

FLORIAN SPRENGER

ICH-SAGEN

Eine Genealogie der Situiertheit

August Verlag

INHALT

1. Von wo und von wem	7
2. Wie schreibt man ein Buch über Situiertheit?	27
2.1 Geschichte und Gegenwart	33
2.2 Von hier und von mir	49
2.3 Der Aufstieg des Sich	57
2.4 Ich und Identitätspolitik	69
2.5 Politiken des Situierens	90
2.6 <i>Consciousness raising</i>	96
2.7 Phänomenologie der Situiertheit	110
2.8 Ich-Sagen	116
2.9 Situationen und Privilegien	122
3. Subjekt, Wahrheit, Macht	137
3.1 <i>Land acknowledgement</i> und <i>positionality statement</i>	138
3.2 Technologien des Selbst	151
3.3 Die Wahrheit zu sprechen ist Arbeit an sich selbst	157
3.4 Kritik und Genealogie	164
4. Ökologie der Situiertheit	171
4.1 Ökologie und die Figur des Beobachters	173
4.2 Ökofeminismus und die Verbindung zur Natur	180
4.3 Ökologische Situiertheit und feministische Erkenntnistheorie	184
4.4 Coda: Unverbundenheit	194
5. Befindlichkeit und Situiertheit – Übersetzungen der Phänomenologie	199
5.1 Heidegger und die Befindlichkeit des Da-Seins	202

5.2 Dreyfus und die Unsituertheit Künstlicher Intelligenz	211
5.3 Robotische Verortung	221
5.4 Suchman und situiertes Handeln	236
6. Standpunkt und Situiertheit – Interventionen des Feminismus	
6.1 Vom Klassenstandpunkt zum <i>feminist standpoint</i>	249
6.2 „The Feminist Standpoint“ (Nancy Hartsock)	257
6.3 <i>Standpoint epistemologies</i> (Sandra Harding)	263
6.4 „Situated Knowledges“ (Donna Haraway)	273
6.5 Von <i>standpoint</i> zu <i>situatedness</i>	282
	304
7. Widerstände situierter Subjektivität	
7.1 Transparenz und Authentizität	315
7.2 Narrativität und Rhetorik	318
7.3 Legitimation und Authentifizierung	325
	327
8. Über mich	
8.1 Hier	333
8.2 Vergangenheit, Vertreibung und Verwicklung 1	341
8.3 Vergangenheit, Vertreibung und Verwicklung 2	346
8.4 Bodenlose Situiertheit	355
8.5 Un/Übersetzbarkeit	372
	386
9. Danksagung	
	401
Literatur	
	403
Abbildungsnachweise	
	429

1. VON WO UND VON WEM

Ich schreibe dies von der Position eines – ja, von wo und als wer eigentlich? Wie schreibe ich (von hier aus) über die Position, von der aus ich schreibe? Und warum stelle ich mir diese Fragen? Ist es nicht irrelevant, wer ich bin, weil allein zählt, was ich sage? Oder beeinflusst der Ort, von dem aus ich spreche, was ich sagen oder sogar, was ich nicht sagen kann?

Diese Fragen (und die Aufforderung, die sich in ihnen ausdrückt) verweisen auf das, was seit den späten 1980er Jahren Situiertheit genannt wird: die Annahme, dass alles Wissen partiell ist, dass das, was jemand sagt, von den Voraussetzungen, Bedingungen, Privilegien, blinden Flecken oder Diskriminierungen seiner oder ihrer Position abhängt und dass das, was wir tun, wissen oder denken, stets in den Kontext unserer Situation eingebettet ist. Dieses im Kern erkenntnistheoretische Konzept ist eng verbunden mit Sprechakten und Praktiken des Situierens, mit denen Subjekte vor anderen offenlegen und benennen, von wem, von wo und aus welcher Position eine Aussage getätigt wird: „Ich sage dies als ...“, „Ich spreche aus der Position eines ...“.

