



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„*Natur*Vorstellungen –
Ökofeministische Perspektiven auf zeitgenössische Filme über die Zukunft“

verfasst von / submitted by

Lisa Spindelböck, BA

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

Wien, 2019 / Vienna, 2019

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

A 066 589

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

Masterstudium Internationale Entwicklung

Betreut von / Supervisor:

Dr.in Sabine Prokop

Dank

Mein Dank gilt besonders der Betreuer_in meiner Masterarbeit Dr.in Sabine Prokop. Sie hat mich von den ersten Ideen an mit Rat und Tat unterstützt und mich ermutigt, dieses Thema voranzutreiben.

Mein aufrichtiger Dank gilt ebenso meinen Freund_innen Lena Happenhofer, Nicole Holesz, Andreas Lenz, Victoria Santler, Cornelia Schifter und Peter Seitlinger für die unendlich viele Zeit, die sie für mich und meine Gedanken aufgebracht haben, und die vielen Male die sie mir besonders während dem Schreiben der Arbeit mit Wort und Tat zur Seite standen.

Am allermeisten danken möchte ich meinen Eltern, Andrea und Matthäus Spindelböck, die mich zu jeder Zeit unterstützten und mir mein Studium in dieser Form erst ermöglicht haben.

Inhaltsverzeichnis

Kapitel 1: Einleitung	1
1.1. Forschungsziel mit Sample	3
1.2. Theoretischer Rahmen	5
1.3. Methodischer Rahmen und Vorgehensweise	6
Kapitel 2: <i>Natur</i> Vorstellungen und Bilder der Zukunft: Begrifflichkeiten und Konzepte	8
2.1. Was ist <i>Natur</i> ?	8
2.2. Zum Begriff <i>Natur</i> Vorstellung	8
2.3. Zeitgenössische Zukunftsfilme	10
Kapitel 3: Ökofeminismus – eine Theorie im Prozess	11
3.1. Ökofeminismen: Entstehung und gesellschaftlicher Kontext	12
3.2. Die 1970er und 1980er: Ein Jahrzehnt ökofeministischer Theorien und Praktiken	15
3.3. Feminismus im Zeichen des Linguistic Turn: Die Marginalisierung des Ökofeminismus für 20 Jahre	17
3.4. Der Material Turn: Wiederentdeckung von <i>Natur</i> und Materie	19
3.5. Ökofeminismus: Eine Theorie im Prozess	21
Kapitel 4: Theoretischer Rahmen: Die die Domination von Frauen*, Anderen und der nicht-menschlichen <i>Natur</i>	26
4.1. Moderne Wissenschaft, Kapitalismus und die Domination von Frauen*, Anderen und <i>Natur</i>	28
4.1.1. Die Feminisierung der <i>Natur</i> : Vom organischen zum mechanischen Weltbild	29
4.1.2. Die <i>Naturalisierung</i> von Frauen*: Frauen* als zu bändigende Hexen und Huren	31
4.1.3. Die gewaltsame Aneignung der <i>Natur</i> : Francis Bacons Wissenschaft und John Lockes ‚Naturzustand‘	35
4.1.4. Die Grundlagen der neuzeitlichen Geschlechter- und <i>Natur</i> verhältnisse: Frauen* in der Produktion und (Re)produktion	38
4.1.5. Das fortschrittsgläubige 19. Jahrhundert und das dystopische 20. Jahrhundert: und was kommt danach?	40
4.2. Kolonialismus und die Domination von Frauen*, people of color und <i>Natur</i>	44
4.2.1. Die Sexualisierung und Neuordnung der <i>Natur</i> : Kolonien als ‚jungfräuliches Land‘ und neue Ressource	44
4.2.2. <i>Naturalisierung</i> , Sexualisierung und Christianisierung von people of color: Zähmung und Zivilisierung	49

4.2.3. Kapitalismus und Globalisierung: Geschlecht, <i>race</i> und Klasse in den Kolonien	53
4.2.4. ‚Entwicklung‘ und ‚Unterentwicklung‘: Brüche und Kontinuitäten	53
4.2.5. ‘Sustainable Development’ und Neo-Kolonialismus: De-kolonialisierung oder Re-kolonialisierung?	61
4.3. Die Domination von nicht-menschlichen Lebewesen, Frauen*, Anderen und <i>Natur</i>	65
4.3.1. Die <i>Naturalisierung</i> von nicht-menschlichen Lebewesen: Feminismus und Andere Lebewesen	66
4.3.2. Anthropozentrismus, Rassismus und der Diskurs der Animalisierung: Menschliche Tiere und tierische Menschen	68
4.3.3. Was sind Tiere? Vorstellungen, Konzeptionen und Praktiken	71
4.3.4. Andere Lebewesen: Zucht, Reproduktion und Sexualisierung	74
4.3.5. Nicht-menschliche Lebewesen als (unbegrenzte) Nahrungsquelle: Tierische Maschinen, Raubtiere und gesellschaftliche Norm	78
Kapitel 5: Vorstellungen und Bilder in zeitgenössischen Zukunftsfilmen: Avatar und Mad Max: Fury Road	85
5.1. Produktion und Synopsis der Filme Avatar und Mad Max: Fury Road	86
5.2. Bilder und Vorstellungen der nicht-menschlicher <i>Natur</i>	91
5.3. Bilder und Vorstellungen von Menschen	102
5.4. Bilder und Vorstellungen von nicht-menschlichen Lebewesen	122
5.5. Bilder und Vorstellungen von Wissen, Wissenschaft und Technologisierung	124
Kapitel 6: Zusammenfassung	134
Kapitel 7: Vorstellungen und Bilder der Zukunft und warum sie wichtig sind	141
Quellennachweis	144
Filmografie	154
Abbildungsverzeichnis	155
Abstract	157

Kapitel 1: Einleitung

Weltweit zunehmende soziale und ökologische Krisen beweisen, dass die globale, kapitalistische Wirtschaftsweise nicht zu mehr Zufriedenheit und Wohlstand führt. Überproduktion und -konsumation, vor allem in Ländern des globalen Nordens, führen zu erhöhter Ressourcenkonkurrenz, zu sozialen und ökologischen Ungleichheiten sowie Konflikten und zur vermehrten Ausbeutung von Menschen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur*¹ (Fischer/Jäger/Schmidt 2016). Die Konsequenzen erleiden übermäßig oft Frauen*², people of color³, LGBTIQI-Personen⁴ oder andere aufgrund ihrer Herkunft, ihres Alters oder ihrer körperlichen Fähigkeiten marginalisierte Menschen (Gaard 2015). Innerhalb aktueller Debatten um internationale Ressourcenkonflikte und Ressourcenpolitiken werden Zusammenhänge und Auswirkungen zwischen der Ausbeutung von *Natur* und ‚*natürlichen* Ressourcen‘ und der Ausbeutung von Frauen* und Anderen⁵ mehrheitlich ignoriert oder nur bedingt als relevant betrachtet (Bauhardt 2011).

Die Sorge um die Übernutzung von Ökosystemen und ‚*natürlichen* Ressourcen‘ zusammen mit dem Wunsch nach langfristigen guten Lebensbedingungen – für ALLE Menschen, nicht-menschlichen Lebewesen, sowie für die nicht-menschliche *Natur* – führten dazu, dass sich weltweit zahlreiche Initiativen, Bewegungen und soziopolitische, interdisziplinäre Forschungsgruppen und -strömungen bilden, welche sich sozial wie ökologisch egalitäre Verhältnisse wünschen und versuchen, diese umzusetzen. Die Generierung und Umsetzung von

¹ Der Begriff *Natur* oder nicht-menschliche *Natur* wird in der vorliegenden Arbeit als Referent für alles was nicht-menschlich oder von Menschen gemacht ist, wie nicht-menschliche Lebewesen, Pflanzen, Bioorganismen, Wasser, Luft, Erde und weitere, verwendet. Implizit ist die Annahme, dass die konzeptionelle Grenze zwischen Menschen und der nicht-menschlichen *Natur* eine konstruierte ist. Der Begriff ist kursiv gesetzt, um darauf hinzuweisen, dass der Begriff nicht statisch, sondern fluide ist, indem er – zeitlich, örtlich und kontextabhängig – unterschiedliche Bedeutungen beinhaltet (siehe Abschnitt 2.1.).

² Die Schreibweise Frauen* oder Männer* weist darauf hin, dass die binäre Kategorisierung von Geschlecht eine gesellschaftlich konstruierte ist. Das * schafft Raum für jene, die sich nicht dieser Kategorisierung zugehörig fühlen.

³ Als people of color werden in der vorliegenden Arbeit jene Menschen bezeichnet, die aufgrund ethnischer Zuschreibungen als nicht-Weiß gelten und dadurch alltägliche, institutionelle und anderen Formen von Rassismus erfahren und ausgesetzt sind.

⁴ Die Abkürzung LGBTIQI-Personen steht für alle Menschen die sich als Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Intersex, Queer/Questioning oder Interested identifizieren.

⁵ Die bewusste Großschreibung des Buchstaben „A“ in Anderen soll verdeutlichen, dass dieser als politischer Begriffe verwendet wird. Der Begriff bezieht sich auf Menschen, welche aufgrund ihrer nicht-weißen Hautfarbe und/oder ihrer nicht europäischen/westlichen Herkunft und/oder ihrer Sexualität, ihres Alters oder ihrer körperlichen Fähigkeiten als *Andere* konstituiert werden und angesichts ihrer tatsächlichen oder vermeintlichen Andersartigkeit systematisch rassistisch motivierte Vorverurteilung, Diskriminierung, Ausbeutung und Gewalt erfahren (Rommelspacher 1998: 7).

visionierten egalitäreren Verhältnissen ist auch für Forschungen und für Projekte im Rahmen der Internationalen Entwicklung von zentraler Bedeutung. Entscheidend für diese Schaffung von Alternativen sind Visionen und Vorstellungen einer möglichen Zukunft, die, wie der deutsche Soziologe⁶ Jens Beckert argumentiert, Verhalten und Entscheidungen in der Gegenwart prägen. Handlungsbereitschaft, Handlungskoordination und Innovationsfähigkeit basieren auf solchen ‚imaginierten Erfahrungen‘, die als Platzhalter für das fehlende Wissen über die zukünftige Gegenwart fungieren und Entscheidungen provozieren (Beckert 2018). Bereits 1973 stellte der niederländische Zukunftsforscher⁷ Fred L. Polak dazu fest, dass bevor Visionen darüber kreiert werden können, was zukünftig gewollt wird, vorab zu klären ist, welche dominanten Visionen über die Zukunft zurzeit vorherrschen und wie diese mit der Möglichkeit als Gesellschaft zu gedeihen, interferieren (Polak 1973). Eine Möglichkeit, um zeitgenössische dominante Vorstellungen und Diskurse zu identifizieren, ist die Analyse von Filmen.

Wie in sämtlichen anderen (audio)visuellen Medien, sind in Filmen hegemoniale Strukturen und Machtverhältnisse eingeschrieben. Das Visuelle, produziert durch unterschiedliche Technologie, wie etwa Photographie, Film oder Video, ist zentral für die kulturelle Konstruktion des sozialen Lebens in *westlichen*⁷ Gesellschaften, wie die britische feministische Kulturtheoretiker_in Gillian Rose konstatiert. “All these different sorts of technologies and images offer views of the world; they render the world in visual terms. But this rendering [...] is never innocent. These images are never a transparent windows of the world.” (Rose 2007: 2). Visuelle Medien können nicht nur wie Gemälde von der Renaissance bis zur Moderne als Fenster zur Welt verstanden werden, vielmehr stehen Darstellung und gesellschaftlicher Diskurs in ständiger Wechselwirkung. Drehbuchschreiber_innen und Produzent_innen greifen auf, was sie als zukünftige Thematik wahrnehmen, interpretieren diese auf ihre Art und Weise und bringen die veränderten Bilder wieder zurück zu den Zuschauer_innen, welche wiederum durch diese geprägt werden (Akremi 2016: 3). „In der Interaktion zwischen Filmprodukt und Zuschauer werden Imaginationen der Zukunft kommunikativ konstruiert, um anschließend wieder in die gesellschaftlichen Diskurse (z.B. über Rezensionen und Filmkritiken, Feuilleton

⁶ Vgl. FN 2.

⁷ *Westlich* wird fortan kursiv geschrieben, um hervorzuheben, dass die Kategorie einerseits an sich keine inhaltliche Bedeutung aufweist, da sie essentialistische Annahmen über eine in der Realität oft disparate und heterogene Bevölkerung einer Region macht und andererseits um auf die problematische koloniale klassifizierende Vergangenheit des Begriffes hinzuweisen. Vorsichtig als Referent für die überwiegend modernistischen Perspektiven und institutionalisierte Denkweisen in Ländern des Globalen Nordens angewandt, ist der Begriff jedoch strategisch wertvoll.

usw.) einzufließen.“ (Akremi 2016: 3) Doch welche potentiell unterdrückenden (Macht)Strukturen und welche potentiell transformativen Vorstellungen von Frauen*, Anderen und *Natur* sind beispielweise in Filmen über die Zukunft eingeschrieben? Welche gegenwärtigen gesellschaftlichen Vorstellungen geben sie wieder und wie könnten sie Handlungen und Entscheidungen in der Gegenwart beeinflussen?

1.1. Forschungsziel mit Sample

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist die Identifizierung und Rekonstruktion von hegemonialen, aber auch potentiell transformativen *Natur*Vorstellungen⁸ in zeitgenössischen Filmen über die Zukunft. Dies ist für Forschungen zum Thema der Internationalen Entwicklung insofern relevant, da Analysen von bestehenden hegemonialen Vorstellungen von Frauen*, nicht-menschliche Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* wesentlich zur Generierung von egalitäreren Verhältnissen beitragen. Analysen und Kritiken von Filmen können dazu beitragen, hegemoniale Vorstellungen der Zukunft zu beschreiben, um zu verstehen, in welchem Zusammenhang diese Vorstellungen mit der Fähigkeit stehen, zukünftige egalitäre Verhältnisse zu erschaffen. Filme über die Zukunft bieten die Möglichkeit, alternativen Paradigmen eine Plattform zu geben und bestehende Dialoge neu zu gestalten. Es könnten Welten geschaffen werden, die weder hetero- noch geschlechtsnormativ gestaltet sind, Welten in denen alles und jede/jeder/jedes/*, unabhängig von Klasse, *race*⁹, Geschlecht oder anderen zugeschriebenen Merkmalen, in Verbindung sowie im Dialog zu- und miteinander stehen und sich auf jeder Ebene gleich und gleichberechtigt begegnen.

Der Fokus der Analyse liegt bei den Fragen, wie unterschiedliche Menschen, nicht-menschliche Lebewesen und die nicht-menschliche *Natur* in den ausgewählten Filmen dargestellt werden, welche ökologischen sowie sozialen Vorstellungen und Verhältnisse imaginiert werden und wie mit den oben besprochenen Problematiken – wie zum Beispiel Ressourcenverteilung,

⁸ *Natur* wird kursiv geschrieben, um die Konstruktion des Begriffes hervorzuheben (vgl. FN 1). Das große „V“ soll einerseits dazu anregen Begrifflichkeiten zu hinterfragen und andererseits Motivation und Inhalt der Arbeit widerspiegeln. Hinter meiner Masterarbeit steht die Motivation problematische (essentialistische) Vorstellungen von *Natur* und *Natürlichkeit* (von Frauen*, Anderen und eben *Natur*) zu enttarnen und zu hinterfragen. Das große „V“ soll den Fokus auf Vorstellungen legen und damit unterstreichen, dass es sich eben um Vorstellungen – um Imaginationen – handelt, welche daher aufgelöst oder verändert werden können. Die sprachliche/schriftliche Trennung der Begriffe durch das V steht zudem für die Möglichkeit alternative Naturverständnisse, losgelöst von zuvor vermeintlich festgeschriebenen Vorstellungen, mitzudenken.

⁹ *Race* wird als politische Kategorie verstanden und grenzt sich bewusst von der rassistischen taxonomischen Einteilung von Menschen ab.

Verhältnissen zwischen unterschiedlichen Gruppen oder zwischen Menschen, nicht-menschlichen Lebewesen oder mit der nicht-menschlichen *Natur* – umgegangen wird. Aus dem Forschungsinteresse ergeben sich folgende explizite Forschungsfragen:

- I. Wie wird *Natur* in den ausgewählten Filmen über die Zukunft dargestellt? Wie wird das Mensch-*Natur*verhältnis dargestellt und welche Vorstellungen stehen dahinter?
- II. Wie werden Menschen in diesen Filmen dargestellt? Wie werden Frauen* und Männer* dargestellt? Welches Verhältnis haben die Protagonist_innen zueinander und welche Vorstellungen werden vermittelt? Werden LGBTIQI-Personen dargestellt und wenn ja, in welcher/n Rolle/n? Welche Vorstellung von Sexualität wird vermittelt? Werden people of color dargestellt und wenn ja, in welcher/n Rolle/n? Welche Vorstellungen von *race* werden vermittelt?
- III. Werden nicht-menschliche Lebewesen in diesen Filmen dargestellt und wenn ja, welche Rolle nehmen sie ein? Wie ist das Verhältnis zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen und welche Vorstellungen stehen dahinter?
- IV. Wie werden Wissen, Wissenschaft und Technologisierung in diesen Filmen dargestellt? Welche Rolle und welcher Stellenwert werden ihnen zugeschrieben und welche Vorstellungen stehen dahinter?

Für die Analyse wurden zwei Filme über die Zukunft, die U.S.-amerikanische Produktion *Avatar* (Cameron 2009) und die U.S.-amerikanische-australische Produktion *Mad Max: Fury Road* (Miller 2015), auf Basis eines theoretischen Samplings ausgewählt. Entscheidend für die Auswahl der Filme waren folgende sechs Kriterien: Erstens, da der Fokus der Studie auf zeitgenössischen Filmen liegt, kamen nur Filme in die engere Auswahl, welche in den letzten fünfzehn Jahren produziert wurden. Das zweite Kriterium verlangte eine große Reichweite, gemessen an Verkaufszahlen (Kino und Merchandise). Auf die so erhobenen weltweit fünfzehn Filme mit der größten Reichweite wurden darauffolgend die weiteren Kriterien angewandt: Drittens musste der Film die nicht-menschliche *Natur* eindeutig darstellen und viertens wurden keine Filme für die Analyse in Betracht gezogen, welche auf eine oder wenige Personen ausgerichtet sind, da auch Verhältnisse zwischen unterschiedlichen Gruppen und Akteur_innen beleuchtet werden sollen. Ein fünftes Kriterium und entscheidend für die Auswahl war der menschliche Umgang mit ‚*natürlichen* Ressourcen‘ in der filmischen Narration oder Darstellung, da diese Thematik in den heutigen Debatten um Nachhaltigkeit vorherrschend ist. Das abschließende sechste Kriterium war es, Filme zu wählen, die unterschiedliche Visionen der Zukunft darstellen und kontrovers diskutiert wurden/werden, denn die Analyse soll nicht

nur negative Aspekte kritisieren, sondern zielt darauf ab auch transformative Ansätze in den Filmen zu identifizieren, welche mögliche Gegenmodelle oder Utopien liefern.

1.2. Theoretischer Rahmen

Aufgrund der Fragestellung werden die Filme aus ökofeministischer Perspektive analysiert. Ökofeminismus ist ein Sammelbegriff für unterschiedliche Positionen sowie Strömungen und entwickelte sich zeitgleich und parallel mit der Auseinandersetzung um den Wert von Frauen*arbeit und umweltpolitischen Themen in den 1970er Jahren. Die gemeinsame Basis aller Positionen und Strömungen innerhalb des Ökofeminismus ist die Annahme, dass sich unterschiedliche Systeme der Unterdrückung, Ausbeutung und Beherrschung von *Natur* / ‚natürlichen Ressourcen‘ und von Frauen*, Anderen und der *Natur* gegenseitig verstärken und zentrale strukturelle Ähnlichkeit aufweisen.

“Drawing on the insight of ecology, feminism and socialism, ecofeminism’s basic premise is that the ideology which authorizes oppressions such as those based on race, class gender, sexuality physical abilities, and species is the same ideology which sanctions the oppression of nature.” (Gaard 1993a: 1)

Das Ziel ökofeministischer Ansätze ist somit die Aufdeckung und folglich die Abschaffung aller Formen von Unterdrückung und Ausbeutung.

Genauso wie es keinen einheitlichen Feminismus gibt, gibt es auch keinen einheitlichen Ökofeminismus (Warren 2000: 21). Obwohl ein allgemeiner Konsens unter Ökofeminist_innen über die Verbindungen zwischen Frauen*, Anderen und der nicht-menschlichen *Natur* besteht, herrscht Uneinigkeit darüber, welche. In der Literatur wird zwischen dem sogenannten Sozialen Ökofeminismus, welcher essentialistische Verbindungen zwischen Frauen* und *Natur* klar ablehnt, und dem sogenannten Kulturellen Ökofeminismus unterschieden. Theoretiker_innen des Kulturellen Ökofeminismus, welcher zu Beginn der Theoriebildung prävalent war, später jedoch in den Hintergrund rückte, befürworteten eine essentialistische Assoziation von Frauen* und *Natur* und argumentieren, dass Frauen* durch ihre reproduktiven Fähigkeiten in engerer Verbindung mit den *natürlichen* Rhythmen der *Natur* stehen und daher besonders an ökologischen Belangen interessiert sind. Obwohl sich viele Ökofeminist_innen mit der eigenen Wissensgeschichte kritisch auseinandersetzten und vielfältige anti-essentialistischen Arbeiten (Agarwal 1992; Plumwood 1993; Sturgeon 1997b; Mortimer-Sandilands 1999) generierten, wurde der gesamte – faktisch jedoch äußerst heterogene – Ökofeminismus zu Beginn des

Linguistic Turn am Anfang der 1990er Jahre, pauschal als essentialistisch und schädlich für feministische Belange diskreditiert. Diese Zuordnung ignoriert die ökofeministische Vielfalt und erkennt deren bis heute aktuelles Potential, welches sich in interessanten älteren (Gaard 1993b; Merchant 1980; Werlhof/Mies/Bennholdt-Thomsen 1988; Shiva 1988;) und neueren postmodernen, politischen, philosophischen, radikalen oder queeren Theorieansätzen zeigt, die sich mit Fragen zwischen dem Zusammenhang von Feminismus und Ökologie beziehungsweise *Natur* (Adams/Gruen 2014; Gaard 1997; Mortimer-Sandilands/Erickson 2010; Sturgeon 1997b; Warren/Erkal 1997) beschäftigen.

1.3. Methodischer Rahmen und Vorgehensweise

Da sich die vorliegende Arbeit mit Bildern und Vorstellungen der nicht-menschlichen *Natur*, Frauen*, Anderen und nicht-menschlichen Lebewesen in Filmen über die Zukunft befasst, ist es zielführend eine qualitative ökofeministische Filmanalyse durchzuführen.

Dazu werden zuerst in Kapitel 2 zentrale Begrifflichkeiten und Rahmenbedingungen geklärt und nachfolgend in Kapitel 3 festgelegt, was Ökofeminismus bedeutet und wie dieser innerhalb feministischer Theorien zeitlich und inhaltlich zu verorten ist. Des Weiteren wird argumentiert, welche Positionen innerhalb der großen Spannweite ökofeministischer Theorien in der vorliegenden Arbeit vertreten und welche strikt abgelehnt werden und abschließend, welche theoretischen Schwerpunkte in den darauffolgenden Kapiteln gelegt werden.

Nachfolgend wird für die Durchführung der Analyse ein theoretischer Rahmen erstellt, welcher nachfolgend für die Analyse der Filme operationalisiert wird. Dazu wird in Kapitel 4 zuerst herausgearbeitet, wie die *westlichen* Geschlechter- und *Natur*verhältnisse ab dem Übergang zur Neuzeit in Europa entstanden sind, von welchen Konzeptionen sie geprägt werden und welche hegemonialen Vorstellungen dahinter stehen. Darauffolgend wird darauf eingegangen, welche Vorstellungen im kolonialen Diskurs dazu verwendet wurden die Ausbeutung von people of color und der nicht-menschlichen *Natur* in den Kolonien zu legitimieren und welche Kontinuitäten bis heute bestehen. Abschließend wird auf die Rolle von nicht-menschlichen Lebewesen in Zusammenhang mit der Ausbeutung von Frauen*, Anderen und der nicht-menschlichen *Natur* eingegangen.

Für die Filmanalyse werden die in Kapitel 4 erarbeiteten Strukturen der Domination operationalisiert und die Filme systematisch nach ihnen untersucht. Das Suchen nach vorher definierten Strukturen und Konzepten ermöglicht es im Hintergrund liegende, versteckte

Vorstellungen und Konzeptionen sichtbar zu machen. Der Fokus der Analyse liegt auf der (visuellen) Darstellung von Menschen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur*, der Narration und Interpretation dieser. Aspekte der Produktion werden dabei miteinbezogen (Rose 2007: 24ff).

In Bezugnahme auf die Forschungsfragen folgernd werden vier thematische Schwerpunkte gesetzt: Bilder und Vorstellungen der nicht-menschlichen *Natur*; der Menschen, der nicht-menschlichen Lebewesen und von Wissen, Wissenschaft und Technologisierung. Da die Inhalte miteinander verbunden sind und sich gegenseitig wechselwirkend beeinflussen, bauen die vier Schwerpunkte nicht aufeinander auf, sondern sind nach der Reihenfolge der Forschungsfragen angeordnet. Innerhalb der einzelnen Schwerpunkte werden zuerst spezifische Akteur_innen oder Vorstellungen untersucht und diese darauffolgend mit den zuvor erarbeiteten sozialen, politischen, diskursiven oder mythischen Zusammenhängen verknüpft. Um die Schwerpunkte direkt zueinander in Bezug zu setzen, werden zusätzliche Detailfragen gestellt, die sich aus Val Plumwoods (1993; 43-54) fünf Charakteristika von unterdrückenden Dualismen, “backgrounding (denial)“, “radical exclusion (hyperseparation)”, “incorporation (relational definition)“, “instrumentalism (objectification)“ und “homogenisation (stereotyping)“ ableiten: Wird eine Perspektive bevorzugt und werden Abhängigkeiten unter den Akteur_innen gezeigt? Wie werden die unterschiedlichen Akteur_innen dargestellt und werden konzeptionelle Grenzen zwischen ihnen gezogen? Wie ist das Verhältnis der Akteur_innen zu- und untereinander und welche Bedürfnisse werden bevorzugt? Werden Akteur_innen objektifiziert? Wird Diversität dargestellt?

Kapitel 2: *Natur*Vorstellungen und Bilder der Zukunft: Begrifflichkeiten und Konzepte

Für die nachfolgende Untersuchung ist es unerlässlich, wichtige Begrifflichkeiten zu operationalisieren und einige Klärungen vorzunehmen. Der Untersuchungsgegenstand betrifft einerseits die Frage um *Natur* und *Natur*Vorstellungen und andererseits das Medium Zukunftsfilm. Das bedeutet, dass zuerst der Begriff *Natur* präzisiert werden muss, um nachfolgend den Zusammenhang mit unterschiedlichen *Natur*Vorstellungen zu erläutern. Abschließend wird noch kurz auf die filmische Darstellung der Zukunft in zeitgenössischen Filmen Bezug genommen.

2.1. Was ist *Natur*?

Der Begriff *Natur* beinhaltet zwei Bedeutungen. Erstens werden darunter das Wesen der Dinge, distinktive Merkmale oder Eigenschaften, welche in ihrer Gesamtheit zur Konstituierung von etwas beitragen, verstanden. Zweitens wird *Natur* als materielle Gesamtheit von all dem verstanden, was als nicht menschlich oder als von Menschen nicht gemacht wird wahrgenommen wird (Gloy 1995: 23). Wie *Natur* genau verhandelt wird, als aktiv oder passiv, in welchem Verhältnis Menschen und die nicht-menschliche *Natur* stehen, variiert nach gesellschaftlichen, geographischen sowie zeitlichen Gegebenheiten und ist Gegenstand unterschiedlicher *Natur*Vorstellungen und *Natur*verständnisse (Gloy 1995).

2.2. Zum Begriff *Natur*Vorstellung

Der Begriff *Natur*Vorstellungen wird in der vorliegenden Arbeit im allgemeinsten und den spezifisch wissenschaftlichen Kontext übergreifenden, weitesten Sinne gebraucht. Der Begriff wird synonym für *Natur*verständnis, *Natur*anschauung oder *Natur*konzeptionen verwendet und umfasst Vorstellungen, Bilder, Argumente, Analogien oder Konzeptionen, welche Menschen zur Orientierung, zum Verständnis des Verhältnisses zwischen Menschen und der nicht-menschlichen *Natur* dienen und folglich dementsprechende praktische, normative und ethische Umgangsweisen mit der nicht-menschlichen *Natur* nach sich ziehen. „Kurzum, ein bestimmter Vorstellungs- und Begriffsrahmen enthält Hinweise auf die mit ihm verknüpften Werte,

umgekehrt geben bestimmte Verhaltensweisen und Verhaltensmuster Aufschluß über bestimmte dahinterstehende Schemata.“ (Gloy 1995: 16)

*Natur*Vorstellungen oder *Natur*verständnisse sind nicht statisch, sondern zeitlich, örtlich und kontextabhängig. Im Allgemeinen lassen sich zwei unterschiedliche Arten von *Natur*Vorstellungen unterscheiden: das *westlichen* Gesellschaften dominierende naturalistische Paradigma und das organologische Paradigma (Gloy 1995: 17-20). Im naturalistischen *Natur*verständnis wird das Mensch-*Natur*verhältnis auf Basis einer Subjekt/Objekt-Spaltung definiert, wobei die nicht-menschliche *Natur* als passiv konzipiert und den Menschen dualistisch als Anderes, Fremdes oder Differentes gegenübergestellt wird (Gloy 1995: 16). Durch diese Trennung können Macht- und Herrschaftsansprüche über die nicht-menschliche *Natur* legitimiert und der dementsprechende Zugriff der Menschen auf die nicht-menschliche *Natur* und ihre Ressourcen gerechtfertigt werden. „Die praktischen Eingriffe in die *Natur*, die Regulierung, Manifestation bis hin zur Ausbeutung, sind nur die fortgeführten Konsequenzen des erkenntnistheoretischen Verhaltens der Konstruktion und Objektivation.“ (Gloy 1995: 19)

Das organologische Verständnis gewinnt zunehmend an Bedeutung und ist inzwischen, besonders im Rahmen des New Materialism innerhalb der feministischen Theorieschreibung, vorherrschend. Das organologische *Natur*verständnis begreift *Natur* als organisches Ganzes, in dem jeder Teil mit den jeweils anderen in wechselwirkender Relationalität steht. Innerhalb dieser Vorstellung werden Menschen und *Natur* nicht als etwas Getrenntes wahrgenommen, sondern als Subjekte, die interaktiv miteinander in Verbindung stehen. Das Verhältnis ist sowohl passiv als auch aktiv gestaltet, da nicht nur Menschen, sondern auch die nicht-menschliche *Natur* entscheidende Agentur besitzen (Alaimo/Hekman 2008; Barad 2007; Bauhardt 2013; Haraway 2003).

Die beiden soeben besprochenen konträren *Natur*verständnisse stehen sich nicht nur in aktuellen Diskussionen um Ressourcen und Ressourcenpolitik oppositionell gegenüber. Die Kontroversen durchziehen die (*westliche*) Geistes- und Kulturgeschichte und determinieren *Natur*- und Geschlechterverhältnisse zumindest seit der Antike und der aristotelischen *Natur*lehre (Gloy 1995; Plumwood 1993). Im Rahmen des Kapitel 4 werden die Implikationen seit dem 15. Jahrhundert, also der Zeit im Übergang zur Neuzeit, genauer beleuchtet.

2.3. Zeitgenössische Zukunftsfilme

Für viele Menschen kommen Vorstellungen über die Zukunft heutzutage über Filme in Kinos, im Fernsehen oder über Streaming-Dienste. Bei filmischen Vorstellungen über die Zukunft lassen sich Utopien im Sinne des Eintretens einer gewünschten Zukunft, oder Dystopien, negative Vorstellungen einer Zukunft, die unter keinen Umständen wahr werden sollten, unterscheiden (Akremi 2016: 3). Geht es nach aktuellen Zukunftsfilmen, ist die Welt bereits verloren. Dystopien haben als filmisches Genre Hochkonjunktur. Die Mehrzahl der Filme über die Zukunft zeigt eine düstere gewaltvolle Zukunft oder ist Projektion von *westlichen*, high-tech Szenarien. Die filmische Realität zeigt oft eine bereits zerstörte Welt oder eine, die sich nahe einem ökologischen Desaster befindet. Megastädte oder Verwüstung zeichnen das Landschaftsbild und die gesellschaftlichen Verhältnisse sind überwiegend geprägt durch Kämpfe um Ressourcen und Ungleichheiten (Hurley 2008).

Viele zeitgenössische Filme über die Zukunft werden in Hollywood produziert und haben aufgrund ihrer hohen Budgets und gut ausgebauten Distributionswege, im Vergleich zu Produktionen aus anderen Ländern, wie etwa Filme aus Indien (Bollywood), Nigeria (Nollywood) oder Japan, auch international eine enorme Reichweite, welche sich in den hohen Verkaufszahlen und Merchandise-Einkünften widerspiegelt (Hurley 2008). In den meisten Filmen liegen sowohl die Gestaltung (Drehbuch), als auch die Produktion und Umsetzung (Regie) der Filme bei U.S.-amerikanischen, männlichen, Weißen Akteuren und Protagonisten. Die Narrative sind überwiegend geprägt von heterosexuellen, traditionell familienfokussierten Vorstellungen und lassen wenig Raum für LGBTQI-Personen, people of color oder alternative (utopische) Bilder über die Zukunft (Hurley 2008: 1f). Der Einfluss der oft einseitigen und normativen Darstellungen von Menschen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* geht weit über die filmische Realität hinaus. Wie bereits in der Einleitung thematisiert, haben diese Vorstellungen diskursive Kraft und beeinflussen Vorstellungen und Handlungsweisen in der Gegenwart. “[...] the domination of the masculinist images of the future has now reached a new peak. These images are accepted by globalising popular media, by local and global policy-planners and even by many liberal futurists.” (Milojevic 1999: 62)

Kapitel 3: Ökofeminismus - eine Theorie im Prozess

Bevor ein ökofeministischer theoretischer Rahmen zur Analyse von Ausbeutungsverhältnissen von Frauen*, Anderen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* erarbeitet werden kann, müssen vorab die Rahmenbedingungen geklärt werden. Dafür wird festgelegt, was Ökofeminismus bedeutet und wie dieser innerhalb feministischer Theorien zeitlich und inhaltlich zu verorten ist, welche Positionen innerhalb der großen Spannweite ökofeministischer Theorien in der vorliegenden Arbeit vertreten und welche strikt abgelehnt werden und abschließend, welche theoretischen Schwerpunkte in den darauffolgenden Kapiteln gelegt werden.

Der Ökofeminismus entstand im Laufe der 1970er Jahre vor dem Hintergrund der Friedens-, Anti-Atom- und Ökologiebewegung in den Vereinigten Staaten von Amerika und kann sowohl als soziale aktivistische Bewegung, als auch als akademischer Diskurs verstanden werden. Der Begriff Ökofeminismus ist ein Sammelbegriff für unterschiedlichste Ansätze, welche von strukturellen Ähnlichkeiten zwischen der Ausbeutung von Frauen*, Anderen und *Natur* ausgehen (Grewe-Volpp 2015: 44). Trotz ihrer teils widersprüchlichen Positionen teilen alle ökofeministischen Ansätze folgende Grundannahme: “[...] the ideology which authorizes oppressions such as those based on *race*, class, gender, sexuality, physical abilities, and species is the same ideology which sanctions the oppression of nature”. (Gaard 1993a: 1) Das Ziel ökofeministischer Ansätze ist somit die Aufdeckung und folglich die Abschaffung aller Formen von Unterdrückung und Ausbeutung. Unterschiede zwischen den einzelnen Strömungen ergeben sich vor allem hinsichtlich der Frage, in welchem Zusammenhang Frauen*, Andere und *Natur* zueinander stehen. Theoretiker_innen des Kulturellen Ökofeminismus befürworten eine essentialistische Assoziation von Frauen* und *Natur*. Vertreter_innen dieser Strömung argumentieren, dass Frauen*, im Vergleich zu Männern*, durch ihre reproduktiven Fähigkeiten (Menstruationszyklus, Gebärfähigkeit) in engerer Verbindung mit den *natürlichen* Rhythmen der *Natur* stehen und daher besonders an ökologischen Belangen interessiert sind. Häufig gilt diese Strömung fälschlicherweise als repräsentativ für den gesamten – faktisch jedoch äußerst heterogenen – Ökofeminismus. Obwohl sich viele Ökofeminist_innen mit der eigenen Wissensgeschichte kritisch auseinandersetzten und vielfältige anti-essentialistische Arbeiten (Agarwal 1992; Plumwood 1993; Sturgeon 1997; Mortimer-Sandilands 1999) generierten, wurde der gesamte Ökofeminismus pauschal als essentialistisch und schädlich für feministische Belange diskreditiert. Diese Zuordnung ignoriert die ökofeministische Vielfalt und verkennet deren bis heute aktuelles Potential, welches sich auch in interessanten neueren (postmodernen,

politischen, philosophischen, radikalen oder queeren) Theorieansätzen in Fragen zwischen dem Zusammenhang von Feminismus und Ökologie beziehungsweise *Natur* (zum Beispiel Sturgeon 1997, Sandilands 1999, Alaimo 2000, Mortimer-Sandilands 2005) zeigt.

Die nachfolgenden Abschnitte dieses Kapitels beschreiben zuerst die Entstehungsgeschichte und die Relevanz der heute als essentialistisch in Verruf geratenen Theorien. Dabei wird genauer auf den sogenannten Linguistic Turn Anfang der 1990er Jahre sowie den seit den 2000er beginnenden Material Turn eingegangen und unterschiedliche Kritiken am Ökofeminismus genauer analysiert. Abschließend soll ein Resümee gezogen werden, welches Ausblick und Möglichkeiten für den Ökofeminismus aufzeigt.

3.1. Ökofeminismen: Entstehung und gesellschaftlicher Kontext

Um die unterschiedlichen Positionen innerhalb des Ökofeminismus zu verstehen, ist es vorab nötig die Entstehungsgeschichte und den sozial-politischen sowie historischen Hintergrund der 1970er und 1980er Jahre genauer zu beleuchten.

Die Geschichte des Ökofeminismus und damit das Einsetzen eines neuen elaborierten feministischen *Naturdenkens* beginnt mit der Entstehung der Neuen Frauenbewegung in den 1970er Jahren. Diese Zeit erscheint rückblickend als ausgesprochen politisch, protestfreudig und kontrovers. Neben der Neuen Frauenbewegung entstanden unzählige neue soziale Bewegungen, wie die Friedens-, Anti-Atom- oder Ökologiebewegung. Somit ist es nicht verwunderlich, dass auch die Neue Frauenbewegung sich dieser Themen annahm. Die damals noch junge Frauenbewegung verstand sich als Revolte und forderte Gleichheit sowie Befreiung für alle, daher herrschten auch eine dementsprechend revolutionäre und radikale Praxis und Rhetorik. Feministische Forderungen wurden oft mit Wut und Ungeduld, sorgloser Vehemenz, aber auch verbunden mit der Freude an Provokation und Lust an der Gemeinschaft mit anderen Frauen*, vorgebracht (Holland-Cunz 2014: 112-114). Bereits Anfang der 1970er erschienen zwei Texte, welche den Beginn der zehnjährigen Dominanz ökofeministischer Theorien innerhalb des Feminismus markieren: „Le Féminisme ou la mort“ (1974) der französischen feministischen Autor_in Francoise d'Eaubonne und „Is Female to Male as Nature is to Culture?“ (1972) der U.S.-amerikanischen Anthropologin Sherry B. Ortner. Zwei weitere sehr einflussreiche Werke dieser Zeit sind „Gyn/Ecology“ (1987), von der U.S.-amerikanischen feministischen Theologin Mary Daly und „Woman and Nature“ (1980), von der U.S.-amerikanischen feministischen Philosoph_in Susan Griffin.

Francoise d'Eaubonne verwendete in ihrem „Feminismus oder Tod“ (Eaubonne 19[1974]) das erste Mal den Begriff Ökofeminismus und argumentiert für eine notwendige Rettung der Welt durch Feministinnen. Der Titel „Feminismus oder Tod“ ist daher wörtlich zu verstehen. Als die zwei Hauptprobleme der Welt identifiziert sie Umweltzerstörung und Überbevölkerung. Beides ergibt sich aus der patriarchalen Aneignung von Fruchtbarkeit. „Überausbeutung“ von Böden und „Frauenkörpern“ führen zu „Überbevölkerung als Geburtenexzeß“ und „Umweltzerstörung als „Produktionsexzeß“ (Eaubonne 1981[1974]: 6, 193). Eaubonne schreibt von der „Krise der ganzen Menschheit“, vom „Sadismus als Grundstruktur“ vom „Todesurteil“, dem „Massaker(n) an der Natur“ und der „apokalyptischen Verseuchung“ (1981[1974]: 6, 17, 159, 182, 176). Dem gegenüber stellt sie Frauen* als „die einzigen Lebensspenderinnen“ als „Weltretterinnen“, die für die „Neuordnung (Mutation)“ verantwortlich sind (Eaubonne 1981[1974]: 6, 176). Diese extreme Polarisierung zwischen patriarchaler Zerstörung und feministischer Weltrettung prägte die folgenden Jahre feministischer Theoriebildung.

Für viele postmoderne Feminist_innen sind diese ersten ökofeministischen Texte eine essentialistische Zumutung und bestätigen sämtliche Vorurteile betreffend den Ökofeminismus (Holland-Cunz 2014: 112-115). Es wird bei einer sorgfältigen Analyse dieser Texte jedoch offenkundig, dass die Arbeiten sehr ambivalent sind und auch die diesbezügliche (Lebens)Realität der ökofeministischen Autor_innen weniger eindeutig ist, als mensch es zuerst vermuten mag. Es darf auch nicht vergessen werden, dass sich die damalige Situation eklatant von der heutigen unterscheidet. Abgesehen von den bereits kurz angesprochenen revolutionären Tendenzen dieser Zeit, ist auch der heutige feministische Wissensstand um ein Vielfaches größer. Zudem spielt auch der vereinfachte Zugriff auf diverse Daten und Informationen eine entscheidende Rolle. Die feministisch-ökologischen Geschichtswissenschaften standen in den 1970er Jahren noch an ihren Anfängen. Aus einem diffusen Unbehagen über die Zerstörung ihrer Umwelt heraus, begangen sich feministische Theoretiker_innen spontan zu engagieren und die letzten 500 Jahre der neuzeitliche *Natur*- und Geschlechterherrschaft zu erforschen. Jeder neue veröffentlichte Text erschien revolutionär und förderte neue spannende Erkenntnisse zu Tage (Holland-Cunz 2014).

Auch Susan Griffins "Woman and Nature" (1987) wird aufgrund dessen teils essentialistischer Inhalte aus vielen Diskussionen verbannt. Dabei wird verkannt, dass es sich faktisch um eine höchst umfassende philosophische und wissenschaftsgeschichtliche Arbeit handelt, welche für die damalige Zeit beeindruckende Analysen herrschaftlicher *Natur*- und Geschlechterverhältnisse lieferte. Zum Beispiel findet sich in ihrem Werk die erste wissenschaftshistorische und

feministische Chronologie der gesellschaftsverändernden Ereignisse der Hexenverfolgungen des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit. Susan Griffins (1987) Erkenntnisse zu der Frage wie die Feminisierung von Frauen*, Anderen (people of color, Kindern, Sklav_innen, Körper oder Sexualität) und *Natur*, dazu instrumentalisiert wurde ihre Unterordnung zu legitimieren, sind bis heute aktuell und prägen die feministisch-ökologischen Forschung. Sie schreibt am Ende ihres Werkes: „Denn wir sehen uns selbst. Wir sind Natur. Wir sind Natur, die die Natur sieht. Wir sind Natur, mit einem Konzept von der Natur. Weinende Natur. Natur, die der Natur von der Natur erzählt.“ (Griffin 1987: 259) Diese Textstelle beinhaltet naturtheoretische Positionen, welche für alle Strömungen des Ökofeminismus bezeichnend sind: das Verhältnis zwischen menschlicher und nicht-menschlicher *Natur* wird nie als hierarchisch oder herrschaftlich betrachtet. Ökofeminist_innen verhandeln die Relation solidarisch beziehungsweise schwesterlich. Des Weiteren bestimmt die unmittelbare Begegnung zwischen menschlicher und nicht-menschlicher *Natur* die Beziehung der beiden. Reflexion und Austausch stehen hierbei im Mittelpunkt. Ein weiteres wichtiges Element ist die selbstreflexive Ausdrucksweise. Es wird die Gleichheit von menschlicher und nicht-menschlicher *Natur* unterstrichen, zudem wird, neben dieser solidarischen Gleichwertigkeit, auch die menschliche Fähigkeit zur Selbstreflexion hervorgehoben: „Wir“ haben ein *Natur*konzept und wir erzählen „ihr“ davon (Holland-Cunz 2014: 116).

Die drei Komponenten – schwesterliche Relation, unmittelbare Begegnung und Selbstreflexion – werden in Mary Dalys “Gyn/Ecology“ (1987) zusätzlich radikalisiert. Das Gespräch und die Verbindung (von Frauen*) mit allen *Natur*formen wird spiritualisiert. Hexen und *Natur* als weiblich* gedachtes Göttliche stehen, sowohl real als auch symbolisch, im Mittelpunkt. Mary Dalys Sprache ist radikal und pathetisch. Francoise d’Eaubonnes Polarität wird bei ihr noch einmal zugespitzt: Dem Bild der liebevollen *Natur*verbundenheit von Frauen stellt sie das eines nekrophilen Patriarchats gegenüber (Daly 1987). Die Sakralisierung des weiblichen und des feministischen Widerstandes gegen das tötende patriarchale System ist bezeichnend für den feministischen Zeitgeist der damaligen Zeit. Auch eines der bedeutendsten Werke des spirituellen Feminismus Starhawks “The Spiral Dance“ (1979), ein Werk über die Geschichte des Göttinnenkults und damit verbundene praktische Übungen, stammt aus dieser Zeit.

Die deutsche feministische Politikwissenschaftler_in Barbara Holland-Cunz (2014) sieht, rückblickend interpretierend, die Verbindungen zu Hexen und Göttinnen als Formen der Emanzipation und der Selbsterhöhung, aber auch der Selbstvergewisserung.

„Wer das Patriarchat für ein mächtiges und nekrophiles System hält, muss sich erstens selbst ermächtigen und zweitens politisches Denken und Handeln vollkommen neu erfinden. Die

gesamte belebte Welt musste gegen die tödlichen Impulse der Neuzeit gewissermaßen neu beseelt werden.“ (Barbara Holland-Cunz 2014: 117)

Die zerstörerischen Ereignisse dieser Zeit, wie die Atomtechnologie, ökologische Desaster, Kriege und Ausbeutungen weltweit, waren gewaltig und feministische Theoretiker_innen sowie Aktivist_innen dieser Zeit sahen in der radikalen Abkehr von technokratischen androzentrismen Denken und Handelns die einzige Möglichkeit, um wahre Veränderung zu generieren.

3.2. Die 1970er und 1980er:

Ein Jahrzehnt ökofeministischer Theorien und Praktiken

Aus heutiger Sicht mögen die teils spirituellen Theorien und Praktiken des sogenannten Kulturellen Ökofeminismus im großen Maße irritieren, dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass es sich bei den Theorien und Gedanken, die von Francoise d'Eaubonne (1974), Susan Griffin (1980), Mary Daly (1987) oder Starhawk (1979) artikuliert wurden, um eine umfassende und vor allem radikale Gesellschaftskritik handelte.

Die Ungeduld und Wut, welche die Neue Frauenbewegung in den 1970er und 1980er Jahren antrieben, waren in ihren Texten spürbar. Radikale Kritik ist selten mainstreamfähig. Sie soll keinen allgemeinen Konsens nach sich ziehen, sondern Aufmerksamkeit hervorrufen, provozieren und mit alten Konventionen brechen. Dies gelang, die nächsten Jahre erwiesen sich aus feministischer Sicht als ungeheuer produktiv. Die ungeliebte fundamentale Gesellschaftskritik Kultureller Ökofeminist_innen setzte zahlreiche Impulse für die Entwicklung neuer feministischer anti-patriarchaler Theorien und Politiken. Besonders im Fokus standen die Kritik an der Militarisierung, an der Gen- und Reproduktionstechnologie, an der Wissensgeschichte und die Kritik an der Ausbeutung von Frauen* und nicht-menschlicher *Natur* in den Ländern des globalen Südens (Grewe-Volpp 2015: 47). Die feministisch-ökologischen Protestereignisse dieser Zeit waren vielzählig und weitreichend. Besonders prägend waren das „Greenham Common Women’s Peace Camp“ (Greenham Common Woman’s Peace Camp 2002) ab 1981 oder die „Women’s Pentagon Action“ am 16./17. November 1980. Beide Proteste hatten eine immense Reichweite und schafften es Frauen*, unabhängig von ihrer Herkunft, ihrem Alter oder ihren teils konträren politischen Denken, zu versammeln. Spiritualistische Rituale und Protestformen, in Verbindung mit der Sorge um das

Leben der Erde und der künftigen Generationen, spielten auch hier eine zentrale Rolle (Holland-Cunz 2014: 119).

In den 1980er dominierten ökofeministische Theorien die feministischen Debatten, sowohl bei aktivistischen Aktionen als auch im akademischen Bereich. Es wurde in unterschiedlichste Richtungen geforscht und die teils konträren sowie widersprüchlichen Positionen innerhalb des Ökofeminismus schufen eine diskussionsreiche und vor allem facettenreiche Aufarbeitung feministischer und ökologischer Debatten. Bald begannen sich ökofeministische Theoretiker_innen, besonders jene, die sich dem Sozialen Ökofeminismus zuordneten, bewusst von essentialistischen Vorstellungen des Kulturellen Ökofeminismus abzugrenzen. Dabei entstand eine beeindruckende Vielzahl von unterschiedlichsten Arbeiten, wie zum Beispiel die Carolyn Merchants (1980) materialistische Analyse zu den Verhältnissen am Beginn der Neuzeit, Evelyn Fox Keller (1985) Beitrag zur Rolle von Frauen* in der Wissenschaft, Bina Agarwals (1992) Analysen zur Intersektion von Kaste, Klasse, *race* und Geschlecht in Indien, Carol J. Adams (1990), Lynda Birkes, (1994) und Barbara Noskes (1989, 1997) Untersuchungen zum Verhältnis von Menschen und nicht-menschlichen Tieren, Greta Gaards (1993b; 1997) und Catriona Mortimer-Sandilands (1997; 1999) ausführliche intersektionale Analysen zur Rolle von (normativer) Sexualität und Queer Theory, die philosophischen Arbeiten von Val Plumwood (1993), Karen J. Warren (1994) oder Noël Sturgeon (1997), aus denen eine neue Generation von renommierten feministischen Theoretiker_innen, wie Donna Haraway oder Sandra Harding (1986, 1993), erwuchs und schlussendlich den Weg für den heutigen New Materialism (Alaimo/Hekman 2008) ebneten. Obwohl sich der Ökofeminismus hauptsächlich in den Vereinigten Staaten von Amerika und Deutschland – geprägt durch den „Bielefelder Ansatz“ (1988) der Soziolog_innen und Politolog_innen Veronika Bennholdt-Thomsen, Maria Mies und Claudia von Werlhof – verorten lässt, kommen wohl zwei der bedeutendsten Artikulationen des Ökofeminismus von Autor_innen aus dem globalen Süden. Die Analysen der indischen Ökofeminist_in Vandana Shiva (1988) und die Arbeiten der kenianischen Wissenschaftler_in und Friedensnobelpreisträger_in Wangari Maathai (2010), insbesondere ihre aktivistischen Tätigkeiten (Green Belt Movement¹⁰), haben bis heute

¹⁰ Diese Graswurzelbewegung wurde 1977 von Wangari Mathai gegründet. Die internationale Nichtregierungsorganisation konzentriert sich auf den Erhalt der *Natur* und die Entwicklung von sozialen Gemeinschaften. Dabei steht der bewusste Umgang mit der *Natur* und (Aus)bildung im Mittelpunkt. Seit 1977 wurden 30 Millionen Bäume gepflanzt und über 30.000 Frauen* in Forstwirtschaft, Imkerei, Nahrungsmittelverarbeitung und anderen Möglichkeiten der Einkommenssicherung ausgebildet (Maathai 2008: 66-70).

globalen Einfluss auf feministische und ökologische Debatten. Die Arbeiten sind postkolonial und beschäftigen sich mit der Frage, inwieweit das Verhältnis zwischen Menschen und *Natur* mit den Kategorien *race* und Ethnie im Zusammenhang steht. Diese Thematik wurde innerhalb des ökofeministischen Diskurses in Ländern des globalen Norden oft übersehen (Grewe-Volpp 2015). Besonders Vandana Shivas Arbeiten sind in die *westliche* feministische Theorie eingegangen. In “Staying Alive. Women, Ecology and Development“ (1988) und in deutscher Fassung „Das Geschlecht des Lebens: Frauen, Ökologie und Dritte Welt“ (Shiva 1989) beschreibt sie die auf Francis Bacon zurückgehende Idee der wissenschaftlichen Naturbeherrschung der Moderne als ein *männliches*, gegen Frauen* und *Natur* gerichtetes Projekt der „Gewalt“ (Shiva 1989: 26). Sie beschäftigt sich intensiv mit den Dichotomien männlich*/weiblich*, Verstand/Materie und rational/emotional. Laut Vandana Shiva spalten diese die Welt und werden von der Herrschaft des Männlichen dazu instrumentalisiert, um Frauen*, *Natur* und die nicht-*westliche* Welt zu unterwerfen. In “Staying Alive“ (1988) werden unter anderem die Themen Kolonialisierung und *Entwicklung*, Nahrungsmittelversorge, Allmenden, Land- und Forstwirtschaft, Züchtung und Gentechnologie philosophisch und naturwissenschaftlich behandelt. Im Unterschied zu anderen Ökofeminist_innen ist Vandana Shiva auch außerhalb feministischer und ökofeministischer Kreise bekannt und sie kann zurecht als eine der einflussreichsten globalen Stimmen für eine alternative gerechtere Welt gesehen werden. Auch nach der radikalen Abkehr von ökofeministischen Theorien blieb ihre Stimme, zumindest außerhalb des nördlichen Feminismus, bis heute einflussreich (Holland-Cunz 2014: 120ff).

3.3. Feminismus im Zeichen des Linguistic Turn:

Die Marginalisierung des Ökofeminismus für 20 Jahre

Den Beginn der Abkehr vom Ökofeminismus kennzeichnete einerseits der Zusammenbruch der Berliner Mauer 1989 und der damit verbundene Niedergang des bipolaren Weltsystems und andererseits die theoretische Wende des Feminismus hin zu Postmoderne, Poststrukturalismus, Konstruktivismus und Diskurs, eingeleitet mit dem Erscheinen von “Gender Trouble“ (Butler 1990) der U.S.-amerikanischen feministischen Philosoph_in Judith Butler.

Der Kern von Judith Butlers Arbeit (1991[1990]) ist die Kritik an der Zwangsheterosexualisierung und der Zweigeschlechtlichkeit. Sie argumentiert, dass nicht nur *gender* eine sozial konstruierte Geschlechtsidentität ist, sondern auch das vermeintlich

biologische determinierte Geschlecht (*sex*) diskursiv erzeugt wird. Die Einteilung in die Kategorien männlich*/weiblich* ist demnach auch eine diskursive Konstruktion, welche eine angebliche *natürliche* Tatsache zum Vorwand nimmt, um Macht und Herrschaft über Frauen* oder Andere zu legitimieren (Butler 1991[1990]). Sie schreibt:

„Selbst wenn die anatomischen Geschlechter (*sexes*) in ihrer Morphologie und biologischen Konstitution unproblematisch als binär erscheinen (was noch die Frage sein wird), gibt es keinen Grund für die Annahme, daß es ebenfalls bei zwei Geschlechtsidentitäten bleiben muss. [...] vielmehr muß dieser Begriff auch jenen Produktionsapparat bezeichnen, durch den die Geschlechter (*sexes*) selbst gestiftet werden. Demnach gehört die Geschlechtsidentität (*gender*) nicht zur Kultur wie das Geschlecht (*sex*) zur Natur.“ (Butler 1991[1990]: 24, Herv. i.O.)

