicht hat eine entscheidende Auswirkung darauf, wer ausgeschlossen wird und wer nicht, jedoch nicht darauf, ob Widerstand stattfindet und dass er wirkt. Natürlich wirkt das, was gesehen wird und sich ins kollektive Gedächtnis einbrennt, als widerständiger Akt weiter und länger nach. Nichtsdestotrotz haben auch Widerstandsformen, die unsichtbar gemacht wurden ihre Wirkung gehabt und sind nicht ohne Grund nicht ganz vergessen.

Umso bedeutender waren Erzählungen afrikanischer und afroamerikanischer Frauen, denen es gelungen war, sich gegen sexuelle Übergriffe und Gewalt ihrer Besitzer erfolgreich zur Wehr zu setzen. Mütter erzählen ihren Töchtern derartige Widerstandsgeschichten als ‚Teil ihrer Sozialisation‘, um ‚in ihnen einen Sinn für gemeinsamen Stolz zu erzeugen‘. ¹⁶⁹

Zudem besteht immer eine Rückwirkung auf die Gesellschaft, an der bestimmte Personen scheinbar nicht teilhaben können und in der sie doch alltäglich widerständig sind, sich

¹⁶⁵ Butler, *THE FORCE OF NONVIOLENCE. An Ethico-Political Bind*, S. 49

¹⁶⁶ Vgl.: Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*

¹⁶⁷ Ebd. S. 155

¹⁶⁸ Vgl.: Bauer, Raymond A; Bauer, Alice H: *Day to Day Resistance to Slavery* in: *The Journal of Negro history*, 1942-10-01, Vol.27 (4), USA: Association for the Study of Negro Life and History, Inc, S. 388-419

¹⁶⁹ Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, S. 112

entziehen, ja, Formen der Undienlichkeit entwickeln. Diese Rückwirkung ist gleichsam sehr wohl eine Möglichkeit der Teilhabe. „Der Sinn für die Möglichkeit, Befehle zu verweigern und disziplinärer Gewalt auszuweichen, ist für Menschen, die nicht über sich selbst verfügen und sich nicht selbst gehören dürfen, in jedem Augenblick ihrer Existenz existentiell.“¹⁷⁰ Eine Möglichkeit für eine widerständige Praxis ist der Ort, wo eine Verletzbarkeit produktiv werden kann, weil sie kreativ werden muss, um sich am Leben zu erhalten und ein gutes Leben einzufordern. „Zu widerstehen ist der Beginn aller ‚Erfindsamkeit‘, der ‚Kunst der nuances, d[er] feine[n] Fingerfertigkeit in der Handhabe von nuances‘, sich undienlich zu machen.“¹⁷¹

Iris Därmann kommt also zu dem Schluss, dass

Die schwächste, leidvollste und ausgesetzteste Position – für den Gewalthaber mitunter unbemerkt – zu einer starken zu machen und sich der Befehlsgewalt, allein oder in vereinter Ohnmacht, zu entziehen, uns sei es auch nur für einen Augenblick des Zögerns, des verstohlenen Ausweichens und listigen Verschleppens von Befehlen, ist in Extremsituationen der Gewalt eine politische Kunst des Handelns, gebildet aus Empfindsamkeit und Findigkeit. Zu dieser Kunst gehört, zu widerstehen und sich undienlich zu machen, Schlupflöcher und aus der Entbehrung heraus eigene Wege zu finden.¹⁷²

Diese Kunst kann sehr vielfältig sein und beispielsweise neben Selbstverstümmelung und Selbst-Tötung in Formen von Fluchtpraktiken jeglicher Art wirkmächtig werden. Diese sind, wie Därmann erläutert, absentierende Zeit- und distanzierende Raumpraktiken einer politischen Selbstbefreiung, die durch die wachsende Abwesenheit und Entfremdung der Unterdrückten – ob körperlich und/oder geistig – die Gewalt und Unterdrückung immer unwirksamer machten. So eröffneten sie prekäre und sehr filigrane Auswege aus der Sklaverei. Aus Sicht der Kolonialphilosophen Thomas Hobbes, Jean-Jaques Rousseau oder David Hume war Flucht jeglicher Art als politische Handlung ungedacht und undenkbar, was – wie Därmann in ihrem Buch ausführlich zeigt – nicht zuletzt damit zu tun hat, dass alle drei (und noch viele weiter) direkt vom transatlantischen Sklavenhandel profitiert

¹⁷⁰ Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, S. 133

¹⁷¹ Ebd. S. 133

¹⁷² Ebd. S. 133-134

haben und sie diesen umgekehrt durch ihre philosophischen Schriften legitimiert und somit mit ermöglicht haben.¹⁷³

Entscheidend ist jedoch nicht, dass Widerstände unsichtbar gemacht wurden und ob sie, wie in der Rezeption der europäischen politischen Philosophiegeschichte, von Erfolg gekrönt waren, sondern, dass sie stattfanden.

dass sie die despotische Macht, die sich selbst für unangreifbar hält, und die Gewalt, die sich absolut wähnt, punktuell angreifen, schwächen und teilen. Das Politische in Extremsituationen bezeichnet eine diagnostische Gewaltschwächung und Gewaltteilung *in statu nascendi* durch Widerständigkeit.¹⁷⁴

Auch durch passivierende Widerstandsformen wird ein Widerstand ermöglicht und somit ein Prozess in Gang gesetzt, der Gewalt teilt und schwächt. Durch eine dauerhafte und alltägliche absichtliche falsche Wiederholung, können Machtverhältnisse umgeschrieben werden.

Wie sieht ein solcher Widerstand in der Praxis aus und welche Formen des Widerstandes sind von Gewicht?

5.1. Widerstand von Gewicht

Welche Formen von Widerstand als solche gesehen werden, hängt stark mit dem zusammen, was Judith Butler als betrauerbares Leben bezeichnet. In ihrem 2020 erschienen Buch *THE FORCE OF NONVIOLENCE* legt sie dar, dass eine gewaltfreie Gesellschaft nur zu erreichen ist, wenn Leben in gleichem Maße betrauerbar ist.¹⁷⁵

Hierfür ist die Vorstellung eines ursprünglichen *Wir*, das immer schon ein *Mit* beinhalten muss, maßgeblich. Dadurch, sagt Butler, wäre es nicht länger möglich Gewalt durch Selbstverteidigung zu legitimieren. Das Selbst besteht nicht mehr aus einem *Ich*, sondern das *Ich* wäre dann immer schon in Verbindung mit *Anderen* zu denken – befände sich also immer schon in einem Zustand des *Zwischen_Mit* – und somit wäre absolute

¹⁷³ Vgl.: Därmann, *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*

¹⁷⁴ Ebd. S. 33

¹⁷⁵ Vgl.: Butler, *THE FORCE OF NONVIOLENCE. An Ethico-Political Bind*

Gewaltlosigkeit der einzige wirkliche Akt der Selbstverteidigung.¹⁷⁶ „Violence against the other is, in this sense, violence against oneself, something that becomes clear when we recognize that violence assaults the living interdependency that is, or should be, our social world.“¹⁷⁷

Eine weitere grundlegende Voraussetzung für die Kraft der Gewaltlosigkeit sieht Butler in der gleichwertigen Betrauerbarkeit jedes Lebens. Denn, wofür Butler mit ihren Texten zu Vulnerabilität und Betrauerbarkeit schon länger plädiert und auch in ihrer jüngsten Publikation erneut hervorhebt, ist, dass die Betrauerbarkeit konstitutiv dafür ist, dass wir die verschiedenen Leben und Lebensformen gleichermaßen anerkennen. Nicht nur bezogen auf menschliches Leben, sondern auch in Hinblick auf Tierrechts- und Umweltfragen. Wir sind nicht einfach nur verletzlich, sondern immer in einer bestimmten Situation oder durch eine Person oder eine soziale Struktur. Wenn eine sich lediglich einzelne Gewalttaten ansieht, bleibt die strukturelle Komponente oft im Hintergrund und somit wird die Ungleichheit von Leben reproduziert, die die Auslöschung von einzelnen Leben erst ermöglicht. Am Beispiel von Femiziden können wir dies genauso beobachten, wie an den vielfach höheren Zahlen von People of Color, die in den USA an den Folgen einer Covid-19 Infektion sterben. Ermöglicht wird dies, so Butler, dadurch, dass diese Leben von vornherein nicht als zu betrauernde Leben gelten. Diese soziale Struktur, die Gewalt manifestiert und reproduziert, basiert auf einer Hierarchisierung von verschiedenen Leben(-sformen). „To say that a life is grievable is to claim that a life, even before it is lost, is, or will be, worthy of being grieved on the occasion of its loss; the life has value in relation to morality.“¹⁷⁸

Daher ist es für eine gewaltfreie Zukunft notwendig, radikale Gleichheit zu fordern. Gleichheit an Betrauerbarkeit.¹⁷⁹

Für Judith Butler stellt die radikal gleiche Betrauerbarkeit eines jeden Lebens die Grundlage für eine gewaltfreie Zukunft dar.