In diesem Buch folge ich der Intuition, dass dieses Ich nicht vor dem Sprechen da ist, mit dem das Subjekt sich selbst thematisiert, sondern durch geregelte und eingebügte Praktiken des Ich-Sagens hervorgebracht wird, die wiederum historischen Veränderungen unterworfen sind. Aber bringt das Sprechen über mich selbst mich meinem wahren Ich wirklich näher, führt zu Eindeutigkeit und Transparenz? Oder legt es nicht eher die Ambivalenz und Vielstimmigkeit offen, mit der ich mir begegne, ohne mit mir übereinzustimmen? Ist die Selbstaufklärung des Sprechens über mich selbst ein Maskenspiel? Wie ehrlich und aufrichtig muss ich sein, um mich situieren zu können – und was macht diese Aufrichtigkeit mit meinem Verhältnis zu mir

selbst? Ist das Ich eine Essenz, der ich mich nähern kann, oder eine Differenz, die meine Position vervielfältigt?

Diese Fragen sind so alt wie die „Technologien des Selbst“, mit denen sich Subjekte selbst thematisieren.¹ Doch in den letzten Dekaden hat das Sprechen über sich selbst eine besondere Brisanz gewonnen, weil es nicht mehr ausschließlich als ein Akt der Innerlichkeit begriffen wird, sondern auch als politische Praxis. Unter dem Stichwort der Identitätspolitik werden seit den 1970er Jahren Verfahren diskutiert und praktiziert, mit denen marginalisierte Subjekte und Gruppen „sich in Bezug auf eine kollektive Identität gegen ihre Benachteiligung durch Strukturen, Kulturen und Normen der Mehrheitsgesellschaft wehren“.² Sie tun dies, indem sie von sich selbst ausgehend ihre Erfahrungen auf ihre gesellschaftliche Position beziehen und sich vom universalistischen Anspruch ihrer Aussagen verabschieden, um stattdessen „ich“ zu sagen.

Mich interessiert, warum Subjekte gegenwärtig das Bedürfnis verspüren, sich auf diese Weise auf sich selbst und die Position zu beziehen, von der aus ein solcher Bezug möglich ist. Und mich interessiert, welche Konsequenzen dieses Bedürfnis, das zwischen dem Begehr nach Vereindeutigung und der Anerkennung von Ambivalenz schwankt, für Aushandlungen von Identität und die gegenwärtig so aufgeladenen Politiken des Ich-Sagens hat. Sich zu verorten, zu positionieren, den eigenen Standpunkt zu benennen und damit das Motiv des eigenen Sprechens in dieses Sprechen einfließen zu lassen, ist zu einem elementaren Sprechakt und zu einer „key practice in grounding knowledge“ geworden.³ Solche Sprech-

¹ Vgl. Michel Foucault, „Technologien des Selbst“, in: ders., *Schriften, Band 4*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 966–999.

² Karsten Schubert, *Lob der Identitätspolitik*, München: C.H. Beck 2024, S. 21.

³ Donna Haraway, „Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“, in: *Feminist Studies* 14:3 (1988), S. 575–599, hier S. 587.

akte weisen auf die Partialität jeder Position hin und sollen dem Subjekt (und jenen, zu denen es spricht) die strukturellen Voraussetzungen, Diskriminierungen, aber auch Privilegien vor Augen führen, die es an seinen Ort binden. Wenn ich mich als situiert begreife, kann ich nichts mehr sagen, ohne „ich“ zu sagen.

Im Zusammenhang sozialer Bewegungen in Nordamerika entstanden, gewinnen diese nicht selten genau kodifizierten Sprechakte auch über die *humanities* und *social sciences* hinaus im Alltagsgebrauch an Bedeutung. Ausgehend von feministischen Debatten der 1980er Jahre werden die Machteffekte des Sprechens von einer sich selbst als unmarkiert verstehenden Position, von nirgendwo und von dort für alle, zunehmend problematisiert: *Check your Privileges!* Wer in einem im weitesten Sinn öffentlichen Rahmen spricht, soll offenlegen, von wo aus er oder sie dies tut und die eigenen Erfahrungen auf die sozialen Verhältnisse beziehen, in denen sie gemacht werden. Die individuelle Bedingtheit offenzulegen soll für die Interferenzen von Vielstimmigkeit, die Körperlichkeit der Existenz, die Partialität jedes Blicks auf die Welt und die damit einhergehende Verantwortung sensibilisieren. Die Sprecher:innen-position soll als soziale, gesellschaftliche oder körperliche Voraussetzung der eigenen Aussagen (insbesondere im wissenschaftlichen Schreiben) reflektiert und kommuniziert werden, um zu verdeutlichen, dass die jeweiligen Aussagen im Kontext einer spezifischen Situation entstanden und nicht neutral sind: „There's no enunciation without positionality. You have to position yourself somewhere in order to say anything at all.“⁴

