



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Wissen als ein gemeinsamer Raum von Abhängigkeiten:
Netzwerke der Solidarität

verfasst von | submitted by

Martina Egle BA

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

Wien | Vienna, 2026

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 848

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Bildungswissenschaft

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Henning Schluß

Zusammenfassung

Im Zentrum dieser Arbeit steht die Dekonstruktion epistemischer Ausschlüsse anhand feministischer Wissenschaftskritik. Ausgangspunkt ist das Infrage stellen einer traditionellen Epistemologie, die Wissen als universell gültige Einzelleistung eines körperlosen Subjekts versteht, das die verkörperte Welt als Objekt von Wissensgenerierung denkt. Das Ziel dieser Arbeit ist es, nach einer prozesshaften und solidarischen Wissensproduktion zu fragen, die Wissen nicht aus dem autonomen Geist des körperlosen Subjekts denkt, sondern situiert und relational versteht. Anhand einer historischen Rekonstruktion wird der Geist-Körper Dualismus bei René Descartes als hierarchischer Dualismus (Hartstock, 2024, S. 76) zwischen Subjekt und Objekt dekonstruiert und zugleich als möglichen Ursprungs eines körperlosen Subjekts analysiert. Mit theoretischer Berücksichtigung Theodor W. Adorno als auch Donna Haraway wird diese dualistische Trennung zwischen Subjekt und Objekt brüchig sowie auch die Objekthaftigkeit des Subjekts in seiner konkreten Verkörperung sichtbar. Dadurch wird die Standortgebundenheit und Partialität von Wissensansprüchen betont. Ziel des abschließenden Kapitels ist es, anhand Ausführungen von Jule Govrin und Seyla Benhabib, die Annahme eines dualen Gegensatzes zwischen Universalismus und Partikularismus zu problematisieren und Möglichkeiten einer kritischen Weiterentwicklung eines ausschließenden Universalismus hin zu einem solidarischen Universalismus zu denken. Ein Universalismus, der die Partialität von Wissensansprüchen mitdenkt, zugleich jedoch an einem universell verbindenden Moment des Menschseins festhält. Die Verletzlichkeit, die aus der Körperlichkeit resultiert, die allen Menschen gemeinsam ist. Ein universeller Moment, aus dem die Notwendigkeit zur Fürsorge resultiert und an Netzwerke der Solidarität appelliert.

Abstract

This thesis focuses on the deconstruction of epistemic exclusions through the lens of feminist critique of science. It begins by challenging a traditional epistemology that conceives of knowledge as a universally-valid individual achievement of a disembodied subject who views the embodied world as an object of knowledge production. The aim of this thesis is to explore a process-oriented and solidarity-based production of knowledge that does not consider knowledge as arising from the autonomous mind of a disembodied subject, but rather understands it as situated and relational. Through a historical reconstruction, René Descartes mind-body dualism is unraveled as a hierarchical dualism (Hartstock, 2024, p. 76) between subject and object and, at the same time, analyzed as a possible origin of a disembodied subject. Drawing on the theoretical work of Theodor W. Adorno and Donna Haraway, this dualistic separation between subject and object is shown to be fragile; in its concrete embodiment, the objectivity of the subject becomes visible, emphasizing the context-dependence and partiality of claims to knowledge. The aims of the concluding chapter, following Jule Govrin and Seyla Benhabib, are to challenge the assumption of a dual opposition between universalism and particularism and to discuss possibilities for the development of a universalism based on solidarity rather than exclusion. Ultimately, this thesis encourages a universalism that acknowledges the partiality of knowledge, yet at the same time holds fast to a unifying aspect of being human: a vulnerability that stems from physicality and necessity for care, which is common to all people.

Inhaltsverzeichnis

1. Vorwort.....	5
2. Einleitung.....	7
3. Selbstverortung – Selbst im Kontext.....	11

I. Historische Rekonstruktion

4. Körperloses Subjekt.....	18
4.1 René Descartes	20
4.2 Zeiten der Aufklärung als differenter, pluraler Begriff.....	25
4.3 Res cogitans – res extensa	30
4.3.1 Res extensa – körperliche Substanz	31
4.3.2 Res cogitans – geistige Substanz.....	33
4.4 Abstrakte Maskulinität – markierte Körper	36
4.5 Subjekt-Objekt-Trennung.....	40
5. Adorno – Subjekt und Objekt	41
5.1 Subjekt im Kontext – Adorno	45
5.2 Vorrang des Objekts.....	46
5.3 Identifizierendes Denken (Adorno).....	49
5.3.1 Das Nichtidentische zum Schweigen bringen	50
6. Status Quo.....	55

II. Feministische Epistemologien

7. Situiertes Wissen: Donna Haraway	58
7.1 Verkörpertes Wissen	58

7.2 Ideal einer Objektivität als Verknüpfung partialer Perspektiven	61
7.3 Objekt als Akteur*in von Wissen.....	64
7.4 Verhältnis von Partikularität und Universalität.....	66

III. Ein anderer Universalismus

8. Ein anderer Universalismus	72
8.1 Universalismus von unten – Jule Govrin	72
8.1.1 Universelle Verwundbarkeit im Kontext von Partikularität.....	74
8.1.2 Ungleiche Verwundbarkeitsverteilung.....	76
8.1.3 Geteiltes Bedürfnis nach Fürsorge	78
8.2 Interaktiver Universalismus – Seyla Benhabib	83
8.2.1 Kritik an der Verengung des Standpunkts auf die Perspektive des verallgemeinerten Anderen	84
8.2.2 Der Standpunkt des verallgemeinerten und des konkreten Anderen.....	87
8.2.2.1 Der Standpunkt des verallgemeinerten Anderen	88
8.2.2.2 Der Standpunkt des konkreten Anderen	91
8.2.2.3 Das Verhältnis zwischen dem Standpunkt des verallgemeinerten und des konkreten Anderen	95
8.2.3 Interaktiver Universalismus im Kontinuum zwischen Universalismus und Partikularismus	98
9. Resümee	102
10. Ausblick und weiterführende Diskussion	110
11. Literatur.....	115

1. Vorwort

„Ich wünschte, mein Schreiben wäre ein Wärmestrom“ (Schutzbach, 2024, S. 21). Dieses Zitat von Franziska Schutzbach, in dem sie sich auf den von Ernst Bloch geprägten Begriff des „Wärmestroms“ (Bloch, 1975, zitiert nach Schutzbach, 2024, S. 21) bezieht, beschreibt auch meinen Wunsch. Während des Prozesses, diese Arbeit zu schreiben, ordnet sich die Welt neu. Hörbare Stimmen von „zunehmender Spaltung“ (Schutzbach, 2024, S. 11), die einen Vormarsch misanthropischer und naturfeindlicher Ideologien vorantreiben, erwecken einen dystopischen Blick auf eine solche Neuordnung. Dieser Blick „wurzelt in der verständlichen Enttäuschung über eine Lebensform, die weiterhin Kriege zeugt, aufrüstet, die Umwelt zerstört und wirtschaftlich ausbeutet, anstatt die menschlichen Grundbedürfnisse menschenwürdig zu befriedigen“ (Benhabib, 2015, S. 8). Angesichts dessen gleicht das Schreiben über das Eingehen auf partikuläre Bedürfnisse menschlicher Körper und das Ernstnehmen der daraus resultierenden Verletzlichkeit und Verwundbarkeit dieser einer Absurdität. „Anstelle von globaler Solidarität gab es einen Rückfall in nationalen Isolationismus und Egoismus“ (Benhabib, 2024, S. 14). Durch diesen dystopischen Blick scheint es mir nahezu ein utopisches Unterfangen zu sein, nach einem Universalismus zu fragen, der sich solidarisch und inklusiv gestaltet. Ein Universalismus, der partikuläre Bedürfnisse der Einzelnen berücksichtigt und darüber hinaus nach dem „kleinsten [...] gemeinsamen Nenner“ (Govrin, 2025, S. 436) der Verbundenheit fragt, anstatt eigene partikuläre Interessen zur universellen Norm werden zu lassen und den Blick so zu verengen, dass lediglich die eigenen Bestrebungen gestillt werden. Im Prozess des Schreibens meiner Arbeit zeichnen sich jedoch Wege ab, die bereits gelebte Ideen und Vorschläge der Solidarität, gegenseitiger Fürsorge sowie das Bemühen um das Eingehen auf die Perspektiven der anderen in den Mittelpunkt des Nachdenkens stellen. Seyla Benhabib schreibt am Beginn ihres Werkes *„Selbst im Kontext“* folgende Passage:

Während die planetarische Krise unserer Zeit verlangt, dass die menschliche Spezies sich zusammenschließt und sich ihrer eigenen Handlungsfähigkeit bei der Veränderung der Bedingungen ihrer irdischen Existenz bewusst wird, fragmentierten die Konflikte unserer Zeit, ob sie nun religiöser, ethnischer, kultureller oder sozioökonomischen Natur sind, unser Menschenverständnis immer weiter. Das Ziel dieses [...] ist es, ein klares Bild von dieser Situation zu gewinnen, ohne jedoch die Hoffnung darauf zu verlieren, dass wir in der Lage sein werden unser Menschenverständnis dahingehend zu erweitern, dass wir diejenigen, die wir im Zuge des weltweiten Vormarschs der westlichen Modernen ausgeschlossen haben, einbeziehen und zu einem neuen Verständnis unseres Kosmos als Welt und Planet gelangen. (Benhabib, 2024, S. 79–80)

Besonders der zweite Teil dieses Satzes inspirierte mich dazu, nach geschriebenen Wärmeströmen Ausschau zu halten und dadurch an einem Menschenverständnis festzuhalten, das auf der Einsicht der gegenseitigen Abhängigkeit und Angewiesenheit aufeinander beruht, um ein solches Verständnis womöglich zu erweitern. Darüber hinaus nach dem von Benhabib (2024) beschriebenen neuen „Verständnis unseres Kosmos als Welt und Planet“ (Benhabib, 2024, S. 79–80) zu suchen, indem ein Bewusstsein für die Notwendigkeit solidarischer Verbindungen entsteht, um uns so in einem gemeinsamen Raum des Wissens zu „verorten [,] in einem gemeinsamen Raum der Erkenntnis, der nicht voraussetzt, dass wir Gleiche sind“ (Maurer, 2016, S. 137), uns aber als Gleiche anerkennt und Gehör verleiht. Der Titel dieser Arbeit lautet *„Wissen als ein gemeinsamer Raum von Abhängigkeiten“* – somit ist auch diese Arbeit ohne die Unterstützung vieler Menschen nicht denkbar. Dabei orientiere ich mich an einem Grundgedanken feministischer Wissenschaftskritik. „Ein Grundgedanke feministischer Wissenschaftskritik ist, dass Wissenschaft keine Einzelleistung ist“ (Mendl, 2015, S. 9).

Mein besonderer Dank gilt meinem Betreuer Univ.-Prof. Dr. Henning Schluß für die engagierte Betreuung und die stets konstruktive Kritik und ermutigenden Anregungen.

Ich danke den Schreibmentor*innen des CTL – Center of Teaching and Learning für die Organisation des Formats des Schreibmarathons. Die Schreibwochen waren für den Fortschritt dieser Arbeit wertvoll.

Ein herzlicher Dank gilt meinen Kommiliton*innen aus meiner Schreibgruppe für die vielen gemeinsamen Stunden des Schreibens und die gegenseitige Motivation und Zuversicht.

Danke an meinen Lesekreis, dessen Gespräche mir Inspiration und Raum zum Nachdenken gegeben haben.

Danke an meine Familie für eure Unterstützung in allem, was ich tue.

Danke Greta, für die gemeinsamen Gespräche und das Lesen meines Geschriebenen.

Danke Sören, dass du mich durch alle Zweifel hinweg immer wieder aufs Neue ermutigt hast und immer an mich glaubst.

2. Einleitung

Wie können wir uns eigentlich (politisch) miteinander verbinden, uns auch verbinden mit vergangenen Kämpfen und Erkenntnissen, uns verorten in einem gemeinsamen Raum der Erkenntnis, der nicht voraussetzt, dass wir Gleiche sind, und der auch nicht voraussetzt, dass wir das gleiche [sic] denken und für wichtig halten (müssen)? (Maurer, 2016, S. 137)

Feministische Wissenschaftskritik folgt dem Grundgedanken, dass Wissen nur dann egalitär und kritisch erzeugt werden kann, wenn dieses sich von Machtstrukturen und den ausschließenden Werten wissenschaftlicher Institutionen löst (Mendl, 2015, S. 11). Intention meiner Masterarbeit ist es, solche Ausschließungsmechanismen zu dekonstruieren, indem ich nach einem Raum der Erkenntnisfrage, der gerade eben nicht voraussetzt, dass wir alle Gleiche sind und die damit einhergehende Ambiguität aushält, dass nicht alle Erkenntnissubjekte das Gleiche denken und für wichtig halten (müssen) (Maurer, 2016, S. 137), jedoch trotz dieser Ambiguität nach Verbindungen gestrebt wird, die sich zu einem gemeinsamen Raum der Erkenntnis verweben, ohne sich dabei in der Überhöhung einzelner partikularen Interessen zu verlieren und dadurch erneut Ausschließungsmechanismen zu reproduzieren. Mit dieser Frage Maurers nach dem Gelingen eines solchen „gemeinsamen Raum der Erkenntnis,“ (Maurer, 2016, S. 137) sehe ich es als voraussetzende Notwendigkeit, anhand des „Reflexionspotential[s] feministischer Wissenschaftskritik“ (Mendl, 2015, S. 11), die Idee, von Erkenntnis als Einzelleistung eines „herausragende[n] Erkenntnissubjekte[s] der freischwebenden Intellektuellen“ (Mendl, 2015, S. 87), welches sich nach Mendl (2015) die Welt zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, zu verabschieden. In dieser damit beschriebenen Perspektive der traditionellen Epistemologie ist es das überhöhte transzendente Erkenntnissubjekt, das einen Dualismus zwischen dem körperlosen Subjekt des Erkennens und dem verkörperten Objekt der Erkenntnis öffnet (Hoppe & Vogelmann, 2024). Dieser Dualismus betont damit eine Konzeption von Wissensproduktion, die in Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebettet ist (Mendl, 2015, S. 13). Dieses Machtverhältnis wird auch in der Idee eines aufklärerischen Universalismusmodells wirksam, das ich der traditionellen Epistemologie verpflichtet sehe. Nach Jule Govrin, baut ein solcher Strang eines aufklärerischen Universalismus auf impliziten Normen bürgerlicher, weißer Männlichkeit auf, die sich in der Figur eines Vernunftobjekts vereinen (Govrin, 2025, S. 14). Ausgehend von diesem Universalismusmodells, werden Wissensansprüche generiert, die trotz ihrer vermeintlichen Allgemeingültigkeit und Neutralität aus einer bestimmten androzentrischen westlichen und bürgerlichen Perspektive heraus sprechen und somit einen exklusiven, normativen Universalismus postulieren (Mendl, 2015, S. 42). „Die Aufklärungsphilosophie nährt das maskuline Ideal des selbstgenügsamen Subjekts und unterschlägt, wie sehr die weißen, bürgerlichen, männlichen Körper von der Arbeit der anderen Körper abhängen und in privilegierter Stellung von ihr profitieren“ (Govrin, 2025, S. 15). Das Anerkennen

sowie das Angewiesensein auf alternative, verkörperte Wissensgenerierung wird somit negiert, anstatt diesen einen Platz als Akteur*innen in einem gemeinsamen Prozess der Wissensproduktion zuzugestehen. Mein Vorhaben ist es, anhand einer analytischen Perspektive feministischer Epistemologien, insbesondere dem Konzept Situiertes Wissen¹, herauszuarbeiten, wie es möglich ist, einem dualistischen Denken, traditioneller Epistemologien entgegenzuwirken, die von körperlosen Standpunkten wissender Subjekte ausgehen, und zu versuchen „Im Gegensatz zum reibungslosen Erfahrungsraum des abstrakten, universellen Subjekts der traditionellen Erkenntnistheorie [...] die differenzierte, [partikuläre] Erfahrungsperspektive sozial situierter Subjekte fassbar [zu] machen“ (Medina, 2013, zitiert nach Govrin, 2025, S. 20). Dabei interessiert mich, welche Möglichkeitsbedingungen gegeben sein müssen, damit eine prozesshafte, solidarische Wissensproduktion gelingen kann, anstelle einer normativen und exklusiven, universalistisch behaupteten Wissensproduktion, von oben herab (Govrin, 2025). Eine Frage, die aus diesem Nachdenken erfolgt ist, muss sich eine Wissensproduktion, um solidarischen und egalitären Werten Platz zu machen, von jeglichen universellen Ideen verabschieden oder ist „ein anderer Universalismus“ (Benhabib, 2016, S. 46) denkbar? Ein anderer Universalismus – eine Idee des Universellen, die darauf abzielt, Diskriminierung, Gewalt und Ungleichheit zu beseitigen, indem sie sich den Abhängigkeiten untereinander hinwendet und den Blick darauf richtet, was uns miteinander verbindet. Somit ist die Intention dieser Arbeit, die Idee des Einzelkörpers als wissenschaftliches Subjekt zu dekonstruieren und mich vielmehr Körpern im Plural hinzuwenden. „Von Einzelkörpern hin zu Körpern im Plural“ (Govrin, 2025, S. 10). Um so die Verbindung zwischen diesen Körpern als Ausgangspunkt von Wissen und Wissensgenerierung zu denken. Govrin schreibt passend dazu „Unsere Verbundenheit [...] [ist] unserer Körperlichkeit geschuldet“ (Govrin 2025, S. 10). Der entscheidende Moment besteht nun darin, diese Verbundenheit von der Körperlichkeit ausgehend zu denken und in dieser etwas Verbindendes für einen „gemeinsamen Raum der Erkenntnis“ (Maurer, 2016, S. 137) zu erkennen, die materielle Dimension, die unserer aller Körperlichkeit gleich ist. Wesentlich ist jedoch, dass in dieser verbindenden Gleichheit trotzdem die Unterschiedlichkeit und Differenz anerkannt wird (Govrin, 2025). Passend dazu der zweite Teil der von Maurer eingangs zitierter Phrase „einem gemeinsamen Raum der Erkenntnis, der nicht voraussetzt, dass wir Gleiche sind, und der auch nicht voraussetzt, dass wir das Gleiche denken“ (Maurer, 2016, S. 137). Govrin (2025) fasst die Essenz davon prägnant zusammen, indem sie dafür plädiert, einander „als Gleiche zu behandeln, ohne einander gleichmachen zu wollen“ (Govrin, 2025,

¹ Dieser Begriff entstammt Donna Haraway Text Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive und zählt zu einem „der meistzitierten Texte im gesamten Feld feministischer Epistemologien“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 24).

Klappentext) und von diesem Gedanken aus, einen Universalismus zu denken, der einschließt, anstatt auszuschließen.

Der Versuch meiner Masterarbeit ist somit das Ideal einer dualistischen Trennung von Geist und Körper sowie einer Subjekt-Objekt-Trennung und der darin eingeschlossenen Wissenschaftspraxis, die den Geist, „des freischwebenden Intellektuellen“ (Mendl, 2015, S. 87) als Ausgangspunkt von Wissensproduktion versteht, näher zu analysieren und die enthaltenen Ausschlüsse aufzuzeigen, um dadurch den Körper, dem Verkörperten in der Wissenschaftspraxis Notwendigkeit der Betrachtung zuzusprechen. Dabei geht es mir nicht darum, diesen „hierarchischen Dualismus“ (Hartsock, 2024, S. 76) umgedreht zu öffnen und durch einen feindseligen „Angriff auf die Vernunft“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 7) einen „kämpferischen Dualismus“ (Hartsock, 2024, S. 74) zu reproduzieren, indem ich mich auf die Seite der Körperlichkeit stelle und damit Rationalität und Vernunft durch Körperlichkeit aus der Wissensproduktion zu verdrängen suche, sondern vielmehr den bisher verdrängten Körpern, beziehungsweise diejenigen Positionen, die der Körperlichkeit zugeschrieben wurden und die Vernunft abgesprochen wurde, in der Wissensproduktion notwendigen Platz zu machen, um partikularen Standpunkten dieser Körper Sichtbarkeit zu geben. Dabei dennoch Rationalität nicht zu verabschieden, diese jedoch ein Stück weit zu entthronen. In Anlehnung an Miranda Frickers Zitat „We cannot tear down the House and build nothing in its place“ (Fricker, 1994, zitiert nach Mendl, 2015, S. 44) ist mir in meinem Nachdenken wichtig, nicht ausschließlich die „alte Welt“ zu diskreditieren, sondern gleichzeitig über eine neue Welt jenseits „wissenschaftlicher Ignoranz“ (Mendl, 2015, S. 44) nachzudenken, die epistemische Ausschlüsse und die Folgen davon aufzeigt, um zu einer prozesshaften und solidarischen Wissensproduktion von unten beizutragen. Jule Govrin (2025) beschreibt diese Intention in einer aussagekräftigen und passenden Passage:

Dementgegen baut der Universalismus von unten auf feministischen, de- und postkolonialen Denktraditionen auf, um die Aufklärung von links zu retten. Indem universalistische Bewegungen von unten die aufklärungsphilosophischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit aufgrund ihrer Ausschlüsse kritisieren, arbeiten sie diese um und erweitern sie radikalegaltär um Differenz. (Govrin, 2005, S. 437)

Differenz im Sinne eines Anerkennens des partikularen im Universellen. Während des Prozesses des Schreibens meiner Masterarbeit, erschien ein Buch von Jule Govrin (2025) mit dem Titel ‚*Universalismus von unten*‘. Darin stellt Govrin sich „gegen Universalismusideen, die auf einem übergeordneten Autoritätsprinzip“ (Govrin, 2025, S. 436–437) beruhen. Govrin gab mir neue Verknüpfungspunkte und wesentliche Denkanstöße für den weiteren Verlauf meiner Arbeit. Ich versuche dabei,

Govrins Ideen eines in mein Denken aufzunehmen und mit anderen Konzepten, wie denen des interaktiven Universalismus von Seyla Benhabib, zu verknüpfen, um so Möglichkeiten des Weiterdenkens zu finden.

3. Selbstverortung – Selbst im Kontext

Denn im Sprechen über mich selbst repräsentiere ich mich auf eine bestimmte Art und Weise, als eine bestimmte Subjektposition einnehmend, die bestimmte Eigenschaften hat usw. Im Sprechen für mich selbst erschaffe ich (momenthaft) mein Selbst. (Alcoff, 2023, S. 14)

„Da mir Kontexte wichtig sind“ (Narayan, 2024, S. 210) verstehe ich eine Selbstverortung als Voraussetzung dafür, Verantwortung für das Geschriebene zu übernehmen. Ich schreibe daher nicht aus einem „einfältige[n] Blick von oben, von nirgendwo“ (Haraway, 1995, S. 89), sondern aus einer situierten Perspektive (Haraway, 1995), die die „Illusion eines losgelösten und entkörperlichten Subjekts“ (Benhabib, 2015, S. 11) kritisch reflektiert. Somit sehe ich es als unabdingbar, meine eigene Positionierung sichtbar zu machen und offen zu legen von welchem Standpunkt aus mein Denken und Schreiben möglich wird, um somit Verantwortung für die Perspektive zu übernehmen, aus der ich sprechen kann. Im nächsten Abschnitt betrachte ich mich dafür selbst als eine ‚konkrete Andere‘² (Benhabib, 2015), um so meine Ausführungen zu verorten, an eine konkrete Körperlichkeit rückzubinden und zu kontextualisieren.

Westliche Feminist*innen sind trotz des kritischen Verständnisses ihrer eigenen Kultur oftmals stärker in diese verstrickt, als ihnen bewusst ist. Wenn sie die Kontexte ihrer Theorien nicht erkennen und davon ausgehen, dass ihre Perspektive für alle Feminist*innen universelle Gültigkeit hat, laufen sie Gefahr, dieselbe Dominanz auszuüben wie die westliche Kultur über nicht-westliche Kulturen. (Narayan, 2024, S. 217)

In Auseinandersetzung mit diesem Zitat von Uma Narayan, ist es mein Anliegen, die Ausführungen ernst zu nehmen, um aus meiner Position einer westlichen Feministin einen ‚identifizierenden Blick‘, der in Kapitel 5 kritisiert wird, nicht selbst zu übernehmen und mich nicht einer identifizierenden Sprache zu bedienen, wenn ich über Perspektiven partikularer Positionen spreche, die ich weder selbst erlebt habe, noch erleben kann. „Die Erkenntnis, dass im Für-andere-Sprechen ein Problem liegt, [...]. Erstens wird zunehmend anerkannt, dass die Bedeutung und die Wahrheit dessen, was jemand sagt, von der Position, aus der heraus jemand spricht, beeinflusst werden“ (Alcoff, 2023, S. 9). Haraway kritisiert jedoch, nach Hoppe und Vogelmann, „eine [...] routinisierte[n] Praxis der Selbstverortung mithilfe soziologischer Strukturmerkmale [...]. Allzu leicht kippen solche ‚Situierungen‘ in den Versuch um, sich gegen Kritik zu immunisieren“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 26).

² Auf den Standpunkt des konkreten Anderen werde ich im Laufe dieser Arbeit genauer eingehen, insbesondere im dritten Teil meiner Arbeit. Jedoch vorweg ein treffendes Zitat für ein besseres Verständnis, was der Standpunkt des konkreten Anderen meint. „Der Standpunkt des konkreten anderen veranlaßt uns, im Gegensatz dazu, [...] jedes Individuum mit einer ganz bestimmten Geschichte, Identität [...] zu betrachten. Wenn wir uns für diesen Standpunkt entscheiden, sehen wir von der Gemeinsamkeit zwischen uns ab und konzentrieren uns statt dessen auf das jeweils Individuelle“ (Benhabib, 2015, S. 176).

In meiner Lesart kritisiert Haraway eine Form der Selbstverortung, in der eine Abkehr der Verantwortung für die eigene Perspektive, durch die Identifizierung mit soziologischen Strukturmerkmalen stattfindet. Dabei besteht die Gefahr, reflexionslos blinde Flecken der eigenen Perspektive zu legitimieren. Diese Deutung findet sich erneut bei Hoppe und Vogelmann, die über Haraway Folgendes schreiben:

Dabei geht sie von einem dezidiert identitätskritischen Paradigma aus, denn sie möchte Situierung ausdrücklich nicht als identitäre Festschreibung verstehen. Das würde bedeuten, identitäre Marker der Wissen produzierenden Subjekte aufzuzählen, um beispielsweise Privilegien oder Unterdrückungen sichtbar zu machen. (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 24)

Ich halte es für sinnvoll, identitäre Marker so sichtbar werden zu lassen, „dass man daher nicht annehmen kann, seine Position überschreiten oder transzendieren zu können“ (Alcoff, 2023, S. 9). Eine Phrase Franziska Schutzbachs scheint mir an dieser Stelle lohnend zu erwähnen. „Natürlich ist eine Auseinandersetzung mit den eigenen Privilegien etwa als *weiße* Frau, als Person mit einem europäischen Pass [...] usw. unabdingbar, wir müssen uns damit befassen, aus welcher Position heraus wir sprechen und handeln und welche Machtverhältnisse wir dadurch reproduzieren. Es darf aber nicht dabei bleiben“ (Schutzbach, 2024, S. 223). Dieses Plädoyer Schutzbachs ergänzend, ist es im Sinne Haraways bedeutsam, nicht bei diesen Kategorien stehen zu bleiben und Identitäten nicht ausschließlich über soziale Positionierungen wie beispielsweise Geschlecht, Klasse, Hautfarbe oder Behinderung zu fixieren. Identitäten somit nicht durch Begrifflichkeiten essentialistisch festzuschreiben, sondern gerade die Situierung und Verortung dieser zu betonen.

Man kann nicht Zelle oder Molekül ‚sein‘ – oder Frau, kolonisierte Person, ArbeiterIn und so weiter –, wenn man beabsichtigt zu sehen und von dieser Position aus kritisch zu sehen. Sein ist weitaus problematischer und kontingenter. Ebenso wenig kann man den eigenen Standpunkt an einen anderen Ort verlegen, ohne für diese Bewegung verantwortlich zu sein. (Haraway, 1995, S. 85)

Diesem Zitat Haraways folgend, ist es notwendig, die Kontexte mitzudenken, die mit Identitätsmarkern in Wechselwirkung stehen und anzuerkennen, dass diese durch politische und gesellschaftliche Diskurse hervorgebracht werden. Dabei scheint mir wesentlich, diese Marker als offen und kontingent zu begreifen, da Markierungen in anderen Kontexten different sein können und darüber hinaus „das klassifizierende Verhalten der Sprache“ (Moser, 2012, S. 124) Begriffe hervorbringt, anhand der sich diese Marker orientieren. „Das erkennende Selbst ist in all seinen Gestalten partial und niemals abgeschlossen, ganz, einfach da oder ursprünglich, es ist immer konstruiert und unvollständig

zusammengeflochten“ (Haraway, 1995, S. 86). Ich möchte dies nun anhand des Beispiels meines eigenen Selbst, als Schreibende dieser Arbeit darlegen und mich so in der Position eines „erkennenden Selbst“ (Haraway, 1995) als niemals abgeschlossen fragmentieren.

Ich schreibe diese Arbeit aus der Rolle einer Masterstudentin an einer öffentlichen Universität, in Wien, Österreich. Als Qualifikationsarbeit orientiere ich mich im Schreiben an bestimmten formalen Kriterien meiner Fakultät. Darüber hinaus dient diese Arbeit, dem Zweck des Erwerbs eines Akademischen Grad Master of Arts (MA). Im Laufe meines Studiums wurde ich durch institutionelle Bedingungen, Lehrende sowie von Inhalten geprägt, die maßgeblich zu meiner inhaltlichen Orientierung innerhalb meiner Masterarbeit beigetragen haben. Andererseits tragen familiäre Prägungen und somit meine soziale Herkunft eine wesentliche Bedeutung in der Verortung meiner selbst. Ich positioniere mich als weiße Feministin, die in Westösterreich aufgewachsen ist, was mir Privilegien der Zugehörigkeit in den überwiegend mehrheitlich weißen Institutionen eröffnet. Zusätzlich werden mir keine sichtbaren körperlichen Beeinträchtigungen zugeschrieben, die mich in der Bewältigung meines Alltags vor besondere Hürden und Barrieren stellen. Somit verfüge ich über das Privileg aufgrund meiner Hautfarbe als auch meiner körperlichen Konstitution bislang keine Diskriminierungserfahrungen gemacht zu haben. Ich komme nicht aus einem Akademiker*innenhaushalt, bin jedoch bildungsnah aufgewachsen, was meine Hemmschwelle, an akademische Räume heranzutreten, gesenkt hat. Mein Aufwachsen war, so meine Einschätzung, von einer bestimmten Vorstellung von Körper und Geist geprägt, die ich darauf zurückführe, dass ich im Diskurs einer westlichen Philosophietradition sozialisiert wurde, die ich sowohl in meiner familiären als auch schulischen Prägung wiederfinde. Daraus erkläre ich möglicherweise mein Interesse, mich in dieser Arbeit mit einer dualistischen Trennung von Körper und Geist zu befassen. Gleichzeitig spreche ich als weiblich sozialisierte Person, aus der Position eines „als weiblich konnotierte[n] Körper[s] [...] [der] vom als männlich konnotierten Geist abgetrennt und Letzterer als überlegen angesehen,“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 33) wird. Als weiblich gelesene Person sehe ich mich nach Haraway zu den „verkörperten Anderen, denen es nicht erlaubt ist, *keinen* Körper zu haben“ (Haraway, 2024, S. 271) zugehörig. Somit gehöre ich auch jener Personengruppe an, der gerade aufgrund dieser Fixierung auf Körperlichkeit die „reproduktive Sphäre“ (Schutzbach, 2024, S. 116) zugesprochen wird. Wie im Verlauf der Argumentation meiner Arbeit sichtbar werden wird, rückt in den Fokus meiner Betrachtung die Notwendigkeit eines universell geteilten Sorgebedürfnisses, dieses Bedürfnis nach Sorge, das unabhängig von Geschlecht alle Menschen betrifft. Während des Schreibens spüre ich Wut darüber, dass jedoch die reproduktive Sphäre der Care-Arbeit, fortwährend geschlechtsspezifisch ungleich verteilt ist und „Sorgearbeit [...] als eine der ökonomischen Welt untergeordnete ‚reproduktive Sphäre‘ abgewertet und einer bestimm-

ten Gruppe – den Frauen – normativ zugewiesen [wird]“ (Schutzbach, 2024, S. 116). Diese emotionale Befangenheit leitet die Perspektive auf die Inhalte dieser Arbeit und darüber hinaus die Motivation nach einer „Utopie, die ein gutes Leben für *alle* fordert,“ (Schutzbach, 2024, S. 235) schreibend zu suchen.

Diese angeführten Kategorien sind lediglich beispielgebend. Sie verorten, situieren und positionieren mich als weiblich gelesene, weiße, akademische, westliche Feministin und nicht behinderte Person. In meiner Selbstdarstellung hebe ich die Identitätskategorien, Herkunft, Hautfarbe, Geschlecht und Behinderung hervor, da ich diese für den Kontext meiner Arbeit als besonders relevant erachte, um zu reflektieren, inwieweit meine Perspektive aus diesen oben genannten Privilegen geformt wird. Eine Perspektive, die ausschlaggebend für mein Verständnis und mein Selbstverständnis von Körperlichkeit, Verletzlichkeit und der Frage nach den Bedingungen für ein „gutes Leben“ (Benhabib, 2015, S. 24) ist und mich in meinem Schreiben leitet. Aufgrund meines ‚*Weiß-Seins*‘, innerhalb einer weißen Mehrheitsgesellschaft, mein Privileg der Nicht-Behinderung sowie die soziale Verortung als westliche Frau, ist es notwendig zu reflektieren, inwiefern ich selbst Machtverhältnisse reproduziere (Schutzbach, 2024, S. 223). Auf diese Frage werde ich im abschließenden Diskussionskapitel meiner Arbeit zurückkommen. Die hier aufgelisteten „Identitäre[n] Marker“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 24) nennen exemplarisch wenige von vielen, jedoch „prägen [diese] meine Perspektive im Leben und im Feminismus“ (Schick, 2023, S. 12). Somit kann ich mit meinen nachfolgenden Gedanken und dem Geschriebenen nur aus dieser partiellen Perspektive sprechen und möchte darüber hinaus nicht „losgelöst“, ‚körperlos‘ und mit der Fähigkeit begabt dargestellt werden, vom Standpunkt eines jedes anderen hinter einem ‚Schleier des Nichtwissens‘ zu argumentieren“ (Benhabib, 2015, S. 185). Ein Zitat von Sybille Schick, das ich mir im Folgenden aneigne, dient mir dabei beispielgebend für eine kontextsensible und verantwortliche Schreibweise.

Diese Zeilen entstehen aus meiner subjektiven Perspektive. Ich kann als Einzelperson nicht alle marginalisierten Perspektiven vertreten oder abdecken, den Anspruch habe ich auch gar nicht. Ich spreche für mich. Dort, wo dies nicht möglich ist, zitiere ich andere, anstatt für sie zu sprechen. (Schick, 2023, S. 13)

In den vorangegangenen Ausführungen habe ich Identitätskategorien verwendet. Für die Kontextualisierung meiner subjektiven Perspektive ist jedoch entscheidend, wie meine Position als Schreibende in konkrete Erkenntnispraxen eingebunden ist und anhand welcher Literaturbasis ich meine Argumentation aufgebaut habe. Wichtig zu benennen ist das Privileg, in meiner Erstsprache studieren zu können. Das Verfassen meiner Masterarbeit in deutscher Sprache erleichtert mir den wissenschaftli-

chen Ausdruck, führt jedoch dazu, dass sich meine Quellenbasis an deutschsprachiger Literatur orientiert. Um dem entgegenzuwirken, war es mir wichtig, mich auch auf nichtdeutschsprachige Autor*innen zu beziehen, diese sind jedoch dennoch meist im angloamerikanischen akademischen Feld verortet.

Im ersten Teil meiner Arbeit beschäftige ich mich sowohl mit der Dualismusthese René Descartes als auch der kritischen Theorie Adornos. Sowohl Descartes als auch die kritische Theorie der Frankfurter Schule zählten zu wesentlichen Inhalten meines Studiums und sind mir beständig begegnet. Descartes Dualismus-These als auch Adornos Ausführungen zum identifizierenden Denken, bilden einen wesentlichen theoretischen Hintergrund dieser Arbeit. Ich greife dabei auf Gedanken eigener früheren Arbeiten meines Studiums zurück, knüpfe Verbindungen zu diesen und betrachte sie in neue Kontexte eingebettet. Darüber hinaus stelle ich Verbindungen zu feministischen Epistemologien her. Besonders Haraways Ausführungen zu ihrem Konzept des Situierten Wissens begleiteten mich in meinem Studium in Wien, als auch in meinem Erasmus-Aufenthalt in Berlin. Meine Überlegungen zum Subjekt-/Objekt-Verständnis Adornos sowie zu Haraways Konzept des Situierten Wissens, knüpfen an Gedanken meiner Bachelorarbeit an, in der ich der Frage nachging, inwiefern das Generieren von Wissen unter der Vermeidung des identifizierenden Blicks des körperlosen Subjekts möglich ist. Die Ergebnisse daraus, die zu einem Anerkennen der „Objekte als Akteure“ (Haraway, 1995, S. 91) von Wissen führten, bilden den Ausgangspunkt für die Weiterentwicklung hin zu dieser Arbeit. Dabei stütze ich mich auf Argumentationsteile, mit denen ich mich bereits in meiner Bachelorarbeit beschäftigt habe. Im Zuge meiner Masterarbeit wurden die Argumentationsschritte in einen neuen Kontext gesetzt und dahingehend erweitert, dass diese für die von mir gestellte Fragestellung relevant und ertragreich sind. Als Unterstützung für eine sprachliche und grammatikalische Präzisierung wurden an manchen Stellen dieser Arbeit KI- Softwares, wie ChatGPT (OpenAI) und im Besonderen die KI-Software der Universität Wien U:ai, verwendet.

Ich ziehe Verbindungen zu feministischen Standpunkttheorien, insbesondere Nancy Hartsock, und wende mich fragmentarisch postkolonialen feministischen Theorien, insbesondere Nikita Dhawan und Uma Narayan zu. Dabei streife ich Grundzüge eines Intersektionalitätsdiskurses und beschäftige mich ergänzend dazu mit Jule Govrins Gedanken zu einem Universalismus von unten. Abschließend kehre ich zurück zur kritischen Theorie, indem ich mit Seyla Benhaib, die Idee eines interaktiven Universalismus näher betrachte. „Die Liste der Themen, die ich in diesem Buch behandle, ist unvollständig“ (Schick, 2023, S. 13). Dieses Zitat eigne ich mir für meine Arbeit an und schreibe es wie folgt um. Die Liste der Themen, die ich in dieser Arbeit behandle, ist unvollständig (Schick, 2023, S. 13), da ich lediglich aus einer partialen Perspektive schreibe, die sozial verortet und historisch bedingt

ist. „Verortung hat also etwas mit Verwundbarkeit zu tun. [...] Denn feministische Verkörperung widersteht einer Fixierung und hegt eine unstillbare Neugier auf Netzwerke unterschiedlicher Positionierungen“ (Haraway, 1995, S. 90). Dieser Neugier auf Netzwerke unterschiedlicher Positionierungen möchte ich in meiner Arbeit nachgehen, indem ich versuche, Verbindungen zwischen diesen Positionierungen zu weben und zueinander in Beziehung zu setzen.

I. Historische Rekonstruktion

4. Körperloses Subjekt

Als in den Anfängen der Aufklärung die Gleichheit aller ausgerufen wurde, entstanden zeitgleich andere Formen der Ungleichheit, die sich an wissenschaftlichen und rechtlichen Kategorien festmachten und in Körper einlagerten. Bürgerliche Männer wurden zu politischen Subjekten, versehen mit einem symbolischen Überschuss, der sie zu seltsam entkörpernten, souveränen Subjekten kürte. Hingegen unterstellte man all jenen, die man aus der Politik ausschloss, einen Überschuss an Leiblichkeit und Natur. (Govrin, 2025, S. 62–63)

Dieses Zitat weitergedacht, konnte „das Ideal der vernunftkontrollierten Körper“ (Govrin, 2025, S. 62), also ein nach Govrin (2025) benanntes souveränes Subjekt, in Zeiten der Aufklärung, andere Körper, die als naturnah galten wie „den prekären, perversen, feminisierten, rassifizierten Körpern. Kurzum der Mehrheit der Menschheit“ (Govrin, 2025, S. 63), identifizieren und als normal oder anormal kategorisieren. Offensichtlich entstand daraus eine Ungleichheit, welche Körper, die als naturnah galten, abwertete, indem ihnen das Verfügen über eine ausreichende Vernunft abgesprochen wurde. „Körperordnungen bauten darauf auf, andere Körper aus den Sphären der Macht auszugrenzen: Frauen, Arme, Kranken, Perverse, Andersgläubige“ (Govrin, 2025, S. 62). Der Ausruf der Aufklärung für Gleichheit aller (Govrin, 2025, S. 62), galt somit lediglich für all jene, die den Status eines vollwertigen politischen und vernunftbegabten Subjekts zugesprochen bekamen. Dem Wort zusprechen lege ich eine Machtlosigkeit ein, eine Sprachlosigkeit, im Sinne eines „Zum-Schweigen-Bringens“ (Dotson, 2024, S. 419), all jener Geschöpfe, die vermeintlich als nicht ausreichend „vernunftsfähig“ (Govrin, 2025, S. 63) einkategorisiert wurden. Einerseits wurde wie Govrin (2025) schreibt, seit der Aufklärung die Gleichheit für alle proklamiert, andererseits jedoch durch die dualistische Trennung von Körper und Geist ein Dualismus geöffnet, der ausschließt. Der Geist als dem bürgerlichen Mann zugehörig, der Körper zu allen anderen prekären Positionen. Govrin (2025) schreibt dazu, Körper, die mit Differenz gegenüber der männlichen Norm belegt wurden, seien somit aus dem Ideal der Gleichheit ausgegrenzt. Descartes, der zentrale Figur dieses Kapitels werden soll, schreibt in seinem Werk *„Meditationen über die erste Philosophie“* „denn der Geist vermag auf Grund dessen leicht zu unterscheiden, was zu ihm als dem erkennenden Wesen, und was zum Körper gehört“ (Descartes, 2014, S. 53). Dieses Zitat macht deutlich, das erkennende Wesen ist der Geist und nicht der Körper.

„Denn um Gleichheit zu denken, muss man begreifen, wie Menschen ungleich gemacht werden“ (Govrin, 2025, S. 17). Im nächsten Kapitel wird der Ausgrenzung von Körpern aus dem Prozess der Erkenntnisgewinnung nachgegangen, indem Möglichkeiten angedacht werden, die dazu beitragen, dass überhaupt die Idee eines „seltsam entkörpernten, souveränen Subjekts (Govrin, 2025, S. 63) eine übergeordnete Rolle im Erkenntnisprozess einnehmen konnte. Eine Macht, die den materiellen Körper abwertet und einem vernunftkontrollierten Geist unterordnet. Gegenstand meines Interesses ist nun, das historische Gewordensein des Geistes, als Ausgangspunkt von Wissensproduktion zu betrachten. Dafür widme ich mich der Dualismus-These von Rene Descartes, der seine Denkschritte zu der Trennung zwischen Körperlichkeit und Geist präzise diskutiert und infolge auch ein Machtverhältnis zwischen diesen beiden Substanzen konstruiert. Bevor inhaltlich auf die Dualismus-These und die Idee des Aufbaus von Erkenntnis bei Renè Descartes eingegangen wird, möchte ich diesen als „Vater der Moderne“ (Perler, 2006, S. 8) fragmentarisch kontextualisieren. Mit dieser starken Beschreibung Perlens, der Descartes in die Rolle einer Vaterfigur einer ganzen Epoche stellt, möchte ich ein Zitat Graeber und Wengrow als Relativierung dieser Darstellung einer „Great-Man-Theorie“ (Graeber & Wengrow, 2022, S. 41) anhängen.