Die Verbindung zwischen biologischem Geschlecht und der materiellen *Natur* wird aufgelöst. „Man kann nämlich den Körpern keine Existenz zusprechen, die der Markierung ihres Geschlechtes vorherginge. So stellt sich die Frage, inwiefern der Körper erst in und durch die Markierung(en) der Geschlechtsidentität ins Leben gerufen werden.“ (Butler 1991[1990]: 170) Der Körper ist laut Judith Butler somit nicht mehr als materiell existierende Entität zu verstehen, sondern als politisch regulierte Oberfläche. Die Diskursivität ersetzt die Materialität, die Sprache wird gegenüber Materie privilegiert und die Gesellschaft siegt über die *Natur*. Dieser Schritt, die Entmaterialisierung der Welt, ist Judith Butler zufolge der einzigen Möglichkeit des Feminismus, die dringend notwendige und radikale Auflösung von herrschaftlichen patriarchalen sowie kulturellen Zuschreibungen von Zweigeschlechtlichkeit zusammen mit der Zwangsheterosexualisierung, herbeizuführen (Butler 1991[1990]).

Butlers Position galt für die folgenden Jahre als extrem avanciert und dominierte die feministischen Debatten (Holland-Cunz 2014: 133). Jegliche wissenschaftstheoretische Verbindung zwischen Frauen* und *Natur* wurde innerhalb kürzester Zeit ideologisch unmöglich, da diese das verhasste patriarchale System reproduzieren würden. Für zwanzig Jahre gerieten sämtliche Strömungen des faktisch keineswegs einheitlichen Ökofeminismus, auf Basis des vermeintlich in allen Arbeiten inhärenten und schädlichen Essentialismus, massiv in Verruf. „At a time when ecofeminists were at the forefront of bringing animal, feminist, and environmental justice perspectives to feminist theory, environmental studies, and ecocriticism alike, ecofeminism itself had already become discredited.“ (Gaard 2011: 41) Selbst wissenschaftshistorischen, anti-essentialistischen oder postkolonialen Arbeiten von Ökofeminist_innen wurde die akademische Anerkennung entzogen und sie wurden der sorgfältigen Rezeption vorenthalten (Holland-Cunz 2014: 129-134). Auch die sorgfältige ökofeministische Aufarbeitung (Agarwal 1992; Plumwood 1993; Sturgeon 1997; Mortimer-Sandilands 1999) der eigenen Geschichte änderte

wenig an der negativen Konnotation. “[...] the anti-essentialist backlash against ecofeminism had already taken its toll: Feminist graduate students were being advised against undertaking ecofeminist approaches in their dissertations, and scholars were advised against publishing works with the word ‘ecofeminism’ in their titles or keywords.” (Gaard 2011: 41)

Die postmoderne Definierung von *Natur*, Materialität und Körpern als Diskursprodukt hatte enorme Konsequenz für die (westliche) feministische Theorie und Praxis: Fragen zur materiellen *Natur* und Körperlichkeit verschwanden fast gänzlich aus den Diskussionen. Viele frühere Ökofeminist_innen scheuen heute die Selbstbezeichnung und wählen daher andere Bezeichnungen – wie zum Beispiel Ecological Feminism (Warren 1991, 1994), Feminist Environmentalism (Agarwal 1992), oder Critical Feminist Eco-Socialism (Plumwood 2003). Auch andere Theoretiker_innen (Huggan/Tiffin 2010; Shapiro/DeMello 2010) arbeiten, aufbauend auf Ideen aus dem ökofeministischen Kontext, jedoch oft ohne diese als Basis ihrer Arbeit zu würdigen. Greta Gaard fragt in diesem Kontext zurecht:

”Is this silence a form of antifeminism, a feat of prestidigitation that simultaneously appropriates and erases feminist scholarship? Is it intellectual dishonesty? Is it simple ignorance of the work that has been done? Or is it, as an eco-anarchist might argue, a clear example of diffusion in the ways that liberatory ideas travel, gain acceptance, and take root, like wild dandelions?” (Gaard 2011: 42)

Seit den 2000er Jahren lässt sich eine vorsichtige Wiederannäherung an die *Natur*frage und somit an ökofeministische Texte erkennen. Diese Entwicklung führt zu einer langsamen, aber stetigen Rehabilitation von ökofeministischen Autor_innen und ihren Konzepten.

3.4. Der Material Turn: Wiederentdeckung von *Natur* und Materie

Postmoderne Theoretiker_innen lieferten exzellente sowie vielfältige neue Erkenntnisse und die Bedeutsamkeit dieser ist unumstritten. Dennoch sprechen sich seit den 2000er Jahren – vor dem Hintergrund zunehmender klimapolitischer Ereignisse – feministische Theoretiker_innen zunehmend für eine Wiederaufnahme von Materie, *Natur* und Körperlichkeit in die feministische Debatte aus (Sturgeon 1997: 193). Neben der U.S.-amerikanischen feministischen Wissenschaftsphilosoph_in und Literaturwissenschaftler_in Donna Haraway und ihrem wegweisenden Konzept der “naturecultures“ aus ihrem “Companion Species Manifesto“ (2003) kann das Werk “Material Feminism“ (2008) der U.S.-amerikanischen materialistisch-feministischen Autor_innen Stacy Alaimo und Susan Hekman als wegweisend für einen möglichen Material Turn gesehen werden. In ihrer Einleitung

schreiben sie: "[...] postmodernism has not fulfilled its promise as a theoretical grounding for feminism. Although postmodernists claim to reject all dichotomies, there is one dichotomy that they appear to embrace almost without question: language/reality." (Alaimo und Hekman 2008:

2) Sie stellen fest, dass der postmoderne Diskurs, anstatt die Dichotomie *Natur/Kultur* aufzulösen, die Seite der *Natur* einfach zurückgewiesen hat (ebd.: 2ff)

"The problem with this approach, however, is that the more feminist theories distance themselves from ‚nature‘, the more that very ‚nature‘ is implicitly or explicitly reconfirmed as the treacherous quicksand of misogyny. Clearly, feminists who are also environmentalists cannot be content with theories that replicate the very nature/culture dualism that has been so injurious—not only to nonhuman nature but to various women, Third World peoples, indigenous peoples, people of color, and other marked groups." (Alaimo/Hekman 2008: 4, Herv. i. O.)

Susan Hekman geht in "Material Feminism" (2008) noch einen Schritt weiter. Sie argumentiert, dass Haraways "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" (1991) und der darin vorkommende berühmtberühmte Satz: "[...] I would rather be a cyborg than a goddess." (Haraway 1991: 223) falsch interpretiert wurden. Es war nicht die Absicht Donna Haraways (1991) sich gegen naturbezogene Analysen auszusprechen, sie wollte vielmehr eine Erweiterung des Materialitätsbegriffes, eine Abkehr von öko-spirituellen Tendenzen hin zu einer profunden Kapitalismus-, Patriarchats- und Technologiekritik, um eine aktuellere Beschreibung der globalen *Natur*- und Gesellschaftsverhältnisse zu generieren (Holland-Cunz 2014: 127). Der Feminismus habe von dieser Fehlinterpretation an einen falschen Weg eingeschlagen, denn die feministische Abkehr von Materialität und *Natur* hat nicht zu den erwünschten Ergebnissen geführt (Alaimo/Hekman 2008: 88). Hekman argumentiert: "The linguistic turn has been immensely fruitful for feminism. We have learned much about the social construction of 'woman' and 'reality.' But the loss of the material is too high a price to pay for that gain." (Alaimo/Hekman 2008: 88, Herv. i. O.).

Trotz aller Kritik an der *Natur*- und Materialitätsvergessenheit des postmodernen Diskurses schlagen Stacy Alaimo und Susan Hekman schlussendlich eine versöhnliche Haltung vor: "A central element [...], however, is to build on rather abandon the lessons learned in the linguistic turn." (Alaimo/Hekman 2008: 6) Auch andere prominente Vertreter_innen des Material Turn, wie Donna Haraway und die U.S.-amerikanische theoretische Physiker_in und Philosoph_in Karen Barad, sprechen sich für eine Aufnahme der Materie in den entwickelten postmodernen Diskurs aus. "[...] Language matters. Discourse matters. Culture matters. There is an important sense in which the only thing that doesn't seem to matter anymore is matter." (Barad 2007: 132)

Karen Barad stützt ihre Analysen auf Nils Bohrs Quantenmechanik, sie spricht sich für eine intra-aktive, lebendige Definition von Materie aus, einer “agency“. ”Discursive practices and material phenomena do not stand in a relationship of externality to one another; rather, the material and the discursive are mutually implicated in the dynamics of intra-activity.” (Barad 2007: 140) Auch im deutschsprachigen Raum lassen sich neue spannende *naturtheoretische* feministische Diskussionen beobachten. Besonders die Arbeiten der deutschen feministischen Politikwissenschaftler_in und Ökonomiekritiker_in Christine Bauhardt (2013, 2017) zur Ressourcenentwicklung und Reproduktionsarbeit sind äußerst vielversprechend. Sie versteht ihre Konzeption als ökonomische Weiterentwicklung von Donna Haraways Konzept der “naturecultures“, welches die Gleichursprünglichkeit von *Natur* und Kultur betont und dadurch die binäre Opposition der beiden Konstrukte aufzulösen versucht (Haraway: 2003; Bauhardt 2013, 2017).

3.5. Ökofeminismus: Eine Theorie im Prozess

Welchen Weg die feministische Debatte über gesellschaftliche *Natur*verhältnisse einschlagen wird, ist angesichts dieser unterschiedlichen Positionen noch offen und lässt Raum für interessante neue Debatten. Ich möchte mich gegen eine pauschalisierte und radikale Abwertung von postmodernen Theorien, wie es im Zuge des Linguistic Turn mit dem Ökofeminismus passierte, aussprechen. Diese Vorgehensweise zeugt von einem Mangel an innerfeministischer Anerkennung zwischen klugen engagierten Frauen* einerseits sowie institutionellem Konformitätsdruck andererseits und ist der äußerst elaborierten feministischen Theorie nicht würdig. Oder wie Barbara Holland-Cunz treffend formuliert:

„Es ist im hohem Maße kritikwürdig, wenn ausgerechnet Feministinnen, die sich bekanntlich für besonders ausgewiesene Kritikerinnen der Herrschaftlichkeit von Wissenschaft halten, selbst wissenschaftliche Herrschaft in Form von Dominanz und Marginalisierung wie selbstverständlich untereinander (re-)produzieren.“ (Holland-Cunz 2017: 130)

Heutige Ökofeminist_innen sind sich der Geschichte ihrer Bewegung bewusst und haben viel aus ihren Fehlern gelernt. Im heutigen ökofeministischen Kontext werden naive Essentialismen genauso abgelehnt wie die in den Anfängen der Bewegung häufige essentialistische romantisierende Vorstellung von indigenen Gruppen als ‚ultimative Ökofeminist_innen‘ als ‚ecological noble savages‘. Die U.S.-amerikanische ökofeministische Philosoph_in Noël Sturgeon (1997: 113-134) beschreibt, wie diese Vorstellungen gegenüber Native Americans (jedoch für alle indigenen Gruppen), ihren Lebensweisen und ihren kulturellen Praktiken in

fünffacher Weise problematisch wirken. Erstens zeugt das ‚Ausleihen‘ spezifischer Praktiken beziehungsweise Teile indigener Lebensweisen, ohne diese zu praktizieren und ohne sich mit den (gewaltsamen) Erfahrungen indigener Gruppen auseinanderzusetzen, nicht nur von fehlendem Respekt gegenüber indigenen Gruppen, sondern es ist auch eine Fortführung der ausbeuterischen Aneignung. Zweitens replizieren Ökofeminist_innen, indem sie Indigene als der *Natur* näher konzeptualisieren, dieselbe Verbindung zwischen Indigenen und *Natur*, welche sie in Bezug auf Frauen* und *Natur* kritisieren. Ein drittes Problem liegt in der Ahistorisierung und Stereotypisierung von indigenen Menschen und indigener kultureller Praxis. ”Discussions of Native Americans as the ‚ultimate ecologist‘ tend to generalize across tribal cultures and obscure the specific problems and varied solutions that occupy Indian struggles for cultural survival.“ (Sturgeon 1997: 122, Herv. i. O.) Viertens wird die Vorstellung eines ‚noblen Wilden‘ re-installiert. ”The idealization of the ‘indigenous’ as more ecological creates conditions in which, once again, dominant U.S. white cultural values (this time, ecological ones) can be imposed on Native Americans.“ (Sturgeon 1997: 123) Und fünftens werden Stimmen von Indigenen nicht wahrgenommen: ”Such an idealization prevents white ecofeminists from really hearing what Native American women think are serious issues in their communities, what changes they are trying to resist or to have control over.“ (Sturgeon 1997: 123) Umfangreiche feministische und postkoloniale Analysen von Autor_innen* aus dem globalen Süden beschäftigten sich intensiv mit dem Zusammenspiel von rassialisierten *Natur*verständnissen und der Naturalisierung von people of color und kritisierten in Folge den Ökofeminismus als Weiße feministische Bewegung des Globalen Nordens. Inzwischen haben sich viele Ökofeminist_innen dieser Kritik angeschlossen und versuchen die eigene Wissensgeschichte kritisch aufzuarbeiten.

Es ist für die Weiterentwicklung einer Theorie unerlässlich, Kritik zu üben, unterschiedliche Positionen zu diskutieren, aber auch dementsprechend Vorstellungen, welche sich als schädlich, unterdrückend oder hegemonial herausstellen, entschieden zurückzuweisen. Dennoch muss diese Kritik die jeweiligen sozial-politischen und historischen Bedingungen miteinbeziehen, respektive die einzelnen Positionen innerhalb einer so breit gefächerten Strömung wie dem Ökofeminismus voneinander differenzieren, sonst macht sie sich selbst der Universalisierung und Ahistorizität schuldig. Ein Fehler, der gerade in der feministischen Wissensgeschichtsschreibung ausgesprochen schade wäre.

Diese Argumentation soll nicht dazu dienen, schädliche Essentialismen zu relativieren, im Gegenteil, die vorliegende Arbeit versteht sich als explizit anti-essentialistisch. Gerade

Feminist_innen zeigen in vielfältigen anti-rassistischen, postkolonialistischen und poststrukuralistischen Arbeiten, wie biologisch determinierte, ahistorische, universalistische oder naturalistische Zuschreibungen und Ideologien die Ausbeutung von Frauen*, *Natur* und Anderen legitimieren und (re)produzieren. Noël Sturgeon (1997) schreibt hierzu:

“In the effort to deconstruct essentialist understandings of differences between women and men – as well as between groups – which operate to justify and maintain structural inequalities, it has become commonplace for feminist theorists to decry any sort of essentialism and to centre their work not on sexism conceived simply as hierarchical relations between women and men, but on the assumption that there are multiple genders various notions of femininity differentially articulated by race, class, sexual and national differences und structured by historical moments.” (Sturgeon 1997: 13)

Anti-essentialistische Arbeit ist wichtig und auch der Fokus auf Differenz ist wichtig, dennoch ergeben sich konzeptionelle Probleme aus der radikalen Ablehnung jeglicher gemeinsamer Identitäten, vor allem in Hinblick auf politische und aktivistische Anwendbarkeit. Eine radikal anti-essentialistische Theorie produziert eine tiefe Kluft zwischen feministischer Theorie und feministischem Aktivismus. Wie können feministische Koalitionen gebildet werden, wenn nicht zumindest in irgendeiner (essentialistischen) Form eine Gemeinsamkeit zwischen allen Frauen* besteht? Wie können Feminist_innen gegen die Unterdrückung von Frauen* als Gruppe – definiert durch ihr Geschlecht – argumentieren, wenn die Unterscheidung von Frauen* und Männern* rein gesellschaftlich determiniert, historisch spezifisch und von unterschiedlichen Hierarchien, wie Geschlecht, *race*, Klasse, Alter oder sexueller Orientierung, geprägt ist? Die U.S.-amerikanische feministische Philosoph_in Linda Alcoff (1988: 420) fasst die Problematik folgendermaßen zusammen: “What can we demand in the name of women if ‘women’ do not exist and demands in their name simply reinforce the myth that they do?” Eine mögliche Lösung wäre die *strategische* Anwendung von politischen Identitäten. „The task for politics, however, is one of producing collective political subjectivities that can be deployed in oppositional ways, while acknowledging that these subject-positions are not universal, natural, or fixed, but positional, situated, strategic, mobile, nomadic, and/or differential.” (Sturgeon 1997: 17) Die Herausforderung für Theoretiker_innen ist hierbei, die spezifische Situiertheit treffend zu erfassen und die Prozesse, welche diese Identitäten generieren, zu identifizieren.

Die vorangegangene Analyse der ökofeministischen Geschichte sollte verdeutlichen, dass essentialistische Rhetorik viele Formen annehmen und besonders bei der Bildung von politischen Gruppierungen oder bei aktivistischen Ereignissen auch emanzipierend wirken kann. Wie bereits angesprochen, ist gerade zu Beginn einer neuen Bewegung eine radikale gesellschaftliche Kritik oft Basis für weitere elaborierte Theoriearbeit. Ziel dieser Arbeit ist es

daher, eine Brücke zu schlagen und zu versuchen, eine ökofeministische Konzeption zu erarbeiten, welche sowohl Erkenntnisse als auch Kritik der letzten dreißig Jahre der (öko)feministische Theorie beinhaltet, um so einen neuen, der heutigen Zeit angemessenen, gesellschaftswissenschaftlichen *Natur*begriff zu generieren.

Aufgrund des begrenzten Rahmens der vorliegenden Arbeit und aufgrund meiner Verortung und meines wissenschaftlichen Interesses, werde ich zwar unterschiedliche Arten der Unterdrückung und deren Interdependenz aufzeigen, dennoch wird der primäre Fokus auf Geschlechter- und *Natur*verhältnissen liegen. Ich möchte an dieser Stelle explizit darauf hinweisen, dass ich die Verbindung von Frauen* und *Natur* sowie deren gemeinsame Abwertung nicht als Ausgang und Basis aller Formen der Unterdrückung werte, sondern als spezifisch für das *westliche* neuzeitliche Geschlechter- und *Natur*verhältnis (siehe Abschnitt 4.1.) betrachte. Ich schließe mich der Argumentation Noël Sturgeons an: "While the connection between western culture/nature dualism und Western sexism is convincing, the mutual support of these two ideological systems is not [...] universal or necessary." (Sturgeon 1997: 114) Sturgeon folgt der feministisch postkolonialen Philosoph_in Huey-li Li (1993), welche am Beispiel der chinesischen Kultur aufzeigt, dass in vielen Kulturen Sexismus und ein nicht-dualistisches Verständnis von Kultur und *Natur* koexistieren und somit die Verbindung und gemeinsame Abwertung von Frauen* sowie *Natur* erstens nicht universal ist und zweitens daher nicht als Wurzel aller unterdrückenden Frauen*-*Natur*-Andere-Verbindungen gewertet werden kann. "There are no parallels between Chinese people's respectful attitude toward nature and the inferior social position of women. The association of women and nature is not a cross-cultural phenomenon, since nature as a whole is not identified with woman in Chinese society." (Li 1993: 276) Viele Ökofeminist_innen sehen die wechselseitige Unterdrückung von Frauen* und *Natur* durch patriarchale Strukturen als Ausgangspunkt für alle anderen Arten von Unterdrückung, ich schließe mich diesem Punkt nicht an, sondern argumentiere, dass diese Annahme unzureichend ist, um die sich verändernden, historisch und geografisch spezifischen, komplexen und interdependenten Formen von Ausbeutung sowie Unterdrückung zu fassen.

"Rather, racism, classism or heterosexism could be analyzed as having complicated interrelationships with naturism on their own; or, even more in tune with the kinds of theories of simultaneous oppressions created by feminists of color, these various kinds of domination could be explored as having levels and layers of interrelation with incredible variations historically, economically, and cross-culturally." (Sturgeon 1997: 192)

Die vorliegende Arbeit folgt diesem Vorschlag indem in den folgenden Kapiteln ein ökofeministischer theoretischer Rahmen erarbeitet wird, der Raum für unterschiedliche Perspektiven lässt, aber dennoch hervorhebt, dass Feminismus und die Ausbeutung von *Natur* nicht ohne einander gedacht werden können. Zudem versteht sich die vorliegende Arbeit als Apell *Natur* beziehungsweise alternative *Naturverständnisse* wieder in die feministische Debatte aufzunehmen ohne die Angst, mensch könnte dadurch als essentialistisch in Verruf geraten.

Kapitel 4: Theoretischer Rahmen – Die Domination von Frauen*, Anderen und der nicht-menschlichen *Natur*

Ökofeministische Theoretiker_innen argumentieren, dass alle Formen der Unterdrückung miteinander verbunden sind. Die U.S.-amerikanische ökofeministische Philosoph_in Val Plumwoods (1993) verortet die historische konzeptionelle Basis der unterdrückenden Strukturen der *westlichen* Wirklichkeitskonstruktion in ihrer dualistischen sowie hierarchischen Organisation, wobei die beiden Seiten des Dualismus als exkludierend und gegensätzlich konzipiert werden. Val Plumwood bezeichnet diese Struktur als ‘master model’, welches auf folgenden erweiterbaren ‚dualistischen Paaren‘ aufgebaut ist:

“culture/nature	freedom/necessity (nature)
reason/nature	universal/particular
male/female	human/nature (non-human)
mind/body (nature)	civilised/primitive (nature)
master/slave	production/reproduction (nature)
reason/matter (physicality)	public/private
rationality/animality (nature)	subject/object
reason/emotion (nature)	self/other”
mind, spirit/nature	(Plumwood 1993: 43)

Am bedeutendsten ist hierbei die vermeintliche Superiorität des Selbst, um die Unterordnung oder Ausbeutung des konstruierten Anderen zu legitimieren:

“Dualism is a relation of separation and domination inscribed and naturalised in culture and characterised by radical exclusion, distancing and opposition between orders constructed as systematically higher and lower, as inferior and superior, as ruler and ruled, which treats the division as part of the natures of beings construed not merely as different but as belonging to radically different orders or kinds, and hence as not open to change.” (Plumwood 1993: 48)

Diese Logik beinhaltet fünf Charakteristika, welche Frauen*, *Natur* und Kolonisierte als inferior auszeichnen und in Folge ihre Ausbeutung legitimieren: “backgrounding (denial)“, “radical exclusion (hyperseparation)“, “incorporation (relational definition)“, “instrumentalism (objectification)“ und “homogenisation (stereotyping)” (Plumwood, 1993: 48ff).

Die erste Charakteristik des “backgrounding (denial)“ kann unterschiedliche Formen annehmen: “Common ways to deny dependency are through making the other inessential, denying the importance of the other’s contribution or even his or her reality, and through mechanisms of focus and attention.” (Plumwood 1993: 48) Die zweite Charakteristik der “radical exclusion (hyperseparation)” bedeutet, dass Andere nicht nur als unterschiedlich vom Selbst konzipiert werden, sondern als inferior, als niedrigere order und als etwas komplett

Separates. “I am nothing at all like this inferior other, is the ,motto’.” (Plumwood 1993: 49, Herv. i. O.) Drittens, die Charakteristik der “incorporation (relational definition)“ ist der Akt, Andere je nach Anforderung zu ,benutzen‘ und die als Andere konstruierten nur in der Relation zum Selbst, oder den Bedürfnissen oder Wünschen des Selbst, zu definieren (Plumwood: 52). Die vierte Charakteristik der “instrumentalism (objectification)“ beschreibt den Vorgang, Andere als Objekte zu konzipieren und für die Zwecke der Dominierenden zu instrumentalisieren (Plumwood 1993: 53). Die letzte Charakteristik, die “homogenisation (stereotyping)” beschreibt die Negierung der Diversität und Individualität von Anderen. “The dominated class must appear suitably homogeneous if it is to be able to conform to and confirm its ‘nature’.” (Plumwood 1993: 54, Herv. i. O) Die Charakteristika helfen die Logik der wechselwirkenden Dualismen und ihre Verschränktheit mit unterschiedlichen sozio-kulturellen, ökonomischen sowie ökologischen Bereichen freizulegen und ihre Funktionsmechanismen herauszuarbeiten.

Obwohl Einigkeit unter Ökofeminst_innen darüber besteht, dass die unterschiedlichen Systeme der Unterdrückung strukturell zusammenhängen, unterscheiden sich die unterschiedlichen Zugänge teils immens. Eine weitere Unterscheidung ist der Zugang beziehungsweise die primäre Linse (*race, gender*, Klasse, nicht-menschliche Lebewesen), durch die die jeweilige Thematik bearbeitet wird. Einen Versuch die unterschiedlichen Zugänge innerhalb des Ökofeminismus zu typologisieren liefert die U.S.-amerikanische Philosoph_in und Ökofeminist_in Karen J. Warren (2000), indem sie zehn Arten der Frauen*-Andere-Natur-Verbindungen identifiziert: historische oder kausale, philosophische oder konzeptionelle, empirische, sozioökonomische, linguistische, symbolische und literarische, spirituelle und religiöse, epistemologische, politische und ethische (Warren 2000: 21-38). Die folgenden Abschnitte sollen die eben beschriebenen Verbindungen zusammenführen und bieten die Grundlage, um in dem darauffolgenden Kapitel der Filmanalyse die jeweiligen Forschungsfragen beantworten zu können. Dabei wird im Sinne der Forschungsfragen, der Fokus auf sexistischen, rassistischen und anthropozentrischen dualistischen Vorstellungen und Konzeptionen liegen.

Für den theoretischen Rahmen wird daher in den folgenden Abschnitten zuerst herausgearbeitet, wie die *westlichen* Geschlechter- und *Natur*verhältnisse ab dem Übergang zur Neuzeit in Europa entstanden sind, von welchen Konzeptionen sie geprägt werden und welche hegemonialen Vorstellungen dahinter stehen. Darauffolgend wird darauf eingegangen, welche Vorstellungen im kolonialen Diskurs dazu verwendet wurden, die Ausbeutung von people of

color und der nicht-menschlichen *Natur* in den Kolonien zu legitimieren und welche Kontinuitäten bis heute bestehen. Abschließend wird auf die Rolle von nicht-menschlichen Lebewesen in Zusammenhang mit der Ausbeutung von Frauen*, Anderen und der nicht-menschlichen *Natur* eingegangen. Das Ziel ist die Identifizierung gemeinsamer unterdrückender Strukturen und die Freilegung von Praktiken, Vorstellungen und Diskursen, welche die Unterdrückung von Frauen*, people of color, Anderen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* legitimieren und reproduzieren.

4.1. Moderne Wissenschaft, Kapitalismus und die Domination von Frauen*, Anderen und *Natur*

Seit den 1970er haben feministische Autor_innen damit begonnen, den interdependenten Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen *Natur*verständnissen, Geschlechterverhältnissen und unterschiedlichen Systemen der Ausbeutung und ökonomischen Aneignung von sogenannten *natürlichen* Ressourcen aufzuarbeiten und zu analysieren. Die U.S.-amerikanische Autor_in Carolyn Merchant erklärt in ihrem Werk „Der Tod der Natur“ (1994 [1980]) gleich zu Beginn: „Seit jeher besteht eine Beziehung zwischen den Frauen und der Natur – ein Zusammenhang, der quer durch jede menschliche Kultur, Sprache und Geschichte nachzuweisen ist.“ (Merchant 1994[1980]: 11) Sie führt weiter aus, dass diese Beziehung aus der aktuellen feministischen und ökologischen Perspektive als konstruierte Wechselbeziehung neu analysiert werden muss (Merchant 1994[1980]).

„Durch die alte Gleichsetzung der Natur mit einer Nahrung spendenden Mutter berührt sich die Geschichte der Frauen mit der Geschichte der Umwelt und des ökologischen Wandels. Die weibliche Erde bildet den Mittelpunkt jener organischen Kosmologie, die im frühzeitlichen Europa der wissenschaftlichen Revolution und dem Aufstieg einer marktorientierten Kultur zum Opfer gefallen ist.“ (Merchant 1994[1980]: 12)

Carolyn Merchant propagiert kein naives Zurück-zur-*Natur*, ihr Anliegen ist es, die Wurzeln des gegenwärtigen Umweltdilemmas zu erforschen, um mögliche alternative Welt- und Wertvorstellungen zu kreieren, welche heutige und zukünftige Gesellschaften bereichern könnten (Merchant 1994[1980]: 13-15). In diesem Sinne soll in den folgenden Abschnitten herausgearbeitet werden, wie die gesellschaftlichen und politischen Ereignisse im Übergang zur Neuzeit und die damit verbundene Entstehung der modernen Wissenschaft die vormaligen *Natur*- und Geschlechterkonzeptionen veränderten und in Folge dazu beitrugen, die heutigen *westlichen Natur*- und Geschlechterverhältnisse zu produzieren. Dabei sollen mögliche

naturalisierende, sexualisierende und vergeschlechtliche Vorstellungen sichtbar gemacht werden, welche dazu beitrugen/beitragen Frauen*, Andere und die nicht-menschliche *Natur* zu inferiorisieren und zu unterdrücken. Die Herausarbeitung der inferiorisierenden hegemonialen Ausbeutungsstrukturen soll im Kapitel der Filmanalyse dazu dienen, die Fragen zu beantworten, wie die nicht-menschliche *Natur*, Frauen*, LGBTIQI-Personen, Wissen, Wissenschaft und Technologisierung dargestellt werden und welche Vorstellungen dahinter stehen. Durch die Interkonnektivität der Ausbeutungsstrukturen werden unterschiedliche Aspekte auch in die Beantwortung der Forschungsfragen, wie werden *people of color* und nicht-menschliche Lebewesen dargestellt und welche Vorstellungen stehen dahinter, miteinbezogen werden.

4.1.1. Die Feminisierung der *Natur*:

Vom organischen zum mechanischen Weltbild

Der nachfolgende Abschnitt legt dar, wie die im Übergang zur Neuzeit entstehende Neukonzeption von *Natur* dazu beigetragen hat, die Ausbeutung von ‚*natürlichen* Ressourcen‘ voranzutreiben.

Bis ins 16. Jahrhundert lebten Menschen im heutigen Europa in engen kooperativen und unmittelbaren Gemeinschaften mit nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur*. Daher ist es naheliegend, dass Europäer_innen im 16. Jahrhundert die Welt als lebendigen Organismus imaginierten. Diese Organismusmetapher war in sich keineswegs einheitlich oder starr. Im Gegenteil, es gab ein ganzes Spektrum an ungemein flexiblen und anpassungsfähigen Ausformungen (Merchant 1994[1980]: 17). Die zentrale Metaphorik war die Vorstellung der *Natur* als ‚nährende wohlthätige Mutter‘, welche sich um die Bedürfnisse der Lebewesen kümmert, aber auch als unzählbare Bringerin von Gewalt, Stürmen und anderen Gefahren. Diese Ambivalenz kann als Projektion menschlicher Wahrnehmung auf ihre Außenwelt aufgefasst werden (Merchant 1994[1980]: 18).

Der Schoß der Mutter Erde nährte nicht nur Menschen, nicht-menschliche Lebewesen sowie Pflanzen und Metalle, sondern brachte diese auch zur Welt. Der im 16. Jahrhundert lebenden Alchemist Basilius Valentinus schrieb in seinem Werk „Die zwölf Schlüssel“:

„Die belebende Kraft der Erde bringt alle Dinge hervor, die aus ihr hervorwachsen, und wer da sagt, daß die Erde kein Leben habe, behauptet etwas, was im krassen Widerspruch zu den Tatsachen steht. Was tot ist, kann nicht Leben und Wachstum hervorbringen; denn es entbehrt des lebendigmachenden Geistes... Dieser Geist ist das Leben und die Seele, die in

der Erde wohnen und von Einflüssen des Himmels und der Gestirne genährt werden... Dieser Geist selbst speist sich aus den Sternen und vermag dadurch, allen Dingen, die da wachsen, Nahrung zuzuführen und sie zu nähren, wie eine Mutter ihr Kind nährt, das noch in ihrem Schoße ruht... Würde nicht der Erde dieser Geist innewohnen, so wäre sie tot...“ (Basilius Valentinus zitiert nach Merchant 1994[1980]: 39, Auslassungen i. O.)

In der Renaissance, der Zeit des Umbruchs vom Mittelalter zur Neuzeit im 15. und 16. Jahrhundert, wurde davon ausgegangen, dass alles von Leben durchdrungen sei. Ob Menschen, nicht-menschliche Lebewesen, Pflanzen oder auch Mineralien und andere Rohstoffe, alles sei durchzogen von winzigen Poren, Wegen und Adern, durch die der Lebensgeist fließt (Merchant 1994[1980]: 39f). „Kraft ihrer vegetativen Seele gediehen Mineralien und Steine in menschlichen Körper, in Tieren, in Bäumen, in der Luft und im Wasser, sowie auf freiem Felde auf der Oberfläche der Erde.“ (Merchant 1994[1980]: 40) In der Renaissance diente die Vorstellung einer lebendigen und nahrungsspendenden Mutter Erde als subtile, normative Kontrolle und Handlungshemmer_in. Eine nährenden Mutter konnte nicht einfach ausgeschlachtet, ausgebeutet oder verstümmelt werden. Durch die sozioökonomischen Veränderungen im Übergang zur Neuzeit wurde der unmittelbare Zugriff auf diverse Rohstoffe, durch Bergbau, Entwässerung oder Rodungen, für die europäische Gesellschaft zunehmend unerlässlich, um die Kommerzialisierung und spätere Industrialisierung voranzutreiben (Merchant 1994[1980]: 20f).

Die Wahrnehmung von zunehmender Ordnungslosigkeit zu Beginn des 17. Jahrhunderts, hervorgerufen durch gesellschaftliche Umbrüche, wie den krisenhaften Übergang vom Feudalismus in die Neuzeit durch vermehrte Dürren, Seuchen und Ernteausfälle oder die zunehmende Säkularisierung, schuf ein Klima der gesellschaftlichen Unsicherheit. Die Angst vor Ordnungslosigkeit war sowohl für die Legitimierung von Hexenverfolgungen bedeutend, als auch für die Entstehung eines neuen mechanistischen Denkens. Die von den französischen Philosophen Marin Mersenne (1588-1648), Pierre Gassendi (1592-1655) und Renè Descartes (1596-1650) entworfene mechanistische Theorie definierte Ordnung neu. In der organischen Welt bedeutet Ordnung, dass jedes einzelne Teil eine vordeterminierte Funktion im größeren Ganzen hat. Macht wurde von oben nach unten verteilt. In der neuen mechanischen Ordnung definierte sich Ordnung durch die Vorhersehbarkeit des Verhaltens der einzelnen Teilchen in einem vordeterminierten System, in dem Macht auf aktivem und direktem Eingriff in eine säkularisierte Welt beruht. „Ordnung und Macht ergaben gemeinsam Kontrolle. Rationale Kontrolle über Natur, Gesellschaft und wurde dadurch erreicht, daß man die Realität selbst im Sinne der neuen Maschinenmetapher umdefiniert.“ (Merchant 1994[1980]: 192) Erst nachdem das Prinzip einer weiblichen* nährenden Erde diskreditiert und durch eine mechanische tote

Metaphorik ersetzt wurde, war der ausbeuterische Zugriff auf die Ressourcen der Erde ethisch möglich und die als weiblich* konzipierte Erde konnte unterjocht werden (Merchant 1994[1980]: 18-40). „In dem Maße, wie die westliche Kultur nach 1600 immer mehr mechanisiert wurde, geriet die weibliche Erde [...] unter das Joch der Maschine.“ (Merchant 1994[1980]: 178) Zusammen mit der neuen Vorstellung der nicht-menschlichen *Natur*, veränderte sich auch die Vorstellung von Frauen*. Die Neu-Konzeption von *Natur* und Frauen* schaffte, wie in den folgenden Abschnitten genauer, die Basis für die anschließenden Hexenverfolgungen und die daraus resultierende neue Gesellschaftsordnung.

4.1.2. Die Naturalisierung von Frauen*: Zu bändigende Hexen und Huren

Wie im vorangegangenen Abschnitt angesprochen, wurde die Erde bis ins 16. Jahrhundert und darüber hinaus als weiblich* imaginiert, einerseits als nahrungsspendende Mutter und andererseits als wilde, zerstörerische und unkontrollierte *Natur*. In ähnlicher Weise wurden auch Frauen* als ‚keusche Jungfrauen‘ und Maria als Mutter Jesu verehrt und andererseits als böse und ungestüme Hexen verurteilt. Die Hexe war Symbolfigur für die Unkontrollierbarkeit und Gewalttätigkeit der *Natur*. Sie verursachte Stürme und Dürren, war verantwortlich für die Vernichtung der Ernte, vereitelte Zeugungen oder tötete Kinder und Säuglinge. Es wurde angenommen, dass Frauen* der *Natur* näherstünden als Männer* und auch von stärkerer sexueller Begierde getrieben waren. Wie die chaotische *Natur* mussten auch die Frauen* unterworfen und unter Kontrolle gebracht werden, durchgesetzt durch *Naturalisierung*, Sexualisierung und Verfolgung (Merchant 1994[1980]: 142-147).

Die Verfolgungsgeschichte von Hexen kann auf unterschiedliche Faktoren zurückgeführt werden. Die deutschen feministischen Literaturwissenschaftler_innen Gabriele Becker, Silvia Bowenschen und Helmut Bracker beschreiben in ihrer Analyse „Aus der Zeit der Verzweiflung“ (Becker et al. 1977) die Hexenprozesse als Resultat einer furchtbaren Mischung aus Krisen, Umbrüchen und tiefer Verunsicherung:

„Als die großen Hexenprogrome einsetzten, war die europäische Welt bereits in Aufruhr: Religionskriege, Reformation und Gegenreformation, Bauernkriege, Ketzerverfolgungen und -verbrennungen, Inflation, Nahrungsmittelknappheit, Auflösung der Zünfte, Herausbildung neuer Produktionsmittel und -techniken, erstarkende Geldwirtschaft, Bevölkerungszuwachs, enormer Frauenüberschuß, Verelendung und Brutalisierung breiter Bevölkerungsschichten – es ließe sich noch vieles mehr aufzählen –: das alles schuf das hochexplosive Gemisch jener Zeitspanne, in der zur Verblüffung vieler

Historiker der Feldzug gegen das weibliche Geschlecht möglich wurde.“ (Bovenschen 1977: 276)

Mit der zunehmenden Verfügung über die *Natur* problematisierte sich auch das Verhältnis zwischen Menschen und *Natur* sowie die Beziehung zwischen Diesseits und Jenseits. Wurden schädliche Ereignisse wie Epidemien, Hungersnöte oder Kälteperioden vorher noch als Heilsplan Gottes interpretiert, waren die neuen *Natur*Vorstellungen vermehrt an den Bedürfnissen und Zielen der Menschen ausgerichtet. Dies führte dazu, irdische konkrete Verursacher_innen ausfindig zu machen (Winterfeld 2006: 327). Die Hexe war das ideale Feindbild, durch sie konnten allgemeine Katastrophen oder spezielle Krisen personalisiert und aus der wohlgeordneten göttlichen *Natur* entfernt werden (Becker et al. 1977: 179f). Sie verkörpern nicht nur die *Natur* des Bösen, sondern auch die böse *Natur*. „Sie ist nicht geordnet, sondern chaotisch. [...] Der Dualismus, welcher vordem zwischen Geist und *Natur* ausgemacht worden ist, umfaßt nun auch den Naturbegriff selbst: Es gibt eine göttliche Geist-*Natur* und eine teuflische Fleisch-*Natur*.“ (Winterfeld 2006: 330f) Sie wurde als irdische Statthalterin des Teufels konzipiert, die für alles verantwortlich gemacht wurde, das im Übergang vom Alten in das Neue nicht mehr integrierbar war (Winterfeld 2006: 328).

„Im Prozess der Neukonstitution von Herrschaft am Beginn der Neuzeit sicherte die Hexenverfolgung gleichzeitig Disziplinierung, Zusammenbruch und Neuzusammensetzung. Krisen, Ängste und herrschaftliche Angebote der Angstbewältigung bildeten ein bestens funktionierendes Fundament für die ‚Neuerfindung‘ patriarchaler Herrschaft.“ (Holland-Cunz 2014: 56, Herv. i.O.)

Infolge fehlender Nachweise können Historiker_innen die Opferanzahl nur ungefähr schätzen. Die Zahlen variieren daher zwischen fünfzigtausend und neun Millionen Menschen. Den Hexenprozessen fielen überwiegend Frauen* zum Opfer. Ihren Höhepunkt erreichten die Verfolgungen in Europa und Amerika zwischen 1580 und 1630 (Winterfeld 2006: 295; Federici 2015[2004]: 209). Die Hexenverfolgungen sind in historischer Perspektive aufgrund ihrer Komplexität schwer zu erfassen. Sie waren keine spontanen Handlungen, sondern, wie bereits angesprochen, Resultat unterschiedlicher Vorgänge, in denen sowohl staatliche und kirchliche Instanzen als auch Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaften Anteil hatten. Wurden die Frauen* als Hexen beschuldigt und festgenommen, wurden sie ausgezogen und am ganzen Körper geschoren (der Teufel versteckte sich in den Haaren) und mit langen Nadeln durchstoßen, um nach Brandmalen des Teufels zu suchen. Viele wurden vergewaltigt oder anderen furchtbaren Torturen ausgesetzt. Nach (erzwungenen) Geständnissen wurden sie öffentlich, im verpflichtenden Beiwohnen ihrer Angehörigen und insbesondere Töchter, hingerichtet, um andere abzuschrecken (Federici 2015[2004]: 230).

Doch welche Frauen* wurden als Hexen verurteilt und zu welchem Zwecke? Vielfach als Hexen verurteilt wurden Hebammen und heilkundige Frauen*. Solange Kirche und Adel von der prosperierenden Bauernschaft profitierten, duldeten sie Empfängniskontrolle und Abtreibung. Nachdem große Ernteauffälle und Epidemien die europäische Bevölkerung dahinrafften änderte sich die Situation. Hebammen und heilkundige Frauen* wurden erstens für diese schädlichen Ereignisse verantwortlich gemacht und zweitens zu Kindsmörderinnen, zu Vernichterinnen dessen, was die katastrophale Bevölkerungsentwicklung aufhalten könnte (Winterfeld 2006: 322; Mies 1996[1986]: 103f). Durch die Kriminalisierung der Zeugungskontrolle wurden Frauen* nicht nur ihres über Generation weitergegebenen Wissens enteignet, sondern auch gezwungen, gegen ihren Willen Kinder zu gebären. In Verbindung mit der Abwertung von bezahlter Frauenarbeit und dem Ausschluss aus den Zünften, kam es einerseits zu einer Feminisierung der Armut sowie zunehmender Zwangsprostitution und andererseits zu einer zuvor nicht dagewesenen Abhängigkeit und Unterordnung der Frauen* gegenüber Männern*, da es ihnen nur mehr schwer möglich war, ihr eigenes Geld zu verdienen. Somit wurde die Familie Hauptort der Reproduktion und der unentgeltlichen Frauenarbeit. Die Bedeutung dieser Entwicklung kann aus heutiger Sicht, in Bezug auf deren Folgen, auf die kapitalistische Arbeitsteilung gar nicht hoch genug eingeschätzt werden (Federici 2015[2004]: 116f).

Als Hexen beschuldigt oder verurteilt wurden auch (vermeintlich) lüsterne, promiskuitive Frauen*, Ehebrecherinnen oder Prostituierte. Männer*, die zu Ehebrechern wurden, bezichtigten hingegen Frauen*, sie verhext zu haben. Damit wurden sexuell aktive Frauen* zur Bedrohung der Gesellschaftsordnung, denn sie zerstören das männliche* Verantwortungsbewusstsein und die Fähigkeit, sich zu beherrschen (Federici 2015[2004] 2015: 28). Die Gesetzlosigkeit der lüsterne Frauen* fand ihren Ausdruck in unzähligen Bildern und Graphiken, wie auch im „Hexenhammer“ (1486) der deutschen Dominikaner Heinrich Institoris und Jacob Sprenger. Hexen trieben es mit dem Teufel, zu Hause in ihrem Bett oder in gemeinschaftlichen Hexensabbaten, bei denen sie mit ihren sexuellen Ausschweifungen die natürliche Ordnung der Fortpflanzung störten (Merchant 1994[1980]: 150, Winterfeld 206: 331). Die vermeintlichen Tierverwandlungen sind ein weiteres Indiz für ihre Verfolger, dass sie etwas tun, was nicht *natürlich* vorgesehen ist (Winterfeld 2006: 331). Das *Naturverständnis* des Hexenglaubens war animistisch. Alles war beseelt und konnte daher von der Hexe beeinflusst werden. Die Vernichtung dieses Glaubens war wichtig, um die Metapher der *Natur* als tote Materie im Übergang zur Neuzeit durchzusetzen (Merchant 1994[1980]: 156).

Die weibliche* Sexualität wurde während der Hexenprozesse immer wieder mit Zoophilie in Verbindung gebracht. Ihre nicht-menschlichen Hilfswesen halfen Hexen bei ihren Untaten und waren gleichzeitig ihre intimen Gefährt_innen. In diesem Zuge wurde nicht nur die weibliche* Sexualität als negativ und animalisch definiert, es wurden gleichzeitig auch nicht-menschliche Lebewesen drastisch abgewertet, sie wurden zum Anderen, zum Sinnbild der niedrigsten menschlichen Instinkte (Federici 2015[2004]: 240). Die gleichzeitige Abwertung von Frauen* und nicht-menschlichen Lebewesen ist Basis für die zu dieser Zeit neu entstehende gesellschaftliche Ordnung. Die *Natur* wird der Kultur untergeordnet, der Körper dem Geist. „Der Dualismus von Natur und Kultur ist ein entscheidendes Moment beim Aufschwung der westlichen Zivilisation auf Kosten der Natur.“ (Merchant 1994[1980]: 160)

Als Hexen bezichtigt oder verurteilt wurden auch aufständische Frauen, welche ihrem Mann* oder anderen Obrigkeiten Widerworte gaben, fluchten, sich stritten oder sich mit anderen Frauen* organisierten. Sie waren auch Frauen*, die keine Mütter werden wollten, oder Frauen*, welche sich nach dem Verlust von Allmenden¹¹ durch die zunehmende Einhegung im Übergang zur Neuzeit, der vorangegangenen Abwertung von Frauen*arbeit und den Ausschluss aus den Zünften durch Diebstahl von Holz oder Brot ihren Lebensunterhalt sichern wollten (Federici 2015[2004]: 118, 228). Auch ältere, ökonomisch unabhängige Frauen* oder jene, die nicht von einem Mann* geschützt wurden, waren besonders gefährdet, der Hexerei beschuldigt zu werden. Der Besitz und das Eigentum derjenigen, die verurteilt wurden, wurden beschlagnahmt und dazu verwendet, die Exekution zu bezahlen (Starhawk 1982: 185, 188). Zusammengefasst waren Hexen all jene Frauen*, die sich nicht einfach in die neue Weltordnung integrieren ließen:

„Die Hexenjagd war also ein Krieg gegen Frauen: ein konzentrierter Versuch, sie abzuwerten, sie zu dämonisieren und ihre gesellschaftliche Macht zu brechen. Gleichzeitig waren die Folterkammern und die Scheiterhaufen, auf denen die Hexen starben, die Orte, an denen die bürgerlichen Ideale der Weiblichkeit und Häuslichkeit erfunden wurden.“ (Federici 2015[2004]: 230)

Die Hexenverfolgungen markieren eine entscheidende Wende im sozialen, ökonomischen, kulturellen und politischen Leben von Frauen* im ausgehenden 17. Jahrhundert. Die italienisch-amerikanische materialistisch-feministische Theoretiker_in Silvia Federici (2015[2004]) spricht von einer historischen Niederlage und dem Niedergang der matriarchalen Welt. „Denn die Hexenverfolgung zerstörte eine ganze Welt von weiblichen Praktiken,

¹¹ Gemeinschaftlich genutzte Wiesen, Acker oder Wälder, welche vor der Neuzeit entscheidend zur Versorgung von Dörfern oder anderen Gemeinschaftsformen, beitrugen (Federici 2015[2004]).

kollektiven Verhältnissen und Wissenssystemen, die im vorkapitalistischen Europa Grundlage der Macht der Frauen und Vorbedingung weiblichen Widerstandes im Kampf gegen den Feudalismus gewesen war.“ (Federici 2015[2004]: 131) Wie bereits angeführt, dienten die Hexenverfolgungen zur Disziplinierung und Festigung der politischen sowie wirtschaftlichen Macht der Herrschenden. Als diese erreicht war und die Eliten ihre hegemoniale Macht wiederhergestellt sahen, gingen auch die Hexenjagd kurz vor 1800 zu Ende und die Neukonzeption von Frauen* und *Natur* wurde abgeschlossen (Federici 2015[2004]: 252). Nachdem beide als passive Ressourcen neuverhandelt wurden, musste nun der (unbegrenzte) Zugriff auf sie sichergestellt werden. Einen wesentlichen Beitrag zur Durchsetzung der Sicherstellung leisteten die Theorien des englischen Philosophen und Juristen Francis Bacon (1561-1626) und die des englischen Philosophen John Locke (1632-1704).

4.1.3. Die gewaltsame Aneignung der *Natur*:

Francis Bacons Wissenschaft und John Lockes ‚Naturzustand‘

Francis Bacon wurde/wird als Vater der modernen *Naturwissenschaften*¹² und des Empirismus gefeiert, dabei wird oft seine Rolle als entscheidender Protagonist in der Entstehung der heutigen ausbeuterischen *Natur*- und Geschlechterverhältnisse übersehen (Holland-Cunz 2014: 51; Merchant 1994[1980]). Die Vorstellung von Ordnungslosigkeit war auch ausschlaggebend für Francis Bacons (1561-1626) Lehren der *Naturbeherrschung*. Das selbst erklärte Ziel des englischen Philosophen und Juristen war es, ein Gesamtprogramm zu entwerfen, welches darauf abzielte die nicht-menschliche *Natur* zum Wohle des Menschen durch experimentelle Methodik beherrschbar zu machen (Holland-Cunz 2014: 53; Merchant 1994[1980]: 177).

Bezeichnend für seine Welt-, Wissens-, Macht-, *Natur*- und Geschlechterbilder ist sein unvollendeter utopischer Roman „Nova Atlantis“ (Bacon[1627]/Bugge/Klein 2003), im Original 1627 erschienen. Francis Bacon beschreibt eine auf einer Insel lebende utopische Gesellschaft, in der ein wissenschaftlicher (männlicher*) Orden, das Haus Salomons, nach den Regeln der Vernunft, weise und zum Wohle der Gesellschaft regiert. Es werden zahlreiche experimentelle Wissenschaften ausgeübt und unterschiedlichste Bereiche und Technologien, wie Chirurgie, Lebensmittelproduktion und -technologie, Energieerzeugung, unterschiedliche technische Gerätschaften, Wetterexperimente, Transportmittel oder Fortpflanzungstechnologie

¹² Der Begriff moderne *Naturwissenschaften* beinhaltet in der vorliegenden Arbeit nicht nur eine zeitliche Komponente, sondern bezeichnet auch ein neues positivistisches (und modernistisches) erkenntnistheoretisches Paradigma, welches in den heutigen Ländern des Globalen Nordens (und anderen) prävalent ist.

beschrieben, die der heutigen Vorstellung von Wissenschaft und Fortschritt erstaunlich ähnlich anmuten. Entscheidend ist die Entwicklung des inhärenten rationalen Herrschaftsprogrammes und die Kontrolle der *Natur* durch die Menschen/Männer* – eine völlig entzauberte *Natur* wird durch patriarchale wissenschaftliche Rationalität unterworfen (Holland-Cunz 2014: 51, Merchant 1994[1980]).

Im Fokus feministischer Kritik steht Bacons gewaltsames Verhältnis gegenüber der nicht-menschlichen *Natur* und vor allem die von ihm verwendete auffallend gewaltsame, sexuelle Bildsprache. Geboren im 16. Jahrhundert, beeinflussten die sozialen Ereignisse der Hexenverfolgungen und Hexenprozesse auch seine Philosophie und seinen literarischen Stil. Die Metaphorik stammt überwiegend aus Gerichtssälen. Er imaginiert *Natur* als Frau*, welcher mithilfe von mechanischen Vorrichtungen, die auch bei den Folterungen von Hexen benutzt wurden, ihre Geheimnisse zu Gunsten der Wissenschaft entrissen werden mussten (Merchant 1994[1980]: 178) „So wie der Schoß der Frau sich symbolisch der Zange geöffnet hat, so hegt der Schoß der Natur Geheimnisse, die man ihm zum Besten des Menschen durch Technik entreißen kann.“ (Merchant 1994[1980]: 179f) Die neuen wissenschaftlichen Methoden unterrichten den menschlichen Geist, die *Natur* in das Laboratorium einzusperren, mit Geist und Hand zu sezieren und in ihre verborgenen Geheimnisse einzudringen (Merchant 1994[1980]: 182). Dieses neue Bild der *Natur* und damit verbunden der Frauen* als produktive Ressource legitimiert nicht nur ihre Aneignung und ausbeuterische Nutzbarmachung, sondern war nun auch logische Aufgabe des mit Vernunft ausgestatteten Menschen/Mannes*. „Zwar verschwand das in der Renaissance beliebte Bild von der nährenden Erde nicht völlig, aber es wurde von der neuen Metaphorik der Kontrolle überlagert. Die Scheu vor der Penetration, die mit dem Bild von der Mutter Erde verbunden war, verwandelte sich in die Rechtfertigung ihrer Entblößung.“ (Merchant 1994[1980]: 190)

Neben Francis Bacons Lehren gelten die Theorien des englischen Philosophen John Locke (1632-1704), dessen „Naturzustand“ (1977[1689]) und seine Vorstellungen der legitimen Aneignung der nicht-menschlichen *Natur*, als ausschlaggebend für die Entstehung der heutigen westlichen rationalen *Natur*- und Geschlechterverhältnisse. Wie Francis Bacon argumentiert auch John Locke, dass *Natur* durch menschliche Hand neugestaltet und gebunden werden kann. John Locke beschreibt in seinen „Zwei Abhandlungen über die Regierung“ (1977[1689]) den ‚ursprünglichen Naturzustand‘ als einen Zustand der Freiheit. Es herrschen natürliche Gleichheit, die Lehre niemand anderem zu schaden, gegenseitige Pflicht und die Gesetze der *Natur*. Die Aufrechterhaltung und Vollstreckung von Gerechtigkeit ist Aufgabe aller (Locke

1977[1689]: 201ff). Das Kapitel „Das Eigentum“ beginnt mit der Annahme, Gott hätte die Welt allen Menschen zur gemeinsamen Nutzung übergeben. John Locke führt weiter aus: „Gott, der die Welt den Menschen gemeinsam übertragen hat, hat ihnen auch die Vernunft verliehen, sie zum größten Vorteil und zur Annehmlichkeit ihres Lebens zu nutzen. Die Erde und alles, was auf ihr ist, ist den Menschen zum Unterhalt und zum Genuß ihres Daseins gegeben.“ (Locke 1977[1689]: 215f). Und schlussendlich, da die Welt allen gehört, hat „jeder Mensch jedoch ein Eigentum an seiner eigenen Person“ (Locke 1977[1960]: 216), dies impliziere, dass „die Arbeit seines Körpers und seiner Hände, [...] im eigentlichen Sinne sein Eigentum“ (ebd.) ist. „Worauf er auch immer seine Arbeit richtete, war sein Eigentum, daß ihm nicht genommen werden konnte. So erkennen wir, daß die Unterwerfung oder Kultivierung der Erde und die Ausübung von Herrschaft eng miteinander verbunden sind. Gott gab also durch das Gebot, sich die Erde zu unterwerfen, die Vollmacht sich diese anzueignen.“ (Locke 1977[1960]: 221) Seine Argumentation impliziert, dass alle, die sich nicht selbst besitzen oder rational handeln – Frauen*, nicht-Weiße, Sklav_innen oder Subalterne (nach Spivak 1988) – von der Möglichkeit Eigentum zu besitzen ausgeschlossen sind.