⁴ Stuart Hall, „Ethnicity. Identity and Difference“, in: *Radical America* 23:4 (1989), S. 9–20, hier S. 18. In zahlreichen Texten wird dieses Zitat falsch referenziert und als Quelle Halls Aufsatz „Cultural Identity and Diaspora“ angegeben (Stuart Hall, „Cultural Identity and Diaspora“, in: Jonathan Rutherford (Hg.), *Identity. Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart 1990, S. 222–237).

Die beiden angeführten Zitate von Donna Haraway und Stuart Hall stammen nicht aus der Gegenwart, sondern aus der Zeit, als sich die These der Situiertheit allen Wissens und die daraus abgeleitete Forderung nach Verortung und Positionierung im Zusammenhang feministischer und dekolonialer Debatten zu verbreiten beginnt. Seit den späten 1980er Jahren hat sich viel getan: Praktiken und Sprechakte des Situierens sind zu wirkmächtigen Formaten gesellschaftlicher Aushandlungen geworden und erscheinen selbstverständlich, weil sie die individuelle Perspektive auf die mit einer sozialen Position verbundenen Privilegien oder Benachteiligungen beziehen. Aber dieses Ausgehen von sich selbst wird von Kritiker:innen zugleich dem zugeordnet, was abwertend als „wokeness“ bezeichnet wird.⁵ Die mit Praktiken des Situierens einhergehenden Fragen der Identitätspolitik sind zu Konfliktlinien der Gegenwart geworden, die auch den Ort dieses Buches betreffen.

Um diese Praxis besser zu verstehen, folge ich der verwickelten Geschichte des Begriffs der Situiertheit, die zugleich eine Geschichte jener Konstellationen ist, in denen sich Subjekte durch das Ich-Sagen in ein Verhältnis zur Wahrheit und zur Macht setzen. Mit diesem Vorgehen möchte ich besser verstehen, wie diese spezifische, von der eigenen Situation und dem eigenen Ort ausgehende Form des Ich-Sagens eine substanzelle Aufladung erfahren konnte, mit dem Ergebnis, dass die Bindung der eigenen Aussagen an die jeweilige soziale Position die mit ihr verbundenen Einschränkungen oder Möglichkeiten sichtbar machen soll. Dazu reicht es aber nicht, in der Gegenwart zu bleiben und die oft sehr un-

⁵ Dieser ursprünglich aus afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegungen stammende Begriff wird in den letzten Jahren fast nur noch abwertend gegenüber linken Projekten verwendet. Vgl. dazu Aja Romano, „A History of Wokeness“, in: Vox, 9.10.2020, <https://www.vox.com/culture/21437879/stay-woke-wokeness-history-origin-evolution-controversy> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

genaue Debatte um Identitätspolitik aufzuschlüsseln. Vielmehr ist es nötig, über die aktuellen Praktiken des Situierens hinaus einen sehr viel weiteren Bogen zu spannen und der verwinkelten Geschichte des Begriffs der Situiertheit zu folgen. Anhand dieser Geschichte, die quer durch unterschiedliche Wissensgebiete und politische Zusammenhänge führt und alles andere als linear ist, möchte ich deutlich machen, was gegenwärtig mit dem Ich-Sagen auf dem Spiel steht.

Der Begriff der Situiertheit kommt von lat. *situatus*, dem Partizip Perfekt des Verbs *situare*, das wiederum von *situs* für Position oder Lage abgeleitet ist (von *sinere* für niederlegen oder ablegen). *Situ* steht für befindlich oder hingelegt, *in situ* für an einem Ort.⁶ Sich zu situieren meint entsprechend den Rückbezug dessen, was sich an einem Ort befindet, auf diesen Ort. Die Situation ist mir gegeben und aus ihr heraus kann ich mich positionieren.⁷ In diesem Sinn geht die Praxis des Situierens mit einem Verhältnis des Subjekts zu sich selbst einher. Durch spezifische Sprechakte und Technologien der Selbstbeobachtung verortet es sich in der gegebenen Situation, indem es offenzulegen versucht, wo es steht. Zu wissen, wo es steht, setzt wiederum voraus, dass das Subjekt sich mit diesen Selbsttechnologien in der eigenen Situation beobachtet hat.