Kulturwissenschaftler und Anthropologen haben die Great-Man-Theorie der Geschichte nie ganz aufgegeben. Nicht selten vermitteln sie den Eindruck, als gingen sämtliche wichtigen Gedanken eines Zeitalters auf die ein oder andere Persönlichkeit zurück – sei es nun Platon, Konfuzius, Adam Smith oder Karl Marx –, anstatt die Schriften dieser Autoren als besonders brillante Zwischenrufe in Debatten zu erkennen, die bereits in Tavernen, auf Abendempfangen oder in Parks geführt wurden (und übrigens auch in Lehrsälen), aber ansonsten nie zu Papier gebracht worden wären. (Graeber & Wengrow, 2022, S. 41)

Meine Absicht ist es keineswegs, eine „Great-Man-Theorie“ (Graeber & Wengrow, 2022, S. 41) zu reproduzieren. Stattdessen geht es mir darum, gerade jene epistemischen Ausschließungsmechanismen in den Blick zu nehmen, die eine „Universalisierung des Partikularen“ (Stögner, 2022, S. 14) vorantreiben und dadurch die im oben erwähnten Zitat angesprochenen „Zwischenrufe in Debatten“ (Graeber & Wengrow, 2022, S. 41) zum Verschwinden bringen. Descartes ‚*Meditationen über die Erste Philosophie*‘ erscheint mir dennoch als ein beispielhaftes Werk, um möglichen Ursprüngen eines körperlosen Subjekts nachzugehen. Was nicht unbemerkt lassen sollte, dass Zeitgenoss*innen Descartes andere Standpunkte einnahmen und differente Konzepte über das menschliche Sein vertraten.

4.1 René Descartes

René Decartes lebte in einer Zeit voller religiöser, erkenntnistheoretischer als auch politischer Umbrüche, die epochenspezifische Diskurse hervorbrachten (Perler, 2006, S. 11) Descartes und seine Werke lassen sich am Beginn der Moderne verorten und zeigen erste Spuren von „aufklärungsphilosophischen Ideen“ (Govrin, 2025, S. 16). Darüber hinaus können diese auch als Fundament für einen „Vernunftoptimismus“ (Poser, 2003, S. 13) gelesen werden. Für die Zeit des 17. Jahrhunderts, galten Descartes Ideen als revolutionär. Seine Intention war es, mit den alten Traditionen der Wissenschaften zu brechen, diese hinter sich zu lassen und neue methodologische Grundlagen zu etablieren, in denen „die Singularität des Individuums, seine Individualität, seine Unverwechselbarkeit, Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit zu einer zentralen Denkfigur“ (Poser, 2003, S. 7) wurde. Innerhalb dieser zeitgenössischen philosophischen Debatten des 17. Jahrhunderts lassen sich diese Überlegungen als Teil eines breiteren Diskurses verstehen, aus dem sich unterschiedliche Stränge aufklärerischen Denkens herausgebildet haben. Folge ich den Ausführungen Posers, beschreibt dieser Descartes, nach Worten Hegels, als Philosoph, der „die Philosophie zu ihrem ureigensten Gegenstand zurückführe, zum Prinzip des Denkens“ (Poser, 2003, S. 14). Aus dieser Betrachtung des Prinzip des Denkens, resultiert ein Ideal der Vernunft, das Jule Govrin wie folgt beschreibt. „Das aufklärerische Vernunftideal neigt dazu, Körperlichkeit und Affektivität [durch die Überhöhung des Denkens] zu überblenden. Dennoch sind Körper nicht gänzlich abwesend“ (Govrin, 2025, S. 14). Dieser letzte Satz scheint mir wichtig, um Descartes nicht misszuverstehen und ihm, durch die Überhöhung des Geistes, die Anerkennung von Materie und Körper abzusprechen, sondern vielmehr den dualistischen, hierarchisch und asymmetrischen Standpunkt zu betrachten, der daraus resultieren kann. „Dagegen ist Descartes Dualist – es gibt für ihn sowohl das Denken als auch die Materie“ (Poser, 2003, S. 15). Um dennoch diesen hierarchischen und asymmetrischen Standpunkt näher zu beleuchten, der im weiteren Verlauf meiner Arbeit wesentlich ist, scheint mir eine weitere Ausführung Jule Govrins, zu einem aufklärerischen Ideal der Vernunft interessant. „Fortan galten zu Zeiten der Aufklärung allein weiße, wohlhabende Männer als Gleiche unter Gleichen. Sie konnten zur ‚körperlosen Norm‘ werden, die seltsam entkörperpert erscheinen“ (Govrin, 2025, S. 14). Govrins Zitat mit den ersten Ausführungen zu Descartes Dualismus zusammengedacht, kann wie folgt konkludiert werden. Einerseits wird das Attribut der Vernunft dem männlichen Körper zugesprochen und gilt als verbindender Wesenszug männlich gelesener Körper. Andererseits ist es dadurch einem solchen Körper möglich, hinter diesem Attribut der Vernunft zu verschwinden und vermeintlich entkörperpert zu erscheinen:

Aufklärerische Universalismusmodelle, wie sie sich bei Jean-Jaques Rousseau oder Immanuel Kant finden, bauen auf den impliziten Normen bürgerlicher, weißer Männlichkeit auf. Diese Normen verklammern sich mit der Figur des Vernunftsubjekts, wie sie Kant in seiner Vertragstheorie emporhält, während er in seinen aufklärungsphilosophischen und anthropologischen Schriften Frauen und rassifizierte Menschen aus der Sphäre der Vernunft ausschließt. (Govrin, 2025, S. 14; Anm. v. Verf. Govrin verweist an dieser Stelle auf Kant, 1984; 2014)

Govrin nennt in ihrem Zitat zwar nicht dezidiert Descartes, jedoch scheint es mir lohnend, dieses Vernunftsubjekt, welches Govrin bei Kant und Rousseau kritisiert, mit der Dualismus-These Descartes zusammen zu denken. Wenn das Vernunftsubjekt den bürgerlichen Mann repräsentiert, stellt sich erneut die Frage nach der gegenüberstehenden Seite der Dualität, die im oben genannten Zitat, marginalisierten Gruppen, wie die der Frauen und rassifizierten Menschen gewaltvoll zugeteilt wird. Indem sie einen epistemischen Ausschluss erfahren, der ihnen die Fähigkeit des Vernunftgebrauchs abspricht. An diesem Punkt möchte ich ein Gedanken Rousseaus näher betrachten.

Rousseau hat einen Weiblichkeitsentwurf formuliert, dem Fremdbestimmung, Unterdrückung und Abwertung inhärent sind, was Idealisierung als Kehrseite nicht ausschließt. Was den Mann in seiner Existenz bestimmt, nämlich Individuierung, Autonomie und Autarkie ist für die innerhäuslich konzipierte weibliche Existenz nicht vorgesehen. (Kuster, 2010, S. 669)

Dieses Zitat scheint passend, um die im Zentrum stehende Dualität nochmals aufzugreifen, indem eine hierarchische Dualität durch Idealisierung verschleiert wird. Wie kann eine Idealisierung trotz gleichzeitiger Unterdrückung und Abwertung verstanden werden. Der Begriff der Frau wurde nach Friederike Kuster in ihrer vermeintlichen Anlage zur besonders moralischen und emotional wärmenden und gefühligen Weiblichkeit idealisiert. „Als Vertreterinnen des moralischen Geschlechts, die im Medium der Liebe und der reinen selbstzwecklichen Interaktion ihre ganze Gefühlsmacht, Wärme und Mitmenschlichkeit entfalten konnten und so gewissermaßen zu Glücksproduzentinnen avancierten“ (Kuster, 2010, S. 676). Gleichzeitig wird dabei durch eine solche Überhöhung eine Differenz verfestigt, die „reale Abhängigkeitsverhältnisse“ (Kuster, 2010, S. 676) sowie das Absprechen der Fähigkeit eines vernünftigen Subjekts überblendet. Kuster schließt ihr Essay *„Anordnungen der Natur – Grundlagen der Geschlechtererziehung bei Rousseau“*, mit dem Bezug auf die feministische Philosophin Mary Wollstonecraft, die im 18. Jahrhundert für Frauenrechte kämpfte und ein solches Überblenden der realen Machtasymmetrie durch eine vermeintliche Idealisierung der *„Natur der Frau“* zur „Glücksproduzentin[nen]“ (Kuster, 2010, S. 676) durch Weiblichkeit enthüllte. Der Bezug auf Mary Wollstonecraft macht deutlich, dass bereits innerhalb der Aufklärung selbst eine Kritik an der dualistischen Zuschreibung der weiblichen Natur als „Gefühlsmacht“ (Kuster, 2010, S. 676) gegenüber der männlich konnotierten „Individuierung, Autonomie und Autarkie“ (Kuster, 2010, S. 669)

formuliert wurde. Diese Kritik eröffnet die Frage nach feministischen Strängen innerhalb der Aufklärungsbewegung als auch die Frage nach den emanzipativen Grenzen innerhalb dieser Bewegung der Aufklärung. Bevor ich mich dieser schon von Wollstonecraft kritisierten Dualität präziser hinwende, scheint es mir vor dem Hintergrund, der im vorangegangenen Kapitel beschriebenen Intention notwendig, jene epistemischen Ausschließungsmechanismen in den Blick zu nehmen, die eine „Universalisierung des Partikularen“ (Stögner, 2022, S. 14) vorantreiben. Dabei werden einige zuvor zitierte Formulierungen Govrins erneut aufgegriffen und einer präziseren Betrachtung unterzogen. Um so paradoxe Widersprüche sichtbar werden zu lassen, die trotz Govrins Kritik an dualistischem Denken den Eindruck vermitteln, selbst auf solche Denkformen zurückzugreifen. Eine solche Reproduktion im Denken widerspräche meinem Ziel, epistemische Ausschlüsse aufzuzeigen. Somit scheint es mir notwendig, die Aussagen erneut zu diskutieren.

In der Einleitung ihres Buches ‚*Universalismus von unten*‘ spricht Jule Govrin von einem aufklärerischen Universalismusmodell, einem aufklärerischen Vernunftideal, der Aufklärungsphilosophie als auch von Zeiten der Aufklärung (Govrin, 2025, S. 14–15). Diese Beschreibungen suggerieren die Aufklärung als eine einheitliche Bewegung. Govrins Ausführungen erwecken so den Eindruck einer verallgemeinernden Betrachtung einer Epoche, die jedoch sowohl aufgrund ihres zeitlichen Umfangs als auch ihrer Komplexität einer differenzierteren Analyse bedarf. Werden partikuläre Standpunkte innerhalb dieses weit gefassten Begriffs nicht in ihrer Differenziertheit ernstgenommen, würde die Bewegung der Aufklärung in einem Wort sprachlich identifiziert und dadurch verabsolutiert werden. Eine solche Darstellung ist verkürzt und würde der Intention dieser Arbeit nicht gerecht werden. Vielmehr bekommen dominante Standpunkte dadurch Sichtbarkeit, marginalisierte Standpunkte wiederum rücken in den Hintergrund. Vielmehr wäre eine tiefgreifende Analyse wichtig, die sich einerseits mit einer genealogischen Rekonstruktion von Grundforderungen und Prinzipien der Aufklärung beschäftigt, um nachzugehen, ob diese tatsächlich der europäischen Aufklärungsphilosophie entsprangen, oder vielmehr Aneignungen von Träger*innen kolonialer Wissensbestände sind. Eine solche Dekonstruktion unternehmen Wengrow und Greber (2022) in ihrem Werk ‚*The Dawn of Everything. A New History of Humanity*‘. Dabei analysieren sie exemplarisch die Inszenierung des Wertes der Gleichheit, als ein vermeintlich ursprünglich europäisches Produkt. In ihren Ausführungen zeichnen sie nach, wie Europäer*innen jedoch im Dialog mit indigenen Amerikaner*innen mit bislang unbekannten Vorstellungen von Gleichheit in Berührung kamen. Durch diese Gespräche formierten sich neue Vorstellungen von Gleichheit und Freiheit. Während der Gleichheitsbegriff bei Europäer*innen primär „Gleichheit vor dem Gesetz“, welcher schlussendlich die Gleichheit vor dem Souverän bedeutet- [...] [und somit] Gleichheit in gemeinsamer Unterordnung“ (Greaber & Wengrow,

2022, S. 60) impliziert. Durch den Dialog mit kolonialisierten Personen eröffnet sich eine gänzlich andere Perspektive auf den Begriff der Gleichheit. „Wenn man dagegen Freiheit als sozial und bedingt begreift, als Freiheit, die erst durch Vergesellschaftung ermöglicht wird, ist Gleichheit eine Grundvoraussetzung dafür, dass sich Einzelne frei entfalten und über sich selbst bestimmen können“ (Govrin, 2025, S. 329). Mit David Graeber und David Wengrow (2022) lässt sich dieses Zitat ergänzen, indem sie einen alternativen Gleichheitsbegriff indigener Gesellschaften Amerikas beschreiben. Dieser zielt darauf ab, ein „autonomes Leben“ für alle zu schaffen, in dem „kein Mann und keine Frau anderen untergeordnet wurde“ (Graeber & Wengrow, 2022, S. 63). Eine solche Gleichheit konsequent weitergedacht, führt einerseits zum Begriff der „Politischen Gleichheit“ (Graeber & Wengrow, 2022, S. 52), keinem absolutistischen Herrscher unterstellt zu sein, andererseits zu einem Begriff der Freiheit, der durch das Verwenden der eigenen, autonomen Vernunft erreicht wird. Beide Vorstellungen von Freiheit bilden grundlegende Werte im Aufklärungsdiskurs. „Offenbar gab es also einen Grund dafür, warum so viele wichtige Denker der Aufklärung darauf beharrten, ihre Ideale von persönlicher Freiheit und politischer Gleichheit seien durch indigen-amerikanische Quellen und Beispiele angeregt worden“ (Graeber & Wengrow, 2022, S. 52). Andererseits wäre eine umfassende Beschäftigung mit dem Umstand notwendig,

[...] dass es *die* Aufklärung im Sinne einer homogenen intellektuellen und kulturpolitischen Bewegung nicht gegeben hat. Vielmehr muss [...] von wenigstens zwei (moderate und radikale Aufklärung), tatsächlich aber von einer Vielfalt sich unterschiedlich begründender Positionen der und zur Aufklärung bis hin zu den engagierten Formen der Gegenaufklärungen [ausgegangen werden]. (Karremann & Stiening, 2020, S. 11)

Interessant dabei ist, dass Govrin in ihrem Buch ‚*Universalismus von Unten*‘ gerade eine Differenziertheit im Betrachten von verallgemeinernden Begriffen postuliert sowie durchaus Ideen erwähnte, die eben einem solchen Ausschluss aus „Gleichheits- und Freiheitsideen“ (Govrin, 2025, S. 93) einer einseitig androzentrisk fokussierten Aufklärung, entgegenwirkten und somit auf die unterschiedlich begründeten Positionen innerhalb des Aufklärungsdiskurses hinweist. Wäre es somit nicht wesentlich wichtiger, Aufklärung nicht als eine „homogene[n] intellektuelle und kulturpolitische Bewegung“ (Karremann & Stiening, 2020, S. 11) darzustellen, sondern die unterschiedlichen Standpunkte innerhalb aufklärerischer Diskurse zu betrachten, um gerade „egalitär-emanzipativen Bewegungen“ (Govrin, 2025, S. 16) innerhalb der Aufklärung Sichtbarkeit zu geben. Um so die ausschließliche Aufmerksamkeit nicht denjenigen Positionen zuteilwerden zu lassen, die durch einen unterdrückeri-schen Vernunftgebrauch anderen Standpunkten der Sichtbarkeit entziehen. Becker-Schmidt weißt, nach Stögner, darauf hin, dass sich in einer einseitig androzentrisk fokussierten Aufklärung die Gefahr birgt, „dass diese Darstellung nicht den gesamten historisch-gesellschaftlichen Zusammenhang

benennt, sondern Frauengeschichten außen vor lässt“ (Stögner, 2022, S. 20). Es scheint ein Widerspruch in sich, einerseits aufklärerische Universalismusmodelle zu kritisieren, diese jedoch dabei in Begriffen wie „zu Zeiten der Aufklärung“ (Govrin, 2025, S. 14), oder „die Aufklärungsphilosophie“ (Govrin, 2025, S. 15), zu verallgemeinern. Es entsteht dabei die Gefahr einer Verallgemeinerung, die eine partikuläre Position universalisiert und dadurch den Blick auf Differenzierungen verliert. Was in diesem Falle dazu führt, dass marginalisierten Positionen Sichtbarkeit entzogen wird. Govrin hinterlässt insoweit ein Fragezeichen in meinem Denken, da ich neben den verallgemeinernden Aussagen über die „Zeiten der Aufklärung“ (Govrin, 2025, S.14), gleichwohl auch die Darstellung einer Differenziertheit im begrifflichen Fassen der Aufklärung herauslese. Dieses vermeintliche Paradox führt mich zu der Frage nach den „Zeiten der Aufklärung“ (Govrin, 2025, S.14), als einem differenten und pluralen Begriff anstelle eines verallgemeinernden Begriffs der Aufklärung.

Im nächsten Kapitel möchte ich den Fokus etwas mehr dieser Frage widmen, werde jedoch diese komplexe und umfassende Thematik dabei unzulänglich in ihrer Tiefe greifen können. Ich beziehe mich dabei insbesondere auf Ausführungen Nikita Dhawans (2024) in ihrem Werk *„Die Aufklärung vor Europa retten“*. Mit Dhawan bewege ich mich im Rahmen feministischer und postkolonialer Theorien. Dabei ist es mir lediglich möglich, die Tiefe einer postkolonialen Theorie zu streifen und schreibe daher im Bewusstsein, diese verkürzt darzustellen.

4.2 Zeiten der Aufklärung als differenter, pluraler Begriff

Nikita Dhawan verfolgt in ihrem 2024 erschienenen Buch ‚Die Aufklärung vor Europa retten‘ die Intention, die unterdrückerischen Aspekte der Aufklärung sichtbar werden zu lassen, zu bekämpfen und dabei gleichzeitig ihre emanzipatorischen Prinzipien herauszuheben. Dhawan schreibt „Ich möchte dabei zeigen, dass kritische Theorien der Dekolonialisierung versuchen, die unterdrückerischen Aspekte der Aufklärung zu bekämpfen und gleichzeitig ihre emanzipatorischen Prinzipien zu retten.“ (Dhawan, 2024, S. 22) Die Betrachtung beider Aspekte spricht gegen eine begriffliche Verallgemeinerung als Antwort auf die Frage „Was ist Aufklärung?“ (Dhawan, 2024, S. 38). Vielmehr werden plurale Strömungen innerhalb des Begriffs ‚Aufklärung‘ aufgezeigt.

Der Begriff ‚Aufklärung‘ ist stark umstritten und bezieht sich auf ein breites Spektrum an Texten, Denkern und Praktiken. Angesichts der Vielfältigkeit der Perspektiven, die unter diesem Etikett subsumiert werden, kann es eine eindeutige Definition, die die Reichweite von ‚Aufklärung‘ sowohl als historische Epoche als auch als begriffliches Paradigma vollständig erfassen könnte, nicht geben. (Cascardi, 1999, zitiert nach Dhawan, 2024, S. 38)

Diesem Ansatz möchte ich im nächsten Kapitel nachgehen, um sichtbar zu machen, dass „im schlechten Allgemeinen“ eine „hegemonialen Partikularität“ (Stögner, 2022, S. 18) steckt, die andere existierende Diskursstränge der Sichtbarkeit entzieht und zum Schweigen bringt. Werden einerseits lediglich unterdrückerische Aspekte ins Zentrum gerückt und diese Aspekte verallgemeinernd der Aufklärung zugesprochen, werden andererseits die parallel stattfindenden emanzipatorischen Momente unsichtbar. Darüber hinaus wird verschleiert, woher die Anfänge von Idealen der Aufklärung wie Gleichheit und Solidarität tatsächlich stammen, wie Greaber und Wengrow (2022) in ihrem Buch aufzeigen und auch schon im vorherigen Kapitel dargelegt wurde. Nach Jule Govrin bauen „Aufklärerische Universalismusmodelle, wie sie sich bei Jean-Jacques Rousseau oder Immanuel Kant finden, auf impliziten Normen bürgerlicher weißer Männlichkeit auf“ (Govrin, 2025, S. 14). In meiner Lesart kann unter Rückgriff auf Graeber und Wengrow (2022) sowie Dhawan (2024) argumentiert werden, dass die Rekonstruktion noch einen Schritt weiter zurück reichen sollte. Die Ideale des Universalismusmodells, wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit, sind nicht als alleiniges Produkt weißer, bürgerlicher Männlichkeit zu verstehen, sondern gehen vielmehr aus anderen kulturellen Kontexten hervor. In diesem Zusammenhang passend, stellt Dhawan die Frage, „Wer finanzierte die Aufklärung?“ (Dhawan, 2024, S. 39) Um einen Anstoß zu geben, worauf Dhawan die Aufmerksamkeit hinwenden möchte, ergänze ich ein Zitat Greaber und Wengrows „Die Aufklärung wurzelte in der Konversation, die vorwiegend in Cafés und Salons stattfand“ (Greaber & Wengrow, 2022, S. 52). In der

Diskussion „*Aufklärung 2.0*“ (Dhawan, 2023, Berlin-Brandenburgische Akademie d. Wissenschaften) wirft Dhawan die Frage auf, woher der Tee, der Kaffee sowie der Zucker stammten, die in den Cafés und Salons serviert wurden und somit einen materiellen Faktor für das Wirken europäischer Intellektueller darstellten. Cafés und Salons als besondere soziale Räume, als Orte des Austausches, der Diskussion sowie der Kritik, waren eng verknüpft mit Konsumgütern, die durch kolonialen Handel und Machtstrukturen verfügbar wurden. (Dhawan, 2023, Berlin-Brandenburgische Akademie d. Wissenschaften) Dies ist nur ein fragmentarisches Beispiel, welches Dhawan im Zusammenhang mit der Frage nach der Finanzierung der Aufklärung aufwirft, jedoch zeigt Dhawan (2024, S. 39) durch die Thematisierung der Rolle der Aufklärung im Kolonialismus auf, wo die Hegemonie und die Macht lagen, Normen zu setzen und zu legitimieren. Woraus ich schlussfolgere, dass ein europäischer Androzentrismus Diskurse vorantreiben konnte, welche seine eigene partikulare epistemische Hegemonie stabilisierten. Dhawan schreibt dazu:

Paradoxerweise ging der Triumph der Vernunft, der von der aufstrebenden Bourgeoisie getragen wurde, mit der Entrechtung von Frauen und nicht westlichen Subjekten sowie der Abwertung der Natur einher, die jetzt als das ‚Andere‘ der Vernunft galten, als unberechenbare und ungezähmte Kräfte, die es zu kontrollieren, zu beherrschen und zu unterwerfen galt. (Dhawan, 2024, S. 41)

Durch das Lesen eines solchen Satzes, scheint es mir wiederum nachvollziehbar, dass das angeführte Zitat von Jule Govrin in Kapitel 4.1 verallgemeinernd lautet, „Fortan galten zu Zeiten der Aufklärung allein weiße, wohlhabende Männer als Gleiche unter Gleichen“ (Govrin, 2025, S. 14). Gleichzeitig ist dabei wiederholend zu kritisieren, dass Govrins Ausführungen den Eindruck einer verallgemeinernden Betrachtung einer Epoche erwecken, in der, ihren Ausführungen zufolge, lediglich ein einseitiger, androzentrischer, sexistischer sowie rassistischer Diskursstrang existierte. Somit werden partikulare Standpunkte innerhalb dieses weit gefassten Begriffs der ‚Aufklärung‘ nicht in ihrer Differenziertheit ernstgenommen. Eine solche Darstellung wäre verkürzt und würde die Aufklärung durch einen verallgemeinernden Begriff darstellen. Govrin schreibt dazu „Zuallererst sollte man sich von der eurozentrisch verengten Annahme lösen, Universalismus sei eine Erfindung der europäischen Aufklärung. Schließlich finden sich universalistische Ideen und egalitäre Praktiken quer durch alle Kulturen und Epochen“ (Govrin, 2025, S. 284). Zusätzlich erwähnt Govrin dezidiert frühe Feminist*innen wie Mary Wollstonecraft und Olympe de Gouges, die Teil „egalitär-emanzipativen Bewegungen“ (Govrin, 2025, S. 16), waren und „die Begrenzungen des aufklärerischen Universalismus“ (Govrin, 2025, S. 16) aufzeigten. Gleichzeitig jedoch „beriefen sich [diese] auf den universalistischen Gehalt der Menschenrechtserklärung von 1789“ (Buck-Morss, 2018, zitiert nach Govrin, 2025,

S. 15–16), was wiederum schlussfolgern lässt, dass „egalitär-emanzipative Bewegungen“ (Govrin, 2025, S. 16), genauso Teil eines aufklärerischen Universalismus sind. Somit enthält das oben genannte Zitat Govrins, „Aufklärerische Universalismusmodelle [...] bauen auf den impliziten Normen bürgerlicher weißer Männlichkeit auf“ (Govrin, 2025, S. 14), einen Widerspruch, indem Govrin trotz dieser Verallgemeinerung auf „egalitär-emanzipative Bewegungen“ (Govrin, 2025, S. 16) innerhalb dieses aufklärerischen Universalismus Diskurses hinweist. Ich stelle mir die Frage, liegt hier eine ungenaue Differenzierung Govrins selbst vor, indem sie einen aufklärerischen Universalismus allgemein fasst und dabei nicht zwischen verschiedenen Strängen, „egalitär-emanzipativen Bewegungen“ (Govrin, 2025, S. 16) und begrenzten aufklärerischen Universalismusmodellen differenziert? Oder zielt eine solche Verallgemeinerung womöglich vielmehr drauf ab, vehement auf die Hegemonie eines begrenzten aufklärerischen, europäischen Universalismus aufmerksam zu machen indem, „die ambitionierten Ideale der Aufklärung dabei in Wahrheit den partikularen Interessen einer bestimmten privilegierten Klasse dienten, so dass angeblich [emanzipative] universelle[n] Normen tatsächlich mit Vorurteilen über Geschlecht, Klasse, ‚Rasse‘ und Sexualität durchsetzt waren“ (Dhawan, 2024, S. 41). Mit Dhawan wird das Sichtbarmachen der Hegemonie eines begrenzten aufklärerischen (europäischen) Universalismus, der zu systematischen Ausschlüssen führte und auf Kosten anderer durchgesetzt wurde, essenziell, um diesen normativen Universalismus zu dekonstruieren. Ein solcher Universalismus trug maßgeblich zur Stabilisierung europäischer wie auch androzentrischer normativer Ordnungen bei. „Der Universalismus der Aufklärung ging mit dem Selbstverständnis Europas als modern, rational und souverän einher – in Abgrenzung zur nicht-westlichen Welt, die sich durch einen Mangel an Autonomie in Denken und Handeln charakterisieren lasse“ (Dhawan, 2024, S. 42). Diese Abhandlung lässt mich davon ausgehen, dass ein solcher Strang bis heute Geschlechterhierarchien, rassistische Strukturen sowie Machtverhältnisse stabilisiert. Aufgrund dieses Machtverhältnisses ist für mich einerseits nachvollziehbar, wenn Govrin schreibt „Die Aufklärungsphilosophie nährt das maskuline Ideal des selbstgenügsamen Subjekts und unterschlägt, wie sehr die weißen, bürgerlichen, männlichen Körper von der Arbeit der anderen Körper abhängen und in ihrer privilegierten Stellung von ihr profitieren“ (Govrin, 2025, S. 15). Andererseits ist es wichtig, diese Machtverhältnisse zu dekonstruieren, um sichtbar zu machen, dass innerhalb der Aufklärungsphilosophie gänzlich andere emanzipatorische und egalitäre Diskursstränge existierten und, „dass das Versprechen der Aufklärung, sich durch die Ausübung der Vernunft von der Herrschaft zu befreien, paradoxerweise zu einer Herrschaft der Vernunft geführt hat“ (Dhawan, 2024, S. 41). Nach Dhawan (2024) ist eine solche Vernunft, die sich als zwar als emanzipatorisch versteht, in Wirklichkeit untrennbar mit Strukturen der Herrschaft, Kontrolle sowie der Unterwerfung von Natur und Mensch verbunden.

Am Ende dieses Exkurses über die Aufklärung scheint mir eine Schwierigkeit darin zu liegen, mit diesen Widersprüchen, Paradoxien und Ambiguitäten umzugehen, die dann entstehen, wenn wir uns einem Diskurs widmen, der „egalitär-emanzipatorische[n] Bewegungen“ (Govrin, 2025, S. 16) innerhalb der Aufklärung hervorhebt und gleichzeitig „die konstitutive Gewalt“ (Dhawan, 2024, S. 27) begrenzter und unterdrückerischer Aufklärungsmodelle sichtbar macht.

[...] [es ist] an der Zeit, aus der Sicht von Frauen die Dialektik der Aufklärung als philosophisches Paradigma und als empirische Realität erneut anzugehen. Es ist, um Veränderungen zu bewirken, dringlich geworden, daß Sozialwissenschaftlerinnen, die sich politisch verantwortlich fühlen, nach Widersprüchen und Brüchen der Rationalität von Menschen und Systemen und nach Rationalisierungsprozessen moderner Gesellschaften kritisch fragen. Zwi-licht der Vernunft besagt, daß es Lichtquellen gibt, daß aber die Konturen der Vernunft und Erkenntnis und damit des Subjektes und seiner Realität unscharf geworden sind trotz und wegen der Lichter. Dieses Bild drückt das Diffuse aus, in dem das Bedrohliche der instrumentellen Vernunft und die Erinnerung an die uneingelösten Ver-sprechen der Aufklärung ineinandergreifen. (Kulke & Scheich, 1992, S. VIII)

Dieses Zitat zeigt nochmals auf, dass Aufklärung nicht automatisch mit Befreiung gleichzusetzen ist, sondern, „dass das Versprechen der Aufklärung, sich durch die Ausübung der Vernunft von Herr-schaft zu befreien, paradoxerweise auch zu einer Herrschaft der Vernunft geführt hat“ (Dhawan, 2024, S. 41). Diese Kontroversen, Ambivalenzen sowie das Anerkennen der inneren Differenziertheit aufklärerischer Ideen, führen erneut zu der Schwierigkeit, Widersprüche auszuhalten, nach denen Mauer (2016) in dem einleitenden Zitat dieser Arbeit, fragt.

Ziel ist es, unser Verhältnis zu Kant und anderen Denkern der Aufklärung zu überdenken und neu zu gestalten; nicht, um sie zu diskreditieren, sondern um kritischer zu denken als sie selbst. Und kann es eine bessere Hommage an die Aufklärung geben, als den Versuch, sie zu übertreffen? (Dhawan, 2024, S. 39)

Somit ist die Aufgabe vielmehr die „Ideen von Vernunft“ (Dahwan 2024, S. 41) zu beleuchten und nach ihrer differenzierten Beschaffenheit zu fragen. Mit Dhawan sollte die Intention „vielmehr sein, den Zusammenhang zwischen den Ideen von Vernunft und Autonomie und der Gewalt, die sie her-vorriefen, nachzuzeichnen“ (Dahwan, 2024, S. 41). Ausführungen aus der Einleitung dieser Arbeit wiederholend, ist die Intention kein feindseliger „Angriff auf die Vernunft“ (E. Cudd, 2012, zitiert nach Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 7), sondern vielmehr eine Demontage einer, wie Dhawan schreibt, „Idee der Vernunft“ (Dhawan, 2024, S. 41), die hegemonial agiert, dadurch unterdrückend fungiert und somit Gewalt forciert. Somit könnte geschlussfolgert werden, dass ein bestimmter Ver-lauf der Aufklärung, die Vernunft instrumentell verwendend, zu Gewalt und Unterdrückung führt.

Somit wäre die Frage, mit der sich schon viele Denker*innen im Verlauf der Geschichte beschäftigt haben, die eigentliche, wo liegen diese Wurzeln dieser Vernunft, die aus Werten wie Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit, paradoxerweise das Gegenteil hervorriefen. Foucault schreibt passend dazu „Wie ist diese Vernunft beschaffen, die wir benutzen [...] Welche Grenzen hat sie, und worin liegen ihre Gefahren?“ (Foucault, 2005b, zitiert nach Dhawan, 2024, S. 43) Auch wenn das Nachgehen einer solchen Fragestellung interessant wäre, würde dies ein zu komplexes Spektrum an Themen eröffnen. Jedoch werde ich in den nächsten Ausführungen versuchen, einen möglichen Ursprung einer solchen Gewalt in einem dualistischen Weltbild zu suchen, das einteilt in Vernunft und das „Andere“ der Vernunft“ (Dhawan, 2024, S. 41). René Descartes legt mit seinem zentralen Satz „Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke“ (Descartes, 2014, S. 83) eine Begründungsgrundlage, um das menschliche Sein dualistisch einzuteilen, indem er Körper und Geist voneinander getrennt betrachtet. Dabei wird die Körperlichkeit bei Descartes, wie schon in Kapitel 4.1 beschrieben, nicht gänzlich negiert, jedoch wird sie der Vernunft unterstellt, die den Körper regiert. Descartes versteht die Vernunft, nach der wir hier fragen, als Zentrum epistemischen Handelns und ist dadurch ein interessanter Protagonist, wenn es um die Frage geht, wie Vernunft beschaffen sei.

Im nächsten Kapitel komme ich zu einer inhaltlichen Betrachtung der Zwei-Substanzen-Lehre René Descartes, um diese auch als einen möglichen Ursprung, einer Idee eines körperlosen, entkörpernten Subjekts zu analysieren, das zu einer hierarchischen „Asymmetrie zwischen den beiden Substanzen Geist und Körper“ (Perler, 2006, S. 180) führt. Somit kehre ich dazu zurück, eine Idee einer Vernunft nachzuzeichnen, die eine epistemisch übergeordnete Stellung gegenüber dem Körper einnimmt.

4.3 Res cogitans – res extensa

Schon vor Jahren bemerkte ich, wieviel Falsches ich von Jugend auf als wahr hingenommen habe und wie zweifelhaft alles sei, was ich später darauf gründete; darum war ich der Meinung, ich müsste einmal im Leben von Grund auf alles umstürzen und von den ersten Grundlagen an ganz neu anfangen, wenn ich später einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften erreichen wollte. (Descartes, 2014, S. 63)

Um dieses Bleibende in den Wissenschaften zu erreichen, stellte Descartes die Frage, woher können wir wissen? Was genau lässt uns Wissen generieren und wodurch kann Wissen entstehen? Diese existenziellen und fundamentalen Fragen sowie das Anzweifeln von allem, was bisher gewiss war, führen ihn zum Hinterfragen seiner eigenen Identität „Also was bin ich nun?“ (Descartes, 2014, S. 87). Als Resultat dieses Fragens, betrachtet Descartes Wissen ausgehend vom Geist und somit der Vernunft des Menschen begründet. „Der systematische Zweifel hatte zum *ego cogito* und von dort aus Substanzhaftigkeit des Denkens geführt“ (Poser, 2003, S. 100). Aus Descartes Einsicht in die Zweifelhaftigkeit von allem, folgt für ihn daraus, das Zweifeln selbst muss ein Akt des Denkens sein. (Descartes, 2014, S. 87). Damit bleibt die eigene Existenz als denkendes Ich unanzweifelbar. Das Denken wird bei Descartes somit zu einer eigenständigen Substanz erklärt, die von der körperlichen Substanz verschieden ist (Descartes, 2014). Perler schreibt dazu „Er will zeigen, daß Substanzen, die unterschiedliche wesentliche Attribute haben, real verschieden sind.“ (Perler, 2006, S. 170) Descartes fasst somit Geist und Körper nicht als Einheit auf, sondern vielmehr als zwei unterschiedliche Substanzen – die körperliche Substanz – *res extensa* und die geistige Substanz – *res cogitans* (Poser, 2003, S. 64). Er stellt somit die These zweier Arten von Substanzen auf, die im Menschen zwar in Verbindung zueinander stehen, jedoch gänzlich ein unterschiedliches „wesentliches Attribut“ (Perler, 2006, S. 169) aufweisen. „Daraus ist dann zu schließen, daß alles das, was wir klar und deutlich als verschiedene Substanzen begreifen, so wie Geist und Körper, auch in der Tat Substanzen seien, die wirklich voneinander verschieden sind“ (Descartes, 2014, S. 55). Darauf folgend stellt Descartes die Frage, nach dem Wesen des Menschen. „Ich bin mir aber noch nicht hinreichend klar darüber, wer denn Ich bin – jener Ich, der notwendigerweise ist. [...] ein[en] Mensch[en] selbstverständlich. Was aber ist ein Mensch?“ (Descartes, 2014, S. 79–81). Descartes findet Antwort gerade in dieser Verbindung zwischen denkender, nicht ausgedehnter Substanz und ausgedehnter, nicht denkender Substanz (Poser, 2003, S. 64), ein Verbund zwischen Körper und Geist. „Wir erkennen also Körper und Geist dem Wesen nach nicht nur als verschieden an, sondern sogar in gewissem Sinne als einander entgegengesetzt“ (Descartes, 2014, S. 55). Dieser Zweiteilung, die das menschliche Sein dualistisch ordnet, widme ich mich fragmentarisch im nächsten Abschnitt, um im Anschluss daran diese Trennung von Körper und Geist als mögliche Vorbedingung der Körperlosigkeit des erkennenden Subjekts zu betrachten.

4.3.1 Res extensa – körperliche Substanz

Unter Körper verstehe ich alles, was durch eine Gestalt begrenzt und durch seinen Ort umschrieben werden kann; was seinen Raum so erfüllt, daß es von ihm jeden anderen Körper ausschließt; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch wahrgenommen werden und in verschiedener Weise bewegt werden kann, zwar nicht aus eigener Kraft, aber durch irgendein anderes, mit dem es in Berührung kommt. (Descartes, 2014, S. 81)

Diese Art von Substanz schreibt Descartes (2014) allen Körpern zu, die nach seinem Verständnis die „Eigenschaften eines materiellen Gegenstandes [...] [besitzen][,][der] nichts anderes als eine ausgedehnte Substanz ist“ (Perler, 2006, S. 41) „Der menschliche Körper ist etwas Ausgedehntes, also ist er als *res extensa* mechanistisch zu sehen“ (Poser, 2003, S. 131). Poser (2003) zufolge, versteht Descartes den organischen Körper als ein mechanistisches Konzept von ausgedehnten Materieteilchen und betont in seiner ersten Meditation zugleich, dass all seine Wahrnehmungen, die er in seinem bisherigen Leben erfahren hatte, von seinen Sinnen abgeleitet wurden. Descartes schreibt dazu „alles nämlich, was ich bis heute als ganz wahr gelten ließ, empfing ich unmittelbar oder mittelbar von den Sinnen“ (Descartes, 2014, S. 65). Jedoch merkte er dazu an „schon vor Jahren bemerkte ich, wieviel Falsches ich von Jugend auf als wahr hingenommen habe und wie zweifelhaft alles sei“ (Descartes, 2014, S. 63). Als dieses Zweifelhafte bezeichnete er eben gerade diese Sinne, die getäuscht werden können und somit unzuverlässig für wahre Erkenntnis sind, „diese aber habe ich bisweilen auf Täuschungen ertappt, und es ist eine Klugheitsregel, niemals denen volles Vertrauen zu schenken, die uns auch nur ein einziges Mal getäuscht haben“ (Descartes, 2014, S. 65). Dieser Zweifel wird durch den Umstand bestärkt, dass selbst materielle Gegenstände nicht ausschließlich durch Sinneswahrnehmungen erfasst werden können. Wie im am Beginn dieses Kapitels erwähnten Zitat Renè Descartes, muss selbst für das Erkennen der gegenständlichen Welt etwas Weiteres hinzukommen, „irgendein anderes, mit dem es in Berührung kommt“ (Descartes, 2014, S. 81). Dieses Zweifeln geht so weit, sodass Descartes die Existenz des menschlichen Körpers grundlegend in Zweifel zieht. Wie kann ein Mensch mit absoluter Gewissheit über die Existenz eines sinnlich erfahrbaren Körpers sicher sein? „Ich nehme also an, alles, was ich wahrnehme, sei falsch; [...] Ich habe überhaupt keine Sinne; Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort sind Chimären. Was soll da noch wahr sein?“ (Descartes, 2014, S. 77) Descartes beantwortet seine Frage, indem er erkennt, dass das Zweifeln selbst stets ein Akt des Denkens ist. Wenn die Existenz eines sinnlich erfahrbaren Körpers anzuzweifeln ist, folgt daraus die Gewissheit des denkenden Ichs. „Denn, daß Ich es bin, der da zweifelt, erkennt, will, ist so offenkundig, daß [*sic*] sich kein Erklärungsgrund höherer Evidenz dafür finden läßt“ (Descartes, 2014, S. 87).

Doch halt, was folgt denn hieraus? Bin ich denn so sehr an den Körper und die Sinne gebunden, daß ich nicht ohne sie sein könnte? Aber ich habe in mir die Annahme gefestigt, es gebe gar nichts in der Welt [...] keinen Körper: also bin doch auch ich nicht da? Nein ganz gewiß war ich da, wenn ich mich [denkend] überzeugt habe. (Descartes, 2014, S. 79)

Somit findet die von Descartes zu Beginn gestellte Überlegung, „Ich bin mir aber noch nicht hinreichend klar darüber, wer denn Ich bin – jener Ich, der notwendigerweise ist“ (Descartes, 2014, S. 79). Beantwortung im Denken des Ichs. „Also was bin ich nun? Ein denkendes Ding. Was ist das? – Ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, das auch bildlich vorstellt und empfindet“ (Descartes, 2014, S. 87).

Aber das Empfinden? Auch dieses geschieht nicht ohne Körper, aber gar oft erscheint es mir im Traume, als empfände ich, während ich nachher merkte, daß es nicht wahr sei. Und das Denken? Hier werde ich fündig: das Denken [=Bewußtsein] ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke. (Descartes, 2014, S. 83)

4.3.2 Res cogitans – geistige Substanz

„Cogito ergo sum“. Im zweifelnden Denken erfahre ich mich als existierend“ (Poser, 2003, S. 64). Die vorangegangenen Ausführungen konkludierend, versteht Descartes den Geist (*res cogitans*) und den Körper (*res extensa*) als zwei voneinander verschiedene Substanzen. „Die *res cogitans* ist die denkende, nicht ausgedehnte Substanz, die *res extensa* hingegen die ausgedehnte, nicht denkende Substanz“ (Poser, 2003, S. 64). Wobei Descartes (2014) schreibt, dass der Geist jene Entität ist, die trotz des physischen Todes des menschlichen Körpers weiter existent ist. Daraus folgernd kann die *res cogitans* als unabhängig vom menschlichen Körper gedacht werden (Perler, 2006, S. 179).