Durch die unterschiedliche Betrauerbarkeit von Leben und daher auch die sehr unterschiedliche Bewertung von Leben, geht eine besondere Verwundbarkeit von gewissen Leben hervor. Dieser Vulnerabilität von gewissen Körpern geht diese Arbeit nach und will

¹⁷⁶ Vgl.: Butler, *THE FORCE OF NONVIOLENCE. An Ethico-Political Bind*

¹⁷⁷ Ebd. S. 25

¹⁷⁸ Ebd. S. 75

¹⁷⁹ Vgl.: ebd.

zeigen, dass diese Vulnerabilität produktiv genutzt werden kann, um widerständig zu sein und in Richtung einer gleichsamem Betrauerbarkeit von Leben zu kommen und somit auch zu einer gewaltfreien Zukunft. So argumentiert Butler Vulnerabilität sei eher ein Merkmal unseres gemeinsamen oder interdependenten Lebens als ein subjektiver Zustand.

Not only are we then vulnerable to one another – an invariable feature of social relations – but, in addition, this very vulnerability indicates a broader condition of dependency and interdependency that challenges the dominant ontological understanding of the embodied subject.¹⁸⁰

Es gibt Ansätze und Widerstandsformen, die darauf schließen lassen, dass dies durchaus der Fall ist und bereits passiert und immer schon stattfand, wie ich mit Iris Därmann gezeigt habe. Im Folgenden soll dies nun mit Beispielen unterstrichen werden.¹⁸¹

5.1.1. Sich-Undienlich-Machen

In ihrem Text *Day To Day Resistance to Slavery* untersuchen Alice H. Bauer und Raymond A. Bauer alltägliche Widerstandsformen gegen den transatlantischen Sklavenhandel und zeigen damit, dass es keineswegs so war – wie oft rezipiert – dass die Sklav*innen sich ihrem Schicksal ergeben hätten. Nein, sie waren sich ihrem ökonomischen Wert durchaus bewusst und nutzten ihn für ihr widerständiges Handeln.¹⁸²

Alice H. Bauer und Raymond A. Bauer machen folgende Formen des alltäglichen Widerstands gegen Sklaverei aus: bewusste Verlangsamung der Arbeit, Zerstörung und Demolierung von Eigentum und gleichgültige Arbeit, vortäuschen von Schwangerschaften oder Krankheit, selbstverletzendes Verhalten, Freitod, Töten der eigenen Kinder.

Gerade das Vortäuschen von Schwangerschaften wurde mit dem Bewusstsein gewählt, dass eine Bestrafung unausweichlich war. Den Tod der eigenen Kinder in Kauf zu nehmen, um sie vor einem Leben in Sklaverei zu bewahren zeigt einerseits, wie unaushaltbar dieses Leben war. Andererseits zeigen die vielen Berichte über die vermeintliche Ignoranz und Nachlässigkeit von Müttern in Sklaverei, dass auch hier eine Form von Widerstand zum

¹⁸⁰ Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, S. 21

¹⁸¹ Um den Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu sprengen habe ich die Beispiele mit dem Fokus auf Widerstandsformen gewählt, wo Gender eine wichtige Rolle spielt und wo Sichtbarkeit von enormer Bedeutung ist.

¹⁸² Vgl.: Bauer, Bauer, *Day to Day Resistance to Slavery*, S. 388-419

Tragen kommt. War es dann doch gang und gebe, dass Mütter bezahlt wurden, überlebten ihre Kinder das erste Lebensjahr. Sie waren sich ihrem ökonomischen Wert und ihrer reproduktiven Ressourcen schmerzhaft bewusst.¹⁸³ „The important thing to remember is that a slave was an important economic investment.“¹⁸⁴

Die alltäglichen Widerstandsformen in der Sklaverei zeigen deutlich, dass auch in der ausgesetztesten Position Widerstand keine Ausnahme, sondern vielmehr die Regel war. Die Sklav*innen nutzten ihre Abwertung aus, um sich gegen dieses Herrschaftsverhältnis zu wehren: „Ignorance is a high virtue in a human chattel; and as the master studies to keep the slave ignorant, the slave is cunning enough to make the master think he succeeds.“¹⁸⁵

5.1.2. Un_Sichtbarkeit als widerständige Ressource

Da mich das Phänomen der Sichtbarkeit und die Bedeutung des Blickes besonders interessieren, habe ich mich dazu entschlossen, mich auch auf ein – auf den ersten Blick vielleicht ungewöhnliches – Beispiel zu beziehen. In diesem Beispiel sind Sichtbarkeit und der männliche Blick, sowie die Vorteile von Unsichtbarkeit für widerständige Praxen zentrale Elemente.

Das Beispiel, auf das ich hier verweisen möchte, ist die von Hulu (USA 2017) produzierte Serie *The Handmaid's Tale*¹⁸⁶, die auf dem gleichnamigen dystopischen Roman der kanadischen Autorin Margaret Atwood basiert.¹⁸⁷

Worum geht es?

Die Dystopie spielt in einem Amerika, in dem christliche Fundamentalisten die Macht an sich gerissen haben und einen totalitären patriarchalen Staat (*Gilead*) geschaffen haben. Dessen Hauptziel es ist, die Spezies zu erhalten, da aufgrund von Umweltzerstörung die Geburtenrate drastisch zurückgegangen ist, beziehungsweise es so gut wie keine gesunden Neugeborenen mehr gibt. Frauen, sofern sie nicht mit den Machthabern verheiratet sind, haben in *Gilead* drei verfügbare Positionen. Sie arbeiten als *Marthas* in den Häusern der Kommandanten und erledigen den Haushalt, sie werden in die Kolonien geschickt und

¹⁸³ Vgl.: Bauer, Bauer, *Day to Day Resistance to Slavery*

¹⁸⁴ Ebd. S. 408

¹⁸⁵ Bauer, Bauer, *Day to Day Resistance to Slavery*, S. 391

¹⁸⁶ Vgl.: Miller, Bruce: *The Handmaid's Tale* [TV Series]. USA, 2017 auf Hulu

¹⁸⁷ Vgl.: Atwood, Margaret: *Der Report der Magd*, übersetzt aus dem kanadischen Englisch von Helga Pfetsch, München (2017): Piper Verlag GmbH

müssen radioaktiven Müll abbauen bis sie (relativ schnell) an den dort herrschenden Bedingungen sterben, oder sie sind fruchtbar und somit lebende Brutkästen für die Kommandanten, auch *Handmaids* genannt. Sie werden den Häusern der Kommandanten zugewiesen und ihre Aufgabe besteht darin, schwanger zu werden und dem Kommandanten Kinder zu gebären. Einmal im Monat werden sie vom Ehepaar rituell vergewaltigt, was als *Zeremonie* bezeichnet wird.

Beim *Report der Magd*, wie der deutsche Titel lautet, handelt es sich um die Erzählung einer dieser Mägde, die in Gilead lebt und versucht, gegen das System aufzubegehren, beziehungsweise aus ihm zu flüchten.

Was an dieser Serie ist bedeutend für die vorliegende Arbeit? Die Serie verhandelt einen Großteil der Erzählung über Blicke bzw. Blickregime und verweist immer wieder auf die Bedeutung der Un_Sichtbarkeit von Frauen.