Der Geschichte dieses Selbstverhältnisses nähere ich mich anhand zweier flankierender Bewegungen: Einerseits untersuche ich mit begriffs- und wissensgeschichtlichem Instrumentarium, aus welchen Quellen sich der Begriff der Situiertheit speist und wie er Ende der 1980er Jahre in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen – vom Feminismus über

⁶ Franz Josef Wetz und Uwe Laucken, „Situation“, in: Joachim Ritter und Karl-fried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe 1980, Onlineversion.

⁷ Zum Verhältnis von Situiertheit und Positionierung vgl. Thomas Bedorf, „Situative Differenz. Situiertheit und Positionierung als Grundbegriffe einer politischen Phänomenologie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 71:6 (2024), S. 932–942.

die Anthropologie bis hin zur Robotik – parallel etabliert wird. Andererseits interessieren mich Praktiken und Sprechakte des Situierens als Formen der Subjektivierung, mittels derer Subjekte die Wahrheit über sich selbst offenlegen und dabei Macht über sich selbst ausüben. In beiden Perspektiven erweist sich Situiertheit als reflexiver Begriff, der etwas – Erfahrungen, Aussagen, Wissen, Handeln, Kognition, Lernen – auf seine Voraussetzungen bezieht. Diese Voraussetzungen liegen in der jeweiligen Situation, die als irreduzibel mit dem verschränkt verstanden wird, was in ihr geschieht und durch sie geprägt wird. In einer Schleife des Rückbezugs legt das Subjekt diese Situiertheit offen, um sich selbst sowie seine gesellschaftlichen Bedingungen besser zu verstehen und das Movens des eigenen Handelns, Denkens oder Wissens zum Ausgangspunkt zu erklären. In dieser Hinsicht sind Praxen des Situierens gleichermaßen die Voraussetzung und das Ziel der Verortung, aber auch das Mittel, um von den Voraussetzungen zum Ziel zu gelangen.

So verstanden geht Situiertheit auf ähnliche Weise über die Situation hinaus wie Positionalität über die Position oder Reflexivität über die Reflexion. Sie bezieht das, was sich in einer Situation befindet oder abspielt, auf die mit dieser Situation einhergehenden Voraussetzungen. Der Begriff meint nicht nur, dass ein Subjekt sich in einer Situation befindet, diese auf sein Handeln, Wissen oder Denken einwirkt und dem Subjekt zustößt, sondern dass Handeln, Wissen oder Denken im komplexen Zusammenwirken von Situation und Subjekt entstehen. Situation und Subjekt können nicht von einander gelöst werden. So wie Reflexivität nicht nur die Selbstreflexion eines Subjekts bedeutet, sondern den Einbezug der Praktiken und Verfahren, mit denen Wissen von diesem Subjekt hergestellt wird, verweist auch Situiertheit auf die Konstruktion und Fabrikation von Handeln, Wissen oder Denken in einer konkreten Situation. Die Situation geht dem

situierten Subjekt nicht voraus, sondern dieses konstituiert im Handeln seine Situation. Das situierte Subjekt weiß nicht einfach etwas über seine Situation, sondern weiß nur etwas, weil es in einer Situation ist, die nicht von den Bedingungen seines Zugangs zu diesem Wissen abgelöst werden kann. Alles, was es weiß oder tut, ist – so die Annahme – durch diese Situiertheit hindurchgegangen. In dieser reflexiven Wendung geht es um eine „Perspektive, die nicht allein *über*, sondern vor allem *aus* ihrem Innen heraus denkt und damit ihre Situiertheit miteinbezieht.“⁸ Meine Situation ist mir in diesem Sinn nicht gegeben, sondern entfaltet sich durch meine Einbettung in sie.