Diesen Punkt habe ich [...] nicht weiter behandelt, denn einesteils genügt das, um zu zeigen, daß aus der Auflösung des Körpers noch nicht der Untergang des Geistes folge [...] Daraus folgt, daß wohl der Körper sehr leicht zugrunde geht, der Geist aber seiner Natur nach unsterblich ist. (Descartes, 2014, S. 55–57)

Wiederholend ist somit der Geist vom Körper verschieden und kann auch dann fortbestehen, wenn der Körper nicht mehr existent ist. Für die Wahrnehmung der Existenz des eigenen Ichs, ist lediglich die geistige Substanz relevant. Diese Vorrangstellung des Geistes, in der Frage nach dem Wesen des Menschen, könnte als ein asymmetrisches Verhältnis beider Substanzen gedacht werden, insofern der Geist dem Körper übergeordnet gelesen wird. „Die Aufklärung wertet die Vernunft auf und die Verkörperung ab. Dies zeigt die vertragstheoretische Linie des Vernunftrechts. Vermittelt über die Vernunft, werden Menschen als verkörperte Wesen abgewertet“ (Govrin, 2025, S. 94). Verbinde ich Govrins Zitat mit der oben genannte Prämisse Descartes „Cogito ergo sum“. Im zweifelnden Denken erfahre ich mich als existierend“ (Poser, 2003, S. 64), scheint mir die asymmetrische Aufwertung auf der einen Seite und die Abwertung auf der anderen als eine mögliche Folge der epistemischen Vorrangstellung des denkenden Ichs. Insbesondere da Descartes den von ihm gesuchten „archimedischen Punkt“ (Poser, 2003, S. 61), im Wesen seines eigenen Denkens verankert findet und demgegenüber die Existenz sinnlicher Wahrnehmungen bezweifelt. Somit schlussfolgere ich daraus, für Descartes ist der Akt des Denkens relevant, um durch diesen Gewissheit über das eigene Selbst zu erlangen. „Jene Erfahrung des cogito, die für Descartes zum archimedischen Punkt werden sollte und die die Entwicklung des philosophischen Denkens bis in die Gegenwart maßgeblich bestimmt hat: die Erfahrung der Selbstgewissheit“ (Poser, 2003, S. 61). Subsumierend kann gesagt werden, für die Erfahrung des eigenen Ichs als existente Entität, ist die geistige Substanz für Descartes ausschlaggebend. „Das Denken [= Bewußtsein] ist es; es allein kann von mir nicht abgetrennt werden; Ich bin, ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke“ (Descartes, 2014, S. 83). Selbst wenn es einen übergeordneten Dämon gäbe, der dem Menschen alles vortäuscht, was er als wahr und

gegeben empfindet, so müsste jedoch zweifelsohne etwas bestehen, das überhaupt getäuscht werden kann. (Egle, 2017, S. 9).

Ein Täuschergott kann zwar zwischen mein Denken und den Gegenstand treten, an den ich denke, nicht aber zwischen mich und den Inhalt meines Denkens. Darum kann er mich in einem gewiss nicht täuschen: „Cogito ergo sum“ – „Ich denke, also bin ich.“ (Poser, 2003, S. 62)

Nach Descartes muss, selbst wenn dieses denkende Ich getäuscht wird, zweifelsfrei etwas bestehen, das dieser Täuschung unterliegt. Dieses Etwas ist für Descartes das Denken des eigenen Ichs (Descartes, 2014, S. 83). Ist demnach ein Subjekt in der Lage, an allem, was es umgibt, sogar an der eigenen Existenz zu zweifeln, kann dieses Ich im selben Gedankengang jedoch nicht daran zweifeln, dass ein denkendes Ich existiert, das zweifelt. Durch mein eigenes Zweifeln erlebe ich mich als denkend und werde somit meiner eigenen Existenz gewahr (Egle, 2017, S. 9). Ein weiteres Mal kann auf Descartes Ausgangsthese zurückgegriffen werden. „Ich bin, Ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke“ (Descartes, 2014, S. 83). Diese Trennung zweier unterschiedlicher Substanzen, die im Menschen verbunden sind, könnte somit als ein Fundament für das körperlose Subjekt und nach Perler auch für die westliche Philosophie Tradition betrachtet werden. „Erst mit Descartes habe die radikale Konzentration auf das denkende Subjekt begonnen“ (Perler, 2006, S. 256). Es zeigt auf, welche Wirkungen Descartes Denken auf die philosophischen und wissenschaftlichen Diskussionen weit über seine Lebenszeit hinaus hatte. Perler schreibt dazu:

Mit der Betonung des „Cogito - Satzes“ wurden entscheidende Weichen gestellt. Es war nun der methodische Ansatz [in den Wissenschaften] beim denkenden Subjekt und bei der Gewißheit [sic] des Denkens, der als typisch Cartesischer Ansatz hervorgehoben wurde und im Deutschen Idealismus als besondere Errungenschaft betrachtet wurde. (Perler, 2006, S. 255)

Das denkende Subjekt stand im Fokus und mit ihm eine Epistemologie, die von der Idee geprägt war, Wissen aus einem einzelnen Individuum heraus zu generieren. Dabei wurde das soziale Umfeld der Individuen weder relational als auch im Sinne einer Partikularität nicht mitgedacht. „Diese individualistische Sichtweise hat eine lange Tradition, so war beispielweise René Descartes (1637) daran interessiert herauszufinden, wie epistemische Subjekte ihre eigenen kognitiven Fähigkeiten nutzen können, um die Wahrheit zu finden“ (Hänel, 2024, S. 15). Die traditionelle Epistemologie „hier als individualistisch und atomistisch beschrieben“ (Hänel, 2024, S. 19), öffnet durch ihren Fokus auf das individuelle Subjekt als Ursprung von Erkenntnis, einen Dualismus, der zu einem hierarchischen

Verhältnis zwischen Körper und Geist führt (Hartsock, 2024, S. 61). Ein Dualismus, den Renè Descartes prägt. Das denkende Ich bei Descartes lässt mich auf einen Vorgang in einem einzelnen transzendenten, weil geistigen Subjekt schließen. Diese Annahme wurde weitergetragen zu der „Auffassung entkörperter und von der (sozialen) Welt einschließlich der Geschlechterverhältnisse losgelöster Wissenspraktiken“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 7), die Vernunft fokussierte. Dieses Modell „zeigt sich als erkenntnistheoretisches Ergebnis einer Reihe von gegensätzlichen und hierarchischen Dualitäten – Geist/Körper, ideell/materiell, sozial/natürlich, Selbst/Andere –, gar eine Art Solipsismus“ (Hartsock, 2024, S. 61). Ein Solipsismus, der infolge nur über die Erkenntnis aus dem einzelnen Ich Gewissheit hat, spricht aus der Identität eines „Einzelkörpers“ (Govrin, 2025, S. 10) heraus Wissen generiert. Eine solche Darstellung scheint mir aus der Perspektive feministischer Wissenschaftstheorien problematisch. Einerseits negiert eine atomistische, auf das einzelne Subjekt bedachte Position, soziale Relationen und Resonanzräume, die zwischen den einzelnen Subjekten entstehen und wiederum Einfluss auf Erkenntnisprozesse nehmen. Darüber hinaus werden auch essenzielle Abhängigkeiten zwischen einzelnen Subjekten unzulänglich berücksichtigt. Andererseits scheint mir folgende Passage der individualistischen Theorie problematisch und trägt zu der Verfestigung des schon oft erwähnten hierarchischen Verhältnisses zwischen Geist und Materie (Körperlichkeit) bei. „Dieser erkenntnistheoretische Rahmen beruht auf Formulierungen wie ‚S weiß, dass p‘, wobei S ein beliebiges epistemisches Subjekt sein kann“ (Hänel, 2024, S. 7), solange S zum Vernunftgebrauch fähig ist und nicht ausschließlich verkörpert gilt. Darüber hinaus hat es keine Relevanz, ob S1 oder S2 eine Aussage tätigt. Diese sind vielmehr austauschbar und können Aussagen über p generieren (Hänel, 2024, S. 17). Diese Austauschbarkeit deutet auch nochmals auf die Annahme einer Abgeschlossenheit in einem einzelnen Subjekt, hin, sowie auf die Annahme, dass ohne jegliches Mitdenken von verschiedenen sozialen Relationen, verschiedene Subjekte zu demselben Wissen gelangen. Die zuvor angedeutete Problematik sehe ich darin, dass S(Subjekt) über p, deduktiv Wissen generieren kann, ohne dabei soziale Positionierung, Verortung und Angewiesenheit offenlegen zu müssen. Passend dazu schreibt Adorno „Anzuheben wäre mit der angeblich naiven, wenngleich selber schon vermittelten Ansicht, daß ein wie immer auch geartetes Subjekt, ein Erkennendes, einem gleichfalls wie immer auch gearteten Objekt, dem Gegenstand der Erkenntnis gegenüberstehe“ (Adorno, 1969, S. 152). Diese hierarchische Relation leitet über in das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, welches Gegenstand des nächsten Abschnittes meiner Arbeit werden wird. Bevor ich in Kapitel 5 auf diesen gerade inhaltlich angerissenen deduktiv identifizierenden Blick, der aus einem „identifizierenden Denken“ (Pradler, 2003, S. 76), des Subjekts auf das Objekt (S weiß, dass p) resultiert, näher eingehe, möchte ich im nächsten Abschnitt die Dualismusthese mit „abstrakter Maskulinität“ (Hartsock, 2024, S. 75) und markierter Körperlichkeit kritisch in Verbindung denken.

4.4 Abstrakte Maskulinität – markierte Körper

An diesem Punkt scheint es mir nochmals gewinnbringend, eine kritische Betrachtung der bisher aufgezeigten Aufwertung der Vernunft und die gleichzeitige Abwertung einer Verkörperung weiterzudenken und den darin implizierten Dualismus nochmals anhand der Begriffe „abstrakte Maskulinität“ (Hartsock, 2024, S. 53) und dem Begriff des markierten Körpers zu öffnen. Govrin spricht von einer „eurozentrischen Blickverengung auf Aufklärung“ (Govrin, 2025, S. 94) und schreibt dieser verkürzten Sichtweise zu, die Vernunft aufzuwerten und im Gegensatz dazu die Verkörperung abzuwerten. „Die Aufklärung wertet die Vernunft auf und die Verkörperung ab. [...] Vermittelt über die Vernunft, werden Menschen als verkörperte Wesen abgewertet“ (Govrin, 2025, S. 94). Im vorherigen Kapitel wurde Descartes zeitlich an den Beginn der Aufklärung verortet, um damit einen möglichen Ursprung dieser Abwertung des Körpers durch die Vernunft anzudeuten. In seiner Dualismusthese spricht Descartes den Geist, die Ratio, als die immaterielle und höchste Substanz an, die über der materiellen Substanz steht. Wichtig erscheint mir an diesem Punkt festzuhalten, Descartes wertet den Körper nicht völlig ab, stellt jedoch den Geist, als Quelle von Vernunft und Erkenntnis, überlegen dar. Descartes betont dabei Körper als ausgedehnte materielle Gegenstände, die getäuscht werden können und somit keine absolute Gewissheit aus diesen erlangt werden kann. Darüber hinaus werden diese von einer inneren Instanz gelenkt. Was ist nun die Instanz, die diesen Körper lenkt? Das reine immaterielle, denkende Ich (Descartes, 2014). Den Ausführungen in den ‚Meditationen über die erste Philosophie‘ Descartes entnehme ich die Annahme, einer Abwesenheit von Geschlechtlichkeit, des immateriellen denkenden Subjekts, das unabhängig einer geschlechtlichen Komponente transzendent, rein und in sich geschlossen erscheint. Vielmehr sogar nutzt François Poulain de La Barre Descartes Dualismus, um zu argumentieren, dass Vernunft als geschlechtsunabhängig verstanden werden kann (Karremann & Stiening, 2020, S. 6). Daraus könnte mit François Poulain de La Barre geschlossen werden, dass gerade aufgrund der Trennung von Körper und Geist, Vernunft universal allen Menschen zukommt und somit eine vom Körper unabhängige Eigenschaft darstellt. Wenn nun diese Trennung von Körper und Geist die Möglichkeit aufmacht, ein gänzlich anderes Narrativ der Dualismus-These Descartes aufzuzeigen, scheint die Frage drängend, ob das Zeitalter der Aufklärung nicht auch als feministisches gedacht werden kann. Einen Versuch, auf diese Frage Antwort zu finden, habe ich bereits in Kapitel 4.1 sowie 4.2 unternommen und dabei aufgezeigt, dass Macht- und Herrschaftsstrukturen dazu führten, dass jene Stimmen mehr Gehör fanden, die einen androzentrisch sowie eurozentrisch orientierten, begrenzten Universalismus postulierten und somit all jene Diskursstränge unterdrückten, die den Normen eines solchen Universalismus nicht entsprachen. „[...] ob überhaupt von einer feministischen Aufklärung gesprochen werden könne. Steinbrügge verneint diese These letztlich, weil die Aufklärung in ihrer Ambivalenz bzw. Dialektik zwischen politischem

Egalitätspostulat und geschlechtlicher Sonderanthropologie einen konsequenten Feminismus verhindert habe“ (Karremann & Stiening, 2020, S. 14).

Eine erneute textnahe Betrachtung Descartes zeigt wiederum, dass Geschlechtlichkeit nicht explizit mitgedacht oder auf andere Differenzmerkmale wie Behinderungen und Beeinträchtigungen eingegangen wird. Deutlich wird lediglich, dass die körperliche Substanz etwas bedarf, das ihr hinzukommt. Eine transzendente Substanz, um dadurch immaterielle Phänomene wie Fühlen, Denken und Zweifeln zu erklären und die Verbindung zur materiellen Welt herzustellen. In seinem Argument der Klarheit und Deutlichkeit, das auch das epistemologische Argument genannt wird, lassen sich Descartes Ausführungen prägnant zusammenfassen. „Ich erfasse mich selbst klar und deutlich als ein denkendes Ding, und ich erfasse den Körper klar und deutlich als ein ausgedehntes, nicht-denkendes Ding“ (Perler, 2006, S. 173). In dieser Ausführung wird das körperliche Zuschreiben als eine vom Denken getrennte sichtbar. Auch wenn die Dualismus-These Descartes keine explizite Zuteilung des Geistes zum Männlichen und des Körpers zum Weiblichen vornimmt, kann die Trennung von Geist und Körper zur Stabilisierung bestehender Machtverhältnisse beitragen. Somit wird ein Dualismus instrumentalisiert, um anhand dieser Dualität eine Hierarchie zu stabilisieren. „In der feministischen Lesart werden [so] die machtvollen und strukturbildenden Effekte von Dualismen herausgestellt“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 34). Sie zeigen, dass der Geist historisch als männlich konnotiert und der Körper als weiblich gedacht wurde (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 33). Daraus ergibt sich eine geschlechtsbezogene Zuschreibung. Der weibliche Körper wird mit Natur, Materialität und Emotionalität assoziiert, während das männliche Subjekt mit Geist, Rationalität und Transzendenz verbunden wird. „Der als weiblich konnotierte Körper wird vom als männlich konnotierten Geist abgetrennt“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 33). Stögner schreibt in ihrem Werk *„Kritische Theorie und Feminismus“*: „Die Identifikation von Frauen mit Natur ist freilich Ideologie, wie auch Horkheimer und Adorno festgestellt haben. Die falschen Bilder verzerren den Blick auf die Wirklichkeit“ (Stögner, 2022, S. 16).

Es ist kein Zufall, dass Frauen mit der quasi-menschlichen und nicht-menschlichen Natur assoziiert werden, dass das Weibliche mit dem Körper und dem materiellen Leben in Verbindung gebracht wird, dass das Leben von Frauen systematisch als Beispiel verwendet wird, um das Leben derjenigen zu charakterisieren, die eher von ihrem Körper als von ihrem Geist beherrscht werden. (Spelman, 1982, zitiert nach Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 78)

Aus diesem Zitat wird deutlich, dass der Körper zwar nicht zur Gänze aus dem männlich konnotierten Vernunftssubjekt verschwindet, jedoch Körperlichkeit, Materialität und der Naturbegriff der Weiblichkeit zugesprochen werden. Indem Körperlichkeit dem Weiblichen angeheftet wird, kann sich das männliche Subjekt wiederum von seiner eigenen Materialität distanzieren. Weil das Attribut der Körperlichkeit nicht als das primär Eigene gilt, findet eine Reduktion auf dieses nicht statt, da ein weitaus Wesentlicheres vorhanden ist, die Vernunft. Govrin beschreibt passend dazu, wie Frauen als das schwächere und passivere Geschlecht betrachtet werden. Als ungeeignet für politisches Denken und Handeln, indem ihnen der Ort der Gefühligkeit und des Privaten zugesprochen wurde (Govrin, 2025, S. 10). Wohingegen „die Philosophen und Politiker [...] die öffentliche Sphäre im Zeichen der universellen Vernunft“ (Elshatain, 1993, zitiert nach Govrin, 2025, S. 109) zugesprochen bekamen. Ein öffentlicher Ort, dem ein abstraktes und transzendentes Vernunftssubjekt zugesprochen wurde. Diese imaginäre Gegenüberstellung von Rationalität und „Gefühligkeit“ (Govrin, 2025, S. 109) trug maßgeblich zur strukturellen Ungleichbehandlung der Geschlechter bei. Ein solcher politischer Ausschluss wurde mit Körperbildern begründet und biologistisch gestützt (Govrin, 2025, S. 110).

Infolgedessen erst wird der Körper zur Basis einer vermeintlichen Andersartigkeit, wobei dies primär für das weibliche Geschlecht gilt [...]. Während im 19. Jahrhundert Nervengewebe, Gehirne und Organe Grund für die Minderwertigkeit des Weiblichen waren, wurden später Hormone, Gene und Hirnströme die Basis eines Deutungsmusters, das die Unterschiedlichkeit der Geschlechter bis ins 21. Jahrhundert hinein begründen sollte. (Schmincke, 2021a, zitiert nach Govrin, 2025, S. 110)

In den vorangegangenen Ausführungen kann der Begriff des ‚*Weiblichen*‘ nicht linear als Gegenbild zum ‚*Männlichen*‘ gedacht werden. Vielmehr wird eine binäre Denkstruktur kritisiert. Der Begriff des Weiblichen ist als fiktiver Platzhalter für all jene marginalisierten Gruppen zu verstehen, denen primär Körperlichkeit zugeschrieben wird. Eine Zuschreibung, die mit der Aberkennung eines Subjektstatus einhergeht und stattdessen eine Reduktion auf bloße Passivität impliziert.

Eine wichtige Spielart der Vernunftkritik ist die Kritik moderner Dualismen, die in der feministischen Tradition in vielen Variationen auftritt. Allen voran wurde der Dualismus von Körper und Geist zum Gegenstand der kritischen Auseinandersetzung, denn die Hierarchie in dieser Gegenüberstellung ist offenkundig vergeschlechtlicht. Der als weiblich konnotierte Körper wird vom als männlich konnotierten Geist abgetrennt und Letzterer als überlegen angesehen. In der Folge wurden – wie Haraway es treffend formuliert hat – Frauen und andere weiblich gelesene, exotisierte oder rassifizierte Personen zu den ‚verkörperten Anderen, denen es nicht erlaubt ist, *keinen* Körper zu haben‘. (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 33)

Ziel dieser Perspektive ist jedoch nicht die Essentialisierung eines neuen, begrenzten Universalismus, der homogenisierend über unterschiedliche Erfahrungen hinwegsieht und somit die Unvergleichbarkeit von Marginalisierungserfahrungen negiert. Vielmehr soll auf die strukturelle Gemeinsamkeit hingewiesen werden, dass bestimmte Körper, insbesondere jene, die nicht der hegemonialen, männlichen Norm entsprechen, entpolitisiert und ihrer Subjektfähigkeit beraubt werden. „Allen, die diese Norm nicht verkörperten, wurde die Anerkennung als vollwertige politische Subjekte verwehrt“ (Govrin, 2025, S. 105). Die geteilte Reduktion auf das Körperliche fungiert somit als verbindendes Moment innerhalb unterschiedlicher Marginalisierungserfahrungen. In diesem Zusammenhang verweist Govrin wie im eben genannten Zitat auf eine Form von Körperlichkeit, – „[die] Körpernorm weißer, bürgerlicher Männer“ (Govrin, 2025, S. 105) – die als politisches Subjekt anerkannt wurde. Alle Körper, die von dieser normativen Vorstellung abwichen, erfuhren hingegen eine symbolische Abwertung und Ausschließung aus dem politischen Raum. Die hier skizzierte Marginalisierung über die Zuschreibung von Körperlichkeit verweist auf ein tief liegendes philosophisches Problem, das ich in der Trennung von Subjekt und Objekt, als eine Idee traditioneller Erkenntnistheorie, verankert sehe. Ein Zitat Mosers ist an dieser Stelle passend: „Was die traditionelle Philosophie irrtümlicherweise als ‚Subjekt‘ bezeichnete, erweist sich unter einer solchen Perspektive lediglich als komplexeres Objekt“ (Moser, 2012, S. 1). Daran anknüpfend kann die in diesem Kapitel vorgenommene Gegenüberstellung einer abstrakten Männlichkeit und einem markierten Körper übersetzt werden in eine hierarchische Trennung von Subjekt und Objekt. Nach Adorno erscheint einerseits das Subjekt als erkennendes Wesen, das zu geistigen Prozessen fähig ist, während das Objekt andererseits als materieller Gegenstand dieser Erkenntnis markiert wird (Adorno, 1969, S. 152). Diese grundlegende Zweiteilung bildet ein zentrales Moment einer Subjekt-Objekt-Relation, deren Betrachtung für den weiteren Verlauf meiner Arbeit wesentlich ist. Dabei wird insbesondere die Frage nach den hierarchischen Komponenten, die in dieser Relation eingelagert sind, leitend sein. Eine Relation, die zu Mechanismen führt, die Objekte benennt, klassifiziert und einordnet. Hartsock schreibt dazu „Dualismen, mitsamt der Überlegenheit der einen Seite der Dichotomie über die andere, kennzeichnen die phallozentrische Gesellschaft und prägen die Gesellschaftstheorie“ (Hartsock, 2024, S. 77). Mit Jule Govrin wird Hartsocks Aussage verschärft „vor diesem historischen Hintergrund ist zu fragen: Wer wird als selbstgenügsames Subjekt angesehen, als autonomes Individuum angerufen und wer wird lediglich als anteillosen Körper [...] erachtet?“ (Govrin, 2025, S. 113–114)

4.5 Subjekt-Objekt-Trennung

Mit dem Bezug auf Descartes und seinen ‚*Meditationen über die Erste Philosophie*‘, war es mein Versuch, einen möglichen Ursprung des körperlosen Subjekts herauszuarbeiten, dessen Entstehung ich innerhalb des Diskursrahmen einer individualistischen, atomistischen oder auch traditionellen Epistemologie verankert sehe. Die Idee dieser ist nach Hänel, „dass wissende Subjekte eine gottesähnliche Perspektive [...] einnehmen können, die es ihnen mit Hilfe ihrer autonomen kognitiven Fähigkeiten erlaubt, richtige Schlüsse zu ziehen“ (Hänel, 2024, S. 17). Darin sehe ich ein Grundstein gelegt für „aufklärerische Universalismusmodelle“ (Govrin, 2025, S. 14), in denen sich die Ratio als Ausgangspunkt jeder Erkenntnis über die gegenständliche Welt stellt und somit eine hierarchische Trennung zwischen Subjekt und Objekt zieht. Im Anschluss daran wurde eine erste kritische und feministische Reflexion des darin implizierten Dualismus mit dem Kapitel 4.4 dargestellt.

An diesem Punkt scheint es mir gewinnbringend, die bisher gemachten Schritte nochmals zusammenzufassen. Mit Descartes und den Ausführungen über die im Subjekt zentrierte Vernunft, sind wir dabei angelangt das körperlose Subjekt als ein transzendentes und abstraktes zu verstehen, dem ein materielles Objekt gegenübersteht. Hier sind wir bei einer doppelten Beziehung angelangt, die aus den bisherigen Ausführungen resultiert. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt und die darin eingelagerte Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis. Ich betrachte es als notwendig, ein vertieftes Verständnis für beide Phänomene zu entwickeln, um daran produktiv anknüpfen zu können. Nach einem fragmentarischen Exkurs über die Tradition des „Subjektivismus als Herrschaft über das Objekt“ (Moser, 2012, S. 96) gehe ich in der historischen Rekonstruktion eine Etappe weiter und wende mich der Kritischen Theorie, insbesondere Adorno zu, der sich eingebettet in diese Theorietradition von der traditionellen Theorie abgrenzt (Geml, 2020, S. 32). Dabei übt er Kritik am Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt im Verständnis der traditionellen Epistemologie und zeigt somit Parallelen zu feministischen Wissenschaftskritiken auf. Beide kritisieren das dualistische Denken traditioneller Erkenntnistheorie. Dieser Kritik folgend, versuche ich anhand des nächsten Kapitels, mich in der Frage nach der Generierung von Wissen, ein Stück weit von dualistischen Denkmustern zu lösen.

5. Adorno – Subjekt und Objekt

„Mit Erwägung über Subjekt und Objekt einzusetzen, bereitet die Schwierigkeit anzugeben, worüber eigentlich geredet werden soll. Offenkundig sind die Termini äquivok“ (Adorno, 1969, S. 151). Die Begriffe „Subjekt“ und „Objekt“ entziehen sich somit einer eindeutigen Definition und variieren je nach Einbindung in unterschiedliche Kontexte in ihrer Bedeutung. Adorno plädiert somit dafür, beide Phänomene beständig kritisch weiterzudenken.

Deshalb empfiehlt es sich, die Worte Subjekt und Objekt zunächst so zu übernehmen, wie sie die eingeschliffene philosophische Sprache als Sediment von Geschichte an die Hand gibt; nur freilich nicht bei solchem Konventionalismus zu verharren, sondern kritisch weiter zu analysieren. (Adorno, 1969, S. 151–152)

Adorno beschreibt damit die Notwendigkeit, die Begriffe in ihrem historischen Gewordensein ernst zu nehmen, betont jedoch, die Unzulänglichkeit einer bloßen Übernahme von Bedeutung und Sinn dieser Phänomene. Essenziell ist eine kritische Reflexion durch ein historisches und theoretisches Aufarbeiten ihrer Bedeutung, was in Folge zu einer Neubestimmung beider führt. Eine solche Neubestimmung sehe ich als unabdingbar, um dem „hierarchischen Dualismus“ (Hartsock, 2024, S. 76) zwischen Subjekt und Objekt mit einer kritischen Reflexion zu begegnen. In meinen vorherigen Ausführungen bin ich Adornos Darstellung zu einem definitorischen Umgang mit den Begriffen des Subjekts und Objekts ein Stück weit nachgekommen, indem ich anhand René Descartes Dualismus-These das Subjekt als ein aktiv Erkennendes sowie das Objekt als Gegenstand der Erkenntnis dargestellt habe. Der Fokus richtet sich somit auf einen entscheidenden Moment in der Erkenntnisrelation, innerhalb der abendländischen Philosophie. In Folge wird zunächst die konventionelle abendländische Überlieferung des Verhältnisses zwischen Körper und Geist, Subjekt und Objekt als ein „Sediment von Geschichte“ (Adorno, 1969, S. 152) betrachtet. Dabei beschreibt Adorno das Subjekt laut idealistischer Lehre und Erkenntnistheorie als ein Transzendentsubjekt, welches die objektive Welt aus einem unqualifizierten Material heraus erzeugt. „In der Erkenntnistheorie wird unter Subjekt meist so viel wie Transzendentsubjekt verstanden. Nach idealistischer Lehre baut es [...], die objektive Welt aus einem unqualifizierten Material auf oder erzeugt sie“ (Adorno, 1969, S. 153–154). Hier scheint mir ein Zitat Donna Haraways passend:

Wobei das Wissensobjekt selbst nur noch Materie für die befruchtende Kraft und die Tat des Erkennenden ist. Dabei garantiert und erneuert das Objekt die Macht des Erkennenden, aber dem Objekt muß jeglichen Status als *Agent* bei der Wissensproduktion abgesprochen werden. (Haraway, 1995, S. 92)

Donna Haraways Zitat verdeutlicht erneut, inwiefern sich das Subjekt hierarchisch über das Objekt stellt, sich dieses unterordnet und jeglichen Anspruch auf Erkenntnis für sich selbst beansprucht. Adorno schreibt darüber hinaus „unter diesem Aspekt ist das transzendente Subjekt ‚konstitutiv‘. Es ist angeblich Ursprung aller Gegenstände, in seiner starren Zeitlosigkeit vergegenständlicht, ganz nach der Kantischen Lehre von den festen und unveränderlichen Formen des transzendentalen Bewußtseins“ (Adorno, 1969, S. 155). Diese Ausführungen Adornos über die Tradition des transzendentalen „Subjektivismus als Herrscher über das Objekt“ (Moser, 2012, S. 96), erinnern an die Ausführungen zum Verhältnis zwischen *res cogitans* und *res extensa* bei Descartes (2014). Sowohl im Dualismus zwischen *res cogitans* und *res extensa* als auch dem Dualismus zwischen Subjekt und Objekt ist einerseits die Frage nach Erkenntnis präsent, andererseits entsteht in beiden Dualitäten ein trennender Moment, zwischen einem transzendentalen Subjekt, welchem das Attribut des Denkens zugesprochen wird, sowie dem gegenständlichen Objekt, das aus der ersten Substanz entsteht. In Anlehnung an die Ausführungen Descartes (2014), kann das Subjekt als ein selbständiges und unabhängiges gedacht werden. Von dieser Perspektive aus verschlingt es das Objekt (Adorno, 1969, S. 152), was eine asymmetrische Hierarchie zwischen den beiden Größen unterstreicht. Diese Idee des Subjekts als das Aktive auf der einen Seite, dem das Objekt als das Passive, gegenübersteht, ist schon aus Ausführungen, insbesondere im Kapitel 4.5, bekannt. Wiederholend kann somit zusammengefasst werden: In der Theorietradition der abendländischen Philosophie, eignet sich das aktiv denkende Subjekt, die objektive Welt als „Rohmaterial [...] für die Selbstherstellung des einzigen sozialen Wesens der Wissensproduktion, des menschlichen Erkennenden“ (Haraway, 1995, S. 93) an, um diese für das Generieren von geistigen Erkenntnissen verfügbar zu machen.

Wird das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt jedoch aus der Perspektive der Kritischen Theorie Adornos betrachtet, zeigt sich in der Erkenntnisrelation ein verändernder Moment. „Subjekt verschlingt Objekt, indem es vergißt, wie sehr es selber Objekt ist“ (Adorno, 1969, S. 152). Hier wird ein wesentlicher und wichtiger Moment hervorgehoben. Es ist der Moment, in dem das Subjekt seine Existenz als Objekt zurückerlangt und im selben Zuge seine Körperlosigkeit als Fehlschluss enttarnt wird. Adorno schreibt dazu „Schein ist die Verzauberung des Subjekts in seinen eigenen Bestimmungsgrad, seine Setzung als wahres Sein. Subjekt selbst ist zu seiner Objektivität zu bringen, nicht sind seine Regungen aus der Erkenntnis zu verbannen“ (Adorno, 1969, S. 159). Durch die nochmalige Wiederholung des letzten Teils des oben genannten Zitates, „indem es vergißt, wie sehr es selber Objekt ist“ (Adorno, 1969, S. 152) wird deutlich, dass das Subjekt nicht von der äußeren objektiven Welt getrennt werden kann, sondern selbst Objekt und somit verkörpert ist. Mit Adorno wird somit eine neue Perspektive sichtbar.

Die Differenz von Subjekt und Objekt schneidet sowohl durch Subjekt wie durch Objekt hindurch. Sie ist so wenig zu verabsolutieren wie vom Gedanken fortzuschaffen. An Subjekt läßt eigentlich alles dem Objekt sich zurechnen; was daran nicht Objekt ist, sprengt semantisch das ‚Ist‘. (Adorno, 1969, S. 165)

In meiner Interpretation dieses Zitats Adornos verläuft die Trennung zwischen Subjekt und Objekt nicht mitten durch beide hindurch noch kann sie als endgültig betrachtet werden. Gleichzeitig kann diese Trennung zwischen dem Erkennenden, dem Subjekt, und dem Erkannten, dem Objekt, auch nicht negiert werden. Wird jedoch das Subjekt genau betrachtet, wird deutlich, dass es selbst Objekt ist (Adorno, 1969, S. 152). An diesem Punkt sind wir nun mit Adorno erneut bei der Einsicht in den „Vorrang des Objekts“ (Adorno, 1969, S. 156) angelangt, dem Objekt, welches jedem Subjekt selbst innewohnt. Dieser Prozess scheint mir einen entlarvenden Moment in sich zu tragen. Das Entlarven des Trugschlusses, dass ein rein transzendental erkennendes Subjekt existiert, welches nicht die Erkenntnis durch den „erobernden Blick von nirgendwo“ (Haraway, 1995, S. 80) generiert, sondern dieses selbst an einem bestimmten Ort verortet und verkörpert ist. Gleichzeitig zeigt diese Schwierigkeit der Trennung von Subjekt und Objekt, die Verkürztheit der Einteilung in zwei dualistische Pole auf und fordert vielmehr eine differenzierte Betrachtung. „Die Differenz bleibt bestehen, aber die Relation wird überdacht. Wenn die Relation überdacht wird [...], dann hat das auch einen Effekt auf die beiden Pole von Subjekt und Objekt, dann sind sie, da sie nicht allein miteinander, sondern durcheinander vermittelt sind, jeweils anders aufzufassen“ (Pradler, 2003, S. 97–98). Nach Pradler sind die beiden Pole nicht länger nur miteinander vermittelt, sondern durcheinander vermittelt. Entsprechend erscheinen sie nicht als einander diametral gegenüberstehende Gegensätze, sondern als ineinander Verwobene. Subjekt und Objekt lassen sich damit vielmehr als Positionen innerhalb eines Kontinuums, denn als getrennte Entitäten denken. Möglicherweise folgt das Verständnis eines Kontinuums zwischen beiden Größen, der Idee Adornos des „verwirklichten Friedens“ (Adorno, 1969, S. 153) zwischen Subjekt und Objekt im Prozess der Erkenntnisgenerierung. Adorno schreibt dazu. „An seiner rechten Stelle wäre, auch erkenntnistheoretisch, das Verhältnis von Subjekt und Objekt im verwirklichten Frieden [...]. Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander“ (Adorno, 1969, S. 153). Wird eine solche Idee des Friedens zwischen Subjekt und Objekt tatsächlich verwirklicht, würde das nach Adorno bedeuten, dass im Prozess der Erkenntnisgenerierung das erkannte Objekt, nicht mehr durch das erkennende Subjekt identifiziert wird. Vielmehr wäre die Beziehung zwischen beiden leitend, in der das Objekt Eigenständigkeit im Erkenntnisprozess erlangt.

Dem folgend scheint die Frage danach interessant, welche erkenntnistheoretische Veränderung eine solche Eigenständigkeit und somit ein „Vorrang des Objekts“ (Adorno, 1969, S. 156) in der dualistischen Trennung zwischen erkennendem Geist und der, zu „vergegenständlicht[en]“ (Adorno, 1969, S. 155) Welt bewirkt, die erkannt wird, welcher ich mich in Kapitel 4.3 zugewendet habe. Um dieser Frage nachzugehen, knüpfe ich an Ausführungen Donna Haraways an. Ihr Konzept des Situiereten Wissens wird in einem weiteren Schritt in den Mittelpunkt meiner Ausführungen rücken, da sie nicht nur dem Objekt den Vorrang einräumt, sondern vielmehr das „Objekte als Akteur[e]“ (Haraway, 1995, S. 91) von Wissen denkt. Bevor ich jedoch auf Donna Haraway und ihren Text *„Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive“* eingehe, der nach Hoppe & Vogelmann zu den „meistzitierten Texten im gesamten Feld der feministischen Epistemologien“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 24) zählt, wende ich mich nochmals Adorno zu, der für die „Rehabilitierung des Objekts“ (Moser, 2012, S. 89) plädiert, um im Anschluss an die Ausführungen zu Adorno produktiv mit Haraway weiterzudenken. Intention ist dabei nicht, die Ausführungen Donna Haraways in einer logischen Folge als diejenigen von Adorno zu betrachten, sondern vielmehr ist es das Ziel, anhand einer historischen Rekonstruktion epistemische Ausschlüsse nachzuzeichnen.

5.1 Subjekt im Kontext – Adorno

„Schein ist die Verzauberung des Subjekts in seinen eigenen Bestimmungsgrund, seine Setzung als wahres Sein. Subjekt selbst ist zu seiner Objektivität zu bringen, nicht seine Regungen aus der Erkenntnis zu verbannen“ (Adorno, 1969, S. 159). Adorno stellt die Asymmetrie der Herrschaft des transzendentalen Subjekts im Erkenntnisprozess in Frage und übt somit Kritik an der traditionellen Erkenntnistheorie, die von einem atomistischen und reibungslosen Erfahrungsraum des abstrakten, universellen Subjekts (Govrin, 2025, S. 20) ausgeht. „Was die Transzendentalphilosophie an der schöpferischen Subjektivität pries, ist die sich selbst verborgene Gefangenschaft des Subjekts in sich“ (Adorno, 1969, S. 159). Am Begriff der Gefangenschaft kann nochmals an das Kapitel 4.3.2, der Idee, dass Wissen aus einem einzelnen Individuum heraus generiert wird, angeknüpft werden. Adorno beschreibt einen solchen Prozess der Erkenntnisgewinnung, der sich lediglich in der Auseinandersetzung innerhalb eines Subjekts vollzieht, als Gefangenschaft des Subjekts in sich selbst und übersieht dabei das „Abhängen von Raum, Zeit, Denkformen“ (Adorno, 1969, S. 159). In anderen Worten wird dabei die Abhängigkeit von der äußeren Welt, die das Subjekt umgibt, nicht mitgedacht. Adorno führt dazu weiter aus, „daß sie als Erkennende abhängen von Raum, Zeit, Denkformen, markiert ihre Abhängigkeit von der Gattung. [...] Das Individuum ist nicht weniger in sich gefangen als in der Allgemeinheit, der Gesellschaft“ (Adorno, 1969, S. 159–160). Somit kann das einzelne Individuum nach Adorno nicht getrennt von der äußeren Welt, „der Allgemeinheit der Gesellschaft“ (Adorno, 1969, S. 160) betrachtet werden, sondern muss, in deren Kontexte eingewoben gedacht werden. Was jedoch würde es bedeuten, wenn die umgebende „Allgemeinheit der Gesellschaft“ (Adorno, 1969, S. 160) nicht nur mitgedacht wird, sondern dieser vielmehr die leitende Position im Erkenntnisprozess eingeräumt wird, somit denjenigen Positionen, die bisher die Position des Objekts zugesprochen wurde. „Sich im Prozess der Erkenntnis vom Objekt leiten zu lassen, würde bedeuten, dass man die Dinge nicht nur quantitativ erfasst, sondern auch ihrer qualitativen Dimension gewahr wird“ (Moser, 2012, S. 129). Ab diesem Moment, indem die leitende Funktion des Objekts im Prozess der Erkenntnis anerkannt wird, ist es nach Moser (2012) nicht mehr die Intention, die Welt aus einer Distanz heraus quantitativ zu vermessen und in vorgefertigte universelle Kategorien einzuordnen, sondern es ist der Beginn einer verantwortlichen Teilhabe am Erkenntnisprozess, in dem qualitative Dimensionen, Kontexte und Beziehungen sichtbar werden, die durch den objektivierenden Blick des Subjekts auf das Objekt ungesehen bleiben. In einem nächsten Schritt wird in Kapitel 5.2. das Objekt ins Zentrum gestellt. Anhand Adornos Ausführungen (1969) wird ihm der Vorrang eingeräumt, um seine Eigenlogik und Wirkungsmacht im Erkenntnisprozess ernst zu nehmen.

5.2 Vorrang des Objekts

Der von mir gewählte Titel dieses Kapitels, wurde an Ausführungen Fabrizio Mosers über den ‚Vorrang des Objekts‘ (Moser, 2012, S. 129) angelehnt. „Nur durch eine Präponderanz des Objekts ist für das subjektive Bewusstsein eine Erkenntnis der Gegenstände ohne herrschaftliche Interessen möglich. Indem sich die Mimesis als Weise des Erkennens in ihrem Fortgang vollständig vom Gegenstand leiten lässt, erfüllt sie Adornos Forderung eines Vorrangs des Objekts“ (Moser, 2012, S. 129–130). In diesem Zitat wird die uns schon bekannte Kritik Adornos an einer Form der Erkenntnis, die das Objekt dem Subjekt unterordnet, deutlich. Die Kritik gilt jenem Subjekt, welches die Welt nur nach seinen Zwecken und Kategorien beurteilt. „Adorno hält der Kantischen Transzendentalphilosophie entgegen, daß sie das Subjekt innerhalb des Subjekt-Objekt-Verhältnisses präsupponiert, indem sie das subjektive Prinzip der Bewußtseinseinheit als ein Erstes setzt“ (Pradler, 2003, S. 93). Erkenntnis kann in meiner Lesart Adornos (1969) gelingen, wenn ein solcher Prozess einerseits nicht vom Subjekt dominiert wird, andererseits die Idee des Subjekts als grundlegenden Anfangspunkt oder Ursprung von Erkenntnis als historisch gewachsen anerkannt wird und nicht als etwas Vorausgesetztes gedacht wird. Erkenntnis wird dabei nicht durch Begriffe und Kategorien erreicht, die Gewalt über das Objekt ausüben, indem das Subjekt das Objekt in diese einordnet. Adorno plädiert für die Vorrangstellung des Objekts, das ohne Vereinnahmung durch das Subjekt in seiner Eigenheit wahrgenommen wird. (Adorno, 1969, S. 156) „Dieses Ziel verbindet Adorno mit seiner Rede vom ‚Vorrang des Subjekts‘, was letztlich gerade nicht bedeutet, daß das erkenntnistheoretische Grundmuster einseitig zugunsten des Objekts aufgelöst werden soll (Pradler, 2003, S. 88). Intention ist somit nicht den Dualismus umgedreht zu öffnen und das Subjekt völlig zum Verschwinden zu bringen³. Moser schreibt dazu.

Die Lösung durch den kritischen Gedanken bestünde nach Adorno nicht darin, die eine Herrschaft durch eine andere zu ersetzen, Ziel wäre es vielmehr ‚die Herrschaft zu beseitigen‘ (Adorno, 1975, S. 182). Indem das Objekt durch die Abschaffung der Herrschaft zu seinem Recht kommt, wird interessanterweise auch das erkennende Subjekt, das – wie gezeigt – ja wesentlich auch Objekt verkörpert, rehabilitiert. (Moser, 2012, S. 130)

³ An dieser Stelle möchte ich an die Einleitung meiner Arbeit erinnern. Meine Ausführungen sind von der Intention geleitet, das Ideal einer dualistischen Trennung von Geist und Körper sowie einer Subjekt-Objekt-Trennung und der darin eingeschlossenen Wissenschaftspraxis, die den Geist als Ausgangspunkt von Wissensproduktion versteht, näher zu analysieren. Dabei die darin enthaltenen Ausschlüsse aufzuzeigen, um so dem Verkörperten in der Wissenschaftspraxis Notwendigkeit der Betrachtung zuzusprechen. Es geht mir dabei jedoch nicht darum, diesen Dualismus umgedreht zu öffnen und wie Hoppe und Vogelmann schreiben, durch einen feindseligen „Angriff auf die Vernunft“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 7) einen „kämpferischen Dualismus“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 74) zu reproduzieren.

Durch dieses Zitat wird einerseits nochmals die Kritik Adornos (1969) am hierarchischen Moment im Subjekt-Objekt-Dualismus deutlich, andererseits wird betont, wie Subjekt selbst immer Objekt ist und seine verkörperte objektive Existenz nicht leugnen oder gar vertuschen kann. Mit Adornos (1969) Ausführungen über die Unsinnigkeit der gänzlichen Trennung zwischen Subjekt und Objekt in der Erkenntnisrelation wird ebenso die Kritik am positiven Vorzug des Subjekts auf dem Weg zur Erkenntnis deutlich. An dieser Kritik am Vorzug des Subjekts, kann mit einer Kritik feministischer Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie angeknüpft werden. Dabei kritisiert die feministische Wissenschaftstheorie das traditionelle Bild von Wissenschaft, das Forschung dann als besonders gut bewertet, wenn diese möglichst „entkörperte“ und von gesellschaftlichen Zusammenhängen – insbesondere den Geschlechterverhältnissen – getrennte Wissensformen produziert (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 7). Feministische Theorien gehen nach Hoppe und Vogelmann (2024) in Kritik mit androzentrischen Erkenntnismodellen, in denen das männlich-rationale Subjekt, das Objekt – Natur, Frau, Körper – dominiert und vom Subjekt aus normiert und klassifiziert wird.