In dieser Dystopie werden Frauen de-subjektiviert, sie werden nicht mehr mit ihren Namen angesprochen, sondern bekommen den Namen des Hauses, dem sie zugewiesen wurden. Sie gelten als Besitz des Kommandanten. Ihre Kleidung, ein rotes bodenlanges Kleid, sowie ein roter Umhang verdeckt den gesamten Körper und ihre Haare sind unter einem weißen Kopftuch versteckt. Ebenso gibt es die Flügel (im englischen Original: *Wings*), bei denen es sich um eine Art Hut handelt, der das Sichtfeld einschränkt und an Scheuklappen von Kutschpferden erinnert. Durch diese uniformelle Kleidung werden die Handmaids unsichtbar gemacht, die rote Farbe wiederum macht sie in einer Welt, die sonst in dunklen und unauffälligen Farbtönen gehalten wird (die Marthas tragen dunkles Grün, die Frauen der Kommandanten Blau, was auch ihren royalen Status unterstreicht, die Männer tragen schwarz) extrem sichtbar. Wodurch eine Flucht unmöglich scheint und sie leicht überwachbar sind. Es ist ihnen verboten, sich alleine zu bewegen. Sie bekommen für ihre täglichen Spaziergänge und Einkäufe (die einzigen Gründe, das Haus zu verlassen) Partner*innen zugewiesen. Was dazu führen soll, dass sie sich gegenseitig kontrollieren. Die gegenseitige Erniedrigung und Kontrolle der Frauen in diesem System, die auf einer strikten Klassenzugehörigkeit beruht, ist ein weiterer Faktor, der die Unterdrückung ermöglicht. Ihr Blickfeld ist durch die *Wings* eingeschränkt und durch das bodenlange rote Kleid, sowie den roten Umhang, wird auch ihre Mobilität behindert.

Durch ihre Unsichtbarkeit, Machtlosigkeit und ihren Objektstatus sind sie jedoch in der Lage, ihre Umgebung genau zu beobachten, zu studieren und zu analysieren. Sie

verschwinden im Hintergrund. So wissen sie nach einem gewissen Zeitraum mehr über die Gewohnheiten und Eigenheiten der Männer, die sie unterdrücken, als diese über sie. Das Subjekt, das andere de-subjektiviert, vergisst oder unterschätzt die eigene Sichtbarkeit und Ausgesetztheit. Der Blick und die Sichtbarkeit stehen hier im Fokus und gewinnen enorm an Bedeutung.

Die Serie ist nicht nur großartig produziert, sondern verweist auch auf reale Situationen von Frauen weltweit, da sich Atwood, wie sie immer wieder betont, nur an historischen Beispielen orientiert hat, um diese Welt zu entwerfen.

Die Serie ist mittlerweile in westlichen Ländern zum Symbol der Unterdrückung von Frauen geworden. Beispielsweise werden auf Demonstrationen, auf denen Frauen gegen ihre eingeschränkten reproduktiven Rechte aufbegehren, die Uniformen der Handmaids getragen.¹⁸⁸

Meiner Meinung nach kann die Serie zwar kritisiert werden, weil sie eventuell zur Verstärkung von kulturellem Rassismus beiträgt, da die Uniform der Handmaids stark an die Burkha erinnert und somit das Narrativ der durch solch eine Kleidung unterdrückten Frau befeuert. Mir scheint jedoch, dass sie die Optionen eines Widerstandes deutlich macht, über den sich viele nicht bewusst sind. Die Serie zeigt, dass Uniformität und Unsichtbarkeit durchaus widerständiges Potential haben können. Weil sie in ihrer Unsichtbarkeit gleichzeitig übersichtbar sind. Dies zeigt auch Elsa Dorlin in ihrem Text *Bare Subjectivity. Faces, Veils, and Masks in the Contemporary Allegories of Western Citizenship*, in dem sie sich kritisch mit der bereits erwähnten Kopftuchdebatte in Frankreich beschäftigt. Das unverhüllte Gesicht ist zu einem Symbol der zivilisierten Bürger*in geworden und markiert damit gleichzeitig andere, als unzivilisiert und verunmöglicht ihnen so am demokratischen Diskurs teilzunehmen.¹⁸⁹

Thus, women who conceal their faces in the public are considered to be a threat to the democratic order because they are making themselves unrecognizable to the political community with which they are supposed to have entered (or must enter) into contract. The veil would thus eliminate the very possibility of a social pact, made obsolete by the

¹⁸⁸ Vgl.: https://www.zeit.de/kultur/film/2019-09/der-report-der-magd-handmaids-tale-serie-kritik/seite-2?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F (Aufruf: 06.08.2022)

¹⁸⁹ Vgl.: Dorlin, Elsa: *Bare Subjectivity. Faces, Veils, and Masks in the Contemporary Allegories of Western Citizenship* in: Butler, Judith; Gambetti, Zeynep and Sabsay, Leticia: *Vulnerability IN RESISTANCE*, Durham and London (2016): Duke Univeristy Press, S. 236-255

nonreciprocity that concealing the face entails. Yet it is precisely this nonreciprocity between *seeing* and *being seen* that appears to contradict a supposedly universal ideal of civility that come back into style. From this point of view, we need to pay special attention to the highly controversial concept of ‘modesty’ that today is the subject of a strong ideological debate and reveals a postcolonial double standard of sexual morality. It generates bodies that can legitimately appear in the democratic public space, or describe the normative framework inside which some bodies are regarded as civilized, as citizens who have ‘nothing to hide’ and are worthy of being defended and protected.¹⁹⁰

Auch Elsa Dorlin kommt zu dem Schluss, – wie ich es auch anhand des Beispiels *The Handmaid’s Tale* versucht habe zu zeigen – dass dieses nicht gesehen werden eine Ressource für widerständiges Handeln sein kann.¹⁹¹

5.1.3. Widerstand mit betrauerbarem Leben

Was bedeutet es, etwas verloren zu haben, das eine nie gesehen hat? Dessen Existenz nur über Geschichten und vergilbte Fotos zu einer vorgedrungen ist. Das aber als „Heimat“ oder „Zuhause“ sich einschreibt, in ein Leben, dessen gesamte Existenz immer auf diese Leerstelle zurückgeworfen scheint. Zurückgeworfen auf eine Vorstellung, ein Gefühl und einen Ort, der durch sein Fehlen existiert. Die eigene Existenz, die auf dieser Leerstelle gründet, befindet sich im ständigen Zweifel über sich selbst.

Es ist eine Suche, ein Streben nach einem Füllen dieser Leerstelle in dem Wissen, dass dies unmöglich ist.

Wann existiert ein Ort? Auf Karten, in Pässen und Dokumenten, die seine Existenz schwarz auf weiß belegen oder doch in der Intelligibilität seiner selbst? Durch die Fotos, die wir gezeigt bekommen, durch die Geschichten, denen wir mit leuchtenden Augen lauschen und durch die Bilder und Vorstellungen, die wir in unseren Köpfen und Herzen tragen von dem was wir „Zuhause“ nennen.

Das Zuhause von unzähligen Palästinenser*innen wurde ihnen entrissen, es existiert nur noch in den Köpfen und Herzen, derer die sich erinnern und in Geschichten, die anderen erzählt wurden. Die Orte gibt es noch, doch tragen sie andere Namen, werden von anderen

¹⁹⁰ Dorlin, *Bare Subjectivity. Faces, Veils, and Masks in the Contemporary Allegories of Western Citizenship*, S. 241

¹⁹¹ Vgl.: Dorlin, *Bare Subjectivity. Faces, Veils, and Masks in the Contemporary Allegories of Western Citizenship*, S. 236-255

Menschen belebt und die Leben, die es hier gab, die Geschichten, die sich ereigneten zählen nicht. Doch werden sie weiter erzählt. Ist das schon Widerstand?