Methodisch folgt daraus, dass im konkreten Handeln, Wissen oder Denken in der Situation der Schlüssel zur eigenen Situiertheit liegt. Politisch folgt daraus, dass kein Handeln, kein Wissen und kein Denken unabhängig von den sozialen, gesellschaftlichen und politischen Kontexten der gegebenen Situation ist. Situiertheit ist, wie insbesondere in feministischen Texten immer wieder betont wird, nie neutral: Situiertes Handeln, Wissen oder Denken lässt die jeweiligen Motivationen und Ziele in das Handeln, Wissen oder Denken einfließen und versucht, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verstehen, um sie zu ändern. Wenn ich mich in meiner Situiertheit positioniere, nehme ich also nicht nur die Situation in den Blick, in der ich mich befinde, sondern wende den Blick zurück auf die Auswirkungen dieser Situation auf meinen Ort in ihr. Ich betrachte, wie die Situation die Position prägt, von der aus ich mich auf die Situation beziehe und wie dies meine Position verändert. Als Praxis bedeutet das Situierten in diesem Sinn erstens, die Auswirkungen der Situation

⁸ Julia Schade, „Wie denkt es sich aus Relationalität heraus? Von anthropozänen Illusionen und kritisch-relationalen Experimenten“, in: Charlotte Bolwin et al. (Hg.), *Szenen kritischer Relationalität*, Lüneburg: Meson Press 2024, S. 27–48, hier S. 43.

auf das eigene Handeln, Wissen oder Denken zu reflektieren, zweitens einzubeziehen, wie sich dadurch die eigene Identität in ihrem Verhältnis zur Welt verändert, und ebenjene Selbsttransformation drittens zum Ausgangspunkt der eigenen Aussagen zu machen. In jedem dieser Schritte geht es darum, sich vom Anspruch auf Neutralität und einen Standpunkt außerhalb jeglicher Situation zu verabschieden. Es gibt demnach keine uninvolvierte Position.

Die aus der These der Situiertheit allen Wissens abgeleitete Praxis zielt auf „*positional awareness*“, die nur durch Arbeit an sich selbst und an den gesellschaftlichen Bedingungen, die diese Position prägen, erreicht werden kann:

This involves being aware of ways in which one's social position within a broader social system is privileged, and being aware of how this privilege may foster psychological entitlement and lead to ignorance and bias. Practicing this virtue entails taking time to learn about social inequalities in which one finds oneself on the advantaged side, considering how one's social position may motivate beliefs of narratives that would justify these inequalities, and taking steps to mitigate the behavioral effects these beliefs may have.⁹

Die dem Situieren innewohnende Reflexivität verändert in diesem Sinn sowohl das reflektierende Subjekt als auch das reflektierte Objekt. Sie kann weder ihr Subjekt noch ihr Objekt voraussetzen, sondern ist der Akt ihrer Konstitution. Sie bringt das Ich hervor, das „ich“ sagt, indem sie es dazu anleitet, sich selbst auf eine spezifische Weise zu beobachten. Als „*virtue*“ und Tugend verstanden, geht die Reflexivität des Situierens in einer Selbstregierungspraxis auf. Diese enthüllt nicht, was das Subjekt wirklich ist, sondern markiert es als Effekt der

⁹ Daniel Steel und Karoline Paier: „*Pro-Diversity Beliefs and the Diverse Person's Burden*“, in: *Synthese* 200:357 (2022), S. 1–23, hier S. 17.

eigenen Beobachtung – und mithin der geregelten Ausübung von Macht über sich selbst.

Das Sprechen über die eigenen Voraussetzungen, die Verortung in der Situation und die Reflexion des eigenen Orts in der Gesellschaft haben eine lange und verzweigte Geschichte, die für den europäischen Raum bis in die Antike zurückreicht. Als ein politischer Akt wird der Rückbezug der eigenen Position auf individuelle Erfahrungen mit struktureller Unterdrückung jedoch vor allem in den Frauen- und Bürgerrechtsbewegungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstanden. Die Besonderheit dieser Bewegungen bestand darin, dass ihre Akteur:innen den eigenen marginalisierten Standpunkt in der Gesellschaft nutzten, um ausgehend von den damit verbundenen Erfahrungen eben jene gesellschaftlichen Verhältnisse zu verändern, die zur Marginalisierung dieses Standpunkts geführt haben. In diesem Zusammenhang wurden noch vor der Einführung des Begriffs in der zweiten Welle der Frauenbewegung seit Ende der 1960er Jahre Praktiken der Verortung entwickelt, die die Partialität jedes Standpunkts und damit auch marginalisierte Positionen anerkennen. Als Substantiv setzte sich der Begriff der Situiertheit hingegen erst Ende der 1980er Jahre durch. Zu dieser Zeit waren feministische Ansätze auf der Suche nach neuen, nicht-hegemonialen Konzepten von Wissen und Handeln, die individuellen Erfahrungen von Unterdrückung und dem gerecht werden sollten, was später Intersektionalität genannt wurde. Seit Beginn der 1980er Jahre verwendeten Autorinnen wie Nancy Hartsock oder Sandra Harding den marxistischen Begriff des (Klassen-)Standpunkts und argumentierten, dass diejenigen, die unterdrückt werden, unter Umständen gerade aufgrund dieser Unterdrückung Einsichten haben, die einer privilegierten Position verwehrt bleiben. Dieser Begriff des Standpunkts wurde 1988 von Donna Haraway durch den seit den 1960er Jahren sporadisch in der kontinentalen Phäno-