„Die Kritik am Ideal der Wertfreiheit ist eng verknüpft mit der eingangs erwähnten vernunftkritischen Stoßrichtung feministischer Epistemologien. [...] Eine wichtige Spielart der Vernunftkritik ist die Kritik moderner Dualismen, [...]. Allen voran wurde der Dualismus von Körper und Geist zum Gegenstand kritischer Auseinandersetzungen“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 33).

Es ist die Kritik an diesen hierarchischen Dualismen, denen wir in den bisherigen Ausführungen dieser Arbeit zentralen Platz eingeräumt haben. Die kritische Betrachtung eines herrschenden Subjekts, welchem das Attribut des Denkens, vor allem das vernunftgeleitete Denken zugesprochen wird. Dieser Vorzug der Vernunft ist es, welches dem Subjekt etwas für mich Wesentliches möglich werden lässt, nämlich die Möglichkeit des Erkennens und dadurch die ihn umgebende Welt, als Objekte zu konstruieren und einzuverleiben. In weiterer Folge wird es möglich, alles, was nicht vernunftgeleitetes Subjekt ist, durch das Zuschreiben von Identität begrifflich zu erfassen und in universale Kategorien einzuordnen. „Der Schein von Identität wohnt jedoch dem Denken selber einer puren Form nach inne. Denken heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will“ (Adorno, 1990, S. 17). Dieses Zitat verweist auf einen grundlegenden Moment traditioneller Philosophie. Dabei wird ein abstraktes, vernunftzentriertes sowie von Körperlichkeit losgelöstes Subjekt konzipiert, dem die Welt als Objekt gegenübersteht. Diese wird durch den Akt der Identifikation geordnet. Somit wird eine Wirklichkeit erzeugt, in der Widersprüche und Differenzen des einzelnen Objekts aufgehoben und durch das Einordnen in universelle Kategorien verfügbar gemacht werden. In diesem Zusammenhang rückt der Begriff Adornos des „identifizierenden Denkens“ (Adorno, 1990, S. 174) in den Fokus. Adorno übt Kritik an einem solchen „Identifizierenden Denken“

(Pradler, 2003, S. 76) und stellt sich gegen ein Wissen, das vor allem darauf abzielt, Objekte systematisch und begrifflich in universelle Raster und Kategorien einzuordnen und so verfügbar zu machen. Er übt Kritik an der „idealistischen Identitätsphilosophie“ (Pradler, 2003, S. 87) und betont dabei das Interesse am Besonderen anstatt dem Allgemeinen. Pradler beschreibt das wie folgt: „Das Zentrum der Kritik an dieser Form des Denkens liegt für Adorno darin begründet, daß identifizierendes Denken die für eine wahre Erkenntnis konstitutive Differenz von Besonderem und Allgemeinem nicht mehr berücksichtigt“ (Pradler, 2003, S. 76).

5.3 Identifizierendes Denken (Adorno)

Adorno und Horkheimer stellen das sich im Gesamtprozeß der Aufklärung einstellende Denken als subjektiv-instrumentelles vor. Die Aufklärung tritt für die beiden Autoren dabei verstärkt in Form des begrifflichen bzw. identifizierenden Denkens auf, das dem einzelnen Besonderen nicht mehr gerecht wird, weil es in seiner Abstraktionsleistung das Einzelne unter den Allgemeinbegriff subsumiert. (Pradler, 2003, S. 76)

Mit diesem Zitat über zwei Vertreter der kritischen Theorie rückt eine Denkform in den Mittelpunkt, die Adorno als „identifizierendes Denken“ (Adorno, 1990, S. 174) bezeichnet und wie folgt beschreibt. „Identifizierendes Denken, das Gleichmachen eines jeglichen Ungleichen“ (Adorno, 1990, S. 174). Nach Pradler bezieht sich diese Denkform auf die Tradition des abendländischen Denkens und ist „im weitesten Sinn als ein auf Identität zielendes kognitives Operieren“ (Pradler, 2003, S. 76) zu verstehen. Das zu Kritisierende ist für Adorno das Einordnen des Objektes in Kategorisierungen, die durch Sprache entstehen und auf die vermeintlich „konstitutiven Leistungen subjektiven Bewußtseins zurückzuführen [sind]“ (Pradler, 2003, S. 76). Moser schreibt über Adornos Verständnis von Subjekt und Objekt Folgendes. Durch Sprache strukturiert das Subjekt, die es umgebende Welt mittels Begriffe und Kategorien und folgt „durch die Subsumtion der Objekte unter Begriffe einem instrumentellen Impuls“ (Moser, 2012, S. 122–123). In anderen Worten formuliert, generiert das Subjekt der Vernunft, die Substanz des Geistes, mit der wir uns im Kapitel 4.3 beschäftigt haben, begriffliche Kategorisierungen sowie universelle Raster und ordnet diesen die objektive Welt zu. Um den oben genannten Begriff des Instrumentellen fragmentarisch aufzunehmen, lese ich diesen als einen instrumentellen Impuls, der Klassifikationen und Raster dahingehend generiert, dass diese dem Subjekt Nutzen bringt und Herrschaftsverhältnisse stabilisiert, um somit die objektive Welt, berechenbar, verfügbar und in Folge beherrschbar zu machen.

Mit dieser Vergeistigung der Subjekt-Objekt-Beziehung geht nach Adorno auch ein Herrschaftsverhältnis zwischen den beiden Erkenntnisrelata einher. Indem nämlich der Begriff eine zwanghafte Identität zwischen dem Gegenstand und dem erkennenden Ich stiftet, werde das Objekt dem Subjekt untergeordnet. (Moser, 2012, S. 98)

Es ist das Subjekt, das sich mittels seiner Vernunft, den „Moment der Sprache“ (Moser, 2012, S. 123) aktiv zunutze machen kann und dem scheinbar passiven Objekt Identität zuweist und diese in ein konstruiertes Raster von begrifflichen Kategorien einordnet. Subsumierend vervollständige ich das oben genannte Zitat Pradlers, der treffend schreibt. „Der sich in dieser Tradition stets durchhaltende Gedanke, auf den sich Adornos Kritik vor allem bezieht, ist, daß die Möglichkeit von Erkenntnis und Objektivität auf die konstitutiven Leistungen subjektiven Bewußtseins zurückzuführen ist“ (Pradler, 2003, S. 76). Dieses Zitat Pradlers beschreibt nochmals die Kritik am transzendentalen körperlosen Subjekt, das mittels subjektiver Vernunft die objektive Welt in Raster einordnet und klassifiziert.

Abschließend scheint mir nachfolgendes Zitat Gemls (2020), in Anlehnung an Ausführungen in Adornos Werk *„Negative Dialektik“*, (1966) die gerade ausgeführten Gedanken nochmals prägnant zusammenzufassen.

Während prinzipiell *jedes* Denken mittels seines unabdingbaren Mediums, der Begriffe, Identifizierungen seiner Gegenstände vornimmt, *jede* Begriffsbestimmung Identifikation ist, besteht Adornos Kritik am »identifizierenden Denken« im engeren Sinn darin, dass es die begriffliche Identifikation durch definitorische Bezeichnungen für das realisierte Ziel von Denken und Sprache hält, und dass die Art und Weise der Identifizierung weniger der Sache selbst in ihrer Besonderheit, als vielmehr ihrer Einordnung, Klassifikation und letztlich Beherrschbarkeit gilt. Dem, was Adorno als »identifizierendes Denken« kritisiert, ist es weniger um die Selbstidentität der Gegenstände zu tun, als um deren Identifizierung mit bereits bekannten Größen; also um die einordnende Rückführung dieser Gegenstände in Klassen, Gattungen oder Merkmalseinheiten (Geml, 2020, S. 158).

5.3.1 Das Nichtidentische zum Schweigen bringen

Im Mittelpunkt Adornos Kritik steht nach Pradler das Reduzieren von Erkenntnis auf eine einzelne Begrifflichkeit durch den Akt des identifizierenden Denkens (Pradler, 2003, S. 76). Das zu Kritisierende daran ist, dass Erkenntnis lediglich in schon bekannte begriffliche Kategorien eingeordnet wird. Anhand dieser Orientierung an bereits existierenden Kategorien, wird die Differenz zwischen Allgemeinem und Besonderem nicht mitgedacht. Ein begrenzter aufklärerischer Universalismus (Benhabib, 2015, S. 9), „tritt [...] dabei verstärkt in Form des begrifflichen bzw. identifizierenden Denkens auf, das dem einzelnen Besonderen nicht mehr gerecht wird, weil es in seiner Abstraktionsleistung das Einzelne unter den Allgemeinbegriff subsumiert“ (Pradler, 2003, S. 76).

Laut Pradler (2003) kritisiert Adorno eine solche Reduktion des Gegenstandes, indem dieser so umgeformt wird, sodass er für allgemeingültige Begrifflichkeiten verfügbar und berechenbar wird. „Das Gleichmachen eines jeglichen Ungleichen“ (Adorno, 1990, S. 174). Dadurch wird dieser jedoch verkürzt dargestellt, da all jene Anteile von Erkenntnis, die nicht in diese begrifflichen Klassifikationen einzuordnen sind, zum Verschwinden gebracht werden. „Indem die begriffliche Vernunft jedoch das Identitätsprinzip auf einen Gegenstand anwendet, schneidet sie diesem einen ihm wesentlichen Teil – sein Anderes – ab“ (Moser, 2012, S. 116). Durch das identifizierende Denken wird der Gegenstand von Erkenntnis, seiner besonderen Spezifika enteignet, um ihn so einer Identität gleichzumachen, die universellen Kategorien von Identitäten zugeordnet werden kann, „weil es sich auf subsumierende, klassifizierende, tautologische Operationen beschränkt, die den Gegenstand der Erkenntnis nicht zur Darstellung, sondern ihn im Gegenteil zum Verschwinden bringen“ (Pradler, 2003, S. 76). In diesem

Punkt lassen sich Parallelen zu Kristin Dotsons Essay (2024) *„Epistemische Gewalt aufspüren, Praktiken des Zum-Schweigen-Bringens aufspüren“*, ziehen. Darin beschreibt sie epistemische Gewalt als ein Phänomen, in diesem ein „fehlgeschlagener sprachlicher Austausch“ (Dotson, 2024, S. 425) im Prozess der Erkenntnisgewinnung stattfindet. Ein Austausch „bei dem eine Sprecher*in aufgrund schädlichen Nichtwissens keine kommunikative Reziprozität erfährt“ (Dotson, 2024, S. 425). Dieses schädliche Nichtwissen ist nach Dotson nicht einfach als ein fehlendes Wissen, ein „Mangel an Wissen“ (Dotson, 2024, S. 425) dominanter Gruppen zu verstehen, sondern meint vielmehr „eine aktive Praktik des Nichtwissens [...] Bestimmte soziale Gruppen gemäß Stereotypen zu verstehen, die sie der Fähigkeit berauben, ‚unkontrovers‘ als Wissende identifiziert zu werden“ (Dotson, 2024, S. 425). Dotson bezieht sich dabei auf ein Beispiel von Patricia Hill Collins (Collins, 2000, zitiert nach Dotson, 2024, S. 430), die in ihrem Buch *„Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment“* Analysen über den Mangel an Glaubwürdigkeit schwarzer Frauen aufzeigt. In ihren Analysen arbeitet Sie heraus, wie schwarze Frauen als Sprecher*innen ungesehen und zum Schweigen gebracht werden. Sie werden verallgemeinernd als Gruppe stigmatisiert und so „verunmöglicht als Wissende wahrgenommen zu werden“ (Dotson, 2004, S. 431). Nancy Tuna schreibt dazu, „Individuen und Gruppen werden als ‚Nicht-Wissende‘ dargestellt“ (Tuna, 2006, zitiert nach Dotson, 2024, S. 431). In Anlehnung an diesen fragmentarischen Exkurs zu *„Epistemischer Gewalt“* kann in meiner Lesart die Praktik des identifizierenden Denkens nach Adorno (1990) als Teil einer solchen Gewalt betrachtet werden. Durch den Prozess des identifizierenden Blicks auf Personen, findet eine Objektivierung dieser statt. Im Zuge dessen werden diese Gruppen der „Nicht-Wissende[n]“ (2006, zitiert nach Dotson, 2024, S. 431) zugesprochen und eingeordnet. Somit wird ihnen nach Dotson (2024) die Möglichkeit zur Wissensproduktion abgesprochen und ihre Stimme zum Schweigen gebracht. Durch das Zum-Schweigen-Bringen wird Erkenntnis unsichtbar und unhörbar. In Folge entsteht erneut eine asymmetrische und hierarchische Wissensproduktion, die Wesentliches, sprich alles, was nicht in vorgefertigte Kategorien passt, im Erkenntnisprozess unsagbar werden lässt. Die nachfolgende Passage geht auf Ausführungen in meiner Bachelorarbeit zurück und scheint mir die Ausführungen über das identifizierende Denken Adornos (1990) prägnant zusammenzufassen.

Das identifizierende Denken gilt nach Pradler (2003) als eine Art Erkenntnisinstrument des Subjekts, durch welches es ihm selbst möglich wird, sich als ein rein im Denken verankertes, entkörpertes, weil vernunftgeleitetes und transzendentales Subjekt zu begreifen. Durch diese Entkörperung gänzlich von sich absehend, jedoch auf die Objekte blickend, erfasst das Subjekt die im Gegenzug verkörperte Welt in ihrer Gegenständlichkeit und schafft durch den „Identitätsbegriff“ (Pradler, 2003, S. 77) Wahrheit über diese. Als Ergebnis davon gelingt es dem Subjekt, dem einzelnen Objekt Identität zuzuweisen. „In der Konsequenz heißt das schließlich, daß diese Form des Denkens eigentlich immer nur mit sich selbst beschäftigt ist, da es nur das erkennt, was in begrifflichen Schemata schon als

Erkenntnis präformiert vorliegt (Pradler, 2003, S. 76). Nach Moser (2012) erkennt und identifiziert das Subjekt somit in letzter Folge immer nur seine eigenen Kategorien. Durch diese Einschränkung des transzendentalen Subjekts auf ausschließlich eigene Kategorien und dem gleichzeitigen außerstande sein des sehnächtigen Subjekts, „das Fremde, das, was anders ist, zu lieben; mit der Gier nach Einverleibung und Verfolgung“ (Adorno, 1990, S. 174), macht sich das Subjekt blind gegenüber all dem, was eben in einer solchen Kategorie eines Begriffes „am Gegenstand nicht [...] aufgeht“ (Pradler, 2003, S. 77). Somit verliert es den Blick dafür, dass ein Gegenstand weitaus kontingenter ist als seine bloße Einordnung in eine begriffliche Allgemeinheit. (Egle, 2020, S. 13–14)

In Verbindung zu Kapitel 4.3 lese ich Adornos Kritik am „identifizierenden Denken“ (Adorno, 1990, S. 174) als eine implizite Kritik an einer Subjektposition, die das Subjekt, in der Erkenntnisproduktion unabhängig von sozialen Relationen und Resonanzräumen denkt und somit Kritik an einer dualistischen Einteilung von Subjekt und Objekt übt, die dem Subjekt die Position des Aktiven sowie dem Objekt den Ort des Passiven zuspricht. Adorno plädiert nach Pradler „dementgegen für eine Rettung des Nichtbegrifflichen“ (Pradler, 2003, S. 77). Das Nichtbegriffliche oder auch „Nichtidentische“ (Adorno, 1990, S. 24), das trotz des Versuchs des Einordnens in schon bekannte Kategorien und Raster, nicht einzuordnen ist und somit den Ort des Passiven verlässt und Eigenständigkeit erlangt.

Der Begriff des Nichtidentischen, den Adorno geprägt hat, ist dabei abstrakt genug, um, je nach Bezug, eine Vielzahl von Dimensionen unter sich zu befassen. Er meint zunächst das den immer identifizierenden Begriffen entgegengesetzte Nichtbegriffliche; die Gegenstände, auf die die Begriffe zielen, aber auch das Unsagbare, Unausgesprochene und Unaussprechliche, um das die immer zu kurz greifenden Begriffe in den von Adorno intendierten ‚Konstellationen‘ kreisen: „Insgeheim ist Nichtidentität das Telos der Identifikation, das an ihr zu Rettende; der Fehler des traditionellen Denkens, daß es die Identität für sein Ziel hält.“ (Adorno, 1966, zitiert nach Geml, 2020, S. 161)

Mit Adorno sind wir dabei angelangt den Fokus der Aufmerksamkeit auf das Nichtidentische zu legen. „Diese Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren“ (Adorno, 1990, S. 24). Passend dazu fordert Franziska Schutzbach in ihrem Werk ‚Revolution der Verbundenheit‘ eine veränderte Form der Neugier. „Eine Neugier, die nicht eine festschreibende Wahrheitssuche ist, sondern ein Eintauchen in die Schichten des Verdrängten und Unbekannten“ (Schutzbach, 2024, S. 127). Diese Art des Suchens richtet sich nicht auf eindeutige, abschließbare Wahrheiten, sondern mit Adorno (1990) gesprochen auf das Verborgene, Nichtidentische – auf das, was sich einer begrifflichen Festlegung entzieht. Damit knüpft Schutzbach an Adornos Kritik an einer traditionellen Erkenntnistheorie an, die einseitig das transzendente, vernunftgeleitete Subjekt ins Zentrum stellt und dem Objekt keine aktive Rolle im Erkenntnisprozess zugesteht. Gleichzeitig lässt sich ein Bezug

zur feministischen Erkenntnis- und Wissenschaftskritik herstellen, die deutlich macht, „dass die vermeintlich allgemeingültige Vorstellung von Vernunft selbst weder universal noch ahistorisch ist“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 8). Auch diese Kritik zeigt, dass Vernunft nicht neutral, sondern wiederum durch ein „identifizierendes Denken“ (Adorno, 1990, S. 174) konstruiert wurde, das historisch und durch Machtverhältnisse bedingt ist. Abschließend kann nochmals die Verbindung zu Kapitel 4.4 *„Abstrakte Maskulinität–markierte Körper“* gezogen werden. In diesem Kapitel haben wir uns mit der Frage beschäftigt, inwiefern Körper markiert und durch sexistische Zuschreibungen ungleich gemacht werden. Indem ihnen der Subjektstatus abgesprochen wird und diese durch das von Adorno dargestellte „identifizierende[s] Denken“ (Adorno, 1990, S. 174) in allgemeingültige Kategorien eingeordnet werden. Das „identifizierende Denken“ (Adorno, 1990, S. 174) agiert dabei als ein Instrument, um Körper zu markieren und durch „androzentrische Annahmen und sexistische Diskriminierung in der Wissensproduktion [...] Frauen und andere weiblich oder queer markierte Positionen [zu] benachteiligen“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 9). In Folge aus einem Prozess der Wissensproduktion auszuschließen, um vielmehr Wissen über das Objekt zu etablieren, das universelle Gültigkeit beansprucht, anstatt das Besondere und Partikulare am Gegenstand sichtbar werden zu lassen. Ein Zitat von Stögner scheint mir in diesem Punkt passend. „Lediglich gesellschaftliche Bilder von Weiblichkeit dienen als Platzhalter für das Nichtidentische und enthalten damit negativ die Kritik am Identitätsprinzip“ (Stögner, 2022, S. 16).

Mit diesem Begriff Adornos der Nichtidentität, des Nichtidentischen (Adorno, 1990, S. 24), der mehr an den Gegenständen, an Objekten erkennt, als der kategorisierende, verallgemeinernde Blick des identifizierenden Denkens, erscheint mir folgendes Zitat Donna Haraways als Anknüpfungspunkt interessant. „Man kann nicht Zelle oder Molekül ‚sein‘ – oder Frau, kolonialisierte Person, ArbeiterIn und so weiter –, wenn man beabsichtigt zu sehen und von diesen Positionen aus kritisch zu sehen. ‚Sein‘ ist weitaus problematischer und kontingenter“ (Haraway, 1995, S. 85). Mit diesem Zitat knüpft Haraway an die vorherigen Ausführungen Adornos und dem Begriff des „Nichtidentischen“ (Adorno, 1990, S. 24) an. Nach Haraway ist Identität oder in ihren Worten gar „Sein“ (Haraway, 1995, S. 85), nicht einfach festzulegen und verallgemeinernden Kategorien zuzuordnen. Sie kritisiert dabei vielmehr die Reduktion einer Sache oder einer Person auf eine bestimmte Kategorie oder Identität. Mehr noch sind diese Kategorien vielschichtig und verändern sich mit der Perspektive aus welcher geblickt wird sowie aus welchem Kontext heraus betrachtet wird. Nach Haraway (1995) sind somit Identitäten nicht einfach natürlich oder gegeben, sondern entstehen durch soziale, kulturelle und politische Prozesse und sind deshalb wandelbar. In Anknüpfung zu den Überlegungen Adornos, lese ich Haraways Ausführungen so, dass die Festlegung auf eine bestimmte Identität oder Kategorie den Gegenstand,

die Sache oder Person nie in all ihrer Vielschichtigkeit sichtbar macht, sondern Erkenntnisanteile abgeschnitten werden (Moser, 2012, S. 116). Mit Geml kann ein solches unvollständiges Erfassen, mit einem Mangel an Zeit begründet werden, die notwendig wäre, um eine ‚Sache‘ oder eine ‚Person‘ in ihrer Vielschichtigkeit zu erleben. „Das identifizierende Denken hat keine Zeit. So jedenfalls beschreibt auch Adorno das identifizierende, instrumentelle Denken“ (Geml, 2020, S. 160). Geml erwähnt hier einen meines Erachtens wesentlichen Punkt, mit dem an das oben genannte Zitat Haraways angeknüpft werden kann. Die objektive Welt ist zu komplex und umfassend, als dass diese in einfache Identitätskategorien, wie sie Haraway im oben genannten Zitat erwähnt, eingeordnet werden kann. Darüber hinaus ist eine kritische Betrachtung „weitaus problematischer und kontingenter“ (Haraway, 1995, S. 85). Gerade das Erkennen des Besonderen, „dessen, was am Gegenstand nicht im Begriff aufgeht“ (Pradler, 2003, S. 77) erfordert Zeit und Aufmerksamkeit. Daraus ergibt sich eine inhaltliche Nähe zwischen den Ausführungen Haraways und der Kritischen Theorie Adornos. Auch wenn Haraway den Begriff der Nichtidentität bzw. des Nichtidentischen nicht explizit nutzt, übt sie Kritik an „Identitäre[n] Festschreibungen“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 24). Solche Festschreibungen stabilisieren die hierarchische Asymmetrie zwischen Subjekt und Objekt, indem ein erkennendes Subjekt das Objekt in die Logik der eigenen Identitätskategorien einordnet. Haraway schreibt dazu. „Identitätspolitik [...] [sind] unmögliche Strategien für eine klare Sicht von den Standpunkten der Unterworfenen aus“ (Haraway, 1995, S. 85). Wird nun in Anlehnung an der „cartesischen Trennung von Geist und Materie“ (Haraway, 1995, S. 11), das Objekt in der Position des Unterworfenen betrachtet, sind wir im Gegensatz dazu mit Adorno und Haraway bei der „Einsicht in den Vorrang des Objekts“ (Adorno, 1969, S. 156) in der Erkenntnisrelation angelangt. Vielmehr geht es darum, das Objekt aus dieser passiven Position des Unterworfenen zu lösen und ihm seine Eigenaktivität zurückzugeben. Durch das Hervorheben des Nichtidentischen bei Adorno (1990) wird sichtbar, inwiefern begriffliche Verallgemeinerungen zu kurz greifen und das Partikulare, die Differenz, nicht mitdenken. Somit erlangt das Objekt die Möglichkeit zur Erkenntnis und wird in Anlehnung an Haraway als Akteurin von Wissen anerkannt (Haraway, 1995, S. 91). Wird nun das Objekt nochmals in Anlehnung an Descartes (2014), der verkörpert Substanz gleichgesetzt, sind wir nun dabei angelangt, den „Körper“ [...] [als] ein Agent und keine Ressource“ (Haraway, 1995, S. 95) zu betrachten.

Den ‚Objekten‘ der Welt den Status eines Agents/Akteurs zuzugestehen. Akteure gibt es in vielen und wunderbaren Formen. Darstellungen einer ‚wirklichen‘ Welt hängen folglich nicht von einer Logik der ‚Entdeckung‘ ab, sondern von einer machtgeladenen sozialen Beziehung der ‚Konversation‘. (Haraway, 1995, S. 94)

6. Status Quo

Im Zentrum meines Nachdenkens stand im ersten Teil meiner Arbeit die Dekonstruktion epistemischer Ausschlüsse anhand feministischer Wissenschaftskritik. Ausgangspunkt ist dabei das Infragestellen einer traditionellen Epistemologie, die Wissen als universell gültige Einzelleistung eines körperlosen Subjekts begreift. Mit Kapitel 4 war es der Versuch, ein Stück weit einzutauchen in die Grundzüge einer „Aufklärungsphilosophie“ (Govrin, 2025, S. 15), um einen möglichen Ausgangspunkt einer traditionellen Epistemologie, die Wissen als universell gültige Einzelleistung eines körperlosen Subjekts begreift, nachzugehen. An dieser Stelle ist mir bewusst, dass eine umfangreiche Rekonstruktion aufklärungsphilosophischer Diskurse, eine fundiertere Diskussion bedürften. Jedoch ist eine solche tiefgreifende Rekonstruktion und Diskussion im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Deutlich wurde jedoch, insbesondere durch die Aufführungen Nikita Dhawans (2024), in Kapitel 4.2, dass der Begriff der Aufklärung ein pluraler ist, der in seiner Differenziertheit betrachtet werden sollte, um so das „Zum-Schweigen-Bringen[s]“ (Dotson, 2024, S. 419) emanzipativer Stränge der Aufklärung zu demontieren. Zwar ist die soeben angeschnittene historische Rekonstruktion und Bezugnahme auf einen aufklärungsphilosophischen Diskurs notwendig, jedoch nicht schlussendliche Intention dieser Arbeit. Ziel dieser Abhandlung ist vielmehr nachzuzeichnen, woher die Idee eines atomistisch intellektuellen Subjekts gründet, das in seiner Selbstdarstellung körperlos und in der dualistischen Subjekt-Objekt-Relation, als das Erhabene erscheint, was von Adorno (1969/1990) kritisiert wird. In einem zweiten Schritt wurde in Kapitel 5 aufbauend mit Adorno und seiner Kritik am „identifizierenden Denken“ (Adorno, 1990, S. 174) eine Dekonstruktion epistemischer Ausschlüsse des Objekts im Erkenntnisprozess angehängt. Mendl schreibt dazu passend, „deshalb muss es einer feministischen Wissenschaftskritik sowohl um Fragen der Teilhabe [...] der Wissensproduktion gehen (Mendl, 2015, S. 206).

„Doch da die feministische Epistemologie kritisch gegenüber allen Perspektiven ist, die einen einseitigen Schwerpunkt auf die Vernunft legen, muss sie zwangsläufig auch die rationalistischen Grundlagen der Kritischen Theorie kritisch hinterfragen“ (Narayan, 2024, S. 214). Auch wenn ich an dieser Stelle nicht weiter auf die rationalistischen Grundlagen der Kritischen Theorien eingehen möchte, erscheint mir Narayans Hinweis dennoch zentral, um ihn zum Abschluss meiner Auseinandersetzung mit der Kritischen Theorie mitzudenken. Wesentlich scheint mir dessen gewahr zu sein, um Lücken zu erkennen und einen Schritt weiterzudenken. Durch das Hinterfragen rationalistischer Grundlagen sowie die Dekonstruktion einer asymmetrischen und hegemonialen Objekt-Subjekt-Relation, wie sie sowohl durch Adornos Ausführungen als auch durch feministischen Epistemologien dargestellt wurde, sind wir dabei angelangt, zwei wesentliche Punkte zu benennen. Das Objekt, in seiner Ver-

körperung, ist Akteur*in von Erkenntnis und gewinnt dabei zentrale Bedeutung im Prozess der Wissensgenerierung (Haraway, 1995, S. 91). Dabei wird der Blick auf das Besondere, das Nichtidentische nach Adorno (1990) und somit auf das Partikulare im Erkenntnisprozess gelegt, anstatt verallgemeinernde Kategorien durch vermeintliche universell gültige Erkenntnis zu festigen. Im nachfolgenden Kapitel steht die feministische Epistemologie und die darin einhergehende Wissenschaftskritik im Zentrum meines Nachdenkens. Dabei steht weiterhin die kritische Dekonstruktion epistemischer Ausschlüsse sowie die Reflexion auf Möglichkeiten einer prozessualen und egalitären Wissensproduktion jenseits hegemonialer Erkenntnisordnungen im Fokus.

Wenngleich also Kritische Theorie nicht explizit feministisch genannt werden kann, ist sie doch Impulsgeberin für feministische Theorien, seien es materialistische, dekonstruktivistische, normative oder queere und intersektionale Richtungen. In unterschiedlichem Ausmaß greifen sie Momente der Kritischen Theorie auf, arbeiten sich daran ab oder verwerfen sie zur Gänze. Als Anknüpfungs- und Abgrenzungspunkt feministischer Theorien gegenüber der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule ist das Festhalten an einem Gesellschaftsbegriff, der das Ganze zu denken vermag, und die gesellschaftskritische Perspektive, deren Fluchtpunkt Emanzipation bleibt, ebenso zu nennen wie die bestimmte Negation des falschen Allgemeinen. Dies eröffnete Perspektive auf einen Universalismus, der am Partikularen ansetzt und die gesellschaftliche und historische Situiertheit von Kritik als Ausgangspunkt für Erkenntniskritik nimmt. (Stögner, 2022, S. 13)

Mit diesem Zitat wird die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, mit Adorno als zentralen Vertreter, als eine der Inspirationsquellen für verschiedene feministische Theorien benannt. Verschiedene feministische Richtungen übernahmen Elemente der Kritischen Theorie, setzten sich kritisch mit dieser auseinander und lehnten sie teilweise ab und vor allem entwickelten sie diese weiter.

Dem Zitat folgend, ist eine wesentliche Gemeinsamkeiten beider Theoriestränge, die Kritik an dem „falschen Allgemeinen“ (Stögner, 2022, S. 13), ein exklusiver Universalismus (Mendl, 2015, S. 42), der ausschließt, anstatt am Besondern anzuknüpfen. Das Besondere, das, wie im vorangegangenen Kapitel genauer analysiert, im verallgemeinernden Begriff nicht einzuordnen ist. Der Blick auf gerade dieses ermöglicht laut Stögner (2022) einen Universalismus, der vom Besonderen, also von den konkreten sozialen und historischen Bedingungen derjenigen, die Kritik üben ausgeht. Ich ergänze dazu, nicht nur derjenigen die Kritik üben, sondern auch derjenigen die durch ihre Teilhabe an Diskursen Wissen generieren. Somit wird die eigene Situiertheit nicht als Hindernis, sondern als Ausgangspunkt für Erkenntnis verstanden. „Die Herausforderung sehe ich darin, die Einsicht in die soziale Situiertheit von Wissen mit der Formulierung verbindlicher Erkenntnisansprüche zu vereinbaren“ (Mendl, 2015, S. 26). Bevor ich mich in Teil III Meiner Arbeit einem solchen Universalismus, der vom Besonderen ausgeht, zuwende, scheint es mir sinnhaft, in einem vorherigen Schritt die Situiertheit und Partikularität von Wissen, in den Blick zu nehmen.

II. Feministische Epistemologien

7. Situiertes Wissen: Donna Haraway

7.1 Verkörpertes Wissen

Ich möchte die Körperlichkeit aller Vision hervorheben und auf diese Weise das sensorische System reformulieren, das zur Bezeichnung des Sprungs aus dem markierten Körper hinein in den erobernden Blick von nirgendwo benutzt worden ist. Dieser Blick schreibt sich auf mythische Weise in alle markierten Körper ein und verleiht der unmarkierten Kategorie die Macht zu sehen, ohne gesehen zu werden. (Haraway, 1995, S. 80)

In diesem Kapitel wird der im Zitat beschriebene Blick, die Vision⁴, die identifizierend wirkt, näher betrachtet und dabei nach dem dazugehörigen Körper gefragt. Haraway kritisiert somit eine abstrakte Vergeistigung von Erkenntnis, die vorgibt, sich neutral und von einer transzendenten Position aus Objektivitätsanspruch zu erheben. Darüber hinaus kritisiert sie die Illusion, ein Subjekt könne sich seines eigenen Körpers und somit seiner sozialen sowie kulturellen Verortung entledigen, um aus einer vermeintlich neutralen Perspektive heraus andere zu beobachten und zu klassifizieren. Dadurch wird es möglich, andere als Objekte in der Welt zu positionieren, während das eigene Selbst der Klassifizierungen entzogen werden kann. „Sowie zu repräsentieren und zugleich der Repräsentation zu entgehen“ (Haraway, 1995, S. 80). Die dargestellten Überlegungen zeigen deutliche Parallelen zu Adornos Kritik an einem hegemonialen Verhältnis des Subjekts gegenüber dem Objekt auf. Wie bereits in Teil I meiner Arbeit ausgeführt, kritisiert Haraway eine androzentrische Sichtweise, die es dem Subjekt möglich macht, sich von der eigenen konkreten Körperlichkeit zu lösen – „des Sprungs aus dem markierten Körper hinein in den erobernden Blick von nirgendwo“ (Haraway, 1995, S. 80) – und sich im Zuge dessen einen erobernden, identifizierenden Blick anzueignen. „Dieser Blick bezeichnet die unmarkierte Position des Mannes und des Weißen“ (Haraway, 1995, S. 80). In Kritik steht die traditionell westlich und männlich geprägte Wissenschaft, die sich aus ihrer „unmarkierten Macht“ (Haraway, 1995, S. 80) selbst als neutral und universell darstellt, obwohl sie in der Perspektive „hegemonialen androzentrischen Erzählungen“ (Haraway, 1995, S. 27) konkret verortet ist. „Das Auge hat zur Bezeichnung einer perversen Fähigkeit gedient, die in der mit Militarismus, Kapitalismus, Kolonialismus und männlicher Vorherrschaft verbundenen Geschichte der Wissenschaft zur Perfektion getrieben wurde, nämlich die im Interesse ungehinderter Machtausübung stehende Distanzierung des Wissenssubjekts von allem und jedem.“ (Haraway, 1995, S. 80)

⁴ In Anlehnung der Kapitelüberschrift „Die Beharrlichkeit der Vision“ in Donna Haraways Werk „Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen“ (Haraway, 1995, S. 80).

Wie Haraway [...] aufgreift, ist das Entscheidende und Interessante die Entkörperung, die von diesem Subjekt ausgeht. Durch diese ist das Subjekt in der Lage, sich von dem, was es erblickt und infolge „erkennt“ zu distanzieren. Greife ich diesen Akt der Distanzierung auf, sehe ich eine Parallele zu dem transzendentalen Subjekt das auch Adorno in Kritik stellt. Ein Subjekt, welches sich eines identifizierenden Blicks bedient, so die Macht erhält, zu kategorisieren und durch „eines Blicks von oben herab“ (Haraway, 1995, S. 91) Wahrheit über Objekte konstruiert. (Egle, 2020, S. 16)

„Aber diese Sicht einer unendlichen Vision ist selbstverständlich Illusion und ein göttlicher Trick“ (Haraway, 1995, S. 82). An dieser Stelle stellt sich die Frage, welche Formen von Erkenntnis und Objektivität in den Vordergrund treten können, wenn die Vorstellung einer universellen, vermeintlich neutralen Erkenntnisperspektive hinterfragt wird. Wissensformen, die bisher systematisch marginalisiert oder zum Schweigen gebracht wurden, könnten dadurch Sichtbarkeit erlangen (Dotson, 2024, S. 419). Haraway schreibt dazu, „mir würde eine Lehre verkörperter Objektivität zusagen, die paradoxen und kritisch-feministischen Wissenschaftsprojekten Raum böte: Feministische Objektivität bedeutet dann ganz einfach *situiertes Wissen*“ (Haraway, 1995, S. 80). Dabei geht es Haraway, wie Hoppe und Vogelmann schreiben, nicht um eine strikte Ablehnung einer Objektivität, sondern fordert vielmehr eine Neuformulierung davon. (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 27) Objektivität ist nicht allwissend, sondern situiert, partiell und stets verantwortlich für das, was durch sie sichtbar wird. Haraway (1995) beschreibt dazu:

Die Moral ist einfach: Nur eine partiale Perspektive verspricht einen objektiven Blick. Dieser objektive Blick stellt sich dem Problem der Verantwortlichkeit für die Generativität aller visuellen Praktiken, anstatt es auszuklammern. Eine partiale Perspektive kann sowohl für ihre vielversprechenden als auch für ihre destruktiven Monster zur Rechenschaft gezogen werden. In der westlichen Kultur ist jede Erzählung über Objektivität eine Allegorie auf die Ideologien sowohl der Beziehungen dessen, was wir Körper und Geist nennen, als auch des Verhältnisses von Distanz und Verantwortlichkeit, die in die Wissenschaftsfrage im Feminismus eingebettet sind. Feministische Objektivität handelt von begrenzter Verortung und situiertem Wissen und nicht von Transzendenz und der Spaltung in Subjekt und Objekt. Vielleicht gelingt es uns so, eine Verantwortlichkeit dafür zu entwickeln, zu welchem Zweck wir zu sehen lernen. (Haraway, 1995, S. 82)

Dieses Zitat benennt erneut, worauf Haraway mit ihrem Anspruch auf Verkörperung und Situietheit von Wissen plädiert. Mit Haraway (1995) und einer feministischen Betrachtung, bedeutet Objektivität keine Abstraktion oder Distanzierung von der Welt, wie es ein Geist-Körper-Dualismus suggeriert. Diese Abstraktion von der verkörperten Welt wurde in Kapitel 4 schon ergründet und fundamentaler analysiert. Ein solcher Dualismus setzt für ein Objektivitätsideal eine Spaltung von Körper

und Geist sowie Subjekt und Objekt voraus, um eine „aperspektivische Objektivität“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 25) aus dem Subjekt heraus zu generieren. Mit Haraway wird nun, das in Kapitel 4 ergründete, körperlose aperspektivische Subjekt entlarvt, rekonstruiert und verabschiedet. Nun liegt der Fokus auf der von Haraway angesprochenen Verantwortlichkeit, mit der ein erkennendes Subjekt blickt und verallgemeinernde Erkenntnis daraus erzeugt (Haraway, 2015, S. 82). Somit sind wir bei einer feministischen Wissenschaftskritik angelangt, die dafür plädiert, die Verantwortung für Standortgebundenheit von Wissenssubjekten zu übernehmen. Forschung, Erkenntnis und Wissen gehen stets aus einem bestimmten Zeitpunkt, einem bestimmten Ort sowie einem bestimmten Körper hervor. Diese Körper müssen Verantwortung für die daraus hervorgehenden Wissensdiskurse sowie die Konsequenzen, die aus einem konkret verkörperten Wissen entstehen, übernehmen.

Wir suchen nach Wissen, das nicht vom Phallogozentrismus [...] und von entkörperter Vision beherrscht wird, sondern von partialer Sicht und einer begrenzten Stimme. Unsere Suche nach Partialität ist kein Selbstzweck, sondern handelt von Verbindungen und unerwarteten Eröffnungen, die durch situiertes Wissen möglich werden. Einen spezifischen Ort einzunehmen, ist der einzige Weg zu einer umfangreichen Vision“. (Haraway, 1995, S. 91)

Die Begrifflichkeit des spezifischen Orts möchte ich nochmals aufnehmen. Das Benennen eines solchen spezifischen Orts ist notwendig, um sich von einer „unmarkierte[n] Position“ (Haraway, 1995, S. 80), des identifizierenden Subjekts zu lösen und somit die Situierung und Verkörperung des vermeintlich erkennenden Subjekts transparent werden zu lassen. Durch das Sichtbarmachen des Orts und des Körpers, von dem aus auf die objektive Welt geblickt wird und aus dem Erkenntnis entsteht, wird deutlich, „[die] Sicht einer unendlichen Vision ist selbstverständlich Illusion“ (Haraway, 1995, S. 82). Nach Haraway (1995) ist eine Vision nie unendlich und universell, sondern stets partial und verortet. Durch das Verkörpern und Situieren sowie Lokalisieren von Wissen wird der Umstand transparent, „Vision ist *immer* eine Frage der Fähigkeit zu sehen“ (Haraway, 1995, S. 85). In Bezug zu Adornos Begriff des „Nichtidentischen“ (Adorno, 1990, S. 18) in Kapitel 5.3.1, entgeht der Betrachter*in beständig etwas am betrachtenden Gegenstand, etwas, das nicht begrifflich gefasst werden kann. Aus diesem Umstand heraus argumentiere ich mit Haraway: „Ich argumentiere für Politiken und Epistemologien der Lokalisierung, Positionierung und Situierung, bei denen Partialität und nicht Universalität die Bedingung dafür ist, rationale Ansprüche auf Wissen vernehmbar anzumelden“ (Haraway, 1995, S. 89).

7.2 Ideal einer Objektivität als Verknüpfung partialer Perspektiven

Die oben skizzierten Gedanken verdeutlichen, jeder Blick ist begrenzt und kann die Welt nur in partiellen Ausschnitten erfassen (Haraway, 1995, S. 82). Carmen Hammer und Immanuel Stieß schreiben dazu „Die Perspektivität und Parteilichkeit von Wissen veranschaulicht Haraway mit dem Bild der verkörperten Vision“ (Hammer & Stieß, 1995, S. 23). Nach Haraway ist es notwendig, von einer „Zentralperspektive“ (Hammer & Stieß, 1995, S. 24) abzugehen, um einen identifizierenden Blick des Subjekts im Erkenntnisprozess zu dekonstruieren und vielmehr einen Prozess der Wissensgenerierung zu öffnen, der „einer heterogenen Vielfalt von Darstellungen der Welt verpflichtet ist“ (Haraway, 1995, S. 95). Somit plädiert Haraway für eine feministische Neukonzeption des Objektivitätsbegriffs. Ein Begriff der Objektivität, der sich von einer androzentrisch geprägten Vorstellung von Objektivität⁵ löst und den Weg für eine Objektivität, möglichst frei von Machtverhältnissen, ebnet (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 27).

„Keine Perspektive kann für sich in Anspruch nehmen, alle anderen Perspektiven zu bündeln oder in sich aufzunehmen und den gesamten Raum zu überblicken. Stattdessen gibt es eine Vielzahl im Raum verteilter Positionierungen, denen jeweils eine partielle Sichtweise entspricht. (Haraway, 1995, S. 24)

Haraway geht es dabei nicht darum, diese Vielzahl von partialen Positionen zu bündeln und diese zu einer verallgemeinernden Perspektive zusammenzufügen. Ein solches Zusammenfassen würde wiederum lediglich einen universalistischen Anspruch sowie eine „abstrakte Subjektposition“ (Hammer & Stieß, 1995, S. 25) reproduzieren. Dies würde Haraways Anspruch an feministische Objektivität entgegentreten, da nach Hammer & Stieß „Haraways Parteinahme [...] mit einer entschiedenen Absage an jegliche Form von Universalismus und Transzendenz verknüpft“ (Hammer & Stieß, 1995, S. 25) ist. Haraways Anspruch an feministische Objektivität ist vielmehr erst dann möglich, wenn verschiedene partielle Perspektiven miteinander in Resonanz treten. Haraway schreibt dazu „feministische Verantwortlichkeit erfordert ein Wissen, das auf Resonanz und nicht auf Dichotomie eingestellt ist“ (Haraway, 1995, S. 88). Wissende Akteur*innen betrachten aufgrund einer Vielzahl von Ausgangslagen, wie beispielsweise Körperlichkeit und Erfahrungen, die umgebende Welt aus unterschiedlichen Perspektiven. Hoppe und Vogelmann schreiben dazu: „Menschen [verstehen] Gegenstände sehr unterschiedlich [...], je nachdem, in welcher Beziehung sie zu ihnen stehen (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 25). Für Haraway hat Verortung etwas mit Verwundbarkeit zu tun (Haraway, 1995, S. 90).

⁵ Der Ursprung einer „aperspektivischen Objektivität“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 25), wurde im ersten Teil der „historischen Rekonstruktion“ näher analysiert.