Die *Natur* und die Erde liefern jedoch „nur die an sich fast wertlosen Rohstoffe [...] die Arbeit [macht] den weitaus größten Anteil des Wertes der Dinge [...]“. (Locke 1977[1689]: 226) Somit war es für John Locke die Arbeit, die es ermöglichte den vormals gemeinsamen Besitz aus den Händen der *Natur* zu nehmen, zum legitimen Besitz eines Einzelnen zu machen und in weiterer Folge die als passiv konzipierte und fast wertlose *Natur* zu beherrschen sowie anzueignen (Locke 1977[1689]: 218). Der Einzelne darf jedoch nur so viel entnehmen, „[...] wie jemand zu irgendeinem Vorteil seines Lebens gebrauchen kann, bevor es verdirbt [...]“. (ebd.: 219) Damit ist das Eigentum des Einzelnen zunächst beschränkt, doch dies kann durch Geld geändert werden, Geld machte es möglich Besitz anzuhäufen.

„Er vernichtete nichts von dem Anteil der Güter, die anderen gehörten, so lange nichts ungenutzt in seinen Händen verdarb. Wenn er [...] seine Nüsse für ein Stück Metall weggab, dessen Farbe ihm gefiel, oder seine Schafe gegen Muscheln eintauschte, [...] griff er damit nicht in die Rechte anderer ein. Er durfte von diesen beständigen Dingen so viel anhäufen, wie er wollte. Denn die Überschreitung der Grenzen seines rechtmäßigen Eigentums lag nicht in der Vergrößerung seines Besitzes, sondern darin, daß irgend etwas unnütz verdarb.“ (Locke 1977[1689]: 229)

John Lockes Theoriekonstruktion ist für das Verhältnis zwischen menschlichen Gesellschaften und der *Natur* folgenreich. Sie markiert den Beginn der modernen Arbeitswertlehre sowie den damit verbundenen ungleichen Besitzansprüchen und macht gleichzeitig die nicht-menschliche *Natur* zur passiven Ressource des Menschen / des (Weißen) Mannes* (Holland-Cunz 2014:

74). Die Ver-Objektivierung der nicht-menschlichen *Natur*, die Entrückung des Menschen/Mannes* aus der *Natur* und die damit entstehende dichotome Distanz identifizieren feministische Theoretiker_innen als zentrales Problem des *westlichen* anthropozentrischen *Naturverständnisses* und als Basis für die ungleichen neuzeitlichen Geschlechter- sowie *Naturverhältnisse* (Klapeer/Schönplflug 2016: 56).

4.1.4. Die Grundlagen der neuzeitlichen Geschlechter- und *Naturverhältnisse*: Frauen* in der Produktion und (Re)produktion

Analog zum neuen *Naturverständnis* veränderte sich auch das Geschlechterverhältnis. Als in der Übergangszeit, vom Mittelalter in die Neuzeit, die propagierte Vorstellung von Frauen*, als wilde, unersättliche, lüsterne und nicht zur Selbstbeherrschung fähige Wesen, nach dem Abschluss Hexenverfolgungen und Festigung der neuen Machtverhältnisse obsolet geworden war, entstand ein neues und gegensätzliches Frauen*bild. Ab 1800 wurden Frauen* als passiv, keusch, wortkarg, fügsamer und moralisch erhabener als Männer* imaginiert. Auch ihr besänftigender Einfluss auf Männer* wurde hervorgehoben. Durch ihren mütterlichen Instinkt wären Frauen* dazu geschaffen, für das häusliche Wohl ihrer Kinder und Männer* zu sorgen (Federici 2015[2004]: 130ff). Das neue *naturalisierte* Bild von Frauen* und *Weiblichkeit* wurde dazu verwendet, eine Trennung zwischen der als weiblich* konzipierten Privatheit und männlich* konzipierten öffentlichen Sphäre zu etablieren (Klapeer/Schönplflug 2016: 56). Frauen* verloren dadurch ihre (wirtschaftliche) Unabhängigkeit und waren auf ihre (Ehe)Männer* angewiesen.

Die feministische Theoretiker_in Carole Pateman spricht daher von einer Genese eines neuen “sexual contracts“ im Zuge der neuen politischen und ökonomischen Ordnung der beginnenden Neuzeit. In ihre Analyse “The Sexual Contract“ (1994[1988]) zeigt Carol Pateman durch zahlreiche Beispiele auf, dass, im Zuge der neu etablierten hegemonialen Ordnung, Frauen* nun einzig über ihren (Ehe)Mann* definiert wurden (Pateman 1994[1988]). Frauen* wurden zu abhängigen Müttern und Ehefrauen, welche in der Produktion des Frühkapitalismus ihre frühere Bedeutung abgeben mussten (Merchant 1994[1980]: 164-168). „Es begann ein Prozeß, der damit endete, daß die Frau nicht mehr wirtschaftliche Ressource für ihre Familie, sondern seelische Ressource für ihren Mann wurde.“ (Merchant 1994[1980]: 168) Ein ergänzender Aspekt war, dass Frauen* als Nicht-Arbeiterinnen definiert wurden und sich nur mehr dann der

Produktion widmen sollten, wenn sie ihren Männern* damit helfen. Die Abwertung ging so weit, dass selbst wenn innerhalb des Haushaltes für den Markt produziert wurde, es nicht als Arbeit, sondern als „Haushaltspflege“ gewertet wurde (Federici 2015[2004]: 116f). Machte dieselbe Arbeit jedoch ein Mann*, galt diese als „produktiv“. Frauen* wurden nicht nur als der *Natur* näherstehend konzipiert, es wurde auch ihre (re)produktive Arbeit, gleichermaßen wie die nicht-menschliche *Natur*, als natürliche Ressource für den Menschen/Mann* konzipiert (Federici 2015[2004]: 16ff; Merchant 1994[1980]). Die Folge daraus war, dass weder *Natur* noch die meist von Frauen* verrichtete Arbeit im Haushalt oder für die Subsistenzwirtschaft Eingang in das Bruttoinlandsprodukt (BIP) beziehungsweise in die Verrechnungspraxis der Haushalte fanden (Klapeer/Schönpflug 2016: 59).

„Das heißt, dass die Mainstreamökonomie nur Arbeitsmotive zählt, die am Eigeninteresse ausgerichtet sind. (Weibliche*) Care-Arbeit bzw. auch Formen der reproduktiven Generativität erscheinen dem gegenüber – ebenso wie „Natur“ – als unentgeltlich zur Verfügung stehende (Natur)-Ressource, die weder als „produktiv“ betrachtet wird, noch als gewinnorientiert erscheint.“ (Klapeer/Schönpflug 2016: 59, Herv. i. O.)

Die eben beschriebenen Politiken der Reproduktion – von Menschen, Ökonomien und *Natur* – bauen auf vergeschlechtlichen Arrangements von Arbeit und Sexualität auf. Diese sozialen Arrangements sind heteronormativ. “[...] they are naturalized by assumptions about human relationships - sexual, affective, generational, economic and institutional - that assume as a foundation a particular family form, embedded within a romance plot involving narrow views male and female attraction, differentiated gender and work roles, and unequal power relations.” (Sturgeon 2010: 104f) Die *Naturalisierung* von heteronormativer Sexualität und auch die Vorstellung *natürlicher* sexueller Identität ist relativ neu und eng mit gesellschaftlichen sowie wissenstheoretischen Veränderungen in der Medizin und in den *Naturwissenschaften* der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbunden (Sturgeon 2010: 10ff; Mortimer-Sandilands 2005). Die ökofeministische Theoretiker_in und Vertreter_in der Queer Ecologies Cartriona Mortimer-Sandilands (2005) konkretisiert:

“At the same time as biological science was creating an understanding of categories of *species* based on their possession of certain traits, medical science was developing a categorization of *sexual* traits with the agenda of explaining sexual behavior as part of the biological life of the human species.” (Mortimer-Sandilands 2005: 4, Herv. i. O.)

Mit dem Aufstieg der darwinistischen Evolutionstheorie wurde eine neues biologisches Narrativ definiert, welches entscheidend auf die medizinische Forschung und die Vorstellung von Sexualität einwirkte. Der Fokus lag nun auf sexueller Selektion und reproduktive Fitness der jeweiligen Spezies, aufbauend auf diesen Gedanken wurde Heterosexualität zu einer

distinktiven Kategorie, *naturalisiert* durch die Gegenüberstellung sogenannter abweichender (und ‚abartiger‘) sexueller (homosexueller) Praktiken „[...] despite overwhelming evidence to suggest that homoeroticism is everywhere in nature, evolutionary thought thus came to define it as aberrant.“ (Mortimer-Sandilands 2005: 4f, Herv. i. O.)

Medizinisch wurde Homosexualität (teilweise bis heute) als Krankheit klassifiziert. Der Fokus übertrug sich vom Akt auf die ‚Behandlung‘ des Individuums und auf die Organisation sexueller Identitäten (Mortimer-Sandilands 2005: 4f). Die als abweichend oder ‚abartig‘ konstruierten sexuellen Aktivitäten konnten hiermit auf vermeintlich biologische Faktoren zurückgeführt werden:

“[...] an individual’s sexual desires were recoded as expressions of an inherent sexual condition, and that condition was understood in strongly biological terms. [...] Homosexuality was simultaneously naturalized *and* considered ‘unnatural,’ something *deviant* from a primary, normative heterosexuality.“ (Mortimer-Sandilands 2005: 5, Herv. i. O.)

Die (heteronormative) Geschlechtertrennung ist bis heute fest institutionalisiert und ihre Manifestation in den unterschiedlichsten Bereichen (Arbeit, Bildung, Gesundheit) wurde/wird erst durch den heftigen Widerstand seitens der Frauen*- und LGBTIQI-Bewegungen langsam, aber entscheidend aufgebrochen (Klapeer/Schönpflug 2016: 57).

4.1.5. Das fortschrittsgläubige 19. Jahrhundert und das dystopische 20. Jahrhundert: und was kommt danach?

Das 18. und 19. Jahrhundert waren vor allem geprägt durch die sogenannte Industrielle Revolution und dem damit einhergehenden Übergang von der landwirtschaftlichen zur industriellen Produktion in den Städten. Die *Natur*- und Technikwissenschaften erlebten einen fulminanten Aufschwung, das Eisenbahnwesen entwickelte sich und die Aneignungsschranken des Locke’schen ‚Naturzustandes‘ fielen durch den Siegeszug der kapitalistischen Ökonomie. Es wurden mehr oder weniger demokratische Nationalstaaten gegründet, das Gesundheitswesen wurde beträchtlich revolutioniert, aber auch Armut und soziale Verelendung wuchsen im schieren Ausmaß, gemeinsam mit der Spaltung der Gesellschaft und der Herausbildung einer Klassengesellschaft. Die Basis der Welt-, Wissens-, Macht-, *Natur*- und Geschlechterverhältnisse der Moderne waren am Anfang des 19. Jahrhunderts bereits geschaffen und wurden bis zum 20. Jahrhundert zur vollen Entfaltung gebracht. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung wurde intensiviert und die Trennung zwischen

öffentlicher und privater Sphäre in bis dahin unbekannter Schärfe gezogen. Die Reproduktion wurde komplett in das bürgerliche Haus verbannt (Holland-Cunz 2014: 84f). „Die Schaffung von Hausarbeit und der Hausfrau als einer Agentin des Konsums wurde zu einer sehr wichtigen Strategie im späten 19. und im frühen 20. Jahrhundert.“ (Mies 1996[1986]: 133)

Das 20. Jahrhundert ist das Jahrhundert des großen Fortschrittsglaubens und dieser heißt: Wachstum! Neben Städten, Bevölkerung und Industrie wachsen Warenmengen, Kolonien, wissenschaftliche Erkenntnisse, Klassen und demokratische Rechte, aber ebenfalls Protestbewegungen und private wie auch öffentliche Arbeit (Holland-Cunz 2014: 85). „[...] Wachstum soll stets neues Wachstum hervorbringen; jedes Verlangsamen von Wachstum wird nun zum ökonomischen und gesellschaftlichen Problem erklärt; *Stillstand ist Rückstand*.“ (Holland-Cunz 2014: 85; Hervor. i.O.) Diese Vorstellungen prägen *westliche* Gesellschaften bis heute. Wird heutzutage angesichts der dramatischen Folgen des Wachstums die Idee des Fortschritts analysiert, liegt der Fokus meist auf einer kritischen Neubewertung der Vorstellung von unendlichem Wachstum. Für viele Menschen ist Fortschritt jedoch so eng mit Wachstum und Beschleunigung verbunden, dass eine Abweichung, die Vorstellung eines Null-Wachstums oder eine Entschleunigung der Lebensverhältnisse immer noch unmöglich scheinen beziehungsweise als naiv oder rückschrittlich abgehandelt werden (Holland-Cunz 2014: 85).

Im 20. Jahrhundert scheint es so, dass jedes der Bacon'schen Versprechen eingelöst worden ist. Was realisierbar schien, wurde gemacht, die *Natur* wurde in ihrem Sinne manipuliert und der Glaube, die Wissenschaft und Technologie könnten jedes erdenkliche Problem lösen, beherrschte das politische, wirtschaftliche und soziale Handeln. Neben unzähligen positiven Entwicklungen in der Medizin, Landwirtschaft oder im sozialen Bereich, sind es besonders die gewaltsamen und totbringenden Entwicklungen von Wissenschaft und Technologie, die das 20. Jahrhundert prägen: die Ermordung und die Experimente an Juden und Jüdinnen im zweiten Weltkrieg, todbringende Industrie- und Atomunfälle, wie in Majak/Tscheljabinsk 1957, Seveso 1976, Bhopal 1984, Tschernobyl 1986, exzessive Waffentechnologie im Zuge des Kalten Krieges, oder das Aufkommen der Plastikindustrie (Holland-Cunz 2014: 97).

Bereits im zweiten Jahrhundert nach dem Beginn der Moderne wurde ausführliche Kritik an ihr artikuliert. Neben den bereits angesprochenen feministischen Arbeiten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, ist die „Dialektik der Aufklärung“ (1968 [1944]), der deutschen Philosoph_in und Soziolog_in Max Horkheimer und Theodor W. Adorno eines der bekanntesten Werke, welches sich gegen einen ausbeuterischen Umgang der Menschen mit der nicht-menschlichen *Natur* ausspricht. Obwohl ihre Analyse aus feministischer Sicht unzureichend ist, da die

Kategorie gender und Geschlechterverhältnisse als wesentliche Strukturmerkmale der Gesellschaft nicht ausreichend in ihre Arbeit einfließen, liefern sie eine treffende Bestandsaufnahme des problematischen *Natur*verständnisses der Moderne. „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen.“ (Horkheimer/Adorno 1968[1944]: 24) Die Autor_en führen aus, dass die Vorstellung, Menschen seien etwas von der *Natur* getrenntes, katastrophale Folgen für die menschliche Entwicklung hat. „In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig [...].“ (Horkheimer/Adorno 1968[1944]: 70) Der einzige Ausweg sei es, das unabhängige Denken zu entfesseln und dadurch Wege zu finden der Natur beizustehen (Horkheimer/Adorno 1968[1944]: 123). Obwohl der Ökofeminismus rein gar nicht mit der Kritischen Theorie zu tun haben möchte, wird gerade dieser Gedanke – der *Natur* beistehen – repräsentativ für die Bewegung in den 1970ern und 1980ern (Holland-Cunz 2014: 97).

Die Schrecken des zweiten Weltkrieges oder die zuvor angesprochenen Katastrophen führten nicht zu einer kritischen Aufarbeitung des endlosen Wachstumsdenkens und/oder der Vorstellung, technologischer Fortschritt müsse um jeden Preis vorangebracht werden. Die zunehmende Kommerzialisierung, Massenkonsum und der militärische, ökologische und wissenschaftliche Wettbewerb der darauffolgenden Jahre zeigten: der moderne Weg wurde nur noch drastischer beschritten und die im Übergang zur Neuzeit entstandenen *Natur*- und Geschlechterverhältnisse sind immer noch konstituierend für den Umgang mit Geschlechterfragen und der nicht-menschlichen *Natur*. Die zunehmende Intensivierung der Gentechnologie, Reproduktionstechnologie und anderer biotechnologischer Eingriffe sowie schlussendlich die Entwicklung von künstlicher Intelligenz erfordern eine dringende Neu-Konzeption der bestehenden (ausbeuterischen) *Natur*- und Geschlechterkonzeptionen. Ökofeministische Theoretiker_innen bieten dazu spannende neue Überlegungen und Möglichkeiten, um die unterdrückenden und ausbeuterischen Theorien der ‚*Natur*patriarchen‘ – René Descartes, Francis Bacon oder John Locke – endgültig zu ersetzen (Holland-Cunz 2017).

Die vorangegangenen Abschnitte des Unterkapitels „Moderne Wissenschaft, Kapitalismus und die Domination von Frauen*, Anderen und *Natur*“ beschäftigten sich damit, wie die

gesellschaftlichen und politischen Ereignisse im Übergang zur Neuzeit und die damit verbundene Entstehung der modernen Wissenschaft die vormaligen *Natur-* und Geschlechterkonzeptionen veränderten und in Folge dazu beitrugen, die heutigen *westlichen Natur-* und Geschlechterverhältnisse zu produzieren. Erst nachdem das Prinzip einer weiblichen* nährenden Erde diskreditiert und durch eine mechanische tote Metaphorik ersetzt worden war, wurde der ausbeuterische Zugriff auf die Ressourcen der Erde ethisch möglich und die als weiblich* konzipierte Erde konnte unterjocht werden. Zusammen mit der neuen Vorstellung der nicht-menschlichen *Natur* veränderte sich im Übergang zur Neuzeit auch die Vorstellung von Frauen*. Die Neu-Konzeption von *Natur* und Frauen* schuf die Basis für die anschließenden Hexenverfolgungen und die daraus resultierende neue Gesellschaftsordnung. Nachdem sowohl Frauen* als auch die nicht-menschliche *Natur* als passive Ressource neuverhandelt wurden, konnte durch den wesentlichen Beitrag der Theorien des englischen Philosoph_en und Jurist_en Francis Bacon (1561-1626) und die des englischen Philosoph_en John Locke (1632-1704), der (unbegrenzte) Zugriff auf sie sichergestellt werden. Das neue *naturalisierte* Bild von Frauen* und *Weiblichkeit* wurde dazu verwendet, eine Trennung zwischen der als *weiblich* konzipierten Privatheit und *männlich* konzipierten öffentlichen Sphäre zu etablieren (Klapeer/Schönpflug 2016: 56). Frauen* verloren dadurch ihre (wirtschaftliche) Unabhängigkeit und waren auf ihre (Ehe)Männer* angewiesen. Es konnte aufgezeigt werden, dass diese neu entstandenen Politiken der Reproduktion – von Menschen, Ökonomien, und *Natur* – auf vergeschlechtlichen heteronormativ Arrangements von Arbeit und Sexualität aufbauen. Abschließend wurde argumentiert, dass die im Übergang zur Neuzeit entstandenen Welt-, Wissens-, Macht-, *Natur-* und Geschlechterverhältnisse der Moderne bis zum 20. Jahrhundert durch die Vorstellung von endlosem Wachstum zur vollen Entfaltung gebracht wurden und die daraus entstandenen negativen Konsequenzen nicht zu einer kritischen Aufarbeitung des endlosen Wachstumsdenkens führten. Die Neue Frauenbewegung und die Ökologie- sowie Friedensbewegungen der 1970er stehen für eine späte, aber dafür umso machtvollere Wiederentdeckung der Frauen*- sowie *Naturfrage* und lieferten die nötige Basis und das Potenzial, besonders in Verbindung mit lokalem Wissen, Geschlechter- und *Naturverhältnisse* neu zu denken und zu ‚entkolonialisieren‘ (Holland-Cunz 2014: 102f). Auf ihren Erkenntnissen aufbauend gründeten sich unzählige Bewegungen, die sich für egalitäre Verhältnisse für ALLE Menschen, nicht-menschliche Lebewesen sowie die nicht-menschliche *Natur* einsetzten.

4.2. Kolonialismus und die Domination von Frauen*, people of color und *Natur*

In den folgenden Abschnitten soll erläutert werden, wie in Folge des europäischen Kolonialismus ab dem 14. Jahrhundert in kolonialen Diskursen und Praktiken die Feminisierung, *Naturalisierung*, Sexualisierung und Animalisierung von Menschen, nicht-menschlichen Lebewesen und *Natur* dazu verwendet wurden, unterschiedliche Arten der Aneignung und Ausbeutung zu legitimieren. Zudem soll argumentiert werden, wieso koloniale Ausbeutungs- und Arbeitsverhältnisse immer unter Berücksichtigung der jeweiligen spezifischen Interdependenzen der Kategorien *race*, Geschlecht, Klasse oder Kaste, welche sich wechselseitig bedingen und beeinflussen, verhandelt und analysiert werden müssen (McClintock 1995: 5, Loomba 2005[1998]). “In other words, the story is not simply about relations between black and white people, men and women, but about how categories of whiteness and blackness, masculinity and femininity, labor and class came historically into being in the first place.” (McClintock 1995: 16) Es soll herausgearbeitet werden, dass die Ausbeutung von Frauen*, people of color, Anderen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* in den Kolonien entscheidende Parallelen zu der Ausbeutung derselbigen in Europa aufweist und dass, sowohl im Entwicklungsdiskurs als auch im Diskurs rund um das ‘Sustainable Development’, entscheidende Kontinuitäten von kolonialen Vorstellungen und Praktiken eingeschrieben sind. Die Freilegung der dahinterliegenden hegemonialen Ausbeutungsstrukturen soll im Kapitel der Filmanalyse dazu dienen, die Fragen zu beantworten, wie people of color dargestellt werden und welche (hegemonialen) Vorstellungen von *race* dahinter stehen. Durch die unauflösliche Verwobenheit der Ausbeutungsstrukturen werden unterschiedliche Aspekte der folgenden Abschnitte auch in die Beantwortung der Forschungsfragen, wie werden *Natur*, Frauen*, LGBTIQI-Personen, nicht-menschliche Lebewesen und Wissen, Wissenschaft und Technologisierung dargestellt und welche Vorstellungen stehen dahinter, miteinbezogen.

4.2.1. Die Sexualisierung und Neuordnung der *Natur*: Kolonien als ‚jungfräuliches Land‘ und neue Ressource

Die von europäischen Mächten vorangetriebene koloniale Expansion, die Eroberung und Aneignung von anderen Ländern, deren Ressourcen und Bewohner_innen, begann mit der Entdeckung Amerikas im Jahr 1492. Dabei wurden die ‚neu‘ entdeckten Länder ausgebeutet und

deren indigenen Bevölkerung das Recht auf Eigentum und die Fähigkeit zur Produktivität abgesprochen, vielmehr wurden sie selbst zur ‚*natürlichen* Ressource‘ erklärt (Klapeer/Schönpflug 2016: 59). Die U.S.-amerikanische ökofeministische Philosoph_in Val Plumwood (2003) verdeutlicht, dass die Aneignung sowie Ausbeutung von Menschen und der nicht-menschlichen *Natur* Parallelen aufweisen. “[...] the concept of colonization can be applied directly to non-human nature itself, and that the relationship between humans, or certain groups of them, and the more-than-human world might be aptly characterized as one of colonization.” (Plumwood 2003: 52) Auch die Diskurse und Vorstellung, welche dazu verwendet wurden, die koloniale Expansion und Ausbeutung von Menschen und der nicht-menschlichen *Natur* voranzutreiben, verlaufen entlang ähnlicher sexualisierender, vergeschlechtlicher, *naturalisierender* und *rassialisierender* Zuschreibungen. (Klapeer/Schönpflug 2016: 59).

Bei der kolonialen Expansion spielte die Vorstellung ‚neu‘ zu entdecken ‚jungfräulicher‘ Länder eine tragende Rolle. Die U.S.-amerikanische postkoloniale Theoretiker_in Anne McClintock (1995) argumentiert hierzu, dass der Mythos von ‚jungfräulichen‘ Ländern‘ (‚*virgin lands*‘) einen Mythos von ‚leeren‘ unentdeckten Ländern impliziert. ”Within patriarchal narratives, to be virgin is to be empty of desire and void of sexual agency, passively awaiting the thrusting, male insemination of history, language and reason.“ (McClintock 1995: 30) Dabei waren die Länder keineswegs ‚leer‘ und bereits in der vorkolonialen Zeit durch die Agenz indigener Bevölkerungen großräumig verändert worden. Die Repräsentation der kolonialisierten Länder als nackte Frauen* und die Darstellung der Kolonialisten als ihre Meister und Bezwingen ist ein wiederkehrendes Charakteristikum kolonialer Diskurse rund um die gewaltsame Aneignung und Plünderung der Kolonien (Loomba 2005[1998]: 76).

Eines der bekanntesten Bilder, welches diese Metaphorik widerspiegelt, ist „Vespucci entdeckt Amerika“ (Abb. 1) des deutschen Kartographen Jan van der Straet (ca. 1575). Er stellt Amerika nackt und in einer Hängematte liegend da. Sie blickt auf den bekleideten Vespucci, welcher sie anscheinend aufgeweckt hat und dominant vor ihr steht. Die Kannibal_innen im Hintergrund symbolisieren die vermeintliche Wildheit und Grausamkeit der Indigenen der Neuen Welt, während ein Ameisenbär und andere Tiere die ‚wilde‘ *Natur* repräsentieren (Loomba 2005[1998]: 7, 151f; McClintock 1995: 25f; Merchant 2013: 103). ”Vespucci, the godlike arrival, is destined to inseminate her with the male seeds of civilization, fructify the wilderness and quell the riotous scenes of cannibalism in the background.” (McClintock 1995: 26) Die U.S.-amerikanische ökofeministische Wissenschaftshistoriker_in Carolyn Merchant

konkretisiert hierzu: "The illustration sets up a narrative of the transformation of underdeveloped American nature into civilized European Lands that will become the dominant story of American development." (Merchant 2013[2003]: 103) Sie verweist auf die Bedeutung des christlichen Glaubens als wichtigste Rechtfertigung für die gewaltsame koloniale Expansion und verortet die drei verwendeten *Naturmetaphern* der kolonialen Aneignung in der christlichen Mythologie:

"As original Eve, nature is virgin, pure, and light—land that is pristine or barren but has the potential for development. As fallen Eve, nature is disorderly and chaotic; a wilderness, wasteland, or desert requiring improvement; dark, witchlike, the victim and mouthpiece of Satan as serpent. And mother Eve, nature is an improved garden; a nurturing earth bearing fruit; a ripened ovary; maturity." (Merchant 2013[2003]: 74)



Abb. 1: „Vespucchi entdeckt Amerika“ (J. van der Straet in Merchant 2013[2003]: 104)

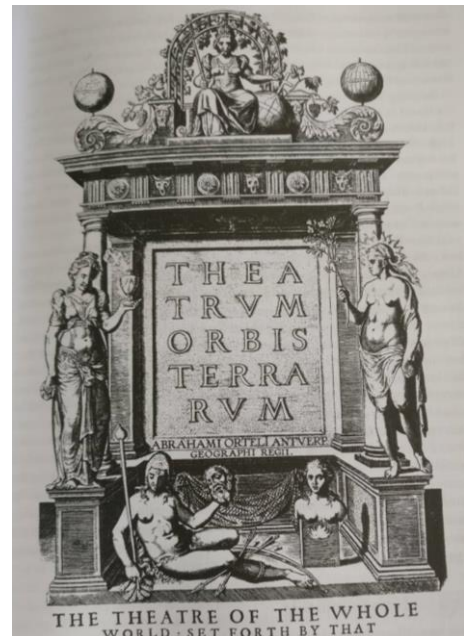


Abb. 2: Titelblatt: „Theatrum Orbis Terrarum“ (A. Ortelius in Merchant 2013[2003]: 105)

Eine weitere feminisierte Illustration der vier Kontinente findet sich auf der Titelseite des 1579 erschienenen Atlas „Theatrum Orbis Terrarum“ von Abraham Ortelius (siehe Abb. 2). Europa, Asien, Afrika und Amerika werden als Frauen*, auf einem Postament sitzend oder liegend, dargestellt. Europa sitzt vollbekleidet über den anderen. Sie repräsentiert die bekannte ‚zivilisierte‘ Welt. Asien und Afrika sind teilweise bekleidet sowie teilweise erforscht und stehen links und rechts unter Europa. Zu Füßen liegt Amerika. Sie ist nackt, hält einen Sperr und einen abgetrennten Kopf eines Mannes*, dadurch soll die Wildheit, Grausamkeit und Unzivilisiertheit der noch unbekannten Neuen Welt veranschaulicht werden (Merchant 2013[2003]: 103).

Von Beginn bis zum Ende der europäischen kolonialen Expansion (und darüber hinaus) symbolisierte der weibliche Körper* eroberte Länder, dabei variiert die verwendete Metaphorik je nach Anforderung und historischem Kontext der jeweiligen kolonialen Situation (Loomba 2005[1998]: 152). Afrika und Amerika wurden gewaltsam zu großen Teilen kolonialisiert. Zur Rechtfertigung wurde die vermeintliche ‚Unzivilisiertheit‘ und Animalität der Bewohner_innen herangezogen. Da Kleidung als Produkt von Kultur betrachtet wurde und auch als Möglichkeit den Körper zu verstecken, wurden Amerika und Afrika überwiegend leicht bekleidet oder nackt dargestellt (Klassen 2003: 148). In Asien war die Situation eine andere. Eine gewaltsame Kolonialisierung war in Asien nicht möglich, jedoch waren die europäischen Kolonialmächte auf den Handel mit unterschiedlichen asiatischen Herrscher_innen angewiesen. “But at that time, Europeans were often supplicants in front of powerful rulers in Asia and could hardly encode themselves as the male deflowerers of a feminised land.” (Loomba 2005[1998]: 152) Aus diesem Grund wurde Asien in kolonialen Darstellungen zumindest teilweise bekleidet oder ganz bekleidet illustriert (Loomba 2005[1998]: 152).

Wie bereits angesprochen, war die Vorstellung einer zu entdeckenden, (von Weißen Menschen) leeren, ungenutzten oder unterbenutzen *Wildnis* entscheidend, um die koloniale Expansion zu legitimieren. Unter dem Vorwand der Verbesserung und Produktivitätssteigerung wurden brachliegende Flächen angeeignet und mit den neuen landwirtschaftlichen Methoden sollten ‚unzivilisierte‘ Menschen zivilisiert werden (Adams/Mulligan 2003: 27).

”The ideology of colonization, therefore, involves a form of anthropocentrism that underlies and justifies the colonization of non-human nature through the imposition of the colonizers’ land forms and visions of ideal landscapes in just the same way that Eurocentrism underlies and justifies modern forms of European colonization, which see indigenous cultures as ‘primitive’, less rational and closer to children, animals and nature.” (Adams/Mulligan 2003: 53, Herv. i. O.)

Siedler_innen brachten europäische Getreidesorten, Herden von nicht-menschlichen Lebewesen, rodeten die Wälder und veränderten oder zerstörten lokale Ökosysteme, während Pflanzen und nicht-menschliche Lebewesen aus den Kolonien wiederum als ‚Exoten‘ nach Europa verschifft wurden. Der Austausch verlief wechselseitig. Die diversen indigenen Gruppen, lokale Pflanzen und nicht-menschliche Lebewesen veränderten – obwohl im geringeren Maße – auch die landwirtschaftlichen Konzeptionen und Praktiken der europäischen Kolonialist_innen (Huggan/Tiffin 2010: 7ff). Dabei spielten dualistische Vorstellungen einer positiven *Natur*/Wildnis sowie einer negativen *Natur*/Wildnis eine entscheidende Rolle. “By the 19th century, ideas about nature, whether as an economic resource that needed conserving and exploiting, or as a precious reservoir of unchanged wildness, were an important element in

colonial ideology, at home and abroad.“ (Adams/Mulligan 2003: 1) Neben der Vorstellung der wilden, unbenutzten und unterbenutzten *Natur* entstand Ende des 19. Jahrhunderts eine neue Bedeutung und Konzeption von *Natur* in europäischer Kunst und Literatur. “[...] ‘nature’ came to be understood not purely as something distinct from society, but somehow in opposition to culture, the city and industry, to technology and human work. Nature was wild, unrestricted, magnificently unknown.” (Adams 2003: 33f, Herv. i. O.) Über die vormals negative Konnotation von *Natur* wurde eine neue positive gelegt: “[...] a new sense of wilderness as a precious, unsullied, natural wonderland, a place of natural balance and wild order, providing a backdrop for human action, and a moral baseline for destructive human engagements with nature.” (Adams 2003: 34) *Natur* beziehungsweise Wildnis war wertvoll, gerade weil sie als menschenleer und frei von menschlichem Einfluss imaginiert wurde und musste daher fortan vor diesem geschützt werden (Adams 2003: 34). Die Romantisierung und die neue Konzeptualisierung von *Natur* wurden im kolonialen Diskurs über die indigene Bevölkerung Amerikas wie selbstverständlich auf Native Americans übertragen. ”Simultaneous with the beginning of the brutalities against the ‘savages’ was the start of the Enlightenment discourse about ‘noble savages’ and his arcadia, the primeval paradise in which man lived in harmony with nature” (Mies/Shiva 1993: 150, Herv. i. O.)

Die Vorstellung einer feminisierten, reinen und schützenswerten *Natur* führt zur Gründung zahlreicher *Naturschutzbewegungen* Anfang des 19. Jahrhundert und ist bis heute Grundmotiv für viele Umweltschutzbewegungen und -praktiken. Dass die pastorale Organisation von ‚*Naturparks*‘ koloniale, rassistische und vergeschlechtliche Implikationen hatte, wird dabei oft übersehen (Adams 2003: 33f). Die ökofeministischen Theoretiker_in Catriona Mortimer-Sandilands argumentiert: “Parks were born *from* a gendered and racialized view of nature, and were also used to impose gendered and racialized relations *on* nature.” (Mortimer-Sandilands 2005: 5, Herv. i. O.) Neben der pastoralen Vorstellung einer schützenswerten, feminisierten *Natur* war der tatsächliche Grund für die Schaffung von ‚*Naturparks*‘ ein rassistischer: der heute als ‚*Naturparkadvokat*‘ gefeierte schottisch-amerikanische *Naturphilosoph* John Muir (1838-1914) argumentierte für die Schaffung von *Naturparks* mit der Notwendigkeit, neue ‚sauberere‘ Orte für die Weiße Oberschicht zu kreieren, denn die industrialisierten östlichen Städte wären durch die nicht-europäischen Immigranten ‚verschmutzt‘ (Mortimer-Sandilands 2005 5ff). Das Motiv für die Schaffung war also weniger der Schutz oder die Erhaltung von *Natur*, sondern das ‚Erschaffen‘ neuer Orte für die Weiße Oberschicht:

“Yet we must note that parks like Yellowstone and Banff were understood as destinations for recreational travelers, places where the elite could partake in the healthy and morally

uplifting activities of hiking and mountain climbing. In this linkage of preservation with elite recreation, we see a very class-, *race*- and gender-specific view of nature being imposed on the landscape.” (Mortimer-Sandilands 2005: 5, Herv. i. O.)

Den dort lebenden indigenen Gruppen wurde jegliches Recht an den Ländern abgesprochen und sie wurden zu Gunsten der Schaffung neuer ‚*Naturparks*‘ vertrieben (Mortimer-Sandilands 2005: 6).

“[...] both Yellowstone and Banff were *inhabited* at the time of their creation: In order to become sufficiently pristine for travelers in search of picturesque wilderness they were physically and legislatively *emptied* of their aboriginal populations.” (Mortimer-Sandilands 2005: 5; Herv. i. O.)

Bis heute ist der (globale) Diskurs des *Naturschutzes* und der *Konservation* überwiegend dominiert von Menschen und Organisationen aus Ländern, die am meisten vom Kolonialismus profitierten und wurden in vielen Fällen dazu missbraucht, neue Formen des Kolonialismus zu legitimieren (siehe Abschnitt 4.2.5.) Obwohl die meisten Organisationen hart daran gearbeitet haben, ihre Agenda an dekoloniale Diskurse – wie zum Beispiel indigene Stätten und Praktiken zu erhalten – anzupassen, geschieht dies meist ohne zureichende Einbindung der lokalen indigenen Bevölkerung und als Projekt von außen (Adams/Mulligan 2003: 9). “It has often been imposed like a version of the imperial endeavour itself: alien and arbitrary, barring people from their lands and denying their understanding of non-human nature.” (Adams/Mulligan 2003: 9) Die Nichtmiteinbeziehung lokaler Bevölkerungen und lokaler spezifischen Gegebenheiten lässt sich bis heute bei der Schaffung von *Naturschutzgebieten* beobachten und führt immer noch zur Einschränkung und Unterdrückung indigener Gruppen sowie ihren Praktiken und Lebensweisen (Adams/Mulligan 2003: 9f).

4.2.2. *Naturalisierung, Sexualisierung und Christianisierung von people of color: Zähmung und Zivilisierung*

Neben der in den letzten Abschnitten dargelegten Feminisierung und Ausbeutung der nicht-menschlichen *Natur* in den Kolonien, weisen auch rassistische koloniale Diskurse gegenüber der (indigenen) Bevölkerung Asiens, Afrikas und Amerikas entscheidende Kontinuitäten zu den, im Übergang zur Neuzeit, in Europa herrschenden unterdrückenden Diskursen gegen Frauen*, Anderen und *Natur* auf. Sowohl Frauen* als auch Indigene wurden sexualisiert, *naturalisiert* und animalisiert. Dadurch konnte eine vermeintliche Inferiorität konstruiert werden, die dazu diente in unterschiedlicher Intensität Gewalt, Ausbeutung und Unterdrückung

zu legitimieren. „Wir haben es mit einer ständigen Wechselwirkung zu tun, durch die in der Alten Welt entwickelten Repressionsformen in die Neue Welt übertragen und dann nach Europa reimportiert werden.“ (Federici 2015[2004]: 270) Auch die Ökofeminist_in Maria Mies sieht deutliche Parallelen in der Konzeption und Darstellung von Frauen* in Europa und indigenen Gruppen in den Kolonien: „Beide wurden als unkontrollierte, gefährliche ‚wilde Natur‘ definiert, und beide mussten durch Gewalt und Folter unterjocht werden, um ihren Widerstand gegen Raub, Enteignung und Ausbeutung zu brechen.“ (Mies 1996[1986]: 112; Hervor. i.O.) Wie auch bei der im vorangegangenen Abschnitt beschriebenen unterschiedlichen Vorstellung der feminisierten *Natur*, variieren auch die Vorstellungen über die Bevölkerungen Asiens, Afrikas und Amerikas, dass sie an die jeweiligen kolonialen Anforderungen angepasst wurden. Während in Amerika die Missionarisierung, Zivilisierung und Christianisierung der Bevölkerung im Mittelpunkt standen, war das koloniale Interesse in Afrika die Versklavung der Bevölkerung und der Handel (Merchant 2003: 384).

Europa war zur Zeit des Kolonialismus oft Bittsteller vor mächtigen asiatischen Herrscher_innen. Daher musste der koloniale Diskurs dementsprechend angepasst werden. Während die ‚verschleierte orientalische Frau*‘ zur wiederkehrenden kolonialen (erotischen) Phantasie wurde, wurden asiatische Männer* feminisiert, homosexualisiert oder als lüsterne Verbrecher stilisiert. Die vermeintliche Grausamkeit und Barbare der nicht-europäischen Männer* diene als eine der wichtigsten Rechtfertigungen zur Legitimierung kolonialer Konfrontation, Herrschaft und Politik. Der noble Weiße Europäer wurde in kolonialen Narrativen zum Retter der asiatischen (oder europäischen) Frauen* hochstilisiert (Loomba 2005[1998]: 153). „Eastern royal or upper class/caste women being watched by, consorting with, and being saved by, European men is a feature of colonial narratives from the seventeenth century to the present.“ (Loomba 2005[1998]: 154) Die Geschichten spielen an unterschiedlichen Orten und Szenarien. In britischen kolonialen Narrativen ist der Brauch der Witwenverbrennungen oder *sati* in Indien einer der häufigsten verwendeten Schauplätze. Die brennende Witwe wurde nicht nur zur Rettungsphantasie, sondern auch zum Sinnbild weiblicher* Hingaben an ihren Mann* (Loomba 2005[1998]: 157). Die koloniale Vorstellung, Frauen* müssten gerettet werden, wurde zu einer der wichtigsten Rechtfertigungen der kolonialen Aneignung (vor allem Asiens) und war prägend für das Verhältnis zwischen Kolonialist_innen und Kolonialiserten. Die indische postkoloniale Literaturwissenschaftler_in Gayatri Chakravorty Spivak (1988) interpretiert und verdichtet diesen Diskurs in ihrem berühmten Satz: “White men are saving brown women from brown men.“ (Spivak 1988: 96)

Die koloniale Vorstellung der afrikanischen Bevölkerung war eine andere. Im kolonialen Diskurs wurden Afrikaner_innen sexualisiert, aber vor allem als unmoralisch und animalisch imaginiert (McClintock 1995: 22). "Africans were incorrectly viewed by European colonialists as having no history or culture (like animals). Because they had 'nature in abundance' they were thought to be more akin to animals than the 'civilized', 'cultured' Europeans." (Hurn 2012: 24; Hervor. i. O.) Der Diskurs der Animalität wurde zu einem Schlüsselinstrument bei der Durchsetzung kolonialer Expansion in Afrika und in Folge bei der Legitimierung des Sklav_innenhandels. Die Sexualisierung und die Zuschreibung lüsternen Verhaltens waren Hauptargument für vermeintliche Animalität und wurden besonders auf afrikanische Frauen* projiziert (Riley 2007: 348; Mies 1986[1986]: 115). Die Ökofeminist_in Shamara Shantu Riley (2007) beschreibt beispielhaft die Zurschaustellung Sarah Baartmanns, auch bekannt als ‚Hottentoten Venus‘, während diverser Veranstaltungen in Europa. "While being reduced to her sexual parts, Bartmann's protruding buttocks were often offered as ‚proof‘ that Blacks were closer to animal than whites." (Riley 2007: 348) Auch die gewaltsame Zurschaustellung Schwarzer weiblicher* Sklavinnen bei Auktionen, während ihre körperlichen Merkmale und vor allem ihrer Geschlechtsorgane beschrieben wurden, zeugen von der zutiefst grausamen und herabwürdigenden kolonialen Praxis gegenüber schwarzen Frauen*. Neben der Animalisierung wurden Afrikaner_innen zusätzlich aufgrund von anderen gewaltvollen Zuschreibungen versklavt, gefoltert und getötet. "Europeans associated blackness with witchcraft, Satan, beasts, and putrid, decaying matter. The concept of whiteness itself emerged as a contrast and 'Other' to blackness." (Merchant 2003: 384, Herv. i. O.)

Auch bei der Kolonialisierung Amerikas spielten die Sexualisierung und *Naturalisierung* der indigenen Bevölkerung eine ausschlaggebende Rolle bei der Durchsetzung kolonialer Interessen. Die queere Sexualität von Indigenen wurde sowohl als der ‚*Natur* näher‘ konstruiert, als auch als ‚Verbrechen gegen die *Natur*‘ konzipiert (Gaard 1997: 125f). Am Beginn der Kolonialisierung Amerikas war der Glaube unter den spanischen Kolonialist_innen noch groß, die indigene Bevölkerung könnte durch Missionarisierung dazu bewegt werden, ihre Polygamie und ihre Homosexualität aufzugeben. Die Versuche hatten jedoch geringen Erfolg (Federici 2015[2004]: 272). So wurde im Fortgang der Conquista, der spanischen Inbesitznahme Nord-, Mittel- und Südamerikas im 16. und 17. Jahrhundert, neben dem Vorwurf der Hexerei, der Teufelsverehrung und des Kannibalismus vor allem die vermeintliche Lüsternheit und die Homosexualität der Indigenen von den spanischen Kolonisten dazu benutzt, ihre Gier nach Gold und Silber unter dem Deckmantel der christlichen ‚Zivilisierung‘ zu befriedigen. "Because the church had been engaged in persecuting the erotic since its inception, choosing the sexual

behaviors of indigenous peoples as proof of their heathenism and lack of civilization seemed adequate justification for their colonialization.” (Gaard 1997: 126) Die U.S.-amerikanische Ökofeminist_in und Theoretiker_in der Queer Ecologies Greta Gaard bewertet den Genozid in Amerika daher sowohl als Massenmord an Indigenen, als auch an queeren Menschen (Gaard 1997: 126).

Wie in Europa wurde auch in Amerika Folter und Gewalt dazu verwendet Menschen, welche der Hexerei, Teufelsanbetung oder Promiskuität beschuldigt wurden, zu Geständnissen zu zwingen oder weitere Personen zu denunzieren. Auf diese Weise konnte auch jeder Verurteilung vorgegriffen werden: Peitsche, Galgen, Folter, Haft, Ermordungen oder Vergewaltigungen dienten standardmäßig der Durchsetzung von kolonialer Landnahme oder Arbeitsdisziplinierung der indigenen Frauen* und Männer* (und der schwarzen Sklav_innen) (Federici 2015[2004]: 272). Die Verfolgungen dauerten bis zum Ende des 17. Jahrhunderts und endeten, wie in Europa, mit der Durchsetzung einer politischen und wirtschaftlichen relativen Stabilität der kolonialen hegemonialen Machtstruktur (Federici 2015[2004]: 289).

Die Kolonialisierung und Durchsetzung kolonialer Strukturen verlief in einem Spannungsfeld zwischen ständigem Widerstand, Machtkämpfen und historisch variablen Gegebenheiten. Die brutalen Verfolgungen konnten den Widerstand der Kolonialisierten nicht brechen. Dies ist besonders indigenen Frauen* zuzuschreiben. Durch die Gewalt innerhalb der kolonialen Strukturen und auch durch zunehmende Unterdrückung innerhalb der eigenen indigenen Gemeinschaftsstrukturen wurden viele Frauen* zu Hauptgegnerinnen und zu Anführerinnen von Widerständen gegen die Kolonialherrschaft. Dadurch konnten lokale Praktiken und Vorstellungen, Religionen und die lokale *Natur* die Grausamkeiten der europäischen Kolonisation überdauern und dienen bis heute immer wieder als Quelle von antikolonialer, dekolonialer und antikapitalistischer Praxis und Widerstand (Federici 2015[2004]: 271)

Im späteren Verlauf des Kolonialismus spielte der Aufstieg der modernen Wissenschaften eine entscheidende Rolle, um koloniale Interessen und Diskurse durchzusetzen beziehungsweise aufrechtzuerhalten. Die konstruierte Äquivalenz zwischen schwarzen Frauen*/Männern*, Anderen (nicht-europäischen, nicht-Weißen Menschen) und auch Weißen Frauen* (siehe Abschnitt 4.2) wurde mit dem Erstarken der modernen (vor allem bio-medizinischen) Wissenschaften zunehmend mit der Unterschiedlichkeit körperlicher Merkmale argumentiert und damit *naturalisiert*. Die U.S.-amerikanische Historiker_in Nancy Leys Stepan schreibt über das 19. Jahrhundert:

“It was claimed that women’s low brain weights and deficient brain structures were analogous to those of the lower races, and their inferior intellectualities explained on this basis. Women, it was observed, shared with Negroes a narrow, childlike, and delicate skull, so different from the more robust and rounded heads characteristic of males of ‘superior’ races. [...] In short, lower races represented the ‘female’ type of the human species, and females the ‘lower race’ of gender.” (Stepan 1986: 263, Herv. i. O.)

Durch die körperliche Festschreibung charakterlicher Merkmale oder sexueller Vorlieben wurden weibliche* und schwarze Körper nicht nur Projektionsflächen der kolonialen Phantasien: durch die ‚wissenschaftliche‘ Vermessung wurden die sexualisierten und rassialisierten Vorstellungen auch in ihre Körper eingeschrieben und dadurch zur Gänze *naturalisiert*. Diese *Naturalisierung* diente zur Festigung und vollständigen Legitimation des Sklav_innenhandels und der jahrhundertelangen Ausbeutung der Menschen und der nicht-menschlichen *Natur* in den Kolonien.

4.2.3. Kapitalismus und Globalisierung: Geschlecht, *race* und Klasse in den Kolonien

Nachdem im 15. und 16. Jahrhundert, in Folge der Kolonialisierung, bereits 95 Prozent der indigenen Bevölkerung Amerikas durch Krankheiten oder Gewalt der Kolonialist_innen zu Tode kamen, fehlten den Kolonialmächten die entscheidenden Arbeitskräfte für den Ausbau der Produktion und des Handels für die Versorgung der herrschenden Klasse in Europa. Während auf die Bevölkerungskrise in Europa mit der Unterwerfung von Menschen* der unteren Klassen und der Unterordnung von Frauen* unter die Reproduktion geantwortet wurde, bestand die Lösung in den Kolonien im Sklav_innenhandel (Federici 2015[2004]: 132). Bereits im 16. Jahrhundert lässt sich die Zahl der afrikanischen Sklav_innen und indigenen Arbeiter_innen in den amerikanischen Kolonien auf über eine Million beziffern. Die Ausbeutung war, im Vergleich zu europäischen Arbeiter_innen, um ein Vielfaches höher und garantierte so hohe Exportraten unterschiedlicher Güter von Amerika nach Europa. Der durch die Sklav_innenarbeit entstandene Mehrwert war für die Anfänge des europäischen Kapitalismus entscheidend. „Möglicherweise wäre der Kapitalismus ohne die ‚Annektierung Amerikas‘ und ohne das ‚Blut‘ und den ‚Schweiß‘, die zwei Jahrhunderte lang von den Plantagen nach Europa flossen, überhaupt niemals in Gang gekommen.“ (Federici 2015[2004]: 132, Herv. i. O.) Die U.S.-amerikanische Ökofeministin Carolyn Merchant präzisiert den Zusammenhang der kolonialen Ausbeutung von Sklav_innen und der nicht-menschlichen *Natur*: “The slave system caused both the destruction of black bodies and the rapid degradation

of southern soils, as tobacco, rice, sugar, and cotton became cash crops in an expanding world market.” (Merchant 2003: 384)

In den Kolonien arbeiteten auch zahlreiche europäische Arbeiter_innen. Die Kolonien dienten als Ort, um sich all jener zu entledigen, die sich in die Gesellschaft schwer eingliedern ließen. Dazu gehörten religiöse Dissident_innen, Straffällige und die durch die Einhegung und dem Verlust der Allemden produzierten Bettler_innen und Vagabund_innen. Die meisten von ihnen erreichten die sogenannte Neue Welt durch Schuldknechtschaft oder wurden als Verbrecher_innen zur Strafarbeit in den Kolonien verurteilt. Die Situation der Schuldknechte und Straftäter_innen unterschied sich anfänglich nicht allzu stark von den afrikanischen Sklav_innen, mit welchen sie Seite an Seite arbeiteten. Durch die geteilte Wut gegen die Herren waren Bündnisse zwischen Indigenen, Schwarzen und europäischen Arbeiter_innen allgegenwärtig (Federici 2015[2004]: 135).

Aus Angst vor dem erstarkenden Widerstand wurden von den Kolonialist_innen zunehmend rassistische Ideologien institutionalisiert, die der Möglichkeit gemeinschaftlicher Revolten entgegenwirken sollten (Federici 2015[2004]: 136).

„Dies war jedoch kein automatischer Vorgang. Wie der Sexismus, so musste auch der Rassismus durch entsprechende Gesetzgebung verordnet und durchgesetzt werden. Zu den besonders bezeichnenden Verboten zählte das [...] Verbot der Ehe zwischen Schwarzen und Weißen, Weiße Frauen, die Schwarze Sklaven heirateten, wurden verurteilt, und die in solchen Ehen geborenen Kinder wurden lebenslänglich versklavt.“ (Federici 2015[2004]: 140)

Zudem wurden Afrikaner_innen zu Beginn des Sklavenhandels garantierte Bürgerrechte wieder entzogen und ihnen jegliches Recht der freien Entscheidung abgesprochen. Abgeschlossen wurde der Übergang von einer ‚Gesellschaft mit Sklav_innen‘ zu einer ‚Sklav_innengesellschaft‘ mit der Verfügung, dass der Sklavenstatus fortan vererbt werden sollte und die Sklavenherr_innen das Recht bekamen, ihre Sklav_innen zu schlagen und zu töten (Federici 2015[2004]).

„‚Weiß‘ wurde in den Kolonien nicht nur die Bezeichnung für eine Gruppe von Menschen mit sozialen und wirtschaftlichen Privilegien, [...] wurde damit nun auch eine moralische Eigenschaft. So wurde die gesellschaftliche Hegemonie *naturalisiert*. Dagegen wurden die Worte ‚Schwarz‘ oder ‚Afrikaner‘ zu Synonymen für Sklave.“ (Federici 2015[2004]: 137, Herv. i. O.)

Durch die Institutionalisierung der Sklav_innenarbeit veränderte sich auch die gesellschaftliche Situation der als Verbrecherinnen nach Amerika gekommenen Weißen Frauen* der Unterklasse. Zum Einen verringerte sich die Belastung der Weißen Arbeiter_innen und als

weniger Frauen* aus Europa anreisen, um Plantagenbesitzer zu heiraten, heirateten sie sich unabhängig ihres sozialen niedrigeren Statutes in die Weißen Eliten ein. Weiße Frauen* niedrigerer Klassen waren zuvor in Partnerschaft, Ehe oder in einem kooperierenden oder konkurrierenden Verhältnis mit Indigenen und Afrikaner_innen verbunden gewesen, nun waren sie selbst oftmals Besitzerinnen von Sklav_innen (Federici 2015[2004]: 138). Die Hierarchien waren klar geregelt. An erster Stellen standen Weiße Männer (Europäer), dann Weiße Frauen*, dann afrikanische Männer* und an unterster Stelle afrikanische Frauen* (Oyěwùmí 2005: 340). Sklavinnen erhielten oft weniger zu Essen und neben den grausamen Arbeitsbedingungen sowie Bestrafungen hatte sie in vielen Fällen zusätzlich sexuelle Demütigungen und Übergriffe zu ertragen (Federici 2015[2004]: 144). Es war ihnen nicht erlaubt zu heiraten oder Kinder zu gebären, da die Plantagenbesitzer es rentabler fanden Sklav_innen zu Tode arbeiten zu lassen, als (durch den Ausfall oder die Verringerung der Arbeitskraft durch die Schwangerschaft) für ihre Reproduktion zu zahlen (Mies 1996[1986]: 112f; Federici 2015[2004]: 143).

Der Sklav_innenhandel war charakterisiert durch die ständige Spannung und dem Widerstand der Sklav_innen. Die zunehmende Weigerung von versklavten Frauen*, sich ungerecht behandeln zu lassen, führte zum Beispiel auf einigen karibischen Inseln zur Durchsetzung des Rechtes, halbfrei Lebensmittel verkaufen und so konnten mehr oder weniger selbstbestimmte Frauen*- und Handelsnetzwerke geschaffen werden (Federici 2015[2004]).

Die Dekolonialisierung im Sinne der Abschaffung direkter politischer Kontrolle der europäischen Kolonialmächte endete in den meisten Kolonien um die Mitte des 20. Jahrhunderts, resultierend aus einer Reihe anti-kolonialer Kämpfe und Widerstände. Erwartungen (und Hoffnungen), dass das Ende der direkten politischen Kontrolle den Weg für ein unabhängigeres Denken über die Beziehungen zwischen Gesellschaft und *Natur* öffnet – möglicherweise basierend auf nicht-westlichen Traditionen und lokalem Wissen sowie kulturellen Zusammenhängen – wurden vielerorts nicht erfüllt (Adams/Mulligan 2003: 6f)

“From the late 19th century onwards, the decolonization process had involved the creation of ‘modern’ nation states that were built, essentially, on European models and traditions, and the deep ideological legacy of colonialism endured, even after it has formally ‘pulled out’.” (Adams/Mulligan 2003: 6f, Herv. i. O.)