menologie verwendeten Begriff der *situatedness* ersetzt. Ein situiertes Subjekt, das war Haraways Ausgangsthese, kann nur da objektiv sein, wo es die Partialität seiner Perspektive auf das bezieht, was es aus dieser Perspektive wissen, tun und sagen (oder aussprechen) kann. Die Wechselwirkungen zwischen Subjekt und Situation, um die es Haraway ging, waren mit dem statischen Konzept des Standpunkts kaum vereinbar. Diese Vorsicht hat Linda Alcoff, die ebenfalls zu diesen Ansätzen beigetragen hat, in einem Interview prägnant auf den Punkt gebracht: „I liked everything about standpoint – except the standing and the pointing.“¹⁰

Die begriffliche Verschiebung von *standpoint* zu *situatedness*, die von Haraway nicht benannt oder erklärt wurde, sorgte für eine signifikante Neuausrichtung der feministischen Debatten, die sich tendenziell von marxistischen Fragen nach den gesellschaftlichen Verhältnissen hin zu phänomenologischen Fragen der Verkörperung und des Zusammenlebens verschoben. Genau diese Verschiebung bildet einen der Gravitationskerne der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um Identitätspolitik. Verständlich wird sie aber erst mit Blick auf die Geschichte des Begriffs der Situiertheit. Dieser wird, wie ich im Weiteren aufschlüsseln werde, zunächst über phänomenologische Debatten – genauer: eine Übersetzung des Heidegger'schen Begriffs der Befindlichkeit – ins Englische eingeführt. Aus diesem Zusammenhang wandert er quer durch unterschiedliche Wissensgebiete und schließlich in den Feminismus. Dort ermöglicht er eben jene Neuorientierung, in deren Folge individuelle Erfahrungen, Fragen der Verkörperung und „Befindlichkeiten“ in den Mittelpunkt treten.

¹⁰ Alison Wylie et al., „I like everything about standpoint – except the ‚standing‘ and the ‚pointing‘. Interview with Linda Alcoff“, <https://standpointtheory.com/podcast/> [letzter Zugriff: 6.10.2024].

Allerdings – in dieser Hinsicht blieben die späteren feministischen Ansätze dem Marxismus treu – folgen weder Standpunkt noch Situiertheit einfach aus einer sozialen Position oder Identitätszuschreibung, sondern müssen erarbeitet werden: „A standpoint is not simply an interested position (interpreted as bias), but is interested in the sense of being engaged.“¹¹ Jeder Standpunkt ist ein Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse und die Auseinandersetzung mit Situiertheit der Weg zur Erkenntnis dieser Bedingungen. Die Annahme der Situiertheit allen Wissens geht bei Haraway mit der zunächst impliziten Aufforderung an das Subjekt einher, an sich selbst zu arbeiten, Wissen über sich selbst zu erlangen und sich zu sich selbst und den Menschen und Nicht-Menschen zu verhalten, mit denen es zusammenlebt. In diesem Sinn hat Haraway in einem Interview betont, dass *standpoint epistemologies* nie als Theorien der Identität gedacht gewesen seien: „It was never something you have – because you are a woman you have a standpoint. Standpoint was something crafted, it was a labor of love and work. It is a little bit like a scientific fact, something crafted, that can be strong or weak, that takes care and feeding. Standpoints don't endure, unless they are carefully fed.“¹²

Die Voraussetzung für diese Sorge um sich selbst (und andere) besteht Haraway zufolge darin, Partialität nicht als Delegitimierung zu begreifen, sondern zunächst die Einbettung der jeweiligen Position in die Situation zu reflektieren, dann die Auswirkungen des eigenen Standpunkts zu benennen und daran anschließend die Partialität jeglicher Objek-

¹¹ Nancy Hartsock, „The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism“, in: Sandra Harding und Merrill B. Hintikka (Hg.), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht: Reidel 1983, S. 283–310, hier S. 285.