Verortung widersteht einer Politik der Abgeschlossenheit, der Endgültigkeit oder, um einen Begriff von Althusser zu variieren, feministische Objektivität widersteht der ‚Vereinfachung in letzter Instanz‘. Denn feministische Verkörperung widersteht einer Fixierung und hegt eine unstillbare Neugier auf Netzwerke unterschiedlicher Positionierungen. Es gibt keinen singulären, feministischen Standpunkt, weil die Kartierungen dieser Metapher, auf denen unsere Visionen basieren, zu vieldimensional sind. (Haraway, 1995, S. 90)

Nach Haraway impliziert Lokalisierung, Positionierung und Situierung und Partialität die Dimension der Verwundbarkeit (Haraway, 1995, S. 89). Verwundbar, da eine Situierung bedeutet, sichtbar und als Subjekt epistemisch durchlässig zu werden. Den eigenen Körper ins Zentrum der Betrachtung zu stellen und diesen mit seinen Werten, Einstellungen und Positionen offenzulegen. Andererseits werden Körper durch Situierung, der Begrenztheit der eigenen Perspektive bewusst und treten in Konfrontation mit den blinden Flecken des eigenen Blicks. Die Lücken und Grenzen der eigenen Perspektive und Erkenntnis werden sichtbar, da ganz im Sinne des Nichtidentischen Adornos (1990), beständig Aspekte der eigenen Perspektive entgleiten und dadurch Widersprüche in der Vernetzung unterschiedlicher Perspektiven sichtbar werden.

Der Verknüpfung partialer Sichtweisen und innehaltender Stimmen zu einer kollektiven Subjektposition, die eine Vision der Möglichkeiten einer fortgesetzten, endlichen Verkörperung und von einem Leben in Grenzen und in Widersprüchen verspricht, das heißt von Sichtweisen, die einen Ort haben. (Haraway, 1995, S. 91)

An dieser Stelle möchte ich nochmals den Aspekt der Widersprüchlichkeit hervorheben, der Sicherheiten ins Wanken bringt, die bisher durch vermeintlich universelle Gültigkeit Beständigkeit und Orientierung versprochen. Unterschiedliche partiale Perspektiven anzuerkennen, bedeutet auch Widersprüche auszuhalten, die daran erinnern, dass eine verallgemeinernde, universelle Wahrheit, die versucht, die Welt in vereinfachende, systematisierende Kategorien zu beschreiben, nicht ausreicht. Dieser Punkt erinnert an die von mir eingangs zitierte Passage von Susanne Maurer, in der sie nach einem Raum der Erkenntnis fragt, der gerade „nicht voraussetzt, dass wir Gleiche sind, und der auch nicht voraussetzt, dass wir das Gleiche denken und für wichtig halten (müssen)“ (Maurer, 2016, S. 137). Durch das Verbinden von partialen Perspektiven bei Donna Haraway (1995) und das damit unumgängliche Aushalten von Widersprüchen, wird ein wesentlicher Schritt getan, um dem Anspruch, den Maurer stellt, gerecht zu werden. Gerade weil diese Verbindung zu Widersprüchen führt, ist es essenziell, Objekte selbst als Akteur*innen von Wissen (Haraway, 1995, S. 92) einer partialen Perspektive zu begreifen, damit dieses Wissen Zugang zur Wissensproduktion erhält. Durch das Anerkennen von Widersprüchen scheint es umso sinnvoller, der Perspektive der Objekte selbst Sichtbarkeit und Sprache zu geben, da so die Perspektiven betroffener Positionen Gehör finden, „die das

Wissen der Unterworfenen charakterisieren“ (Haraway, 1995, S. 91). Ausgehend von Donna Haraways Überlegungen im Kontext feministischer Wissenschaftskritik, lässt sich nun die bislang bestehende Hierarchie zwischen Subjekt und Objekt neu denken. An ihre Stelle tritt die Notwendigkeit, das Objekt nicht nur als eigenständig anzuerkennen, sondern als unverzichtbar zu begreifen. Somit wird die Aufhebung der klaren Grenzen zwischen Subjekt und Objekt, wie schon bei Adorno, nochmals betont. Das Objekt selbst ist notwendige Akteur*in in der Produktion von Wissen und somit der „Körper“ [...] ein Agent und keine Ressource“ (Haraway, 1995, S. 95).

Situiertes Wissen erfordert, daß das Wissensobjekt als Akteur[in] und Agent[in] vorgestellt wird und nicht als Leinwand oder Grundlage oder Ressource und schließlich niemals als Knecht eines Herren, der durch seine einzigartige Handlungsfähigkeit und Urheberschaft von ‚objektivem‘ Wissen die Dialektik abschließt. (Haraway, 1995, S. 93)

7.3 Objekt als Akteur*in von Wissen

„Den ‚Objekten‘ der Welt den Status eines Agents/Akteurs zuzugestehen“ (Haraway, 1995, S. 93), erinnert an Kapitel 5.2, in diesem Adorno (1969) für die „Vorrangstellung des Objekts im Erkenntnisprozess plädiert“ (Moser, 2012, S. 130) und parallel dazu, den objektiven Anteil jedes Subjekts hervorhebt. An diesem Punkt kann erneut eine Verbindung zu den vorherigen Ausführungen gezogen werden. Es ist notwendig, marginalisierte Positionen sichtbar werden zu lassen und diese im Erkenntnisprozess zu berücksichtigen, um „hegemoniale Wissensproduktionen“ (Mendl, 2015, S. 27) kritisch zu hinterfragen und dadurch plurale epistemische Zugänge zu ermöglichen. All jenen Positionen, denen, wie in Kapitel 4 beschrieben, in der traditionellen Epistemologie, ein passiver Objektstatus zugesprochen wurde. Darüber hinaus im Körper-Geist-Dualismus mit Körperlichkeit in Verbindung gebracht und die Fähigkeit der Intellektualität abgesprochen wurde. Haraway erweitert das oben angeführte Zitat wie folgt. „Akteure gibt es in vielen und wundervollen Formen. Darstellungen einer ‚wirklichen‘ Welt hängen folglich nicht von einer Logik der ‚Entdeckung‘ ab, sondern von einer machtgeladenen sozialen Beziehung der ‚Konversation‘ (Haraway, 1995, S. 93–94). Das Zitat zeigt erneut Haraways Ablehnung der Idee einer neutralen Erkenntnis sowie einer Welt, die einfach so entdeckt werden kann. Demgegenüber stellt sie eine Erkenntnis, die durch Interaktion und Konversation unterschiedlicher Perspektiven innerhalb von sozialen Gefügen entsteht. Auch diese Interaktion ist nicht gänzlich frei von Machtverhältnissen, wie ich folgendem Zitat Haraways entnehme, jedoch gilt es diese zu reflektieren und somit Verantwortung für diese machtvollen Strukturen zu übernehmen:

Zusammen mit vielen anderen Feministinnen möchte ich also für eine Theorie und Praxis der Objektivität eintreten, die Anfechtung, Dekonstruktion, leidenschaftlicher Konstruktion, verwobenen Verbindungen und der Hoffnung auf Veränderung von Wissenssystemen und Sichtweisen den Vorrang gibt. [...] Wir sind auch gefordert, die Perspektive solcher Blickwinkel anzustreben, die niemals im Voraus bekannt sein können und die etwas sehr Ungewöhnliches versprechen, nämlich ein Wissen, das die Konstruktion von Welten ermöglicht, die in geringem Maße durch Achsen der Herrschaft organisiert sind. (Haraway, 1995, S. 84–85)

Anhand feministischer Erkenntnistheorien, insbesondere Donna Haraways Konzept des Situierten Wissens, wurde nun die Trennung im Erkenntnisprozess zwischen Subjekt und Objekt endgültig brüchig. Objekte sind nicht länger bloß Grundlage, um mit Haraway zu sprechen, Rohmaterial von Erkenntnis, sondern Akteur*innen von Wissen (Haraway, 1995, S. 92). Anstelle einer hierarchischen Dichotomie, durch die objektives Wissen erzeugt werden soll, liegt der Fokus nun auf einer „verkörperten Objektivität“ (Grasswick, 2018, zitiert nach Hänel, 2024, S. 141), die von verschiedenen Perspektiven auf die Welt ausgeht. Hänel schreibt in Anlehnung an Haraway (1988), diese Perspektiven

sind wiederum situiert und „aufgrund unserer sozialen Positionen begrenzt“ (Hänel, 2024, S. 141). Aufgrund dieser Begrenzung wird Interaktion notwendig, um über diese Grenzen der jeweiligen Perspektiven hinauszugelangen und durch den Austausch der unterschiedlichen Perspektiven, den Blick für Erkenntnis zu erweitern. Haraway schreibt dazu „ihre *Grenzen* materialisieren sich in sozialer Interaktion. [...] Objekte sind Grenzprojekte.“ (Haraway, 1995, S. 96). Das Hervorheben einer Situierung und Verkörperung von Wissensperspektiven rückt zwar Differenz in den Vordergrund. Gleichzeitig rückt jedoch der Fokus auf Verkörperung, etwas Verbindendes aller Perspektiven in den Mittelpunkt. Nach Govrin (2025) ist es die Körperlichkeit selbst sowie jene grundlegende Situiertheit, die allen Körpern gemeinsam ist. Auf Grundlage feministischer Epistemologien gehe ich von einer Körperlichkeit aus, die allen Körpern gemeinsam ist. „Da wir zuallererst körperliche Wesen sind, die von Geburt an Zuwendung brauchen, teilen wir ein Grundbedürfnis nach Sorge. Sosehr wir einander gefährden, so sehr sind wir durch unser Sorgebedürfnis aneinander gebunden (Butler 2005, zitiert nach Govrin, 2005, S. 10).

7.4 Verhältnis von Partikularität und Universalität

Angesichts der Betonung einer Partialität von Wissensansprüchen in Kapitel 5, stellt sich die Frage, ob das Konzept des ‚*Situierten Wissens*‘ von Donna Haraway, Universalitätsansprüche gänzlich überholt erscheinen lässt. Sollte stattdessen die Aufmerksamkeit vollständig auf partielle Perspektiven (Haraway, 1995) gerichtet werden? Eine solche Schlussfolgerung würde vielmehr bedeuten, in einem dualistischen Denken zu verharren. Das Partikulare auf der einen Seite, dem das Universelle auf der anderen Seite gegenübersteht. Eine solche Gegenüberstellung erscheint vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen paradox. Dadurch würde genau jene Problematik von „hierarchischen Dualitäten“ (Hartsock, 2024, S. 61) reproduziert werden, die zuvor kritisiert worden ist. Eine erste kritische Betrachtung einer solchen „dualistischen Erkenntnistheorie“ (Hartsock, 2024, S. 61) wurde in Kapitel 4 durch die Analyse der dualistischen Trennung zwischen Körper und Geist bei René Descartes (2014) unternommen. In Kapitel 5 wird eine solche dichotome Einteilung zwischen Subjekt und Objekt brüchig. In beiden Kapiteln wird nicht nur die dichotome Gegenüberstellung kritisiert, sondern auch das daraus resultierende asymmetrische Machtgefälle. Problematisch ist nicht nur die hierarchische Asymmetrie, in der eine Seite der Dichotomie der anderen als überlegen dargestellt wird, sondern auch die Verallgemeinerung der jeweiligen Pole in einem einheitlichen Begriff. Ebenso verhält es sich mit einer Darstellung einer Gegenüberstellung von Partikularität und Universalität. Wird diese vermeintliche Dichotomie differenziert betrachtet, ist ein Satz Adornos, der zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt verwendet wurde, auch für diese Gegenüberstellung passend, „zwar können sie als getrennte nicht weggedacht werden; [...] [die] Trennung jedoch äußert sich darin, daß sie wechselseitig durcheinander vermittelt sind“ (Adorno, 1969, S. 152). Was bedeutet dieser Satz für das Verhältnis zwischen Universalität und Partikularität. Interessant dafür ist das nachfolgende Zitat Karin Stögners in dem der Begriff der hegemonialen Partikularitäten erwähnt wird. „Die meisten Universalismen gründen nicht auf Universalien, sondern auf hegemonialen Partikularitäten – zu wenig universell gültig sind sie“ (Stögner, 2022, S. 18). Eine Partikularität, die genauer betrachtet, selbst wieder zu einem „schlechten Allgemeinen“ (Stögner, 2022, S. 18) wird. An die Ausführungen über die Aufklärung in Kapitel 4.2 erinnernd, wurde eine solche „hegemoniale Partikularität“ (Stögner, 2022, S. 18) aufgezeigt. Dabei wird ein begrenzter Universalismus dargestellt, der Normen aufstellt, die vermeintlich einen universellen Anspruch erheben, im Kern jedoch verschleiert ist, dass diese einem partikularen androzentrismen sowie europäischen Standpunkt entsprechen. Jule Govrin beschreibt einen solchen Universalismus als einen „Universalismus von oben“ (Govrin, 2025, S. 451). Dieser Begriff der Universalisierung von oben weist eine Verbindung mit dem Begriff des identifizierenden Denkens Adornos auf. Ein Subjekt, das in einem asymmetrischen Machtgefälle über dem Objekt steht und so identifizierend, durch „eines Blicks von oben herab“

(Haraway, 1995, S. 91) verallgemeinernde Normen bestimmt, ohne dabei die einzelnen partikularen Interessen, die aus den Standpunkten und Kontexten der Objekte resultieren, zu berücksichtigen. Ein solcher „Universalismus von oben“ (Govrin, 2025, S. 451) verschleiert erneut lediglich eine hegemoniale Partikularität (Stögner, 2022, S. 18).

Kämpfe um Anerkennung und Sichtbarkeit wenden sich gegen einen Universalismus, der das Partikulare unterdrückt. Die meisten Universalismen gründen nicht auf Universalien, sondern auf hegemonialen Partikularitäten – zu wenig universell gültig sind sie. Das ist eine der Kernaussagen in der Kritischen Theorie, die jedoch auch das Partikulare als in diesen falschen Zusammenhang verstrickt erkennt. Darauf zu reflektieren, dass im schlechten Allgemeinen Partikularismus und Universalismus gleichermaßen beschädigt sind, ist eine der vordringlichen Aufgaben einer feministischen Kritischen Theorie. (Stögner, 2022, S. 18)

Dieses Zitat von Stögner markiert einen zentralen Bezugspunkt für den Fortgang meiner Arbeit. Die darin beschriebenen Kämpfe um Anerkennung verstehe ich als Auseinandersetzungen jener, die wie in Kapitel 5 beschrieben, historisch als Erkenntnisobjekte identifiziert wurden und Anspruch erheben, nicht länger bloße Projektionsflächen epistemischer Ordnungen zu sein. Vielmehr selbst als Akteur*innen von Wissen⁶ zu erscheinen. Der Begriff des Sichtbaren, erinnert an Kapitel 5.3.1 und die Ausführungen über das Nichtidentische bei Adorno. Das Nichtidentische, welches durch das identifizierende Denken dem Gegenstand von Erkenntnis enteignet wird, um den Gegenstand einer Identität gleichzumachen, die universellen Kategorien untergeordnet werden kann. „[...]“, weil es sich auf subsumierende, klassifizierende, tautologische Operationen beschränkt, die den Gegenstand der Erkenntnis nicht zur Darstellung, sondern ihn im Gegenteil zum Verschwinden bringen“ (Pradler 2003, S. 76) und so der Sichtbarkeit entzogen werden. Kämpfe für das Sichtbarmachen des „Nichtidentischen“ (Adorno, 1990, S. 24), das, was durch „hegemoniale Partikularitäten“ (Stögner, 2022, S. 18) zum Schweigen gebracht wurde, da es diesem einen Partikularen nicht entspricht. Schließe ich an diese Ausführung erneut mit bereits erwähnten Zitat Haraways an, „ihre *Grenzen* materialisieren sich in sozialer Interaktion. [...] Objekte sind Grenzprojekte“ (Haraway 1995, S. 96). Es sind eben gerade diese Objekte, die durch soziale Interaktion, an den jeweiligen Grenzpunkten miteinander in Verbindung treten. Dadurch entstehen mögliche Verbindungen, die sich zu einem gemeinsamen Netzwerk weben, in dem partiale Perspektiven nicht mehr nur getrennt aneinandergereiht werden oder vielmehr in ein hierarchisches normatives Verhältnis zueinander gesetzt werden. Sie werden in ein gemeinsames, sich verästelndes Netzwerk eingewoben. Haraway präzisiert dies wie folgt. „Denn feministische

⁶ In Anlehnung an Haraways Begriff der „Objekt als Akteure“ (Haraway, 1995, S. 91).

Verkörperung widersteht einer Fixierung und hegt eine unstillbare Neugier auf Netzwerke unterschiedlicher Positionierungen“ (Haraway, 1995, S. 90). Netzwerke als Begegnungsort von Objekten, in welchen partiale Perspektiven mit ihren lokalen und individuellen Grenzpunkten in Verbindung treten. In dieser Verbindung wird die Differenz partialer Standpunkte und somit das „Nichtidentische“ (Adorno, 1990, S. 24) sichtbar. Durch das Zusammendenken des Konzeptes des Netzwerkes bei Haraway mit den Ausführungen Adornos in Kapitel 5.3.1, wird Differenz sichtbar, während gleichzeitig ein umfassendes Netzwerk gewoben wird. Es entsteht dabei ein Verhältnis in dem sich Partikularität als auch Universalität in einer Verbindung materialisieren.

Das Sichtbarwerden des „Nichtidentischen“ (Adorno, 1990, S. 24), geschieht gerade durch eine Verbindung, in der nicht die Verschmelzung der Standpunkte in einem gemeinsamen Begriff das Ziel ist, sondern vielmehr die Verflechtung der partialen Perspektiven, die aus dem „Nichtidentischen“ (Adorno, 1990, S. 24), hervorgehen. Durch das Bilden von Netzwerken von Objekten werden Perspektiven sichtbar, ohne diese durch ein „identifizierendes Denken“ (Adorno, 1990, S. 174) aufzulösen. In welchem Verhältnis steht nun ein solches Netzwerk mit einem Anspruch auf Universalität? – Ein Netz, das eine äußere Struktur für den Inhalt einzelner partikularer Perspektiven stellt. Somit könnte mit dem Begriff des Netzwerks gefolgert werden, Konzepte des Situiereten Wissens, fordern keinen gänzlichen Abschied von Universalität. Vielmehr verschiebt sich der Blick, was Universalität bedeuten kann. Haraway kritisiert eine Universalität, die sich als ortlos, entkörperert, neutral und frei von Hegemonialität darstellt, im Kern jedoch „hegemonialen Partikularitäten“ (Stögner, 2022, S. 18) entspricht. In meiner Lesart ist das Ziel von Situiertem Wissen (Haraway, 1995) nicht, Universalität als obsolet zu erklären, jedoch ihre Voraussetzungen neu zu denken. Somit kann Universalität als ein Geflecht von „partialen Perspektive[n]“ (Haraway, 1995, S. 73) gedacht werden, in dem Differenzen anerkannt und Widerstände zwischen diesen ausgehalten werden. Partialität wird in diesem Rahmen nicht als dichotome Gegenüberstellung zu Universalität verstanden, sondern als eine Bedingung, um überhaupt ein Netzwerk weben zu können. Das Partikulare stellt den Inhalt, den Stoff. Universalität die Form oder auch Struktur. In den vorangegangenen Kapiteln, insbesondere in Teil II dieser Arbeit, wurde das Konzept eines „exklusiven Universalismus“ (Mendl, 2015, S. 42), einer eingehenden kritischen Betrachtung unterzogen. Es stellt sich die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen für eine Transformation eines solchen Universalismus, der durch einen identifizierenden Blick von oben herab, ein „subjektiv-instrumentelles“ (Pradler, 2003, S. 76) Denken benutzt und dadurch ein Universalismus generiert, der ausschließt. Hin zu einem Universalismus, der einschließt und Intersektionalität anerkennt.

Aus der Perspektive kritischer Theorie erscheint dabei ein Zugang fruchtbar, der Intersektionalität nicht auf die Anerkennung kultureller Praktiken und Identitäten reduziert, sondern auf ein Verständnis von Gesellschaft als Totalität zielt und die Komplexität im Verhältnis von Partikularem und Universellem als einen Ausgangspunkt ihrer Überlegungen nimmt. (Stögner, 2022, S. 17–18)

Die Intersektion von Standpunkten, die gerade in Netzwerken sichtbar wird und dabei das komplexe Verhältnis zwischen den partikularen Sichtweisen und einem notwendigen Anspruch auf Universalität aufzeigt, der Bedingung dafür ist, dass diese partikularen Perspektiven miteinander in Interaktion treten können. Wie kann ein Universalismus gedacht werden, der sich diesem komplexen Verhältnis und der darin implizierten Verantwortung bewusst ist. Rückt nun ein solches Netzwerk in den Fokus, das unterschiedliche partikulare Interessen miteinander verwebt, scheinen dichotome Gegenüberstellungen wie die des Körpers und der Vernunft, des Subjekts und des Objekts sowie des Partikularen und des Universellen brüchig zu werden. Durch das Zulassen einer Intersektion dieser, können Grenzverschiebungen stattfinden. Konkludierend kann nach diesen Ausführungen nochmals mit Adorno erläutert werden, das Verhältnis zwischen Partikularität und Universalismus besteht gerade darin, „daß sie wechselseitig durcheinander vermittelt sind“ (Adorno, 1969, S. 152). Somit scheint es mir lohnenswert, nochmals an einen Gedanken Jule Govrins anzuknüpfen. Mit feministischen Epistemologien gehe ich nun von einer Körperlichkeit aus, die allen Körpern gemeinsam ist (Govrin, 2025, S. 10). Wenn wir bei diesem Gedanken, einer Körperlichkeit ansetzen, die alle Menschen verbindet, stellt sich die Frage, inwiefern diese geteilte Körperlichkeit als verbindender Moment, Anspruch auf diese gerade beschriebene Universalität erheben kann? Ein Universalismus, der bei Körperlichkeit ansetzt, bei Körpern als geteilte Gemeinsamkeit. (Govrin, 2025) Eine Körperlichkeit, der Verletzlichkeit inhärent ist und Körper aufgrund dieser auf gegenseitige Fürsorge angewiesen sind. In der Formulierung dieser Gedanken beziehe ich mich auf Ausführungen von Jule Govrin (2025), die dazu ein Zitat von Judith Butler nennt.

Unsere Verbundenheit und unsere Verwundbarkeit sind unserer Körperlichkeit geschuldet. Da wir zuallererst körperliche Wesen sind, die von Geburt an Zuwendung brauchen, teilen wir ein Grundbedürfnis nach Sorge. Sosehr wir einander gefährden, so sehr sind wir durch unser Sorgebedürfnis aneinander gebunden. (Butler, 2005, zitiert nach Govrin, 2025, S. 10)

Eine beschriebene „Verkörperung, Verbundenheit und Verwundbarkeit“ (Govrin, 2025, S. 11), die solidarische und prozesshafte Universalismus Ansprüche fordert, da Menschen durch diese aufeinander angewiesen sind. Dadurch wird ein Netzwerk an „solidarischen Sorgepraktiken“ (Govrin, 2025, S. 11) essenziell. Somit rückt im nächsten und auch abschließenden Teil dieser Arbeit, die Frage nach einem anderen Universalismus in den Vordergrund, und mit ihr die Frage, weshalb eine gänzliche

Absage eines Universalismus zu kurz greifen würde. Im Anschluss an Teil I und II dieser Arbeit, in welchen eine Idee des Universalismus einer kritischen Betrachtung unterzogen und der Versuch einer historischen Rekonstruktion unternommen wurde, scheint es in einem nächsten Schritt notwendig, Universalismus nicht lediglich normativ und exklusiv (Mendl, 2015, S. 42), sondern anders zu denken. Dafür widme ich mich zwei feministischen Theoretiker*innen, die den kritischen Blick auf einen „Universalismus von oben“ (Govrin, 2025, S. 451) teilen, gleichzeitig jedoch die Idee eines Universalismus nicht gänzlich verwerfen. Vielmehr widmet sich Jule Govrin (2025) einem Universalismus zu, der „Differenz in der Gleichheit“ (Balibar, 2012, S. 110) mitdenkt, als auch Seyla Benhabib die dafür plädiert „das Partikulare im Namen des Universellen [zu] mobilisieren“ (Benhabib & Stögner, 2022, S. 61).

III. Ein anderer Universalismus

8. Ein anderer Universalismus

8.1 Universalismus von unten – Jule Govrin

„Was geschieht, wenn man die Perspektive auf Körper verkehrt, sie gewissermaßen vom Kopf auf die Füße stellt? Wenn man das Miteinander der Körper als Grundlage für Politiken der Gleichheit begreift? (Govrin, 2025, S. 275) Ausgehend von den bisherigen Ausführungen benennt Jule Govrin (2025) ein Spannungsverhältnis. Einerseits wird in den ersten beiden Teilen dieser Arbeit dargestellt, wie Körper diskursiv genutzt werden, um eine Vorstellung von natürlicher Ungleichheit und Differenz zu legitimieren. „Körper fungierten als Verankerung natürlicher Differenz, um die Unterordnung von weiblich markierten Körpern zu stützen“ (Govrin, 2025, S. 110). Andererseits stellt die Körperlichkeit einen wesentlich verbindenden Moment dar. „So verschieden Menschen sind, sind sie darin vereint, verkörperte Wesen zu sein“ (Govrin, 2025, S. 37). Diesem Zitat folgend wäre der Anspruch des Gleichseins aller Körper ein Paradox. Die Annahme des „Gleichsein[s]“ (Govrin, 2025, S. 13) aller Körper läuft bei zu geringer Differenzierung Gefahr, wieder als Universalismus von oben (Govrin, 2025, S. 451) entlarvt zu werden. Somit scheint mir das von Jule Govrin beschriebene Miteinander der Körperlichkeit des Menschen als eine geeignete Darstellung, eines verbindenden Moments aller Körper. „Das Miteinander der Körper als Grundlage“ (Govrin, 2025, S. 275) für ein Netzwerk differenzierter Körperlichkeit. Govrin schreibt dazu. „Eine Gleichheit zwischen Körpern anzunehmen, kann ja keineswegs bedeuten, diesen ein Gleichsein zu unterstellen oder aufzwingen zu wollen“ (Govrin, 2025, S. 13). Eine solche Unterstellung würde „Merkmale der Diskriminierung und Privilegien“ (Schick, 2023, S. 28) nicht berücksichtigen, die den Körpern eingeschrieben werden. Die Frage, die sich nun stellt, ist vielmehr. Wie lässt sich Differenz mitdenken und trotz dieser Differenz Körper als Gleiche zu behandeln. Govrin fasst die Essenz davon prägnant zusammen, indem sie dafür plädiert, einander als „Gleiche [zu] behandeln, ohne einander gleichmachen zu wollen“ (Govrin, 2025, S. 442) und von diesem Gedanken aus einen Universalismus von unten zu denken, der bei diesem Miteinander von Körpern ansetzt. „Am Horizont dieser Überlegungen steht der Gedanke eines Universalismus von unten, dessen kontingente Grundlagen auf Differenz beruhen und der das ‚Recht auf Differenz in der Gleichheit‘ (Balibar, 2012, S. 110) praktisch umsetzt“ (Govrin, 2025, S. 14). Um aufbauend auf diesen Gedanken einen Universalismus von unten zu denken, der nach Balibar das „Recht auf Differenz in der Gleichheit“ (Balibar, 2012, S. 110) voraussetzt, scheint es mir essenziell, mit Govrin bei einem Zustand des Körpers anzusetzen – bei der universellen Verwundbarkeit von Körpern. Trotz der Differenz und der Unterschiedlichkeit von Körpern ist ihnen der Zustand der „geteilten Verwundbarkeit“ (Govrin, 2025, S. 281) gemeinsam. Darüber hinaus schreibt sie. „Diese stellt keinen Sonderzustand einiger weniger dar, sie zeigt sich als allgemeinemenschlicher

Grundzustand“ (Govrin, 2025, S. 281). Aus diesem Grundzustand der Verletzlichkeit unserer Körperlichkeit resultiert, eine Angewiesenheit auf die Fürsorge durch andere. Somit lässt sich die Abhängigkeit von Fürsorge als Bedingung gegenseitiger Verbundenheit fassen.

Unsere Körper geraten in die Krise, sind gestresst, erschöpft, kränkeln – oder sind Gefahren ausgesetzt, durch drohende Gewalt, mangelnde Gesundheitsfürsorge, fehlendes Essen, ausufernde Stürme und Überschwemmungen. In ihren materiellen Auswirkungen verweisen solche Krisenmomente auf unsere Körperlichkeit, eine Körperlichkeit, die verletzlich und versehrbar ist. Ebenjene Verwundbarkeit wirft uns darauf zurück, dass wir miteinander verbunden und aneinander angewiesen sind. (Govrin, 2025, S. 9)

Diese konkreten Beispiele der Verwundbarkeit verdeutlichen erneut, jedes menschliche Wesen, jeder Körper, ist auf unterschiedliche und individuelle Weise von einer solchen Verwundbarkeit betroffen. Aufgrund dieser Unterschiedlichkeit der Betroffenheit bedarf auch dieser „allgemeinmenschlicher Grundzustand“ (Govrin, 2025, S. 281) einer inneren Differenzierung, da eine Unterstellung des „Gleichsein[s]“ (Govrin, 2025, S. 13) auch hier erneut zu kurz greifen würde. Eine solche Annahme, würde sich eines identifizierenden Denkens, nach Adorno (1990) bedienen und in einem Universalismus von oben (Govrin, 2025, S. 451) resultieren. Um diese Notwendigkeit der Differenzierung ernst zu nehmen, wende ich mich im nächsten Abschnitt einerseits einer universellen Verwundbarkeit zu, andererseits beschäftige ich mich mit einer Differenzierung innerhalb dieser Gleichheit, die durch eine universelle Verwundbarkeit besteht. Dafür betrachte ich eine „ungleiche[n] Verwundbarkeitsverteilung“ (Govrin, 2025, S. 12), um Verwundbarkeit im Spannungsverhältnis zwischen Partialität und Universalität zu denken. Darauf aufbauend, wird die gegenseitige Angewiesenheit, im Sinne eines Sorgebedürfnisses (Govrin, 2025, S. 10) als Resultat einer universellen Verwundbarkeit thematisiert.

8.1.1 Universelle Verwundbarkeit im Kontext von Partikularität

Obwohl Verwundbarkeit, als allgemeine Grundbedingung von Körpern verstanden, auf Gleichheit hindeutet, besteht sie ebenso im Besonderen: in der konkreten, körperlichen Erfahrung, verwundbar zu sein und verwundet zu werden, auf je verschiedene Weisen. Der uns einende Umstand, durch Verwundbarkeit verbunden zu sein zu sein [*sic*], weist auf eine Gleichheit hin, die von unten, von Körpern herkommt. (Govrin, 2025, S. 11)

Dieses Zitat erinnert an Ausführungen in Kapitel 7.4 zum Verhältnis von Partikularität und Universalität. Darin wird die Partialität als Bedingung verstanden, um ein universelles Netzwerk weben zu können. Ähnlich betrachte ich die konkrete, differenzierte körperliche Erfahrung der Verwundbarkeit als eine Bedingung, um die Verwundbarkeit von Körperlichkeit an sich, als einen universellen und allgemein verbindenden Moment zu betrachten. Verwundbarkeit einerseits als universeller Moment, der jedoch einer partikularen Differenzierung „der konkreten körperlichen Erfahrung“ (Govrin, 2025, S. 11), der individuellen Verwundbarmachung, bedarf. Denn „Menschen [werden] politisch in ungleichem Maße prekariisiert und vulnerabilisiert“ (Govrin, 2025, S. 312) und somit auf unterschiedliche Weise verwundbar. Passend dazu schreiben Hoppe und Vogelmann beispielgebend. „Denn die Gemeinsamkeit von Frauen aufgrund ihrer Unterdrückungserfahrung reiche aufgrund der Heterogenität von Frauenleben nicht weiter als genau bis zu dieser Formulierung“ (Hoppe & Vogelmann, 2025, S. 18–19). Die Betrachtung dieses Zitats ist aus mehreren Blickwinkeln notwendig. Einerseits kann es erweiternd auf ähnlich positionierte „marginalisierte Subjekte“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 15) übertragen werden und zeigt andererseits, dass eine Unterstellung des „Gleichsein[s]“ (Govrin, 2025, S. 13) und der daraus resultierenden gleichen Erfahrungen unterschiedlicher Subjekte zu kurz greift. Eine solche Unterstellung entspricht wiederholend einem „Universalismus von oben“ (Govrin, 2025, S. 451), der, wie in Kapitel 5.3 gezeigt, sich eines identifizierenden Denkens (Adorno, 1990, S. 174) bedient, „das dem einzelnen Besonderen nicht mehr gerecht wird, weil es in seiner Abstraktionsleistung das Einzelne unter den Allgemeinbegriff subsumiert“ (Pradler, 2003, S. 76). An diesem Punkt scheint mir ein Rekurs auf feministische Standpunkttheorien⁷ als lohnenswert. Hilkje Charlotte Hänel beschreibt einen Kerngedanken von Standpunkttheorien wie folgt, Subjekte und ihre Erfahrungen müssen in ihrer Besonderheit verstanden werden, da „Wissende, die sich an einem anderen Ort befinden, nicht die gleiche Perspektive einnehmen können, selbst wenn sie die gleiche Erfahrung gemacht haben“ (Hänel, 2024, S. 38). Somit ist „der Grundgedanke der feministischen Standpunkttheorie [...] die Vorstellung, dass Wissende nicht austauschbar sind; vielmehr ist die soziale Position [...] der Wissenden von epistemischer Relevanz“ (Hänel, 2024, S. 38). Diese Betonung der sozialen

⁷ Standpunkttheorien erfordern eine differenzierte Betrachtung. „Die feministische Standpunkttheorie umfasst in der Tat ein breites Spektrum verschiedener Theorien“ (Hänel, 2024, S. 38), das im Rahmen dieser Arbeit nicht vollständig dargestellt werden kann.

Position von Subjekten schließt an Haraways Forderung an, „einen spezifischen Ort einzunehmen“ (Haraway, 1995, S. 91), um das eigene Wissen zu kontextualisieren. Standpunkttheorien greifen jedoch zu kurz, wenn diese Kontextualisierung von Wissen dazu führt, individuelle Wahrheitsansprüche als bloß perspektivenabhängig gleichwertig erscheinen zu lassen. Vielmehr weist die feministische Standpunkttheorie daraufhin, „dass die Unterschiede zwischen den Wissenden [...] nicht zufällig, sondern sozial strukturiert sind, so dass es viele Erfahrungen gibt, die sich entlang des sozialen Standorts und der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe unterscheiden“ (Hänel, 2024, S. 38). Feministische Standpunkttheorien machen somit einerseits „Macht- und Herrschaftsverhältnisse“ (Mendl, 2015, S. 13) sichtbar, die dazu führen, dass Menschen in marginalisierter Position, „politisch in ungleichem Maße prekariert und vulnerabilisiert“ (Govrin, 2025, S. 312) werden. Andererseits weisen sie auf die erkenntnistheoretische Einsicht hin, wonach ein marginalisierter Standpunkt für bestimmte Fragen einen epistemischen Vorteil, ein „epistemisches Privileg“ (Hänel, 2024, S. 40), bieten kann, gerade weil dieser Macht- und Herrschaftsverhältnisse aus nicht-privilegierten Perspektiven sichtbar machen. Ein Zitat Nancy Hartsocks⁸ bezieht sich passend auf diesen epistemischen Vorteil, indem sie schreibt, „dass einem Standpunkt per Definition ein emanzipatorisches Potenzial innewohnt“ (Hartsock, 2024, S. 63). Worauf bezieht sich nun ein solches „emanzipatorisches Potenzial“ (Hartsock, 2024, S. 63)? Hänel beschreibt dieses in folgendem Zitat treffend:

Eine Randposition zu haben, ist daher epistemisch sowohl nachteilig als auch vorteilhaft. Eine solche Position bringt Umstände mit sich, bei denen die meisten der verfügbaren epistemischen Ressourcen nicht mit den eigenen Erfahrungen und Interpretationen der Welt übereinstimmen, aber sie beinhaltet auch den Vorteil, die Welt objektiver verstehen zu können, da die eigene Verwundbarkeit es ermöglicht, die Welt sowohl mit den eigenen als auch mit den Augen des Unterdrückten zu sehen. (Hänel, 2024, S. 40)

In diesem Zusammenhang wird erneut eine nach Govrin ungleiche Verwundbarkeitsverteilung (Govrin, 2025, S. 12) unterschiedlicher Standpunkte deutlich, die gleichzeitig ein „emanzipatorisches Potential“ (Hartsock, 2024, S. 63) in sich trägt, um Macht und Herrschaftsverhältnisse aufzudecken. Die feministische Standpunkttheorie zeigt somit auf, inwiefern „ein Standpunkt als herrschaftskritisches Instrument erarbeitet werden kann“ (Hartsock, 2024, S. 15), indem durch die konkrete Verortung und Verkörperung eines Subjekts eine ungleiche Verwundbarkeitsverteilung sichtbar wird. Für Haraway hat „Verortung [also] etwas mit Verwundbarkeit zu tun. [...] Es gibt keinen singulären,

⁸ „Nancy Hartsock legte 1983 mit ihrem bahnbrechenden Aufsatz ‚Der feministische Standpunkt. Grundlagen eines spezifisch feministischen historischen Materialismus‘ den Grundstein für die Position einer feministischen Standpunkttheorie, die zu einem der Zentren im Feld feministischer Epistemologien werden sollte“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 14).

feministischen Standpunkt, weil die Kartierungen dieser Metapher, auf denen unsere Visionen basieren, zu vieldimensional sind“ (Haraway, 1995, S. 90). Dieses Zitat Haraways macht erneut deutlich, durch die Verkörperung von Subjekten wird es möglich, diese an einem bestimmten Standpunkt zu verorten. Eine solche Verortung bedeutet jedoch nicht, „dass es eine direkte Verbindung zwischen einer bestimmten Erfahrung, einem bestimmten sozialen Standort oder einer bestimmten Gruppenzugehörigkeit und demzufolge notwendigerweise dem Erwerb eines bestimmten Wissens gibt“ (Hänel, 2024, S. 38). Vielmehr wird mit Haraway jene Vieldimensionalität angesprochen, aus der die Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtung von ungleicher partikularer Verwundbarkeit resultiert. Durch Standpunkttheorien wird erneut ein Zusammenspiel von Universalität und Partikularität im Kontext von Verwundbarkeit sichtbar. Die partikulare Verwundbarkeit verkörperter Subjekte, bedarf trotz ihrer Differenziertheit den Anspruch auf Gleichheit, um „gemeinsame Herausforderungen“ (Hänel, 2024, S. 38) struktureller, ungleicher Verwundbarkeitsverteilung, die aus Macht und Herrschaftsverhältnissen resultieren, aufzuzeigen. Jule Govrin thematisiert in ihrem Werk *Universalismus von unten*, „wie Menschen in unterschiedlichem Maß verwundbar gemacht werden“ (Govrin, 2025, S. 313). Dieser ungleichen Verwundbarkeitsverteilung widme ich mich im nächsten Kapitel.

8.1.2 Ungleiche Verwundbarkeitsverteilung

In diesem begrifflichen Verhältnis bildet die universelle Verwundbarkeit den normativen Rahmen für die kritische Untersuchung der ungleichen Verwundbarkeitsverteilung in der politischen Praxis. Aufgrund der sozialen Verhasstheit ihrer Körper teilen Menschen eine universelle Verwundbarkeit. Das legt den egalitären Anspruch nahe, allen gleichermaßen Schutz und Sorge zuteilwerden zu lassen. Dennoch werden sie durch Formen der strukturellen Verwundbarmachung, wie sie in den bestehenden Verhältnissen vorherrschen, ungleich gemacht. Während die universelle Verwundbarkeit als Grundbedingung des Lebens allen gemein ist, spielt sich strukturelle Verwundbarmachung inmitten des politischen Geschehens ab und materialisiert sich in prekären Lebensbedingungen. (Govrin, 2025, S. 12)

Das Mitdenken einer solchen ungleichen Verwundbarkeitsverteilung sehe ich als essenziell im Bestreben, Partikularität in ihrer Kontextualität ernst zu nehmen und im Gegenzug dazu einen „Universalismus von oben“ (Govrin, 2025, S. 451) zu vermeiden. Nach Govrin verweist eine strukturelle Verwundbarmachung auf Bedingungen in Gesellschaften, Institutionen oder sozialen Strukturen, die bestimmte Gruppen oder Körper verletzlich machen. (Govrin, 2025, S. 12) Conrad Lluís führt in einer Rezension über Jule Govrins Werk *Universalismus von unten* konkrete Beispiele einer solchen „strukturellen Verwundbarmachung“ (Govrin, 2025, S. 451) an. „Etwa durch unzureichende Löhne, verletzte Arbeitsrechte oder durch die Kategorisierung als eine zugleich marginale und handlungsunfähige „vulnerable Gruppe“ (Lluís, 2025, S. 3). Lluís nennt in diesem Zitat nur wenige Beispiele,

dennoch sollen diese beispielgebend dafür sein, wie die Verwundbarkeit von Körpern, trotz eines gleichzeitigen Anspruchs auf Universalität, gerade aufgrund der geteilten Körperlichkeit, kontextabhängig ist. Unterschiedliche Kontexte führen dazu, dass die Risiken oder Verletzlichkeiten von Körpern unterschiedlich ausgeprägt sind. Diese Ausführungen erinnern erneut an Donna Haraway und ihren Anspruch auf die Kontextualisierung des Partikularen. „Einen spezifischen Ort einzunehmen, ist der einzige Weg zu einer umfangreicheren Vision“ (Haraway, 1995, S. 91). Ein spezifischer Ort beschreibt die konkreten Lebensbedingungen eines Körpers und markiert von dort aus den Standpunkt dieses Körpers mitsamt seiner Verwundbarkeit. Mit Jule Govrin kann hier ergänzt werden, „im etymologischen Sinn von ‚an die Wurzel gehen‘ – bei Körpern und ihren Lebensbedingungen ansetzen“ (Govrin, 2025, S. 13). An diesem Punkt scheint es mir lohnenswert, eine Verbindung zu einem bereits erwähnten Gedanken von Stögner erneut aufzugreifen.

Aus der Perspektive Kritischer Theorie erscheint dabei ein Zugang fruchtbar, der Intersektionalität nicht auf die Anerkennung kultureller Praktiken und Identitäten reduziert, sondern auf ein Verständnis von Gesellschaft als Totalität zielt und die Komplexität im Verhältnis von Partikularem und Universellem als einen Ausgangspunkt ihrer Überlegungen nimmt. (Stögner, 2022, S. 17–18)

Govrins (2025) Thematisierung einer ungleichen Verwundbarkeitsverteilung spricht ein komplexes Verhältnis zwischen dem Partikularen und dem Universellen an. Dabei weist sie auf ein verkürztes Verständnis von Intersektionalität hin, wenn dieses sich ausschließlich auf die Anerkennung individueller Diskriminierungserfahrungen beschränkt, die zu einer Verletzlichkeit führen, ohne nach den gesellschaftlichen Strukturen zu fragen, die eine ungleiche Verwundbarkeitsverteilung produzieren. Somit sind von Verletzlichkeit zwar universell alle Menschen betroffen, jedoch entscheiden gesellschaftliche Strukturen darüber, welche Personen stärker gefährdet oder prekariisiert sind. Entlang welcher Kategorien wird Verwundbarkeit strukturiert sichtbar? Zum Beispiel entlang von Klasse, Geschlecht, Rassifizierung sowie Staatsbürgerschaft. Verwundbarkeit fungiert als vermittelnde Kategorie zwischen der universellen menschlichen Angewiesenheit und intersektional verflochtenen Strukturen sozialer Ungleichheit, die spezifische Formen individueller Verletzlichkeit hervorbringen. Vom Umstand einer ungleichen Verwundbarkeitsverteilung und dem von Govrin (2025) gesetzten Fokus auf Differenz in der Gleichheit möchte ich erneut zurückkommen zur Verwundbarkeit als einem universellen Moment, der allen menschlichen Wesen gemein ist. Bei aller Differenz der konkreten körperlichen Erfahrungen resultiert daraus ein Sorgebedürfnis. „Diesbezüglich führt Verwundbarkeit zur Sorge“ (Govrin, 2025, S. 418). Ein Anspruch auf gegenseitige Fürsorge und somit eine Gebundenheit und Angewiesenheit aneinander. „Der [...] universelle, d.h. in diesem Fall: überall anzutreffende Umstand einer typisch menschlichen Verletzbarkeit in durchaus komplexer Hinsicht konstituiert eine

nicht weniger komplexe Abhängigkeit der Menschen voneinander“ (Menke & Pollmann, 2007, zitiert nach Govrin, 2025, S. 30).