Ein Beispiel, in dem die unterschiedliche Bewertung von Leben deutlich wird, schildert Rema Hammami in ihrem Text *Precarious Politics. The Activism of ‚Bodies That Count‘ (Aligning with Those That Don’t) in Palestine’s Colonial Frontier*, der mit Widerstandsformen von Palästinenser*innen mit Hilfe von Israelis, Amerikaner*innen und Europäer*innen in Masafer Yatter im südlichen Westjordanland in Palästina stattfindet. Rema Hammami beschreibt in ihrem Essay die Strategie solidarischer Verbindungen von Körpern, die als nicht betrauerbar gelten, mit solchen, die zählen, also als betrauerbar gelten. Menschen, die nicht bloße Körper sind, sondern als Individuen wahrgenommen werden. Personen, deren möglicher Tod betrauerbar ist. Es sind solidarische Verbindungen von betrauerbaren Körpern mit jenen, deren Betrauerbarkeit verunmöglicht wird.¹⁹²

In ihrem Text bezieht sich die Anthropologin auf die palästinensische Region Masafer Yatta im Westjordanland. Ihr Fokus liegt auf den solidarischen Bündnissen von Palästinenser*innen mit Aktivist*innen, deren Leben als betrauernswertes Leben zählt, in diesem Fall mit Israelis, Europäer*innen und Amerikaner*innen. Wenn sie Palästinenser*innen begleiten, erzeugen sie eine Co-Sichtbarkeit, die Schutz bietet, - Überleben sichert und gleichsam das koloniale Herrschaftsverhältnis destabilisiert. Hammami konzentriert sich – im Gegensatz zu der gängigen Perspektive, wie sie selbst schreibt – auf die Perspektive der palästinensischen Community und stellt diese ins Zentrum ihrer Analyse.¹⁹³

Zu Beginn ihres Artikels schildert sie die historischen Ereignisse, die zu der Situation geführt haben, die in der sogenannten *Area C* stattfindet. 1999 wurde am achten Osloer *peace process* zwischen Israel und der PLO (Palestine Liberation Organization) die Evakuierung der zwölf palästinensischen Communities von Masafar Yatta angeordnet. Das israelische Militär hat das Land zur militärischen Übungszone ausgewiesen, nennt es *Feuerzone 918* und spricht den Bewohner*innen ihr Recht auf das Land ab. Diejenigen, die noch dort sind, kämpfen um ihre Heimat. Doch das Risiko, das sie eingehen, wird nicht als solches wahrgenommen, weil ihre Körper, ihr Leben nicht von Gewicht sind. Ihre bloße

¹⁹² Vgl.: Hammami, Rema: *Precarious Politics. The Activism of ‚Bodies That Count‘ (Aligning with Those That Don’t) in Palestine’s Colonial Frontier* in: Butler, Judith; Gambetti, Zeynep and Sabsay, Leticia: *Vulnerability IN RESISTANCE*, Durham and London (2016): Duke Univeristy Press, S. 167-190

¹⁹³ Vgl.: ebd. S. 167-190

Existenz jedoch ist schon Widerstand. Denn sie werden daran gehindert sich eine Infrastruktur aufzubauen, die ihr Überleben langfristig sichert.

Humanitarian and human rights reports regularly describe a range of Israeli mechanisms that lead to what they call the population's 'vulnerability to displacement', including restrictive planning and zoning; house demolitions and mass eviction; the creation of military firing zones and closed military areas; access restrictions to land, water, and pasturage; and the near constancy of settler violence.¹⁹⁴

Hammami bezieht sich auf Achille Mbembe und Patrick Wolf's Texte zu Siedler-Kolonialismus, wenn sie weiter festhält:

(...) that the deep logic of settler colonialism is the elimination of the indigenous population in order to settle their land, a process that has adaptively involved different technologies of violence across different colonial formations and historical periods (such as assimilation or mass displacement – and not solely genocide). As such structure that unfolds through time (and space), elimination is also shaped by the balance of power between indigenous populations and the colonizing power.¹⁹⁵

In der *Area C*, wo die israelische Armee als Souverän fungiert, kann sich die Logik der Eliminierung relativ ungehindert entfalten. Prekarität, so Hammami in Rückbezug auf Judith Butler, folgt unserer sozialen Existenz als körperliche Wesen, immer abhängig voneinander, um zu überleben. Prekarität meint für Butler auch die Situation von Bevölkerungsgruppen, die Staatssanktionen und militärischer Gewalt ausgeliefert sind und gleichsam auf den Schutz durch diesen Staat angewiesen sind, um zu überleben, durch den sie Gewalt erfahren.¹⁹⁶ „To highlight this two fold condition of precarity, the specific political condition induced by Israeli necropolitics in Masafer Yatta (and for Palestinians in Area C generally), I refer to its situation as hyperprecarity.“¹⁹⁷

Das Konzept und die politische Kraft von gleicher Betrauerbarkeit von Leben, wie es Butler beschreibt, wird in dieser Hyperprekarität besonders deutlich.

¹⁹⁴ Hammami, *Precarious Politics. The Activism of 'Bodies That Count' (Aligning with Those That Don't) in Palestine's Colonial Frontier*, S. 169

¹⁹⁵ Ebd. S 170

¹⁹⁶ Vgl.: ebd. S. 167-190

¹⁹⁷ Ebd. S. 171

The distinction between lives that are recognizable, as constituting the human ‘us’ in dominant Western (and colonial) norms, Butler (building from her social ontology of precariousness) refers to as ‘grievable’, in contrast to those ‘ungrievable’ others who are made unintelligible by the racist operations of these same norms. The loss of a Palestinian life is grieved by those intimately close and often by those farther away. But a Palestinian life, though grievable within its own community, becomes ungrievable across ontological divides that foreclose it from being recognized as human – a process that is innately political. To grieve someone thus moves from being a personal experience of loss to becoming the basis for sustained political acts of recognition and mutual interdependence.¹⁹⁸

Für die Communities in Masafer Yatta ist zu existieren, weiter zu leben an diesem Ort, also schon einen widerständiger Akt. „Under certain conditions, continuing to exist, to move, and to breathe are forms of resistance, which is why we sometimes see placards in Palestine with the slogan ‘We still exist!’”¹⁹⁹ Aber um zu existieren braucht es tägliche Arbeit an einer Infrastruktur, die Leben ermöglicht und diese tägliche Arbeit am Überleben ist Widerstand. Subalterne Beharrlichkeit.

The persistent acts that make home and livelihoods, of going out to plant and harvest wheat, of herding sheep in the hills, collecting water in cisterns, planting trees and harvesting olives, of children walking miles to the closest schools, of men and women continuing to marry, of women to give birth and raise children – when targeted with elimination become simultaneously the underlying logic of resistance to it. One might call this a politics of subaltern persistence.²⁰⁰

Die eigene Verwundbarkeit, wie ich mit Butler schon gezeigt habe, macht uns bewusst, dass wir auf einander angewiesen sind, um zu überleben. Im Beispiel der Palästinenser*innen, die ihre Existenz in Masafer Yatta nicht aufgeben wollen, wird das deutlich:

When this long-standing doxa of interdependence becomes faced with the logics and mechanisms of settler colonial elimination, it becomes politicized. In Masafer Yatta one

¹⁹⁸ Hammami, *Precarious Politics. The Activism of ‚Bodies That Count‘ (Aligning with Those That Don’t) in Palestine’s Colonial Frontier*, S. 171

¹⁹⁹ Butler, *Rethinking Vulnerability and Resistance*, S. 26

²⁰⁰ Hammami, *Precarious Politics. The Activism of ‚Bodies That Count‘ (Aligning with Those That Don’t) in Palestine’s Colonial Frontier*, S. 172

constantly hears a statement to the effect of ‘My struggle is not just mine’ – that is, I am not struggling to save my only home; I am struggling for my community’s existence, because without it my home means nothing.²⁰¹

Hier spielen vor allem zwei Faktoren eine große Rolle, wenn es um die Eliminierung von palästinensischem Leben in Masafer Yatta geht. Zwei Abwesenheiten werden tragend. Die Abwesenheit von einer (internationalen) Sichtbarkeit und die von zwischenmenschlichen internationalen Verbindungen. Von israelischer Seite wird viel Aufwand betrieben, um die dort lebenden Communities unsichtbar zu machen. In Karten sind sie nicht vermerkt, keine Straßenschilder führen zu ihnen.²⁰² Zudem werden in Israel zwar die Städte auf Straßenschildern in Arabisch, Hebräisch und Englisch angeschrieben, jedoch werden nicht die arabischen Namen verwendet. Was dazu führt, dass die ursprünglichen arabischen Namen der palästinensischen Orte aus dem kollektiven Gedächtnis verschwinden. Dies ist nur ein Beispiel dafür, wie palästinensische Geschichte unsichtbar gemacht wird und führt in weiterer Folge zu Leben, das international nichtmehr als betrauerbares Leben gilt. Denn Geschichte und Namen machen uns real und somit zu betrauerbaren Existenzen, denen Gewalt angetan werden kann und die vor Gewalt bewahrt werden müssen.