Genauso wenig wie der Kolonialismus einheitlich verlief, war auch die Dekolonialisierung komplex. Innerhalb der Länder (wie etwa Australien, Neuseeland, Südafrika, U.S.A. und Kanada) wurden neue interne Kolonien geschaffen, um die indigenen Minoritäten weiterhin zu dominieren und ihnen ihr Recht am Land abzusprechen. “In many settler societies, indigenous peoples were herded into isolated fragments of their former terrain, on ‘reservations’, ‘missions’

or ‘tribal lands’, administered with a complex mix of brute exploitation, paternalistic exhortation and racist disdain.” (Adams/Mulligan 2003: 6, Herv. i. O.) In diesem Kontext ist die Dekolonialisierung alles andere als abgeschlossen. Wesentlich bei der Aufrechterhaltung von Abhängigkeitsverhältnissen von Ländern des Globalen Südens, zu Gunsten von Ländern des Globalen Nordens, waren/sind zusätzlich die nach 1949 ins Leben gerufenen ‚Entwicklungsprogramme‘ und die daraus resultierenden ambivalenten Implikationen.

4.2.4. ,Entwicklung‘ und ,Unterentwicklung‘: Brüche und Kontinuitäten

Im Fokus ökofeministischer Kritik an ,Entwicklung‘ stehen, wie nachfolgend dargestellt, die Kontinuität von kolonialen Diskursen und folglich die im Entwicklungsdiskurs eingeschriebene Proklamation eines vermeintlichen, evolutionären oder entwicklungsbezogenen Vorsprungs *westlicher* Kulturen und Gesellschaften (Huggan/Tiffin 2010; Mies/Shiva 1995; Shiva 1989).

Der ,Entwicklungsdiskurs‘ wurde durch die Inauguralrede des U.S.-amerikanischen Präsidenten Harry Truman am 20. Jänner 1949 ins Leben gerufen. Er attestierte darin dem Großteil der Welt ,Unterentwicklung‘ und beschreibt weiterführend die Pflicht der ,entwickelten‘ Ländern ihnen zu assistieren:

“[...] I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our store of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a better life. And in cooperation with other nations, we should foster capital investment in areas needing development. [...] Greater production is the key to prosperity and peace. And the key to greater production is a wider and more vigorous application of modern scientific and technical knowledge.” (Harry Truman nach Braidotti et al. 1994: 21)

Als Erste Welt galt fortan der ,moderne‘ kapitalistische Westen. Zur Zweiten Welt, welche aus ideologischen Gründen aus dem Diskurs ausgenommen wurde, zählten die kommunistischen Ost-Block-Staaten und als Dritte Welt wurde der ,traditionelle‘ Süden skizziert (Braidotti et al. 1994: 21). Dieser ideologische und realpolitische Umschwung resultierte darin, dass ab 1949 über zwei Milliarden Afrikaner_innen, Süd-Mittel-Amerikaner_innen und Asiat_innen als ,unterentwickelt‘ galten (Braidotti et al. 1994: 21; Rist 1997: 79). Sie wurden offiziell zum Anderen, zu ,rückständigen‘ nicht vollwertig ,entwickelten‘ Menschen, welche mithilfe des ,entwickelten‘, technologisch fortschrittlicheren Westen ,aufholen‘ könnten. Der Mythos der ,nachholenden Entwicklung‘ wurde zum Schlüsselkonzept der Entwicklungsrhetoriken und diente einerseits dazu den Einfluss der kommunistischen Länder zurückzudrängen und erlaubte

andererseits den weiteren Zugriff auf Ressourcen und Politik der vermeintlich dekolonialisierten Länder des Globalen Südens (Escobar 1995; Huggan/Tiffin 2010: 28; Rist 1997: 77). In der Logik der ‚nachholenden Entwicklung‘ ist ein entscheidendes konzeptionelles Problem eingeschrieben: der Wohlstand des kapitalistischen Globale Nordens beruht auf der Ausbeutung der Menschen, nicht-menschlichen Lebewesen und der extensiven Ressourcenextraktion in den vormaligen Kolonien, den heutigen Ländern des Globalen Südens. Die indische Ökofeminist_in Shiva (1989) und die deutsche Ökofeminist_in Maria Mies (Mies 1986; Mies/Shiva 1993) beschreiben ausführlich, wie aus der kolonialistischen Logik, externe Gebiete und damit die lokale Bevölkerung und Ressourcen auszubeuten, eine neue Logik der internen Kolonien entstand. Damit ist gemeint, dass von den Kolonialmächten unabhängig gewordene Länder begannen die wirtschaftliche Entwicklung der ‚Industrieländer‘ zu kopieren und diese natürlichen Ressourcen und Menschen kommerziell für die Warenproduktion auszubeuten (Shiva 1989: 13f).

Die Idee der ‚Entwicklung‘ basierte auf der Vorstellung, die gesamte Welt könne nach dem Modell der *westlichen* Staaten modernisiert werden.

„Man ging von der Annahme aus, Fortschritt stünde allen offen – ein Fortschritt westlicher Provenienz, versteht sich. Entwicklung, d.h. mehr Wohlergehen für alle, wurde folglich gleichgesetzt mit der Verwestlichung ökonomischer Kategorien – mit westlichen Bedürfnissen, westlicher Produktivität und westlichem Wachstum.“ (Shiva 1989: 13)

Dies inkludierte Industrialisierung, vermehrte technische Interventionen, Kapitalakkumulation und wirtschaftliches Wachstum. Um die ‚Entwicklung‘ messbar zu machen, wurden GNP, Wachstumsraten und Exportraten, ohne jegliche Adaption und die sozialen sowie lokalen Gegebenheiten implementiert (Shiva 1989: 13; Mies/Shiva 1993: 55-56, 70; Braidotti et al. 1994: 22). Die Umstrukturierung in Richtung Industrialisierung und Wirtschaftswachstum führte zu massenhafter Vertreibung und Zwangsumsiedelung der lokalen Bevölkerung, während die jeweiligen Eliten innerhalb der ‚Entwicklungsländer‘ und die internationalen Akteur_innen durch den vereinfachten Zugriff auf natürliche Ressourcen profitierten (Shiva 1989: 13-15; Mies/Shiva 1993: 55-56, 70-71; Braidotti et al. 1994: 24).

„Der Kontinuitätsbruch zwischen der Kolonialzeit und der Gegenwart bestand alleine darin, daß nun anstelle der Kolonialmächte neue nationale Eliten die Ausbeutung überwachten – immer unter dem Vorwand, sie dienten ‚nationalen Interessen‘ und dem ‚Wachstum‘ des Bruttosozialprodukts.“ (Shiva 1989: 14, Herv. i. O.)

Als besonders problematisch bewertet Shiva (1994) die technologischen Interventionen und Umstrukturierung der Landwirtschaft im Zuge der Grünen Revolution, beginnend Ende der

1960er Jahre. Bestehende agrarische Strukturen wurden zerstört und durch *westliche* ‚effizientere‘ Methoden ersetzt.

“The Green Revolution paradigm of agriculture substituted the regenerative nutrient cycle with linear flows of purchased inputs of chemical fertilisers from factories and marketed outputs of agricultural commodities. Fertility was no longer the property of soil but of chemicals. The Green Revolution was essentially based on 'miracle seeds' which needed chemical fertilisers and which did not produce plant outputs for returning to the soil.” (Shiva 1994: 131f, Herv. i. O.)

Sie kritisiert die moderne Landwirtschaft für ihre katastrophalen Auswirkungen auf Böden, natürliche Ressourcen und den Klimawandel. Zudem führten die neuen Methoden nicht dazu den Hunger der Bevölkerung zu stillen, denn die Erträge gingen an die großen Firmen und dienten dem internationalen Handel. „Landwirtschaft betreiben war fortan keine Tätigkeit, die das Kapital der Natur, die fruchtbaren Böden, betreut und erhielt, es wurde eine Tätigkeit daraus, die einzig den Zweck verfolgte, durch die Erzeugung von Agrarprodukten Profite zu erzielen.“ (Shiva 1989: 111) Dadurch änderte sich auch der Stellenwert und Charakter der Akteur_innen, denn die nicht-menschliche *Natur*, Frauen*, Bauern und Bäuerinnen galten nicht mehr als die eigentlichen Nahrungsproduzent_innen (Shiva 1989: 111). Die *westliche* Expansion agrarischer Landwirtschaftsformen kann als neue Form des Kolonialismus gewertet werden, denn:

“While the Green Revolution was based on the assumption that the earth is inert, the biotechnology revolution robs the seed of its fertility and self regenerative capacities and colonises it in two major ways: firstly through technical means, and secondly through property rights.” (Shiva 1994: 132ff)

Die indische Ökofeminist_in und Theoretiker_in des Feminist Environmentalism Bina Agarwal (1989) kritisiert Shivas romantisierende Interpretation der *Natur* und Gesellschaft Indiens in vorkolonialer Zeit:

“Undoubtedly colonialism contributed in notable ways to environmental degradation [...] in many areas. But [...] the pre-colonial period was far from one of ecological stability and subsistence balance, given the growth in human and animal populations, agricultural extensification, and pre-British State interventions.” (Agarwal 1998: 60f)

Zudem sind *westliche* Wissenschaften und Technologien nicht nur schädlich für die Bevölkerung und *Natur*, sondern können auch potenziell befreiend wirken (Agarwal 1989: 67-74). Agarwal betont, dass die indische Gesellschaft auch schon vor der Kolonialisierung von starken Ungleichheiten geprägt war: “[...] caste and class divisions were deeply oppressive, especially as experienced by the poorest and lowest castes, and caste (and class)-linked sexual exploitation of and violence against women was common [...]” (Agarwal 1998: 61).

Es ist viel zu kurz gegriffen, die ungleichen Verhältnisse in Indien (aber auch innerhalb anderer Länder des Globalen Südens) allein auf die unter dem Deckmantel der ‚Entwicklung‘ durchgeführten Umstrukturierungen zurückzuführen. Durch die Reduktion auf externe Faktoren läuft eine Analyse der Ausbeutungsstrukturen von Frauen* und *Natur* Gefahr, andere entscheidende interne Formen der Unterdrückung zu vernachlässigen oder gar zu übersehen, insbesondere institutionelle und strukturelle Diskriminierungen sind entscheidend, um Ausbeutungsverhältnisse aufrechtzuerhalten sowie zu reproduzieren und müssen daher in Analysen der gesellschaftlichen Geschlechter- und *Natur*verhältnisse unbedingt miteinbezogen werden. Dabei waren/sind auch die neuen Ungleichheitsstrukturen massiv von Unterschieden entlang von Geschlecht, *race*, Klasse und Kaste geprägt, meist zu Ungunsten von Frauen*, Kindern und marginalisierten Gruppen (Agarwal 1998: 67-74).

Nicht nur der Umgang mit *Natur* innerhalb des Entwicklungsparadigmas ist (immer noch) höchst problematisch, sondern auch die Reduzierung von Frauen* auf ihre Reproduktionsfähigkeit. Frauen* stehen in kaum einem internationalen politischen Bereich derart in Fokus wie in der entwicklungspolitischen Bevölkerungspolitik. 1972 veröffentlichte der sogenannte Club of Rome seinen Bericht „The Limits to Growth“ (Meadows/Meadows/Randers 1972). Ziel des Berichtes war es, der breiten Öffentlichkeit bewusst zu machen, dass natürliche Ressourcen begrenzt und damit endlich seien. Zudem wird ausgeführt, was die erwarteten Folgen des Anstieges der Weltbevölkerung und des Wirtschaftswachstums für die Umwelt bedeuten würden (Meadows/Meadows/Randers 1972). Die deutsche feministische Politik- und Umweltwissenschaftlerin Diana Hummel (2000) beschreibt, wie die Umweltproblematik zur ‚Bevölkerungsproblematik‘ und diese in Folge zur ‚Weltbevölkerungsproblematik‘ konzipiert wurde. Durch diese Verknüpfung wurde es möglich, die Universalisierung des *westlichen* Familienmodells als ultimative Lösung zu begründen und die (rassistische) Geburtenkontrolle von Frauen* aus dem Globalen Süden rechtfertigen beziehungsweise den *westlichen* Sexual- und Fortpflanzungsnormen zu unterwerfen (Hummel 2000: 102). Wie bereits erwähnt, richtet sich die Kritik einerseits an das Faktum, dass die bevölkerungspolitischen und ‚entwicklungspolitischen‘ Ziele fast ausschließlich von den Vertreter_innen des Globalen Nordens definiert und formuliert wurden und andererseits an die Tatsache, dass mit der Dominanz des demographischen Imperatives „[...] die Frauen als primäre Zielgruppe durch die Ausrichtung, Mittel und Methoden der Familienplanungsprogramme zu Objekten degradiert und entpersonalisiert [werden]“ (Hummel 2000: 208). Frauen* des Globalen Südens wird somit nicht nur ihr Status als gesellschaftliches Wesen abgesprochen, sie werden auch als Opfer ihrer eigenen Unwissenheit und Kultur konzipiert, als willenlose

Gebärmaschinen, die sich vor allem durch ihre hohe Fruchtbarkeit auszeichnet (Hummel 2000: 107f; Rainer 2005: 196). Frauen* werden durch diese Konstruktionen sowohl sexualisiert als auch rassialisiert.

Wie bereits in Abschnitt 4.1.4. angesprochen, sind Themen rund um die Reproduktion und damit verbunden Definitionen von Sexualität, Geschlecht und *race* überaus bedeutende politische Fragen. Obwohl in den letzten Jahren reproduktive Rechte und Gesundheit vermehrt Aufmerksamkeit in der Entwicklungsagenda bekamen, weist die entwicklungspolitische Praxis immer noch schädliche Konzeptionen auf: das Geschlecht wird oft *naturalisiert* und mit geschlechtsspezifischen Stereotypen sowie vermeintlichen Charaktermerkmalen verbunden und Familien werden innerhalb des Entwicklungsdiskurses immer noch hauptsächlich heteronormativ konzipiert (Cornwall/Corrêa/Jolly 2008: 24). Akteur_innen und Theoretiker_innen aus dem globalen Süden, wie etwa die indische Politikwissenschaftler_in und Frauen*rechtsaktivist_in Jael Silliman, in Zusammenarbeit mit der ökofeministische Theoretikern Ynestra King (Silliman et al. 1999), arbeiten intensiv an einer Erweiterung des Schutzes und der Rechte von Frauen* in Bezug auf reproduktive Themen. Eine neue und überaus wertvolle Veränderung ist die Erweiterung der Agenda der “reproductive rights“, welche unter anderem den freien Zugang zu Kontrazeptiva, Abtreibung oder der Pille danach umfasst, hin zu einer breiter gefächerten Konzeption von “reproduktiv justice“ (Sturgeon 2010: 103). Innerhalb dieser werden auch Themen der Versorgung und Unterstützung von Kindern umfasst, wie Kinderbetreuung, Gesundheitsfürsorge, Schwangerschaftsvorsorge, Freiheit von erzwungener Sterilisation, gesunde Umgebung, saubere Luft, Nahrung, Wasser und angemessene Wohnungen (Sturgeon 2010: 103).

Im Laufe der 1990er Jahre veränderte sich der damals noch hauptsächlich von Ländern des Globalen Nordens bestimmte Entwicklungsdiskurs. Aufgrund der gescheiterten rein wachstums- und wirtschaftsorientierten Programme der 1970er und 1980er Jahre und im Zusammenhang mit den wachsenden Einfluss von Akteur_innen aus dem Globalen Süden, erstarkenden Frauenbewegungen, Umweltbewegungen und dem zunehmenden Widerstand von Theoretiker_innen und Aktivist_innen aus dem Globalen Süden, bekam der Diskurs zwei neue Schwerpunkte: Menschen und Nachhaltigkeit beziehungsweise ‘Sustainable Development’. Akteur_innen aus dem Globalen Süden wurden stärker eingebunden, dadurch konnten zwar entscheidende Fortschritte hin zur Selbstbestimmung und zur Eliminierung rassistische und kolonialer Rhetorik und Praxis vollzogen werden, dennoch ist die Nord-Süd Beziehung immer noch von massiver ökonomischer, sozialer und ökologischer Ungleichheit geprägt und auch der

neu implementiert Diskurs des ‘Sustainable Development‘ führt vielerorts nicht zu den erwünschten Zielen. Besonders indigene Gruppen sehen sich ihrer Lebensgrundlage zunehmend beraubt und beklagen fortwährende Einschränkungen in ihrer Souveränität (Ziai 2016).

4.2.5. ‘Sustainable Development’ und Neo-Kolonialismus: De-kolonialisierung oder Re-kolonialisierung?

Analog zu unterschiedlichen Etappen des Entwicklungsdiskurses ab 1950, wandelten sich auch die Diskurse rund um den Umgang mit *Natur* und ‚*natürlichen* Ressourcen‘. *Natur* wurde entweder als Treibstoff für Wirtschaftswachstum und Entwicklung angesehen, oder als etwas Prächtiges, das absolute Bewahrung braucht (Adams/Mulligan 2003: 6). Die direkte politische Kontrolle der Kolonialmächte über vormalige Kolonien wurde zwar zwischen 1797 (U.S.A., Haiti) und 1974 (Osttimor) offiziell beendet (Ausnahmen Hongkong 1997, Macau 1999), durch die Interventionen der Länder des Globalen Nordens im Rahmen von entwicklungspolitischen Maßnahmen und durch die Ausdehnung der neoliberalen Wirtschaftsweise kann jedoch von einer Re-Kolonialisierung ab Mitte des 20. Jahrhunderts gesprochen werden (Osterhammel/Jansen 2009).

Länder des Globalen Südens werden von Ländern des Globalen Nordens in Form der Externalisierung der Umweltkosten (Abfall, Industrie) und dem damit einhergehenden Verlust der Biodiversität, der schlechten ‘terms of trade’, den Arbeitsbedingungen und der anhaltenden Ausbeutung *natürlicher* Rohstoffe weiterhin ausgebeutet. Die neuen Akteur_innen sind internationale Konzerne, globale Geldinstitute (IMF, World Bank) – welche auch innerhalb des Entwicklungsdiskurses eine bedeutende Rolle einnehmen – und unterschiedliche staatliche Akteur_innen, die durch Liberalisierung und Finanzialisierung die globalen neoliberalen Strukturen stützen (Fischer/Jäger/Schmidt 2016; Huggan/Tiffin 2010; Shiva 1993).

In den 1990er Jahren veränderte sich, zusammen mit den neuen Schwerpunkten des Entwicklungsdiskurses und dem zunehmenden Einfluss von Umweltbewegungen, auch die Rhetorik rund um *Natur* sowie natürliche Ressourcen und drehte sich um den Begriff der Nachhaltigkeit und das Konzept der ‚nachhaltigen Entwicklung‘. Das Konzept der ‚nachhaltigen Entwicklung‘ wurde erstmals im „Brundtland-Bericht“ definiert. Der Bericht mit dem Titel “Our Common Future“ wurde 1987 von der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung der Vereinten Nationen („Brundtland-Kommission“) veröffentlicht und gilt heute

als Beginn des weltweiten Diskurses über Nachhaltigkeit (Hauff/Weltkommission für Umwelt und Entwicklung 1987).

Die britischen Geograph_in William M. Adams und Martin Mulligan argumentieren, dass die Adaption von ‚nachhaltiger Entwicklung‘ jedoch wenig an der (kolonialen) Ausbeutung von *Natur* und von Ländern des Globalen Südens geändert habe. Die Autor_in stellen in der Einleitung ihrer postkolonialen Analyse “Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-colonial Era” (2003) fest, dass die nicht-menschliche *Natur* (und Menschen) immer noch als ökonomische Ressource, welche wirtschaftlich organisiert und verwaltet werden muss, betrachtet wird: “This may have created new frameworks for ‘natural resource management’, but it did not challenge the colonial legacy of imperial, anthropocentric and utilitarian attitudes towards nature.” (Adams/Mulligan 2003: 6, Herv. i. O.)

Sowohl die Ausweitung der neoliberalen Marktwirtschaft als auch die mit dem Diskurs rund um ‚nachhaltige Entwicklung‘ zusammenhängende Intensivierung des Artenschutzes haben einen wesentlichen Einfluss auf die menschliche *Natur*, nicht-menschliche Lebewesen und indigene Gruppen in vormaligen Kolonien. Die indigene australische Aktivist_in Marcia Langton untersuchte den Einfluss der marktorientierten Globalisierung auf indigene Gemeinschaften und kommt zu folgenden Ergebnissen:

“The further encapsulation of indigenous societies by the global complex, to which nation state formations are themselves subservient, has resulted in continuing loss of territory as a result of large-scale developments, urban post-colonial population expansion, and ongoing colonization of the natural world by the market.” (Langton 2003: 79)

Neben dem Verlust von Territorien folgen der drastische Verlust von Biodiversität durch Umweltverschmutzung oder der Einfluss des durch die industrielle Marktwirtschaft erzeugten Klimawandels (wie etwa Überschwemmungen, Schmelzen von Gletschern oder das Ansteigen des Meeresspiegels). Indigene Gruppen, die von der Jagd und vom Sammeln abhängig sind, sind dadurch in ihrer Lebensgrundlage bedroht (Langton 2003: 79). In anderen Fällen werden indigene Rechte und Praktiken durch sogenannten Environmental Racism eingeschränkt. Unter Environmental Racism wird rassistische Diskriminierung im Zuge der Umsetzung von Umweltregulierungen oder überdurchschnittliche Belastung einzelner Gruppen oder Minderheiten durch Umweltverschmutzung, sowie deren Ausschluss von umweltrelevanten Entscheidungsprozessen verstanden (Westra/Lawson 2001). Ein Beispiel wären die Versuche von Umweltschützer_innen bei der International Whaling Commission ein Verbot der Waljagd für Inuit zu bewirken (Langton 2003: 80). Die hohe Anhängigkeit marginalisierter indigener Gruppen von Pflanzen und nicht-menschlichen Lebewesen in ihrer lokalen Umgebung wird

von vielen Umweltschutzorganisationen übersehen. "[...] conservationist organizations resist compromise on land-use issues because they believe that global biodiversity preservation goals take precedence over the needs of local people." (Langton 2003: 80) Dies führte soweit, dass aufgrund von Konflikten zwischen Umweltschützer_innen und indigenen Gruppen auch gemeinsame Ziele zur Erhaltung von Biodiversität nicht umgesetzt werden konnten. Während beide Gruppen die Artenvielfalt schützen wollen, sind die Folgen für Indigene oft unmittelbarer und kurzfristiger als jene des Artenschutzes (Langton 2003: 80). Ein weiteres Problem bei vielen Programmen zur Erhaltung der Biodiversität ist die oftmals fehlende Miteinbeziehung von lokalem Wissen, welches spezifischere und angepasstere Methoden zur Umsetzung von biodiversitätsschützenden Maßnahmen liefern könnte und somit zentral für einen längerfristigen Erfolg ist (Langton 2003: 80f).

Die Ausbreitung der globalen Marktwirtschaft und wirtschaftlichen sowie sozialen und ökologischen Ungerechtigkeiten, welche die eben beschriebenen Situationen für indigene Gruppen darstellen, bedeuten nicht nur eine Kontinuität der langen und gewaltsamen Geschichte der kolonialen Unterdrückung, sondern verursachen noch weiterreichende Folgen: "There is more at stake, in general, than the impoverishment and dispossession of local small-scale societies, such as hunting-and-gathering peoples." (Langton 2003: 104f). Zusammen mit der potenziellen oder tatsächlichen Umweltzerstörung kann die fehlende oder zu langsame Anerkennung der entscheidenden Rolle von indigenen Gruppen bei der Aufrechterhaltung der biologischen Vielfalt dazu führen, dass lokale Ökosysteme, welche von diesen Menschen für viele Menschen getragen wurden, ganz zusammenbrechen. Es ist dringend notwendig, indigenes beziehungsweise lokales Wissen, wie etwa hinsichtlich vorsichtiger kommerzieller Ernten, in ihren lokalen Gebieten, in denen der Weltmarkt hartnäckig eingreift, miteinzubeziehen, um sowohl für die nicht-menschliche *Natur*, nicht-menschlichen Lebewesen als auch menschlichen Bewohner_innen eine gute egalitäre Zukunft zu ermöglichen (Langton 2003: 104).

Die vorangegangenen Abschnitte des Kapitels „Kolonialismus und die Domination von Frauen*, people of color und *Natur*“ argumentierten, dass die Ausbeutung von Frauen*, people of color, Anderen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* in den Kolonien entscheidende Parallelen zu der Ausbeutung in Europa aufweist. Neben der dargelegten Feminisierung und Ausbeutung der nicht-menschlichen *Natur* in den Kolonien wurden auch rassistische koloniale Diskurse gegenüber der (indigenen) Bevölkerung Asiens, Afrikas und Amerikas durch sexualisierende, *naturalisierende* und animalisierende

Vorstellungen und Praktiken durchgesetzt. Dadurch konnte eine vermeintliche Inferiorität konstruiert werden, die dazu diente in unterschiedlicher Intensität Gewalt, Ausbeutung und Unterdrückung zu legitimieren. Zusätzlich wurde erläutert, dass die Vorstellungen über die Bevölkerungen Asiens, Afrikas und Amerikas, wie auch die über die nicht-menschliche *Natur*, an die jeweiligen kolonialen Anforderungen angepasst wurden. Weiters wurde herausgearbeitet, dass sowohl im nach 1949 entstandenen ‚Entwicklungsdiskurs‘, als auch im Diskurs rund um ‚Sustainable Development‘ ab den 1990er Jahren entscheidende eingeschriebene Kontinuitäten von kolonialen Vorstellungen und Praktiken zu finden sind.

Die Ökofeminist_in Maria Mies fragt im Vorwort ihrer zusammen mit Silvia Federici im Jahr 2014 neu aufgelegten Publikation „Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour“, im Original 1986 erschienen, ob ihre Analysen zur Ungleichheit zusammen mit denen anderer Ökofeminist_innen der 1980er Jahre noch relevant sein können (Mies/Federici 2014[Mies 1986]: xxii-xxiv). In Berufung auf die immer noch immense globale Ungleichheit, vor allem zwischen dem Globalen Norden und dem Globalen Süden, und der fortwährenden Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen*, Anderen und *Natur* konstatiert sie, dass die weltweiten Bemühungen soziale und ökologische Gerechtigkeit herzustellen vielerorts fehlgeschlagen sind, oder sich die Verhältnisse verschlimmert haben (Mies/Federici 2014[Mies 1986]: xxii-xxiv). Analysen müssten zwar an die veränderten politischen, wirtschaftlichen und technologischen Gegebenheiten angepasst werden, hätten aber nichts an ihrer Brisanz und Aktualität verloren. Daher gleichen ihre Forderungen auch heute noch denen anderer Ökofeminist_innen der 1980/90er: Politische Macht muss unbedingt dezentralisiert und der Fokus auf neue (lokale) Alternativen und lokale Akteur_innen verschoben werden (Mies 1986, Agarwal 1992; Mies/Federici 2014[Mies 1986]; Mies/Shiva 1995; Shiva 1989).

4.3. Die Domination von nicht-menschlichen Lebewesen, Frauen*, Anderen und *Natur*

Die folgenden Abschnitte dieses Kapitels stellen die dualistische Trennung von Menschen / nicht-menschlichen Lebewesen und Kultur/*Natur* in Frage und beschäftigen sich mit unterschiedlichen Vorstellungen sowie Konzeptionen von nicht-menschlichen Lebewesen und wie diese die Relationalität zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen prägen. Dabei soll aufgezeigt werden, dass Speziesismus, Rassismus und Sexismus untrennbar miteinander verwoben sind. Die Erkenntnisse der nachfolgenden Abschnitte werden dazu verwendet, in der darauffolgenden Filmanalyse die Forschungsfragen, wie werden nicht-menschliche Lebewesen dargestellt, wie ist das Verhältnis zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen und welche Vorstellungen stehen dahinter, zu beantworten. Durch die unauflösliche Verwobenheit der Ausbeutungsstrukturen werden unterschiedliche Aspekte auch in die Beantwortung der Forschungsfragen, wie werden *Natur*, Frauen*, people of color LGBTIQI-Personen, nicht-menschliche Lebewesen und Wissen, Wissenschaft und Technologisierung dargestellt und welche Vorstellungen stehen dahinter, miteinbezogen.

In der *westlichen* anthropozentrischen *Natur*Vorstellung (und auch in vielen anderen) ist die konzeptuelle (und moralische) Trennung zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen tief verwurzelt und *naturalisiert* (Huggan/Tiffin 2010: 39). "The absolute prioritisation of one's own species' over those of the silenced majority is still regarded as being 'only natural'." (Huggan/Tiffin 2010: 5, Herv. i. O.)

Vor der Durchsetzung christlicher Vorstellungen im heutigen Europa waren animistische *Natur*Vorstellungen weit verbreitet. Ab dem 8. Jahrhundert wurde in Folge des erstarkenden Einflusses des Christentums eine klare Differenzierung zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen durchgesetzt und die Seele als konstituierendes Merkmal der Menschen definiert. Diese Vorstellung blieb auch während und nach der Aufklärung bestehen, wenngleich Renè Descartes mechanistische Ideen und damit die Identifikation von nicht-menschlichen Lebewesen mit Maschinen an Einfluss gewannen. Mit dem Aufstieg der modernen Wissenschaften wurden biologische Unterschiede und Verhaltensmuster entscheidend, um die Grenze zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen zu festigen (Hurn 2012). Charles Darwins Evolutionstheorie schuf die Basis für ein neues Menschenbild.

"The human-animal boundary was reinterpreted in the West to involve not only differences in kind, but also differences in evolutionary progress, beginning with 'lower' life forms,

proceeding through stages inhabited by progressively ‘higher’ animals, and reaching its pinnacle with white man.” (Elder/Wolch/Emel 1998: 192, Herv. i. O.)

Diese Vorstellung wurde in kolonialen Diskursen aufgenommen, um gewaltsame Unterwerfung und Ausbeutung der Menschen in den Kolonien zu rechtfertigen.

“The human-animal division, construed as a continuum of both bodily form and function and temporal stage in evolutionary progress, was used to reinforce intrahuman categorizations and interpret them in temporal, evolutionary terms rather than solely social or geographic ways.” (Elder/Wolch/Emel 1998: 192)

Die Aufnahme von nicht-menschlichen Lebewesen in (öko)feministischen Analysen und Debatten ist infolgedessen unerlässlich, um eine ausführliche intersektionale Analyse der Ausbeutung von Frauen*, Anderen, nicht-menschlichen Lebewesen und *Natur* zu garantieren, denn – wie in den vorigen Kapiteln verdeutlicht – „[...] what happens to animals is deeply intertwined with what happens to people“ (Birke 2007: 306).

4.3.1. Die *Naturalisierung* von nicht-menschlichen Lebewesen: Feminismus und andere Lebewesen

In den folgenden fünf Unterkapiteln wird die Relevanz der Miteinbeziehung von nicht-menschlichen Lebewesen in feministische Analysen genauer erläutert, bevor in den nachfolgenden Abschnitten die Verbindungen zwischen der Ausbeutung von Frauen*, Anderen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* in unterschiedlichen Bereichen explizit dargelegt werden.

Viele Feminist_innen und Sozialwissenschaftler_innen lehnen biologischen Determinismus und Essentialismus vehement ab (Holland-Cunz 2017; Noske 1989). Die Ablehnung biologischer determinierter Erklärungsmuster scheint sich allerdings aufzulösen, sobald nicht-menschliche Lebewesen in den Blick genommen werden. Während Menschen ihre eigene Geschichte schreiben, ist die der nicht-menschlichen Lebewesen *natürlich* und wird für sie geschrieben (Noske 1993: 186). ”Consequently, animals tend to be portrayed as passive objects that are dealt with and thought and felt about.“ (Noske 1993: 185) Durch den Fortschritt der Wissenschaften und deren Erkenntnisse wird die Aufrechterhaltung der auf biologischen Merkmalen oder Verhaltensmustern basierenden Trennung zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen zunehmend hinfällig und ihre Konzeptualisierung diffuser. Frühere Distinktionen, welche Menschen von nicht-menschlichen Lebewesen abhoben, wie komplexe Kommunikationsfähigkeit, Bewusstsein und Selbstreflektion, Nutzung von Werkzeugen oder

die Fähigkeit zur Empathie oder Sozialisation, wurden inzwischen widerlegt (Hurn 2012; Ingold 1988). Trotzdem werden nicht-menschliche Lebewesen nur langsam in sozialwissenschaftliche und feministische Überlegungen mit aufgenommen (Alaimo 2000; Carter/Charles 2018). Die niederländische Ökofeminist_in und Kulturanthropologin Barbara Noske (1986) führt den sozialwissenschaftlichen Anthropozentrismus auf die Annahme zurück, dass Sozialität und Kultur nicht außerhalb der menschlichen Sphäre existieren würden. "Implicit in these critiques is the notion that animal behaviour is largely innate, to some extent determined by their intrinsic biology, while ours seems somehow completely emancipated from biology." (Birke 1994: 12) Neuere Untersuchungen konnten diese Annahme deutlich widerlegen und zeigen, dass sich viele nicht-menschliche Lebewesen in komplexen Gesellschaftsformen organisieren und je nach Kontext unterschiedlich agieren (Bonner 2018; Carter/Charles 2018; Haraway 2003).

Die Problematik des biologischen Determinismus gegenüber nicht-menschlichen Lebewesen zeigt sich, wenn: „[...] analogies *are* drawn between human society and that of other species [...]“ (Birke 1994: 11, Herv. i.O.). Wenn nicht-menschliche Lebewesen und ihr Verhalten ‚rein‘ biologisch erklärt werden, wenn sie als Marionetten ihrer Gene wahrgenommen werden, öffnet dies die Tür für Vergleiche und Rückschlüsse auf die Essenz biologischer Charakteristika der ‚menschlichen *Natur*‘ (Birke 1994: 11). Für Feminist_innen, welche seit Jahrzehnten den Kampf gegen fixe biologisch determinierte Geschlechtervorstellungen ausfechten, wäre dies katastrophal. Es geht hier nicht darum wieder in biologische oder essentialistische Erklärungsmuster zurückzufallen, im Gegenteil, die Dualismen Tier/Mensch, Körper/Geist und *Natur*/Kultur müssen unbedingt überwunden werden. Es ist unzureichend, biologische und materielle Eigenschaften von Menschen zu negieren, genauso ist es in Anbetracht der zuvor beschriebenen Erkenntnisse überholt, nicht-menschlichen Lebewesen nicht biologisch-determinierte Verhaltensmuster abzusprechen (Alaimo/Hekman 2008; Barad 2007; Bauhardt 2013; Holland-Cunz 2017; siehe Abschnitt 3.4.). (Öko)feministische Theoretiker_innen (Birke 1994; Haraway 2003; Noske 1989) konnten klar aufzeigen, dass Menschen und nicht-menschliche Lebewesen, durch ihr wechselwirkendes Verhältnis zueinander, nicht voneinander isoliert konzipiert werden können. Sie re-konzeptualisierten nicht-menschliche Lebewesen und *Natur* auf eine neue Weise: als sich selbst aktive, transformierende, bedeutsame Subjekte mit materieller Kraft. Sie sind mehr als Quelle oder Aufbewahrungsort unveränderlicher Wahrheiten oder Substanzen und nicht bestimmt durch ihre vermeintlich biologisch determinierte Essenz (Alaimo/Hekman 2008; Barad 2007; Haraway 2003).

Die Überwindung der klaren Trennung von Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen hat dementsprechend nicht nur sprachliche, sondern auch gesellschaftliche (oftmals unbequeme) Implikationen: Der Umgang und vor allem die Ausbeutung von nicht-menschlichen Lebewesen muss neu verhandelt werden. Daher müssen zukünftige wissenschaftliche Untersuchungen und Analysen zum Verhältnis und zur Relationalität von Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen angepasst werden, indem sie nicht-menschliche Lebewesen als handelnde Subjekte wahrnehmen, anstelle sie nur in Bezug zu Menschen zu betrachten.

"[...] 'nature' is not something out there, but rather it is something we, along with many others, create. [...] 'nature' designates a kind of relationship, an achievement among many actors, not all of them human, not all of them organic, not all of them technological. [...] 'nature' is made, but not entirely by humans; it is a construction among humans and non-humans". (Haraway 1992: 297, Herv. i. O.)

Folglich ist der Miteinbezug von nicht-menschlichen Lebewesen in feministische Untersuchungen, wie es Ökofeminist_innen seit den 1980er forcieren, nicht als essentialistisch zu werten – im Sinne von ‚Frauen* leiden und nicht-menschliche Lebewesen leiden, deswegen müssen nicht-menschliche Lebewesen durch Feminist_innen befreit werden‘ – sondern als Instrument der Emanzipation von biologischen Determinismen. Das ist insofern unerlässlich, da sich unterdrückende Strukturen von Frauen*, Anderen, der nicht-menschlichen *Natur* und von nicht-menschlichen Lebewesen durch zusammenhängende Vorstellungen, Rhetoriken, Praktiken und Diskurse konstituieren.

4.3.2. Anthropozentrismus, Rassismus und der Diskurs der Animalisierung: Menschliche Tiere und tierische Menschen

Hegemoniale unterdrückende Strukturen von Frauen*, Anderen und der nicht-menschlichen *Natur* konstituieren sich entscheidend durch anthropozentrische Vorstellungen und der darin inhärenten Inferiorisierung von nicht-menschlichen Lebewesen. Die australische ökofeministische Philosoph_in Val Plumwood argumentiert, dass die (*westliche*) Vorstellung der Menschheit sich durch die Präsenz von nicht-menschlichen Anderen – “the uncivilised, the animal and animalistic“ – begründet (Plumwood 2003: 53). Durch die klare Separierung von Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen kann Herrschaft über sie ausgeübt werden (Birke 2007: 306). ”“Other animals’ (however heterogeneous that categorisation might be) are simply ‘other,’ and less important in the scheme of things.” (Birke 2007: 306, Herv. i. O.) Die Animalisierung von Menschen wurde in kolonialen und darüber hinaus in heutigen

rassistischen Diskursen genützt, um Menschen zu dehumanisieren und gewaltsame Praktiken an ihnen zu legitimieren.

Grundsätzlich können nicht-menschliche Lebewesen auf drei Arten dazu instrumentalisiert werden Menschen zu rassialisieren, zu dehumanisieren und um Herrschaft aufrechtzuerhalten (Elder/Wolch/Emel 1998: 194f): Erstens, indem sie als ‚abwesende Referenten‘ oder als Schablonen für menschliches Verhalten benutzt werden. Das Konzept des ‚abwesenden Referenten‘ wurden von der Ökofeminist_in Carol J. Adams (1990) geprägt und beschreibt den Vorgang der Unsichtbarmachung von nicht-menschlichen Lebewesen in gegenwärtigen *westlichen* Kulturen. Menschen interagieren zwar andauernd mit Fragmenten von nicht-menschlichen Lebewesen – vorwiegend deren tote Körper in Form von Fleisch –, aber die Referent_innen, die (er)lebenden tierischen Subjekte, werden in dieser Interaktion abwesend ‚gemacht‘. Das bedeutet, nicht-menschliche Lebewesen werden objektifiziert und ihrer Subjektivität enteignet, indem sie durch ihre Fragmentierung zuerst unerkennlich gemacht werden, um sie schlussendlich zu konsumieren und für den menschlichen Nutzen verfügbar zu machen (Adams 1990). ‚Wie ein *Tier*‘ behandelt zu werden bedeutet auf eine degradierende, dehumanisierende und meist physische und/oder psychische gewaltsame Art und Weise behandelt zu werden.

”This goes some way towards explaining why human characteristics and actions such as rape and murder at one end of the spectrum, and sexual promiscuity or bad table manners at the other, are often labelled as animalistic. By using ‘animal categories and verbal abuse’ [...] humans chastise and censure those others who are thought incapable of controlling that which ‘society’ deems inappropriate or unacceptable.“ (Hurn 2012: 14, Herv. i. O.)

Der Schlüsselaspekt hierbei ist nicht die Gewalt an sich, sondern dass die Betroffenen objektifiziert und wie nicht-menschliche Lebewesen, (welche regelmäßig inferiorisiert, objektifiziert und gewaltsam benutzt werden) behandelt werden (Elder/Wolch/Emel 1998: 194).

Zweitens werden Menschen dehumanisiert, indem ihnen im Verhalten Ähnlichkeiten zu nicht-menschlichen Lebewesen oder gemeinsame körperliche Charakteristika unterstellt und/oder Vergleiche gezogen werden (Elder/Wolch/Emel 1998: 195). Es werden auch positive Konnotationen oder Bedeutungen aus dem Vergleich gezogen, wie zum Beispiel ‚schlau wie Fuchs‘ oder ‚stark wie ein Löwe‘. Zuschreibungen werden auf Basis der assoziierten Repräsentation sowohl den Menschen, als auch den nicht-menschlichen Lebewesen, mit dem sie verknüpft werden, getätigt. Die Zuschreibung von Animalität oder die Vorstellungen, bestimmte Menschen wären nicht-menschliche Lebewesen, können unterschiedliche Formen annehmen und dienten zu Zeiten der kolonialen Expansion und darüber hinaus bis heute dazu,

um rassistische, sexistische oder homophobe Ideologien zu rechtfertigen (Nath 2011: 33, siehe Abschnitt 4.2.1., 4.2.2.). Die Kolonialist_innen argumentierten folgendermaßen: "The natives are not yet fully civilized and it is the white man's burden to educate them and help them climb up the civilisation ladder so that they can become fully human."¹³ (Nath 2011: 33).

Auch Frauen* wurden/werden in hegemonialen Vorstellungen mit nicht-menschlichen Lebewesen verknüpft. Sie wurden/werden aufgrund ihrer Fähigkeit zur Reproduktion, ihrer vermeintlichen unkontrollierten Lüsternheit oder zugeschriebenen Irrationalität, als tierhafter konzipiert: "Animalizing or naturalizing women in a (patriarchal) culture where animals are seen as inferior to humans (men) thereby reinforces and authorizes women's inferior status." (Warren/Erkal 1997: 12)

Queere Menschen wurden in kolonialen Diskursen und auch in heutigen homophoben Rhetoriken oft als transgressiv und animalisch verurteilt, denn durch ihr vermeintlich ‚unnatürliches‘ Verhalten stellen sie eine Anomalie oder Perversion der *Natur* dar (Elder/Wolch/Emel 1998: 195; Gaard 1997; siehe Abschnitt 4.2.3.).

Drittens, Menschen (und Gesellschaften) werden dehumanisiert, indem sie durch die Linse ihrer spezifischen Praktiken und ihres Umgangs mit nicht-menschlichen Lebewesen betrachtet werden. Innerhalb einer Gesellschaft entstehen Normen und Tabus im Umgang mit nicht-menschlichen Lebewesen. Diese Normen und Tabus regeln und definieren nicht nur den Umgang mit nicht-menschlichen Lebewesen, sondern auch welche nicht-menschlichen Lebewesen (und welche Körperteile) gegessen werden dürfen und welche nicht. Menschen, Gruppen oder Gesellschaften, welche andere (moralische) Grenzen setzen, werden abschätzig behandelt oder als grausam denunziert (Environmental Racism; siehe Abschnitt 4.2.5.).

"Policing the human-animal boundary through the regulation of animal practices is necessary in maintaining human identity and sustaining the legitimacy of the dominant group's animal practices. [...] Those who do not stay within this repertoire, however, fall over the human-animal boundary into the netherworld of savagery." (Elder/Wolch/Emel 1998: 195)

Die Diskurse der Animalität oder der Dehumanisierung funktionieren durch die eindeutige ontologische, ethische, konzeptionelle und praktische Unterscheidung von Menschen und allen anderen Lebewesen. Die ontologische Unterscheidung erlaubt die Vorstellung, Menschen seien einzigartig unter allen Lebewesen. Die ethische Differenzierung ermöglicht die Vorstellung,

¹³ Die Phrase "white man's burden" geht zurück auf den 1865 in Indien geborenen englischen Schriftsteller Rudyard Kipling (verstorben 1936) und bezeichnet die Vorstellung von Recht und Verantwortung der europäischen Kolonisator_innen, über die vermeintlich ‚weniger zivilisierten‘ Menschen in den Kolonien zu herrschen. Der Diskurs und die damit verbundene politische Sprache und Praxis wird bis heute verwendet, um Herrschaft und (ökonomische) Ausbeutung zu rechtfertigen (Nath 2011: 33)

dass der Unterschied (welcher essentiell determiniert ist) als ethisch relevant betrachtet werden kann und Menschen daher einen bedeutenderen Wert besitzen oder andere ethische Behandlung verdienen. Sobald diese Distinktion akzeptiert ist, wird es möglich und normal nicht-menschliche Lebewesen zu (be)nutzen (Nath 2011: 34).

”Because the discourse of animality relies upon spurious and shifting grounds to claim this ontological and ethical distance from other animals—constantly having to invent new criteria of distinction—it is well suited to any project of discrimination.” (Nath 2011: 34)

Der diskriminierende Diskurs der Animalität installiert auch zwischen Menschen Hierarchien, somit besteht eine direkte Verbindung zwischen dem Umgang mit nicht-menschlichen Lebewesen und sexistischen, rassistischen oder anderen diskriminierenden Praktiken und Ideologien gegenüber Menschen. Dennoch wird oft versucht, der Animalisierung und Vergeschlechtlichung von Menschen entgegenzutreten, indem sie in die Sphäre der Menschen verschoben werden, anstelle die Dichotomie ganz aufzuheben. Dies führt dazu, dass die dualistische Konzeption von Menschen/nicht-menschlichen Lebewesen verstärkt wird und im Umkehrschluss nicht nur negative Konsequenzen für nicht-menschliche Lebewesen nach sich zieht, sondern auch für eben jene Menschen, die bereits denunziert wurden. Die unterdrückende Verknüpfung von Menschen mit nicht-menschlichen Lebewesen kann nur vollständig dekonstruiert und aufgehoben werden, indem die Voraussetzung, die dualistische Trennung von Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen, aufgelöst wird (Nath 2011: 34).

4.3.3. Was sind Tiere? Vorstellungen, Konzeptionen und Praktiken

Die eben beschriebene dualistische Trennung von Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen funktioniert nur durch ihre eindeutige Trennung. Welche Vorstellungen, Konzeptionen und Praktiken für die Aufrechterhaltung der Trennung konstitutiv sind und wie sich diese innerhalb unterschiedlicher gesellschaftlicher Spannungsfelder ausformieren, ist Schwerpunkt des folgenden Abschnittes.

Vorab: Menschen *sind* Tiere. Ontologisch, ethisch, konzeptionell und auch praktisch werden Menschen und nicht-menschliche Lebewesen durch ein komplexes Schema anthropozentrischer Codes getrennt, in dem Menschen die Position der Subjekte einnehmen und nicht-menschliche Lebewesen die Position der Objekte ohne Handlungskraft besetzen, welche Menschen zur Verfügung stehen.

”The various pleasures taken from the bodies of animals mostly have an exploitative character, such as eating their flesh, using their skins and furs, using them as a source of

labour and entertainment, and other forms of total control based on the master-slave relation such as control of procreation and aesthetic appropriations.” (Bakke 2009: 222)

Donna Haraway konnte aufzeigen, dass auch die Rolle als ‚Haustier‘, welche von Menschen auf das nicht-menschliche Lebewesen übertragen wird, in manchen Fällen höchst problematisch für das nicht-menschliche Lebewesen sein kann. In vielen Fällen ist die Beziehung zwischen Menschen und ihren Gefährt_innen¹⁴ erfüllend und glücklich für beide. Dennoch besteht für das nicht-menschliche Lebewesen das Risiko vernachlässigt oder ausgesetzt zu werden, wenn es nicht (mehr) den Vorstellungen von bedingungsloser Liebe oder Aussehen ihrer Besitzer_innen entspricht (Bakke 2009: 222; Haraway 2003: 11-12).

Die innerhalb dieses gesellschaftlichen Schemas anthropozentrischer Codes verwendeten Konzeptionen, Praktiken und Normen sind nicht statisch und variieren, je nach Zeit, im geographischen, sozialen und gesellschaftlichen Kontext (Hurn 2012: 13; Nath 2011: 33). Ob und welche (gewaltsamen) Praktiken gesellschaftlich akzeptiert werden, obliegt einerseits der Frage, wie das jeweilige nicht-menschliche Lebewesen repräsentiert und codiert wird: als *wild* oder *zahn*, als *Zuchttier*, als *Nutztier*, als *Schädling* oder *Gefährt_in*, ob es als Objekt oder Subjekt verstanden wird und schlussendlich wie die Differenz zwischen Menschen und nicht-menschlichen Tieren konzeptualisiert wird (Birke 1994: 16-29; Huggan/Tiffin 2010: 9). Andererseits haben ethische und moralische Faktoren eine gewichtige Rolle bei der gesellschaftlichen Normierung oder Tabuisierung der jeweiligen Praxis. ”But, when the rationale for harm is seen as unnecessary or irrational or damaging, practices may be condemned. However, what is unnecessary or irrational or damaging varies from group to group.” (Elder/Wolch/Emel 1998: 195)

Die britische Ökofeminist_in Lydna Birke (1994: 18) diskutiert unterschiedliche Modi der Vorstellungen von nicht-menschlichen Tieren sowie den Umgang mit ihnen und stellt fest, dass diese entscheidend mit der jeweiligen Vorstellung von *Wildnis* und *wild* zusammenhängen. *Wilde* wurden (und werden) oft getötet, um die Macht der Jäger_in zu demonstrieren oder wurden/werden gefangen und zu Ausstellungsstücken in Zirkussen oder Zoos (unter dem Vorwand der Artenerhaltung) ihrer *Wildheit* beraubt.

“We have subdued animals make them domesticated, tamed by contrast to those existing ’in the wild‘. We domesticate them as beasts of burden in agriculture, as companions in our

¹⁴ Donna Haraway prägte den Begriff “companion animal“ oder in weiterer Form ”companion species“ für nicht-menschliche Lebewesen, Reis, Tulpen, alles was das menschliche Leben prägt, um sprachlich festzuschreiben, dass jedes Verhältnis wechselwirkend ist. “There are no pre-constituted subjects and objects, and no single sources, unitary actors or final ends [...]. A bestiary or agencies, kinds of relating, and scores of time trump the imaginings of even the most baroque cosmologists.” (Haraway 2003: 15, 6)

homes, for sport of various kinds. [...] No wildness here: the ‚good‘ animal is one that works steadily, without complain for many hours.” (Birke 1994: 19, Herv. i. O.)

Indem nicht-menschliche Lebewesen vermeintlich von *wild* zu *zahn* transferiert wurden, wird die Grenze zu ihnen neu definiert. “No longer symbolic or representative of recalcitrant nature, ‘taming’ recasts the animal, bringing it closer to our idea of humanity.” (Birke 1994: 19, Herv. i. O.) Dies erklärt, warum das Essen von nicht-menschlichen Lebewesen, welche als Haustiere gelten oder als Familienmitglieder wahrgenommen werden (Hunde, Katzen, Pferde und weitere) meist als ‚barbarisch‘ und oder unethisch aufgefasst wird (Elder/Wolch/Emel 1998: 196). Abseits *westlicher* Gesellschaften, in denen das Verhältnis zwischen Menschen und Hunden möglicherweise anders konzeptualisiert ist, ist das Essen von Hunden hingegen weithin verbreitet. Ein weiteres Beispiel sind Primaten.

“[...] while apes are not fully inside the human camp, eating them is widely viewed as tantamount to cannibalism, because simians occupy an ambiguous position along the human-animal boundary. Apes are perceived as inferior humans because of their physiological likeness to humans.” (Elder/Wolch/Emel 1998: 196)

Hunde oder Katzen (und andere nicht-menschliche Lebewesen) in Laboratorien werden als ‚Nutztiere‘ konzeptualisiert, da ihre Ausbeutung und Tötung mit der Rechtfertigung (menschliches) Leid zu reduzieren, gerechtfertigt wird. Ratten und Mäuse werden getötet, wenn sie als ‚Schädlinge‘ wahrgenommen werden, als Labortiere werden sie hingegen gezüchtet und/oder getötet (Birke 1994: 20; Elder/Wolch/Emel 1998: 195). Ein weiterer entscheidender Aspekt ist die (soziale) Rolle der beteiligten Personen. “[...] where most of the acceptable killing of animals has become industrialized, professionalized, and removed from the course of everyday life, lay people [...] have no legitimacy as animal killers.” (Elder/Wolch/Emel 1998: 196) Auch wer die Praktik durchführt und wo diese durchgeführt wird, beeinflusst die jeweilige gesellschaftliche Akzeptanz.

Ein weiteres kontextuelles Element ist die Art der Durchführung der Tötung. “A puppy can legitimately lose her head in a laboratory decapitator, but bludgeoning her to death is deemed brutal. Bolt-guns are acceptable for dispatching a lamb, but the kitchen knife is not seen as humane.” (Elder/Wolch/Emel 1998: 196)

In vielen (*westlichen*) Gesellschaften ist auch der Ort der Durchführung ausschlaggebend. Ob Schweine oder Kühe im Schlachthaus oder im Garten getötet werden oder Ratten im Labor oder im Wohnzimmer, trägt entscheidend dazu bei, ob das Töten an sich akzeptiert wird oder nicht. Der Unterschied kann anhand von zwei Dimensionen erklärt werden. Erstens wurde die Tötung an einem dafür gebauten spezialisierten Ort (Schlachthaus, Labor) durchgeführt oder ‘out of

site‘ an einem unspezialisierten Ort. Die zweite Dimension betrifft die Sichtbarkeit. Wurde die Tötung an einem sichtbaren Ort durchgeführt oder ‘out of sight‘ in einer Massentierhaltung (Elder/Wolch/Emel 1998: 196).

“Although in traditional societies, killing animals is a quotidian experience, keeping violence toward animals out of sight is necessary to legitimize animal suffering on the vast scale required to accommodate modern mass market demand for food, medicine, and clothing.” (Elder/Wolch/Emel 1998: 196)

Die eben beschriebenen unterschiedlichen Beispiele sollen aufzeigen, dass die Art und Weise wie nicht-menschliche Lebewesen von unterschiedlichen Menschen und Gruppen konzipiert und welche (gewaltsamen) Praktiken mit nicht-menschlichen Lebewesen gesellschaftlich toleriert werden, nicht fixiert oder als gegeben verstanden werden können. Vielmehr sind sie Austragungsort fluider sozio-kultureller, ökonomischer und gesellschaftlicher Prozesse. ”It is not their views of their world that matters here, their self naming, but how we choose to name them—as friend or foe, as similar or different.” (Birke 1994: 16)

4.3.4. Andere Lebewesen: Zucht, Reproduktion und Sexualisierung

Wesentlich für die Prägung des Verhältnisses zwischen nicht-menschlichen Lebewesen und Menschen ist die Zucht, die Reproduktion und die Sexualisierung von nicht-menschlichen Lebewesen. Die menschliche Kontrolle über reproduktive Prozesse von nicht-menschlichen Lebewesen verläuft vor dem Hintergrund unterschiedlicher anthropozentrischer (hetero)normativer Vorstellungen gegenüber nicht-menschlichen Lebewesen und ihrer Sexualität, welche im Umkehrschuss untrennbar mit der Vorstellung von *natürlicher/nicht-natürlicher* Sexualität verbunden sind.

Das Verhältnis zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen wurde/wird nicht nur durch die Verleihung von Namen, taxonomische Einteilung und Bedeutung, geformt, sondern auch durch das Domestizieren¹⁵, durch Eingriffe in reproduktive Prozesse unterschiedlicher nicht-menschlicher Lebewesen und schließlich dadurch, dass nicht-menschliche Lebewesen aus ihrer gewohnten Umgebung heraus an andere Orte der Welt transportiert wurden (Birke 1994: 35). Die britische Ökofeminist_in Lynda Birke beschreibt, wie selektive Zucht tief mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Anforderungen verwoben ist:

¹⁵ Die Domestikation von nicht-menschlichen Lebewesen verlief/verläuft nicht einseitig, neuere Untersuchungen zeigen, dass das Zusammenleben mit Menschen für gewissen Spezies, wie etwa Hunden, Vorteile brachten und sie sich daher selbst domestizierten (Coppinger/Coppinger 2011; Haraway 2003; Hurn 2012: 55-70).