¹² Alison Wylie et al., „Standpoint theory was never supposed to be a theory about identity. Interview with Donna Haraway“, <https://standpointtheory.com/podcast/> [letzter Zugriff: 6.10.2024]

tivität anzuerkennen. Wäre ein Standpunkt automatisch besser als andere Standpunkte, wäre dieses Wissen eben nicht situiert.

Die Entstehung des feministischen Begriffs der Situiertheit ist also auf eine komplexe Weise mit Praktiken und Sprechakten des Situierens verbunden, sollte aber nicht vorschnell mit ihnen gleichgesetzt werden. Die feministischen Debatten um die Standortgebundenheit und Kontextabhängigkeit von Wissen und Erfahrung sowie insbesondere die Frage nach einem feministischen Standpunkt sind aus den Auseinandersetzungen mit den Herausforderungen, Spannungen und auch Widersprüchen der Frauenbewegung erwachsen. Dies wird insbesondere an einer seit den 1960er Jahren im Rahmen des Women's Liberation Movement entstandenen und seitdem in lokalen Initiativen und aktivistischen Zusammenhängen verbreiteten Praxis deutlich: dem *consciousness raising*. Damit ist die von der eigenen Erfahrung ausgehende Auseinandersetzung mit Privilegien und Unterdrückung gemeint, die als Praxis der Verortung auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse zielt und das Private als politisch begreift:

Social location systematically shapes and limits what we know. [...] What individuals experience and understand is shaped by their location in a hierarchically structured system of power relations: by the material conditions of their lives, by the relations of production and reproduction that structure their social interactions, and by the conceptual resources they have to represent and interpret these relations.¹³

Das Konzept der Situiertheit erschöpft sich zwar nicht darin, diese Praktiken zwanzig Jahre später auf einen Begriff zu brin-

¹³ Alison Wylie, „Why Standpoint Matters“, in: Robert Figueroa und Sandra Harding (Hg.), *Science and Other Cultures. Issues in Philosophies of Science and Technology*, New York: Routledge 2003, S. 26–48, hier S. 31.

gen, gewinnt aber in diesem Zusammenhang seine Brisanz. Es bindet die emanzipative politische Praxis an ein feministisches Konzept des Wissens, das nicht länger einen objektiven, positionslosen und gleichsam transsituativen Blick prämiert, sondern eine unterdrückte und marginalisierte Position als Möglichkeit eines epistemischen Vorteils oder zumindest als Chance begreift. „The key to feminist theory consists in its way of knowing. Consciousness raising is that way.“¹⁴ Diese Praxis des Wissens soll dem allwissenden, körperlosen, objektiven und neutralen, als wissenschaftliche Distanzierung verkleideten Sprechen aus dem Nirgendwo, aber auch der sich als grundsätzlich überlegen begreifenden kolonialen oder weißen Position entgegentreten, denn beide verleugnen gleichermaßen ihre eigene Situiertheit.

Während sich diese feministischen Praktiken der Auseinandersetzung mit der eigenen Erfahrung seit den 1960er Jahren verbreiten, wird der Begriff der Situiertheit erst Ende der 1980er Jahre etabliert. Die Evidenz, die er zu dieser Zeit entfaltet, speist sich jedoch nicht nur aus den feministischen Kämpfen dieser Zeit, sondern auch aus sehr viel weiter zurückreichenden philosophischen Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität oder von Partikularität und Universalität.¹⁵ So wie das Konzept der Situiertheit Ende der 1980er Jahre verstanden wird, wirft es die für das Projekt der Aufklärung und seine politischen Errungenschaften, aber auch sein Scheitern zentrale Frage auf, ob Aussagen unabhängig von der Position dessen gelten können, der oder die sie äußert. Gilt nicht mehr, dass das (gesellschaftliche) Sein

¹⁴ Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Harvard University Press 1989, S. 83.