8.1.3 Geteiltes Bedürfnis nach Fürsorge

„Es scheint einen anderen Umgang mit Körperlichkeit selbst zu erfordern, einen sorgenden Umgang, der die Bedürfnisse aller beachtet“ (Govrin, 2025, S. 418). Govrin spricht eine Veränderung im Umgang mit Körperlichkeit an. Ich lese die Intention einer solchen Veränderung als den Versuch, ein Bewusstsein für die Verletzlichkeit und das Fürsorgebedürfnis aller Körper zu generieren. „Diesbezüglich führt Verwundbarkeit zur Sorge“ (Govrin, 2025, S. 418). Durch das Bewusstsein über die eigene Verletzlichkeit und damit auch über die Verletzlichkeit aller mich umgebenden Körper, tritt die Essenzialität gegenseitiger Sorge und wechselseitiger Angewiesenheit in den Fokus. „Ausgehend von der anthropologischen Annahme, dass Menschen hilflos zur Welt kommen und Zuwendung, Fürsorge und Ansprache anderer bedürfen. Diese tiefverankerte [*sic*] Abhängigkeit ist eine Grundbedingung des menschlichen Daseins, die zeitlebens fortwährt“ (Govrin, 2025, S. 311). Im Zuge dessen stelle ich mit Govrin (2025) die Frage „Wie gestaltet sich diese Sorgepraxis? (Govrin, 2025, S. 418). Betrachte ich, die Phrase der US- Feministin Carol Hanisch „*The Personal is Political*“ (Hanisch, 1969), wird durch einen ersten Fokus auf Sorgearbeit, „die Aufmerksamkeit auf die vergeschlechtlichte Arbeitsteilung innerhalb von solidarischen Gefügen“ (Govrin, 2025, S. 420) gelegt und die „ungleiche Aufteilung von Sorgearbeit“ (Govrin, 2025, S. 420), notwendigerweise reflektiert. Wie schon das Kapitel ‚*Abstrakte Maskulinität – markierte Körper*‘ zeigt, führt die Dichotomisierung von Geschlecht dazu, Emotionalität und Fürsorglichkeit als weiblich zugeschriebene Attribute zu konstruieren. Franziska Schutzbach schreibt dazu „Sorgearbeit wurde als eine der ökonomischen Welt untergeordnete ‚reproduktive Sphäre‘ abgewertet und einer bestimmten Gruppe – den Frauen – normativ zugewiesen“ (Schutzbach, 2024, S. 116). Mit ihrem Konzept der Solidarischen Soge, legt Jule Govrin die Aufmerksamkeit auf die eben erwähnte „vergeschlechtlichte Arbeitsteilung innerhalb von solidarischen Gefügen: Wer kocht für alle, wer räumt nach der Versammlung auf, wer ist tröstend und unterstützend für andere da? (Govrin, 2025, S. 420) Jule Govrins Konzept der solidarischen Sorge demontiert die Essenzialisierung einer solchen vergeschlechtlichten Arbeitsteilung, indem es die Körperlichkeit mit ihrer Verletzlichkeit in den Mittelpunkt des Nachdenkens rückt. Durch einen Universalismus, der gerade bei dieser Körperlichkeit ansetzt, verdeutlicht Govrin, wie Sorgearbeit allen Menschen, ungeachtet einer dualistischen Trennung von Körper und Geist, zuteil wird, wenn „egalitäre Beziehungsweisen“ (Govrin, 2025, S. 40) herausgebildet werden sollen. Diese dualistische Einteilung sowie ihre Kritik standen im Fokus der ersten beiden Teile dieser Arbeit. Um daran zu erinnern, führe ich ein Zitat Hoppe und Vogelmann an.

Allen voran wurde der Dualismus von Körper und Geist zum Gegenstand der kritischen Auseinandersetzung, denn die Hierarchie in dieser Gegenüberstellung ist offenkundig vergeschlechtlicht. Der als weiblich konnotierte Körper wird vom als männlich konnotierten Geist abgetrennt und Letzterer als überlegen angesehen“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 33).

Mit Hartsock kann hinzugefügt werden. „Diese Erfahrung zweier Welten, von denen die eine wertvoll ist, wenngleich abstrakt und unerreichbar, und die andere nutzlos und entwertend, wenngleich konkret und notwendig (Hartsock, 2024, S. 77). Mit Govrins Konzept der universellen Verwundbarkeit wird diese vergeschlechtlichte Gegenüberstellung erneut brüchig. Aufgrund der Verletzlichkeit der eigenen Körperlichkeit sind alle menschlichen Wesen auf andere Körper angewiesen. Das oben genannte Zitat macht erneut die Absurdität deutlich, Körperlichkeit als nutzlos zu entwerten, obwohl Körperlichkeit aufgrund einer Verletzlichkeit aller Körper konkret fassbar ist. In Bezugnahme zu Haraway wird ein wesentlicher Moment sichtbar. Der Moment der Verwundbarkeit und des Sorgebedürfnisses dekonstruiert eine hierarchische Darstellung der „verkörperten Anderen, denen es nicht erlaubt ist, *keinen* Körper zu haben“ (Haraway, 2024, S. 271) und macht deutlich, unabhängig von Geschlecht und Herkunft, sind Menschen verkörperte Wesen. In Anlehnung an Haraway modifiziere ich den Begriff der „verkörperten Anderen“ (Haraway, 2024, S. 271) zu einem verkörperten Wir. Dieses ‚*verkörperte Wir*‘ stellt das Fundament dar, bei dem Jule Govrins Konzept eines Universalismus von unten ansetzt. „Wenn sich Menschen als verkörperte Verbundene [...], als solidarisch Sorgende behandeln, können sich Spuren eines Universalismus von unten manifestieren“ (Govrin, 2025, S. 442).

Das scheinbar körper- und geschlechtslose aufklärerische – und ‚universelle‘ – Subjekt wieder auf seine wesensmäßige Verwundbarkeit und Sorgebedürftigkeit zurückzuführen. Govrin argumentiert aus der Perspektive eines ‚Universalismus von unten‘, dass es nicht autonome Vernunftsubjekte seien, denen allein dank eines Verfahrens der Abstraktion, das heißt in Absehung von allen konkreten historischen, sozialen und körperlichen Bedingungen, ‚gleiche Rechte‘ zukommen sollen, sondern gerade umgekehrt, dass man immer von konkreten Menschen in spezifischen, ja lokalen Situationen und Abhängigkeiten ausgehen müsse. Das sind Menschen, so Govrin, mit verletzlichen und begehrenden, aufeinander angewiesenen Körpern, die den Anspruch auf Anerkennung, Rechte und Gleichheit sei’s erkämpfen, sei’s in Praktiken der Sorge und der Solidarität wechselseitig realisieren. (Sarasins, 2023, Abs. 12)

Philipp Sarasins Ausführungen fassen die bisherigen Argumentationsgänge meiner Arbeit prägnant zusammen und zeigen Schnittstellen zwischen ihnen auf. Zu Beginn des ersten Teils dieser Arbeit habe ich mich mit „der Illusion eines losgelösten und entkörperlichten Subjekts und der Illusion eines

archimedischen Punkts“ (Benhabib, 2015, S. 11) beschäftigt. Dieser archimedische Punkt wurde vermeintlich im Cogito, der Vernunft des Subjekts, gefunden. „Die Denker der Aufklärung, von Hobbes und Descartes bis zu Rousseau, Locke und Kant, hielten die Vernunft für eine naturgegebene Disposition des menschlichen Geistes, die, auf rechte Weise gefördert, die Erkenntnis bestimmter Wahrheiten ermögliche“ (Benhabib, 2015, S. 11). Daran anknüpfend demontiere ich mit Adorno den scheinbaren „erobernden Blick von nirgendwo“ (Haraway, 1995, S. 80), der aus einer als naturgegeben imaginierten Vernunft des menschlichen Geistes hervorgeht, den Blick identifizierend auf das Objekt richtet und damit, in Govrins Terminologie, einem „Universalismus von oben“ (Govrin, 2025, S. 451) entspricht. Adornos Ausführungen zur „Rehabilitierung des Objekts“ (Moser, 2012, S. 89), zeigen, dass auch das Subjekt verkörpert und damit selbst Objekt ist. „Subjekt selbst ist zu seiner Objektivität zu bringen, nicht sind seine Regungen aus der Erkenntnis zu verbannen“ (Adorno, 1969, S. 159). Anhand eines feministischen epistemologischen Blicks wurde in Teil II, mit Donna Haraways Konzept des Situierten Wissens, der „Blick von nirgendwo“ (Haraway, 1995, S. 80) als ein konkret situierter und verkörperter entlarvt. „Niemand kann sehen, ohne selbst gesehen zu werden“ (Hammer & Stieß, 1995, S. 24). Govrin greift in Teil III nun diesen Anspruch einer konkreten Situiierung und Verkörperung von Subjekten auf, indem sie an der „Bestimmung von verkörperter Verbundenheit als egalitärem gemeinsamen Nenner“ (Govrin, 2025, S. 445), ansetzt. Somit wird Haraways Anspruch eingelöst, „das scheinbar körper- und geschlechtslose aufklärerische – und „universelle“ – Subjekt wieder auf seine wesensmäßige Verwundbarkeit und Sorgebedürftigkeit zurückzuführen“ (Sarasin, 2023, Abs. 12). Dem körperlosen, vernünftigen Subjekt wird seine Körperlichkeit zurückgegeben, und wird dabei in einen zeitlichen und historischen Kontext eingebunden. „Vielmehr demonstriert feministische Erkenntnis- und Wissenschaftskritik, dass die vermeintlich allgemeingültige Vorstellung von Vernunft selbst weder universal noch historisch ist, sondern sozial verortet und historisch spezifisch geformt“ (Hoppe & Vogelmann, 2024, S. 8). Seyla Benhabib beschreibt dies in anderen Worten treffend. „Der zweite Schritt ist die Erkenntnis, daß die Subjekte der Vernunft zeitliche, körperhafte und ausgesetzte Wesen sind, keineswegs körperlose Denkmaschinen, ‚unwirkliche marklose Schatten‘, wie Hegel es nennt, abstrakte Einheiten der transzendentalen Wahrnehmung“ (Benhabib, 2015, S. 12).

Einerseits wird durch die Rückgabe von Verortung und Körperlichkeit an das Subjekt, der zu den von Georg Wilhelm Friedrich Hegel so genannten „marklose[n] Schatten“ (Benhabib, 2015, S. 12) dazugehöriger Körper sichtbar. Andererseits wird bei Haraway ein wesentlicher Zustand deutlich. Für Haraway hat Verortung „also etwas mit Verwundbarkeit zu tun“ (Haraway, 1995, S. 90). Es ist der Zustand der Verwundbarkeit, der nun bei Govrin (2025) keine abstrakte Norm mehr bleibt, sondern

durch die aus der Verwundbarkeit des Körpers resultierenden solidarischen Praktiken und in konkreter Fürsorge zum Ausdruck kommt. Greife ich erneut die schon zuvor gestellten Fragen Govrins auf, „was geschieht, wenn man die Perspektive auf Körper verkehrt, sie gewissermaßen vom Kopf auf die Füße stellt? Wenn man das Miteinander der Körper als Grundlage für Politiken der Gleichheit begreift?“ (Govrin, 2025, S. 275), beantwortet sie diese wie folgt – Es generiert sich daraus ein Universalismus von unten (Govrin, 2025).

Ebendeshalb setzt mein Gleichheits- und Universalismusverständnis von unten an – nicht bei übergeordneten Prinzipien wie Würde, Vernunft oder Recht, sondern bei verbundenen Körpern und ihren geteilten Lebensbedingungen. [...] Es geht nicht darum, Normen festzuschreiben, abgeleitet aus einem Vernunftideal. Stattdessen beruht ein Universalismus von unten auf der Annahme grundlegender Differenz und kennt nur körperliche Verbundenheit als kleinsten radikalrelationalen gemeinsamen Nenner der Gleichheit. (Govrin, 2025, S. 436)

Ein Universalismus, der nach Govrin (2025) bei den Füßen beginnt. Eine Metapher, die ich als Fundament lese. Dadurch erschließt sich der Begriff des Universalismus von unten (Govrin, 2025) erneut. Dieses Fundament zeigt sich in Beziehungen und kollektiven Aushandlungsprozessen. Es ist kein statisches und normatives Konstrukt, das von oben herab, von einer philosophischen Metaposition (Govrin, 2025, S. 446), vom Standpunkt eines transzendentalen Subjekts heraus spricht und von dort aus allgemeingültige Regeln (Benhabib, 2015, S. 10) oder übergeordnete Prinzipien (Govrin, 2025, S. 436) postuliert, in denen letztlich nur die Bedürfnisse einiger weniger Beachtung finden. Vielmehr meint nach Govrin ein Universalismus von unten, „einen sorgenden Umgang, der die Bedürfnisse aller beachtet“ (Govrin, 2025, S. 418).

Anstelle philosophischer Metapositionen, die den Universalismus von vornherein verschließen, bedarf es des radikalen Umdenkens, um das Universelle in seiner Unabschließbarkeit aufscheinen zu lassen. In diesem Verständnis bleibt der Begriff der Universalität dauerhaft offen, umstritten und kontingent, um ihn nicht vor zukünftigen Forderungen nach Inklusion zu verschließen. (Butler, 1995a, zitiert nach Govrin, 2025, S. 446)

Diese Bedingung der dauerhaften Offenheit, der Prozesshaftigkeit sowie einer Kontingenz ohne starre Grenzen scheint mir eine wesentlich wichtige zu sein, um dieses von mir genannte ‚verkörperte Wir‘ insofern offen zu halten, sodass durch beständige Aushandlungsprozesse und durch Interaktion miteinander einzelne partikuläre Bedürfnisse, die aus einem verkörperten Sein resultieren, artikulierbar werden. Ein gemeinsames Netz der Sorge lässt sich realisieren, indem, wie Govrin (2025) beschreibt, Sorge nicht als abstraktes moralisches Ideal verstanden wird, sondern als körperlich grundiertes, universelles Bedürfnis, aus dem gegenseitige Verantwortung und Solidarität wachsen. Govrin fasst die

Essenz davon prägnant zusammen, indem sie dafür plädiert, einander als „Gleiche [zu] behandeln, ohne einander gleichmachen zu wollen“ (Govrin, 2025, S. 442), und von diesem Gedanken aus Differenz in der Gleichheit mitzudenken. „Im gelebten Wissen, uns in all unseren Unterschieden als Gleiche zu behandeln“ (Govrin, 2026, S. 461).

Jede zeitgemäße universalistische Theorie, die Ansprüche ernst nehmen muß, die sich durch das Nachdenken über Gemeinschaftsformen (*community*), Geschlechtsidentität (*gender*) und die ‚postmoderne Lage‘ ergeben. [...] Einem Universalismus dieser Art wäre es um das tatsächliche Zusammenspiel menschlicher Handlungen zu tun, nicht nur um das Aufstellen allgemeingültiger Regeln; er wäre sich der Geschlechterdifferenz bewußt, nicht ‚geschlechtsblind‘, und er wäre kontextsensibel statt situationsdifferent. (Benhabib, 2015, S. 10)

Benhabib betont in diesem Zitat erneut die Ansprüche eines Universalismus von unten, der kontextsensibel die Differenziertheit von Sorgebedürfnissen, Verletzbarkeit und Körperlichkeit mitdenkt. Mit Govrin (2025) komme ich meinem Anspruch nach, den bisher verdrängten Körpern, beziehungsweise denjenigen Positionen, denen Körperlichkeit zugeschrieben und die Vernunft abgesprochen wurde, notwendigen Platz einzuräumen und so partikularen Standpunkten Sichtbarkeit zu geben. Nun stellt sich jedoch die Frage, wie können solche „kontextsensiblen“ (Benhabib, 2015, S. 10) Aushandlungsprozesse entstehen? Wie lässt sich der differenzierten Verletzlichkeit von Körpern in ihrem intersektionalen Anspruch gerecht werden und somit „Gleichheit und Universalismus anders zu denken“ (Govrin, 2025, S. 442)?

Um Gleichheit und Universalismus anders zu denken, bedarf es andere Vorstellungs- und Bilderwelten von Körpern und ihren Beziehungen. [...] Wenn sich Menschen als verkörpert Verbundene, als radikal Relationale, als solidarisch Sorgende behandeln, können sich Spuren eines Universalismus von unten manifestieren. Sie zeigen sich, sobald wir uns als Gleiche behandeln, ohne einander gleich machen zu wollen. Neben neuen Bildern braucht es eines veränderten Vokabulars, um aufblühende Beziehungsweisen zu begreifen und zu bezeichnen. (Govrin, 2025, S. 442)

Im letzten theoretischen Abschnitt meiner Arbeit befasse ich mich mit Seyla Benhabibs Gedanken zu einem interaktiven Universalismus. „Wenn man Universalisierbarkeit im Sinne einer Perspektivenübernahme und „einer ‚erweiterten Denkungsart‘ neu formuliert“ (Benhabib, 2015, S. 18) stellt sich die Frage, inwiefern lässt sich das von Govrin (2025) angesprochene, veränderte Vokabular im Rahmen von Seyla Benhabibs Konzept des ‚interaktiven Universalismus‘ erkennen und als weitere Spuren eines Universalismus von unten interpretieren.

8.2 Interaktiver Universalismus – Seyla Benhabib

Einem Universalismus dieser Art wäre es um das tatsächliche Zusammenspiel menschlicher Handlungen zu tun, nicht nur um das Aufstellen allgemeingültiger Regeln; er wäre sich der Geschlechterdifferenz bewußt, nicht ‚geschlechtsblind‘, und er wäre kontextsensibel statt situationsindifferent. (Benhabib, 2015, S. 10)

Mit Govrin (2025) habe ich die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen für einen kontextsensiblen Aushandlungsprozess gestellt, der den differenzierten Verwundbarkeits- und Sorgebedürfnissen von Körpern in ihrem intersektionalen Anspruch gerecht werden kann. Seyla Benhabib formuliert dafür einen Vorschlag.

Mein Vorschlag ist eine prozedurale Neubestimmung des Prinzips der Verallgemeinerung, Hand in Hand mit dem Modell einer Auseinandersetzung in Sachen Moral, in der die Fähigkeit, die Perspektiven reversibel zu machen, das heißt die Bereitschaft, auch vom Standpunkt des anderen zu argumentieren, sowie ein feines Gehör für die Stimme der anderen die führende Rolle spielen. (Benhabib, 2015, S. 17)

Dieses „feines Gehör für die Stimmen der anderen“ (Benhabib, 2015, S. 17), sehe ich als Notwendigkeit, um zu verstehen, welches konkrete Sorgebedürfnis aus einer „ungleichen Verwundbarkeitsverteilung“ (Govrin, 2025, S. 12) des konkreten, verkörperten Menschen resultiert. Den Begriff des Standpunktes nimmt auch Seyla Benhabib auf, um diese Stimme des anderen zu verorten. Somit ist diese Stimme als auch das Gehör nicht körperlos, sondern vielmehr an einen konkreten Körper gebunden. Durch die Metapher des Gehörs und der Stimme, rückt die Körperlichkeit als Grundlage in den Fokus, um einer universalistischen Idee gerecht zu werden, die verschiedene Verwundbarkeiten und Sorgebedürfnisse berücksichtigen kann. Dazu fordert Benhabib die Perspektive der anderen einzunehmen und aufmerksam auf ihre unterschiedlichen Stimmen und Erfahrungen zu hören. Um den „Standpunkt ‚des anderen in seiner Besonderheit‘ einzunehmen“ (Benhabib, 2015, S. 162) und gleichzeitig in seiner Verallgemeinerung zu abstrahieren, beschreibt sie „zwei Auffassungen der Beziehung zwischen dem Selbst und dem anderen“ (Benhabib, 2015, S. 175). Benhabib führt dabei einerseits den Standpunkt des „verallgemeinerten“ als auch den Standpunkt des „konkreten Anderen“ (Benhabib, 2015, S. 182) an. Durch die Berücksichtigung und Verschränkung beider werden Aushandlungsprozesse möglich, die einem differenzierten Verwundbarkeits- und Sorgebedürfnis in seinem intersektionalen Anspruch gerecht werden können, ohne dabei das Verbindende, das Gleiche in der Differenz (Govrin, 2025), außer Acht zu lassen. Die bislang entwickelten Argumentationsstränge dieser Arbeit lassen sich mit Seyla Benhabibs Darlegungen, insbesondere ihrem Werk *„Selbst im Kontext“*, zusammendenken. Mit ihren Ausführungen zum „konkreten Anderen“ sowie dem „verallgemeinerten Anderen“ (Benhabib, 2015) greift sie erneut die Frage nach dem Verhältnis zwischen Partikularem und Universellem auf und stellt dieses in ein gemeinsames Verhältnis. Daraus resultierte

eine Idee eines ‚Interaktiven Universalismus‘, (Benhabib, 2015) um „eine Neuformulierung des aufklärerischen Universalismus“ (Benhabib, 2015, S. 9) zu unternehmen. Wiederholend wird somit, „das abstrakte, freischwebende, verzerrende und nostalgische Ideal des autonomen männlichen Ich in Frage gestellt, dem die universalistische Tradition huldigt“ (Benhabib, 2015, S. 9–10). Benhabib schlägt vielmehr einen interaktiven Universalismus vor, der im Gegenzug zum gerade erwähnten Ideal „berücksichtigt, daß jeder verallgemeinerte Andere auch ein konkreter anderer ist“ (Benhabib, 2015, S. 183).

8.2.1 Kritik an der Verengung des Standpunkts auf die Perspektive des verallgemeinerten Anderen

In meiner Lesart der Ausführungen Benhabibs (2015) legt sie durch die Begrifflichkeit des verallgemeinerten Anderen und des konkreten Anderen einen vertiefenden Blick auf die Vergeschlechtlichung von Fürsorge. Dabei sehe ich Verbindungs- und Anknüpfungspunkte zu Jule Govrins (2025) Ausführungen eines geteilten Sorgebedürfnisses, durch das Menschen existentiell aufeinander angewiesen sind. Mit Seyla Benhabib kann somit erneut eine Verbindung zum Kapitel ‚Abstrakte Maskulinität – markierte Körper‘ gezogen werden, indem sie Kritik an der Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre, welche die Fürsorge betrifft, übt.

Die frauenfeindlichen Vorurteile der frühen Moral und Politiktheorie allein haben zur Ausgrenzung der Frauen geführt; diese folgten schon aus der Schaffung einer Diskurssphäre, die das Weibliche aus dem Bereich der Geschichtlichkeit in das Reich der ‚Natürlichkeit‘ verbannt, [...] in die Welt der immergleichen Sorge um Nahrungsbeschaffung und Nachkommenschaft. Die öffentliche Sphäre, die Sphäre der Gerechtigkeit, wird geschichtlich, die private Sphäre der Fürsorge und menschlichen Nähe erscheint unveränderlich, den Zeitläuften entrückt. (Benhabib, 2015, S. 174)

Mit diesem Zitat kritisiert Benhabib (2015) erneut eine vergeschlechtlichte Zweiteilung zwischen öffentlicher Gerechtigkeit und der privaten häuslichen Sphäre. Dabei zeigt sie die Zuteilung der Sphäre der Sorge als „weibliche“⁹ auf und kritisiert die darin implizierte Naturalisierung dieser Teilung. Die „aus der Geschichte bekannten Geschlechterordnungen haben zur Unterdrückung und Ausbeutung der Frauen beigetragen“ (Benhabib, 2015, S. 166). Nach meinem Verständnis veranschaulicht Benhabib im oben angeführten Zitat zweierlei Zustände. Einerseits zeigt sich darin eine Naturalisierung des Dualismus zwischen öffentlicher Sphäre vs. privater Sphäre und drängt somit Frauen in

9 Das Kategorisierung des ‚Weiblichen‘, hat nicht zum Ziel essentialistisch zu wirken. Vielmehr sind das Ziel „gemeinsame Herausforderungen, die Teil der gelebten Erfahrung [...] sind“ (Hänel, 2024, S. 38), aufzuzeigen, ohne dabei ein „Gleichsein“ (Govrin, 2025, S. 13) zu unterstellen. Ich verweise dabei auf meine Ausführungen zu Standpunkttheorien in Kapitel 8.1.1.

die Sphäre des Privaten zurück. Andererseits wird die „ungleiche Verteilung von Sorgearbeit“ (Govrin, 2025, S. 420) und die historisch gewachsene Naturalisierung davon sichtbar.

Die häusliche-intime Sphäre [wird] von der Sphäre der Gerechtigkeit säuberlich getrennt und auf die reproduktiven und affektiven Bedürfnisse des *pater familias* zurechtgeschnitten [...].[...] So wird ein ganzer Bereich menschlichen Handelns – die Ernährung, die Sorge um Nachkommenschaft, die Liebe und Fürsorge, die im Laufe der Entwicklung einer modernen bürgerlichen Gesellschaft zur Sache der Frauen werden – aus allen moralischen und politischen Überlegungen ausgeklammert und dem Bereich der ‚Natur‘ zugeordnet. (Benhabib, 2015, S. 170)

Benhabibs Kritik an einer dualistischen Einteilung von Autonomie und Fürsorge, Unabhängigkeit und Bindung, öffentlicher Gerechtigkeit, privater und häuslicher Sphäre (Benhabib, 2015, S. 175) reiht sich ein in den bisherigen Versuch dieser Arbeit, einen dichotomen Universalismus zu dekonstruieren, der nach Benhabib (2015) seine Perspektive lediglich auf den Standpunkt des verallgemeinerten Anderen beschränkt.

Es geht mir darum zu zeigen, daß in der zeitgenössischen universalistischen Moraltheorie das Erbe dieser Dichotomie zwischen Autonomie und Eingehen auf den anderen, Unabhängigkeit und Bindung, Sphäre der Gerechtigkeit und häuslichem, persönlichem Bereich weiterlebt. Am deutlichsten tritt es dort zutage, wo sie versucht, den moralischen Gesichtspunkt auf die Perspektive des verallgemeinerten Anderen einzuschränken. (Benhabib, 2015, S. 175)

Mit diesem Zitat lese ich Seyla Benhabibs Ausführungen als eine Kritik an der Verengung des moralischen Standpunkts auf die Perspektive des ‚verallgemeinerten Anderen‘ (Benhabib, 2015, S. 175). Durch eine solche Verengung geraten konkrete Beziehungen, Abhängigkeiten und die Sicht des ‚konkreten Anderen‘ (Benhabib, 2015, S. 175) aus dem Blick. Konkrete Beziehungen, die das „Eingehen auf den anderen (Benhabib, 2015, S. 175) bedürfen. Diese Kritik der Verengung der Perspektive durch die ausschließliche Betrachtung des verallgemeinerten Anderen, weist für mich Parallelen zu Jule Govrins (2025) Ausführungen auf. Sie legt dar, wie aus einem Zustand der universellen Verwundbarkeit, die eine universelle Eigenschaft des verallgemeinerten Anderen darstellt, konkrete Beziehungen und Abhängigkeiten resultieren und mitgedacht werden müssen. Diese konkreten Beziehungen benötigen Fürsorge und das Eingehen auf den ‚konkreten Anderen‘, um einem individuellen Sorgebedürfnis annähernd gerecht werden zu können. Gleichzeitig kritisieren beide „die vergeschlechtlichte Arbeitsteilung innerhalb von solidarischen Gefügen: wer kocht für alle, wer räumt nach der Versammlung auf, wer ist tröstend und unterstützend für andere da“ (Govrin, 2025, S. 420)? Wie schon anhand vorheriger Zitate Benhabibs deutlich wurde, wird diese häuslich-intime Sphäre, die die

konkrete Fürsorge umfasst, dem Weiblichen zugesprochen (Benhabib, 2015, S. 170) Durch das Naturalisieren solcher Aufgaben werden diese, als auch jene Personen, die diese Tätigkeiten übernehmen, ins Private zurückgedrängt und von einem öffentlichen Diskurs ausgeschlossen. „Schließlich definiert die Perspektive des konkreten anderen unsere Beziehungen als institutionell nicht gebundene Privatpersonen, für die Liebe, Anteilnahme, Freundschaft und Intimität Bedeutung haben. Sind diese Aktivitäten so geschlechtsspezifisch? Sind wir nicht alle ‚konkrete andere‘“ (Benhabib, 2015, S. 183)? In meiner Lesart problematisiert Benhabib die Bereiche der persönlichen Beziehungen, der Fürsorge, Liebe und Intimität als weiblich zu etikettieren. Dabei kritisiert Sie, dass Fürsorge sowie auch die Durchführung der Aufgabe der Sorge, dem ‚*Weiblichen*‘ zugeschrieben werden. Sie fordert, die Dimension der menschlichen Beziehungen zu fokussieren und das Einnehmen des Standpunktes des konkreten anderen als eine allgemeine Aufgabe aller anzuerkennen. Damit Fürsorge nicht exklusiv der weiblichen Sphäre zugeschrieben und in den privaten und häuslichen Bereich abgedrängt wird.

Das Betätigungsfeld der Frauen war traditionell – und ist es heute noch – auf den sogenannten privaten Bereich konzentriert, in dem Kinder aufgezogen, menschliche Beziehungen aufrechterhalten und Traditionen weitergegeben werden. Deshalb ist die weibliche Erfahrung [...] dem ‚Standpunkt des konkreten anderen‘ von Haus aus näher. Da Frauen es immer mit konkreten einzelnen, ihren Bedürfnissen, Begabungen, Mängeln und Fähigkeiten, mit ihren Träumen und ihrem Versagen gleichermaßen zu tun hatten, mußten sie, als oberste Instanz der Fürsorge, notwendig Verständnis für die Ansprüche des Partikularen entwickeln. (Benhabib, 2015, S. 24)

Ich sehe Seyla Benhabibs Intention nicht darin, eine Essentialisierung und Naturalisierung des Weiblichen voranzutreiben. Vielmehr bezeichnet sie damit eine sozial konstruierte Positionierung innerhalb historisch gewachsener Geschlechterordnungen. Jule Govrin als auch Seyla Benhabib argumentieren, dass ein Universalismus, der einschließt, anstatt ausschließt, nur dann möglich ist, wenn der Standpunkt des ‚konkreten Anderen‘ in seiner ungleichen Verwundbarkeit, seinen Bedürfnissen und Wünschen von allen, ungeachtet einer vergeschlechtlichten Zuteilung, wechselseitig gehört, infolge mitgedacht und als allgemeinmenschliche Aufgabe anerkannt wird.

Abschließend möchte ich noch einmal zusammenfassen: Eine Definition des Selbst, die sich auf den Standpunkt eines verallgemeinerten Anderen beschränkt, ist inkohärent und wird der Individualität der verschiedenen Selbst nicht gerecht. Ohne den Standpunkt des *konkreten anderen* zu beziehen, läßt sich kein kohärenter Universalisierungstest vornehmen, da die nötige epistemische Information fehlt, die es mir erst ermöglicht, meine moralische Situation als der deinen ‚gleich‘ oder ‚ungleich‘ zu beurteilen. (Benhabib, 2015, S. 182)

Ausgehend von Benhabibs Kritik an einer Beschränkung des Standpunkts auf den verallgemeinerten Anderen, verfolge ich im nachfolgenden Kapitel zwei Ziele. Einerseits soll ein vertiefendes Verständnis für beide Größen geschaffen werden, andererseits richtet sich der Blick auf das Verhältnis zwischen dem verallgemeinerten und dem konkreten Anderen. Im abschließenden Teil werden beide Perspektiven in der Idee eines interaktiven Universalismus wieder zusammengeführt, indem die Notwendigkeit der gegenseitigen Berücksichtigung aufgezeigt wird.

8.2.2 Der Standpunkt des verallgemeinerten und des konkreten Anderen

Auf Grundlage der bisherigen Ausführungen in den vorangegangenen Kapiteln, legen die Begriffe Benhabibs des verallgemeinerten und des konkreten Anderen ihre Bedeutung nahe (Benhabib, 2015, S. 175). Es scheint mir jedoch notwendig, beide Begriffe einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Möglicherweise kann ein vertiefendes Verständnis beider Perspektiven eine Basis bilden, um ein verändertes Vokabular, „um aufblühende Beziehungsweisen zu begreifen und zu bezeichnen“ (Govrin, 2025, S. 442), zu formulieren, nach dem Govrin, wie in Kapitel 8.1 dargestellt, fragt. Benhabibs nennt in ihrem Werk *„Selbst im Kontext“* folgende Phrase „Überlegungen zum Standpunkt des ‚verallgemeinerten‘ versus des ‚konkreten Anderen‘“ (Benhabib, 2015, S. 182). Aufgrund dieser Formulierung könnte der Eindruck entstehen, eine dualistische Gegenüberstellung zu reproduzieren, die möglicherweise sogar in einer hierarchischen Bewertung der einen Seite gegenüber der anderen mündet.

Ich möchte zunächst zwei Auffassungen der Beziehung zwischen dem Selbst und dem anderen beschreiben [...]. Die erste nenne ich den Standpunkt des ‚verallgemeinerten‘, die zweite den Standpunkt des ‚konkreten Anderen‘. [...] Die beiden Sichtweisen spiegeln die dichotomische Trennung zwischen Autonomie und Fürsorge, Unabhängigkeit und Bindung, Öffentlichem und Häuslich-Privatem [...]. Sowohl die Vorstellung des verallgemeinerten wie auch jene des konkreten Anderen speisen sich aus dieser dichotomischen Denkweise, die uns die moderne Tradition vererbt hat. (Benhabib, 2015, S. 175)

Somit thematisiert Benhabib (2015) selbst diese dualistische Einteilung, als eine Vererbung der modernen Tradition. An dieser Stelle kann erneut Bezug auf Ausführungen aus Teil I dieser Arbeit genommen werden. Benhabib jedoch betrachtet beide Größen weniger als dualistische Gegenüberstellung, vielmehr kritisiert sie eine scharfe Trennung beider Standpunkte. Anstelle einer solchen Trennung plädiert sie für ein Verhältnis wechselseitiger Vermittlung. Hiermit öffnet sich erneut eine Parallele zum Verhältnis von Partikularität und Universalität, indem sich beide, wie in Kapitel 7.4 beschrieben, wechselseitig bedingen. Nach Benhabib (2015) sind beide Standpunkte des konkreten An-

deren als auch des verallgemeinerten Anderen miteinander zu verschränken, anstatt sie gegeneinander auszuspielen. Bevor ich mich jedoch dieser Verschränkung zuwende, möchte ich beide getrennt voneinander betrachten.

8.2.2.1 Der Standpunkt des verallgemeinerten Anderen

Der Standpunkt des verallgemeinerten Anderen veranlaßt uns, jedes Individuum als rationales Wesen [zu] betrachten, dem dieselben Rechte und Pflichten zustehen. [...] Indem wir diesen Standpunkt einnehmen, sehen wir von der Individualität und der konkreten Identität des anderen ab. Wir gehen davon aus, daß der andere, wie wir selbst, ein Wesen mit konkreten Bedürfnissen, Wünschen und Affekten ist, daß seine/ihre moralische Würde aber nicht in dem begründet liegt, wodurch wir uns voneinander unterscheiden, sondern in dem, was wir als sprechende und handelnde moralische Akteure gemeinsam haben. Unser Verhältnis zum anderen wird von den Normen der formalen Gleichheit und der Reziprozität geleitet. (Benhabib, 2015, S. 175)

Imke Leicht beschreibt den Standpunkt des verallgemeinerten Anderen als jenen Standpunkt, der die „allgemeinen Bedingungen des Menschseins“ (Leicht, 2016, S. 35) beschreibt. Nun ergibt sich die Frage, was sind diese allgemeinen Bedingungen? Um diese Frage mit Jule Govrin zu beantworten, stellt die universelle Verwundbarkeit, die aus der Körperlichkeit des Menschen resultiert, eine solche allgemeine Bedingung des Menschseins da. Um „Rechte und Pflichten“ (Benhabib, 2015, S. 175) zu beschreiben, die aus einer solchen allgemeinen Bedingung resultieren, abstrahiert der Standpunkt des verallgemeinerten Anderen, nach Benhabib von der eigenen konkreten Individualität sowie auch von der Individualität des Anderen (Benhabib, 2015, S. 175). Um das Beispiel mit Jule Govrin (2025) nochmals aufzugreifen, betrachtet der Standpunkt des verallgemeinerten Anderen lediglich die allgemeine Bedingung der Körperlichkeit und der ihr inhärenten Verwundbarkeit, um daraus Gleichheit durch Rechte und Pflichten zu schaffen, die ungeachtet ihrer Verschiedenheit allen Menschen zuteil wird. Somit lässt dieser Standpunkt die konkrete Differenz von Körperlichkeit und somit die ungleiche Verwundbarkeit jedes Einzelnen außer Acht. Benhabib verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff des „Schleiers des Nichtwissens“ (Benhabib, 2015, S. 177), der ursprünglich von John Rawls stammt. Sie erkennt diesen Begriff an, kritisiert diesen jedoch zugleich, indem sie schreibt „das Problem ist, daß auf diese Weise der verfechtbare Kern der Idee der Reziprozität und Fairneß mit der Sichtweise des losgelösten, entkörperlichten, verallgemeinerten Anderen gleichgesetzt wird“ (Benhabib, 2015, S. 177). In meiner Lesart liegt das Problem darin, dass der partikulare Standpunkt des konkreten Anderen mit seiner konkreten Lebenssituation und die darin eingelagerte Verwundbarkeit hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ (Benhabib, 2015, S. 177) verschwindet, indem überparteiliche allgemeine „Rechte und Pflichten“ (Benhabib, 2015, S. 175) generiert werden, die das Gleichsein von Menschen (Govrin, 2025, S. 13) aufgrund ihres Menschseins voraussetzen. Gleichheit wird so

zwar zum Ziel, jedoch kann aufgrund der Annahme des Gleichseins, ein solcher Anspruch auf Gleichheit nicht eingelöst werden, da von der konkreten Individualität des Anderen abgesehen wird (Benhabib, 2015, S. 175). Benhabib nennt beispielgebend die Menschenrechte als übergeordnete Rechte, die dafür eintreten, „dass jeder Mensch als Person behandelt werden sollte“ und quo diesem Menschseins die gleichen Rechte zuteil werden (Benhabib, 2024, S. 15). Sie benennt diese Rechte als unabdingbar und notwendig, erkennt jedoch durch die Metapher des „Schleiers des Nichtwissens“ (Benhabib, 2015, S. 177) an, dass die Berücksichtigung der partikularen Standpunkte und der konkreten Lebensbedingungen von Individuen durch diese verallgemeinerten Rechte nur teilweise geleistet werden kann. Govrin (2025) beschreibt den Diskurs um „die Menschenrechte [...] [als] ein egalitär-emanzipatives Versprechen, das bis heute auf seine Einlösung wartet“¹⁰ (Govrin, 2025, S. 283), wenn diese Normen und Rechte, die die universelle Gerechtigkeit zum Ziel haben, allein aus westlichen Werten generiert werden. „Schließlich werden sie bis heute höchstproblematisch mit westlichen Werten verbunden, was ihren universalistischen Gehalt auszuhöhlen droht, und in hegemonialen Deutungsmustern verhandelt“ (Govrin, 2025, S. 283). Benhabib (2015) verdeutlicht diese Problematik, indem Sie aufzeigt, inwiefern durch die Abstraktion von den konkreten Lebensbedingungen durch den Fokus auf den verallgemeinerten Anderen, partikulare Standpunkte nur unvollständig erfasst werden können. Somit finden marginalisierte Standpunkte in universellen Menschenrechtsdiskursen verkürzt Berücksichtigung, wenn „Menschenrechte in hegemonialer Haltung häufig von oben verordnet werden“ (Govrin, 2025, S. 287). Imke Leicht schreibt über die Darstellung des verallgemeinerten Anderen bei Benhabib (2015).