Wenn Gewalt gegen diejenigen verübt wird, die unwirklich sind, dann kann die Gewalt aus ihrer Perspektive deren Leben weder verletzen noch negieren, weil diese Menschenleben bereits negiert sind. Doch diese haben eine befremdliche Art, belebt zu bleiben, und so müssen sie abermals negiert werden (und immer wieder). Sie können nicht betrauert werden, weil sie stets schon verloren sind oder vielmehr niemals verloren ‚wurden‘, und sie müssen getötet werden, weil sie in diesem Zustand des Totseins anscheinend halsstarrig weiterleben. Die Gewalt erneuert sich selbst angesichts der augenscheinlichen Unerschöpflichkeit ihres Objekts. Die Derealisation des ‚Anderen‘ bedeutet, daß er weder lebendig noch tot ist, sondern auf ewig gespenstisch.²⁰³

In diesem Beispiel sind es die Palästinenser*innen, die unsichtbar gemacht werden. Deren Existenz stetig negiert wird, die aber nicht aufhören zu leben, die dadurch gespenstisch werden und mit ihrem Widerstand verhindern, dass sie verschwinden, sich auflösen, die sich sichtbar machen mit Hilfe all jener, die sichtbar sind. Diese Strategie, die auch *alter-*

²⁰¹ Hammami, *Precarious Politics. The Activism of ‚Bodies That Count‘ (Aligning with Those That Don’t) in Palestine’s Colonial Frontier*, S. 173

²⁰² Vgl.: ebd. S. 167-190

²⁰³ Butler, *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, S. 50-51

geopolitics genannt wird, schafft im besten Falle eine Co-Sichtbarkeit und Verbundenheit, die Unterdrückungs- und Herrschaftsverhältnisse destabilisiert.²⁰⁴

Taken together, these practices have attempted to create forms of connection and countervisibilities in an attempt to ‘internationalize’ the space of Masafar Yatta in ways that can open a space in which the ongoing struggle for existence can become a struggle for recognition.²⁰⁵

In dem vorliegenden Beispiel funktioniert das mit Hilfe von israelischen, europäischen und amerikanischen Aktivist*innen, die Palästinenser*innen in ihrem Alltag begleiten und sie so vor Übergriffen durch die israelische Armee schützen, bzw. diesen eine Sichtbarkeit, durch ihre Anwesenheit geben.²⁰⁶

The soldiers‘ and settlers‘ fear that their violence will be caught on tape and potentially made visible becomes a possibility that both activists and the community employ in everyday resistance. Attempting to visibilize the violence of Israel’s occupation to especially Israeli but also international publics through popular media has increasingly become a programmatic strategy of activists as well as human rights organizations across the occupied West Bank and Gaza.²⁰⁷

Doch die Gewalt aufzunehmen und ins Internet zu stellen ist noch keine Garantie für Sichtbarkeit. Die Videos, die wirklich international sichtbar werden, also viral gehen, zeigen meist Gewalt gegen betrauerbares Leben, also internationale und israelische Aktivist*innen, die sich mit Palästinenser*innen verbündet haben. Besonders der Einsatz von weiblich gelesenen Körpern im täglichen Widerstand zeigt große Wirkung. Denn der Wert von Körpern bedient sich sowohl einer rassistischen, als auch einer geschlechtlichen Logik. „Masculinist norms associating female bodies with vulnerability are clearly operative across the varying bodily encounters and their particular configurations of race, violence, and power – but are constantly opened up to new possibilities and reinscriptions in daily life.“²⁰⁸

²⁰⁴ Vgl.: Hammami, *Precarious Politics. The Activism of ‚Bodies That Count‘ (Aligning with Those That Don’t) in Palestine’s Colonial Frontier*, S. 167-190

²⁰⁵ Ebd. S. 175

²⁰⁶ Vgl.: ebd. S. 167-190

²⁰⁷ Hammami, *Precarious Politics. The Activism of ‚Bodies That Count‘ (Aligning with Those That Don’t) in Palestine’s Colonial Frontier*, S. 179

²⁰⁸ Ebd. S. 181

Dadurch, dass weibliche Körper durch männliche Normen mit Verletzbarkeit assoziiert werden, sind in den alltäglichen Begegnungen von Körpern, auch in Anbetracht ihrer Ausgestaltungen und Verschränkungen mit Diskriminierungskategorien, wie *Race*, *Class*, *Able Bodies*, *Gender*, Gewalt- und Machtstrukturen wirksam. Diese besondere Verletzbarkeit und Ausgesetztheit eröffnen aber täglich Möglichkeiten zur Umdeutung eben jener Machstrukturen.²⁰⁹

The possibility of using female bodies in this way is based on exploiting the normative order, according to which the female body is invested with a sexed gendered vulnerability; at the same time, the act works to subvert these norms. Soldiers, Palestinians, and Israeli and international activists all share to varying degrees the heteronormative scripts. Women's bodies, especially orientalized ones, pose a challenge to the masculinist/militarist norms of the soldier that are framed by masculine defense of the vulnerable/feminized home front.²¹⁰

Weiblich gelesene Körper werden als zivilisiert angesehen und wenn es sich um muslimische Frauen handelt, die in die westliche Vorstellung einer ‚passiven und unterdrückten Frau‘ passen, funktioniert der Widerstand dieser Frauen besonders gut, weil sie die heteronormative westliche Ordnung destabilisieren, indem sie Widerstand leisten und sich mit ihren vermeintlichen ‚Unterdrückern‘ solidarisieren, den Palästinensern.²¹¹

„Thus when these ‚civilian‘ female bodies come into confrontation with male military bodies, the sex/gender/racial order that defines ‚defensive‘ versus ‚offensive‘ bodies becomes completely confounded and threatened.“²¹² Sprich, alle Körper, die nicht so funktionieren, wie es die Eliminationslogik vorsieht, fungieren als Bedrohung für den kollektiven Körper der Kolonie. Am Beispiel einer italienischen Aktivistin, die Palästinenser begleitet, beschreibt Hammami, dass es für diese nicht leicht war einer jüngeren Frau zu vertrauen, wenn es um ihren Schutz geht, aber sie haben an sich gearbeitet und Vertrauen aufgebaut.²¹³

Hier zeigt sich sehr schön, wie Vulnerabilität eine Offenheit zulässt, die Vertrauen schaffen und so Widerstand bedingen kann, wenn ein Körper sich anderen anvertraut.

²⁰⁹ Vgl.: Hammami, *Precarious Politics. The Activism of ‚Bodies That Count‘ (Aligning with Those That Don't) in Palestine's Colonial Frontier*, S. 167-190

²¹⁰ Ebd. S. 182

²¹¹ Vgl.: ebd., S. 167-190

²¹² Ebd. S. 182

²¹³ Vgl.: ebd. S. 167-190

5.1.4. Kunst als widerständige Praxis

Einiges wurde schon zu Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit gesagt. Auch, dass sie immer damit zusammenhängt, wer wen ansieht und unter welchen Voraussetzungen. Die Autorin, Dozentin und Kuratorin Natascha A. Kelly hat sich in ihrem Dokumentarfilm *Millis Erwachen*, der von der 10. Berlin Biennale for Contemporary Art in Auftrag gegeben wurde und 2018 den *Black Laurel Film Award* für „Best Documentary Feature“ erhielt, mit dem männlich kolonialen Blick befasst. Dieser herrscht in der Kunst immer noch vor. So lässt A. Kelly in Interviews acht Schwarze Kunstschaffende unterschiedlicher Generationen erzählen, wie sie durch ihr eigenes künstlerisches Arbeiten die gängigen kolonialen Stereotype der Kunstwelt überwunden haben und sich ihre Identität als Schwarze Frauen innerhalb der *weißen* deutschen Mehrheitsgesellschaft gebildet haben.²¹⁴