”In one sense, of course, selective breeding reinforces human control over those species of animals—they become tame, domestic—but in another, people have bred animals to fill or to model a particular niche in human society. In that sense, the idea of the animal that is constructed is not simply as ‘other’, but has much more complex relationship to human society and needs.” (Birke 1994: 35, Herv. i. O.)

Standen zu Beginn der systematischen Zucht die Steigerung der Arbeitskraft oder der Fleischertrag im Vordergrund, wurde dies erweitert durch die Züchtung von nicht-menschlichen Lebewesen für andere menschliche Bedürfnisse, wie etwa bei Rennpferden oder Hunden. Die Erfahrungen und das Wohl von nicht-menschlichen Lebewesen wurden weitgehend außer Acht gelassen. Ein Beispiel unter vielen wären gesundheitliche Probleme und genetische Defekte bei Hunden durch exzessive Züchtung, wie Atemprobleme von Bulldogen, welche durch verkürzte Muskeln hervorgerufen werden. Die U.S.-amerikanische Ökofeminist_in Karla Armbruster beschäftigt sich mit den grausamen Folgen der extensiven Zuchtwirtschaft:

”[...] the whole culturally constructed concept of breed—the belief that a name and a certain physical appearance means something predictable—has led many people to choose certain breeds for questionable reasons, while the creation of breed dogs as commodities (with breeds as brands) has field the growth of the abusive puppy mill industry.” (Armbruster 2011: 42)

Sie zieht eine Parallele zwischen selektiver Züchtung von Hunden und groß angelegter Kastrierungskampagnen: Durch die Zuchtwirtschaft kommt es zu einer Überpopulation von nicht reinrassigen Lebewesen und infolgedessen zu Massenkastrierungen. Sowohl die Zuchtwirtschaft als auch Kastrierungen sind Formen der menschlichen Kontrolle über die Reproduktion von nicht-menschlichen Lebewesen (Armbruster 2011: 42f). Die Anschauung, Kastrierungen seien die einzige Möglichkeit um (im Sinne der betroffenen Hunde und Katzen) Überpopulation einzuschränken ist zu hinterfragen, denn Menschen müssten nur ihre Präferenzen und ihr Zusammenleben mit nicht-menschlichen Gefährten in Frage stellen und anpassen:

“[...] we should admit that we spay and neuter companion animal for ourselves as much as for them. To spare ourselves the inconvenience of their sexuality and to avoid deep examination of our cultural preferences for breed dogs and the suffering that creates.” (Armbruster 2011: 43)

Karla Armbruster stellt auch die Domestikation an sich in Frage und spricht sich in Bezug auf Donna Haraway (2008: 206) gegen die Annahme von radikalen Tierschützer_innen aus. Nicht-menschliche Lebewesen seien nur Sklav_innen. Um sie aus der Herrschaft der Menschen zu befreien, müssten die Domestikation und infolgedessen domestizierte nicht-menschliche

Lebewesen eliminiert werden. Für sie wäre es die ultimative menschliche Hybris “to decide that another species can no longer exist [...] The notion that domination is the only salient aspect to the existence of domesticated animals diminishes them, reduces them to ‘merely raw materials or tools’” (Armbruster 2011: 44, Herv. i. O.). Menschen wirken bedeutend auf nicht-menschliche Lebewesen ein, aber nicht-menschliche Lebewesen auch auf Menschen, besonders Gefährte_innen auf ihre Besitzer_innen. Daher müssen Menschen auch Verantwortung für die Folgen übernehmen: ”We can take responsibility for those effects and losses, minimizing or compensating for them by allowing dogs as much agency and scope for wildness as we can, while also understanding the limits of our ability to control.“ (Armbruster 2011: 59) Dies bedeutet, die Sexualität von nicht-menschlichen Lebewesen nicht auf ihre Reproduktion zu reduzieren.

Der englische Ethologe und Vertreter der Animal Studies Jonathan Balcombe kritisiert, dass die westlichen Wissenschaften die Libido von nicht-menschlichen Lebewesen weitgehend ignorieren würden und Themen wie natürliche Selektion und reproduktiver Erfolg gegenüber Gefühlen, Emotionen und Vergnügen, welche von unterschiedlichen nicht-menschlichen Lebewesen erfahren werden, privilegiert (2007: 8). Sexuelles Vergnügen ist nur eine der vielen unterschiedlichen Erfahrungen, welche Menschen und nicht-menschliche Lebewesen teilen. Durch das Vorhandensein von fünf Sinnen und deren Verknüpfung mit dem Rückenmark, können nicht-menschliche Lebewesen mit derselben Anatomie und körperlichen Grundlage auch Vergnügen wie “bliss, joy, comfort and satisfaction“ erfahren (Balcombe 2007: 18).

Die kanadische Umweltsoziologin Myra J. Hird diskutiert Vorstellungen der Sexualität und des Verhaltens von nicht-menschlichen Lebewesen und stellt fest, dass diese in einem Spannungsfeld von Faszination sowie Ablehnung und als Abziehbild menschlichen Verhaltens erst konstruiert werden. In den meisten Gesellschaften und für die meisten Menschen sind nicht-menschliche Lebewesen symbolisch, daher ist es weniger entscheidend, wie sich nicht-menschliche Lebewesen tatsächlich verhalten, sondern welche Vorstellung über das Verhalten prävalent ist. ”Non-human animals supposedly exemplify human animal qualities like the family, fidelity, selfless care for young and, perhaps above all, sex complementarity (that femininity and masculinity are categorically different and complementary).” (Hird 2006: 35) Nicht-menschliche Lebewesen definieren sich dadurch nicht mehr selbst, ihnen werden menschliche Vorstellungen von Sexualität und Geschlecht übergestülpt.

Die Ökofeminist_in und Theoretiker_in der Queer Ecologies Catriona Mortimer-Sandilands argumentiert, dass Kategorien, mit welchen Sexualität und sexuelle Identität oft versehen werden, nicht ‚gegeben‘ beziehungsweise ‚natürlich‘ sind.

“By this, I mean that the categories gay, lesbian, bisexual, transgender, and queer are not given ‘in nature.’[...] the way in which we predominantly understand sexuality at the turn of the twenty-first century is a historical artefact located in very specific ideas and institutions.” (Mortimer-Sandilands 2005, Herv. i. O.)

Nicht-menschliche Lebewesen erfahren ebenso große Diversität an sexuellem Verhalten. ”Non-humans eschew the assumption that sex involves two (and only two) distinct (and opposite) entities (female and male) and further that these two sexes behaviourally complement each other.” (Hird 2006: 41) Auch die Barriere zwischen Spezies ist eine von Menschen konstruierte. Praktisch alle Pflanzen und viele nicht-menschliche Spezies sind intersexuell. Die meisten lebenden Organismen sind gleichzeitig beide Geschlechter, das bedeutet, dass es nicht nur zwei Geschlechter geben kann. So haben beispielsweise Pilze tausende Geschlechter (Hird 2006: 41).

In den letzten Jahren kann ein rasanter Anstieg an Forschungen und Analysen von queeren nicht-menschlichen Lebewesen beobachtet werden. Die materialistisch-feministische Theoretiker_in Stacy Alaimo (2010) diskutiert das wissenschaftliche Interesse an queeren nicht-menschlichen Organismen und hinterfragt dieses kritisch. Solange der Dualismus Kultur/*Natur* bestehen bleibt und nicht-menschliche Lebewesen mit *Natur* assoziiert werden, könnten die Erkenntnisse aus Forschungen und Analysen von queeren nicht-menschlichen Lebewesen einen Nährboden dafür bieten, biologische Essenzen für sexuelle Orientierung zu suchen. ”The extent to which any sexual orientation could possibly be influenced by genetic factors is a question that is entirely separate from the sexual diversity of animals.” (Alaimo 2010: 57) Anstelle sexuelles Verhalten anhand von queeren nicht-menschlichen Lebewesen zu re-naturalisieren, soll durch die neuen Erkenntnisse ein Verständnis von “polymorphous sexualities and multiple natures“ (Alaimo 2010: 64) gefördert werden. Alaimo schließt ihre Argumentation mit folgendem Ausblick:

”Queer animals may also foster an ontology in which pleasure and eroticism are neither a result of genetically determined biological drivers nor tools in cultural machinations, but are creative forces simultaneously emergent within and affecting a multitude of naturecultures.” (Alaimo 2010: 64)

Diese Neu-Konzeption würde den Weg dafür ebnen, (hetero)normative und geschlechtsnormative Vorstellungen von nicht-menschlichen Lebewesen und Menschen zu

überwinden und einen Raum zu generieren, welcher der Multiplizität und Diversität von nicht-menschlichen Lebewesen, Menschen und der nicht-menschlichen *Natur* gerecht wird.

4.3.5. Nicht-menschliche Lebewesen als (unbegrenzte)

Nahrungsquelle: Tierische Maschinen, Raubtiere und gesellschaftliche Norm

Ein weiteres konstitutives Element für die Beziehung zwischen nicht-menschlichen Lebewesen und Menschen ist der menschliche Verzehr von nicht-menschlichen Lebewesen. Der Prozess der Fleischherstellung und Konsumation von nicht-menschlichen Lebewesen involviert eine Vielzahl von Interaktionen zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen. Ob und in welchem Ausmaß nicht-menschliche Lebewesen gegessen werden, unterliegt unterschiedlichen sozio-kulturellen, religiösen, ökonomischen und politischen Normen sowie Einflüssen (Hurn 2012: 84). Unterschiede verlaufen entlang von geographischen, klimatischen oder gesellschaftlichen Gegebenheiten, aber auch entlang von Geschlecht, *race* und Klasse (Kheel 2004).

Der Fokus des folgenden Abschnittes liegt auf Normen und Praktiken in *westlichen* Gesellschaften, in welchen das Essen von nicht-menschlichen Lebewesen seit Jahrhunderten zur Norm gehört. Entscheidend für den Fokus auf *westliche* Gesellschaften ist einerseits der hohe und exorbitant steigende Fleischkonsum und andererseits die damit verbundene industrielle Fleischproduktion, welche gewaltsame Praktiken und Lebensbedingungen für nicht-menschliche Lebewesen nach sich zieht. Die gewaltsamen Umgangsweisen mit nicht-menschlichen Lebewesen beinhalten etwa lebenslange Gefangenschaft unter grausamen Bedingungen, gezwungene Entnahme von Körperflüssigkeiten wie Milch oder Sperma zur weiteren Insemination und Züchtung, künstliche Dauerschwangerschaft, Trennung von Müttern und Kindern, Mast oder Schlachtung. Neben den negativen Folgen für nicht-menschliche Lebewesen ziehen der hohe Fleischkonsum und die industrielle Fleischproduktion auch deutliche negative Folgen für die nicht-menschliche *Natur* nach sich (Godfray et al. 2018). Die Konsequenzen lassen sich in Zahlen messen: Die Fleischindustrie ist für ein Drittel des globalen Gesamtverbrauches an Wasser verantwortlich und produziert den größten Ausstoß an erderwärmenden Methangasen. Die industrielle Haltung von nicht-menschlichen Lebewesen ist durch die dafür durchgeführten Rodungen für den Verlust von Biodiversität und Bodenerosionen verantwortlich (Godfray et al. 2018). Den größten Flächenanteil brauchen

jedoch nicht die nicht-menschlichen Lebewesen selbst, sondern die Produktion ihres Futters. Allein 35 Prozent des weltweit angebauten Getreides ist inzwischen für die industrielle Haltung nicht-menschlicher Lebewesen bestimmt (von Witzke/Noleppa/Zhirkova 2011). Die negativen Folgen für die nicht-menschliche *Natur* und die menschliche Gesundheit, zusammen mit dem großen Leid der betroffenen nicht-menschlichen Lebewesen, erfordern eine umgehende Änderung/respektive Reduzierung des Konsums von nicht-menschlichen Lebewesen. Trotz all dem steigt der Konsum rasant an (Godfray et al. 2018). An welchen sozio-kulturellen Faktoren könnte dies liegen?

Auch beim Züchten, Töten, Verarbeiten und Essen von nicht-menschlichen Lebewesen spielen unterschiedliche, *naturalisierende*, *objektifizierende*, *sexualisierende* oder *normative* Vorstellungen und Konzeptionen eine entscheidende Rolle. Wesentlichen Einfluss nehmen die drei folgenden Faktoren ein: Erstens, das *Naturalisieren* des hohen Fleischkonsums. Zweitens, das Trennen von Produktion sowie Konsumation und die damit zusammenhängende Objektifizierung von nicht-menschlichen Lebewesen und drittens der mit Fleischkonsum verbundene hohe Status und vergeschlechtlichte Vorstellungen (Adams 1996: 327–341; Kheel 2004: 327-341).

Der britische Soziologe Richard Twine erforscht die sich in Veränderung befindenden globalen Essgewohnheiten im Zusammenhang mit dem Klimawandel und erkennt eine zunehmende Universalisierung von (*westlichen*) Ernährungsgewohnheiten: Eine hohe Zufuhr an nicht-menschlichem Fleisch und Milchprodukten und die *Naturalisierung* dieser Ernährungsweise (Twine 2014: 194f). Als verantwortlich für die Eskalation der Ausbeutung von nicht-menschlichen Lebewesen und den damit einhergehenden Schäden für die nicht-menschliche *Natur* sieht Richard Twine einerseits (*westliche*) transnationale Unternehmen (Milch-, Fleisch- und Futterproduzent_innen) und andererseits den voranschreitenden Prozess der *Naturalisierung* von hohem Milch- und Fleischkonsum. Verdeutlicht wird die *Naturalisierung* etwa in UN-Strategiepapieren, welche diese Art des Konsums als unvermeidlichen Bestandteil von ‚Entwicklung‘ und ‚freiem Markt‘ konzipieren (Twine 2014: 196).

“Moreover, it is even essentialized to the ‘human’ expressed in the view that [...] when people have more disposable meat income it is assumed they want to eat more meat—thus reinforce a particular, historically white Western model of the ‘human’.” (Twine 2014: 196, Herv. i. O.)

Wie Richard Twine weist auch die U.S.-amerikanische Ökofeminist_in Carol J. Adams die Vorstellung, Fleisch sei gesund und (über)lebensnotwendig, als konstruiert zurück. Mitte des 19. Jahrhunderts änderten sich die von Regierungen und Gesundheitseinrichtungen

vorgeschlagenen Konsummengen von Fleisch- und Milchprodukten durch massives Lobbying der Fleisch- und Milchindustrie in *westlichen* Ländern (Adams 1996: 124). Auch der Verweis auf Gesellschaften, wie etwa buddhistisch geprägten, in welchen eine vegetarische oder vegane Ernährungsweise die Norm ist, spricht gegen die Vorstellung, Menschen seien in ihrer *Natur* Fleischfresser_innen und ‚Raubtiere‘ (Kheel 2004: 336). Ein weiteres Indiz für die Fehlerhaftigkeit dieser Vorstellung ist der Vergleich von Menschen mit anderen Lebewesen. Menschen besitzen zwar keine doppelten Mägen, wie andere sich rein von Pflanzen ernährende Lebewesen, aber auch andere Lebewesen, wie etwa Primaten, haben diese nicht und essen hauptsächlich Pflanzen, Fleisch teilweise gar nicht oder nur selten. “Dead flesh constitutes less than 4 percent of chimpanzees’ diet; many eat insects, and they do not eat dairy products.” (Adams 1996: 123) Auch das Fehlen von scharfen Eckzähnen spricht gegen die Vorstellung, Menschen würden seit jeher viel Fleisch verzehren und wären ‚Raubtiere‘. “If we do manage to get hold of prey animals we cannot rip their skin.” (Adams 1996: 124) Zudem sei es für viele Menschen durch die Veränderung der Lebensweisen nicht mehr notwendig, (viel) Fleisch zu konsumieren, da benötigte Fette und Kalorien anderwärtig aufgenommen werden können und die Ernährungsweisen in *westlichen* Ländern ohnehin zu viel Fett beinhalten. “[...] we no longer have a need for such dense source of calories as animal fat, since our problem is not a lack of fat but rather too much fat.” (Adams 1996: 124)

Ein substanzieller Faktor bei der moralischen Legitimierung der Ausbeutung von nicht-menschlichen Lebewesen in der Fleisch- und Milchindustrie ist, dass Konsumation getrennt von der Produktion erfahren wird. Menschen interagieren täglich mit nicht-menschlichen Lebewesen indem sie sie essen. Diese Tatsache und deren Implikationen werden relativiert, indem nicht-menschliche Lebewesen unsichtbar gemacht werden. Menschen interagieren zwar andauernd mit Fragmenten von nicht-menschlichen Lebewesen – ihre toten Körper in Form von Fleisch –, aber die Referent_innen, die (er)lebenden tierischen Subjekte, werden in dieser Interaktion abwesend ‚gemacht‘, indem sie durch ihre Fragmentierungen zuerst unerkennlich gemacht und ihre Ausbeutung für die Konsument_innen verschleiert werden. In diesem Prozess werden nicht-menschliche Lebewesen objektifiziert und ihrer Subjektivität enteignet. Sie werden zu Essen, zu ‚Fleisch‘ (Adams 1996: 125). “We see ourselves as eating pork chops, hamburger, sirloins, and so on, rather than 43 pigs, 3 lambs, 11 cows, 4 ‘veal’ calves, 1107 chickens, 45 turkeys, and 861 fishes that the average American eats in a lifetime.” (Adams 1990: 67, Herv. i. O.) Die dahinterliegenden Prozesse involvieren neben der Trennung von Produktion und Konsumation vor allem sprachliche Neukonzeptionen, welche die Verantwortlichkeit von Menschen, die die nicht-menschlichen Lebewesen essen, verschwinden

lassen. Aus ‚jemand tötet Tiere, damit ich ihre Leichen als Fleisch essen kann‘ wird ‚Tiere werden getötet, um als Fleisch gegessen zu werden‘ dann ‚Tiere sind Fleisch‘ und schlussendlich ‚Fleischtiere‘ respektive ‚Fleischsorten‘ oder ‚Fleisch‘ (Adams 1996: 125).

Zusätzlich maßgeblich für den hohen Fleischkonsum in *westlichen* (und anderen Gesellschaften) ist die Verknüpfung des Verzehrs von nicht-menschlichen Lebewesen mit hohem Status beziehungsweise Prestige und vergeschlechtlichten Implikationen. Die U.S.-amerikanische Ökofeministin Marti Kheel beschreibt die tiefergehende Bedeutung des Fleischessens. „Meat eating is a biological activity, but it is also a practice that is steeped in culture and encoded with symbolic meanings.” (Kheel 2004: 329) Fleisch-Essen beinhaltet eine Vielzahl gesellschaftlicher Modi, um Beziehungen zwischen Menschen herzustellen und zu definieren: Fleisch erhalten, Fleisch essen und Fleisch teilen. Historisch betrachtet dienten diese Modi dazu, nicht nur Beziehungen mit Familie und Freund_innen zu bilden, sondern auch um aufzuzeigen wer (zusammen mit dem getöteten nicht-menschlichen Lebewesen) nicht dazu gehört. Bis heute verlaufen die Grenzen oft entlang von Klasse, Geschlecht und Status (Kheel 2004: 329). Obwohl der Zugang zu Fleisch von nicht-menschlichen Lebewesen, durch die industrielle Produktion und damit einhergehenden niedrigeren Preisen, inzwischen für viele Menschen möglich ist, ist das Essen von nicht-menschlichen Lebewesen immer noch verknüpft mit höherem Status und Prestige. Auch das Anbieten von Fleisch an andere wird immer noch als Zeichen von Wohlstand und Status gewertet (Kheel 2004: 329).

Dem Jagen und Essen von nicht-menschlichen Lebewesen unterliegen auch vergeschlechtlichte Komponenten. „Hunting, although not an exclusively male activity, has a long history of association with masculine self-identity.” (Kheel 2004: 329) Es wird in vielen Gesellschaften als männlich* wahrgenommen, nicht-menschliche Lebewesen zu jagen, zu zähmen und zu essen, während Vegetarismus oft feminisiert wird (Birke 1994: 21; Kheel 2004: 329f). Der Begriff ‚Fleisch‘ oder ‚wie Fleisch‘ behandelt werden, beinhalten weitere vergeschlechtlichte Implikationen. Nicht nur nicht-menschliche Lebewesen werden in (männlichen*) Vorstellungen objektiviert und dann konsumiert, sondern auch Frauen*. „Men consume women’s bodies in sex shows, houses of prostitution, and pornographic magazines. Their sexual ‘appetites’ are aroused by women’s bodies in the same way that their taste buds are aroused by animal flesh.” (Kheel 2004: 334, Herv. i. O.) Sowohl die Körperteile von nicht-menschlichen Lebewesen als auch die von Frauen* werden in *westlichen* (und anderen) Gesellschaften fetischisiert. Viele Frauen* beschreiben Erfahrungen der sexuellen Objektifizierung, in

welchen sie ‚wie Fleisch‘ behandelt und dadurch wie nicht-menschliche Lebewesen konsumiert wurden (Kheel 2004: 334).

Der vorliegende Abschnitt soll kein Apell dafür sein, Vegetarismus oder Veganismus als ultimative, universelle Norm zu etablieren, sondern dazu aufrufen die sozio-kulturelle Normen und die dahinterstehenden Vorstellungen und Konzeptionen des Fleisch-Essens zu hinterfragen. Wie auch in den vorangegangenen Abschnitten wird auch hier argumentiert, dass durch das Hinterfragen von gesellschaftlichen Normen und vermeintlich festgeschriebenen ‚Wahrheiten‘ diese aufgebrochen werden können, um so die dahinterliegenden *naturalisierenden*, *sexualisierenden* und *objektifizierenden* Unterdrückungsstrukturen zu enttarnen und freizulegen.

Die einzelnen Abschnitte des Kapitels „Die Domination von nicht-menschlichen Lebewesen, Frauen*, Anderen und *Natur*“ beschäftigen sich mit der untrennbaren Verbindung von Speziesismus, Rassismus und Sexismus. Dabei wurde aufgezeigt, dass sich hegemoniale unterdrückende Strukturen von Frauen*, Anderen und der nicht-menschlichen *Natur* wesentlich durch anthropozentrische Vorstellungen und der darin inhärenten Inferiorisierung von nicht-menschlichen Lebewesen konstituieren. Durch die dualistische Trennung von Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen kann Herrschaft über sie und über Menschen, die als animalisch imaginiert werden, ausgeübt werden. Die Animalisierung von Menschen wurde in kolonialen und darüber hinaus in heutigen rassistischen Diskursen genützt, um Menschen zu dehumanisieren und gewaltsame Praktiken an ihnen zu legitimieren. Ein weiterer Schwerpunkt der Kapitel lag bei unterschiedlichen Vorstellungen, Konzeptionen, Praktiken und Diskursen, welche die Ausbeutung von nicht-menschlichen Lebewesen legitimieren und dabei auf der Art und Weise, wie nicht-menschliche Lebewesen von unterschiedlichen Menschen und Gruppe konzipiert werden und welche (gewaltsamen) Praktiken mit nicht-menschlichen Lebewesen gesellschaftlich toleriert werden, sich in einem Spannungsfeld fluider sozio-kultureller, ökonomischer gesellschaftlicher Prozesse formiert und konstituiert. Abschließend wurde der hohe und steigende Fleischkonsum *westlicher* Gesellschaften und die damit verbundene industrielle Fleischproduktion, welche negative Konsequenzen für nicht-menschlicher Lebewesen, Menschen und die nicht-menschliche *Natur* nach sich zieht, genauer beleuchtet. Es konnte aufgezeigt werden, dass auch beim Züchten, Töten, Verarbeiten und Essen von nicht-menschlichen Lebewesen unterschiedliche, *naturalisierende*, *objektifizierende*, *sexualisierende* oder *normative* Vorstellungen und Konzeptionen eine entscheidende Rolle spielen.

Zusammenfassend kann in „Kapitel 4: Theoretischer Rahmen: Die Domination von Frauen*, Anderen und der nicht-menschlichen *Natur*“ festgehalten werden, dass der seit den 1980er Jahren von Ökofeminist_innen geforderten intersektionalen Analyse der Unterdrückung von Frauen*, people of color, Anderen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* unbedingt nachgekommen werden muss. Durch die komplexe Verknüpfung und wechselwirkenden Verbindungen innerhalb dieser Strukturen müssen nicht-menschliche Lebewesen und die nicht-menschliche *Natur* in feministische Analysen, wie auch die nachfolgende Filmanalysen, miteinbezogen werden, um dahinerliegende Macht- und Ausbeutungsstrukturen adäquat und vor allem umfassend abzubilden. Die Abschnitte des vorliegenden Kapitels verdeutlichten, welche negativen Konsequenzen aus der Annahme und Förderung von Vorstellungen, einer *natürlichen* Konstituierung von Frauen* und Männern*, *natürlicher* Familien, *natürlicher* ethnischer Identität oder *natürlicher* Sexualität oder *natürlicher* Grenzen zwischen Spezies für die Betroffenen entstehen und dass jegliche Postulierung dieser Vorstellungen umfassend abzulehnen ist. Des Weiteren wurde aufgezeigt, dass dualistische Systeme unterdrückende Machtbeziehungen konstituieren und reproduzieren, denn wie die australische Ökofeministin Val Plumwood (1993) argumentiert, werden unterdrückende Systeme vor allem durch die Konstruktion eines vermeintlich superioren Selbst und eines inferioren Anderen durchgesetzt. Sowohl Frauen*, people of color, LGBTQI-Personen als auch Andere konstruierte Menschen, nicht-menschliche Lebewesen und die nicht-menschliche *Natur* wurden/werden zur Durchsetzung hegemonialer, kolonialer und ausbeuterischer Diskurse und Praktiken inferiorisiert, indem sie sexualisiert, rassialisiert, *naturalisiert* und/oder animalisiert wurden/werden. Die jeweiligen verwendeten Vorstellungen, Rhetoriken und Praktiken weisen entscheidende Parallelen und Kontinuitäten auf, verstärken sich gegenseitig und wirken wechselwirkend. Ökofeministische Theorien stellen für die Identifizierung und Freilegung dieser unterdrückenden Strukturen differenziertes und elaboriertes Wissen sowie vielseitige Forschung zur Verfügung und liefern zudem entscheidende Alternativen, um bestehenden Ungleichheiten, welche durch konstruierte rassialisierte, vergeschlechtlichte und *naturalisierten* Grenzen zwischen Menschen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* erschaffen wurden, zu überwinden. In der heutigen Zeit, welche geprägt ist von menschlicher Gewalt und Kämpfen um Ressourcen, industrieller Verschmutzung, massenhaften Leiden von nicht-menschlichen Lebewesen, Rückgang der Biodiversität, Klimawandel und anderen schädlichen Vorgängen, ist

die Rehabilitierung und Förderung neuer ökofeministischer Theorien und Forschung relevanter als je zuvor. Der in den Kapiteln erstellte theoretische Rahmen bietet die Möglichkeit in der nachfolgende Filmanalyse die ausgewählten Filme systematisch nach den erarbeiteten unterdrückenden Strukturen zu untersuchen. Es kann überprüft werden, ob und welche essentialisierenden, objektifizierenden oder *naturalisierenden* Vorstellungen von Frauen*, Anderen, nicht-menschliche Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* in den ausgewählten Filmen reproduziert werden oder ob sich potentiell transformierende Vorstellungen und Konzepte identifizieren lassen.

Kapitel 5: Vorstellungen und Bilder in zeitgenössischen Zukunftsfilmen:

Avatar und Mad Max: Fury Road

Viele Menschen erhalten heutzutage Vorstellungen, wie die Zukunft sein könnte, über zeitgenössische Filme. Wie die britische feministische Kulturtheoretiker_in Gillian Rose argumentiert, ist das Visuelle zentral für die kulturelle Konstruktion des sozialen Lebens in westlichen Gesellschaften (Rose 2007: 2). Visuelle Medien können nicht nur wie Gemälde von der Renaissance bis zur Moderne als Fenster zur Welt verstanden werden, vielmehr stehen Darstellung und gesellschaftlicher Diskurs in ständiger Wechselwirkung. Drehbuchschreiber_innen und Produzent_innen greifen auf, was sie als zukünftige Thematik wahrnehmen, interpretieren diese auf ihre Art und Weise und bringen die veränderten Bilder wieder zurück zu den Zuschauer_innen, welche wiederum durch diese beeinflusst werden (Akremi 2016: 3). Die dadurch entstehenden gesellschaftlichen Vorstellungen über die Zukunft prägen das menschliche Verhalten in der Gegenwart und wirken entscheidend auf die Visionierung und Schaffung zukünftiger sozialer und ökologischer Verhältnisse ein (Beckert 2018). Aus diesem Grund ist es relevant zu analysieren, welche potentiell unterdrückenden (Macht)Strukturen und welche potentiell transformativen Vorstellungen von Frauen*, Anderen und *Natur* in Filmen über die Zukunft eingeschrieben sind, welche gegenwärtigen gesellschaftlichen Vorstellungen sie wiedergeben und wie diese Handlungen sowie Entscheidungen in der Gegenwart beeinflussen könnten. Dieser Argumentation folgend wird daher in den folgenden Abschnitten eine kritische (öko)feministische Filmanalyse der Filme *Avatar* (Cameron 2009) und *Mad Max: Fury Road* (Miller 2015) durchgeführt. Ziel der Analyse ist es, folgende vier Forschungsfragen zu beantworten:

- I. Wie wird *Natur* in den ausgewählten Filmen über die Zukunft dargestellt? Wie wird das Mensch-*Natur*verhältnis dargestellt und welche Vorstellungen stehen dahinter?
- II. Wie werden Menschen in diesen Filmen dargestellt? Wie werden Frauen* und Männer* dargestellt? Welches Verhältnis haben die Protagonist_innen zueinander und welche Vorstellungen werden vermittelt? Werden LGBTIQI-Personen dargestellt und wenn ja, in welcher/n Rolle/n? Welche Vorstellung von Sexualität wird vermittelt? Werden people of color dargestellt und wenn ja, in welcher/n Rolle/n? Welche Vorstellungen von *race* werden vermittelt?
- III. Werden nicht-menschliche Lebewesen in diesen Filmen dargestellt und wenn ja, welche Rolle nehmen sie ein? Wie ist das Verhältnis zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen und welche Vorstellungen stehen dahinter?

IV. Wie werden Wissen, Wissenschaft und Technologisierung in diesen Filmen dargestellt? Welche Rolle und welcher Stellenwert werden ihnen zugeschrieben und welche Vorstellungen stehen dahinter?

Für die Analyse werden die in Kapitel 4 erarbeiteten Strukturen der Domination operationalisiert und die Filme systematisch nach ihnen untersucht. Das Suchen nach vorher definierten Strukturen und Konzepten ermöglicht es, im Hintergrund liegende, versteckte Vorstellungen und Konzeptionen sichtbar zu machen. Der Fokus der Analyse liegt auf der (visuellen) Darstellung von Menschen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur*, der Narration und Interpretation dieser. Zudem werden Aspekte der Produktion miteinbezogen (Rose 2007: 24ff).

In Bezugnahme auf die Forschungsfragen folgernd werden vier thematische Schwerpunkte gesetzt: Bilder und Vorstellungen der nicht-menschlichen *Natur*; der Menschen, der nicht-menschlichen Lebewesen und von Wissen, Wissenschaft und Technologisierung. Da die Inhalte miteinander verbunden sind und sich gegenseitig wechselwirkend beeinflussen, bauen die vier Schwerpunkte nicht aufeinander auf, sondern sind nach der Reihenfolge der Forschungsfragen angeordnet. Innerhalb der einzelnen Schwerpunkte werden zuerst spezifische Akteur_innen oder Vorstellungen untersucht und diese darauffolgend mit den zuvor erarbeiteten sozialen, politischen, diskursiven oder mythischen Zusammenhängen verknüpft. Um die Schwerpunkte direkt zueinander in Bezug zu setzen, werden zusätzliche Detailfragen gestellt, die sich aus Val Plumwoods (1993: 43-54) fünf Charakteristika von unterdrückenden Dualismen, “backgrounding (denial)“, “radical exclusion (hyperseparation)”, “incorporation (relational definition)“, “instrumentalism (objectification)“ und “homogenisation (stereotyping)“ ableiten: Wird eine Perspektive bevorzugt und werden Abhängigkeiten unter den Akteur_innen gezeigt? Wie werden die unterschiedlichen Akteur_innen dargestellt und werden konzeptionelle Grenzen zwischen ihnen gezogen? Wie ist das Verhältnis der Akteur_innen zu- sowie untereinander und welche Bedürfnisse werden bevorzugt? Werden Akteur_innen objektifiziert? Wird Diversität dargestellt?

5.1. Produktion und Synopsis der Filme *Avatar* und *Mad Max: Fury Road*

Avatar ist ein U.S.-amerikanischer Science Fiction Film, der am 10. Dezember 2009 in London in den Kinos premierte. Der Film hat eine Länge von 162 Minuten und vermischt real gedrehte, im virtuellen Studio gedrehte und computeraimierte Szenen. Der Film kostete geschätzte 500

Millionen US-Dollar und spielte weltweit über 2,78 Milliarden U.S.-Dollar ein und ist somit der international erfolgreichste Film nach Einspielergebnissen (IMDb 2009).

Der in der U.S.A. lebende Kanadier_ James Cameron verfasste das Drehbuch, er war neben dem U.S.-Amerikaner_ John Landau Hauptproduzent, führte Regie und war für den Schnitt verantwortlich. Die Produktion wurde von den U.S.-amerikanischen Unternehmen Twentieth Century Fox, Dune Entertainment, Lightstorm Entertainment, sowie von dem britischen Unternehmen Ingenious Film Partners getragen. Die Hauptdarsteller_innen sind: Sam Worthington (Jake Sully), Zoe Saldana (Neytiri), Sigourney Weaver (Dr. Grace Augustine), Stephen Lang (Colonel Miles Quaritch), Michelle Rodriguez (Trudy Chacón), Giovanni Ribisi (Parker Selfridge), Carol Christine Hilaria Pounder (Mo'at), Wes Studi (Eyutakan), Joel David Moore (Norman Spellmann) und Laz Alonso (Tsu'tey) (IMDb 2009).

Die Handlung von *Avatar* spielt im Jahr 2154. Die Rohstoffvorkommen der Erde sind erschöpft und die Menschen suchen in den Weiten des Alls nach Alternativen. Einer der durchführenden Konzerne dieser Expeditionen ist die Resources Development Administration (RDA). Sie betreibt auf Pandora, einem erdähnlichen Planeten, eine Mine zum Abbau des begehrten Rohstoffes Unobtanium, welcher die Energieprobleme der Erde lösen soll. Pandora besitzt eine für Menschen giftige Atmosphäre und wird von einer intelligenten humanoiden Spezies, den Na'vi, bewohnt.

Zur Kontaktaufnahme mit den Na'vi wurde von der RDA das Projekt AVTR (sprich: Avatar) ins Leben gerufen. Avatare sind im Labor hergestellte Körper aus menschlicher und Na'vi-DNA. Sie gleichen in ihrem Aussehen den Na'vi beinahe völlig und werden mittels Gedankenverbindung durch jeweils einen bestimmten Menschen gesteuert, dessen menschlicher Körper sich währenddessen in einem komatösen Zustand befindet. Über die Integration dieser Avatare in die Gemeinschaft der Na'vi möchte die RDA die Na'vi dahingehend beeinflussen, dass sie folglich das Unobtanium abbauen können. Dr. Grace Augustine leitet das Projekt, verfolgt allerdings rein wissenschaftliche Absichten und lehnt das Vorgehen der RDA weitgehend ab. Sie ist vom Gleichgewicht der Lebenswelt auf Pandora und von ihren Bewohner_innen fasziniert und so, wie auch ihre Mitarbeiter_innen, den Na'vi freundlich gesonnen. Da jedoch erste Annäherungsversuche (Bau von Schulen, Bereitstellung medizinischer Ausrüstungen) fehlschlagen, plant der Konzern nun seine Interessen mit Gewalt durchzusetzen. Diese Vorgehensweise führt zu Spannungen zwischen Dr. Augustine und Parker Selfridge, dem leitenden Manager der RDA.

Die Hauptfigur, der seit einem Kampfeinsatz querschnittsgelähmte U.S.-Marine Jake Sully wird nach Pandora geschickt, um seinen kurz zuvor ums Leben gekommenen Zwillingbruder Tom im AVTR-Projekt zu ersetzen. Da er mit ihm genetisch identisch ist, ist es Jake möglich den Avatar Toms zu steuern. Jake willigt ein, dem Sicherheitsdienst der RDA seine Erkenntnisse zur Verfügung zu stellen. Als Belohnung dafür verspricht ihm der Leiter des Sicherheitsdienstes, Colonel Miles Quaritch, die vollständige Wiederherstellung seiner Wirbelsäule mithilfe einer Operation.

Kurze Zeit später beginnt die erste Expedition. Durch Jakes Unvorsichtigkeit wird er von der Gruppe getrennt und im dichten Dschungel von nicht-menschlichen Lebewesen angegriffen. Neytiri, die Tochter des Na'vi-Anführers Eyutakan, rettet Jake trotz ihres Misstrauens, das Leben und führt ihn zu ihrem Clan, den Omaticaya, die in einem über zweihundert Meter hohen Baum leben. Aufgrund früherer Kontakte zu den Menschen beherrschen Neytiri und andere Mitglieder des Clans die menschliche Sprache. Die spirituelle Führerin des Clans Mo'at, die Mutter von Neytiri, weist ihre Tochter an, Jake mit der Lebensweise, Kultur und der Na'vi-Sprache vertraut zu machen – auch um über ihn die Menschen besser kennenzulernen.

Jake gewinnt das Vertrauen der Na'vi und ermöglicht so den Wissenschaftlern_innen den erneuten Kontakt mit den Na'vi. Zudem soll Jake die Omaticaya dazu bewegen, ihren Lebensbaum zu verlassen, da unter dem Baum eine große Menge Unobtainium geortet wurde. Jake gerät infolge seiner wachsenden Identifikation mit den Na'vi sowie der aufkeimenden Liebe zu Neytiri, in einen wachsenden Zwiespalt. Er schafft es – trotz der Skepsis der Na'vi – von den Omaticaya aufgenommen zu werden und zeigt seine Liebe zu Neytiri. Neytiri erwidert seine Zuneigung und verbindet sich mit ihm.

Ein paar Tagen später wird Jake Augenzeuge_, wie Bulldozer einen der heiligen Orte der Na'vi zerstören. Um sie aufzuhalten, beschädigt er die Orientierungskameras einer der Maschinen. Als er in der RDA-Zentrale als Saboteur_ erkannt wird, eskaliert die Situation. Colonel Quaritch drängt die Minenleitung zu einem militärischen Eingreifen. Selfridge gewährt Jake Sully und Grace Augustine jedoch eine letzte Gelegenheit, die Na'vi zum freiwilligen Abzug zu bringen.

Bei den Omaticaya angekommen, sieht sich Jake gezwungen, sie über seinen Auftrag zu informieren. Daraufhin werden er und Grace gefangengenommen. Hilflos müssen sie ansehen, wie die Luftflotte, unter dem Oberbefehl von Quaritch, die Na'vi angreift, verjagt und den Heimatbaum zerstört. Während die Omaticaya zu ihrem heiligsten Ort, dem „Baum der Seelen“, flüchten, werden Jake und Grace in der Station erneut von ihren Avataren getrennt und

mit weiteren Mitarbeiter_innen inhaftiert. Jake und Grace gelingt die Flucht und sie kehren mit einem mobilen Labor mit ihren Avataren in die Berge zurück. Jake zähmt den „Toruk“ (der letzte Schatten), das gefährlichste Flugwesen Pandoras, und gewinnt so das Vertrauen der Na’vi zurück. Als neuer „Toruk Makto“ (Reiter des letzten Schattens) vereint er mehrere Na’vi-Clans zum Kampf gegen die Menschen. Dr. Augustine erliegt unterdessen einer schweren Schussverletzung, die sie während der Flucht erlitt.

Colonel Quaritch rüstet seinerseits zu. Jake bittet die von den Na’vi verehrte Gottheit Eywa - die Personifizierung von Pandoras *Natur* - um Hilfe im bevorstehenden Entscheidungskampf. Obwohl die Na’vi und Avatare das Militär mit einem Angriff überraschen können, gewinnen die Truppen der RDA die Oberhand. Als die Na’vi fast besiegt werden, greift sowohl auf dem Boden als auch in der Luft eine große Zahl mächtiger nicht-menschlicher Lebewesen in das Kampfgeschehen ein und entscheidet die Schlacht zu Gunsten der Na’vi. Eywa hat also Jakes Bitte um Hilfe erhört. General Quaritch entkommt in einem Kampfroboter. In dem Moment, als Quaritch Sullys Avatar töten will, erscheint Neytiri und erschießt den Colonel mit zwei Pfeilen.

Nachdem nun die RDA-Streitmacht besiegt ist, werden die Menschen gezwungen, Pandora zu verlassen. Bleiben dürfen nur diejenigen, die schon zuvor den Na’vi gegenüber freundlich gesinnt waren. Jakes Bewusstsein wird schließlich bei einer Zeremonie der Omaticaya am „Baum der Seelen“ dauerhaft in den Körper seines Avatars transferiert (Cameron 2009).

Mad Max: Fury Road

Mad Max: Fury Road ist ein U.S.-amerikanischer-australischer dystopischer Zukunftsfilm, der am 7. Mai 2015 in Hollywood premierte. Der Film hat eine Länge von 120 Minuten und ist nach *Mad Max* (1979), *Mad Max 2: The Road Warrior* (1981) und *Mad Max: Beyond Thunderdome* (1985) der vierte Teil der *Mad Max*-Reihe. Der Film spielte weltweit über 378 Millionen U.S.-Dollar ein und wurde mit sechs Oscars prämiert (IMBd 2015).

Der Australier_ George Miller war neben dem Briten_ Doug Mitchell und Australier_ P. J. Voeten Produzent, führte Regie und verfasste zusammen mit dem britischen Comicautor_ Brandon McCarthy und australischem Autor_ Nick Lathouris das Drehbuch. Die Produktion wurde von U.S.-amerikanischen Unternehmen Warner Bros. Pictures, dem U.S.-amerikanischen-australischen Unternehmen Village Roadshow Pictures, dem australischen Unternehmen Kennedy Miller Productions und dem U.S.-amerikanischen Unternehmen RatPac-Dune Entertainment getragen. Die Hauptdarsteller_innen sind: Charlize Theron

(Imperator Furiosa), Tom Hardy (Max Rockatansky), Nicholas Hoult (Nux), Zoë Kravitz (Toast the Knowing), Rosie Huntington-Whitley (The Splendid Angharad), Riley Keough (Capable), Abey Lee (The Dag), Courtney Eaton (Cheedo the Fragile), Hugh Keays-Byrne (Immortan Joe) und John Howard (The People Eater) (IMDb 2015).

Die Handlung spielt in undefinierter Zukunft in einem post-apokalyptischen Ödland (The Wastelands) im früheren Australien. In einem Voice-Over zu Beginn des Filmes wird den Zuschauer_innen offenbart, dass die Erde durch Krieg und Kämpfe um Ressourcen und den daraus hervorgegangenen nuklearen Katastrophen zu einem ausgetrockneten, verseuchten und unfruchtbaren Ort wurde, in dem die Menschen um die letzten Ressourcen erbitterte Kämpfe führen.

Der Einzelgänger Max Rockatansky wird nach Jahren des Herumirrens in seinem Ford Falcon XB von den War Boys, einer Armee des von ihnen kultisch verehrten Tyrannen Immortan Joe, in die Citadel, einem festungsartigen hohen Felsen über dem Grundwasservorkommen, verschleppt. Aufgrund genetischer Defekte brauchen die War Boys regelmäßige Bluttransfusionen um zu überleben. Nachdem Max mit dem Symbol für Immortan Joe und seine eigene Blutgruppe gebrandmarkt wurde, dient er nun als ‚Blutbeutel‘ für Nux, einen der fanatischen War Boys.

Die zweite Hauptprotagonist_in ist Imperator Furiosa. Sie gehört zu Immortan Joes Gefolgsleuten und besetzt einen hohen Rang innerhalb seines hierarchischen, gewaltvollen Systems, welches auf dem Tauschhandel von Wasser und Muttermilch gegen fossile Brennstoffe und Munition anderer Clans basiert. Durch ihren hohen Rang ist es Furiosa möglich, einen War Rig, einen hochgerüsteten Lastwagen für den Austausch von Wasser (welches in der Citadel hochgepumpt werden kann) und Muttermilch (abgepumpt von als Milchproduzent_innen eingesetzten Frauen*), zu fahren. Bei einer Versorgungsfahrt verhilft Furiosa fünf von Immortan Joe in Gefangenschaft gehaltenen Frauen*, den sogenannten Five Wives, zur Flucht vor Immortan Joe. Toast the Knowing, The Splendid Angharad, Capable, The Dag und Cheedo the Fragile werden von Immortan Joe als ‘breeders’ bezeichnet und wurden von ihm dazu gezwungen seine Kinder auszutragen. Das gemeinsame Ziel der Frauen* ist es, Furiyas Geburtsort, den Green Place, zu erreichen, von dem sie sich ein Leben in Freiheit versprechen.

Nachdem Immortan Joe die Flucht bemerkt, schickt er die War Boys los, um die Five Wives und Furiosa zurückzuholen. Dabei nimmt Nux Max als seine mobile Bluttransfusion mit und

bindet ihn auf sein Fahrzeug. Auf der Verfolgungsjagd kann Max entkommen und schließt sich (vorerst gezwungenermaßen) den Frauen* an. Zusammen mit den War Boys und zwei verbundenen Clans verfolgt Immortan Joe das War Rig. Es kommt zu einer großen Verfolgungsjagd durch die Wüste, in der viele War Boys ihr Leben lassen. Als sich die hochschwangere Angharad the Splendid schützend vor Max stellt, stürzt sie vom Lastwagen und wird von Immortan Joes Fahrzeug überrollt.

Furiosa, Max und den nunmehr vier der Five Wives gelingt es durch die Sprengung einer Felsformation Immortan Joe abzuhängen. Als sie den Green Place erreichen, müssen sie feststellen, dass dieser inzwischen versumpft und das Wasser wie dort sauer und somit unbrauchbar geworden ist. Zusammen mit dem verbliebenen Einwohner_innen der matriarchalen Gesellschaft des Green Place, den Vuvalini oder Many Mothers, wollen die Frauen* zunächst jenseits einer Salzwüste nach einer neuen Heimat und Zuflucht suchen. Max überzeugt jedoch die Gruppe, umzukehren um die Citadel einzunehmen, da sie momentan unbewacht wäre. Auf dem Rückweg treffen sie wieder auf Immortan Joe sowie seine Verbündeten und es entsteht ein neuer Kampf, in dem beide Seiten Mitstreiter_innen verlieren. Nachdem Nux erkennt, dass Immortan Joe seine Gefolgsleute für seine egoistischen Zwecke missbraucht, beginnt er Zuneigung für eine der Five Wives aufzubauen, wechselt die Seiten und unterstützt fortan die Frauen* sowie Max. Durch seine eigene Opferung, indem er sich und die Verfolger durch eine Explosion unter einer Steinformation begräbt, kann Nux dazu beitragen, dass es den Frauen* schlussendlich gelingt Immortan Joe zu töten.

Die verbleibenden Frauen* und Max kehren mit dem toten Körper Immortan Joes zur Citadel zurück. Nachdem Max den toten Körper Immortan Joes enthüllt hat, werden die Frauen* über einen Aufzug von den zurückgebliebenen Bewohner_innen der Citadel nach oben geholt. Währenddessen öffnen die vormals als ‚Milchproduzentinnen‘ missbrauchten Frauen* die Wasserschleusen für die Bevölkerung. Max und Furiosa verabschieden sich mit einem stillen Gruß und Max verschwindet in der jubelnden Menschenmenge (Miller 2015).

5.2. Bilder und Vorstellungen der nicht-menschlichen *Natur*

Der erste Schwerpunkt der Analyse liegt auf den Bildern der nicht-menschlichen *Natur*. Untersucht wird: Wie wird Natur in den ausgewählten Filmen über die Zukunft dargestellt? Wie wird das Mensch-Naturverhältnis dargestellt und welche Vorstellungen stehen dahinter?

Avatar

Die Handlung von *Avatar* spielt auf dem fiktiven Mond Pandora. Erdähnlich konzipiert, gibt es auf Pandora sowohl Tag als auch Nacht und es herrscht warmes tropisches Klima. Die nicht-menschliche *Natur* Pandoras wird als dschungelartiger urzeitlicher Ort konzipiert und generiert das Bild ausgeprägter Biodiversität (Abb. 3. 4.). Unterschiedlichste Pflanzen und Lebewesen bevölkern den gesamten Mond, zudem werden neben stehenden und fließenden Gewässern auch Ozeane dargestellt.



Abb. 3: Pandoras *Natur*. Bäume und andere Pflanzen, Perspektive aus einem Fluggerät des AVTR-Projektes (Ausschnitt: 00:24:22)



Abb. 4: Pandoras *Natur*. Dschungelartige Pflanzen (Ausschnitt: 00:25:42)



Abb. 5: Pandoras *Natur* in der Nacht. Leuchtende Pflanzen und Lebewesen (Ausschnitt: 00:42: 04)



Abb. 6: Pandoras *Natur* in der Nacht (Ausschnitt: 00:37:18)

Die Unterscheidung zwischen nicht-menschlichen Lebewesen und Pflanzen ist nicht genau definiert. Dies kommt besonders bei den Sequenzen, welche in der Nacht spielen, deutlich zum Vorschein (Abb. 5, 6). In diesen Szenen wird der interaktive Charakter von Pandoras Ökosystem besonders evident. Alles leuchtet und bei Bewegung verändern sich die Farben der Erde, der Pflanzen oder der Lebewesen. Diese Darstellung zeigt einen Gegenentwurf zur *westlichen naturalistischen* Vorstellung einer genauen Abgrenzung von nicht-menschlichen Lebewesen / Pflanzen und lebendig / nicht-lebendig. So wird es für die/den Betrachter_in schwer greifbar, Subjekt und Objekt zu definieren oder voneinander klar zu trennen, da alles

irgendwie miteinander verbunden scheint. Generell wird *Natur* in *Avatar* als lebendig, aktiv und vor allem interaktiv konzipiert.

Die gesamte Darstellung Pandoras erinnert an die Darstellung der Biosphäre der Erde der „Gaia Hypothese“ des britischen Geochemikers James Lovelock und der U.S.-amerikanischen Biologin Lynn Margulis (Lovelock/Margulis 1974). Die Hypothese besagt, dass die Biosphäre der Erde wie ein großer selbst-regulierender, lebendiger Organismus (Gaia) agiert. “[...] the entire range of living matter on Earth, from whales to viruses, and from oaks to algae, could be regarded as constituting a single living entity” (Lovelock 2000: 9) Das Ökosystem Pandoras wird als ebensolcher Organismus konzipiert, in welchem die Na’vi, menschenähnliche Bewohner_innen Pandoras, nicht-menschliche Lebewesen und die Pflanzenwelt miteinander durch eine Art bio-neurales Netzwerk verbunden sind. Wie auch in der „Gaia Hypothese“ wird proklamiert, dass das Netzwerk versucht, eine Balance zu generieren und diese aufrechtzuerhalten (Lovelock 2000).

Das Netzwerk auf Pandora enthält eine zugrundeliegende Superstruktur, welche von den Na’vi verehrt und als Göttin Eywa personifiziert wird. Somit wird *Natur* in *Avatar* als weiblich* imaginiert. Diese Konzeption entspricht der ökofeministischen Kritik an der Praxis (westlicher) Gesellschaften, *Natur* zu feminisieren und zu überpersonifizieren, während Frauen* naturalisiert und damit unterpersonifiziert werden (Roach 2003: 38). “We cannot believe, how accidental, unconscious, unconcerned—i.e., unmotherly—nature really is; and we cannot believe how vulnerable, conscious, autonomously wishful—i.e., human—the early mother really was.” (Dinnerstein 1989: 19) Die nicht-menschliche *Natur* ist mit Sicherheit lebensspendend und lebenserhaltend, aber sie ist keine ‚Mutter‘, die Verknüpfung ist eine Metapher (Roach 1991: 48).

Die zweite Fragestellung innerhalb des Abschnitts 5.2. „Bilder und Vorstellungen der nicht-menschlichen *Natur*“ betrifft das Verhältnis zwischen Menschen und der nicht-menschlichen *Natur* sowie den dahinterliegenden Vorstellungen. Das Verhältnis ist ambivalent und verändert sich im Laufe des Filmes. Die erste Sequenz des Filmes zeigt Jake Sully, einen Ex-Marinesoldaten, der auf einem Raumschiff zum Mond Pandora reist. Einstellungen des kühlen, mechanistischen Raumschiffes werden ersten Bildern des grünüberwucherten Mondes gegenübergestellt. Bereits diese ersten Einstellungen des Filmes zeichnen ein Bild, in dem Menschen außerhalb des Ökosystems stehen beziehungsweise als Konterpart agieren. Menschen sind im Vergleich zu den Na’vi, den Bewohner_innen Pandoras, nicht im Stande, die Atmosphäre Pandoras zu atmen, und sind nicht wie die Na’vi mit dem Netzwerk Pandoras

verbunden. Verstärkt wird diese Darstellung vor allem durch die grobe zerstörerische Gewalt der menschlichen Bergbau- und Militärmaschinerie, die Pandoras bunter, vielseitiger *Natur* gegenübergestellt wird. Erst Jakes Avatar, also die Technologie, gibt ihm die Möglichkeit beide vormalig vermeintlich getrennten Welten (Mensch/*Natur*) zusammenzuführen.



Abb. 7: Raumschiff am Weg nach Pandora (Ausschnitt: 00:21:25)



Abb. 8: Pandoras *Natur*, Ressourcenabbau und Blick auf die Station der RDA (Ausschnitt: 00:03:58)

In der Gruppe der Menschen können zwei unterschiedliche Verhältnisse zur nicht-menschlichen *Natur* Pandoras identifiziert werden. Einerseits wird das Bild einer gefährlichen, chaotischen und tödlichen *Natur* installiert, welche außerhalb der menschlichen Sphären liegt. Colonel Quaritch führt dazu aus: "Out there beyond that fence every living thing that crawls, flies, or squats in the mud wants to kill you and eat your eyes for jujubes." (Cameron 2009: 00:06:57) Oder an anderer Stelle: "This low gravity will make you soft. You get soft, Pandora will eat you and shit you out dead with zero warning." (Cameron 2009: 00:21:11) Andererseits sind die Wissenschaftler_innen des AVTR-Projekts hingegen von Pandoras Ökosystem fasziniert und möchten es erforschen. Zudem werden im Trainingsbereich des AVTR-Projektes auf Pandora Gartenwirtschaft betrieben und Früchte verzehrt. Als gefährlich nehmen sie Pandoras *Natur* dennoch wahr.

Im Laufe des Filmes werden durch das zunehmende Verständnis der Hauptfigur Jake für Pandoras Ökosystem, zusammen mit seiner wachsenden Verbindung zu den Na'vi und ihren Lebensweisen, die zuvor generierten Vorstellungen einer gefährlichen, wilden *Natur* in Frage gestellt. Den Zuschauer_innen wird offenbart, dass die nicht-menschliche *Natur* und die Lebewesen auf Pandora nicht gefährlich sind, sondern der zerstörerische falsche Umgang der Menschen mit ihnen gewaltvolle und aggressive Reaktionen hervorruft. Wurde *Natur* zuerst als etwas Äußeres, außerhalb der menschlichen Sphären liegend, konzipiert, werden nun die (zerstörerischen) Menschen zum Äußeren.