Er abstrahiert von Individualität und konkreter Identität des Einzelnen und betont das, was allen Menschen gemeinsam ist: die Menschenwürde. Die zwischenmenschliche Interaktion ist geleitet von formalen und institutionellen Normen der Gleichheit und Reziprozität, nach denen jedes Individuum mit Recht erwarten kann, in seiner Menschlichkeit bestätigt und entsprechend behandelt zu werden. Dieser Standpunkt orientiert sich an den Maßstäben der Gerechtigkeit und Fairness. (Leicht, 2016, S. 35)

Durch diese Abstraktion von der „konkreten Identität des Einzelnen“ (Leicht, 2016, S. 35) wird mit Benhabib (2015) bezweifelt, ob durch das alleinige Einnehmen des Standpunkts des verallgemeinerten Anderen tatsächlich ein Anspruch auf Fairness eingelöst werden kann, wenn Individuen aufgrund

¹⁰ Der Diskurs um „die Menschenrechte als ein egalitär-emanzipatives Versprechen“ (Govrin, 2025, S. 283), ist sehr komplex. Ich werde diesen im Rahmen dieser Arbeit lediglich exemplarisch heranziehen, um das Spannungsverhältnis in der Beziehung zwischen konkretem und verallgemeinertem Anderen aufzuzeigen als auch die Notwendigkeit der Beziehung zwischen Partikularem und Universellem zu veranschaulichen.

des Attributs des Menschseins und der darin inhärenten Verkörperung und Verletzlichkeit ein Gleichsein unterstellt wird. Eine Annahme, die ignoriert, dass lediglich westliche Werte zu den „Maßstäben der Gerechtigkeit und Fairness“ (Leicht, 2016, S. 35) erhoben werden, um dieses Gleichsein zu stützen. Zur Veranschaulichung ziehe ich erneut eine Verbindung zu Jule Govrin (2025). Der Standpunkt des verallgemeinert Anderen erkennt lediglich eine universelle Verwundbarkeit an, ohne jedoch die ungleiche Verwundbarkeitsverteilung und somit eine partikulare Differenzierung mitzudenken. Der Standpunkt des verallgemeinerten Anderen sieht von der konkreten, verkörperten Verortung des einzelnen Individuums ab und verschleiert somit eine „strukturelle Verwundbarmachung“ (Govrin, 2025, S. 12). Der alleinige Fokus auf den Standpunkt des verallgemeinerten Anderen kann einer intersektionalen Betrachtung, der strukturellen ungleichen Verwundbarkeitsverteilung und damit einem Anspruch auf Fairness nicht nachkommen. „Ich bezweifle, daß das ‚Einnehmen des Standpunktes des Anderen‘ wirklich mit diesem Begriff von Fairneß als Abwägen hinter einem Schleier des Nichtwissens vereinbar ist“ (Benhabib, 2015, S. 177). Seyla Benhabib ergänzt dieses Zitat an einer anderen Stelle wie folgt; „Eine kohärente Unterscheidung zwischen dem Ich und dem Du, dem Selbst und dem anderen – ist unter diesen Umständen nicht gegeben. Hinter dem ‚Schleier des Nichtwissens‘ verschwindet der andere“ (Benhabib, 2015, S. 180). Seyla Benhabibs Kritik wird deutlich, indem sie beschreibt, dass eine Annahme des „Gleichsein“ aller qua vernünftig Handelnde jede ernsthafte Anerkennung von Verschiedenheit, Differenz und des Standpunkts des ‚konkreten anderen‘ unterdrückt und verhindert“ (Benhabib, 2015, S. 186). Würde ein Universalismus lediglich den Standpunkt des verallgemeinerten Anderen mitdenken, beschreibt Seyla Benhabib diesen als verkürzt und benennt ihn als einen „substitutiven Universalismus“ (Benhabib, 2015, S. 183). Diesen beschreibt sie wie folgt. „Dem substitutiven Universalismus entgleiten die konkreten anderen hinter einer Fassade definitiver Identität, die alle zu rationalen Wesen macht“ (Benhabib, 2015, S. 183). Die Passage lässt sich als Nähe zu Adornos (1990) „identifizierendem Denken“ lesen. Die „definitive Identität“ (Benhabib, 2015, S. 183) fixiert Subjekte von außen als rationale Wesen und lässt die Besonderheit des konkreten Anderen hinter dieser abstrakten Fassade verschwinden. Eine solche Auffassung von Universalismus erinnert an Govrins Ausführungen zu einem „Universalismus von oben“ (Govrin, 2025, S. 451), der nicht von der Differenz der Körper ausgeht, sondern von ihrem Gleichsein. Problematisch wird eine solche Annahme dann, wenn eine solche Annahme des Gleichseins, jedoch nur bestimmte Körper als diese Gleiche anerkennt. Somit kann der alleinige Standpunkt, des verallgemeinerten Anderen dem Anspruch nach einem kontextsensiblen Aushandlungsprozess, der die differenzierte Verwundbarkeit und das Sorgebedürfnis von Körpern in ihrem intersektionalen Anspruch anerkennt, nicht gerecht werden. Mit Govrin (2025) stelle ich anschließend an diese Ausführungen die Frage, „Wie kann man dieser Kritik gerecht werden und zugleich die Menschenrechte von unten, aus der

Perspektive radikalrelationaler Gleichheit, begreifen“ (Govrin, 2025, S. 283)? Durch die Verbindung zu den Ausführungen von Jule Govrin wird die Notwendigkeit nach einem anderen Standpunkt deutlich. Es ist zwar notwendig, bei einem verallgemeinerten Anderen anzusetzen, um an den universellen Menschenrechten festzuhalten und den „Gedanken von Verwundbarkeit, der mit einem Gleichheits- und Schutzversprechen einhergeht“ (Govrin, 2025, S. 286) zu wahren, um das Verbindende nicht aus dem Blick zu verlieren. Gleichzeitig jedoch die differenzierte Verortung und Kontextualisierung von Individuen mitzudenken, um die Begrenzungen und Ausschlüsse, die dem Standpunkt des verallgemeinerten Anderen durch den „Schleier des Nichtwissens“ (Benhabib, 2015, S. 177) inhärent sind, sichtbar zu machen. Es bedarf dafür des Standpunkts des konkreten Anderen: „Aber woher sollen wir wissen, welche diese Bedürfnisse und Wünsche sind, wenn wir nichts über die Person wissen, die diese Wünsche hegt, diese Eigenschaften hat, diese Ziele verfolgt (Benhabib, 2015, S. 180)? Benhabib (2015) gibt Antwort darauf. Indem der Standpunkt des konkreten Anderen eingenommen wird, lässt sich durch ein „feines Gehör für die Stimmen anderer“ (Benhabib, 2015, S. 17), deren Bedürfnisse, Wünsche und somit das konkrete Sorgebedürfnis dieser sichtbar machen. „Sind wir nicht alle ‚konkrete andere‘?“ (Benhabib, 2015, S. 183). An diesem Punkt lese ich erneut eine Verbindung zu Jule Govrins Aussage „Menschen sind, [...] darin vereint, verkörperte Wesen zu sein“ (Govrin, 2025, S. 37), und zugleich sind wir alle verkörperte Wesen mit einer ungleich verteilten Verwundbarkeit und somit konkrete Andere. Diesem Standpunkt des konkreten Anderen wende ich mich im nächsten Abschnitt zu.

8.2.2.2 Der Standpunkt des konkreten Anderen

Der Standpunkt des konkreten anderen veranlaßt uns, im Gegensatz dazu, jedes rationale Wesen als Individuum mit einer ganz bestimmten Geschichte, Identität und affektiv-emotionalen Konstitution zu betrachten. Wenn wir uns für diesen Standpunkt entscheiden, sehen wir von der Gemeinsamkeit zwischen uns ab und konzentrieren uns statt dessen auf das jeweils Individuelle, bemühen uns, die Bedürfnisse der anderen, ihre Beweggründe, Ziele oder Wünsche zu verstehen. (Benhabib, 2015, S. 176)

Mit dem Fokus auf den konkreten Anderen wende ich mich nun der „Differenz in der Gleichheit“ (Balibar, 2012, S. 110) zu. Wie Benhabib (2015) schreibt, fokussiert der Standpunkt des konkreten Anderen die Einzigartigkeit jedes Individuums mit seinen individuellen Bedürfnissen, seiner konkreten Verwundbarkeit und dem daraus resultierenden Bedürfnis nach Sorge. Mit Haraway (1995) könnte gesagt werden, der Standpunkt des konkreten Anderen nimmt Körperlichkeit in seiner Partikularität und Kontextgebundenheit ernst. Um dem Anspruch eines kontextsensiblen Aushandlungs-

prozess, der die differenzierte Verwundbarkeit und das Sorgebedürfnis von Körpern in ihrem intersektionalen Anspruch mitdenkt, gerecht zu werden, bedarf es nach Benhabib einer wechselseitigen Perspektivenübernahme zwischen dem eigenen konkreten Standpunkt und dem Standpunkt des konkreten Anderen – „Im Lichte einer Reversibilität der Perspektiven“ (Benhabib, 2015, S. 183). Imke Leicht schreibt in ihrem Werk *„Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus“* dazu passend Folgendes: „Die Interaktion mit dem konkreten Anderen ist geleitet von einer sich ergänzenden Wechselseitigkeit, bei der jede_r das Recht hat, als konkretes und einzigartiges Individuum mit spezifischen Bedürfnissen und Fähigkeiten anerkannt und bestätigt zu werden“ (Leicht, 2016, S. 35–36). Somit bedarf das Einnehmen der Perspektive des Standpunktes des konkreten Anderen Interaktion, um den anderen mit seinen spezifischen Bedürfnissen wahrzunehmen. Gleichzeitig bedingt eine solche Perspektivenübernahme vice versa die Kontextualisierung und Situierung der eigenen Perspektive, was wiederum die Betrachtung des eigenen Selbst als ebenso konkreten Anderen voraussetzt. Benhabib veranschaulicht diesen Umstand in folgendem Beispiel:

Subjekte, die ihre spezifischen Interessen nicht kennen, können auch nicht adäquat über die Interessen relevanter anderer informiert sein. [...] den jeweiligen Standpunkt der Betroffenen einzunehmen, [...] die Perspektive zu vertauschen und uns zu fragen: ‚Was würde es wirklich bedeuten vom Standpunkt einer schwarzen Mutter, die von Wohlfahrtshilfe lebt, zu entscheiden?‘ (Benhabib, 2015, S. 186)

Mit diesem Beispiel öffnet Benhabib den Blick auf Intersektionalität, die unabdingbare Berücksichtigung bedarf, um eine ungleiche Verwundbarkeitsverteilung, die aus einer „strukturellen Verwundbarmachung“ (Govrin, 2025, S. 12) resultiert, sichtbar werden zu lassen. Das angeführte Beispiel hat nicht die Absicht, eine Essentialisierung von Stereotypen zu reproduzieren. Vielmehr greife ich Benhabibs Zitat als ein exemplarisches Beispiel auf, um zu illustrieren, was Intersektionalität meint. Seyla Benhabib führt darüber hinaus mehrere unterschiedliche Standpunkte an, um intersektionale Verschränkungen sichtbar zu machen. Dabei stellt Benhabib (2015) Fragen wie: Was würde es bedeuten den Standpunkt eines weißen Autoindustriearbeiter aus Detroit einzunehmen, der nach zwanzig Jahren seine Arbeitsstelle verliert und trotzdem seine vier Kinder zu versorgen hat? Was würde es bedeuten, den Standpunkt einer geschiedenen Vorstadt Hausfrau einzunehmen, deren Haushalt aufgelöst wird und die über keine Qualifikationen verfügt? (Benhabib, 2015, S. 189). Ein solcher Versuch der Perspektivenübernahme kann es ermöglichen, „die *Stimme* des anderen“ (Benhabib, 2015, S. 187) zu hören.

[Es] [...] Kann nur ein moralischer Dialog, der wirklich offen und reflexiv ist und nicht unnötigen epistemischen Einschränkungen unterliegt, zu einem wechselseitigen Verständnis des Anderssein führen. Weder die Konkretheit noch die tatsächliche Andersheit des ‚konkreten anderen‘ erschließen sich uns, solange die *Stimme* des anderen

nicht hörbar wird. Der Standpunkt des konkreten anderen nimmt für uns nur im Gefolge einer Selbstbenennung Gestalt an. (Benhabib, 2015, S. 187–188)

Im letzten Satz dieses Zitats macht Benhabib deutlich, dass der Standpunkt bzw. die Perspektive des konkreten Anderen nur dann Sichtbarkeit erlangen, wenn eine solche Beschreibung aus einer Selbstbeschreibung des konkreten Anderen hervorgeht. Werden Benhabibs Gedanken mit den Ausführungen Adornos in Kapitel 5 verbunden, kann der Standpunkt des konkreten Anderen jedoch nicht sichtbar werden, wenn dieser in ein asymmetrisches Objekt-Subjekt-Verhältnis eingelagert ist, in dem der konkrete Andere eine passive Objektposition zugeschrieben bekommt. Durch ein solches Verhältnis wird der konkrete Andere lediglich aus der Perspektive eines in Anlehnung an Adorno benannten (1990) identifizierenden Blicks sichtbar und somit wesentlich verkürzt dargestellt. Mit Seyla Benhabibs Fokus auf den Standpunkt des konkreten Anderen wird sie Haraways Anspruch gerecht, indem sie die verkörperten „Objekte als Akteure“ (Haraway, 1995, S. 91) in den Mittelpunkt stellt und dieses nicht mehr als bloße „Leinwand oder Grundlage oder Ressource“ (Haraway, 1995, S. 93) von Wissensansprüchen betrachtet. Vielmehr erhält das Partikulare an Sprache, um den eigenen konkreten Standpunkt darzulegen und eigene Bedürfnisse und Wünsche zu artikulieren. Dies stellt den Ausgangspunkt für Wissen dar, von diesem aus universelle Normen der Gleichheit von unten generiert werden (Govrin, 2025). Seyla Benhabibs Vorschlag, durch „die Bereitschaft, auch vom Standpunkt des anderen zu argumentieren, sowie ein feines Gehör für die Stimme der andern“ (Benhabib, 2015, S. 17) zu entwickeln, sehe ich als eine Möglichkeitsbedingung für einen kontextsensiblen Aushandlungsprozess, der einem differenzierten Verwundbarkeits- und Sorgebedürfnis in seinem intersektionalen Anspruch gerecht werden kann. Mit dieser Möglichkeitsbedingung liegt der Fokus besonders auf dem Standpunkt des konkreten Anderen, der die „Differenz in der Gleichheit“ (Balibar, 2012, S. 110) aufzeigt. Wichtig jedoch ist das Gewähr sein davon, dass durch eine alleinige Betrachtung und Fokussierung eines partikularen Standpunktes wiederum die Gefahr eines „schlechten Allgemeinen“ (Stögner, 2022, S. 18) hervorgeht, aus der eine hegemoniale Partikularität (Stögner, 2022, S. 18) entstehen kann.¹¹ Benhabib bringt dies wie folgt zum Ausdruck.

Es bleibt fraglich, ob der moralische Gesichtspunkt überhaupt ohne den Gesichtspunkt des verallgemeinerten Anderen definiert werden kann. Als konkrete andere unterscheiden wir uns voneinander durch unsere Identitäten hinsichtlich Geschlecht, Ethnizität, kulturelle Differenzen wie auch durch unsere unterschiedlichen psychischen und natürlichen Fähigkeiten. Wäre demnach nicht eine auf den Standpunkt des konkreten anderen eingeschränkte Moraltheorie rassistisch, sexistisch, kulturellrelativistisch und diskriminierend? (Benhabib, 2015, S. 183)

¹¹ Eine Definition dessen, was *hegemoniale Partikularität* nach Stögner (2022) meint, wurde bereits in Kapitel 7.4 ausgeführt.

Mit diesem alleinigen Blick auf Differenz stellt sich erneut die Frage nach der Notwendigkeit eines „gemeinsamen Nenner der Gleichheit“ (Govrin, 2025, S. 436) und somit die Frage nach einem Universalismus, der einschließt, anstatt auszuschließen. Diese Frage nach diesem „gemeinsamen Nenner“ (Govrin, 2025, S. 436) führt zurück zum Standpunkt des verallgemeinerten Anderen, der ein solches übergeordnetes Prinzip der Gleichheit stellt. Govrin nennt die menschliche Verbundenheit aufgrund der Körperlichkeit, die alle Menschen verbindet, als einen „gemeinsamen Nenner“ (Govrin, 2025, S. 436). Dabei kritisiert sie jedoch die Idee, Gleichheit aus „feststehender Begründungen und übergeordneter Prinzipien“ (Govrin, 2025, S. 446) wie „Würde, Vernunft oder Recht“ (Govrin, 2025, S. 436) zu denken, die aus einer Metaposition generiert werden und unverrückbar scheinen. In meiner Lesart versteht Benhabib wiederum sehr wohl Gleichheit als ein übergeordnetes Prinzip der Würde, die jedem Menschen aufgrund des Menschseins zukommt.

Indem ich dich diesen Normen entsprechend behandle, bestätige ich in deiner Person die Rechte der Menschlichkeit, und ich kann legitimerweise erwarten, daß Du dich mir gegenüber ebenso verhältst. Die moralischen Kategorien, die die Folie solcher Interaktionen abgeben, sind jene des Rechts, der Verpflichtung und des legitimen Anspruchs; dem entsprechen die moralischen Gefühle der Achtung, der Pflicht, des Werts und der Würde. (Benhabib, 2015, S. 176)

Somit beantwortet Benhabib (2015) die Frage nach einem „gemeinsamen Nenner der Gleichheit“ (Govrin, 2025, S. 436) mit der Würde des Menschen, in seiner Menschlichkeit anerkannt zu werden, und den daraus resultierenden Rechten, Werten und Pflichten der gegenseitigen Achtung. Diese Prinzipien fasst sie im Standpunkt des verallgemeinerten Anderen zusammen. Um jedoch zu verhindern, dass diese allgemeingültigen Prinzipien aus einer „philosophischen Metaposition“ (Govrin, 2025, S. 446) heraus abstrakt bleiben, verlangt Benhabib eine beständige Rückbindung an die konkreten Lebensbedingungen der Standpunkte der konkreten Anderen. Das Ansetzen an die „verbundenen Körper[n] und ihre[n] geteilten Lebensbedingungen“ (Govrin, 2025, S. 436) zeigt erneut eine Parallele zu den Ausführungen Jule Govrins in Kapitel 8.1 auf. Das Verbundensein aufgrund der Verkörperung und Verwundbarkeit, die zwar allen gemeinsam, jedoch trotz dieser Gemeinsamkeit individuell verschieden ist, findet sich in Benhabibs Standpunkt des konkreten Anderen wieder. Der Standpunkt des konkreten Anderen legt den Fokus auf diese „Differenz in der Gleichheit“ (Balibar, 2012, S. 110). Nach Benhabib (2015) bedarf es einer beständigen Interaktion zwischen den allgemeingültigen Prinzipien, die Gleichheit schaffen und den konkreten Lebensbedingungen der Standpunkte des konkreten Anderen. In Benhabibs Worten. „Das Modell der [...] kommunikativen Ethik, [...] weil es einen realen Dialog unter realen Individuen institutionalisiert, die als moralisch Handelnde gleichermaßen ‚verallgemeinerte Andere‘ und ‚konkrete andere‘ sind“ (Benhabib, 2015, S. 189).

Darin erkennt sie die Möglichkeitsbedingung für einen Universalismus, der nicht verschlossen, sondern stets offen und kontingent bleibt – „er benötigt Kontingenz und Differenz“ (Govrin, 2025, S. 447). Ein solcher Universalismus kommt in meiner Lesart auch Govrins Anspruch an einen Universalismus von unten nach, der sich nicht von vornherein verschließt (Govrin, 2025, S. 446) und bei den konkreten Lebensbedingungen der Individuen ansetzt.

Anstelle philosophischer Metapositionen, die den Universalismus von vornherein verschließen, bedarf es des radikalen Umdenkens, um das Universelle in seiner Unabschließbarkeit aufscheinen zu lassen. In diesem Verständnis bleibt der Begriff der Universalität dauerhaft offen, umstritten und kontingent, um ihn nicht vor zukünftigen Forderungen nach Inklusion zu verschließen. (Butler 1995a, zitiert nach Govrin, 2025, S. 446)

8.2.2.3 Das Verhältnis zwischen dem Standpunkt des verallgemeinerten und des konkreten Anderen

Benhabib (2015) betont die Verschränkung des verallgemeinerten Anderen mit dem konkreten Anderen und eröffnet somit die Möglichkeit eines Universalismus, der aufgrund seiner Unabschließbarkeit einschließend, anstatt ausschließend wirkt. Die Möglichkeit einer wechselseitigen Perspektivenübernahme und Interaktion zwischen den Standpunkten stellt eine Bedingung für eine solche inklusive Verschränkung dar. Es wird deutlich, die Perspektive des konkreten Anderen wie auch des verallgemeinerten Anderen bedürfen sich gegenseitig. Um von Differenz auszugehen und dennoch nicht „auf identitäre Differenzen bzw. kategoriale Zuschreibungen wie beispielsweise Geschlecht, Ethnizität, Kultur oder Religion zu fokussieren, was sexistische, rassistische oder kulturelrelativistische Urteile zur Folge haben kann und dem normativen Anspruch des Universalismus zuwiderläuft“ (Leicht, 2016, S. 36–37). Um den „Anderen“ (Benhabib, 2015) nicht in seinem Standpunkt kategorial festzuschreiben, bedarf es wiederum eine Rückbindung an einen universellen Anspruch, der anhand des kleinsten gemeinsamen Nenners (Govrin, 2025, S. 436) des Menschseins im Standpunkt des verallgemeinerten Anderen zusammenläuft und den Anspruch auf Gleichheit, trotz der Differenz im Blick behält (Govrin, 2025).

Um beide Perspektiven – die des allgemeinen und die des konkreten Anderen – in einen moralischen, offenen und reflexiven Dialog wechselseitiger Verständigung und fairer Argumentation einzubinden, gilt es darin für die konkreten Menschen in ihrer Unterschiedlichkeit Raum zu schaffen. Dafür müssen die Stimmen der Erzählenden, die zugleich auch die Subjekte von unterschiedlichen Lebensgeschichten sind, hörbar werden. (Leicht, 2016, S. 37)

Um diesem Anspruch eines „offenen und reflexiven Dialog wechselseitiger Verständigung“ (Leicht, 2016, S. 37) gerecht zu werden, bedarf es insbesondere die Mitberücksichtigung der Stimmen der

Erzählenden. Durch das Hörbarwerden unterschiedlicher Lebensgeschichten (Leicht, 2016, S. 37) entsteht ein „interaktiven Universalismus [...], der aus dem Dialog und der Begegnung mit dem/den Anderen entsteht“ (Benhabib, 2024, S. 36). Gerade dieser Dialog wird in zweierlei Hinsicht wichtig. Einerseits bedarf es dieser Interaktion, um sich in den Standpunkt des Anderen hineinzuversetzen und so dessen konkrete Lebensbedingung anzuerkennen. Andererseits bedarf es Interaktion durch einen Dialog, um zwischen diesen konkreten Lebensbedingungen und den Normen des verallgemeinerten Anderen eine Interdependenz herzustellen. Im nachfolgenden Zitat beschreibt Benhabib das Verhältnis zwischen dem verallgemeinerten Anderen und dem konkreten Anderen als Kontinuum und hebt damit die Unabschließbarkeit von Universalitätsansprüchen hervor, die sie in der Idee eines interaktiven Universalismus zusammenführt.

Wenn wir den Standpunkt des verallgemeinerten und des oder der konkreten anderen als Kontinuum denken, das von der universalen Achtung vor allen als moralischen Personen bis zur Anteilnahme, Fürsorge, Solidarität und dem Beistand reicht, die man von uns verlangt und die auch wir von jenen bekommen, mit denen wir am engsten verbunden sind, dann kann der rechtliche Bereich nicht länger die Vorrangstellung beanspruchen, die ihm in den universalistischen Theorien traditionell eingeräumt wird; dann ist es auch nicht mehr zulässig, ausschließlich Gerechtigkeitsbeziehungen in den Mittelpunkt zu stellen. (Benhabib, 2015, S. 19–20)

Wird nun diese Beziehung als ein Kontinuum gedacht, ein Spektrum, in dem beide Standpunkte wechselseitig miteinander interagieren, kann der Fokus nicht ausschließlich auf der Gleichbehandlung des konkreten Allgemeinen gelegt werden, ohne die tatsächlichen konkreten Lebensbedingungen mitzudenken. Vielmehr müssen nach Benhabib reale Beziehungen, Abhängigkeiten, Sorgearbeit und Solidarität in Gemeinschaften sowie die Frage nach den differenzierten Bedingungen „des guten Lebens“ (Benhabib, 2015, S. 190) als Standpunkt des konkreten Anderen mitbedacht werden. Somit wird eine nach Govrin „strukturelle Verwundbarmachung“ (Govrin, 2025, S. 12) und Exklusion aufgezeigt, die durch abstrakte und übergeordnete Rechte und Regeln entstehen, die an der ausschließlichen Gleichbehandlung aller Menschen, ungeachtet ihrer realen Lebenskontexte und ihrer unterschiedlichen Vulnerabilität ansetzen, „Wir gelangen hier zu jener [...] formulierten Schlußfolgerung: der Notwendigkeit, die Dichotomien zwischen Gerechtigkeit und gutem Leben, Interessen und Bedürfnissen, Normen und Werten, [...] zu überdenken“ (Benhabib, 2015, S. 190). Somit plädiert Benhabib für eine Fokusverschiebung hin zu den partikularen Bedürfnissen nach Fürsorge, die für ein gutes Leben des konkreten Anderen notwendig sind, um von diesen ausgehend auf die Möglichkeit universalistischer Gerechtigkeit zu schließen. Eine solche Verbindung entwirft sie durch einen anderen Universalismus – einen „interaktiven Universalismus“ (Benhabib, 2015, S. 184).

Will man Universalisierbarkeit als ein Umkehren der Perspektive definieren und als Bemühen, den Standpunkt des oder der anderen zu verstehen, so darf man diese anderen nicht nur als allgemeine Andere denken, man muß sie auch als konkrete andere wahrnehmen. Vom Standpunkt des verallgemeinerten Anderen ist jeder einzelne eine moralische Person mit den gleichen moralischen Rechten wie wir selbst; diese moralische Person ist auch ein argumentierendes und handelndes Wesen, fähig, einen Sinn für Gerechtigkeit zu entwickeln, festzulegen, was es für moralisch gut hält, und dementsprechend zu handeln. Die Vorstellung vom konkreten anderen hingegen läßt uns jede moralische Person als einzigartiges Individuum mit einer ganz bestimmten Lebensgeschichte, bestimmten Veranlagungen und Begabungen, Bedürfnissen und Grenzen sehen. (Benhabib, 2015, S. 18)

Benhabib geht davon aus, dass jede Person dazu in der Lage ist, allgemeingültig Prinzipien der Gerechtigkeit hervorzubringen und diesen entsprechend zu handeln. Mit dieser Annahme bestärkt sie die Notwendigkeit universell gültiger Normen und Werte. Gleichzeitig generiert jede Person diese Werte und Normen nicht aus dem Standpunkt eines körperlosen transzendentalen Subjekts, sondern von einem konkreten, verkörperten und verletzbaren Standpunkt aus, der die Frage nach den unterschiedlichen Bedingungen für ein „gutes Leben“ (Benhabib, 2015, S. 24) aufwirft. Es stellt sich jedoch die Frage nach den Bedingungen, unter denen sich, ausgehend von einem Bottom-up-Prinzip, von den konkreten Lebensbedingungen auf verallgemeinerte Normen, Werte und Regeln schließen lässt, wie sie der Standpunkt des verallgemeinerten Anderen umfasst. Jule Govrin stellt die Frage wie folgt „wie manifestiert sich ein Universalismus von unten? Wie lassen sich dessen Spuren nachzeichnen“ (Govrin, 2025, S. 456)? Um Antwort auf diese Frage zu finden, widme ich mich im nächsten Kapitel der Idee des Interaktiven Universalismus im Spannungsverhältnis zwischen Partikularität und Universalität und nehme erneut Verbindungen zu Jule Govrins (2025) Ausführungen zu einem Universalismus von unten auf.

8.2.3 Interaktiver Universalismus im Kontinuum zwischen Universalismus und Partikularismus

Mit Blick auf Kapitel 7.4 und auf das Verhältnis zwischen Partikularem und Universellem, stelle ich erneut die Frage nach der Notwendigkeit jeglicher Universalitätsansprüche. Im Laufe der vorangegangenen Kapitel wurde deutlich, eine reine Reduktion auf Partikularität würde wiederum einer nach Stögner (2022) hegemonialen Partikularität entsprechen und somit erneut zu einer Verallgemeinerung führen, die nur wenige Perspektiven einschließt. Anhand der vorherigen Ausführungen wurde mit Seyla Benhabib diese Gefahr eines „schlechten Allgemeinen“ (Stögner, 2022, S. 18) durch das kategoriale Festschreiben von partikularen Differenzen erneut aufgezeigt. Im Laufe dieser Arbeit wurde jedoch ein solcher „Universalismus von oben“ (Govrin, 2025, S. 451) verabschiedet, der aus einer transzendentalen Metaposition universelle Normen festschreibt. Die Frage nach übergeordneten Normen stellt sich weiterhin, jedoch nun mit dem Anspruch nach Inklusion anstelle von Exklusion. Das bedeutet, die partikularen Lebenssituationen konkreter Anderer zu berücksichtigen, um alle einzuschließen bzw. mitzudenken, anstatt nur wenige. In Teil III meiner Arbeit, ein „anderer Universalismus“ (Benhabib, 2016, S. 46), habe ich somit die Diskussion nach der Notwendigkeit eines Universalismus erneut aufgenommen. Die vorherigen Ausführungen wiederholend, möchte ich zusammenfassen. Der Fokus liegt auf einem Universalismus, der durch das „Anerkennen [der] [...] Pluralität menschlicher Daseinsweisen und die Unterschiede zwischen den Menschen,“ (Benhabib, 2015, S. 167) Partikularität mitdenkt und so den Standpunkt des konkreten Anderen in den Mittelpunkt rückt. Dabei gilt es, nach Uma Narayan jedoch, nicht in einen Relativismus zu verfallen, der ohne allgemeingültig Normen und Werte auskommt.

In diesem Fall würden wir uns nicht nur auf eine perspektivische, sondern auf eine relativistische Sichtweise auf Wissen festlegen. Relativismus, wie ich ihn hier verstehe, impliziert, dass eine Person nur das wissen kann, was sie persönlich erlebt hat, und dass sie völlig unfähig ist, den Inhalt ihres Wissens an jemanden zu vermitteln, der nicht dieselbe Art von Erfahrungen gemacht hat. Dies erscheint nicht nur eindeutig falsch und viel sogar absurd. (Narayan, 2024, S. 218)

Vielmehr besteht die Notwendigkeit nach einem „gemeinsamen Nenner der Gleichheit“ (Govrin, 2025, S. 436) zu fragen, der von der Differenz, den „Unterschiede[n] zwischen den Menschen“ (Benhabib, 2015, S. 167) sowie den konkreten Lebensbedingungen und Bedürfnissen des Einzelnen ausgeht.

Interaktiver Universalismus anerkennt die Pluralität menschlicher Daseinsweisen und die Unterschiede zwischen den Menschen, ohne sie alle als moralisch und politisch gültig zu akzeptieren. ‚Interaktiver Universalismus‘ bedeutet auch den Glauben an die Möglichkeit, Auseinandersetzungen über Normen rational zu regeln, sowie die Auffassung, daß Fairneß, Reziprozität und ein Verfahren der Verallgemeinerung unabdingbare Aspekte des moralischen Gesichtspunktes darstellen; zugleich betrachtet er aber Differenz als Ausgangspunkt für Reflexion und Handlung. In diesem Sinne ist Universalität ein regulatives Ideal, das unsere Identität als körperhafte und in Zusammenhänge eingebettete Wesen nicht leugnet, sondern bestrebt ist, moralische Verhaltensweisen zu entwickeln und politische Veränderungen zu ermutigen, die zu einem für alle annehmbaren Standpunkt führen: Universalität nicht als idealer Konsens zwischen fiktiven ‚Subjekten‘, sondern als konkreter Prozeß zwischen Menschen aus Fleisch und Blut, die nach moralischer und politischer Autonomie streben. (Benhabib, 1995, S. 168)

Dieses Zitat aus Benhabibs Werk, *‚Selbst im Kontext‘* beschreibt prägnant die Idee eines Interaktiven Universalismus als eine Kritik an einem nach Govrin (2025) Universalismus von oben, von dem aus allgemeingültige Prinzipien, rein aus einem körperlosen, transzendentalen Subjekt generiert werden. Dem entgegen besteht die Notwendigkeit, von konkreten Standpunkten verkörperter Individuen aus zu denken und so zu einem Universalismus von unten zu gelangen. Aufgrund der Differenz dieser konkreten Standpunkte bedarf es eine wechselseitige Perspektivenübernahme als auch „das Prinzip einer ‚erweiterten Denkungsart‘, [...] das darin besteht, daß ich, ‚an der Stelle jedes anderen denken‘ kann“ (Benhabib, 2024, S. 37). Durch die Interaktion zwischen diesen Perspektiven wird ein Netzwerk gewoben, das sichtbar werden lässt, worin trotz dieser verschiedenen Perspektiven etwas Verbindendes, ein Standpunkt des verallgemeinerten Anderen durchsickert. „Die ‚erweiterte Denkungsart‘ nimmt die Kommunikation mit dem Anderen vorweg, mit dem ich schließlich zu einer Art von Verständigung gelangen muss, die immer wieder revidiert, neu begonnen und neu überdacht werden kann. Für solche Dialoge gibt es keine Endgültigkeit“ (Benhabib, 2024, S. 37–38) Es scheint, als böte die Idee eines interaktiven Universalismus durch die beiden Begriffe des konkreten und des verallgemeinerten Anderen tatsächlich ein Vokabular an, um veränderte Beziehungsweisen zu beschreiben. Ein Vokabular, das ermöglicht, die wechselseitigen Beziehungsweisen zum Standpunkt des anderen sowohl in seiner Konkretheit als auch seiner Verallgemeinerung und vor allem die Beziehung zwischen diesen beiden Größen zu bezeichnen und somit auch die Beziehung zwischen Partikularität und Universalität.

Und die deshalb an den Rändern der logozentrischen westlichen Tradition nach einer angemessenen weiblichen Redeweise suchen. Wenn es nicht möglich ist, innerhalb dieser Tradition zu denken, ohne ständig in binäre Oppositionen zu verfallen, dann ergibt sich für die Feministinnen daraus die Aufgabe, nicht noch weitere Kategorien dieser Art zu bilden, sondern über das kategoriale Denken und den damit verbundenen Diskurs selbst hinauszugehen. Nicht nach einer neuen Sprache suchen sie, sondern nach der Möglichkeit eines Diskurses and den Rändern der Sprache. (Benhabib, 2015, S. 259)

Dieses Zitat Benhabibs ist an dieser Stelle passend. Aufgrund ihrer Ausführungen zum allgemeinen und konkreten Anderen sucht sie nicht nach einer gänzlich „neuen Sprache“ (Benhabib, 2015, S. 259), sondern macht Beziehungsweisen sichtbar und in Folge benennbar, die anhand eines dualistischen Denkens lediglich getrennt voneinander erscheinen. Aufgrund dieser Trennung werden bestimmte marginalisierte Standpunkte, die in eine dualistische Kategorisierung nicht eingeordnet werden können oder durch ein asymmetrisches Verhältnis von Dualität keine Sprache erhalten, unsichtbar gemacht. Benhabib legt durch den Fokus auf das konkrete Andere den Blick auf die „Ränder der logozentrischen westlichen Tradition“ (Benhabib, 2015, S. 259), um denjenigen Positionen Gehör zu verschaffen, die durch ein dichotomes und „kategoriales Denken“ (Benhabib, 2015, S. 259) mit den Worten Kristie Dotson (2024) zum Schwiegen gebracht werden. Somit schafft Benhabib ein Vokabular, um das Verhältnis zwischen Partikularem und Universellem nicht als Opposition zu beschreiben, sondern vielmehr als ein Netzwerk, das durch den „kleinsten gemeinsamen Nenner“ (Govrin, 2025, S. 436) der Verletzlichkeit der menschlichen Körperlichkeit, einen Verbindungspunkt erhält. Interaktiver Universalismus bedeutet somit, universelle Normen im dialogischen Austausch mit allen Betroffenen zu begründen, diese fortlaufend zu prüfen und offenzuhalten. Universelle Normen, Werte, Recht und Gleichheit sind somit Gegenstand eines inklusiven Dialogs und resultieren aus einer Interaktion mit realen, konkreten Anderen. Ein interaktiver Universalismus nach Seyla Benhabib ist also als ein „Kontinuum“ (Benhabib, 2015, S. 19) zu denken, das zwischen den konkreten Fragen nach einem guten Leben und der interaktiven Rückbindung zur Frage nach universeller Gerechtigkeit oszilliert.

Einer Ethik der verantwortungsbewussten Anteilnahme und Fürsorge für andere insofern, als es die Grenzen des moralischen Diskurses so weit hinausschiebt, daß die Visionen des guten Lebens sichtbar werden, die den Gerechtigkeitsauffassungen und den Annahmen über Bedürfnisse und Interessen zugrunde liegen. (Benhabib, 2015, S. 190)

Durch den Begriff des Kontinuums bei Benhabib (2015) wird deutlich, interaktiver Universalismus bewegt sich stets mit einer Offenheit zwischen der Frage nach Gerechtigkeit und Gleichheit sowie der Frage nach konkreten Bedingungen für ein gutes Leben. Durch das Ansetzen an den konkreten Bedingungen für ein gutes Leben des konkreten Anderen, setzt auch der inklusive Ansatz nach Govrin unten bei den Füßen (Govrin, 2025, S. 275) an und steigt bis zum Kopf auf. Dabei werden diese als verschränkte und nicht als entgegengesetzte Oppositionen betrachtet. Dadurch zeichnen sich auch anhand eines interaktiven Universalismus Spuren eines Universalismus von unten ab. Ausgehend von Jule Govrins Konzept eines Universalismus von unten sowie Seyla Benhabibs Ausführun-

gen zu einem interaktiven Universalismus lässt sich daraus ein Netzwerk weben, das einen solidari-
schen und prozesshaften Universalismus denkbar macht, indem dieser eine oppositionelle Gegen-
überstellung von Universalismus und Partikularismus auflöst und eine notwendige Verschränkung
sichtbar werden lässt. So lässt sich Wissen vom Körper aus denken. Ausgehend von den konkreten
Fürsorgebedürfnissen, dem Standpunkt des konkreten Anderen, resultiert ein Verständnis von
Gleichheit, das an den kleinsten gemeinsamen Nennern (Govrin, 2025) ansetzt, die dem Menschsein
inhärent sind – Verkörperung, Verletzlichkeit und die Angewiesenheit auf Andere.

Darin überwindet er überholte Gegenüberstellungen von Universalismus und Partikularismus [...]. Denn auch
Netzwerke, die sich für partikulare Gruppen starkmachen, seien es Selbsthilfeprojekte von Geflüchteten, seien es
queerpolitische Bündnisse oder Nachbarschaftshilfen für ältere Menschen, folgen dem egalitären Anspruch auf
Sorge für alle. Sie setzen ihn praktisch um und entgrenzen das Verständnis von Gleichheit und Universalismus
[...] egalitäre Sorge ist ein Anspruch, der nicht weniger will als das gute Leben für alle. Dafür bedarf es andere
mögliche Welten und solidarische Körperökonomien, wie sie an unzähligen Orten unserer Gegenwart schon gelebt
werden. (Govrin, 2025, S. 458)

9. Resümee

Inwiefern kann das Generieren von Wissen unter der Vermeidung des identifizierenden Blicks des körperlosen Subjekts zu einer prozesshaften solidarischen Wissensproduktion, anstelle eines normativen exklusiven universalistischen Wissensanspruchs führen?

In meiner Arbeit stelle ich die Frage, inwiefern Wissen jenseits der Idee von Erkenntnis als Einzelleistung, der autonomen kognitiven Fähigkeiten eines atomistischen Subjekts (Hänel, 2024, S. 17) gedacht werden kann, das sich aus der Position eines körperlosen Subjekts die Welt zum Gegenstand seiner Untersuchungen macht und daraus einen „exklusiven Universalismus“ (Mendl, 2015, S. 42) postuliert, der nur wenige einschließt. Demgegenüber frage ich, in Anlehnung an Ausführungen unterschiedlicher feministischen Wissenschaftstheoretiker*innen, nach einer prozesshaften und „solidarische[n] Wissensproduktion“ (Mendl, 2015, S. 209), die situiert und relational verstanden werden kann und somit aus einer kollektiv hergestellten Praxis entsteht. (Hänel, 2024, S. 7) Eine zentrale Frage, die sich daraus ergibt, ist, muss sich eine Wissensproduktion, um prozesshaft zu sein und solidarische Werte einzuschließen, von jeglichen universellen Ideen verabschieden oder ist vielmehr „ein anderer Universalismus“ (Benhabib, 2016, S. 46) denkbar? Ein Universalismus, der es möglich macht, den Blick darauf zu richten, was uns miteinander verbindet, sich den Abhängigkeiten untereinander hinwendet und gleichzeitig Differenz mitdenkt. „Im gelebten Wissen, uns in all unseren Unterschieden als Gleiche zu behandeln“ (Govrin, 2025, S. 461). Das Beantworten dieser Frage war das Ziel der Argumentation dieser Arbeit. Im Folgenden skizziere ich zentrale Inhalte dieser, um daraus die von mir gestellte Forschungsfrage zu beantworten. Inwiefern kann das Generieren von Wissen unter der Vermeidung des identifizierenden Blicks des körperlosen Subjekts zu einer prozesshaften solidarischen Wissensproduktion, anstelle eines normativen exklusiven universalistischen Wissensanspruch führen?

Um ein näheres Verständnis dafür zu schaffen, was das Generieren von Wissen durch das körperlose Subjekt überhaupt meint, unternehme ich in Teil I dieser Arbeit eine historische Rekonstruktion, in dem ich nach einem möglichen Ursprung des körperlosen Standpunktes wissender Subjekte frage. In Kapitel 4 betrachte ich René Descartes dualistische Trennung von Körper und Geist als einen möglichen Ausgangspunkt „des freischwebenden Intellektuellen“ (Mendl, 2015, S. 87), welchen ich als körperloses Subjekt verstehe, dessen Existenz durch seinen Geist begründet ist. Descartes (2014) denkt den Geist, die Vernunft als jene Substanz, die für das Generieren von sicherer Erkenntnis ausschlaggebend ist. Somit auch für die Gewissheit über die eigene Existenz. Daraus resultiert ein asymmetrisches Verhältnis, das der Vernunft ein Primat gegenüber dem Körper einräumt. Das Subjekt, in

diesem Verhältnis gedacht, kann sich aus seiner transzendenten Position von seiner konkreten Körperlichkeit lösen und als ein rein im Denken verankertes Subjekt auftreten. Von diesem Standpunkt aus identifiziert es die ihn umgebende Welt, ordnet diese in bestehende Klassifikationen ein und generiert daraus Wissen von oben herab. Anstelle von unten aus der konkreten Interaktion mit denjenigen Positionen, die der Objektposition zugesprochen werden. Im Anschluss daran stelle ich in Kapitel 4.4 dieses asymmetrische Verhältnis in Kritik. Einerseits unterziehe ich die Essentialisierung der Zweiteilung von Körper und Geist auf geschlechtlich fixierte Eigenschaften einer kritischen Betrachtung, die darüber hinaus zu einer Kritik an der Trennung von Subjekt und Objekt in Kapitel 4.5 führt. In beiden Kapiteln werden somit Dualismen zentral, die eingebettet in Macht- und Herrschaftsverhältnisse jeweils eine Seite der Dualität als der Vernunft zugehörig adressieren und diese lediglich für den Gewinn von Erkenntnis fruchtbar denken. Problematisch dabei ist die Zuteilung der Vernunft an das Attribut des Männlichen und im Gegenzug dazu die Objekthaftigkeit an alles andere, was dieser Norm nicht entspricht (Hartsock, 2024).

In Kapitel 5 wird im Anschluss daran ein Verständnis für den identifizierenden Blick geschaffen, den das körperlose Subjekt im Prozess der Erkenntnisgenerierung einnimmt (Adorno, 1990). Erneut wird die einseitige Asymmetrie der Vernunft über dem Körper deutlich. Aus einer Metaposition heraus blickt das Subjekt identifizierend auf das Objekt anstatt dieses selbst als „Akteure von Wissen (Haraway, 1995, S. 91) anzuerkennen. Mit Adorno wird ein solcher Dualismus zwischen Subjekt und Objekt brüchig. Die strikte Trennung zwischen Subjekt und Objekt wird schrittweise demontiert und das Subjekt in seinen Kontext der äußeren Welt eingebunden betrachtet. Die Körperlosigkeit des Subjekts wird als Trugschluss entlarvt und zugleich erfolgt die Rückgabe seiner Körperlichkeit an dieses. Die konkrete Verortung des Subjekts das nach Adorno (1969) gleichzeitig auch Objekt ist, somit von einer konkreten Position aus spricht, tritt in den Vordergrund der Betrachtung. Das Subjekt selbst als Objekt gedacht, rückt durch Verkörperung und Verortung die Partikularität von Wissensansprüchen ins Zentrum. Konkrete Verortung und Verkörperung zeigen auf, jedes Subjekt kann stets nur von einer konkreten Position aus Wissen generieren (Haraway, 1995). Somit wird der Anspruch auf universelles Wissen brüchig. Partikulare und situierte Wissensansprüche treten in den Vordergrund. Mit der Situietheit und Partikularität von Wissensansprüchen gehe ich über zu Teil II meiner Arbeit, in dem der Fokus auf Feministische Epistemologien gelegt wird, insbesondere dem Situieren Wissen von Donna Haraway (1995). Mit Kapitel 7 Situiertes Wissen, sind wir dabei angelangt, der Partikularität von Wissensansprüchen Raum zu geben und das Objekt als Akteur*in (Haraway, 1995, S. 91) ernst zu nehmen, indem die Körperlichkeit des vermeintlich „freischwebenden Intellektuellen“ (Mendl, 2015, S. 87) sichtbar gemacht wird. Mit dem Fokus auf Objekte als Akteur*innen werden

bei Haraway (1995) nun all jene Perspektiven in den Mittelpunkt gerückt, die durch den zuvor kritisierten identifizierenden Blick sowie einer hierarchischen Dualität (Hartsock, 2024, S. 77) zwischen Körper und Geist eine passive Position im Erkenntnisprozess zugesprochen bekamen. Haraway (1995) betont dabei die Situierung durch Verkörperung und Partialität jedes Wissensanspruchs anstelle vermeintlicher Universalitätsansprüche, die lediglich aus der Position eines „Vernunftsubjekts“ (Govrin, 2025, S. 14) generiert werden. Haraway rückt damit die Notwendigkeit der Differenz unterschiedlicher Perspektiven in den Mittelpunkt. „Keine Perspektive kann für sich in Anspruch nehmen, alle anderen Perspektiven zu bündeln. [...] Stattdessen gibt es eine Vielzahl im Raum verteilter Positionierungen, denen jeweils eine partielle Sichtweise entspricht“ (Hammer & Stieß, 1995, S. 24). Zugleich bringt Haraway die differenten partialen Perspektiven in Resonanz miteinander, indem Sie die daraus resultierenden Verbindungen als Netzwerke denkt (Haraway, 1995, S. 90).