Die Betrachtung der „Schlafenden Milli“ von Ernst Ludwig Kirchner, löste in Natascha A. Kelly die Erinnerung daran aus, dass sie selbst nach dem Abitur dazu aufgefordert wurde für einen Künstler zu posieren, der sie wie die „großen Meister“ malen wollte. Sprich es ging weniger um den Körper und die Darstellung einer Person, sondern vielmehr um die Reproduktion des männlich kolonialen Blicks, der sie in einer Objektposition verhaftet sehen wollte. So wie Milli es war.²¹⁵ „Milli war in einer Objektposition verhaftet worden, in der wir uns als Schwarze Frauen in der *weißen* deutschen Mehrheitsgesellschaft noch immer befinden. Doch die Einzigen, die uns jemals ‚aufwecken‘ und daraus befreien werden, sind wir selbst!“²¹⁶

Wie dieses Aufwecken gelingen kann, versucht Natascha A. Kelly in den Interviews herauszufinden. Beim Lesen der Interviews wird deutlich, dass es unterschiedliche Ansätze gibt, wie sich Schwarze Frauen in einer *weißen* deutschen Mehrheitsgesellschaft über und durch ihre Kunst aus der Objektposition befreien. Diese resultiert aus unterschiedlichen Lebensgeschichten und Entwürfen sowie anderen sich überschneidende Diskriminierungserfahrungen. Rassismus haben sie alle erlebt, auch Sexismus ist eine Diskriminierungserfahrung, die die Interviewpartner*innen teilen. Manche sind darüber hinaus von Homophobie und Klassismus betroffen. Gemeinsam haben die Interviewpartner*innen außerdem, dass ihr Lebensmittelpunkt in Deutschland ist, dass sie sich als Schwarz positionieren, als Frauen gelesen werden und entweder Kunst schaffend

²¹⁴ Vgl.: Kelly, Natascha A.: *Millis Erwachen. Schwarze Frauen, Kunst und Widerstand*, Hamburg/Berlin (2018): Orlanda Buchverlag UG

²¹⁵ Vgl.: Kelly, *Millis Erwachen. Schwarze Frauen, Kunst und Widerstand*

²¹⁶ Ebd. S. 14

sind oder in irgendeiner Form mit Kunst zu tun haben. Allen wurden die gleichen zehn Fragen gestellt. Doch A. Kelly war es wichtig, die Gesprächsform beizubehalten und so entstanden halbstandardisierte Interviews, die für diese Arbeit deshalb so spannend sind, weil sie einen Einblick darin geben, wie Kunst als widerständige Praxis fungieren kann, auch oder besonders für diejenigen, die vom etablierten Kunstmarkt ausgeschlossen sind.²¹⁷

Ich möchte auf ein Interview genauer eingehen, das mit der Fotografin Diana, die 1965 in Aschaffenburg als intersexuelles Kind geboren wurde und zwangsoperiert werden sollte, geführt wurde. Dianas Mutter flüchtete mit ihr in die USA und kehrte erst als Diana 12 Jahre alt war mit ihr nach Deutschland zurück. Dementsprechend bewegt war ihre Kindheit, wie Diana berichtet:

Ich bin die Tochter einer jüdischen Mutter und eines Schwarzen Vaters. Meine Kindheit war sehr bewegt (lacht). Ja, ich hatte eine sehr, sehr bewegte Kindheit. Meine Mutter ist mit mir, als ich zehn Monate alt war in die USA geflüchtet. Auf Grund der Politik gegen uns, den sogenannten Besatzungskindern in den 60er Jahren. Und sie hatte Angst, dass ich ihr weggenommen werde, weil ich als intersexuelles Kind geboren wurde und der Staat natürlich auch meine Körperlichkeit verändern wollte.²¹⁸

Diana hat in den 80er Jahren begonnen sich in der „SM-Szene“ umzusehen, weil es – wie sie berichtet – der Weg des geringsten Widerstandes war und es zu der Zeit keine LGBTIQ* Szene gab, sondern nur getrennte Szenen. Irgendwann fand sie sich in der Lesbenszene wieder und hat die *Leather News* mit herausgegeben. Die *LeatherNews* waren eine internationale Zeitschrift für SM-sexuell aktive Lesben, was, wie sie sagt, zu dieser Zeit noch etwas Neues war, weil – so das damalige Klischee – Lesben entweder keinen Sex oder nicht öffentlichen Sex hatten. Was sie an der damaligen Schwarzen Community zudem gestört hat und immer noch stört ist, dass es, so Diana, keine Auseinandersetzung mit Sexualität gibt. „Sexualität war never ever ein Thema in der Schwarzen Bewegung, egal ob unter Männern oder Frauen. (...) Es gibt keine Schwarze Szene, die den Bereich Sexualität bearbeitet. Gibt es nicht.“²¹⁹ In ihren feministischen Kämpfen ging und geht es ihr darum, dass die Menschen selbst als Individuen gesehen werden. „Und das finde ich

²¹⁷ Vgl.: Kelly, *Millis Erwachen. Schwarze Frauen, Kunst und Widerstand*

²¹⁸ Ebd. S. 74

²¹⁹ Ebd. S. 80-81

auch wirklich einen sehr, sehr, sehr feministischen Ansatz, nicht dem männlichen, patriarchalischen, medizinischen Lala irgendwie nachzugehen, sondern uns zu sehen.²²⁰ Sie arbeitet daher auch in der sexuellen und biologischen Aufklärungsarbeit zu den Themen Intersexualität und weibliche Beschneidung. Diese Arbeit spiegelt sich wie folgt in ihrer Kunst wieder:

Wir Schwarzen Frauen sind immer, fast immer, diejenigen, die vor der Kamera sind, die abgebildet werden in einem bestimmten, oft sexistischen und rassistischen Kontext. Und für mich war es wichtig, die Kamera zu nehmen und meine Welt darzustellen und die Welt, wie ich sie sehe.²²¹

Diana hat in den 80ern mit Akt- und Sexualitätsfotos von Frauen angefangen und arbeitet heute mit Fotos von Pflanzen, sogenannten „Zwitterpflanzen“. Dabei geht es ihr darum, die Sichtweise auf unsere Körper, die auch intersexuell sein können, zu verändern. Kunst ist für Diana allem voran Freiheit, eine Freiheit mit Materien umzugehen, die uns umgeben oder auch nicht. Sie will ihre Vorstellung ihres Inneren und ihre Auseinandersetzung mit der äußeren Welt sichtbar darstellen.²²² „Aber ich teile gerne die sichtbare Welt in Verbindung mit der unsichtbaren Welt – dafür brauchen wir Künstler_innen.“²²³

Viele der Interviewpartner*innen erzählen von der Gleichzeitigkeit von besonderer Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, die mit dem Aufwachsen als Schwarze Frau in einer weißen Mehrheitsgesellschaft einhergeht.²²⁴

²²⁰ Kelly, *Millis Erwachen. Schwarze Frauen, Kunst und Widerstand*, S. 81

²²¹ Ebd. S. 82

²²² Vgl.: ebd.

²²³ Ebd. S. 83

²²⁴ Vgl.: ebd.

6. Vulnerabel widerständig sein

Ob wir Widerstand als solchen erkennen und als erfolgreich erachten, hat, wie die vorliegende Arbeit versucht hat zu zeigen, immer etwas mit Sichtbarkeit zu tun. Mit der Möglichkeit von Körpersubjekten als solche wahrgenommen zu werden. Sprich, ein Leben muss als Leben erkennbar und anerkannt werden, um ein gutes Leben sein zu können, nicht aber unbedingt, um widerständig zu sein. Es ist das Leben, dem die Lebendigkeit und Existenz abgesprochen wird, das per se schon widerständig ist. Weil es trotzdem lebt. Weil es gleichzeitig das eine Leben oder besser die Lebensbedingungen ablehnt und andere bejaht und weiterlebt, überlebt, um ein anderes lebenswerteres Leben zu ermöglichen. Oder eben ganz radikal aufzeigt, dass es kein lebenswertes Leben ist, weder für eine*n selbst noch für die eigenen möglichen Kinder. Das sehen wir an den drastischen Widerstandsformen gegen den transatlantischen Sklavenhandel, aber auch in Flüchtlingslagern an den Grenzen Europas, in denen Kinder vermehrt versuchen, sich das Leben zu nehmen.²²⁵ Leben die aufgeben zu leben und damit ihren Widerstand gegen ein Leben ausdrücken, das nicht überlebbar ist. Das besonders vulnerabel ist, weil ihm eine Betrauerbarkeit entsagt wird, die für andere ganz selbstverständlich aufgebracht wird. Was nicht bedeutet, dass im Falle eines Verlustes niemand trauern würde, aber die Trauer findet nicht öffentlich statt, wird meist nur vereinzelt und im Schatten des öffentlichen Lebens ausagiert.