Die Na'vi als menschenähnliche Bewohner_innen Pandoras werden als Jäger_innen und Sammler_innen imaginiert. Agrarwirtschaft wird nicht dargestellt. Ihr Verhältnis mit der nicht-menschlichen *Natur* kann als interaktiv beschrieben werden. Die Na'vi haben die Möglichkeit, sich mit Pandoras Ökosystem mithilfe ihres zopfähnlichen Schwanzes, („Tswin“) zu verbinden und so Informationen up- sowie downzuloaden und sich mit Pflanzen, nicht-menschlichen Lebewesen oder anderen Teilen des Netzwerkes zu verbinden. Diese Verbindung wird als „Tsaheylu“ (Band, Verbindung) bezeichnet.



Abb. 9: „Tsaheylu“ (Band) zwischen Jake und einem Lebewesen Pandoras (00:52:14)

Die Möglichkeit der direkten Verbindung der Na'vi mit ihrem Ökosystem wirft auch die Frage der Subjektivität auf. Wenn Subjektivität nicht mehr auf einzelne Körper festgeschrieben wird, wo beginnt ein Subjekt und wo hört es auf und wie wird es definiert? Wenn Körper als etwas von der Umgebung und von anderen Getrenntes konzipiert wird, reicht Subjektivität bis zur Haut (Anglin 2015: 344ff). Durch die Infragestellung dieser vermeintlichen Grenzen, welche anthropozentrische und andere normative (wie heteronormative oder geschlechternormative) Diskurse bedingen, versucht *Avatar* andere Konzepte von Subjektivität zu generieren. Die intensive Interaktivität aller Lebewesen und der Pflanzenwelt, welche zwar voneinander unabhängig existieren, aber dennoch miteinander verbunden sind und durch ihre Beziehung zueinander definiert werden, bietet die Möglichkeit, hegemoniale Dualismen wie Subjekt/Objekt und aktiv/passiv zu überwinden und aufzulösen, da diese eine eindeutige Abgrenzung von Subjekten verlangt. Durch die komplexe interaktive Verbindung von Pflanzen, anderen Lebewesen und Na'vi kann Subjektivität nicht mehr an Körpern festgemacht werden. Hegemoniale normative Vorstellungen, welche jedoch eine genaue Abgrenzung verlangen, verlieren ihre konzeptionelle Basis und dadurch die Möglichkeit, ihre repressiven Kräfte zu entfalten (Anglin 2015: 344ff). Die Vorstellung einer genau definierten Abgrenzung von Individuen wird zu Gunsten einer Vorstellung von Subjektivität, welche sich durch die

Interaktion mit der Umwelt und anderen formt, aufgegeben und unterdrückende anthropozentrische sowie andere normative Vorstellungen werden aufgelöst.

Mad Max: Fury Road

Die nicht-menschliche *Natur* wird als heiße und staubige Wüste dargestellt. Es werden keine stehenden oder fließenden Gewässer gezeigt und die Ozeane werden als ausgetrocknete Salzwüsten imaginiert. Pflanzen wachsen nur noch auf der Citadel (Immortan Joes Festung). Die einzige weitere Pflanze ist ein toter Baum in der Sumpflandschaft des Green Place. Innerhalb dieser staubigen, trockenen Wüstenlandschaft gibt es nur zwei abweichende Szenarien: Erstens, die Citadel, ein festungsartiger hoher Felsen unter dem Grundwasservorkommen liegen (siehe Abb. 10). Dieses kann hochgepumpt werden und dient zum Anbau von Gemüse. Die tatsächliche Landschaft auf der Citadel wird nur aus der Ferne dargestellt und kann daher nicht genauer beschrieben werden. Das zweite Szenario ist ein sumpfiger Ort ohne Pflanzen (siehe Abb. 11). Später wird den Zuschauer_innen offenbart, dass der Sumpf aus dem Green Place entstanden ist, denn dieser wurde, wie der Rest der Erde, unfruchtbar: “The soil, we had to get out. We had no water. The water was filth. It was poison, it was sour. And then the crows came. We couldn't grow anything.” (The Vuvalini in Miller 2015: 01:21:10)



Abb. 10: Citadel. Immortan Joe pumpt Wasser aus dem Untergrund nach oben und es wird über Schleusen auf die unten stehende Bevölkerung gegossen (Ausschnitt: 00:09:34)



Abb. 11: Sumpfgebiet: Der frühere Green Place, Krähen und zurückgebliebene Bewohner_innen (Ausschnitt: 01:14:46)

Die *Natur* Vorstellung in *Mad Max: Fury Road* ist durch und durch anthropozentrisch: Die Erde wurde durch böse (männliche*) Menschen zerstört und kann nur durch gute (weibliche*) Menschen gerettet werden. Die nicht-menschliche *Natur* wird als passiv und ohne selbstbestimmte Agentur verhandelt. Obwohl sich der Film als Kritik an zerstörerischen Umweltpraktiken versteht, wird die nicht-menschliche *Natur* über ihren Zweck für die

Menschen und menschliches Überleben und nicht durch ihren intrinsischen Wert definiert und rückt so in den Hintergrund. *Natur* wird innerhalb des Filmes als etwas von Menschen Getrenntes, als etwas, das nur außerhalb existiert, konzipiert. Implizit in dieser Vorstellung ist der Dualismus Mensch/*Natur*, definiert durch die inhärente Abwertung von *Natur* gegenüber den Menschen, er erfüllt so alle Charakteristika unterdrückender dualistischer Konzeptionen (Plumwood 1993: 43-54).

Neben der oben erwähnten *Natur* existiert in *Mad Max: Fury Road* noch eine imaginierte: Furiosas Geburtsort der Green Place. Der Ort ist das Ziel von Furiosa sowie den Five Wives und steht symbolisch für die Flucht aus der Unterdrückung und Erlösung in Form von Zuflucht in die grüne *Natur* – in einen fruchtbaren Garten Eden, für den sie ihre Leben riskieren und die gefährliche Flucht ertragen. Die Suche nach der reinen, wilden, ursprünglichen *Natur*, der Sehnsucht nach dem was verloren scheint, ist ein wiederkehrender Mythos in *westlichen Naturverständnissen* und wird von der U.S.-amerikanischen Ökofeministin Carolyn Merchant als ‘edenic recovery narrative‘ bezeichnet (Merchant 2013[2003]) (siehe Abschnitt 4.1.1., 4.2.1.). Solche Narrative beinhalten:

“[...] an original pristine nature [...] lost through some culpable human act that results in environmental degradation and moral jeopardy. The tale may be one of paradise lost or paradise regained, but the role of the narrative is always to project onto actual physical nature one of the most powerful and value-laden fables in the Western intellectual tradition.“ (Cronon 1996: 37)

Das ‘edenic recovery narrative‘ ist einer der profundesten Mythen, um das Verhältnis zwischen Menschen und der nicht-menschlichen *Natur* greifbar zu machen (Merchant 2013[2003]: 2). In *westlichen* Gesellschaften seit dem 17. Jahrhundert war die Vorstellung einer Rückkehr zum Garten Eden von vielen Menschen internalisiert. Ausgangspunkt sind unzählige Bemühungen die Wildnis zu zähmen und in Gärten beziehungsweise ‚*Naturparks*‘ zu verwandeln, die feminisierte *Natur* in eine zivilisierte Gesellschaft und indigene Praktiken in moderne Kultur (Merchant 2013[2003]: 2). “Science, technology, and capitalism have provided the tools, male agency the power and impetus.“ (Merchant 2013[2003]: 2)

Ein weiteres Charakteristikum in *westlichen Naturverständnissen* ist die von Ökofeminist_innen kritisierte ambivalente Vorstellung einer guten und einer schlechten *Natur*. Nur grüne, fruchtbare *Natur* wird hierbei als wertvoll und schützenswert erachtet (Merchant 1980; siehe Abschnitt 4.1.1., 4.2.1.). Durch dualistische Konzeption kann die Ausbeutung von *Natur*, wie etwa in Form von *natürlichen* Rohstoffen und nicht-menschlichen Lebewesen, in Gebieten, welche nicht der Vorstellung einer guten schützenswerten *Natur* entsprechen,

legitimiert werden. Auch in *Mad Max: Fury Road* ist die Trennung zwischen todbringender, zerstörerischer *Natur* und wertvoller guter *Natur* omnipräsent und wird zusätzlich vergeschlechtlicht sowie essentialisiert: Die todbringende, unfruchtbare, gewaltsame und kriegerische *Natur* wird mit Männern* verknüpft, personifiziert durch Immortan Joe und seinen War Boys und die positive, fruchtbare und (an sich) friedliche *Natur* mit Frauen*, Furiosa, den Five Wives und den Vuvalini (Many Mothers). Die Message des Filmes ist eindeutig und erinnert an Konzeptionen kultureller Ökofeminist_innen: Die Unterdrückung von Frauen* und *Natur* ist auf das zerstörerische Patriarchat zurückzuführen und muss durch Frauen* beendet werden. Dem Bild der ‚liebvollen Naturverbundenheit‘ von Frauen* wird ein nekrophiles Patriarchat gegenübergestellt (Daly 1987).

Das Verhältnis zwischen Menschen und der nicht-menschlichen *Natur* in *Mad Max: Fury Road* ist geprägt von Kämpfen um natürliche Ressourcen. Wasser ist das wertvollste Gut im ausgetrockneten Wasteland. Insofern bestimmen auch die Zugänglichkeit und der Besitz von Wasser die gesellschaftlichen Machtverhältnisse:

The Vuvalini: “What's there to find at the Citadel?”

Max Rockatansky: “Green.”

Toast the Knowing: “And water. There's a ridiculous amount of clear water. And a lot of crops.”

The Dag: “It's got everything you need, as long as you're not afraid of heights.”

Keeper of the Seeds: “Where does the water come from?”

Toast the Knowing: “He [Immortan Joe] pumps it up from deep within the earth. He calls it ‘Aqua Cola’ and claims it all for himself.”

The Dag: “And because he owns it, he owns all of us.”

Keeper of the Seeds: “I don't like him already.”

(Miller 2015: 01:26:45)

Die Szene, in der Immortan Joe zu Beginn des Films die Wasserschleusen öffnet, um der Bevölkerung kleine Mengen an Wasser zukommen zu lassen, verdeutlicht die Verknüpfung von Wasser und Macht. Immortan Joe verkündet von oben in der Citadel nach unten zu den Menschen: “Do not, my friends, become addicted to water. It will take hold of you, and you will resent its absence!” (Miller 2015: 00:09:52) Die absichtliche Dehydration der Menschen wird von ihm bewusst dazu eingesetzt, um zu erpressen und zu unterwerfen.

Bis auf die innerhalb der Citadel angebauten Pflanzen (Abb. 13) werden keine weiteren landwirtschaftlichen Flächen dargestellt. In zwei Szenen wird gezeigt, wie Nux und Max nicht-menschliche Lebewesen (eine Eidechse und einen Käfer) verspeisen. Den Menschen (Männern*) auf der Citadel dient die Muttermilch als Nahrung und Tauschmittel. Diese wird von bestimmten Frauen* innerhalb der Citadel zwanghaft mit Maschinen abgepumpt und stellt

eine bildliche Referenz zu Milchkühen in der industriellen Milchproduktion dar (Abb. 12). Sowohl die nicht-menschliche *Natur*, als auch Menschen werden als Waren imaginiert, sie haben keinen intrinsischen Wert, sondern werden über ihre Fähigkeit zur Aufrechterhaltung des gewaltvollen patriarchal konzipierten Systems der Citadel definiert.



Abb. 12: Immortan Joe missbraucht Frauen* als ‚Muttermilchproduzent_innen‘ (Ausschnitt: 00:12:50)



Abb. 13: Gemüseanbau in der Citadel (Ausschnitt: 00:13:39)

Zusammenfassend kann zur Darstellung der nicht-menschlichen *Natur* und dem Mensch-*Natur* Verhältnis sowie den dahinterliegenden Vorstellungen in den ausgewählten Filmen über die Zukunft folgendes festgehalten werden:

James Cameron kreiert in *Avatar* eine spirituelle und zugleich cyborg-artige Welt, in der Na’vi, nicht-menschliche Lebewesen und Pflanzen netzwerkartig verbunden sind und miteinander in Beziehung stehen. Die nicht-menschliche *Natur* (Pandoras Ökosystem Eywa) in *Avatar* wird als dschungelartig imaginiert und als weiblich*, nährend und lebendig konzipiert.

Auch *Mad Max: Fury Road* vergeschlechtlicht und essentialisiert *Natur*: Die todbringende, unfruchtbare, gewaltsame und kriegerrische *Natur* wird verknüpft mit Männern*, personifiziert durch Immortan Joe und seinen War Boys und die positive, fruchtbare und (an sich) friedliche *Natur* mit Frauen*, Furiosa, den Five Wives und den Vuvalini (Many Mothers). Die Message des Filmes ist eindeutig und erinnert an Konzeptionen sogenannter Kultureller Ökofeminist_innen: Die Unterdrückung von Frauen* und *Natur* ist auf das zerstörerische Patriarchat zurückzuführen und muss durch ‚liebvolle naturverbundene‘ Frauen* beendet werden (Daly 1987). Doch wie ist die Verknüpfung von Frauen* und *Natur* zu bewerten? Beide Filme – *Avatar* expliziter – möchten auf ökologische Problematiken aufmerksam machen und verstehen sich als Appell an die Menschen zur Rückbesinnung auf die sie umgebende *Natur*. Hat die Darstellung von Eywas als nährend Götting (‚Mutter‘) in *Avatar* und die Verknüpfung

der nährender *Natur* mit den Vuvalini (Many Mothers) in *Mad Max: Fury Road* positive oder negative Konsequenzen für Frauen* und/oder für Maßnahmen in ökologischen Belangen?

Um diese Fragen zu beantworten, ist es hilfreich, sich auf unterschiedliche Positionen zu dieser Thematik innerhalb des Ökofeminismus beziehen, einerseits auf Argumentationen innerhalb des sogenannten Kulturellen Ökofeminismus, das eine (essentialistische) Verknüpfung von Frauen* und *Natur* befürwortet und andererseits auf ökofeministische Autor_innen, die diese kritisieren und ablehnen. Weitere argumentierten, dass das Problem bei der falschen hierarchischen und dualistischen Gegenüberstellung von *Natur* sowie Kultur und anderen dualistischen Konzeptionen in *westlichen* Geschlechter- und *Natur*verständnissen liegt und diese überwunden werden müssen, um den Weg für die Vielfältigkeit und egalitäre Verhältnisse zu ebnen (Gaard 1997; Plumwood 1993; Warren/Erkal 1997).

Theoretiker_innen des Kulturellen Ökofeminismus (Daly 1987; Griffin 1980) befürworten eine (essentialistische) Verbindung von Frauen* sowie *Natur* und vertreten die Ansicht, dass die Vorstellung von *Natur* als ‚gute Mutter‘ ermächtigend für Frauen* wirkt und auch einen positiven Einfluss auf die nicht-menschlichen *Natur* hätte, da Frauen* dieser tatsächlich näher wären. Innerhalb dieser Argumentation werden hierarchische Dualismen beibehalten, aber umgedeutet. Frauen* werden als gut – näher der *Natur* – und Männer* als schlecht – da von der *Natur* weiter entfernt – konstruiert. Auch *Avatar* und *Mad Max: Fury Road* bedienen sich eindeutig dieser dualistischen Konzeptionen, indem die Filme die feminisierte gute *Natur* (zusammen mit allen weiblichen* Protagonist_innen) auf einer Seite positionieren und ihnen die mechanistische menschliche (männliche*)¹⁶ böse RDA (Ressource Development Agency) in *Avatar* oder Immortan Joe in *Mad Max: Fury Road* gegenüberstellen. Diese dualistische Verknüpfung innerhalb der Filme ist, wie auch der Kulturelle Ökofeminismus, auf mehreren Ebenen problematisch: Erstens werden bestehende Dualismen verstärkt, anstelle sie zu überwinden. Durch die Verknüpfung von Frauen* und *Natur* wird der Eindruck erweckt, Frauen* wären der *Natur* näher obwohl sie es nicht sind, oder *Natur* wäre eine Frau*. Die nicht-menschliche *Natur* ist weder menschlich-weiblich* noch menschlich-männlich*. Erst durch anthropomorphe Zuschreibungen wird *Natur* in ein System transferiert, das ihre Unterordnung und Ausbeutung ermöglicht. “In the context of dominant Western culture, feminizing the earth entails not only anthropomorphizing nature; it also dooms the earth to endless subjugation.” (Gaard 1993: 303) Zweitens werden in *Avatar* und *Mad Max: Fury Road*, wie auch im Kulturellen Ökofeminismus sowohl Frauen* als auch Männer* *naturalisiert* und homogenisiert.

¹⁶ Männlich*, da die überwiegende Anzahl der sprechenden (aktiven) Akteur_innen von Männern* verkörpert werden.

Frauen*, indem sie als *Natur* (Eywa in *Avatar*) oder der *Natur* näher und als die ‚wahren‘ *Natur*retterinnen konzipiert werden und Männer*, indem sie als ausbeuterisch imaginiert und allein für ökologische Zerstörung verantwortlich gemacht werden. Drittens argumentieren Ökofeminist_innen, welche eine essentialistische Verbindung von Frauen* und *Natur* ablehnen (Plumwood 1993; Warren/Erkal 1997; Roach 2003), dass nicht die Feminisierung der nicht-menschlichen *Natur* per se problematisch ist, sondern die Verknüpfung in einer Gesellschaft, welche *Natur* abwertet, als Ressource konzipiert wird und somit ihre Ausbeutung rechtfertigt. Solange die nicht-menschliche *Natur* inferiorisiert und zur Ausbeutung freigegeben wird, ist die Verknüpfung von Frauen* und *Natur* nicht ermächtigend, sondern schädlich, da dadurch auch Frauen* als Ressource konzipiert werden (Roach 2003: 38, siehe Abschnitt 4.1.4.) Viertens ist die Verbindung von Mutter – mit den dahinterliegenden Konnotationen – und *Natur*, sowohl für Frauen* als auch für die nicht-menschliche *Natur* problematisch. Von Müttern wird oft erwartet, dass sie sich uneingeschränkt für ihre Kinder aufopfern. „Mothers are expected to give endlessly, even after their children are grown. This maternal giving merits no economic value [...]” (Gaard 1993: 302) Care-Arbeit, wie Kinderbetreuung, Hausarbeit oder Altenpflege, wird immer noch überwiegend von Frauen* ausgeführt, ist oft unbezahlt oder unterbezahlt und gesellschaftlich wenig anerkannt oder wertgeschätzt. Dies zeigt sich unter anderem in der Nicht-Aufnahme in Verrechnungen des Bruttoinlandsproduktes (BIP) oder anderen Haushaltsverrechnungen (Klapeer/Schönpflug 2016: 59). Die Vorstellung einer menschlichen ‚alles-gebenden Mutter‘ und die Vorstellung von *Natur* als ‚alles-gebende Mutter‘ können innerhalb dieser Konstruktionen und Gegebenheiten nicht ermächtigend wirken. Die U.S.-amerikanische Ökofeminist_in Greta Gaard konstantiert: „Until Western culture changes its conception of motherhood to one in which the mother's needs are also respected, the metaphor of Mother Earth will only serve to perpetuate the very notion ecofeminism seeks to eradicate.” (Gaard 1993: 302)

Der zweite Schwerpunkt innerhalb des Abschnitts 5.2. „Bilder und Vorstellungen der nicht-menschlichen *Natur*“ beschäftigte sich mit dem dargestellten Mensch-*Natur*verhältnis und den dahinter stehenden Vorstellungen. Die anti-anthropozentrischen Tendenzen in *Avatar* sprechen für den Film. Die nicht-menschliche *Natur* rettet sich am Schluss selbst und ist nicht passiv. Auch die proklamierte (wenn auch in vielen Sequenzen anders dargestellt) spirituelle Vorstellung der Na’vi von der Gleichheit aller Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur*, und auch die Möglichkeit der Menschen (über Avatare) sich wie die Na’vi mit diesem Netzwerk zu verbinden, beweist, dass diese künstliche Distanz/Grenze zwischen Menschen und der nicht-menschlichen *Natur* nur imaginiert ist und spricht zusätzlich gegen eine hierarchische

Darstellung zugunsten der Menschen. Obwohl sich nicht-menschliche Lebewesen in dieser Verbindung schlussendlich den Menschen oder Na'vi unterordnen, wird ihnen zumindest ansatzweise Agentur zugesprochen und sie werden nicht nur über ihren Nutzen für die Menschen oder Na'vi definiert. Trotz der gewalttätigen Machenschaften der Menschen im Film, ist *Avatar* kein Anti-Menschen Film. Die Na'vi sind nicht weniger menschlich als die Menschen selbst. Stattdessen benutzt der Film die menschliche Spezies als Metapher für die Annahme vieler Menschen in *westlichen* Gesellschaften, von der *Natur* losgelöst zu existieren, und zeigt auf, wie durch diese künstliche Distanz gerechtfertigt wird, ‚*natürliche* Ressourcen‘ und *natürliche* konstruierte Menschen oder nicht-menschliche Lebewesen auszubeuten (siehe Abschnitt 4.1.1.) Auch die Verknüpfung von Pandoras Ökosystem mit technologischen Elementen lässt kategoriale Grenzen *Natur*/Kultur verschwimmen und kann daher als transformierendes Element zur Umgestaltung des *Natur*-Mensch-Verhältnisses verstanden werden.

Das Mensch-*Natur*verhältnis in *Mad Max: Fury Road* ist geprägt von Kämpfen um natürliche Ressourcen und ist durch und durch anthropozentrisch. Die nicht-menschliche *Natur* wird über ihren Nutzen für die Menschen definiert und besitzt keinerlei selbstbestimmte Agentur. Diese Darstellung entspricht *westlichen* hegemonialen *Natur*Vorstellungen, welche *Natur* als passiv, als tote Materie ohne jegliche Agentur konzipieren und bietet daher keinerlei transformatives Potential (Merchant 1994; siehe Abschnitt 4.1.1.).

Sowohl *Avatar* als auch *Mad: Max Fury Road* verbinden fundamentale Kapitalismuskritik mit der Sehnsucht nach dem, was (von den Menschen) zerstört wurde: die wilde reine *Natur* respektive der Garten Eden. Sie erzählen damit eine der wichtigsten Mythen westlicher *Natur*Vorstellungen (Merchant 2013[2003]; Mies 1995).

5.3. Bilder und Vorstellungen von Menschen

Die nächsten Abschnitte beschäftigen sich mit Bildern und Vorstellungen von Menschen in den Filmen *Avatar* und *Mad Max: Fury Road*. Innerhalb dieser Kategorie soll die zweite Forschungsfrage beantwortet werden: Wie werden Menschen in diesen Filmen dargestellt? Folgenden Detailfragen werden analysiert und beantwortet: Wie werden Frauen* und Männer* dargestellt, welches Verhältnis haben die Protagonist_innen zueinander und welche Vorstellungen werden vermittelt? Werden LGBTIQI-Personen dargestellt und wenn ja, in welcher/n Rolle/n? Welche Vorstellung von Sexualität wird vermittelt? Werden people of color

dargestellt und wenn ja, in welcher/n Rolle/n? Welche Vorstellungen von *race* werden vermittelt?

Avatar

Innerhalb des Filmes können zwei Gruppen unterschieden werden. Die Menschen, welche von der Erde stammen und Pandora kolonialisieren und die Na'vi, die menschähnlichen Bewohner_innen Pandoras.



Abb. 14: Parker Selfridge, Leiter der RDA (Ausschnitt: 00:12:25)



Abb. 15: Colonel Miles Quaritch, Sicherheitsbeauftragter der RDA (Ausschnitt: 00:21:25)



Abb. 16: Dr. Grace Augustine, Leiterin des AVTR-Projektes (Ausschnitt 00:21:25)

Bei den Menschen lassen sich zwei unterschiedliche Interessensgruppen identifizieren. Einerseits jene rund um den Leiter der Resource Development Agency (RDA) Parker Selfridge und dessen Sicherheitsbeauftragten Colonel Miles Quaritch, die Pandoras Ressourcen abbauen möchten und bereit sind dazu gewaltsam vorzugehen. Parker Selfridge verkörpert hierbei Interessen großer Unternehmen, er zeigt sich bereit, friedliche Lösungen zu suchen, sein Motiv sind monetäre Interessen. Um diese durchzusetzen, ist er schlussendlich bereit auch gewaltsam vorzugehen. Colonel Miles Quaritch wird als böser, hypermaskuliner Antagonist zu den Na'vi und den Wissenschaftler_innen installiert, er verkörpert Aggressivität und Skrupellosigkeit. Dem gegenüber steht das Team von Wissenschaftler_innen rund um Dr. Grace Augustine, Leiterin des AVTR-Projekts, welches eine friedliche Lösung anstrebt und wissenschaftlich an den Na'vi sowie Pandoras Ökosystem interessiert ist. Die beiden Gruppen sollen zwei unterschiedliche Möglichkeiten, mit Ressourcen und lokalen Gruppen umzugehen, symbolisieren.

Die Hauptfigur seitens der Menschen ist der seit einem Kampfeinsatz querschnittsgelähmte U.S.-Marine Jake Sully. Zu Beginn des Filmes können seine Interessen nicht klar zugeordnet werden. Im Laufe des Filmes und durch das zunehmende Verständnis für die Na'vi und Pandoras Ökosystem, distanziert er sich von den kapitalistischen, ressourcenausbeutenden

Interessen der RDA und stellt sich gegen sie. Am Ende des Filmes gibt er seinen menschlichen Körper auf, sein ‚Geist‘ wird mithilfe der Schamanin Mo’at und Eywas Netzwerk in seinen Avatar transferiert und er wird zum Na’vi. Die Darstellungen von Jakes Körper und Körperlichkeit sind ambivalent. Der Film zeichnet zu Beginn das Bild, dass Jake, indem er den Platz seines toten Bruders und damit dessen Avatar einnimmt, wieder (re)produktiven Wert findet, etwas, das ihm vorher vermeintlich durch seinen beeinträchtigten Körper verwehrt war. Die Reduzierung seiner Identität auf die Funktionalität seines Körpers und vor allem die Repräsentation von beeinträchtigten Körpern als wertvermindert oder gar wertlos ist höchst problematisch, zudem erzeugen diese Sequenzen das Bild, dass Jake ohne einen funktionierenden Körper nicht ganz Mensch ist beziehungsweise einen Teil seiner Identität verliert. Erst durch die Übernahme des Avatars des verstorbenen Zwillings bekommt er wieder eine vollständige Identität, zumindest innerhalb der kapitalistischen menschlichen Sphäre des Films. Für Jake, der durch seinen Unfall innerhalb des Militärs beeinträchtigt und marginalisiert wurde, bedeutet dies: “One life ends. Another begins.” (Jake Sully in Cameron 2009: 00:04:35)

Der Film postuliert im Laufe der Geschichte jedoch auch ein anderes Verständnis von (Re)Produktivität. Es geht nicht mehr um Anfang und Ende, sondern um einen Prozess der Kreation. Vorerst bietet sein Avatar Jake nur die Möglichkeit zu laufen und wieder er ‚Selbst‘ zu sein. Im Laufe des Filmes wird aus diesem rein funktionellen Verständnis ein anderes, durch die Verbindung zu Pandoras Netzwerk ändert sich sein gesamtes Verständnis von Subjektivität und er identifiziert sich über Verbindungen sowie Verhältnisse zu anderen und nicht mehr rein über seinen Körper. Seine Subjektivität spannt sich weit über die für ihn vormals statischen Grenzen hinaus. Pandora ist ein Teil von ihm und er ist ein Teil von Pandora, bis er schlussendlich seine Transformation vollzogen hat und vollständig mit seinem Avatar verbunden wird.

Die zweite Gruppe ist die menschenähnliche Spezies der Na’vi und innerhalb dieser die Gruppe der Omaticaya, welche den Menschen skeptisch oder feindlich gegenübersteht. Die stereotype Darstellung (minimale Bekleidung, Federn in den Haaren, ‚Kriegsbemalung‘) der digital erschaffenen Na’vi macht es offensichtlich, dass sie quasi als Anagramm zu indigenen Gruppen konstruiert sind (Abb. 17, 18). Bei der Darstellung der Na’vi fällt auf, dass ihre Kleidung minimal ausfällt. Kleidung wird als Produkt von Kultur betrachtet und auch als Möglichkeit den Körper zu verstecken (Klassen 2003: 148). Damit wird die Zuordnung der Na’vi zu *Natur*/Körper verstärkt. Zudem sind alle Schauspieler_innen, welche die digital veränderten

Na'vi darstellen, Native Americans beziehungsweise people of color. Wes Studi, ein Cherokee, personifizierte bereits Native Americans in den Filmen *Last of the Mohicans* (1992) und *Dances with Wolves* (1990) und spielt Eytukan, den Omatikayas Anführer und Neytiri's Vater.



Abb. 17: Tsu'tey, Eyutacan und Mo'at erfahren von Jakes Verrat (01:28:26)

In *Avatar* geht es jedoch nicht nur um *race*, sondern auch um Rassismus. Der Film entwirft die Vorstellung eines 'ecological noble savage'. Eine romantisierte Vorstellung eines 'Edlen Wilden', eines von der Zivilisation unverdorbenen *Naturmenschen* (Klassen 2003: 147). Die U.S.-amerikanische Ökofeministin Noël Sturgeon (1997: 113-134) beschreibt, wie diese Vorstellungen problematisch wirken: Ein Problem liegt in der Ahistorisierung und Stereotypisierung von indigenen Menschen und indigener kultureller Praxis. "Discussions of Native Americans as the 'ultimate ecologist' tend to generalize across tribal cultures and obscure the specific problems and varied solutions that occupy Indian struggles for cultural survival." (Sturgeon 1997: 122, Herv. i. O.) Des Weiteren werden indigene Gruppen durch diese zugeschriebene Vorstellung ihrer Selbstdefinition enteignet: "The idealization of the 'indigenous' as more ecological creates conditions in which, once again, dominant U.S. white cultural values (this time, ecological ones) can be imposed on Native Americans." (Sturgeon 1997: 123, Herv. i. O.)

Eine weitere Problematik liegt bei der Verwandlung der Hauptfigur Jake Sully, wenn er am Ende des Filmes zum Na'vi, zum Anderen 'wird'. Die kanadische feministische Theoretikerin Chris Klassen (2003) argumentiert hierzu:

"In becoming Na'vi, the characterization of Sully says less about what it might mean to be indigenous than about what it could mean to be the 'right kind' of Euro-American and, as I will show shortly, the 'right kind' of white male in an ecologically sensitive era." (Klassen 2003: 149)



Abb. 18: Tsu'tey, Mo'at und Neytiri beschließen, sich Jake anzuschließen, nachdem er auf dem Toruk gelandet ist (01:58:05)

Die Vorstellung, einfach zum Anderen werden zu können, besonders die Vorstellung, dass ein Weißer, *westlicher* Mann zum indigenen Anderen ‚wird‘, ist ein Mythos, der in unzähligen dominanten kulturellen Diskursen, Filmen oder anderen Werken präsent ist (Klassen 2003: 149). Besonders prägnant ist der Mythos im Kontext von “white guilt fantasies“ (Newitz 2009), wie zum Beispiel in den Filmen *Dances with Wolves* (Kostner 1990) oder *Last Samurai* (Mann 2003). Es sind Geschichten eines ‚Weißen Retters‘, der in Kontakt mit indigenen Gruppen tritt und sich zu assimilieren beginnt. Er realisiert dadurch, dass er Komplize in einem System ist, welches Indigene, ihre Praktiken und Lebensweisen sowie die lokale *Natur* zerstört und verspürt Schuld. Er wechselt die Seiten und wird zum Anführer derjenigen, die er vorher unterdrückte.

“This is the essence of the white guilt fantasy, laid bare. It's not just a wish to be absolved of the crimes whites have committed against people of color; it's not just a wish to join the side of moral justice in battle. It's a wish to lead people of color from the inside rather than from the (oppressive, white) outside.” (Newitz 2009)

Auch *Avatar* erzählt so eine Geschichte (Abb. 18). Problematisch bei diesem Narrativ sind vor allem zwei Aspekte, einerseits die Romantisierung und Generalisierung der Lebensweise von Indigenen und andererseits die Tatsache, dass der Held zwar vermeintlich zum indigenen Anderen ‚wird‘, jedoch nie die gleichen Erfahrungen machen kann, da er nicht weiß, wie es wirklich ist unterdrückt zu werden, da er sein Privileg nicht aufgeben muss (Newitz 2009).

Ein weiterer Fokus innerhalb der Kategorie Bilder und Vorstellungen von Menschen liegt bei den Darstellung von Frauen* und dem Verhältnis zwischen ihnen und Männern*. Der Film kreiert einige starke Protagonist_innen: Dr. Grace Augustine (Abb. 16), die Leiter_in des AVTR-Projektes, die versucht mehr über die Na'vi und über Pandora zu lernen und sich wiederholt gegen Vorschriften auflehnt, um ihre eigenen Ziele zu verfolgen. Trudy Chacón (Abb. 20), eine Militärpilot_in, die sich den direkten Befehlen des Colonels widersetzt. Beide

sind erfolgreich in einer von Männern* dominierten Welt. Oder Mo'at (Abb. 19), die spirituelle Führer_in der Omaticaya, welche die Forderung der Omaticaya, Jake zu töten, ablehnt und ihre eigene Entscheidung in Bezug auf Jake trifft. Auch Neytiri (Abb. 21) wird als stark und intelligent dargestellt. Zudem besiegt sie, nicht Jake, Colonel Quaritch, welcher symbolisch für die ausbeuterischen Maßnahmen der RDA steht. Durch das Wissen, die Führung und dem Einsatz dieser starken Protagonist_innen ist es Jake überhaupt erst möglich, sich zu transformieren. Dr. Augustine, Neytiri und Trudy Chacón sind Frauen* mit Macht, die Fürsorge und Intelligenz verbinden. Sie müssen sich nicht transformieren, weil sie schon stark sind – und scheitern dennoch. Im Laufe des Filmes wird Dr. Augustine bewusst, dass sie durch ihr Programm die RDA maßgeblich dabei unterstütze ihre kolonialen Interessen voranzutreiben. Von Schuld getrieben versucht sie die RDA aufzuhalten, sie scheitert und wird angeschossen. Da es ihr nicht möglich ist mithilfe des "Tree of Souls" Körper zu wechseln, stirbt sie (Abb. 40). Auch Trudy Chacón stirbt, wenn auch heroisch, in der letzten Schlacht. Neytiri und Mo'at treten zur Seite, um für Jake Sully und seine Transformation zum noblen, ökologischen Helden Platz zu machen. *Avatar* präsentiert zwar starke Protagonist_innen, aber der narrative Raum wurde für ein erneuertes Patriarchat geöffnet, personifiziert durch Jake Sully, dem Weißen Mann* im indigenen/technologischen Körper.



Abb. 19: Mo'at, die spirituelle Führer_in der Omaticaya (Ausschnitt: 00:46:59)



Abb. 20: Trudy Chacón, Pilot_in der RDA (Ausschnitt: 00:33:16)



Abb. 21: Neytiri (Ausschnitt: 01:56:28)

In Bezug auf den letzten Aspekt innerhalb der Kategorie „Bilder und Vorstellungen von Menschen“ stellt sich abschließend noch die Frage, ob der Film LGBTIQI-Personen darstellt und wie Sexualität kommuniziert wird. Es werden keine Akteur_innen dargestellt, welche sich als LGBTIQI identifizieren. Obwohl es auf Pandora möglich ist, sich mit allen zu verbinden, wird eine traditionelle Vorstellung eines heterosexuellen monogamen Pärchens (Jake und Neytiri) forciert. "I am with you now, Jake. We are mated for life." (Neytiri zu Jake in Cameron 2009: 01:24:32)

Mad Max: Fury Road

Mad Max: Fury Road zeichnet ein dualistisches Bild von Frauen* und Männern*. Einerseits die vor Gefangenschaft und Unterdrückung flüchtenden Five Wives und Furiosa, die ihnen dabei hilft. Zusätzlich Max und in späterer Folge Nux und die Vuvalini, welche die Frauen* bei ihrer Flucht und späteren Rückkehr in die Citadel unterstützen. Ihnen gegenübergestellt werden Immortan Joe, der Herrscher über die Citadel und ihr vormaliger Unterdrücker, zusammen mit seinen War Boys. Im Laufe des Filmes können sich die Protagonist_innen teilweise aus ihren vermeintlich festgeschriebenen Rollen emanzipieren und die vormals festgelegten konzeptionellen Grenzen verschwimmen zusehens.

Max Rockatansky ist der Namensgeber der Filmreihe. Er beschreibt sich in einem Voice-Over am Anfang des Filmes selbst:

“My name is Max. My world is fire and blood. Once I was a cop, a road warrior searching for a righteous cause. As the world fell each of us in our own way was broken. It was hard to know who was more crazy, me or everyone else. I am the one who runs from both the living and the dead, hunted by scavengers, haunted by those I could not protect. Here they come again, worming themselves into the black matter of my brain. I tell myself they cannot touch me, they are long dead. So, I exist in this Waste Land, a man reduced to a single instinct: survive.” (Max in Miller 2015: 00:00:20)

Nachdem er gleich zu Beginn von den War Boy festgenommen wird, gelingt es ihm, sich während der Verfolgungsjagd zwischen Furiosa, den Five Wives und den War Boys, zu befreien und stößt, eher unfreiwillig, zu den Fliehenden. Im Laufe des Filmes ändern sich seine Motive. Er unterstützt die Frauen* bei der Flucht und schlussendlich bei der Übernahme der Citadel. Obwohl der Film seinen Namen trägt, ist er in der ersten Hälfte des Filmes eher ein Nebenprodukt der Handlung und unterliegt Furiosa sowohl körperlich als auch geistig. Markant ist diesbezüglich die Szene, in welcher Max ein entscheidendes Ziel mit der Waffe verfehlt und Furiosa dieses, abgestützt auf Max, trifft (Abb. 22).



Abb. 22: Furiosa zielt auf ihre Vefolger_, abgestützt auf Max' Schulter (Ausschnitt: 01:09:40)

In der zweiten Hälfte des Filmes verändert sich die Rollenverteilung. Durch den Verlust des Green Place scheitert Furiosas Plan. Anstelle hinter der Salzwüste weiter nach Zuflucht zu suchen, schließen sich Furiosa und ihre Begleiter_innen Max an. Er übernimmt nun die Führung und Furiosa die unterstützende Rolle.



Abb. 23: Max Flashback: Ein kleines Mädchen. Der Frame wackelt und ist am Rand rot verfärbt (00:04:46)

Wie die meisten Protagonist_innen des Filmes ist auch Max geprägt von psychischen (und physischen) Traumata sowie Symptomen von PTBS (Posttraumatische Belastungsstörung). Von Beginn des Filmes an erfährt er Flashbacks und Halluzinationen seiner Tochter und von anderen Menschen, denen er nicht helfen konnte. Um zu unterstreichen, dass seine schweren emotionalen Traumata seine Wahrnehmung beeinträchtigen, verändern sich die Bilder während seiner Flashbacks (siehe Abb. 23). Die Kamera zittert und die Ränder des Frames werden rot, wenn Erinnerungen an Menschen in den Rückblenden erscheinen, ihn verspotten und ihm zurufen: “You promised to help us” und “You let us die!” (Max Flashbacks in Miller 2015: 00:04:56) Max‘ Monolog zu Beginn des Filmes verdeutlicht, dass er seine Flashbacks und seine psychische Krankheit als Resultat seiner Traumata erkennt. Generell kann der Umgang mit psychischer und physischer Behinderung in *Mad Max: Fury Road* als positiv bewertet werden. Der U.S.-amerikanische Theoretiker_ der Queer- und Disability-Studies Robert McRuer argumentiert, dass *westliche* Gesellschaften Normen für körperlich und geistige Fähigkeiten konstruieren, welche jenen Individuen soziale, politische und ökonomische Macht zusprechen, die dieser Norm am ehesten entsprechen (McRuer 2006). Die post-apokalyptische Welt des Filmes scheint diese Vorstellung von Normativität und normativer Fähigkeiten, welche McRuer (2009) beschreibt, abzulehnen und zeigt stattdessen eine Diversität an (behinderten) Körpern, wie etwa PTBS, Prothesen, genetische Behinderung und weitere, ohne die Stigmatisierung, die normalerweise in Menschen mit Behinderungen eingeschrieben werden. Das Trauma von Max wird als etwas dargestellt, mit dem er lebt und erlebt. Er wird nicht in Bezug auf seine Fähigkeit normativ bewertet oder aufgrund seiner psychischen Krankheit erniedrigt oder abgewertet. Dadurch wird die Vorstellung, Menschen mit (psychischen oder physischen) Krankheiten oder

Behinderung hätten ein Defizit gegenüber einer vermeintlichen Norm und müssten unbedingt ‚geheilt‘ werden um dieser zu entsprechen, in Frage gestellt.

Ein weiterer Fokus innerhalb der Kategorie Bilder und Vorstellungen von Menschen liegt bei der Darstellung von Frauen* und dem Verhältnis zwischen ihnen und Männern*. Der Film zeigt viele und unterschiedliche weibliche* Protagonist_innen. Furiosa, deren Aussehen relativ wenig sexualisiert wird, die Five Wives, halbbekleidet und sexualisiert (der Großteil der Darsteller_innen arbeitet nicht nur als Schauspieler_innen, sondern auch als Fotomodel) und die Vuvalini, welche den bekannten Mythos von älteren weißhaarigen, resilienten, ‚naturverbundenen‘ und weisen Frauen* (Hexen) verkörpern (Du Plooy 2019: 418).



Abb. 24: Furiosa und das War Rig (Ausschnitt: 01:18:54)



Abb. 25: Furiosa versucht eine freie Durchfahrt durch feindliches Territorium zu verhandeln (00:50:70)

Obwohl der Film auf der *Mad Max*-Reihe aufbaut, ist die eigentliche Hauptprotagonist_in Furiosa. Wie ihr Name symbolisiert, ist auch sie geprägt von Wut, entstanden durch Gewalt und emotionalem Trauma, unter anderem durch die Erfahrung als Kind verschleppt worden zu sein und ihre Mutter zu verlieren. Trotzdem (oder gerade deswegen) kann sie innerhalb des patriarchalen Systems ihrer Entführer aufsteigen, diese schlussendlich stürzen und selbst aufsteigen. Ihre Rolle als selbstbestimmte, starke und unabhängige Frau* mit Prothese in einer von Männern* dominierten Welt macht sie zu einer/einem der spannendsten Protagonist_innen des Filmes. Der prothetische Arm von Furiosa bleibt während des gesamten Filmes im Vordergrund (Abb. 24, 25), dennoch wird sie nicht als abhängig von ihrer Prothese dargestellt, sie legt sie in mehreren Szenen ab. Furiyas Darstellung erinnert an Donna Haraways feministischer Konzeption von Cyborgs: “Why should our bodies end at the skin [...] machines can be prosthetic devices, intimate components, friendly selves. We don’t need organic holism to give impermeable whole-ness...” (Haraway 1991: 178). Haraways Cyborg untergräbt sowohl die Gesamtheit als auch die hierarchischen, oppositionellen Dualismen, wie etwa selbst/andere, männlich*/weiblich*, Organismus/Maschine oder aktiv/passiv, welche das

westliche Denken strukturieren und dessen “logic and practices of domination“ (Haraway 1991: 177). Der Cyborg vertritt stattdessen eine Politik der unvollkommenen Verbindung, der Heterogenität und der Vorstellungskraft (Haraway 1991: 177). Es kann argumentiert werden, dass Furiosa aufgrund ihres Aussehens (kurze Haare, relativ bedeckte Bekleidung) und ihrer hohen Position innerhalb Immortan Joes patriarchalen Systems eine eher männlich* konzipierte Rolle einnimmt. So eine Analyse würde jedoch die dualistische und essentialistische Vorstellung, Männer* und Frauen* hätten spezifische Charaktere oder Rollen, verstärken – anstatt sie zu überwinden. Anstelle dessen kann Furiosa als Protagonist_in verstanden, welche_r sowohl vermeintlich männliche* (körperliche Stärke, maschinelles Verständnis, Aggressivität) als auch vermeintlich weibliche* (Empathie, Mitgefühl, Emotionalität) Eigenschaften vereint. Durch diese Betrachtungsweise verliert der Dualismus männlich*/weiblich* seine argumentative Basis und wird aufgelöst. Der narrative Raum schafft für Furiosa nicht die Möglichkeit, sich aus männlicher* Vorherrschaft zu emanzipieren. Als Kind von Immortan Joe entführt, kann sie zwar in seinem patriarchalen System aufsteigen und später flüchten, dennoch scheitert sie und muss ihre (selbstbestimmte) Führungsrolle wieder an einen Mann*, Max, abgeben. Der Film propagiert die Vorstellung Max (ein Mann*) würde, indem er sie dazu bewegt umzukehren, schlussendlich besser als die Frauen* selbst wissen, was gut für sie wäre. Die Aussage von Max “At least that way you know, we might be able to ... together ... come across some kind of redemption.“ (01:28:57) weist zwar auf eine partnerschaftliche Rollenverteilung hin, dennoch ist es Furiosa, die schlussendlich verwundet und immobilisiert (passiv) wird, dadurch ihre aktive Agentur verliert und durch Max (und seine Bluttransfusion) gerettet wird. Es ist auch nicht Furiosa, die triumphal den toten Körper Immortan Joes enthüllt (obwohl sie ihn getötet hat) und so die herrschaftliche Unterdrückung final beendete, sondern Max (siehe Abb. 26). Dies zeigt deutlich, dass der Dualismus Frauen*/Männer*, verknüpft mit den Attributen passiv/aktiv, durch die Rolle Furiosas und dem wesentlichen (kämpferischen) Beitrag der Vuvalini und der Five Wives zwar an seiner konzeptionellen Schärfe verliert, dennoch dürfen Frauen* in einer von Männern* dominierten Welt zwar stark sein, jedoch nur bis zu dem Punkt, an dem sie Männern* schlussendlich unterlegen sind.

Spannend ist, dass Max und Furiosa wesentliche Parallelen aufweisen und stellvertretend als Spiegel der_des jeweils anderen agieren. Beide sind geprägt durch Traumata und Verlust, Furiosa durch ihre Entführung und den Tod ihrer Mutter und Max durch Schuldgefühle und durch den Tod seiner Ehefrau* und Tochter. Erst als Furiosa und Max sich gegenseitig in ihrem Gegenüber erkennen und gemeinsam ein Ziel verfolgen, können sie sich (zumindest teilweise)

von ihren Traumata befreien und finden Erlösung. Die Überwindung wird in jener Szene verdeutlicht, in der Max Furiosa seinen Namen offenbart und ihr durch eine Bluttransfusion mit seinem Blut das Leben rettet. “Max, my name is Max, that’s my name.“ (Max in Miller 2015: 01:48:54) Nachdem er sich anfänglich geweigert hatte, ihr seinen Namen zu nennen, kann er seine aufgrund von Verlust und durch seine Erfahrungen von Gewalt verlorene Identität dann doch durch Gemeinschaft reklamieren. Die Szene ist bezeichnend für die Message des Films: Hierarchische, zerstörerische (patriarchale) Gesellschaften müssen zerstört und überwunden werden. Dies gelingt nur durch Gemeinschaft und (gewaltsame) Revolte. Furiosas Aufstieg in die Citadel am Ende des Filmes ist kein Aufstieg in den Himmel, keine von ihr gesuchte und erwünschte Erlösung (von ihren Taten für Immortan Joes), sondern steht symbolisch für die Möglichkeit einer alternativen Zukunft, basierend auf kommunalen und gemeinschaftlichen Prinzipien (unter der Führung von Frauen*). Max hingegen kann seine Rolle als einzelgängerischer ‘Road Warrior’ nicht zurücklassen und verschwindet nach einem letzten einvernehmlichen Nicken mit Furiosa in der Menge.



Abb. 26: Max kurz bevor er die Leiche Immortan Joes enthüllt (01:50:13)

Neben Furiosa stehen die Fives Wives im Mittelpunkt der Handlung. Toast the Knowing, The Splendid Angharad, Capable, The Dag und Cheedo the Fragile werden von Immortan Joe in Gefangenschaft gehalten, objektifiziert und dienen ihm als ‘breeders’, um ihm genetisch gesunden Nachwuchs zu sichern. In Joes Hierarchie nehmen sie aufgrund ihrer reproduktiven Fähigkeit einen hohen Rang ein. Der Fokus auf genetische Fitness und die Angst diese und somit den gesicherten Fortbestand der Menschheit zu verlieren, ist tief in darwinistischen Vorstellungen verwurzelt. Die Ökofeminist_ in Catriona Mortimer-Sandilands argumentiert hierzu:

”The rise of evolutionary thought defined a biological narrative that had a large influence on medical research on sexuality; particularly important were ideas of sexual selection and reproductive fitness, in which the species survival was understood to be dependent on the strongest and best reproducers getting together.” (Mortimer-Sandilands 2005: 4)

Auch in *Mad Max: Fury Road* ist die Angst um den Verlust der Fortpflanzungsfähigkeit ein zentrales Thema und spiegelt sich in der Verfolgung der Wive Wives durch Immortan Joes wieder. Die Five Wives werden stark sexualisiert (Abb. 29). Auch die fehlende Diversität an unterschiedlichen Körpern, *race* und die Vorstellung, schlanke großgewachsene Frauen* sind besonders (reproduktiv) wertvoll, ist kritisch zu bewerten. Die Szene, in der die Five Wives den Zuschauer_innen vollzählig vorgestellt werden, porträtiert sie leicht bekleidet in der Wüste, während sie sich gegenseitig mit Wasser aus dem Wassertank abspritzen (siehe Abb. 29). Neben dem eindeutig pornografischen Charakter der Szene, unterliegt ihr dennoch ein starker symbolischer Wert. Wasser ist verbunden mit Reinigung, Erneuerung und Purifikation. Zusammen mit dem Aufschneiden ihrer Keuschheitsgürtel kann diese Szene als Akt der Befreiung aus der (sexuellen) Unterdrückung durch das patriarchale System gelesen werden (siehe Abb. 30).

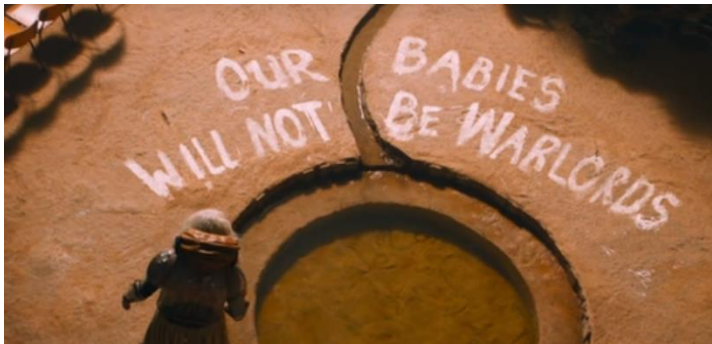


Abb. 27: Immortan Joe von oben und die Massages der Five Wives (Ausschnitt: 00:14:09)



Abb. 28: Miss Giddy droht Immortan Joe vor der Botschaft der Five Wives (Ausschnitt: 00:14:22)



Abb. 29: Die Five Wives waschen sich nach ihrer Flucht (Ausschnitt: 00:33:06)



Abb. 30: The Dag schneidet Cheedos Keuschheitsgürtel ab (Ausschnitt 00:33:26)

Obwohl die Five Wives stark sexualisiert und objektifiziert werden, gewinnen sie im Laufe des Filmes zumindest teilweise an Agentur. “[Furiosa] did not take them, they begged her to go.” (Miss Gidy, die Hebamme der Five Wives, zu Immortan Joe in Miller 2015: 00:14:29). Auch die von ihnen an die Wände geschriebenen Sätze sprechen für eine selbstbestimmte Revolte gegen das (patriarchale) System, welches sie und ihre (Re)Produktion unterdrückt und

beherrscht (siehe Abb. 27, 28). Auffallend ist auch ihre veränderte Darstellung respektive Bekleidung. Werden sie am Anfang noch leicht bekleidet, entsprechend ihrer Rolle als Sex-Sklav_innen dargestellt, tragen sie im Laufe des Filmes immer mehr Bekleidung. Durch diese Veränderung wird ihre Transition von objektifizierten Sklav_innen zu selbstbestimmten Subjekten (in Anlehnung an die Vuvalini) unterstrichen (siehe Abb. 33: Toast the Knowing).



Abb. 31: Die Vuvalini und Toast the Knowing (2. v. r.) (01:27:15)

Eine weitere unterstützende Rolle nehmen die Vuvalini oder Many Mothers ein (siehe Abb. 31), die letzten verbliebenen Bewohner_innen einer matriarchalen Gesellschaft im Green Place. Die matriachale Struktur wird offensichtlich, als sich Furiosa den Vuvalini bei ihrem ersten Treffen offenbart: “I am one of the Vuvalini. Of the Many Mothers. My Initiate Mother was K.T. Concannon. I am the daughter of Mary Jabassa. My clan was Swaddle Dog.” (Miller 2015: 01:18:11)

Die Gruppe, überwiegend alter, weißhaariger Frauen*, wird explizit mit *Natur*, Mutterschaft und Fruchtbarkeit verbunden. “We are going to the Green Place where there are many mothers.” (The Splendid Angharad zu den Fives Wives in Miller 2015: 00:38:26) Agharad überzeugt die anderen der Wives, nicht die zerstörte Welt um sie herum zu betrachten, sondern sich den Green Place vorzustellen, voller Mütter und grüner *Natur*, die sie nähren und umsorgen. Auch hier kommen die Wünsche innerhalb des ‘edenic recovery narrative’ wieder zum Vorschein (Merchant 2013[2003]). Die deutsche Ökofeminist_in Maria Mies beschreibt die paradoxe Sehnsucht von Menschen in industrialisierten Gesellschaften nach einer Rückkehr zur ‚ungezähmten‘ unkommodifizierten *Natur*: „Trotz aller immer wieder beschworenen Ängste vor der Natur als Chaos, als Feindin, als Zerstörerin bleibt genau diese Wildheit auch Ziel der Sehnsucht. Denn gleichzeitig wird die Natur auch als gute Natur, die Freundin, die *Mutter* gesucht.“ (Mies 1995: 193, Herv. i. O.) Den Zuschauer_innen wird stückweise offenbart, dass die Vuvalini friedlich kommunal zusammenleben, ihre eigenen Pflanzen züchten und sich selbst versorgen. Frauen* und *Natur* werden in der westlichen Wirklichkeitskonstruktion in

unterschiedlichen Kontexten verbunden, in Beziehung gestellt. Die U.S.-amerikanische Vertreter_in des New Materialism, Stacy Alaimo, erklärt die Ursachen und Auswirkungen der Konnotation:

“Mother earth, earth mothers, natural women, wild women, fertile fields, barren grounds, virgin lands, raped earths [...] Casting woman as synonymous with nature actually constituted woman as ‘woman’, that is, as a completely sexed being. Defining woman as that which is mired in nature thrusts woman outside the domain of human subjectivity, rationality, and agency.” (Alaimo 2000: 2)

Die essentialistische Konnotation von Frauen*, *Natur* und ökologisch gerechten Verhalten war auch bezeichnend für frühere Formen des sogenannten Kulturellen Ökofeminismus und ist auf unterschiedlichen Ebenen problematisch:

Erstens werden bestehende Dualismen verstärkt, anstelle sie zu überwinden. Durch die Verknüpfung von Frauen* und *Natur* wird der Eindruck erweckt, Frauen* wären der *Natur* näher – oder *Natur* wäre eine Frau* – obwohl sie es nicht ist (Gaard 1993: 303). In einer Gesellschaft, in der nicht-menschliche *Natur* als passiv konzipiert ist, als wilder Ort, der entweder kontrolliert und kultiviert werden muss oder pastoral unter Schutz gestellt wird, wird nicht nur der *Natur* aktive Agentur abgesprochen, sondern auch jenen Lebewesen, die mit ihr verbunden werden (Klapeer/Schönplflug 2016). “[...] the dual meanings of nature converge at the site of woman, fixing her in a vortex of circular arguments: woman is closer to nature and is thus inferior; woman is inferior because nature has made her so.” (Alaimo 2000: 3)

Zweitens werden Frauen*, indem sie der *Natur* näher und als die wahren ‚*Natur*retterinnen‘ konzipiert werden, wie bei der Darstellung der Vuvalini (und schlussendlich auch der anderen Frauen* bei der Rückkehr zur Citadel) homogenisiert und *naturalisiert*. Die essentialistische und romantisierende Darstellung der friedlichen, pflanzenanbauenden Vuvalini wird im Laufe des Filmes relativiert, dennoch wird ihre Gewaltbereitschaft auf die Gegebenheiten, die Zerstörung der *Natur* durch die Menschen (Männer*), rückbezogen:

The Dag: “You kill people with that, do you?”