In Teil I wird somit die Idee eines identifizierenden Blicks des körperlosen Subjekts als Fundament einer traditionellen Idee von Wissensgenerierung nachgezeichnet und anschließend durch eine kritische Betrachtung dekonstruiert. Ein solcher Blick kann lediglich einen „exklusiven Universalismus“ (Mendl, 2015, S. 42) hervorbringen, da jene Positionen vom Prozess der Erkenntnisgenerierung ausgeschlossen werden, die der Objektposition zugehörig sind. Das geistige Subjekt wird als exklusives Fundament von Erkenntnis gedacht. Adorno (1969) rehabilitiert demgegenüber das Objekt (Moser, 2012, S. 89), dem eine wesentliche Rolle im Prozess der Erkenntnis zukommt, gerade weil Subjekt selbst Objekt ist. Haraway (1995) geht einen Schritt weiter, indem sie einerseits die Verkörperung des Subjekts sichtbar werden lässt und andererseits für die Partialität von Wissensansprüchen plädiert. Durch eine solche Situierung von Wissen, wird die Position, aus der Wissen generiert wird, sichtbar. Darüber hinaus werden diese Positionen, gerade weil sie verkörpert und situiert sind, verwundbar. Mit Haraway wird nun die Partialität von Wissensansprüchen in den Blick genommen. Mit dieser Perspektive stelle ich in Kapitel 7.4 die Frage, inwiefern das Konzept des Situierten Wissens Universalitätsansprüche gänzlich überholt erscheinen lässt. Darüber hinaus ist zu fragen, ob tatsächlich eine „solidarische Wissensproduktion“ (Mendl, 2015, S. 209) erreicht werden kann, wenn lediglich die partiellen Perspektiven, die Differenz der Körperlichkeit in den Fokus rücken, dabei jedoch das übergeordnete Gemeinsame aus dem Blick gerät. „Will ich die starren Grenzlinien durchbrechen [...]. Solche Oppositionen sind zu einfach“ (Benhabib, 2015, S. 10). Seyla Benhabib folgend, ist eine strikte Grenzziehungen zwischen Partialität und Universalität zu einfach, denn „feministische Verantwortlichkeit erfordert ein Wissen, das auf Resonanz und nicht auf Dichotomie eingestellt ist“ (Haraway, 1995, S. 88). Dieses Zitat Haraways leitet über in Teil III meiner Arbeit, in dem ich mit Rück-

griff auf feministische Theoretiker*innen gegen eine dichotome Gegenüberstellung zwischen Partikularität und Universalität argumentiere. Vielmehr plädiere ich mit Jule Govrin (2025) und Seyla Benhabib (2015, 2016, 2024) dafür, Universalismus anders zu denken. Einen Universalismus, der das Partikulare im Namen des Universellen mobilisiert (Benhabib & Stögner, 2022, S. 61), jedoch zugleich den kritischen Blick auf einen „Universalismus von oben“ (Govrin, 2025, S. 451) beibehält. In Kapitel 8.1 wende ich mich Jule Govrins Idee eines Universalismus von unten (2025) zu. Dessen Ausgangspunkt die Verkörperung des Menschen ist, die bei aller Differenz unterschiedlicher Körper einen verbindenden Moment beinhaltet. „So verschieden Menschen sind, sind sie darin vereint, verkörperte Wesen zu sein“ (Govrin, 2025, S. 37). Aus dieser Körperlichkeit resultiert eine Verwundbarkeit, die alle betrifft. Für Govrin bildet diese Verwundbarkeit aufgrund von Körperlichkeit, den „gemeinsamen Nenner“ (Govrin, 2025, S. 436). Zugleich betont sie, dass trotz diesem universellen Moment, Menschen „dennoch durch Formen struktureller Verwundbarmachung ungleich gemacht werden“ (Govrin, 2025, S. 12). Aus dieser universellen Verwundbarkeit resultiert ein universelles Bedürfnis nach Sorge, das wechselseitige Abhängigkeit und die Notwendigkeit von Fürsorge hervorhebt. „Wenn sich Menschen als verkörpert Verbundene, [...], als solidarisch Sorgende behandeln, können sich Spuren eines Universalismus von unten manifestieren“ (Govrin, 2025, S. 442). Damit rückt die Körperlichkeit des Subjekts erneut in den Fokus und lässt die Grenzziehung zwischen Subjekt und Objekt ein weiteres Mal als brüchig erscheinen. Indem Govrin (2025) die Verwundbarkeit und das Sorgebedürfnis von Körpern betont, dekonstruiert sie die Idee eines körperlosen, autonomen Vernunftsubjekts. Govrin plädiert vielmehr für ein Subjekt, das in Netzwerke der Solidarität eingebunden ist. Solidarität wird nicht als abstraktes moralisches Ideal verstanden, sondern als offener und kontingenter Aushandlungsprozess, der unterschiedliche Bedürfnisse nach Sorge mitdenkt. Somit wird Differenz berücksichtigt, jedoch an einem „gemeinsamen Nenner“ (Govrin, 2025, S. 436), einer universellen verkörperten Verletzlichkeit festgehalten. Das Kapitel abschließend stellt sich mit Govrin jedoch die Frage, was die Möglichkeitsbedingungen für einen solchen Aushandlungsprozess sind. Um Antwort darauf zu finden, beschäftige ich mich in Kapitel 8.2 mit Seyla Benhabibs Ausführungen zu einem interaktiven Universalismus. Sie fordert, sowohl die Perspektive des konkreten Anderen als auch die des verallgemeinerten Anderen einzunehmen und beide zu verschränken. Diese Verschränkung betrachtet Benhabib (2015) als Möglichkeitsbedingung, um einerseits das konkrete Sorgebedürfnis des konkreten Anderen wahrzunehmen und andererseits das Gemeinsame, die allgemeinen Rechte und Pflichten, nicht aus dem Blick zu verlieren. Wie in Kapitel 8.2.1 dargestellt, kritisiert sie jedoch einen einseitigen Fokus auf den Standpunkt des verallgemeinerten Anderen, der von unterschiedlichen Körpern und Sorgebedürfnissen abstrahiert und somit eine differenziale Verwundbarkeit nicht ernst nimmt. Zugleich weist sie die naturalisierte Trennung beider Standpunkte und die

darin eingelagerte Vergeschlechtlichung zurück. Eine solche Darstellung zeigt Parallelen zu den Ausführungen in Kapitel 4.4 auf. Die Sphäre der konkreten Beziehungen und Fürsorge wird als weiblich etikettiert, dem Standpunkt des konkreten Anderen zugeordnet und der Sphäre der verallgemeinerten Gerechtigkeit gegenübergestellt. (Benhabib, 2015, S. 24) Dem setzt Benhabib die Forderung entgegen, den Standpunkt des konkreten Anderen einzunehmen, Fürsorge jenseits geschlechtlicher Zuteilung zu denken und darüberhinaus das gemeinsam Verbindende nicht aus dem Blick geraten zu lassen. Statt Dualität ist nach Benhabib vielmehr eine beständige Interaktion zwischen allgemeingültigen Gleichheitsprinzipien und den Lebensbedingungen des konkreten Anderen notwendig (Benhabib, 2015, S. 190). Diese Interaktion zwischen dem Standpunkt des verallgemeinerten und des konkreten Anderen, betrachtet Benhabib (2015) als Möglichkeitsbedingung für einen Universalismus, der einschließt anstatt ausschließt. Ein interaktiver Universalismus, der zwischen partikularen Fürsorgebedürfnissen und universellen Gerechtigkeitsbedingungen oszilliert. Wissen über Werte und Normen wird dabei nicht ‚von oben‘ (Govrin, 2025) aus deinem körperlosen Standpunkt generiert, sondern setzt an der konkreten Körperlichkeit an, um von davon ausgehend nach den Bedingungen für „ein gutes Leben für *alle*“ (Schutzbach, 2024, S. 235) zu fragen. Mit Benhabib zeichnen sich somit Spuren eines Universalismus von unten ab, der eine oppositionelle Gegenüberstellung von Universalismus und Partikularismus auflöst und Möglichkeiten einer Verschränkung öffnet. Auch Vernunft und Körperlichkeit werden somit nicht als dichotome Gegensätze aufgefasst und von einer geschlechtlichen Codierung gelöst. Durch diese Auflösung von Dualität ist es möglich, Vernunft ausgehend von einer konkreten Verwundbarkeit und dem Sorgebedürfnis von Körpern herauszudenken. Eine Vernunft, auf der Interaktion mit anderen partikularen Standpunkten konkreter Körper aufbaut, um daraus von unten, allgemeingültige Prinzipien und Werte der Gerechtigkeit zu formulieren. Mit Benhabib kann ein Universalismus gedacht werden, indem das Subjekt nicht als isoliertes, autonomes und transzendentes erscheint, sondern vielmehr als vernünftiges soziales Wesen, das in Bezogenheit zu anderen existent ist.

Meine Frage war eine philosophische: Ich stelle immer noch die Frage nach der Autonomie und war der Meinung, dass wir, wenn der Feminismus nicht nur die Tradition entlarven, sondern auch eine Rekonstruktion der Tradition und ein Weiterdenken derselben sein sollte, ein neues Konzept von Subjektivität entwickeln müssten. Wir müssten etwas dazu sagen können, was über diese traditionelle Denkfiguren hinausgeht, dass Männer zur Vernunft und Frauen zu Emotion fähig seien. [...] Aber in welche Richtung gehen wir dabei?“ (Benhabib & Stögner, 2022, S. 68)

Diese Frage stellt Seyla Benhabib in einem Gespräch mit Karin Stögner und resümiert dabei einen wesentlichen Punkt meiner Arbeit. Aus einer feministischen Perspektive war es nicht nur meine Intention, Kritik an der philosophischen Tradition eines körperlosen Standpunktes wissender Subjekte zu üben, sondern mich einer kritischen Rekonstruktion dieser Tradition zuzuwenden, um weiterzudenken. Hin zu einer relationalen Konzeption von Subjektivität, die die Situierung von Körpern sowie die Eingebundenheit in Netzwerke der Solidarität und Fürsorge ernst nimmt und es möglich macht, über eine veränderte Form der Konstitution von Subjekten nachzudenken. „Aber in welche Richtung gehen wir dabei?“ (Benhabib & Stögner, 2022, S. 68) Ich beantworte diese Frage wie folgt. Eine Konzeption von Subjektivität, die Beziehungen und Fürsorge anerkennt, welche für die Konstitution von Subjekten jenseits von geschlechtlicher Zuschreibung ausschlaggebend ist.

Betrachte ich das Subjekt der Vernunft als menschliches Kind, das nur innerhalb der menschlichen Gemeinschaft, in die es geboren wurde, überleben, seine Bedürfnisse befriedigen und sich selbst entfalten kann. Dieses Menschenkind wird ein ‚Selbst‘, ein spruch- und handlungsfähiges Wesen, indem es lernt, im Bezugsrahmen einer menschlichen Gemeinschaft zu handeln; es wird zum Individuum, indem es ein soziales Wesen wird, begabt mit der Fähigkeit zu sprechen, auf andere bezogen zu handeln und zu erkennen. (Benhabib, 2015, S. 13)

Benhabib beantwortet die Frage nach Autonomie damit, dass diese dann erreicht werden kann, wenn das Subjekt der Vernunft als ein soziales Wesen gedacht wird, das im Bezugsrahmen einer menschlichen Gemeinschaft zu handeln lernt. Somit benennt sie das Subjekt der Vernunft als ein verletzlich, das gerade für die Ich-Konstitution, für die Entwicklung hin zu einem Individuum, der Fürsorge dieser Gemeinschaft bedarf. Descartes Frage: „Ich bin mir aber noch nicht hinreichend klar darüber, wer denn Ich bin“ (Descartes, 2014, S. 80–81) kann somit eine andere Beantwortung als in Kapitel 4.3 finden. Die Existenz des eigenen Ichs wird gerade dadurch sichtbar, dass alle Menschen aufgrund ihrer Körperlichkeit der Sorge bedürfen, verletzlich und somit aufeinander angewiesen sind. Erneut wird durch den Fokus auf Körperlichkeit, Verletzlichkeit und Fürsorge deutlich. Das Subjekt der Vernunft verschwindet nicht vollständig, findet jedoch Eingebundenheit in seine eigene Verkörperung und die ihn umgebende Welt, aus der heraus es konstituiert wird. Dadurch wird die Notwendigkeit deutlich, den Fokus auf die Momente der Fürsorge zu legen, die eine „solidarische Wissensproduktion“ (Mendl, 2015, S. 209) ermöglichen. Indem einerseits der verbindende Moment von Körperlichkeit und andererseits auch ihre Differenz anerkannt werden. Aufgrund dieser Differenz in der Gleichheit muss Wissen stets prozesshaft gedacht werden. Zugleich bedarf es beständige Aushandlung darüber was kontextspezifisch unter Bedingungen für ein gutes Leben zu verstehen sind. Damit komme ich auf die eingangs erwähnte Frage Maurers zurück:

Wie können wir uns [...] miteinander verbinden, uns auch verbinden mit vergangenen Kämpfen und Erkenntnissen, uns verorten in einem gemeinsamen Raum der Erkenntnis, der nicht voraussetzt, dass wir Gleiche sind, und der auch nicht voraussetzt, dass wir das Gleiche denken und für wichtig halten (müssen)? (Maurer, 2016, S. 137)

Indem die differenzierte Körperlichkeit als verbindender Moment des Menschseins anerkannt wird und zugleich die daraus resultierende Verbindung zwischen Partikularem und Universellem. Aus dieser kann eine „solidarische Wissensproduktion“ (Mendl, 2015, S. 209) erlangt werden, die sich aus den verschiedenen partikularen Bedürfnissen für ein gutes Leben ergibt, ohne dabei den Anspruch zu stellen, dass diese Bedingungen die gleichen sind. Dabei sollten die daraus resultierenden Widersprüche auszuhalten sein, die in einem Netzwerk von partikularen Standpunkten aufeinandertreffen. Zugleich jedoch sollte der Blick für das Verbindende nicht verloren gehen, indem eine menschliche Verletzlichkeit anerkannt wird, aus der nach Govrin (2025) ein geteiltes Bedürfnis nach Fürsorge resultiert. Eine Sorgepraxis, die darüber hinaus eine Bedingung für die Konstitution des „Subjekts der Vernunft“ (Benhabib, 2015, S. 13) stellt. Meine Arbeit abschließend, bin ich dabei angelangt, die scharfe Trennung der dargestellten Dualismen zwischen Subjekt/Objekt, Geist/Körper, männlich/weiblich, konkreter Anderer/verallgemeinerter Anderer sowie Partikularität/Universalität aufzubrechen und über diese Oppositionen hinauszudenken. Damit verlasse ich einen identifizierenden Blick, der für das Generieren von Wissen die Fixierung auf Kategorien bedarf, um eine „solidarische Wissensproduktion“ (Mendl, 2015, S. 209) zu denken, die Widersprüche aushält, die aus der Interaktion verschiedener partikularer Standpunkte resultiert. Zugleich richte ich den Blick auf das universell Verbindende, das nicht als abgeschlossen, sondern als prozesshaft zu verstehen ist. So erscheint Differenz als Bedingung von Gleichheit und die Berücksichtigung von Partikularität als Voraussetzung von Universalität.

Um nun die von mir gestellte Forschungsfrage prägnant zu beantworten, wird eine prozesshafte und solidarische Wissensproduktion anstelle eines exklusiven universalistischen Wissensanspruchs dann möglich, wenn der identifizierende Blick des körperlosen Subjekts vermieden wird. Durch das Anerkennen von verkörperten „Objekten als Akteur*innen von Wissen“ (Haraway, 1995, S. 91) wird die Dualität zwischen Subjekt und Objekt, Geist und Körper brüchig. Wissen kann so von der differenzierten Verletzlichkeit der Körper und den daraus resultierenden Bedürfnissen nach Sorge gedacht werden. Der Körper als „kleinsten [...] gemeinsamen Nenner der Gleichheit“ (Govrin, 2025, S. 436) des Menschseins ermöglicht darauf aufbauend ein Verständnis von Gleichheit, das bei den konkreten Fürsorgebedürfnissen, des Standpunktes des konkreten Anderen ansetzt. Damit tritt an die Stelle ei-

nes normativen, „exklusiven Universalismus“ (Mendl, 2015, S. 42), ein Universalismus, der solidarischen Werten Platz macht und offen bleibt, um die Bedürfnisse nach Fürsorge des Anderen zu erkennen, mit dem Ziel „ein gutes Leben für *alle*“ (Schutzbach, 2024, S. 235) zu ermöglichen. Ein Universalismus von unten, der prozesshaft ist, weil die Bedingungen dafür offen und wandelbar sind. Darüber hinaus auf die Interaktion zwischen unterschiedlichen partikularen Bedingungen und universellen Werten, Rechten und Pflichten angewiesen bleiben, die ein gutes Leben ermöglichen. Diese Interaktion ist unabgeschlossen und ein fortlaufender Aushandlungsprozess, um so Netzwerke der Solidarität entstehen zu lassen. Die wechselseitige Verschränkung partikularer Perspektiven stellen Universalität im Prozess von unten her. Dadurch wird der identifizierende Blick dekonstruiert und ein prozesshafter solidarischer Universalismus möglich. „Vielmehr braucht es auch eine veränderte Gesellschaftsstruktur, die den Fokus auf Beziehungen, die Sorge umeinander, auf die ‚Vulnerabilität‘ der Menschen und des Planeten legt“ (Schutzbach, 2024, S. 212).

10. Ausblick und weiterführende Diskussion

„Wenn wir unsere Verwobenheit in Machtstrukturen ernst nehmen, ist feministische Solidarität nicht erholsam, sondern anstrengend, ein Wagnis eben“ (Schutzbach, 2024, S. 218). Dieses Zitat von Franziska Schutzbach nehme ich als Aufforderung, meine Arbeit abschließend einer kritischen Betrachtung zu unterziehen und in der nachfolgenden Diskussion mögliche Anschlussstellen zu analysieren und in Diskussion zu bringen. Da es meine Intention ist, mich von einem identifizierenden Blick zu lösen und einen inklusiven und solidarischen Universalismus zu denken, möchte ich abschließend den Fokus auf diejenigen Momente innerhalb meiner Arbeit legen, in denen mein eigener Anspruch, einen Universalismus zu postulieren, der einschließt, statt ausschließt, nicht vollständig eingelöst wird, um so Raum für weiterführende Überlegungen zu öffnen. Daraus ergibt sich die Frage, inwiefern ich Ausschlüsse reproduziere, und einen exklusiv gedachten Anspruch erhebe, wenn ich aus einer Position spreche, durch die ich aufgrund meiner körperlichen Konstitution bislang kein Diskriminierungserfahrungen erlebt habe und aus dieser Perspektive heraus nach Govrin (2025) Körper als kleinsten gemeinsamen Nenner des Menschseins denke. Eine von mir zitierte Phrase Govrins erscheint aus einer inklusiven Perspektive problematisch und diskussionsbedürftig. „Was geschieht, wenn man die Perspektive auf Körper verkehrt, sie gewissermaßen vom Kopf auf die Füße stellt? Wenn man das Miteinander der Körper als Grundlage für Politiken der Gleichheit begreift?“ (Govrin, 2025, S. 275) Es stellt sich die Frage, wie diese Aussage körperbehinderte Menschen adressiert, die gerade nicht die Möglichkeit haben, sich auf die eigenen Füße zu stellen? Wie kann dieses Zitat Govrins für all jene Menschen verstanden werden, die vielmehr Befreiung darin erleben, sich in ihrer Selbstkonstitution von Körperlichkeit zu entkoppeln? Insbesondere weil die Körperlichkeit aufgrund einer Körperbehinderung in der Wahrnehmung anderer besondere Sichtbarkeit erhält. Der nachfolgende Text von Matthias Vernaldi lese ich als eine Selbstbeschreibung. Er problematisiert darin die Vorstellung, dass „der Körper [...] als Manifestation der Identität empfunden“ (Vernaldi, 2002, S. 53) wird.

Ärzte und Bürokraten haben meinen Körper benannt, geschwollene Füße und Waden bezeichnen sie mit Elefantiasis. Skoliose heißt bei ihnen der gebogene Rücken, die eingeschränkte Beweglichkeit der Gelenke erfassen sie als Kontraktur, progressive Muskeldystrophie ist die Schädigung, die mich berechtigt, eine Invalidenrente und Sonderpflege zu beziehen. In der Rubrik „Besondere Kennzeichen“ führe ich das Prädikat „gehunfähig. (Vernaldi, 2002, S. 56)

In dieser Textpassage wird an vielen Stellen der Blick aus einem „identifizierenden Denken“ (Adorno, 1990, S. 174) sichtbar. Das Einkategorisieren von besonderen Kennzeichen (Vernaldi, 2002, S. 56) des Körpers in Begrifflichkeiten, die das Abweichen des Körpers von einer vermeintlichen Norm hervorheben. Vernaldis Beschreibung benennt eine Asymmetrie zwischen Subjekten, die den Körper benennen, und dem Körperobjekt, das diesen gegenüber steht. Dieses wird betrachtet und als besonders markiert. Passend dazu schildert Vernaldi (2019) an anderer Stelle seine Erlebnisse als Beteiligter in einer Modenschau „wobei ich glaube, dass das Wichtigste nicht die Klamotten waren, sondern mein Körper, der sie trug“ (Vernaldi, 2019, zitiert nach Schmal, 2019, Abs. 9). Sowohl der oben angeführte Text Vernaldis als auch die gerade benannte Aussage erinnern an ein Zitat Haraways, die „verkörperten Anderen, denen es nicht erlaubt ist, *keinen* Körper zu haben“ (Haraway, 2024, S. 271). In den unterschiedlichen Situationen, die Vernaldi schildert, zeigt er auf, inwiefern seine Körperlichkeit als von der Norm abweichend markiert und dadurch ins Zentrum seiner Identität gerückt wird. Selbst dann, wenn er die eigene Körperlichkeit nicht als Bezugspunkt des eigenen Seins denkt, wird diese jedoch von außen als Bezugspunkt benannt. Mit Rückgriff auf Adornos Begriff des „Nicht-identischen“ (Adorno, 1990, S. 24) führt eine solche Reduktion der Identität auf Körperlichkeit – werden „Ich und Körper in gleicher Weise wahrgenommen“ (Vernaldi, 2002, S. 53) – zu einem Verschwinden wesentlicher Anteile Vernaldis eigener Wahrnehmung seines Seins, die er in seinem transzendenten Geist verankert denkt. Dieser Bezugspunkt in der eigenen Transzendenz äußert sich in meiner Lesart im nachfolgenden Zitat Matthias Vernaldis (2019).

Beispielsweise verwendete ich Federn. Sie sind dem Flug verhaftet, der Sicht von oben. Leute, die Sterbebefahrung gemacht haben, ohne dann daran tatsächlich zu sterben, berichten sehr häufig davon, dass sie ihren Körper von oben gesehen haben, aus der Vogelperspektive. Oder in die Räder des Rollstuhls waren zwei Schlangen geflochten, deren Kopf und Schwanz sich berührten. Ein uraltes Symbol für die Ewigkeit. (Schmal, 2019, Abs. 16)

In Auseinandersetzung mit Matthias Vernaldis Standpunkt gewinne ich die Einsicht, dass der Körper „als kleinste[r] [...] gemeinsamer Nenner der Gleichheit“ (Govrin, 2025, S. 436) des Menschseins gedacht, nicht nur einen solidarischen Aspekt beinhaltet, sondern zugleich exkludierend wirken kann. Insbesondere dann, wenn die eigene Körperlichkeit nicht als zentraler Bezugspunkt des Menschseins gilt, auch wenn es körperbehinderten Menschen nicht erlaubt ist, „keinen Körper zu haben“ (Haraway, 2024, S. 271). Aus dieser Perspektive beinhaltet der Rückgriff auf einen transzendenten Geist womöglich einen befreienden Moment, indem dieser erlaubt, sich von der eigenen Körperlichkeit zu lösen, die ansonsten objektiviert und als von der Norm abweichend markiert wird.

So sehr der Irrtum, dass die Materie das Einzige ist, dazu führte, dass die Materie das Einzige wird. Wenn ich nur denke, dass ich in meiner Existenz schön bin, dann bin ich schön, dann brauche ich keine Muskelpakete und kein ergonomisch geformtes Rückgrat und keine reine Haut. (Vernaldi, 2002, S. 56)

Dieses Zitat weitergedacht, erinnert dieses an folgende Ausführungen Descartes in Kapitel 4.3.1.

Doch halt, was folgt denn hieraus? Bin ich denn so sehr an den Körper und die Sinne gebunden, daß ich nicht ohne sie sein könnte? Aber ich habe in mir die Annahme gefestigt, es gebe gar nichts in der Welt, [...] keinen Körper: also bin doch auch ich nicht da? Nein, ganz gewiß war ich da, wenn ich mich [denkend] überzeugt habe. (Descartes, 2014, S. 79)

Sowohl Vernaldi als auch Descartes beschreiben, dass Identität gerade durch das Heraustreten aus der eigenen Körperlichkeit geschaffen werden kann und somit allein aus dem Geist denkend möglich wird. „Wenn ich nur denke, dass ich in meiner Existenz schön bin, dann bin ich schön, [...]“ (Vernaldi, 2002, S. 56). Im Kontext der Schilderungen seiner Erfahrungen als Model bei einer Modenschau unternimmt Vernaldi (2019) einen terminologischen Wechsel vom Körper hin zu dem Begriff des Leibes. „Selbstverliebt wie ich bin, wollte ich meinen Leib feiern und präsentieren“ (zitiert nach Schmal, 2019, Abs. 13). Oder auch „das ist nun mal ein bedürftiger, ein pflegebedürftiger Leib“ (zitiert nach Schmal, 2019, Abs. 14). Daraus entnehme ich, dass Vernaldi sehr wohl über einen Begriff seiner Körperlichkeit verfügt, aufgrund dieser er besonders auf Fürsorge und Pflege durch andere angewiesen ist. Jedoch wird in Hinblick auf das oben genannte Zitat Haraways – die „verkörperten Anderen, denen es nicht erlaubt ist, keinen Körper zu haben“ (Haraway, 2024, S. 271) aufgezeigt, Identität nicht allein auf Körperlichkeit zu reduzieren und diese als ausschließlichen Bezugspunkt des Seins zu betrachten. Dadurch lässt sich vermeiden, dass die in Kapitel 4.4 kritisierte Dichotomie zwischen transzendtem Geist und markiertem Körper zwar umgedreht, jedoch erneut reproduziert wird. Interessant scheint mir die unterschiedliche Verwendung der Begriffe von Körper sowie des Leibes in Matthias Vernaldis Ausführungen. Den Begriff des Körpers führt er meiner Beobachtung nach, insbesondere dann an, wenn er von einem identifizierenden Blick auf seinen Körper berichtet. Demgegenüber verwendet Vernaldi den Begriff des Leibes an jenen Stellen, an denen er sein Sein in einer Eigenbeschreibung darstellt. Daraus schließe ich, dass der Begriff des Leibes ermöglicht, den Bezugspunkt des Seins außerhalb einer dualistischen Trennung von Körper und Geist zu verorten. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des Leibes wäre an dieser Stelle wohl gewinnbringend, um aus einer phänomenologischen Perspektive die Dualität zwischen Geist und Körper, aus einer anderen theoretischen Perspektive zu kontextualisieren. Im Anschluss an die überblickshafte Lektüre des Buches *„Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und eine Philosophie des Leibes“* von Hilge

Landweer und Isabella Marcinski, würde das Eingehen auf eine solche Verschränkung neue Gedanken und Perspektiven öffnen und somit den Diskurs dieser Arbeit erneut differenzieren. „Die phänomenologische Unterscheidung von Körper und Leib ermöglicht eine differenziertere Auseinandersetzung mit Fragen der Körperlichkeit und der Erfahrung, die über das Verständnis des Körpers als Materie oder als bloßer Bestandteil von Diskursen hinausgeht“ (Landweer & Marcinski, 2016, S. 8). Ich lese den Begriff des Leibes in diesem Zitat so, dass dieser es ermöglicht, den transzendentalen Geist mit dem Körper verschränkt zu denken. Eine solche Darstellung erinnert an Kapitel 5 meiner Arbeit, in diesem die strikte Trennung zwischen Subjekt und Objekt brüchig wird. Ein vertiefendes Eingehen auf ein phänomenologisches Verständnis des Leibbegriffs ist im Zuge dieser Arbeit jedoch nicht leistbar. Daran anknüpfend erscheint es mir jedoch notwendig, erneut hervorzuheben, dass meine Arbeit zwar Körperlichkeit als gemeinsamen verbindenden Moment fokussiert, jedoch nicht beabsichtigt, den Geist, das Transzendente, gänzlich zu verabschieden und damit die Dualität zwischen Körper und Geist umzudrehen. Vielmehr ist es das Ziel, all jene verdrängten Körper beziehungsweise diejenigen Positionen, die als Sphäre des Körperlichen markiert werden und denen zugleich die Sphäre der Vernunft abgesprochen wird, in den Mittelpunkt zu rücken. Einerseits um ein solches Absprechen von Vernunft zu dekonstruieren, andererseits, um das abstrakte Subjekt der Vernunft in seine konkrete Körperlichkeit einzubetten, durch die es selbst auf wechselseitige Fürsorge und Solidarität durch andere angewiesen ist. Darüber hinaus trägt dieses Subjekt durch die konkrete Situierung Verantwortung für die Position, aus der es spricht. Meine Intention ist somit, all jenen Positionen ihre konkrete Körperlichkeit zurückzugeben, denen es innerhalb einer asymmetrischen Subjekt-Objekt-Relation erlaubt ist, körperlos aufzutreten und dadurch identifizierend auf den Körper des Objekts zu blicken und diesen als abnorm oder der Norm zugehörig zu markieren.

Das Ziel meiner Arbeit ist es, einen „hierarchischen Dualismus“ (Hartsock, 2024, S. 76) zwischen konkretem Körper und transzendentelem Geist aufzubrechen. Ich habe dafür argumentiert, dass das Subjekt der Vernunft rückgebunden an eine konkrete Körperlichkeit gedacht werden muss. Möglicherweise könnte eine solche Rückbindung dazu beitragen, Solidarität und Fürsorge als gesellschaftlich gelebte Selbstverständlichkeit zu denken. Ein solidarischer Ansatz, der die unterschiedliche Verletzbarkeit von Körpern ernst nimmt und unabhängig von der jeweiligen Konstitution von Körpern auf die daraus resultierenden Bedürfnisse eingeht. So wird es den zuvor markierten Körpern möglich, sich von einer solchen Markierung zu lösen und als Subjekt der Vernunft ernst genommen zu werden, das als Akteur*in von Wissen (Haraway, 1995, S. 91) Gehör findet. Das Befreien von einer solchen Markierung meint in dieser Arbeit jedoch nicht das gleichzeitige Negieren von Körperlichkeit, sondern nimmt gerade den Körper als „gemeinsamen Nenner“ (Govrin, 2025, S. 436) in den Blick, um durch die Verletzlichkeit von Körpern die Notwendigkeit wechselseitiger Solidarität aufzuzeigen.

Matthias Vernaldi (2002) kritisiert eine Markierung von Körperlichkeit, die seinen Körper als abnorm oder als besonders klassifiziert und nimmt zugleich jedoch Bezug auf diesen. Er benennt seinen Körper als pflegebedürftig und zeigt somit seine Verletzlichkeit und Angewiesenheit auf die Fürsorge anderer auf. Gerade aufgrund dieser Kritik an einer Normsetzung von Körperlichkeit, die aus einem identifizierenden Blick resultiert, betrachte ich es als essenziell, den Körper in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen, sodass eine solidarische Perspektive auf wechselseitige Fürsorge und Angewiesenheit als einem verbindenden Moment sichtbar wird. Das Ziel ist es, ein gemeinsames Wissensnetz aus all diesen Standpunkten differenter Körper zu generieren, indem die unterschiedlichen Standpunkte miteinander in Austausch treten. Anhand der Diskussion mit den Ausführungen Vernaldis wurde deutlich, der Fokus auf Körper als einen nach Govrin (2025) kleinsten gemeinsamen Nenner kann dann einen befreienden Moment beinhalten, wenn die Gleichheit aller Menschen als verkörperte Verbundene, trotz gleichzeitiger Differenz dieser Körper fokussiert wird. Zugleich kann jedoch auch die Vorstellung, des ‚denkenden Ichs‘ bei Descartes (2014) diesen befreienden Moment implizieren, je nach Bezugspunkt des eigenen Seins, insbesondere dann, wenn die Körperlichkeit diesen für die eigene Identität nicht darstellt. Insbesondere gilt dies, wenn es marginalisierten Positionen aufgrund ihrer Markierung von außen sowie ihrer Angewiesenheit auf Fürsorge und Pflege, nicht möglich ist, an ihrer Körperlichkeit zu zweifeln. Beide Momente können als befreiend gedacht werden und müssen sich zugleich in keinem dualistischen Verhältnis gegenüberstehen.

Wichtig ist mir in der Darstellung dieser Diskussion, mich möglichst von einem „identifizierenden Denken“ (Adorno, 1990, S. 174) zu lösen, das vorgibt, für alle Positionen sprechen zu können. Vielmehr ist mir durch die Argumentation dieser Arbeit wichtig, dafür zu plädieren unterschiedliche Stimmen hörbar zu machen. Dabei die Differenz von Standpunkten in ihrer Ambiguität auszuhalten und trotz diesen Widersprüchen übergeordnet danach zu fragen, was „ein gutes Leben für *alle*“ (Schutzbach, 2024, S. 235) meint. Ein solcher Anspruch wird durch die Interaktion mit den konkreten Standpunkten der anderen möglich, eine Interaktion, die nicht Teil dieser Arbeit sein kann. Womöglich bieten meine Ausführungen dennoch einen theoretischen Rahmen, einen Ort des Denkens, um über Möglichkeitsbedingungen für den Abbau von Diskriminierung und Unterdrückungsmechanismen nachzudenken und schreibend einen „Wärmestrom“ (Bloch, 1975, zitiert nach Schutzbach, 2024, S. 21) voranzutreiben. Abschließend betone ich erneut. „egalitäre Sorge ist ein Anspruch, der nicht weniger will als das gute Leben für alle. Dafür bedarf es andere mögliche Welten und solidarische Körperökonomien, wie sie an unzähligen Orten unserer Gegenwart schon gelebt werden“ (Govrin, 2025, S. 458).

11. Literatur

- Adorno, T. W. (1969). *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1990). *Negative Dialektik* (6. Aufl.). Suhrkamp. (Originalwerk veröffentlicht 1975)
- Alcoff, L. M. (2023). *Das Problem, für andere zu sprechen* (M. Martinez Mateo, Hrsg.; V. Gföhler, Übers.; 2. Aufl.). Reclam.
- Balibar, É. (2012). *Gleichfreiheit. Politische Essays* (C. Pries, Übers.). Suhrkamp.
- Benhabib, S. (2015). *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne* (I. König, Übers.; 4. Aufl.). Suhrkamp. (Originalwerk veröffentlicht 1995)
- Benhabib, S. (2016). *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten* (A. Fliedner, J. Ehrmann, S. Eich, & K. Wördemann, Übers.). Suhrkamp.
- Benhabib, S. (2024). *Kosmopolitismus im Wandel. Zwischen Demos, Kosmos und Globus* (A. Wirthensohn, Übers.). Mandelbaum Verlag.
- Benhabib, S., & Stögner, K. (2022). ‚Das Partikulare im Namen des Universellen mobilisieren‘ – Ein Interview mit Seyla Benhabib zu den Grundlagen einer feministischen Kritischen Theorie. In K. Stögner & A. Colligs (Hrsg.), *Kritische Theorie und Feminismus* (S. 61–74). Suhrkamp.
- Berlin-Brandenburgische Akademie d. Wissenschaften. (2023, Juni 5). *Das ambivalente Erbe der Aufklärung – mit Nikita Dhawan, Emilia Roig und Andrea Esser* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=G0vYiLHih4>
- Descartes, R. (2014). *Meditationes de prima philosophia. Lateinisch/deutsch = Meditationen über die erste Philosophie* (G. Schmidt, Hrsg. & Übers.; Nachdr.). Reclam. (Originalwerk veröffentlicht 1986)
- Dhawan, N. (2024). *Die Aufklärung vor Europa retten. Kritische Theorien der Dekolonisierung*. Campus-Verl.

- Dotson, K. (2024). Epistemische Gewalt aufspüren, Praktiken des Zum-Schweigen-Bringens aufspüren. In K. Hoppe & F. Vogelmann (Hrsg.), *Feministische Epistemologien: Ein Reader* (S. 419–447). Suhrkamp.
- Egle, M. (2017). *Die Einheitlichkeit der „res cogitans“ Der subjektive numerische Identitätsbegriff des denkenden Ichs bei Descartes. Der Versuch einer Einordnung des Identitätsverständnisses Rene Descartes in die Identitätsdimensionen von Benjamin Jörissen* [Unveröffentlichte Seminararbeit]. Universität Wien.
- Egle, M. (2020). *Das Objekt als ‚Malerin‘ eines Bildes von Wissen. Inwiefern kann das Generieren von Wissen unter der Vermeidung des ‚identifizierenden Blicks‘ des ‚körperlosen‘ Subjekts stattfinden? – Unter theoretischer Berücksichtigung von Theodor W. Adorno und Donna Haraway* [Unveröffentlichte Bachelorarbeit]. Universität Wien.
- Geml, G. (2020). *Adornos Kritische Theorie der Zeit*. J.B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05691-7>
- Govrin, J. (2025). *Universalismus von unten. Eine Theorie radikaler Gleichheit*. Suhrkamp.
- Graeber, D., & Wengrow, D. (2022). *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit* (H. Dedekind, H. Dierlamm, & A. Thomsen, Übers.). Klett-Cotta.
- Hammer, C., & Stieß, I. (1995). Einleitung (D. Fink, C. Hammer, H. Kelle, A. Scheidhauer, I. Stieß, & F. Wolf, Übers.). In C. Hammer & I. Stieß (Hrsg.), *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen* (S. 9–31). Campus-Verl.
- Hänel, H. C. (2024). *Epistemische Ungerechtigkeiten*. De Gruyter.
- Hanisch, C. (1969, Februar). *The Personal Is Political*. <http://carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>
- Haraway, D. (1995). *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen* (C. Hammer & I. Stieß, Hrsg.; D. Fink, C. Hammer, H. Kelle, A. Scheidhauer, I. Stieß, & F. Wolf, Übers.). Campus-Verl.

- Haraway, D. (2024). Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive. In K. Hoppe & F. Vogelmann (Hrsg.), *Feministische Epistemologien: Ein Reader* (S. 271–304). Suhrkamp.
- Hartsock, N. (2024). Der feministische Standpunkt. Grundlagen eines spezifischen feministischen historischen Materialismus. In K. Hoppe & F. Vogelmann (Hrsg.), *Feministische Epistemologien: Ein Reader* (S. 53–90). Suhrkamp.
- Hoppe, K., & Vogelmann, F. (2024). Feministische Epistemologien: Genese, Grundlagen, Gegenwart. In F. Vogelmann & K. Hoppe (Hrsg.), *Feministische Epistemologien: Ein Reader* (S. 7–49). Suhrkamp.
- Karremann, I., & Stiening, G. (2020). Feministische Aufklärung in Europa – Skizze eines Forschungsprogramms. *Feministische Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte, Feministische Aufklärung in Europa*, 32, 5–15. <https://content.e-bookshelf.de/media/reading/L-15168543-df910df1de.pdf>
- Kulke, C., & Scheich, E. (Hrsg.). (1992). *Zwielicht der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung aus der Sicht von Frauen*. Centaurus-Verl.-Ges.
- Kuster, F. (2010). Anordnungen der Natur—Grundlagen der Geschlechtererziehung bei Rousseau. *Zeitschrift für Pädagogik*, 56(5), 666–677. <https://doi.org/10.25656/01:7164>
- Landweer, H., & Marcinski, I. (Hrsg.). (2016). *Dem Erleben auf der Spur. Feminismus und die Philosophie des Leibes*. transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839436394>
- Leicht, I. (2016). *Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus*. Verlag Barbara Budrichutb. <https://elibrary.utb.de/doi/book/10.3224/9783847410034>
- Lluis, C. (2025, 15. Oktober). Universelle und strukturelle Vulnerabilität. Rezension zu „Universalismus von unten: Eine Theorie radikaler Gleichheit“ von Jule Govrin. *Soziopolis. Gesellschaft beobachten*. <https://www.sozipolis.de/universelle-und-strukturelle-vulnerabilitaet.html>

- Maurer, S. (2016). ‚Gedächtnis der Konflikte‘ statt ‚Kanon‘? Historiographiekritik als Normativitätskritik in feministisch-kritischer Wissenschaft. In K. Dreit, N. Schumacher, A. Abraham, & S. Maurer (Hrsg.), *Ambivalenzen der Normativität in kritisch-feministischer Wissenschaft* (S. 135–152). Ulrike Helmer Verlag.
- Mendel, I. (2015). WiderStandPunkte. Umkämpftes Wissen, feministische Wissenschaftskritik und kritische Sozialwissenschaften. In *Widerstand Standpunkte Wider Stand Punkte*. Westfälisches Dampfboot.
- Moser, F. (2012). *Subjekt-Objekt-Intersubjektivität: Eine Untersuchung zur erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Dialektik Hegels und Adornos mit einem Ausblick auf das Intersubjektivitätsparadigma Habermas*. Peter Lang.
- Narayan, U. (2024). Das Projekt einer feministischen Epistemologie. Perspektiven einer nicht-westlichen Feministin. In K. Hoppe & F. Vogelmann (Hrsg.), *Feministische Epistemologien: Ein Reader*. (S. 207–268). Suhrkamp.
- Perler, D. (2006). *René Descartes* (2. erweiterte Aufl.). Verlag C.H. Beck. (Originalwerk veröffentlicht 1998)
- Poser, H. (2003). *René Descartes. Eine Einführung*. Reclam.
- Pradler, A. (2003). *Das monadische Kunstwerk. Adornos Monadenkonzeption und ihr ideengeschichtlicher Hintergrund*. Königshausen & Neumann.
- Sarasin, P. (2023, 11. Oktober). #Universalismus. Über die Schwierigkeit, das Menschliche zu begründen [Online- Magazin]. *Geschichte der Gegenwart*. <https://geschichtedergegenwart.ch/universalismus/>
- Schick, S. (2023). *Weißer Feminismus canceln. Warum unser Feminismus feministischer werden muss*. S. FISCHER.
- Schmal, F. (2019, 30. Juli). Matthias Vernaldi und „das putas“. *kobinet-nachrichten. Tagesaktuelle Nachrichten zur Behindertenpolitik*. <https://kobinet-nachrichten.org/2019/07/30/matthias-vernal-di-und-das-putas/>

Schutzbach, F. (2024). *Revolution der Verbundenheit. Wie weibliche Solidarität die Gesellschaft verändert*. Droemer.

Stögner, K. (2022). Kritische Theorie und Feminismus – ein produktives Spannungsverhältnis. In A. Colligs & K. Stögner (Hrsg.), *Kritische Theorie und Feminismus* (S. 11–36). Suhrkamp.

Vernaldi, M. (2002). Der makellose Mensch? Oder: Der makellose Körper. In M. Bannasch & 2000 Kongress Behinderte Sexualität - Verhinderte Lust Nürnberg (Hrsg.), *Behinderte Sexualität – verhinderte Lust? Zum Grundrecht auf Sexualität für Menschen mit Behinderung* (S. 52–57). AG-SPAK-Publ.

OpenAI (2026). ChatGPT (5.2 models, Juni-Version). <https://chatgpt.com>

U:ai (2026). Chatbot-u:ai. (Juni- Version). <https://univie.academic-ai.at/general-chat>