Vulnerabilität kann, wie ich versucht habe zu zeigen, als widerständige Ressource – gegen patriarchale, heteronormative, rassistische, ableistische, klassistische Herrschafts- und Machtverhältnisse – nur dann produktiv werden, wenn sich Körper zusammenschließen und es einen Blick gibt, der sich auf sie richtet, der versucht, sie zu sehen und sich nicht abwendet. So entsteht widerständiges Potential zwischen den Körpern und durch ihre gemeinsame Handlung.

Ob sie der Prekarität überlassen oder durch systematische Vernachlässigung dem Tod ausgeliefert werden – aus ihrem gemeinsamen Handeln entsteht dennoch die konzentrierte Aktion. Und das ist es, was wir sehen, wenn sich beispielsweise illegale Arbeiter/innen auf der Straße versammeln, ohne gesetzlich dazu berechtigt zu sein; wenn Hausbesetzer/innen in Argentinien Anspruch auf Gebäude erheben und damit von ihrem Recht auf eine

²²⁵ Vgl.: <https://www.aerzte-ohne-grenzen.at/article/immer-mehr-kinder-versuchen-sich-im-lager-moria-das-leben-zu-nehmen-aerzte-ohne-grenzen> (Aufruf: 17.08.2022)

bewohnbare Unterkunft Gebrauch machen; wenn Flüchtlinge an kollektiven Aufständen teilnehmen, um Unterkünfte, Nahrung und ihr Recht auf Asyl einzufordern; wenn sich Volksmassen ohne gesetzlichen Schutz und ohne Demonstrationsgenehmigung versammeln, um ein ungerechtes oder verbrecherisches Rechtsregime zu stürzen oder gegen Sparmaßnahmen zu protestieren, die für viele, die Möglichkeit auf Beschäftigung und Bildung zunichtemachen; oder wenn diejenigen, deren bloßes öffentliches Erscheinen schon kriminell ist – Trans-Menschen in der Türkei oder Frauen, die den Schleier tragen, in Frankreich –, eben doch erscheinen, um diesen Status der Kriminalität anzufechten und ihr Recht zu erscheinen geltend zu machen.²²⁶

Was ich unter anderem versucht habe zu zeigen ist, dass sich patriarchale Gesellschaften über die Sichtbarkeit von Frauen definieren. Was wiederum deutlich macht, dass Sexismus auch der westlichen Kultur inhärent ist, in der Frauen immer sichtbar und dem männlichen Blick verfügbar sein sollen. Dies kann jedoch für emanzipatorische Bewegungen nützlich sein, denn der Status von Frauen und Minoritäten gilt mittlerweile als ein Marker für die Zivilisiertheit und Fortschrittlichkeit einer Gesellschaft. Dadurch ist der tatsächliche Einfluss, den Frauen auf gesamtgesellschaftliche Prozesse haben, größer geworden und dadurch befinden sie sich, auch wenn scheinbar unterlegen, weil die Gesellschaften immer noch patriarchal strukturiert sind, doch in einer Machtposition. Dies hat, wie mir scheint, tatsächlich Potential für eine Veränderung hin zu einer gerechteren Gesellschaft für alle. Denn im gemeinsamen und anderen in Erscheinung treten von Körpern wird Widerstand möglich und wirkmächtig. Daher mein Fokus auf Judith Butler, die das in vielen ihrer Texte zeigt, wie in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, wenn sie schreibt:

Kein einzelner Körper stellt den Erscheinungsraum her; sondern diese Handlung, diese performative Geltendmachung findet nur ‚zwischen‘ Körpern statt, in einem Raum, der die Lücke zwischen meinem eigenen Körper und dem eines oder einer anderen konstituiert. Somit handelt mein Körper nicht allein, wenn er politisch handelt. Die Handlung erwächst vielmehr aus dem ‚Zwischen‘, einer räumlichen Figur für eine Beziehung, die sowohl verbindet als auch trennt.²²⁷

Das zeigt sich auch in den ausgewählten Beispielen, in denen es zwar Subjekte sind, denen eben genau jener Subjektstatus abgesprochen wird, die aber genau diese Unbetrauerbarkeit

²²⁶ Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S. 109-110

²²⁷ Ebd., S. 105

nicht hinnehmen, sich zusammenschließen und/oder mit solidarischen Anderen in Erscheinung treten und eine Trauer einfordern, die nicht nur wenigen vorbehalten bleibt.

Wenn der Widerstand wirklich zu einer neuen Lebensweise führen soll, zu einem lebenswerteren Leben, das der ungleichen Verteilung von Prekarität entgegensteht, dann müssen Akte des Widerstands zugleich Nein zu einer Lebensweise und Ja zur anderen sagen.²²⁸

Diese Gleichzeitigkeit von Ablehnen und Bejahen ist nicht reduziert auf Demonstrationen und Proteste im öffentlichen Raum. Widerstand kommt nicht nur in Form von Aktionen auf der Straße vor, auch wenn er hier ebenfalls stattfindet, sich zeitigt und durchaus wirkmächtig werden kann. Aber, wie ich mit Iris Därmann gezeigt habe und mit den ausgewählten Beispielen noch unterstrichen habe: aus Verhältnissen, die manche besonders gefährden, kann Widerstand erwachsen, der durchaus die Kraft für Wandel bereit hält. Dessen Form nicht auf die klassischen Formen von Widerstand beschränkt bleibt, die wir vielleicht mit dem Wort verbinden, sondern in sehr unterschiedlichen und kreativen Formen auftreten kann. Ein Widerstand also, der nicht im Einzelnen erfolgreich sein muss, um wirkmächtig zu werden. Es können ganz alltägliche Formen des Sich-Entziehens, des *Sich-Undienlich-Machens* sein. Ein Leben zu leben, das nicht auf Produktivität ausgerichtet ist, das nicht gefallen will, das nicht funktioniert. Das die Ordnung untergräbt in dem es lebt, und weiter lebt.

²²⁸ Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S. 278

7. Literaturverzeichnis

Abu-Lughod, Lila: *Do Muslim Women Really need saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*, In: *American Anthropologist* 104/3 (2002), S. 783-790

Ahmed, Sara: *A phenomenology of whiteness in: Feminist Theory*, London, Los Angeles, New Delhi, and Singapore (2007): SAGE Publications, vol. 8(2):149-168

- *Open Forum Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the `New Materialism*, *Journal of Women's Studies*, Volume: 15 issue: 1, page(s): 23-39; Article first published online: February 1, 2008; Issue published: February 1, 2008

Al-Saji, Alia: *The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis*. In: *Philosophy & Social Criticism* (2010): SAGE Publications, vol. 36(8), S. 875-902

Atwood, Margaret: *Der Report der Magd*, übersetzt aus dem kanadischen Englisch von Helga Pfetsch, München (2017): Piper Verlag GmbH

Bauer, Raymond A; Bauer, Alice H: *Day to Day Resistance to Slavery* in: *The Journal of Negro history*, 1942-10-01, Vol.27 (4), USA: Association for the Study of Negro Life and History, Inc, S. 388-419

Bargetz, Brigitte: *Writing Out ‚the Social‘? Feministische Materialismen im Streitgespräch*, in: Leicht, Imke/Löw, Christine/Meisterhans, Nadja/Volk, Katharina (Hg.), *Material turn: Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismen*, Opladen/Berlin/Toronto (2017): Barbara Budrich, S. 133-150

Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, übers. v. Kathrina Menke, Frankfurt/Main (1991): Suhrkamp.