Keeper of the Seeds: “Killed everyone I’ve ever met out here. Headshots all of, snap! Right on the medulla.”

The Dag: “I thought some of you girls were above all that.”

Keeper of the Seeds: “Come here. Take a peek.”

The Dag: “Seeds.”

Keeper of the Seeds: “This are from home. Heirlooms. The real thing. I plant one every chance I get.”

The Dag: “Where?”

Keeper of the Seeds: “So far nothing’s took. Earth’s too sour.”

The Dag: “Ah! So many different kinds.”

Keeper of the Seeds: “Trees, flowers, fruit. Back then everyone had their field. Back then there was no need to snap anybody.” (Miller 2015: 01:23:04)

Obwohl die Vuvalini wesentlich am Kampf teilnehmen und mithelfen, diesen zu Gunsten der Five Wives und Furiosa zu entscheiden, sterben die meisten von ihnen. Das utopische Ideal einer ‚einfachen‘ matriarchalen Gesellschaft (falls es jemals existierte) stirbt mit dem Green Place und hat keinen Platz mehr in der neuen Welt. Was von ihnen (und ihrer essentialistischen Konzeption) bleibt, ist eine Tasche voller fruchtbarer Samen, die sie an die nächste Generation von Frauen* weitergeben. Somit können sich auch die Frauen* in *Mad Max: Fury Road* schlussendlich nicht aus der Definierung über ihre (Re)Produktivität emanzipieren.

Die zweite Gruppe von Menschen, die den Frauen* oppositionell gegenübergestellt wird, besteht aus Immortan Joe, seinen War Boys und weiteren (männlichen*) Verbündeten. Wie das patriarchale zerstörerische System, das sie repräsentieren, sind auch sie alle krank und/oder haben genetische Behinderungen. Wie zuvor beschrieben, werden diese jedoch nicht als einschränkend konzeptualisiert. Auch Immortan Joe und seine Gefolgschaft werden homogenisiert und essentialisiert. Sie (Weiße Männer*) werden als aggressiv, zerstörerisch, unterdrückend und gewaltverherrlichend dargestellt und (mehrfach) allein für die ökologische Zerstörung verantwortlich gemacht:

The Splendid Angharad: “You’re an old man’s battle fodder! Killing everyone and everything!”

Nux: “We’re not to blame!”

The Splendid Angharad: “Then who killed the world?!” (Miller 2015: 00:46:24)

Immortan Joes Charakter repräsentiert die Folgen von Privatisierung und Gier nach Kontrolle in unterdrückenden (hier patriarchalen) Systemen. Sein System wird durch Gewalt durchgesetzt und bezieht seine Macht aus der völligen Kommodifizierung von ‚natürlichen Ressourcen‘ und Menschen. Wasser wird von Immortan Joe ‚aqua-cola‘ genannt – eine Ware, die (privat) besessen und je nach Ermessen verteilt/getauscht werden kann. Die explizite Darstellung von Frauen* als ‘breeders’ und Muttermilchproduzent_innen (siehe Abb. 12) kann als direkte Kritik an der (zwanghaften) Ausweitung der Kommodifizierung innerhalb kapitalistischer Systeme verstanden werden (Mies/Federici 2014[Mies 1986]). Immortan Joes äußerliche Darstellung gleicht einer Parodie militaristischer Hypermaskulinität. Seine mit Medaillen behängte Rüstung erweckt den Anschein vergrößerter Muskeln, halb durchsichtig liegt darunter und unter der vermeintlichen maskulinen* Stärke ein kranker, verwundeter Körper* (siehe Abb: 41). Wie die meisten Menschen in der post-apokalyptischen Welt von *Mad Max: Fury Road* ist er krank, sein Körper ist voller Schrunden und er braucht eine Maske zum Atem. Er definiert sich selbst, wie auch unterdrückende Systeme, als gerecht und notwendig für jene, die er unterdrückt: In seiner Vorstellung versorgt er die Gesellschaft in Form von gesunden Babys und der Milch

„seiner“ Frauen*, verteilt Wasser („aqua cola“) in Hinblick auf das vermeintliche Wohlergehen der Menschen rationiert: “Do not, my friends, become addicted to water. It will take hold of you, and you will resent its absence!” (Miller 2015: 00:09:52) Kurz vor Ende des Filmes werden Immortan Joe und das zerstörerische System, das er repräsentiert, buchstäblich und symbolisch demaskiert und getötet (Abb. 32, 33).



Abb. 32: Furiosa kurz bevor sie Immortan Joe demaskiert (Ausschnitt: 01:44:27)



Abb. 33: Immortan Joe wurde von Furiosa demaskiert und stirbt daran (Ausschnitt: 01:44:29)

Ein weiteres signifikantes Merkmal von Immortan Joes System ist die pervertierte Hyperglorifikation von Krieg und Tod, personifiziert durch die War Boys. Sie sind gezeichnet von genetischen Mutationen, wie etwa Tumoren, und brauchen deshalb regelmäßige Bluttransfusionen von gesunden Menschen, um zu überleben. Sie werden aufgezogen, um Immortan Joes Willen durchzusetzen, indoktriniert in ein Glaubenssystem suizidaler Ruhm-Jagd. Ihr größtes Ziel ist es, einen möglichst ruhmreichen Tod im Kampf für Immortan Joe zu sterben, dabei von möglichst vielen ihrer Kameraden bezeugt zu werden und dadurch nach Valhalla aufzusteigen “[...] all shiny and crome.“ (Nux in Miller 2015: 00:37:54) Ihre wahnhaft, satirische Konzeption dient als Anspielung an jene, die sich selbst aufopfern, um ein krankhaftes, zerstörerisches, altes, moribundes und patriarchales System (Immortan Joe) aufrechtzuerhalten.

Ein weiterer Fokus innerhalb der Kategorie „Bilder und Vorstellung von Menschen“ liegt bei der Darstellung von people of color und den dahinterliegenden Vorstellungen von *race*. Besonders kritisch zu bewerten ist die fehlende Diversität der Protagonist_innen. Die Darsteller_innen sind fast alle weiß. Dies wird noch visuell durch die weiße Puderung Immortan Joes und die weißbemalten War Boys unterstrichen. Für die gesamten sprechenden Akteur_innen wurden keine australischen Indigenen und nur drei persons of color gecastet: Zoë Kravitz als Toast the Knowing, Courtney Eaton als Cheedo the Fragile und eine der Vuvalini, Megan Gale als The Valkyrie. Dadurch werden people of color nicht nur unsichtbar gemacht,

sondern auch die Tatsache, dass in kapitalistischen Systemen people of color und besonders women of color durch Sexualisierung und Kontrolle von (Re)Produktion disproportional ausgebeutet wurden/werden (McClintock 1995; Riley 2007; Shiva 1988; siehe Abschnitt 4.2.2., 4.4.4.). Die italienisch-U.S.-amerikanische marxistisch-feministische Theoretiker_in Silvia Federici versteht die Ausbeutung von Sklav_innen als wesentlich für die Entstehung des globalen kapitalistischen Systems (Federici 2015: 132), während die U.S.-amerikanische Ökofeministin Carolyn Merchant den Zusammenhang der kolonialen Ausbeutung von Sklav_innen und der nicht-menschlichen *Natur* präzisiert: “The slave system caused both the destruction of black bodies and the rapid degradation of southern soils, as tobacco, rice, sugar, and cotton became cash crops in an expanding world market.” (Merchant 2003: 384).

In Bezug auf den letzten Aspekt innerhalb der Kategorie „Bilder und Vorstellungen von Menschen“ stellt sich abschließend noch die Frage, ob der Film LGBTIQI-Personen darstellt und wie Sexualität kommuniziert wird. Sexualität wird in *Mad Max: Fury Road* auf (Re)Produktion reduziert und spielt dadurch auf die in *westlichen* kapitalistischen (und anderen) Gesellschaften prävalente Definierung von Frauen* über ihre reproduktiven Fähigkeiten und ihre Objektifizierung, durch etwa die Darstellung von Frauen* als ‚Milchmaschinen‘, an (Federici 2004; Merchant 1993; siehe Abschnitt 4.1.4.). Federici schreibt über die Neukonzeption von Frauen* zu Beginn der europäischen Industrialisierung, die bis heute in vielen Bereichen aufrechterhalten wird: “[...] the female body was turned into an instrument for the reproduction of labour and the expansion of the work-force, treated as a natural breeding machine, functioning according to rhythms outside of women’s control” (Federici 2004: 91). Obwohl die Five Wives durch ihre (spärliche) Bekleidung sexualisiert werden, werden an keiner Stelle des Filmes sexuelle Handlungen dargestellt. Ihnen wird Sexualität abseits reproduktiver Sexualität komplett abgesprochen. Ihr Ausbrechen aus ihrer (sexuellen) Unterdrückung und ihrer auferlegten Rolle als ‘breeder’ wird durch das Aufschneiden des mit Zähnen besetzten Keuschheitsgürtels offensichtlich gemacht. Auch Männern* wird in der filmischen Realität keine Sexualität zugesprochen, zudem werden auch keine Personen dargestellt, die sich als LGBTIQI identifizieren.

Zusammenfassend können folgende Aspekte der Darstellung von Menschen, Frauen* und Männern*, dem Verhältnis der Protagonist_innen zueinander sowie den dahinter liegenden Vorstellungen in den ausgewählten Filmen als relevant betrachtet werden:

Die Darstellungen der Menschen in *Avatar* und *Mad Max: Fury Road* sind stark essentialisierend. Alle weiblichen* Protagonist_innen und mit ihnen die Vorstellungen einer

fruchtbaren, nährenden *Natur*, werden als gut imaginiert dargestellt, während das Böse in den Filmen überwiegend männlichen* Protagonist_inen zufällt, welche in beiden Filmen das zerstörerische kapitalistische System repräsentieren. Die Verknüpfung von Frauen* und *Natur* entspricht der ökofeministischen Kritik an der Praxis (*westlicher*) Gesellschaften *Natur* zu feminisieren und zu überpersonifizieren, während Frauen* naturalisiert und damit unterpersonifiziert werden (Roach 2003: 38). Diese Praxis hat entscheidende Implikationen:

“[...] language which feminizes nature in a (patriarchal) culture where women are viewed as subordinate and inferior reinforces and authorizes the domination of nature: ‘Mother Nature’ is raped, mastered, conquered, mined; her secrets are ‘penetrated’ and her ‘womb’ is to be put into service of the ‘man of science’.” (Warren/Erkal 1997: 12, Herv. i. O.)

Auch die stark simplifizierte Vorstellung, dass Frauen* ‚naturverbundener‘ als Männer* wären, während Männer* für die Zerstörung der *Natur* verantwortlich gemacht werden, ist auf unterschiedlichen Ebenen problematisch. Sie essentialisiert und homogenisiert Frauen* wie auch Männer*. Dabei wird der wesentliche Beitrag von Frauen* bei ausbeuterischen und naturverschmutzenden Praktiken verschleiert, während der Beitrag von Männern*, die sich diesen Praktiken entgegenstellen und für egalitäre Geschlechter- und Naturverhältnisse einsetzen, negiert und unsichtbar gemacht wird. Viele Entscheidungen, welche zu Verschmutzung, Artensterben und extensiver Ressourcenextraktion führen, werden zwar überwiegend von (Weißen) Männern* innerhalb großer Unternehmen, internationalen Organisationen oder innerhalb von staatlichen Regierungen getroffen, der Einfluss und die Anzahl von Frauen* in den Führungsebenen darf dennoch nicht übersehen werden. Zudem sind Frauen* auf anderen Ebenen (zum Beispiel als Konsumentinnen) ebenso für ökologisch schädliche Praktiken verantwortlich und mitnichten generell fürsorglicher und oder fähiger als Männer*, negative ökologische Effekte zu vermeiden oder umzukehren (Roach 2003: 42). Des Weiteren lassen sich horrende Unterschiede im Umgang mit Ressourcen zwischen Menschen in unterschiedlichen Regionen, vor allem zwischen Ländern des Globalen Nordens und Ländern des Globalen Südens sowie entlang soziokultureller Faktoren wie etwa Klasse, Kaste, Alter oder Bildung finden, welche eine generalisierte Aussage zum geschlechterspezifischen Umgang mit *Natur* und Ressourcen unmöglich machen (Brand/Wissen 2016; Gaard 2015). Dualistische Konzeptionen, welche Frauen* als Opfer der männlichen* umweltzerstörerischen Praktiken und gleichzeitig einzig wahre Retter_innen der nicht-menschlichen *Natur* positionieren, lassen keinen Raum für Männer*, um ihren Konsum und ihre Gewohnheiten anzupassen und dadurch ökologische Destruktionen und die Unterdrückung von *Natur* aufzuhalten (Pease 2019: 118). Darüber hinaus wird die Rolle von Frauen* im Militär, in der Waffentechnologie oder generell bei gewaltvollen Konflikten, welche in *Mad Max: Fury Road*

zentral auf die Zerstörung der Erde einwirkten, verschleiert. Auch Frauen* unterdrücken, üben Gewalt aus oder sind oft zugleich Unterdrückte und Unterdrücker_innen (Federici 2015[2004]: 138; siehe Abschnitt 4.2.3.).

Die von James Cameron in *Avatar* imaginierte zukünftige Welt lässt keinen Raum für die Gleichstellung von Frauen*. Die weiblichen* Protagonist_innen müssen für den Aufstieg des ‚Weißen Retters‘ in den Hintergrund treten. *Mad Max: Fury Road* hingegen bietet einen ungewöhnlich hohen Anteil an weiblichen* Protagonist_innen. Die Geschichte – der Ausbruch von (sexuell) unterdrückten Sklav_innen aus einem patriarchalen System und ihre Transformation zu selbstbestimmten Subjekten, die schlussendlich das verhasste System stürzen und übernehmen – bietet Raum für kontroverse Diskussion. Während die einen den Film als feministischen Meilenstein feiern und von einer feministischen Rückeroberung der *Natur* sprechen, verurteilen ihn andere als essentialistisch und sexistisch (Du Plooy 2019; Yates 2017; Mclean 2017). Ob der Film emanzipierend ist oder nicht, bleibt offen. Argumentationen können für beide Positionen gefunden werden. Der Regisseur_ George Miller verneint eine feministische Agenda, denn die feministischen Elemente seien aufgrund der narrativen Entwicklung entstanden: “Initially, there wasn’t a feminist agenda [...] I needed a warrior. But it couldn’t be a man taking five wives from another man. That’s an entirely different story. So everything grew out of that.” (George Miller zit. nach Gallagher 2015: 52) Wenngleich der Film an vielen Stellen Frauen* essentialisiert und die Hauptprotagonist_in ihre Führungsrolle am Schluss an einen Mann* abgeben muss, zeigt der Film dennoch zahlreiche vielseitige weibliche* Protagonist_innen und weist auf ein vorsichtiges Aufbrechen festgeschriebener Geschlechtervorstellungen in (Action)Filmen hin. Auch der Aufschrei und Boykottaufruf von Man’s Rights Activists spricht für das oben konstatierte transformative Potential des Filmes (De Coning 2016). Zusätzlich positiv hervorzuheben ist der Umgang des Filmes mit Menschen mit Behinderung. Die meisten Protagonist_innen weisen physische oder psychische Behinderungen auf, diese werden jedoch nicht (wie in *Avatar*) als Einschränkung verhandelt, sondern als etwas mit dem gelebt und erlebt wird. Dadurch wird die normative Vorstellung von ‚(un)fähigen‘ Körpern aufgebrochen und durch eine inklusive Konzeption von körperlicher Vielfaltigkeit ersetzt (McRuer 2006).

Ein weiterer Aspekt der Kategorie „Bilder und Vorstellungen von Menschen“ lag auf der Darstellung von people of color und den dahinter liegenden Vorstellungen von *race*. Sowohl *Avatar* als auch *Mad Max: Fury Road* zeichnen problematische Vorstellungen von people of color und *race*. *Avatar* soll eine Kritik am Rassismus sein. Die Botschaft lautet, wenn mensch

genauer hinschaut und seine Umwelt und Andere kennenlernt, ist es möglich Vorurteile und Rassismen (wie auch Speziesmen) zu überwinden. Dennoch ist *Avatar* eindeutig rassistisch, indem der Film die Geschichte eines ‚Weißen Retters‘ erzählt, welcher am Ende des Filmes ganz die Spezies wechselt. Diese Handlung verkörpert den Mythos, dass es möglich wäre, zum indigenen Anderen zu werden (Newitz 2009). Der Film bekräftigt die kolonialen, sozialen und wirtschaftlichen Paradigmen, die er zu untergraben versucht, indem er die Unfähigkeit der indigenen Na’vi, sich von den Kräften der Unterdrückung zu befreien, proklamiert und Macht, wie auch Möglichkeit, an einen privilegierten Kolonialist_en, in diesem Fall einen Weißen amerikanischen Mann*, verleiht. Diese Art und Weise der Positionierung des Weißen Titelheld_en macht deutlich, wie schwierig es für die Begünstigte des Kolonialismus ist, ihre Vorstellungen zu de-kolonialisieren. Zusätzlich zu dieser Kritik steht die problematische romantisierende Darstellung der Na’vi, welche offensichtlich als Anagramm zu indigenen Gruppen konstruiert wurden und als ‚noble Wilde‘ imaginiert werden (Klassen 2003: 147; Newitz 2009, Sturgeon 1997: 113-114). Trotz aller Kritik waren viele der ersten Reaktionen von indigenen Gruppen, Politiker_innen und Wissenschaftler_innen durchaus positiv (Adamson 2012).

Der ungleiche Umgang mit people of color in *Mad Max: Fury Road* ist durch ihre Abwesenheit gekennzeichnet. Für die gesamten sprechenden Akteur_innen wurden keine australischen Indigenen und nur drei persons of color gecastet. Dadurch werden nicht nur people of color unsichtbar gemacht, sondern auch die Tatsache, dass in kapitalistischen Systemen people of color und besonders women of color durch Sexualisierung und Kontrolle von (Re)Produktion disproportional ausgebeutet wurden/werden. (McClintock 1995; Riley 2007; Shiva 1988; siehe Abschnitt 4.2.2., 4.4.4.).

In Bezug auf den letzten Aspekt innerhalb der Kategorie „Bilder und Vorstellungen von Menschen“ stellt sich abschließend noch die Frage, ob der Film LGBTIQI-Personen darstellt und wie Sexualität kommuniziert wird. Die zukünftigen Welten der beiden Filme bieten keinen Raum für LGBTIQI-Personen oder nicht hetero-normativen Vorstellungen von Sexualität. Während *Avatar* die Vorstellung eines heterosexuellen monogamen Ideals vertritt, wird Sexualität in *Mad Max: Fury Road* über (Re)Produktivität definiert. Obwohl der Film den Ausbruch aus patriarchaler sexueller Unterdrückung zelebriert, werden keine alternativen Vorstellungen von Sexualität verhandelt. Die Abwesenheit sexueller Diversität spiegelt die in westlichen Gesellschaften prävalente heteronormative und geschlechtsnormative Sexualitätsvorstellung wieder, widerspricht jedoch der tatsächlichen sexuellen Diversität und

Multiplizität von Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen (Alaimo 2010; Mortimer-Sandilands 2005; siehe Abschnitt 4.1.4, 4.3.4.).

5.4. Bilder und Vorstellungen von nicht-menschlichen Lebewesen

Die folgenden Abschnitte beschäftigen sich mit der Darstellung von nicht-menschlichen Lebewesen. Konkret werden folgende Forschungsfragen beantwortet: Werden nicht-menschliche Lebewesen in den untersuchten Filmen dargestellt und wenn ja, welche Rolle nehmen sie ein? Wie ist das Verhältnis zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen und welche Vorstellungen stehen dahinter?

Avatar

In *Avatar* werden unterschiedlichste Lebewesen und eine große Artenvielfalt imaginiert. Der Film versucht ein alternatives Verhältnis und Verständnis zu nicht-menschlichen Lebewesen zu proklamieren, indem er in interaktives Verhältnis zwischen ihnen und den Na'vi herstellt. Die Na'vi halten oder züchten keine Lebewesen und töten nur wenn nötig und möglichst schmerzfrei. Dies wird in der Szene, in welcher Neytiri ein Lebewesen tötet, um Jake zu retten, evident: “You don’t thank for this. This is very sad. Very sad only. [...] All this is your fault. They did not need to die.” (Neytiri zu Jake in Cameron 2009: 00:38:48).



Abb. 34: Prolemuris, ein Lebewesen Pandoras (Ausschnitt: 00:26:03)



Abb. 35: Lebewesen Pandoras (01:01:48)

Während die Menschen die Lebewesen auf Pandora fürchten (und nicht jagen oder essen), werden Bilder von Na'vi auf der Jagd nach nicht-menschlichen Lebewesen gezeigt. Es ist anzunehmen, dass sie daher andere Lebewesen verspeisen. Es ist den Na'vi möglich sich mithilfe ihres zopfartigen Schwanzes mit anderen Lebewesen zu verbinden. Hierbei wird betont, dass das Lebewesen sich selbst entscheiden kann, ob und mit wem es sich verbindet.

”You must choose your own ikran and ikran must choose you.” (Neytiri zu Jake in Cameron 2009: 00:59:11) Außerdem ist es den Na’vi/Menschen erst durch ihre Hilfe möglich, den Kampf gegen die RDA zu gewinnen.



Abb. 36: Toruk und Jake landen bei den Omatikaya (01:56:28)

Trotz der proklamierten Gleichheit aller wird jedoch bald deutlich, dass dem nicht so ist. So verlieren zum Beispiel die nicht-menschlichen Lebewesen ihren Willen zugunsten ihrer Na’vi-Reiter_innen. Damit wird offensichtlich, dass zwar alle miteinander verbunden und prinzipiell gleichgestellt sind, wenn es aber um Macht und Herrschaft geht, die ‚menschlichste‘ Spezies superior ist. Auch der „Toruk“ (der letzte Schatten), das vermeintlich stärkste Wesen Pandoras, ist Jake nach der Verbindung („Tsaheylu“) untergeordnet (Abb. 36).

Mad Max: Fury Road

Der Film zeigt kaum nicht-menschliche Lebewesen. Es wird keine Diversität dargestellt und es scheint, als wären die meisten nicht-menschlichen Lebewesen ausgestorben. In einer der ersten Sequenzen wird eine zweiköpfige Eidechse dargestellt und anschließend von Max verspeist (Abb. 37). Nux isst einen Käfer (Abb. 38). und im Sumpfgebiet fliegen Krähen.



Abb. 37: Max ist eine Eidechse (Ausschnitt 00:01:51)



Abb. 38: Nux kurz bevor er einen Käfer isst (Ausschnitt: 01:16:45)

Abseits dieser drei Darstellungen existieren keine nicht-menschlichen Lebewesen in der imaginierten Welt von *Mad Max: Fury Road*. Das Nicht-Existieren von Lebewesen ist bezeichnend für die anthropozentrischen Konzeptionen des Filmes und für den Dualismus Menschen / nicht-menschliche Lebewesen.

Zusammenfassend kann zur Darstellung von nicht-menschliche Lebewesen, dem Verhältnis zwischen Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen sowie den dahinter liegenden Vorstellungen in den ausgewählten Filmen folgendes festgehalten werden:

In *Avatar* werden unterschiedlichste Lebewesen und eine große Artenvielfalt imaginiert. Der Film versucht ein alternatives Verhältnis und Verständnis zu nicht-menschlichen Lebewesen zu proklamieren, indem er ein interaktives Verhältnis zwischen ihnen und den Na'vi herstellt. Ihnen wird zumindest teilweise Agentur und Selbstbestimmung zugesprochen.

Bezeichnend für die anthropozentrische Vorstellung von nicht-menschlichen Lebewesen in der zukünftigen Welt von *Mad Max: Fury Road* ist ihre Abwesenheit. Ihre (Nicht-) Darstellung folgt den fünf Merkmalen dualistischer *westlicher* Wirklichkeitskonstruktionen “backgrounding (denial)“, “radical exclusion (hyperseparation)”, “incorporation (relational definition)“, “instrumentalism (objectification)“ und “homogenisation (stereotyping)“ (Plumwood 1993). Sie werden in den Hintergrund verschoben. Ihre Abwesenheit zeugt von radikaler Exklusion. Nicht-menschliche Lebewesen existieren nicht für sich, sie werden in Relation zu den Menschen definiert – als Nahrung für Menschen. Dadurch werden sie objektifiziert, ihrer Subjektivität beraubt und schlussendlich zum Instrument, zum Mittel zum Zweck für Menschen, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen (Adams 1996: 125f; Plumwood 1993: 48-54).

5.5. Bilder und Vorstellungen von Wissen, Wissenschaft und Technologisierung

In Bezugnahme auf die vierte und letzte Forschungsfrage beschäftigen sich die folgenden Abschnitte mit Wissenschaft, Technik und Technologisierung. Dabei werden folgende Fragen behandelt: Wie werden Wissen, Wissenschaft und Technologisierung in diesen Filmen dargestellt? Welche Rolle und welchen Stellenwert werden ihnen zugeschrieben und welche Vorstellungen stehen dahinter?

In beiden Filme nimmt die Frage von Spiritualität, religiöse Mythen und Symbolen eine tragende Rolle ein. Sie sind entscheidend bei der Wahrnehmung und Deutung von Ereignissen, hängen untrennbar mit der Frage von Wissen und Wissensgenerierung zusammen und werden daher in dieser Kategorie behandelt.

Avatar

Der Film *Avatar* generiert die Vorstellung dichotomer (getrennter) Sphären. Einerseits die industrialisierte zerstörerische menschliche Sphäre und andererseits die (vorindustrielle) spirituelle, indigene Sphäre der *Natur*. Zwischen ihnen steht die Frage, wie mit Technologie, (indigenen) Wissen und *Natur* umgegangen werden sollte. Die Avatare¹⁷, von Menschen in Labor hergestellte hybride Körper aus menschlicher und Na'vi-DNA, fungieren als Verbindungsstück beider Welten: einerseits wurden sie durch (menschliche) Technologie kreiert, andererseits spiegeln sie die Na'vi und deren Verbindung zu Pandoras Ökosystem wieder. Die Avatare, also Technologie und Wissenschaft, schaffen die Möglichkeit, die vermeintlich getrennten Welten (Mensch/*Natur*) zusammenzuführen.

Generell kann die Darstellung von Technologie als ambivalent beschrieben werden. Die Avatar-Technologie wird als feiner und höher entwickelt als die als grob und gewalttätig dargestellte Bergbau- oder Militärmaschinerie imaginiert und weist starke Ähnlichkeit zur Darstellung von Pandoras Ökosystem auf. Die Ähnlichkeit lässt sich anhand folgender sechs Punkte festmachen: Erstens wird Pandoras Ökosystem als eine Art biologisches Internet beziehungsweise Netzwerk dargestellt. Zweitens wird davon ausgegangen, dass dieses biologische Netzwerk eine Art bewusste Superstruktur besitzt, welche als Göttin Eywa personifiziert wird. Drittens können sich die Na'vi direkt, mit fiberglasähnlichen Drähten/Zöpfen, mit anderen nicht-menschlichen Lebewesen verbinden. Viertens können die Na'vi ihr Bewusstsein zu Eywa uploaden. Fünftens können die Na'vi mithilfe des "Tree of Souls" wie auch der Avatar-Technologie, Bewusstsein von einem menschlichen Körper in einen Na'vi Körper transferieren, und sechstens ist es Jake möglich, über den "Tree of Souls" mit Eywa zu kommunizieren (Bjørnvig 2003: 39).

¹⁷ Das Wort Avatar kommt aus dem Sanskrit und verbindet Ava – herabsteigen – mit tara – heilen – erneuern, überführen. Ein Avatar bezeichnet im Hinduismus die Manifestation des höchsten Prinzips (Brahman) oder einen göttlichen Aspekt, der die Gestalt eines Menschen oder Tieres annimmt (Mayrhofer 1986). Des Weiteren wird unter einem Avatar eine künstliche Person oder eine digital erstellte Figur verstanden, welche Internetbenutzer_innen in virtuellen Welten oder beispielsweise in Computerspielen, quasi als Stellvertreter_innen, zugeordnet werden (Mertens/Back 2001).

Auch die Darstellung der Na'vi ist mehrdeutig. Sie werden einerseits *naturalisiert*, aber ihre Darstellung weist andererseits auch technologische Aspekte auf. Wie bereits beschrieben, sind die Na'vi mit dem Netzwerk Pandoras tatsächlich verbunden und können sich Informationen up- und downloaden. Diese Verknüpfung von *Natur* und Technologie ist nicht zufällig. Der Film spielt mit den Konzepten von Donna Haraways "Cyborgs" (1991): Neben den Avataren, im Labor hergestellten hybriden Körpern, erinnert auch die Beziehung der Na'vi zu ihrem Ökosystem an Computer, welche an ein Netzwerk angeschlossen werden. Donna Haraway (1991) konzeptualisiert Cyborgs, um die postmoderne Beseitigung von unterschiedlichen kulturell gefestigten Dualismen, wie zum Beispiel eben *Natur/Technologie*, aufzuzeigen.

"Haraway's more expansive use of the term no longer signifies hybrids between nature and technology but rather the evaporation of the semantics of the opposition itself. In the cyborg-postmodern mode of existence, the very distinction between the natural and the artificial, the biological and the technological, has ceased making sense." (Bjørnvig 2003: 45)

Neben der Frage wie Technologie und Wissenschaft eingesetzt werden können und sollten, ist Spiritualität ein weiteres großes Thema von James Camerons *Avatar*. "She talks about a network of energy that flows through all living things. All energy is only borrowed and one day you have to give it back." (Jake über Neytiri in Cameron 2009: 01:04:15). Dieses Zitat ist bezeichnend für den ganzen Film, denn Spiritualität ist eines der Hauptthemen. Die spirituelle Vorstellung der Na'vi baut auf zwei Schlüsselkonzepten auf. Erstens wird Pandora als Gaia-artiges, organisches, bio-neurales Netzwerk wahrgenommen, welches als Göttin Eywa personifiziert wird. Zweitens glauben die Na'vi, dass Eywa nicht zwischen unterschiedlichen Spezies unterscheidet, sondern die Ausbalancierung unterschiedlicher Kräfte des Ökosystems fördert, da dadurch das gesamte System gedeiht. Viele der Konzepte der Na'vi erinnern in ihrer Spiritualität an Animismus. Besonderen Ausdruck findet die animistische Vorstellung der Na'vi in der Tatsache, dass alle Lebewesen und Pflanzen generell die gesamte *Natur* als lebendig und beseelt verstehen. Auch der Fokus auf Interaktion und nicht-hierarchischem Denken ist bezeichnend für animistische *Natur*verständnisse (Gloy 1995: 31-62).

Um die spirituellen Vorstellungen der Na'vi für die Zuschauer_innen glaubwürdig beziehungsweise greifbarer zu machen, integriert James Cameron (2009) wissenschaftlich beweisbare Charakteristiken, welche von Dr. Augustine gemessen werden (Abb. 39) und die sie gegenüber dem Leiter der RDA, Parker Selfridge, argumentiert:

Dr. Augustine: "I'm not talking about some kind of pagan voodoo here; I'm talking about something real, something measurable in the biology of the forest."
Parker Selfridge: "Which is what exactly?"

Dr. Augustine: “What we think we know is that there is some kind of electro-chemical communication between the roots of the trees which the Na’vi can tap into.... The wealth of this world isn’t in the ground. It’s all around us. Get it?”

Parker Selfridge: "What have you people been smoking out there?" (Cameron 2009: 01:32:11)



Abb. 39: Dr. Augustine und ihr Team messen mit einem Gerät die Verbindungen der Bäume (Ausschnitt: 00:26:34)



Abb. 40: Es wird versucht die verletzte Dr. Augustine mit ihrem Avatar durch den “Tree of souls“ vollständig zu verbinden (Ausschnitt: 02:00:20)

Der gesamte Film porträtiert *Natur* als etwas Heiliges, als etwas, das intrinsischen Wert besitzt. Neben unterschiedlichen indigenen Gruppen praktizieren auch Vertreter_innen anderer Religionen, wie dem Neopaganismus, entsprechende Lebensweisen, Praktiken und Rituale (Klassen 2003: 144). Ihnen gemein ist “a deep sense of belonging to and connectedness in nature, while perceiving the earth and its living systems to be sacred and interconnected.” (Taylor 2010: 13) Die religiösen und spirituellen Aspekte erinnern stark an Konzeptionen früherer spiritueller Ökofeminist_innen. Eine der bekanntesten Vertreter_innen dieser Strömung ist die U.S.-amerikanische Theoretiker_in Starhawk. Sie schreibt in ihrem utopischen Roman “The fifth sacred Thing“ (1993):

“The earth is a living, conscious being. In company with cultures of many different times and places, we name these things as sacred: air, fire, water, and earth. Whether we see them as the breath, energy, blood, and body of the Mother, or as the blessed gifts of a Creator, or as symbols of the interconnected systems that sustain life, we know that nothing can live without them.” (Starhawk 1993: Prolog)

Aufgrund der Ambivalenz und technischen Bezüge muss zusätzlich das Konzept der “outer space religion”, definiert durch den dänischen Religionswissenschaftler_ Thore Bjørnvig (2003), miteinbezogen werden. Er beschreibt “outer space religion” als ein aus spezifischen Gedanken, Verhalten, Meinungen und Gefühlen bestehendes System, innerhalb dessen davon ausgegangen wird, dass Erlösung im Weltall beziehungsweise in Aktivitäten oder Ideen, welche mit dem Weltall verbunden sind, zu finden ist. Solche Aktivitäten umschließen Vorstellungen

der Exploration oder Kolonisation des Weltalls, die Suche nach außerirdischen Lebewesen und Kommunikation mit diesen. Hierbei spielt Spiritualität eine entscheidende Rolle:

“Often, however, extraterrestrial beings function like divine beings typically do in religious phenomena. Salvation may come in many forms, but it is usually defined by a moment or process of transcendence of an earthbound mode of existence. Technology often plays a crucial role in the salvational scheme, and sometimes, but not always, it leads to a blurring or eradication of the nature-technology dichotomy.” (Bjørnvig 2003: 39).

“Outer space religion“ umfasst daher eine Art dualistische Weltsicht, in der Träume von transzendenten neuen Welten und die Erlangung von neuen gereinigten Körpern eine wichtige Rolle spielen. Zudem werden Elemente der Eschatologie, Offenbarung und des Aufsteigens (in den Himmel) verbunden (Bjørnvig 2003: 39f).

Die Verbindung von Elementen von animistischen Religionen sowie *Natur*-Vorstellungen und der “outer space religion“ sind bezeichnend für die ambivalente Haltung gegenüber *Natur* und Technik in *Avatar*. Obwohl der Regisseur_ James Cameron ein dualistisches Bild zeichnet – *Natur* gegen die negativen Effekten von technologiegetriebener Ausbeutung – und sich auf Seiten der *Natur* positioniert, kritisiert er Technologie per se nicht. Er zeigt auf, dass die Art und Weise, wie Technologie eingesetzt wird, entscheidend ist. Einerseits zeigt *Avatar* die Nutzung von Technologie für ausbeuterische, gewalttätige und destruktive Zwecke des sozialen und ökologischen Imperialismus. “This is why we’re here: unobtainium. Because this little grey rock sells for 20 million a kilo. That’s the only reason. It’s what pays for the whole party. It’s what pays for your science.” (Parker Selfridge zu Dr. Augustine in Cameron 2009: 00:13:37) Andererseits kontrastiert die verfeinerte Avatar-Technologie, welche von Dr. Augustine dazu verwendet wird, mehr über die Na’vi und über das Ökosystems Pandoras zu erfahren und vor der Ausbeutung zu schützen, die negativen Folgen der technologischen Eingriffe der Menschen auf Pandoras *Natur*. Dr. Augustines vermeintlich gute Intentionen haben schlussendlich keinen positiven Einfluss auf die Beziehung zwischen den Menschen und den Na’vi, wie eine Unterhaltung zwischen Dr. Augustine und Parker Selfridge, dem Leiter_ der RDA, aufzeigt:

“Look, you’ re supposed to be winning the hearts and minds of the natives. Isn’t that the whole point of your little puppet show? If you look like them, you talk like them, they’ll trusting uns. We build them a school, teach them English. But after—how many years—the relations with the indigenous are only getting worse.” (Parker Selfridge zu Dr._Augustine in Cameron 2009: 00:13:17)

Dieser Entwicklungsaspekt beleuchtet die problematische gewaltvolle Geschichte der Beziehungen zwischen Kolonialisierten und Kolonisor_innen, aber auch die problematische

Rolle von moderner Wissenschaft und technologischer Intervention innerhalb des ‚Entwicklungsparadigmas‘. Gute Intentionen unterschiedlicher Akteur_innen (Wissenschaftler_innen, NGOs und weiteren) folgten/folgen oft negativen Konsequenzen für lokale Gruppen (Shiva 1988; Shiva 1993; Ziai 2016; siehe Abschnitt 4.4.4.)

Mad Max: Fury Road

Der Regisseur_ George Miller entwirft in *Mad Max: Fury Road* eine paradoxe Vorstellung von Gesellschaft, Religion und Ritualen. Er kontrastiert eine matriachale, vermeintlich ‚naturverbundene‘ und friedliche Gesellschaftsstruktur mit einer patriarchalen, zerstörerischen und kapitalistischen Machtstruktur. Die zerstörerische Machtstruktur konstituiert sich durch ein komplexes System kultisch fetischisierter Verehrung von Fahrzeugen, die letzten Fragmente einer technologisierten Welt sowie keltische Symbole und mythische Vorstellungen eines glorreichen Lebens nach dem Tod. *Mad Max: Fury Road* konzeptualisiert Religion und kulturelle Praktiken als Instrumente zur Durchsetzung und Legitimierung der Unterdrückung von Frauen* und als inferior betrachteten Menschen.



Abb. 41: Immortan Joe geht zur Aussichtsplattform auf der Citadel; seine Söhne stützen ihn (Ausschnitt: 00:07:33)



Abb. 42: War Boys begrüßen Immortan Joe durch spezifische Handbewegungen und rufen: „V 8“ (Ausschnitt: 00:08:18)

Während des gesamten Filmes wird aufgezeigt, wie die gemeinsamen Rituale und Überzeugungen von Immortan Joes Kult, seine Machtposition gegenüber den untergeordneten War Boys begründen und hervorbringen.

Nux: “He is the one who grabbed the sun!”

Toast the Knowing: “Look how slick he's fooled you, war boy!”

Capable: “He's a lying old man.”

Nux: “By his hand, we'll be lifted up!”

Angharad the Splendid: “That's why we've got his logo seared on our backs! Breeding stock! Battle fodder!”

Nux: “No, I am awaited!” (Miller 2015: 00:46:24)

Immortan Joes Fahrzeug-Kult vermischt sakralisierte Rituale und Gegenstände mit älteren Elementen aus der nordischen Mythologie und dient als legitimierende Ideologie für seine Macht. Gleich zu Beginn werden die War Boys gezeigt, wie sie militärisch aufgestellt und Parolen liturgisch wiedergeben und spezifische Handbewegungen in Richtung Immortan Joe ausführen (siehe Abb. 42).



Abb. 43: Immortan Joe ‚chromes‘ Nux (Ausschnitt: 00:26:34)



Abb. 44: War Boys beten in Richtung eines aus Fahrzeugteilen bestehenden Altars (Ausschnitt 00:15:28)

Der Film fokussiert auf einen der War Boys, Nux. In der Szene, in der Nux den Zuschauer_innen vorgestellt wird, betet er, zusammen mit anderen War Boys, in Richtung eines aus Fahrzeugteilen bestehenden Altars (siehe Abb. 44). Auf seiner Brust ist ein V8-Motor (Vierzylinder-Motor) skarifiziert, ein Zeichen der kultischen Verehrung von durch fossile Brennstoffe betriebenen Fahrzeugen. Im Laufe der Verfolgungsjagd wird wiederholt die internalisierte wahnhafte Begeisterung der War Boys, möglichst ruhmreich und spektakulär für Immortan Joe zu sterben, offensichtlich. Sie sind fanatisch davon überzeugt, durch ihren kriegerischen Tod nach Valhalla, einem Ort der nordischen Mythologie, wo die gefallenen Krieger_innen nach ihrem Tod weiterleben, zu gelangen (Dyvik 2016). Bei ihrer spektakulären Selbstopferung werden sie dabei gezeigt, wie sie sich selbst oder gegenseitig als Einstiegsritual den Mund mit Spray ‚verchromen‘. In einer Szene ‚verchromt‘ Immortan Joe Nux Mund und trägt ihm auf: „Return my treasures to me, and I myself will carry you through the gates of Valhalla.“ (Miller 2015: 00:46:53; siehe Abb. 43) Nux reagiert, überzeugt von seiner religiösen Vorstellung, indem er in einen höheren Gang seines Autos schaltet und ein gefährliches Manöver fährt, während er liturgisch rezitiert: „I live, I die, I live again.“ (00:29:49) Immortan Joe wird von den War Boys nicht nur als göttliche Figur identifiziert, ihre Überzeugungen und Rituale rechtfertigen auch Immortan Joes Herrschaft über sie.

Die War Boys sind durch die völlige Internalisierung ihrer Vorstellungen und ihres Glaubens nicht in der Lage, ihre eigene Unterdrückung zu erkennen, denn auch Nux erkennt, dass Immortan Joe ihn und die anderen belogen hat. Es ist ihm nicht möglich sich komplett ideologisch zu befreien, auch wenn er sich für die Five Wives und für ein gerechteres System schlussendlich selbst opfert (siehe Abb. 45).



Abb. 45: Nux kurz bevor er sich selbst opfert. Er zeigt mit den Finger auf die im vorderen Fahrzeug sitzenden Five Wives und fordert: “Wittness me!” (01:46:07)

Technologie in Form von unterschiedlichen Fahrzeugen nimmt in *Mad Max: Fury Road* eine zentrale Rolle ein. Fahrzeuge sind nicht nur ideologisch für die Aufrechterhaltung Immortans Joes Kult relevant, sondern determinieren die Möglichkeiten der Protagonist_innen. Die Five Wives entkommen im Bauch eines umgebauten Lastwagens, die Vuvalini benutzen Motorräder und die War Boys definieren sich über ihre Fahrzeuge. In *Mad Max: Fury Road* verschmilzt Automobilität mit Ideologie und niemand in der staubigen, weitläufigen post-apokalyptischen Welt kann sich dieser entziehen. Die Konzeption von Automobilen und anderen Fahrzeugen geht weit über ihren Nutzen als Fortbewegungsmittel hinaus, sie werden in Bezug auf Kraft und Waffeneinsatz maximiert und Fahrer_innen definieren sich über ihre Fahrzeuge. Fahrzeuge werden somit nicht nur als Fortbewegungsmittel oder Statussymbol, sondern auch als eine Erweiterung des Selbst konzeptualisiert und erinnern so an die Definition von ‘automobility’ des britischen Soziolog_en John Urry:

“On the one hand, ‘auto’ refers reflexively to the humanist self, such as the meaning of ‘auto’ in autobiography or autoerotic. On the other hand, ‘auto’ refers to objects or machines that possess a capacity for movement, as expressed by automatic, automaton, and especially automobile. This double resonance of ‘auto’ is suggestive of how the car-driver is a ‘hybrid’ assemblage, not simply of autonomous humans but simultaneously of machines, roads, buildings, signs and entire cultures of mobility.” (Urry 2006: 18, Herv. i. O.)

Wie eben beschrieben, stellt *Mad Max: Fury Road* durch fossile Brennstoffe betriebene Fahrzeuge in den Mittelpunkt der Handlung. Paradox an der Zentralisierung von Fahrzeugen und deren geradezu fetischisierten Repräsentation dieser ist die Tatsache, dass diese

Fetischisierung diametral zur eigentlichen Message George Millers verläuft, die Anprangerung kapitalistischer *naturzerstörender* Systeme, welche auf der Übernutzung von fossilen Energieträgern beruhen. Die Automobilindustrie und Abgase von Automobilen tragen massiv zum Ausstoß von Emissionen und damit zum Klimawandel bei. Die globale Automobilisierung nimmt immer noch rasant zu. Zudem sind der Besitz und Konflikt um Ölreserven zentral mit Macht und Ungleichheitsverhältnissen verknüpft (Fischer/Jäger/Schmidt 2016; Urry 2006). Obwohl Autos inzwischen entscheidende Veränderungen durchgemacht haben, wie etwa E-Autos, Hybridmotoren, spritsparende Motoren, nimmt der Gesamtverbrauch an fossilen Brennstoffen dennoch zu, die spritsparenden Technologien haben dazu geführt, dass oft mehr Kilometer gefahren werden und so der Verbrauch gleichbleibt (Pesses 2019: 46) “Automobility is certainly not resisted by better fuel efficiency; wasteful automobility continues through the effort to curb fuel consumption and emissions that allows more cars to be sold and more fuel to be burned each year.” (Owen 2012: 9)

Technik steht nicht nur in Form von Automobilen und Fahrzeugen im Fokus von *Mad Max: Fury Road*, sondern auch bei der hybriden Darstellung von Menschen und Maschinen. Neben der zentralen Darstellung von Furiosas Prothese sind auch weitere Protagonist_innen Verschmelzungen organischer und mechanischer Elemente. Immortan Joes Maske ist eine Mischung aus skelettierten Zähnen, Schläuchen und Metallstücken. Frauen* werden mit Melkmaschinen verbunden, um die Muttermilchproduktion zu industrialisieren und Max wird als lebendiger ‚Blutbeutel‘ an Nux Auto gebunden. So versorgt er nicht nur den Fahrer mit dem benötigten Blut (Sprit), sondern ist zugleich Erweiterung und Gallionsfigur des militärisch aufgerüsteten Autos. Die von *Mad Max: Fury* propagierten Vorstellungen von Menschen und Technik, insbesondere von Automobilität, lassen keinen Raum für nicht-fossile Alternativen. Die weiten sandigen Wüsten, die todbringende *Natur*, können nur durch Fahrzeuge bezwungen und überlebt werden. Somit wird schlussendlich Technik, insbesondere fossile Technik, zum Auslöser der Zerstörung und gleichsam zur einzigen Möglichkeit, das Überleben der Menschen zu sichern.

Die Untersuchung der Darstellung von Wissen, Wissenschaft und Technologisierung, dem ihnen zugeschriebenen Stellenwert und den dahinter liegenden Vorstellungen sowie den aufgrund der tragenden Rollen miteinbezogenen Fragen um Spiritualität, religiöse Mythen und Symbolen, ergab zusammenfassend folgende Ergebnisse:

Avatar und *Mad Max: Fury Road* weisen im Umgang mit Technologie und Religion interessante Parallelen auf. Sie kritisieren Technologie, feiern jedoch gleichzeitig

technologische Errungenschaften und spielen mit dem Konzept von Cyborgs. Der Dualismus Mensch/Maschine und damit von *natürlich*/künstlich verschwimmt sowohl in *Avatar* als auch in *Mad Max: Fury Road*. Der Dualismus wird von einer transzendenten Konzeption abgelöst, der Möglichkeit der Erweiterung von Körpern durch Technologie und der Definierung von Körpern über Technologie. Zudem kontrastieren beide eine vermeintlich ‚naturverbundene‘ spirituelle und friedliche Gesellschaftsstruktur mit einer patriarchalen, zerstörerischen und kapitalistischen Machtstruktur.

Es ist paradox, dass *Avatar*, einer der technikabhängigsten Filme der heutigen Zeit, eine Botschaft enthält, die fundamental anti-industriell ist. *Avatars* Produktion kostete geschätzte 500 Millionen Dollar. Neben den hochbezahlten Schauspieler_innen, aufwendigen visuellen Effekten und der kostspieligen Produktion, hatte der Film auch ein überaus hohes Werbebudget. James Cameron arbeitete mit unterschiedlichen Unternehmen zusammen, welche gerade für ihre schädlichen Geschäftspraktiken bekannt sind. Darunter sind McDonalds, Coca-Cola oder Mattel (Hampp 2009). Dieser Widerspruch stellt nur die generelle Ambivalenz des gesamten Filmes dar.

Auch *Mad Max: Fury Road* zeichnet ein paradoxes Bild von der Nutzung von Technik und fossilen Ressourcen. Einerseits verurteilt der Film die Gier nach ‚natürlichen Ressourcen‘, andererseits fetischisiert der Film Fahrzeuge mit Verbrennungsmotoren. Fossile Technik ist in der filmischen Realität von *Mad Max: Fury Road* somit gleichzeitig Auslöser der Zerstörung und die einzige Möglichkeit, das Überleben der Menschen zu sichern.

Kapitel 6: Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Identifizierung und Rekonstruktion von hegemonialen, aber auch potentiell transformativen *Natur* Vorstellungen in zeitgenössischen Filmen über die Zukunft. Der verwendete ökofeministische theoretische Rahmen versteht sich als explizit anti-essentialistisch, lässt jedoch Raum für unterschiedliche Perspektiven und hebt hervor, dass Feminismus und die Ausbeutung von *Natur* nicht ohne einander gedacht werden können. Zudem versteht sich die vorliegende Arbeit als Apell, *Natur* beziehungsweise alternative *Natur*verständnisse wieder in die feministische Debatte aufzunehmen ohne die Angst, mensch könnte dadurch als essentialistisch in Verruf geraten.

Der erstellte theoretischer Rahmen verfolgte die *westlichen* Geschlechter- und *Natur*verhältnisse ab dem Übergang zur Neuzeit in Europa. Erst nachdem das Prinzip einer weiblichen* nährenden *Natur* diskreditiert und durch eine mechanische tote Metaphorik ersetzt wurde, der ausbeuterische Zugriff auf die Ressourcen der Erde ethisch möglich und die als weiblich* konzipierte *Natur* unterjocht werden konnten. Zusammen mit der neuen Vorstellung der nicht-menschlichen *Natur*, veränderte sich auch die Vorstellung von Frauen*. Die Neu-Konzeption von *Natur* und Frauen* schuf die Basis für die anschließenden Hexenverfolgungen, im Zuge derer Frauen* sexualisiert, *naturalisiert* und animalisiert wurden und die daraus resultierende neue Gesellschaftsordnung. Nachdem sowohl Frauen* als auch die nicht-menschliche *Natur* als passive Ressource neuverhandelt wurden, konnte darauffolgend der (unbegrenzte) Zugriff auf sie sichergestellt werden. Das neue *naturalisierte* Bild von Frauen* und *Weiblichkeit* wurde dazu verwendet, eine Trennung zwischen der als weiblich* konzipierten Privatheit und männlich* konzipierten öffentlichen Sphäre zu etablieren, welche dazu führte, dass Frauen* ihre (wirtschaftliche) Unabhängigkeit verloren und auf ihre (Ehe)Männer* angewiesen waren. Die Folge daraus war, dass weder *Natur* noch die meist von Frauen* verrichtete Arbeit im Haushalt oder für die Subsistenzwirtschaft Eingang in das Bruttoinlandsprodukt (BIP) beziehungsweise in die Verrechnungspraxis der Haushalte fanden. Trotz der anhaltenden negativen Konsequenzen der modernen Wissens-, Macht-, *Natur*- und Geschlechterverhältnisse für Frauen*, Andere und die nicht-menschliche *Natur*, wird global betrachtet am Wachstumsdenken festgehalten.

Die im kolonialen Diskurs verwendeten inferiorisierenden Vorstellungen zur Legitimation der Ausbeutung von people of color und der nicht-menschlichen *Natur* in den Kolonien kontinuierten in unterschiedlicher Form und Ausprägung bis heute. Die Ausbeutung von Frauen*, people of color, Anderen, nicht-menschliche Lebewesen und der nicht-menschlichen

Natur in den Kolonien weist entscheidende Parallelen zu der Ausbeutung derselbigen in Europa auf. Neben der Feminisierung und Ausbeutung der nicht-menschlichen *Natur* in den Kolonien, wurden auch rassistische koloniale Diskurse gegenüber der (indigenen) Bevölkerung Asiens, Afrikas und Amerikas durch essentialisierende, objektifizierende, sexualisierende, *naturalisierende* und animalisierende Vorstellungen und Praktiken durchgesetzt. Dadurch konnte eine vermeintliche Inferiorität konstruiert werden, die dazu diente in unterschiedlicher Intensität Gewalt, Ausbeutung und Unterdrückung zu legitimieren. Zusätzlich wurde erläutert, dass die Vorstellungen über die Bevölkerungen Asiens, Afrikas und Amerikas, wie auch die über die nicht-menschliche *Natur*, an die jeweiligen kolonialen Anforderungen angepasst wurden. Auch im nach 1949 entstandenen ‚Entwicklungsdiskurs‘, sowie im Diskurs rund um ‘Sustainable Development‘ ab der 1990er Jahre, lassen sich entscheidende eingeschriebene Kontinuitäten von kolonialen Vorstellungen und Praktiken finden.

Hegemoniale unterdrückende Strukturen von Frauen*, Anderen und der nicht-menschlichen *Natur* sind wesentlich durch anthropozentrische Vorstellungen und der darin inhärenten Inferiorisierung von nicht-menschlichen Lebewesen konstituiert. Durch die dualistische Trennung von Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen kann Herrschaft über sie und über Menschen, die als animalisch imaginiert werden, ausgeübt werden. Koloniale und rassistische Diskurse der Animalität oder der Dehumanisierung funktionieren erst durch die eindeutige ontologische, ethische, konzeptionelle und praktische Unterscheidung von Menschen und allen anderen Lebewesen. Die ontologische Unterscheidung erlaubt die Vorstellung, Menschen seien einzigartig unter allen Lebewesen, während die ethische Differenzierung die Vorstellung ermöglicht, dass der Unterschied (welcher essentiell determiniert ist) als ethisch relevant betrachtet werden kann und Menschen daher einen bedeutenderen Wert besitzen oder andere ethische Behandlung verdienen. Sobald diese Distinktion akzeptiert ist, wird es möglich und normal, nicht-menschliche Lebewesen zu (be)nutzen. Die zur Legitimierung der Ausbeutung von nicht-menschlichen Lebewesen verwendeten *naturalisierenden*, objektifizierenden, sexualisierenden oder normativen Vorstellungen, Konzeptionen, Praktiken und Diskursen und die Art und Weise, wie nicht-menschliche Lebewesen konzipiert sowie welche (gewaltsamen) Praktiken mit nicht-menschlichen Lebewesen gesellschaftlich toleriert werden, formieren und konstituieren sich in einem Spannungsfeld fluider sozio-kultureller, ökonomischer gesellschaftlicher Prozesse. Auch der hohe und steigende Fleischkonsum *westlicher* Gesellschaften und die damit verbundene industrielle Fleischproduktion, welche negative Konsequenzen für nicht-menschliche Lebewesen, Menschen und die nicht-menschliche *Natur* nach sich ziehen, lassen sich auf sozio-kulturellen, religiösen, ökonomischen und politischen

Normen zurückführen. Denn auch beim Züchten, Töten, Verarbeiten und Essen von nicht-menschlichen Lebewesen spielen unterschiedliche, *naturalisierende*, objektifizierende, sexualisierende oder normative Vorstellungen und Konzeptionen eine entscheidende Rolle.

Der in der vorliegenden Arbeit erstellte ökofeministische theoretische Rahmen bot die Möglichkeit, die ausgewählten Filme *Avatar* (Cameron 2009) und *Mad Max: Fury Road* (Miller 2015) systematisch nach den erarbeiteten unterdrückenden Strukturen von Frauen*, Anderen, nicht-menschliche Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* zu untersuchen, beziehungsweise potentiell transformierende Vorstellungen und Konzepte zu identifizieren.