- *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, übers. v. Frank Born, Frankfurt/Main (2018): Suhrkamp

- *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, übers. v. Karin Wördemann und Martin Stempfhuber, Frankfurt/Main (2009): Suhrkamp
- *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, übers. v. Karin Wördemann, Frankfurt/Main (2005): Suhrkamp
- *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, übers. v. Karin Wördemann, Frankfurt/Main (1997): Suhrkamp
- *Politik, Körper, Vulnerabilität. Ein Gespräch mit Judith Butler*, übers. v. Sergej Seitz und Gerald Posselt, in: *Judith Butlers Philosophie des Politischen: kritische Lektüren*, Hg.: Posselt, Gerald; Schönwälder-Kuntze, Tatjana; Seitz, Sergej, Bielefeld (2018): transcript
- *Psyche der Macht: Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. v. Reiner Ansén, Frankfurt/Main (2001): Suhrkamp
- *THE FORCE OF NONVIOLENCE. An Ethico-Political Bind*, London & New York (2020): Verso
- *Judith Butler: on covid-19, the politics of non violence, necropolitics and social inequality. The global pandemic has revealed “the death drive at the heart of the capitalist machine”*, chaired by Amia Srinivasan, 29.07.2020
<https://www.versobooks.com/blogs/4807-judith-butler-on-covid-19-the-politics-of-non-violence-necropolitics-and-social-inequality> (Zugriff: 31.07.2020)

Butler, Judith; Gambetti, Zeynep and Sabsay, Leticia: *Vulnerability IN RESISTANCE*, Durham and London (2016): Duke Univeristy Press

Crenshaw, Kimberé: *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*. In: *U. chi. Legal Forum* 139 (1989)

Demirovic, Alex: *Sex Maschine oder: die Führung der Individuen durch Sexualität – Überlegungen zur Gouvernamentalität*, in: Bargetz, Brigitte; Ludwig, Gundula; Sauer, Brigit (Hg.): *Gouvernamentalität und Geschlecht. Politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*, Frankfurt/Main (2015): Campus Verlag, 62-89

Därmann, Iris: *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*, Berlin (2020): MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH

Emcke, Carolin: *Von den Kriegen. Briefe an Freunde*, Frankfurt am Main (2004): S. Fischer

Fanon, Frantz: *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien (2013): Turia + Kant

Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I.*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt/Main (1983[1976]): Suhrkamp

- *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über*, in: Defert, Daniel/Ewald, Francois/Larange, Jacques (Hg.): *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, Band 3: 1976-1979. Frankfurt/Main (2003[1977]): Suhrkamp, S. 298-309

Gamble, Christopher N.; Hanan, Joshua S. & Nail Thomas: *WHAT IS NEW MATERIALISM?* (2019): *Angelaki* 24:6, DOI: 10.1080/0969725X.2019.1684704, S. 111-134

Hoodfar, Homa: *The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women*, In: *Women, Gender, Religion: A Reader*, hg.: Elizabeth A. Castelli with the assistance of Rosamond C. Rodman, New York (2001): Palgrave

Koivunen A., Kyrölä, K., & Ryberg, I.: *The power of vulnerability : mobilising affect in feminist, queer and anti-racist media cultures*, Manchester (2018): University of Manchester Press

Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers. und Hg.: Krewani, Wolfgang Nikolaus; 3. Auflage, Studienausgabe; Freiburg (1983): Alber

- *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillip Nemo.*, Hg.: Peter Engelmann. Wien (1992): Passagen-Verlag

- *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Übers.: Krewani, Wolfgang Nikolaus, 4. Auflage (3. Auflage der Studienausgabe); Freiburg/München(1987): Karl Alber

Lorde, Audre: *Alter, Race, Klasse und Gender: Frauen* definieren ihre Unterschiede neu*

(1984), übers.: Yemisi Babatola und Amora Bosco, in: Kelly, Natascha A. (Hg.): *Schwarzer Feminismus. Grundlagentexte*, Münster (2019): Unrast-Verlag

Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, übers. v. Nils Hodyas und Timo Obergöker, Zürich-Berlin (2014): diaphanes

- *Sexistenz*, übers. v. Thomas Laugstien, Zürich (2019): diaphanes

- *singulär plural sein*, übers. v. Ulrich Müller-Schöll, Zürich (2004): diaphanes

Kelly, Natascha A.: *Millis Erwachen. Schwarze Frauen, Kunst und Widerstand*, Hamburg/Berlin (2018): Orlanda Buchverlag UG

Opitz, Sven: *Die Materialität der Exklusion: Vom ausgeschlossenen Körper zum Körper des Ausgeschlossenen*, Soziale Systeme, 14(2), Stuttgart (2008): Lucius & Lucius, S. 229–253

Reisinger, Kathrin: *Bodies In_Between. Körper zwischen Binarität und Differenz*, Universität Wien (2020): Masterarbeit

Rötzer, Florian: *Französische Philosophen im Gespräch*. Mit e. Vorw. Von Rainer Rochlitz.

2. Aufl., München (1987): Boer, 69-90

Said, Edward W.: *Orientalism*, London(1991 [1978]): penguin books

7.1. Internetquellen

- <https://www.falter.at/maily/20210917/ruhe-in-frieden-fadumo-hirsi> (Zugriff 12.11.2021)
Nachruf Fadumo Hirsi von **NINA HORACZEK**; FALTER.maily #621, versendet am 17.09.2021
- Statistik der mutmaßlichen Frauenmorde Österreichs des AÖF – Verein autonomer Österreichischer Frauenhäuser
https://www.aeof.at/images/04a_zahlen-und-daten/Frauenmorde_2021_Liste-AOEF.pdf (Aufruf: 26.05.2022)
https://www.aeof.at/images/04a_zahlen-und-daten/Frauenmorde-2022_Liste-AOEF.pdf (Aufruf 30.07.2022)
- https://www.zeit.de/kultur/film/2019-09/der-report-der-magd-handmaids-tale-serie-kritik/seite-2?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F (Aufruf: 06.08.2022)
- Bericht von *Ärzte ohne Grenzen* aus 2018: <https://www.aerzte-ohne-grenzen.at/article/immer-mehr-kinder-versuchen-sich-im-lager-moria-das-leben-zu-nehmen-aerzte-ohne-grenzen> (Aufruf: 17.08.2022)

7.2. Audiovisuelles Material

- <https://www.youtube.com/watch?v=dBnOJioYNHU> (Zugriff 28.01.2022)
Talk by Professor Karen Barad with the title: "Troubling Time/s, Undoing the Future." The talk was given June 2, 2016 at The School of Culture and Society, Aarhus University, Denmark in the Futures Lecture Series.
- <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw&t=6s> (Zugriff 15.01.2022)
Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gaus ("Zur Person", 1964)

- **Miller, Bruce:** *The Handmaid's Tale* [TV Series]. USA, 2017 auf Hulu

8. Anhang

8.1. Abstract Deutsch

Schlagwörter : Vulnerabilität, Körper, Materialität, Widerstand

Die vorliegende Masterarbeit richtet einen Blick auf Widerstandsformen, die in der Geschichte der europäischen politischen Philosophie nicht als solche beachtet und wahrgenommen wurden, um zu zeigen, dass die besondere Ausgesetztheit und Gefährdetheit Einzelner produktiv werden und Widerstand ermöglichen kann, der in einem gemeinsamen in Erscheinung treten wirkmächtig wird. Dafür stützt sich die Arbeit im Besonderen auf die vielen sorgfältigen Ausarbeitungen zu Vulnerabilität und Widerstand von Judith Butler, aber auch auf die kritische Aufarbeitung der politischen Philosophiegeschichte von Iris Därmann, sowie auf ausgewählte Beispiele, um zu veranschaulichen, dass Vulnerabilität eine besondere Ressource für widerständige Praxis sein kann.

8.2. Abstract Englisch

Keywords: Vulnerability, Bodies, Materiality, Resistance

This Master's thesis takes a look at forms of resistance that have not been considered and perceived as such in the history of European Political Philosophy, in order to show that the particular vulnerability and endangerment of individuals can become productive and make resistance possible, which becomes effective in a common appearance. For this, the work draws in particular on the many careful elaborations on vulnerability and resistance by Judith Butler, but also on the critical review of the history of political philosophy by Iris Därmann, as well as on selected examples to illustrate that vulnerability can be a particular resource for resistant practice.