Avatar spielt auf dem erdähnlichen Planeten Pandora im Jahr 2154. Die nicht-menschliche *Natur* (Pandoras Ökosystem Eywa) wird als dschungelartig imaginiert und als weiblich*, nährend und lebendig konzipiert. Die Feminisierung der *Natur* zusammen mit der Darstellung als ‚Mutter‘ ist kritisch zu bewerten, da sie Gefahr läuft, sowohl die Ausbeutung der nicht-menschlichen *Natur*, als auch von Frauen*, zu legitimieren. Dennoch sprechen die anti-anthropozentrischen Tendenzen in *Avatar* für den Film. Die nicht-menschliche *Natur* rettet sich am Schluss selbst und ist nicht passiv. Auch die proklamierte (wenn auch in vielen Sequenzen anders dargestellt) spirituelle Vorstellung der Na’vi, der menschenähnlichen Bewohner_innen Pandoras, von der Gleichheit aller Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur*, sowie die Möglichkeit der Menschen über ihre Avatare (im Labor hergestellte hybride Körper aus der DNA von Menschen und Na’vi) sich wie die Na’vi mit diesem Netzwerk zu verbinden, beweist, dass diese künstliche Distanz/Grenze zwischen Menschen und der nicht-menschliche *Natur* nur imaginiert ist. Diese Faktoren sprechen gegen eine hierarchische Darstellung zugunsten der Menschen. Potenziell transformierend ist auch die Darstellung des Mensch-*Natur*verhältnisses. Der Film benutzt die menschliche Spezies als Metapher für die Annahme vieler Menschen in *westlichen* Gesellschaften, von der *Natur* losgelöst zu existieren und zeigt auf, wie durch diese künstliche Distanz gerechtfertigt wird, ‚*natürliche* Ressourcen‘ und als *natürliche* konstruierte Menschen oder nicht-menschliche Lebewesen auszubeuten.

In *Mad Max: Fury Road* wird die nicht-menschliche *Natur* als staubige, heiße und unfruchtbare Wüste dargestellt und ist das post-apokalyptische Resultat menschlicher Gier, Ressourcenausbeutung und daraus hervorgehenden nuklearen Katastrophen. Der Film zeichnet ein dystopisches Zukunftsbild der (menschlichen) Zerstörung, in der die letzten verbleibenden Menschen erbitterte Kämpfe um Ressourcen ausfechten. Das Mensch-*Natur*verhältnis ist durch und durch anthropozentrisch, die nicht-menschliche *Natur* wird über ihren Nutzen für die Menschen definiert und besitzt keinerlei selbstbestimmte Agentur. Diese Darstellung entspricht

westlichen hegemonialen *Natur*Vorstellungen, welche Natur als passiv, als tote Materie – ohne jegliche Agentur – konzipieren und bietet daher keinerlei transformatives Potential (Merchant 1994).

Sowohl *Avatar* als *Mad: Max Fury Road* verbinden fundamentale Kapitalismuskritik mit der Sehnsucht nach dem, was (von den Menschen) zerstört wurde, die wilde reine *Natur* respektive der Garten Eden und erzählen damit eine der wichtigsten Mythen westlicher *Natur*Vorstellungen (Merchant 2013[2003]).

Bezeichnend für die anthropozentrische Vorstellung von nicht-menschlichen Lebewesen in der zukünftigen Welt von *Mad Max: Fury Road* ist ihre Abwesenheit. Ihre (Nicht-) Darstellung folgt den fünf Merkmalen dualistischer westlicher Wirklichkeitskonstruktionen: “backgrounding (denial)“, “radical exclusion (hyperseparation)”, “incorporation (relational definition)“, “instrumentalism (objectification)“ und “homogenisation (stereotyping)“ (Plumwood 1993). Sie werden in den Hintergrund verschoben. Ihre Abwesenheit zeugt von radikaler Exklusion. Nicht-menschliche Lebewesen existieren nicht für sich, sie werden in Relation zu den Menschen definiert – als Nahrung für Menschen. Dadurch werden sie objektifiziert, ihrer Subjektivität beraubt und schlussendlich zum Instrument, zum Mittel zum Zweck für Menschen, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen (Adams 1996: 125f; Plumwood 1993: 48-54).

In *Avatar* werden unterschiedlichste Lebewesen und eine große Artenvielfalt imaginiert. Der Film versucht ein alternatives Verhältnis und Verständnis zu nicht-menschlichen Lebewesen zu proklamieren, indem er ein interaktives Verhältnis zwischen ihnen und den Na’vi herstellt. Ihnen wird zumindest teilweise Agentur und Selbstbestimmung zugesprochen.

Die Darstellungen der Menschen in *Avatar* und *Mad Max Fury Road* sind stark essentialisierend. Weibliche* Protagonist_innen werden mit der Vorstellung einer fruchtbaren, nährenden *Natur* verknüpft und durchgehend als gut imaginiert, während das Böse im Film überwiegend männlichen* Protagonist_en zufällt, welche in beiden Filmen das zerstörerische kapitalistische System repräsentieren. Die Verknüpfung mit Frauen* und *Natur* entspricht der ökofeministischen Kritik an der Praxis (westlicher) Gesellschaften *Natur* zu feminisieren und zu überpersonifizieren, während Frauen* *naturalisiert* und damit unterpersonifiziert werden (Roach 2003: 38). Auch die Vorstellung Frauen* seien ‚naturverbundener‘ als Männer*, während Männer* für die Zerstörung der *Natur* verantwortlich gemacht werden, ist auf unterschiedlichen Ebenen problematisch. Die von James Cameron in *Avatar* imaginierte

zukünftige Welt lässt keinen Raum für die Gleichstellung von Frauen*. Die weiblichen* Protagonist_innen müssen für den Aufstieg des ‚Weißen Retters‘ in den Hintergrund treten.

Mad Max: Fury Road hingegen weist einen hohen Anteil an weiblichen* Protagonist_innen auf. Die Geschichte, der Ausbruch von (sexuell) unterdrückten Sklav_innen, den Five Wives, aus einem patriarchalen System und ihre Transformation zu selbstbestimmten Subjekten, die schlussendlich das verhasste System stürzen und übernehmen, bietet Raum für kontroverse Diskussion. Ob der Film emanzipierend ist oder nicht, bleibt offen, denn Argumentationen konnten für beide Positionen gefunden werden. Wenngleich der Film an vielen Stellen Frauen* essentialisiert und die Hauptprotagonist_in ihre Führungsrolle am Schluss an einem Mann* abgeben muss, zeigt er dennoch viele und vielseitige weibliche* Protagonist_innen und weist auf ein vorsichtiges Aufbrechen festgeschriebener Geschlechtervorstellungen in (Action)Filmen hin. Positiv hervorzuheben ist auch der Umgang mit Menschen mit Behinderung. Die meisten Protagonist_innen weisen physische oder psychische Behinderungen auf, diese werden jedoch nicht (wie in *Avatar*) als Einschränkung verhandelt, sondern als etwas, mit dem gelebt und erlebt wird. Dadurch wird die normative Vorstellung von ‚(un)fähigen‘ Körpern aufgebrochen und durch eine inklusive Konzeption von körperlicher Vielfaltigkeit ersetzt (McRuer 2006).

Sowohl *Avatar* als auch *Mad Max: Fury Road* reproduzieren problematische Vorstellungen von people of color und race. *Avatar* soll eine Kritik am Rassismus sein, die Botschaft lautet, wenn mensch genauer hinschaut und seine Umwelt und Andere kennenlernt, ist es möglich Vorurteile und Rassismen (wie auch Speziesmen) zu überwinden. Dennoch ist *Avatar* eindeutig rassistisch, indem der Film die Geschichte eines ‚Weißen Retters‘ erzählt, der indigenen Gruppen schlussendlich den Sieg über ein sie unterdrückendes System bringt, den sie alleine nicht erringen können. Am Ende des Filmes entscheidet sich der Hauptprotagonist_ganz die Spezies zu wechseln, diese Handlung verkörpert den Mythos, dass es möglich wäre, vor allem im Kontext von ‘white guilt fantasies’, zum indigenen Anderen zu werden (Newitz 2009). Zusätzlich zu dieser Kritik steht die problematische romantisierende Darstellung der Na’vi, welche offensichtlich als Anagramm zu indigenen Gruppen konstruiert wurden und die damit verbundenen Vorstellungen eines ‚noblen Wilden‘ (Klassen 2003: 147; Newitz 2009, Sturgeon 1997: 113-114).

Der ungleiche Umgang mit people of color in *Mad Max: Fury Road* ist gekennzeichnet durch ihre Abwesenheit. Die Unterrepräsentanz von people of color ist, besonders in Bezug auf die Thematik des Filmes – Unterdrückung und Befreiung von als inferior konstruierten Menschen

(insbesondere Frauen*) – äußerst kritikwürdig. Nicht nur people of color werden dadurch unsichtbar gemacht, sondern auch die Tatsache, dass in kapitalistischen Systemen people of color und besonders women of color, insbesondere durch Sexualisierung und Kontrolle von (Re)Produktion, disproportional ausgebeutet wurden/werden.

Die zukünftigen Welten der beiden Filme bieten keinen Raum für LGBTIQI-Personen oder nicht hetero-normative Vorstellungen von Sexualität. Während *Avatar* die Vorstellung eines heterosexuellen monogamen Ideals vertritt, wird Sexualität in *Mad Max: Fury Road* über Reproduktivität definiert und in die weibliche* Sphäre verschoben. Obwohl der Film den Ausbruch aus patriarchaler sexueller Unterdrückung zelebriert, werden keine alternativen Vorstellungen von Sexualität verhandelt. Die Abwesenheit sexueller Diversität spiegelt die in westlichen Gesellschaften prävalente heteronormative und geschlechtsnormative Sexualitätsvorstellung wieder, widerspricht jedoch der tatsächlichen sexuellen Diversität und Multiplizität von Menschen und nicht-menschlichen Lebewesen (Alaimo 2010; Mortimer-Sandilands 2005).

Avatar und *Mad Max: Fury Road* weisen auch im Umgang mit Technologie und Religion interessante Parallelen auf. Sie kritisieren Technologie, feiern jedoch gleichzeitig technologische Errungenschaften und spielen mit dem Konzept von Cyborgs. Zudem kontrastieren beide eine vermeintlich ‚naturverbundene‘ spirituelle und friedliche Gesellschaftsstruktur mit einer patriarchalen, zerstörerischen und kapitalistischen Machtstruktur. Auch die Verknüpfung von Pandoras Ökosystem mit technologischen Elementen lässt kategoriale Grenzen Natur/Kultur verschwimmen und kann daher als transformierendes Element zur Umgestaltung des Natur-Mensch Verhältnisses verstanden werden.

Es ist paradox, dass *Avatar*, einer der technikanhängigsten Filme der heutigen Zeit, eine Botschaft enthält, die fundamental anti-industriell ist. James Cameron arbeitete mit unterschiedlichen Unternehmen zusammen, welche gerade für ihre schädlichen Geschäftspraktiken bekannt sind, wie etwa McDonalds, Coca-Cola oder Mattel (Hampp 2009). Dieser Widerspruch spiegelt nur die generelle Ambivalenz und Widersprüchlichkeit des gesamten Filmes dar.

Auch *Mad Max: Fury Road* zeichnet ein widersprüchliches Bild von der Nutzung von Technik und fossilen Ressourcen. Einerseits verurteilt der Film die Gier nach ‚natürlichen Ressourcen‘, andererseits fetischisiert der Film durch fossile Brennstoffe betriebene Fahrzeuge. Die weiten sandigen Wüsten, die totbringende Natur, können nur durch diese bezwungen und überlebt

werden. Somit wird schlussendlich Technik, insbesondere fossile Technik, zum Auslöser der Zerstörung und gleichsam zur einzigen Möglichkeit, das Überleben der Menschen zu sichern.

Die Analyse der Filme *Avatar* und *Mad Max. Fury Road* hat gezeigt, dass obwohl die Filme unterschiedliche Geschichten über die Zukunft erzählen, sie dennoch entscheidende Parallelen bei der Konzeption von Frauen*, Anderen, nicht-menschliche Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* aufweisen. Frauen*, Andere, nicht-menschliche Lebewesen und die nicht-menschliche *Natur* sind in der filmischen Realität immer noch unterrepräsentiert und ihre Darstellung verläuft entlang der westlichen Geschlechter- und *Natur*Vorstellungen bezeichnender essentialisierender, sexualisierender, objektifizierender und *naturalisierender* Praktiken. Besonders auffällig ist die scheinbar sture Tendenz Frauen* mit der nicht-menschlichen *Natur* zu verknüpfen und innerhalb dieser Konstruktion Frauen* (und Männer*) zu essentialisieren und *Natur* zu feminisieren. Trotz aller Kritik konnten auch potentiell transformierende Ansätze in den Filmen gefunden werden, welche auf eine mögliche Neu-Interpretation sowie Diskussion hegemonialer Vorstellungen und Diskurse hinweisen und Zuschauer_innen dazu motivieren könnte, ihre festgeschriebenen *Natur*Vorstellungen zu hinterfragen.

Die von beiden Filmen propagierte fundamentale Kapitalismuskritik, sowie die Konzepte zum Mensch-*Natur*verhältnis, wie etwa die spirituelle ‚Rückkehr zur *Natur*‘, die Vorstellung der nicht-menschlichen *Natur* als nährnde schützenswerte Mutter oder die Besinnung auf kommunale Gemeinschaftsformen sind nicht revolutionär oder neu. Unterschiedliche kulturell-ökofeministische, spirituelle, politische oder kapitalismuskritische Strömungen sprechen sich schon viel länger für eine intensivere Bindung mit der Umwelt aus, wehren sich gegen anthropozentrische Weltbilder oder lehnen dualistische anthropozentrische *Natur*Vorstellungen und unterdrückende Hierarchien ab (D’Alisa/Demaria/Kallis 2016; Grewe-Volpp 2015). Dass diese Ansichten leicht Gefahr laufen Problematiken zu simplifizieren, kritisierte Dichotomien zu reproduzieren, Frauen*, Andere und nicht-menschliche Lebewesen zu essentialisieren oder *Natur*Vorstellungen zu romantisieren, wird in *Avatar* und *Mad Max Fury Road* jedoch offensichtlich. Beide Filme wollen Alternativen zu bestehenden ausbeuterischen sowie kapitalistischen Systemen aufzeigen, reproduzieren jedoch hegemoniale unterdrückende Vorstellungen dieser.

Kapitel 7: Vorstellungen und Bilder der Zukunft und warum sie wichtig sind

Was bleibt nach all der eben beschriebenen Widersprüchlichkeit der beiden Filme? Entscheidend ist, ob Menschen durch die Filme bewegt und/oder inspiriert werden. Entscheidend ist, ob sie dadurch ihre Überzeugungen und Praktiken im Umgang mit der nicht-menschlichen *Natur* und anderen Lebewesen verändern und neue Bedeutungen und Werte in der nicht-menschlichen *Natur* finden, ob sie sich mit ihr identifizieren und ob sie sich mit alternativen, über anthropozentrische *Natur*-Vorstellungen hinausgehende Vorstellungen beschäftigen und ob sie diese alternative Art und Weise, andere Lebewesen und die nicht-menschliche *Natur* zu betrachten, verbreiten und dadurch andere Menschen in ihren Vorstellungen und Handeln beeinflussen können.

Dass die größte Schwierigkeit bei der Erarbeitung von Alternativen bei der Frage liegt, wie Unterschiede in der Welt, zwischen Menschen, zwischen Lebewesen oder in Bezug auf Vorstellungen und im Umgang mit der nicht-menschlichen *Natur* respektiert werden können, ohne diese gleichzeitig zu betonen beziehungsweise zu reproduzieren, wurde durch die Analyse der Filme deutlich erkennbar. Wie kann mit anderen Menschen, Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* zukünftig besser umgegangen werden, ohne die eigenen Vorstellungen auf diese zu übertragen?

Für die Schaffung und das Visionieren von zukünftigen Alternativen entscheidend vorab herauszufinden, welche hegemonialen Vorstellungen über Frauen*, Andere, nicht-menschliche Lebewesen, die nicht-menschliche *Natur* und zukünftige Verhältnisse derzeit vorherrschen und wie diese mit der Möglichkeit interferieren, als Gesellschaft zu gedeihen (Polak 1973). Die vorliegende Arbeit konnte aufzeigen, dass essentialisierende, sexualisierende, objektifizierende und *naturalisierende* Vorstellungen von Frauen*, people of color, Anderen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* wesentlich in *westliche* Vorstellungen von Geschlechter- und *Natur*-Verhältnissen eingeschrieben sind. Die Annahme und Förderung bestimmte Menschen oder Lebewesen wären der *Natur* näher, sowie die generellen Vorstellungen einer *natürlichen* Konstituierung von Frauen* und Männern*, *natürlicher* Familien, *natürlicher* ethnischer Identität oder *natürlicher* Sexualität oder *natürlicher* Hierarchien zwischen Menschen, Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur*, ziehen negativen Konsequenzen, Ausbeutung und Unterdrückung nach sich. Die Erkenntnisse dieser Arbeit haben gezeigt, dass die Schaffung von egalitäreren Alternativen für Frauen*, Anderen, nicht-menschliche Lebewesen und die nicht-menschliche *Natur*, sowie generelle Alternativen

zu den bestehenden *westlichen* Geschlechter- und *Natur*verhältnissen, eine unbedingte Ablehnung jeglicher Postulierung der eben beschriebenen unterdrückenden Vorstellungen verlangt. Denn wie die kanadische Ökofeministin Catherine Roach argumentiert:

“In no way can anyone or anything be ‘closer to nature’ than any other being or thing because, through the inextricable implication of all in an environmental web of interconnection, all is already and equally ‘natural’, that is, part of nature, the environment, or the Earth.” (Roach 2003: 53, Herv. i. O.)

Was mit der nicht-menschlichen *Natur* geschieht, ist tief verbunden mit zukünftigen Möglichkeiten von Menschen, insofern müssen anthropozentrische, hierarchische und vor allem dualistische *Natur*Vorstellungen zugunsten egalitärer *Natur*Vorstellungen, welche nicht-menschliche Lebewesen und die nicht-menschliche *Natur* nicht als inferior, sondern als handelnde selbstbestimmte Subjekte wahrnehmen, abgelöst werden.

Der nächste Schritt nach der Analyse bestehender hegemonialer Vorstellungen ist die Generierung und das Visionieren neuer egalitärere Vorstellungen. Ökofeministische Theorien stellen auch hierfür differenziertes und elaboriertes Wissen sowie vielseitige Forschung zur Verfügung und liefern entscheidende Alternativen, um bestehende Ungleichheiten, die durch konstruierte rassialisierte, vergeschlechtlichte und *naturalisierten* Grenzen zwischen Menschen, nicht-menschlichen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* erschaffen wurden, zu überwinden. Eine dieser Möglichkeiten ist die von der U.S.-amerikanischen Ökofeminist_in Carolyn Merchant vorgeschlagene ‚partnerschaftlicher Ethik‘. Diese Form der Ethik baut auf den folgenden grundlegenden Prinzipien für die Beziehung zwischen Menschen, anderen Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur* auf:

“1) Equity between humans and non-human communities. 2) Moral considerations for humans and non-human nature. 3) Respect for cultural diversity and biodiversity. 4) Inclusion of women, minorities and non-human nature in the code of ethical accountability.” (Merchant 1995: 217)

Welcher Weg auch eingeschlagen wird, die heutigen globalen Ungleichheitsverhältnisse zwischen unterschiedlichen Menschen, Lebewesen und der nicht-menschlichen *Natur*, welche geprägt sind von menschlicher Ungleichheit, Gewalt und Kämpfen um Ressourcen, industrieller Verschmutzung, massenhaftem Leiden von nicht-menschlichen Lebewesen, dem Rückgang der Biodiversität, Klimawandel und anderen schädlichen Vorgängen, machen ein Umdenken und eine Neu-Konzeption der bestehenden *westlichen* Geschlechter- und *Natur*verhältnisse unumgänglich. Der ausbeuterische Umgang mit der nicht-menschlichen *Natur*, zusammen mit der damit untrennbar verbundenen Ausbeutung von Frauen* und Anderen in den letzten 500 Jahren und die beschriebenen Konsequenzen daraus, zeigen, dass

die *Naturwissenschaften* und ihr technokratischer Ansatz allein keineswegs selbstverständlich die besseren Lösungen und Konzepte für ein neue Mensch-*Natur*verhältnisse liefern. Daher ist die (feministische) Rückbesinnung auf *Natur* und Materie nach fast 20 postmodernen Jahren der ‚*Naturvergessenheit*‘ und die Rehabilitierung sowie Förderung neuer ökofeministischer Theorien und Forschung relevanter als je zuvor. Denn vieles zur Frage von *Natur* und *Natur*Vorstellungen, das nun im Zuge des Material Turn wieder feministisch diskutiert wird, war schon einmal bekannt. Eine Re-Lektüre alter und neuer ökofeministischer Texte könnte neue spannende Erkenntnisse liefern.

Quellennachweis

Adams, Carol J. (1990): *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-vegetarian Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.

Adams, Carol J. (1996): *Ecofeminism and the Eating of Animals*. In: Warren, Karen (ed.): *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington, IN: Indiana University Press. 114–136.

Adams, William M. (2003): *Nature and the colonial mind*. In: Mulligan, Martin/Adams, William M. (eds.): *Decolonizing Nature Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*. London: Routledge. 6–50.

Adams, Carol J./Gruen, Lori (eds.) (2014): *Ecofeminism: Feminist Intersections with other Animals and the Earth*. New York: Bloomsbury.

Adams, William M./Mulligan, Martin (2003): *Decolonizing Nature Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*. London: Routledge.

Adamson, Joni (2012): *Indigenous Literatures, Multinaturalism, and Avatar: The Emergence of Indigenous Cosmopolitics*. In: *American Literary History* 24. 143–162.

Agarwal, Bina (1992): *The Gender and Environment Debate: Lessons from India*. In: *Feminist Studies* 18. 119–158.

Agarwal, Bina (1998): *Environmental Management, Equity and Ecofeminism: Debating India's Experience*. In: *The Journal of Peasant Studies* 25. 55–95.

Akremit, Leila (2016): *Kommunikative Konstruktion von Zukunftsängsten: Imaginationen zukünftiger Identitäten im dystopischen Spielfilm*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Alaimo, Stacy (2000): *Undomesticated Ground: Recasting Nature as Feminist Space*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Alaimo, Stacy (2010): *Eluding Capture: The Science, Culture, and Pleasure of "Queer" Animals*. In: Mortimer-Sandilands, Catriona/Ericksen, Bruce (eds.): *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Bloomington, IN: Indiana University Press. 51–73.

Alaimo, Stacy/Hekman, Susan J. (eds.) (2008): *Material Feminisms*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Alcoff, Linda (1988): *Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory*. In: *Signs* 13. 405–436.

Anglin, Sallie (2015): *Generative Motion: Queer Ecology and Avatar*. In: *The Journal of Popular Culture* 48. 341–354.

Armbruster, Karla (2011): *Into the Wild: An Ecofeminist Perspective on the Human Control of Canine Sexuality*. In: Vakoch, Douglas A. (ed.): *Ecofeminism and Rhetoric: Critical Perspectives on Sex, Technology, and Discourse*. New York: Berghahn Books. 39–65.

Bacon, Francis/Bugge, Günther/Klein, Jürgen (2003): *Neu-Atlantis*. Stuttgart: Reclam. [Orig.: Bacon, Francis (1627)]

Bakke, Monika (2009): The Predicament of Zoopleasures: Human-Nonhuman Libidinal Relations. In: Tyler, Tom/Rossini, Manuela (eds.): *Animal Encounters*. Leiden; Boston: Brill. 221–241.

Balcombe, Jonathan P. (2007): *Pleasurable Kingdom: Animals and the Nature of Feeling Good*. London: Macmillan.

Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press.

Bauhardt, Christine (2011): Gesellschaftliche Naturverhältnisse von der Materialität aus denken: feministische Ökonomik, Queer Ecologies und das Konzept Ressourcenpolitik. In: *Gender : Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 3. 98–103.

Bauhardt, Christine (2013): Rethinking Gender and Nature from a Material(ist) Perspective: Feminist Economics, Queer Ecologies and Resource Politics. In: *European Journal of Women's Studies* 20. 361–375.

Bauhardt, Christine (2017): Ökofeminismus und Queer Ecologies. In: Kortendiek, Beate/Riegraf, Birgit/Sabisch, Katja (Hg._innen): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*. Wiesbaden: Springer Fachmedien. 1–10.

Becker, Gabriele/Bracker, Helmut/Brauner, Sigrid/Brenner, Ines/Margenthal, Klaus/Schneller, Angelika (Hg._innen) (1977): *Aus der Zeit der Verzweiflung: Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beckert, Jens (2018): *Imaginierte Zukunft: fiktionale Erwartungen und die Dynamik des Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp.

Birke, Lynda (1994): *Feminism, Animals, and Science: The Naming of the Shrew*. Buckingham; Philadelphia: Open University Press.

Birke, Lynda (2007): Relating Animals: Feminism and Our Connections with Nonhumans. In: *Humanity & Society* 31. 305–318.

Bjørnvig, Thore (2003): Outer Space Religion and the Ambiguous Nature of *Avatar's* Pandora. In: Taylor, Bron Raymond (ed.): *Avatar and Nature Spirituality*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press. 37–59.

Bonner, John Tyler (2018): *The Evolution of Culture in Animals*. Princeton: Princeton University Press.

Bovenschen, Sylia (1977): Die aktuelle Hexe, die historische Hexe und der Hexenmythos. Die Hexe: Subjekt der Naturaneignung und objekt der Naturbeherrschung. In: Becker, Gabriele/Bovenschen, Silvia/Brackert, Brackert, Helmut (Hg._innen): *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 259–312.

Braidotti, Rosi/Charkiewicz, Ewa/Hausler, Sabine/Wieringa, Saskia (1994): *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*. London: Zed Books.

- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2016): Imperiale Lebensweise und die politische Ökonomie natürlicher Ressourcen. In: Fischer, Karin/Jäger, Johannes/Schmidt, Lukas (Hg._innen): Rohstoffe und Entwicklung: aktuelle Auseinandersetzungen im historischen Kontext. Wien: nap, New Academic Press. 235–248.
- Butler, Judith; dt. von Menke, Kathrina (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Orig.: Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge (1990)]
- Carter, Bob/Charles, Nickie (2018): The Animal Challenge to Sociology. In: European Journal of Social Theory 21. 79–97.
- Coppinger, Raymond/Coppinger, Lorna (2011): Dogs: A new Understanding of Canine Origin, Behavior, and Evolution. Chicago: University of Chicago Press.
- Cornwall, Andrea/Corrêa, Sonia/Jolly, Susie (eds.) (2008): Development with a Body: Sexuality, Human Rights and Development. London: Zed Books.
- Cronon, William (1996): Introduction: In Search of Nature. In: Cronon, William (ed.): Uncommon ground: Rethinking the Human Place in Nature. New York: Norton. 23–68.
- D’Alisa, Giacomo/Demaria, Federico/Kallis, Giorgos (Hg._) (2016): Degrowth: Handbuch für eine neue Ära. Deutsche Erstausgabe. München: oekom.
- Daly, Mary (1987): Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism. London: Women’s Press.
- De Coning, Alexis (2016): Recouping Masculinity: Men’s Rights Activists’ Responses to *Mad Max: Fury Road*. In: Feminist Media Studies 16. 174–176.
- Dinnerstein, Dorothy (1989): Survival on Earth: The Meaning of Feminism. In: Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism. Toronto: Between the Lines.
- Du Plooy, Belinda (2019): ‘Hope is a mistake, if you can’t fix what’s broken you go insane’: A Reading of Gender, (S)heroism and Redemption in *Mad Max: Fury Road*. In: Journal of Gender Studies 28. 414–434.
- Dyvik, Synne L. (2016): ‘Valhalla Rising’: Gender, Embodiment and Experience in Military Memoirs. In: Security Dialogue 47. 133–150.
- Eaubonne, Françoise d'; dt. von Giert, Gina (1981): Feminismus oder Tod. 4. Aufl. München: Frauenoffensive. [Orig.: Le Féminisme ou la mort. Paris: Horay (1974)]
- Elder, Glen/Wolch, Jennifer/Emel, Jody (1998): Race, Place, and the Bounds of Humanity. In: Society and Animals 6. 183–202.
- Escobar, Arturo (1995): Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press.
- Federici, Silvia (2004): Caliban And The Witch: Women, The Body, and Primitive Accumulation. New York: Autonomedia.

Federici, Silvia Beatriz; dt. von Henninger, Max (2015): Caliban und die Hexe: Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation. 3. erw. Aufl. Wien: mandelbaum. [Orig.: Caliban And The Witch: Women, The Body, and Primitive Accumulation. New York: Autonomedia (2004)]

Fischer, Karin/Jäger, Johannes/Schmidt, Lukas (Hg._innen) (2016): Rohstoffe und Entwicklung: aktuelle Auseinandersetzungen im historischen Kontext. Wien: nap, New Academic Press.

Gaard, Greta (1993a): Living Interconnections with Animals and Nature. In: Gaard, Greta (ed.): Ecofeminism: Women, Animals, Nature. Philadelphia: Temple University Press. 1–12.

Gaard, Greta (ed.) (1993b): Ecofeminism: Women, Animals, Nature. Philadelphia: Temple University Press.

Gaard, Greta (1993c): Ecofeminism and Native American Cultures: Pushing the Limits of Cultural Imperialism? In: Gaard, Greta (ed.): Ecofeminism: Women, Animals, Nature. Philadelphia: Temple University Press. 295–314.

Gaard, Greta (1997): Toward a Queer Ecofeminism. In: Hypatia 12. 114–137.

Gaard, Greta (2011): Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-placing Species in a Material Feminist Environmentalism. In: Feminist Formations 23. 26–53.

Gaard, Greta (2015): Ecofeminism and Climate Change. In: Women's Studies International Forum 49. 20–33.

Gallagher, Cavan (2015): Old hands, New breed: „Mad max: Fury Road“ and Evolving Gender Roles. In: Metro Magazine: Media & Education Magazine. 48–55.

Gloy, Karen (1995): Das Verständnis der Natur. München: C.H. Beck.

Godfray, H. Charles J./Aveyard, Paul/Garnet, Tara/W. Hall, Jim/Key, Timothy J./ Lorimer, Jamie/Pierrehumber, Ray T./Scarboroug, Peter/Springman, Marco/Jebb, Susan A. (2018): Meat Consumption, Health, and the Environment. In: Science 361.

Greenham Common Woman's Peace Camp. 05.10.2002. <http://www.greenhamwpc.org.uk/> [20.02.2019]

Grewe-Volpp, Christa (2015): Ökofeminismus und Material Turn. In: Dürbeck, Gabriele/Stobbe, Urte (Hg._innen): Ecocriticism: Eine Einführung. Kön: Böhlau. 44–56.

Griffin, Susan; dt. von Stendhal, Renate (1987): Frau und Natur: Das Brüllen in ihr. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Woman and Nature: The Roaring Inside Her. New York: Harper (1980)]

Hampp, Andrew (2009): „Marketers Hop on Augmented Reality Bandwagon to Promote ‘Avatar.’“. In: Advertising Age. 19.11. 2009. <https://adage.com/article/madisonvine-news/advertising-marketers-augmented-reality-push-avatar/140661>. [21.02.2019]

Haraway, Donna Jeanne (1991): A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature. New York: Routledge. 149–181.

Haraway, Donna Jeanne (1992): *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*. In: Grossberg, Lawrence (ed.): *Cultural studies*. New York: Routledge. 295–337.

Haraway, Donna Jeanne (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, Donna Jeanne (2008): *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harding, Sandra (1986): *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

Harding, Sandra G. (1993): *The “Racial“ Economy of Science: Toward a Democratic Future*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Hauff, Volker/Weltkommission für Umwelt und Entwicklung (1987): *Unsere gemeinsame Zukunft: [der Brundtland-Bericht]*. Ungekürzte Ausg. Greven: Eggenkamp.

Hird, Myra J. (2006): *Animal Transex*. In: *Australian Feminist Studies* 21. 35–50.

Holland-Cunz, Barbara (1988): *Utopien der neuen Frauenbewegung: Gesellschaftsentwürfe im Kontext feministischer Theorie und Praxis*. Meitingen: Corian.

Holland-Cunz, Barbara (2014): *Die Natur der Neuzeit. Eine feministische Einführung*. Opladen: Barbara Budrich.

Holland-Cunz, Barbara (2017): *Dominanz und Marginalisierung: Diskursstrukturen der feministischen (scientific) community zu „Frau und Natur“*. In: Leicht, Imke/Löw, Christine/Meisterhans, Nadja/Volk, Kathrina (Hg._innen): *Material Turn: Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismus*. Opladen; Berlin; Toronto: Barbara Budrich. 117–132.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1968): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: de Munter. [Orig.: *Philosophische Fragmente*. New York: Institute of Social Research Morningside Heights (1944)]

Huggan, Graham/Tiffin, Helen (2010): *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. London; New York: Routledge.

Hummel, Diana (2000): *Der Bevölkerungsdiskurs: demographisches Wissen und politische Macht*. Opladen: Leske + Budrich.

Hurley, Karen (2008): *Is that a Future We Want?: An Ecofeminist Exploration of Images of the Future in Contemporary Film*. In: *Futures* 40. 346–359.

Hurn, Samantha (2012): *Humans and other Animals: Cross-cultural Perspectives on Human-animal Interactions*. London; New York: Pluto Press.

IMDb - Internet Movie Data Base (2009): *Avatar*. <https://www.imdb.com/title/tt0499549/>. [02.02.2019]

IMDb – Internet Movie Data Base (2015): *Mad Max: Fury Road*. <http://www.imdb.com/title/tt1392190/locations>. [05.05.2019]

Ingold, Tim (1988): What is an Animal? London: Unwin Hyman.

Keller, Evelyn Fox (1985): Reflections on Gender and Science. New Haven: Yale University Press.

Kheel, Marti (2004): Vegetarianism and Ecofeminism: Topping Patriarchy with a Fork. In: Sapontzis, Steve F. (ed.): Food for Thought: The Debate over Eating Meat. Amherst, NY: Prometheus Books. 327–341.

Klapeer, Christine/Schönplugh, Karin (2016): „Die verborgenen Schätze müssen aus ihrem dunklen Schoß entrissen werden.“ Feministische und postkoloniale Reflexionen zu gesellschaftlichen Natur- und Ressourcenkonzeptionen. In: Fischer, Karin/Läger, Johannes/Schmidt, Lukas (Hg_innen): Rohstoffe und Entwicklung: aktuelle Auseinandersetzungen im historischen Kontext. Wien: nap new academic press. 52–65.

Klassen, Chris (2003): Becoming the “Noble Savage”: Nature Religion and the “Other” in *Avatar*. In: *Avatar* and Nature Spirituality. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press. 143–160.

Langton, Marcia (2003): The ‘Wild’, the Market and the Native: Indigenous People Face New Forms of Global colonization. In: Adams, William M./Mulligan, Martin (eds.): Decolonizing Nature Strategies for Conservation in a Post-colonial Era. London: Routledge. 79–108.

Li, Huey-li (1993): A Cross-Cultural Critique of Ecofeminism. In: Gaard, Greta (ed.): Ecofeminism: Women, Animals, Nature. Philadelphia: Temple University Press. 272–294.

Locke, John; dt. von Hoffmann, Hans Jörn (1977): Zwei Abhandlungen über die Regierung. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Orig.: Two Treatises of Government: In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, And His Followers, are Detected and Overthrown. The Latter is an Essay concerning The True Original, Extent, and End of Civil-Government (1689)]

Loomba, Ania (2005): Colonialism/Postcolonialism. 2nd ed. London; New York: Routledge. [1st ed. London; New York: Routledge (1998)]

Lovelock, James (2000): Gaia: A New Look at Life on Earth. Oxford: Oxford University Press.

Lovelock, James E./Margulis, Lynn (1974): Atmospheric Homeostasis By and For the Biosphere: The Gaia Hypothesis. In: Tellus 26. 2–10.

Maathai, Wangari; dt. von Fuchs, Claudia (2008): Die Grüngürtel-Bewegung: The Green Belt Movement. Ansatz und Erfahrungen. Steyr: Ennsthaler.

Maathai, Wangari (2010): The Challenge for Africa. New York: Anchor Books.

Mayrhofer, Manfred (1986): Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg: C. Winter.

McClintock, Anne (1995): Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest. New York: Routledge.

McClean, Bonnie (2017): *Mad Max: Fury Road*. In: Science Fiction Film and Television 10. 144–149, 155.

McRuer, Robert (2006): *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: New York University Press.

Meadows, Donella H./Meadows, Dennis/Randers, Jørgen (1972): *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books.

Merchant, Carolyn; dt. von Fliessbach, Holger (1994): *Der Tod der Natur: Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. 2. unveränd. Aufl. München: C.H. Beck. [Orig.: *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row (1980)]

Merchant, Carolyn (1995): *Earthcare: Women and the Environment*. New York: Routledge.

Merchant, Carolyn (2003): *Shades of Darkness: Race and Environmental History*. In: *Environmental History* 8. 380–394.

Merchant, Carolyn (2013): *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*. 2nd ed. New York: Routledge/Taylor & Francis Group. [1st ed. New York: Routledge/Taylor & Francis Group]

Mertens, Peter/Back, Andrea (Hg._innen) (2001): *Lexikon der Wirtschaftsinformatik*. 4. vollst. neu bearbeitete und erw. Aufl. Berlin; New York: Springer. [1. Aufl.: Berlin: Springer (1987)]

Mies, Maria (1986): *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.

Mies, Maria (1995): *Sie sehnen sich nach dem, was sie zerstört haben*. In: Mies, Maria/Shiva, Vandana (Hg._innen): *Ökofeminismus: Beiträge zur Praxis und Theorie*. Zürich: Rotpunktverlag. 193–213.

Mies, Maria (1996): *Patriarchat und Kapital: Frauen in der internationalen Arbeitsteilung*. 5. Aufl. Zürich: Rotpunktverlag. [Orig.: *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books (1986)]

Mies, Maria/Federici, Silvia (2014): *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books. [1st ed. London: Zed Books (1986)]

Mies, Maria/Shiva, Vandana (1993): *Ecofeminism: Reconnecting a Divided World*. London: Zed Books.

Mies, Maria/Shiva, Vandana (Hg._innen) (1995): *Ökofeminismus: Beiträge zur Praxis und Theorie*. Zürich: Rotpunktverlag.

Milojevic, Ivana (1999): *Feminising Futures Studies*. In: *Rescuing all our Futures: The Future of Futures Studies*. Westport, CT: Praeger. 61–71.

Mortimer-Sandilands, Catriona (1999): *The Good-natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mortimer-Sandilands, Catriona (2005): *Unnatural Passions?: Notes Toward a Queer Ecology*. In: *Invisible Culture: An Electronic Journal for Visual Studies*.

Mortimer-Sandilands, Catriona/Erickson, Bruce (2010): *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Nath, Dipika (2011): Animal as Tool, Animal as Being: Gender, race, Animality and the Discourse of Dehumanisation. In: Scheich, Elvira (Hg., in): *Körper Raum Transformation: gender-Dimensionen von Natur und Materie*. Münster: Westfälisches Dampfboot. 32–46.

Newitz, Annalee (2009): When Will White People Stop Making Movies Like „Avatar“? In: io9. 18.12.2009. <https://io9.gizmodo.com/when-will-white-people-stop-making-movies-like-avatar-5422666>. [14.03.2019]

Noske, Barbara (1989): *Humans and other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*. London: Pluto Press.

Noske, Barbara (1993): The Animal Question in Anthropology: A Commentary. In: *Society and Animals* 1. 185–190.

Noske, Barbara (1997): Speciesism, Anthropocentrism, and Non-Western Cultures. In: *Anthrozoos: A Multidisciplinary Journal of The Interactions of People & Animals* 10. 183–190.

Ortner, Sherry B. (1972): Is Female to Male as Nature Is to Culture? In: *Feminist Studies* 1(2). 5–31.

Osterhammel, Jürgen/Jansen, Jan C. (2009): *Kolonialismus: Geschichte - Formen - Folgen*. 6. Aufl. München: C.H. Beck. [1. Aufl.: München: C.H. (1995)]

Owen, David (2012): *The Conundrum: How Scientific Innovation, Increased Efficiency, and Good Intentions Can Make Our Energy and Climate Problems Worse*. New York: Riverhead Books.

Oyěwùmí, Oyèrónke (2005): Colonizing Bodies and Minds: Gender and Colonialism. In: Desai, Gaurav Gajanan/Nair, Supriya (eds.): *Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism*. Oxford: Berg. 339–361

Pateman, Carole (1994): *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press. [1st ed. Stanford, CA: Stanford University Press (1988)]

Pease, Bob (2019): Recreating Men’s Relationship with Nature: Toward a Profeminist Environmentalism. In: *Men and Masculinities* 22. 113–123.

Pesses, Michael W. (2019): ‘So shiny, so chrome’: Images and Ideology of Humans, Machines, and the Earth in George Miller’s *Mad Max: Fury Road*. In: *Cultural Geographies* 26. 43–55.

Plumwood, Val (1993): *Feminism and the Mastery of Nature*. London; New York: Routledge.

Plumwood, Val (2003): Decolonizing Relationships with Nature. In: Adams, William M./Mulligan, Martin (eds.): *Decolonizing Nature Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*. London: Routledge. 51–78.

Polak, Fred (1973): *The Image of the Future*. Amsterdam: Elsevier.

Rainer, Bettina (2005): *Bevölkerungswachstum als globale Katastrophe: Apokalypse und Unsterblichkeit*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Riley, Shamara Shantu (2007[1993]): Ecology is a Sistah's Issue too: The Politics of Emergent Afrocentric Ecowomanism. In: Adams, Carol J. (ed.): *Ecofeminism and the Sacred*. New York; London: Continuum. 346–361.

Rist, Gilbert (1997): *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. London: Zed Books.

Roach, Catherine (1991): Loving Your Mother: On the Woman-Nature Relation. In: *Hypatia* 6. 46–59.

Roach, Catherine (2003): *Mother/Nature: Popular Culture and Environmental Ethics*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Rommelspacher, Birgit (1998): *Dominanzkultur: Texte zu Fremdheit und Macht*. 2. Aufl. Berlin: Orlanda-Frauenverlag. [1. Aufl. Berlin: Orlanda-Frauenverlag (1995)]

Rose, Gillian (2007): *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. 2nd ed. London; Thousand Oaks, CA: SAGE Publications. [1st ed. London; Thousand Oaks, CA: SAGE Publications (2001)]

Sandilands, Catriona (1997): Mother Earth, the Cyborg, and the Queer: Ecofeminism and (more) Questions of Identity. In: *NWSA Journal* 9. 18–40.

Shapiro, Kenneth/DeMello, Margo (2010): The State of Human-Animal Studies. In: *Society & Animals* 18. 307–318.

Shiva, Vandana (1988): *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. London: Zed Books.

Shiva, Vandana; dt. von Presser, Inge (1989): *Das Geschlecht des Lebens: Frauen, Ökologie und Dritte Welt*. Berlin: Rotbuchverlag. [Orig.: *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*. London: Zed Books (1988)]

Shiva, Vandana (1993): *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. London: Zed Books.

Shiva, Vandana (1994): *Close to Home: Women Reconnect Ecology, Health and Development*. London: Earthscan.

Silliman, Jael Miriam/King, Ynestra/Committee on Women, Population, and the Environment (eds.) (1999): *Dangerous Intersections: Feminist Perspectives on Population, Environment, and Development: A Project of the Committee on Women, Population, and the Environment*. Cambridge, MA: South End Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (eds.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press. 90–105.

Starhawk (1979): *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco: Harper & Row.

Starhawk (1982): *Dreaming the Dark: Magic, Sex, & Politics*. Boston: Beacon Press.

- Starhawk (1993): *The Fifth Sacred Thing*. New York: Bantam Books.
- Stepan, Nancy Leys (1986): Race and Gender: The Role of Analogy in Science. In: *Isis* 77. 261–277.
- Sturgeon, Noël (1997): *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory, and Political Action*. New York: Routledge.
- Sturgeon, Noël (2010): Penguin Family Values: The Nature of Planetary Environmental Reproductive Justice. In: Mortimer-Sandilands, Catriona/Erickson, Bruce (eds.): *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Bloomington, IN: Indiana University Press. 102–134.
- Taylor, Bron Raymond (2010): *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley: University California Press.
- Twine, Richard (2014): Ecofeminism and Veganism: Revisiting the Question of Universalism. In: Adams, Carol J./Gruen, Lori (eds.): *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York: Bloomsbury. 191–208.
- Urry, John (2006): Inhabiting the Car. In: *Sociological Review* 54. 17–31.
- von Witzke, Harald/Noleppa, Steffen/Zhirkova, Inga (2011): *Fleisch frisst Land*. Berlin: WWF Deutschland. (= WWF Studie Deutschland 2014).
- Warren, Karen (2000): *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Warren, Karen/Erkal, Nisvan (eds.) (1997): *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Werlhof, Claudia von/Mies, Maria/Bennholdt-Thomsen, Veronika (Hg._innen) (1988): *Frauen, die letzte Kolonie: zur Hausfrauisierung der Arbeit*. Reinbek: Rowohlt.
- Westra, Laura/Lawson, Bill E. (2001): *Faces of Environmental Racism: Confronting Issues of Global Justice*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Winterfeld, Uta von (2006): *Naturpatriarchen: Geburt und Dilemma der Naturbeherrschung bei geistigen Vätern der Neuzeit*. München: Oekom.
- Yates, Michelle (2017): Re-casting Nature as Feminist Space in *Mad Max: Fury Road*. In: *Science Fiction Film and Television* 10. 353–370.
- Ziai, Aram (2016): *Development Discourse and Global History: From Colonialism to the Sustainable Development Goals*. New York: Routledge.

Filmografie

Cameron, James (Director, Producer)/Landau, John (Producer) (2009): *Avatar*. U.S.A. 162 min.

Costner, Kevin (Director, Producer)/Wilson, Jim (Producer) (1990): *Dances with Wolves*. GB; U.S.A. 183min

Mann, Michael (Director, Producer)/Dowd, Ned (Producer)/Lawry, Hunt (Producer)/Robinson, James G. (1992): *Last of the Mohicans* USA. 108 min.

Miller, George (Director)/Kennedy, Byron (Producer) (1979): *Mad Max*. AUS. 93 min.

Miller, George (Director)/ Kennedy, Byron (Producer) (1981): *Mad Max 2: The Road Warrior*. AUS. 95 min.

Miller, George (Director, Producer)/Ogilvie, George (Director)/Hayes, Terry (Producer)/Mitchell, Doug (Producer) (1985): *Mad Max: Beyond Thunderdome*. AUS. 107 min.

Miller, George (Director, Producer)/ Mitchell, Doug (Producer)/Voeten, P. J. (Producer) (2015): *Mad Max: Fury Road*. AUS; U.S.A. 120. min.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: „Vespucci entdeckt Amerika“ (J. van der Straet in Merchant 2013[2003]: 104. [Orig.: Amerika. (Die Entdeckung Amerikas), Blatt 1 der Folge „Nova Reperta“, Kupferstich, 202 x 269 mm (Platte); 222 x 290 mm (Blatt), von Jan van der Straet. Antwerpen (1501)]	47
Abb. 2: Titelblatt: „Theatrum Orbis Terrarum“ (A. Ortelius in Merchant 2013[2003]: 105 [Orig.: Ortelius, Abraham (1571): Theatrum Orbis Terrarum. Antwerpen: Gillis Hoofman])	47
Abb. 3: Pandoras <i>Natur</i> . Bäume und andere Pflanzen. Perspektive aus einem Fluggerät des AVTR-Projektes (Cameron 2009: 00:24:22, Ausschnitt)	94
Abb. 4: Pandoras <i>Natur</i> . <i>Dschungelartige Pflanzen</i> (Cameron 2009: 00:25:42, Ausschnitt)	94
Abb. 5: Pandoras <i>Natur</i> in der Nacht. Leuchtende Pflanzen und Lebewesen (Cameron 2009: 00:42: 04, Ausschnitt)	94
Abb. 6: Pandoras <i>Natur</i> in der Nacht (Cameron 2009: 00:37:18, Ausschnitt)	94
Abb. 7: Raumschiff am Weg nach Pandora (Cameron 2009: 00:21:25, Ausschnitt)	96
Abb. 8: Pandoras <i>Natur</i> und Ressourcenabbau. Blick auf die Station der RDA (Cameron 2009: 00:03:58, Ausschnitt)	96
Abb. 9: „Tsaheylu“ (Band) zwischen Jake und einem Lebewesen Pandoras (Cameron 2009: 00:52:14)	97
Abb. 10: Citadel. Immortan Joe pumpt Wasser aus dem Untergrund nach oben und es wird über Schleusen auf die unten stehende Bevölkerung gegossen (Miller 2015: 00:09:34)	98
Abb. 11: Sumpfgebiet: Der frühere Green Place, Krähen und zurückgebliebene Bewohner_innen. (Miller 2015: 01:14:46)	98
Abb. 12: Immortan Joe missbraucht Frauen* als ‚Muttermilchproduzent_innen‘ (Miller 2015: 00:12:50, Ausschnitt)	101
Abb. 13: Gemüseanbau in der Citadel (Miller 2015: 00:13:39, Ausschnitt)	101
Abb. 14: Parker Selfridge, Leiter der RDA (Cameron 2009: 00:12:25, Ausschnitt)	105
Abb. 15: Colonel Miles Quaritch, Sicherheitsbeauftragte_r der RDA (Cameron 2009: 00:21:25, Ausschnitt)	105
Abb. 16: Dr. Grace Augustine Leiter_in des AVTR-Projektes (Cameron 2009: 00:21:25, Ausschnitt)	105
Abb. 17: Tu'tey, Eyutacan und Mo'at erfahren von Jakes Verrat (Cameron 2009: 01:28:26)	107
Abb. 18: Tsu'tey, Mo'at und Neytiri beschließen, sich Jake anzuschließen, nachdem er auf dem Toruk gelandet ist (Cameron 2009: 01:58:05)	108
Abb. 19: Mo'at, die spirituelle Führer_in der Omaticaya (Cameron 2009: 00:46:59, Ausschnitt)	109
Abb. 20: Trudy Chacón, Pilot_in der RDA (Cameron 2009: 00:33:16, Ausschnitt)	109
Abb. 21: Neytiri (Cameron 2009: 01:56:28, Ausschnitt)	109
Abb. 22: Furiosa zielt auf ihre Vefolger_, abgestützt auf Max' Schulter (Miller 2009: 01:09:40, Ausschnitt)	111
Abb. 23: Max Flashback: Ein kleines Mädchen. Der Frame wackelt und ist am Rand rot verfärbt (Miller 2009: 00:04:46)	112
Abb. 24: Furiosa und das War Rig (Miller 2009: 01:18:54, Ausschnitt)	112
Abb. 25: Furiosa versucht eine freie Durchfahrt durch feindliches Territorium zu verhandeln (Miller 2009: 00:50:70)	112
Abb. 26: Max kurz bevor er die Leiche Immortan Joes enthüllt (Miller 2009: 01:50:13)	114

Abb. 27: Die Five Wives waschen sich nach ihrer Flucht (Miller 2009: 00:33:06, Ausschnitt).....	115
Abb. 28: The Dag schneidet Cheedos Keuschheitsgürtel ab (Miller 2009: 00:33:26, Ausschnitt).....	115
Abb. 29: Immortan Joe von oben und die Massages der Five Wives (Miller 2009: 00:14:09).....	116
Abb. 30: Miss Giddy droht Immortan Joe vor der Botschaft der Five Wives (Miller 2009: 00:14:22, Ausschnitt).....	116
Abb. 31: Die Vuvalini und Toast the Knowing (2. v. r.) (Miller 2009: 01:27:15).....	116
Abb. 29: Immortan Joe von oben und die Massages der Five Wives (Miller 2009: 00:14:09).....	119
Abb. 30: Miss Giddy droht Immortan Joe vor der Botschaft der Five Wives (Miller 2009: 00:14:22, Ausschnitt).....	119
Abb. 31: Die Vuvalini und Toast the Knowing (Miller 2009: 01:27:15).....	119
Abb. 34: Prolemuris, ein Lebewesen Pandoras (Cameron 2009: 00:26:03, Ausschnitt).....	125
Abb. 35: Lebewesen Pandoras (Cameron 2009: 01:01:48).....	125
Abb. 36: Toruk und Jake landen bei den Omatikaya (Cameron 2009: 01:56:28).....	125
Abb. 37: Max ist eine Eidechse (Miller 2015: Ausschnitt 00:01:51, Ausschnitt).....	126
Abb. 38: Nux kurz bevor er einen Käfer isst (Miller 2009: 01:16:45, Ausschnitt).....	126
Abb. 39: Dr. Augustine und ihr Team messen mit einem Gerät die Verbindungen der Bäume (Cameron 2009: 00:26:34, Ausschnitt).....	129
Abb. 40: Es wird versucht die verletzte Dr. Augustine mit ihrem Avatar durch den "Tree of souls" vollständig zu verbinden (Cameron 2009: 02:00:20).....	129
Abb. 41: Immortan Joe geht zur Aussichtsplattform auf der Citadel, seine Söhne stützten ihn (Miller 2009: 00:07:33, Ausschnitt).....	132
Abb. 42: War Boys begrüßen Immortan Joe durch spezifische Handbewegungen und rufen: "V 8" (Miller 2009: 00:08:18, Ausschnitt).....	132
Abb. 43: Immortan Joe ,chromes' Nux (Miller 2009: 00:26:34, Ausschnitt).....	133
Abb. 44: War Boys beten in Richtung eines aus Fahrzeugteilen bestehenden Altars (Miller 2009: 00:15:28, Ausschnitt).....	133
Abb. 45: Nux kurz bevor er sich selbst opfert. Er zeigt mit den Finger auf die im vorderen Fahrzeug sitzenden Five Wives und fordert: "Wittness me!" (Miller 2009: 01:46:07).....	133

Abstract

Eine Möglichkeit, um zeitgenössische dominante Vorstellungen und Diskurse über Frauen*, Andere, nicht-menschliche Lebewesen und die nicht-menschliche *Natur* zu identifizieren, ist die ökofeministische Analyse von zeitgenössischen Filmen über die Zukunft. Für die Durchführung wird zuerst ein theoretischer Rahmen zur Genese, Konzeption und Ausbreitung westlicher Geschlechter- und *Natur*Vorstellungen erstellt, welcher nachfolgend für die Analyse der ausgewählten Filme *Avatar* (Cameron 2009) und *Mad Max: Fury Road* (Miller 2015) operationalisiert wird. Die Resultate der Analyse zeigen, dass die Filme zwar potentiell transformierende Ansätze aufweisen, diese jedoch leicht Gefahr laufen Problematiken zu simplifizieren, kritisierte Dichotomien zu reproduzieren, Frauen*, Andere und nicht-menschliche Lebewesen zu essentialisieren, sexualisieren, objektifizieren oder *naturalisieren* sowie *Natur*Vorstellungen zu romantisieren. Die Erkenntnisse der Theorie, zusammen mit den Resultaten der Filmanalyse, machen offensichtlich, dass die (feministische) Rückbesinnung auf *Natur* und Materie nach fast 20 postmodernen Jahren der ‚*Naturvergessenheit*‘ und die Rehabilitierung und Förderung neuer ökofeministischer Theorien und Forschung relevanter ist als je zuvor.

One way to identify contemporary dominant images and discourses on women*, Others, non-human organisms and non-human *nature* is an ecofeminist analysis of contemporary films about the future. Therefore, a theoretical framework for the genesis, conceptions and propagation of Western gender and *nature* conceptions are discussed and operationalized for the analysis of the selected films *Avatar* (Cameron 2009) and *Mad Max: Fury Road* (Miller 2015). The results of the analysis show that although the films contain potentially transformative approaches, they easily run the risk of simplifying problems, reproducing harmful dichotomies, essentializing, sexualizing, objectifying, or *naturalizing* women, Others and non-human beings, as well as romanticizing images and conceptions of *nature*. The findings of the theoretical framework together with the results of film analysis make clear that the (feminist) return to *nature* and matter after nearly 20 postmodern years of 'oblivious *nature*' and the rehabilitation and promotion of new ecofeminist theories and research is more relevant than ever.