¹⁵ Philosophisch betrachtet ist das Gegenteil von Universalität nicht Partikularität, sondern Singularität. Dieses Begriffspaar hat sich dennoch etabliert und der Unterschied zwischen Partikularität und Singularität spielt an dieser Stelle nur eine untergeordnete Rolle. Ich danke Christina Vagt für diesen Hinweis.

das Bewusstsein bestimmt? Genau diese Herausforderung des Ich-Sagens taucht in den letzten Jahren im Kontext der identitätspolitischen Debatten wieder auf.

Im Hintergrund dieser aktuellen Konflikte steht die Frage, ob es universelle Wahrheiten gibt – etwa in Form der Menschenrechte –, die unabhängig von partikularen Ansichten und lokalen Situationen gelten, oder ob solche Universalismen Herrschaftsinstrumente und letztlich Waffen des Kapitalismus und des Kolonialismus sind, die die Spezifität des Lokalen verdrängen.¹⁶ Universalismen geben demnach vor, für alle zu sprechen, verfolgen aber mitunter die Interessen weniger. Die Partikularität individueller Erfahrungen steht also, vereinfacht gesagt, der Universalität der Verallgemeinerung gegenüber: „Braucht die Demokratie eine Pluralität partikularer Perspektiven oder zerstört solche Partikularität die Einheit des Gemeinwesens?“¹⁷ Universalität verlangt, dass alle Individuen unabhängig von ihren Differenzen gleichermaßen respektiert werden. Partikularität verlangt, diese Differenzen anzuerkennen.¹⁸ Deshalb verläuft, wie Martin Saar unterstrichen hat, eine der entscheidenden politischen Bruchlinien der Gegenwart zwischen dem universalistischen Anspruch, von partikularer Identität abzusehen, und dem partikularistischen Anspruch, individuelle Identität zum

¹⁶ Der Philosoph Omri Boehm hat argumentiert, dass sich eine universalistische Idee wie etwa die Menschenrechte den relativierenden Ansprüchen menschlicher Standpunkte gerade entziehen muss. Omri Boehm, *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Berlin: Propyläen 2022. Vgl. dazu auch Vivek Chibber, „Kapitalismus, Klasse und Universalismus. Eine Flucht aus der Sackgasse der postkolonialen Theorie“, in: Felix Wemheuer (Hg.), *Marx und der globale Süden*, Köln: PapyRossa 2016, S. 70–94.

¹⁷ Karsten Schubert und Helge Schwiertz, „Konstruktivistische Identitätspolitik“, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 31:4 (2021), S. 565–593, hier S. 567.

¹⁸ Vgl. zur Spannung dieser Pole Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press 1994, S. 43.

Ausgangspunkt von Politik zu machen.¹⁹ Diese verhärteten Positionen schließen sich scheinbar aus, weil der Partikularismus die Universalität bedroht und die Universalität keinen Partikularismus akzeptieren kann. Saar weist jedoch darauf hin, dass dieses Schema nicht bruchlos aufgeht, weil Demokratie immer auf dem Zusammenleben individueller politischer Subjekte beruht, deren gleiche Rechte mit Verweis auf ihre Unterschiedlichkeit erkämpft worden sind: „Als Reaktionsform umfasst der immer auch identitätspolitische Kampf gegen Diskriminierung häufig die Forderung nach gleichen Rechten sowie tatsächlicher Inklusion, gibt Universalitätsansprüche also gerade nicht preis.“²⁰

Die mit dem Streit zwischen Universalismus und Partikularismus einhergehenden Fragen werde ich in diesem Buch nicht beantworten können. Sie bilden aber den philosophischen Horizont der hier diskutierten Probleme. Statt einer Vermittlung dieser Position schlage ich eine andere Perspektive vor und widme mich der Genealogie der Situiertheit. Deshalb ist die angedeutete Begriffsgeschichte eingebettet in eine Analyse jener Technologien des Selbst, mit denen Subjekte sich situieren. Während Michel Foucault, von dem dieses Konzept stammt, die Entstehung der Kritik als philosophischer Haltung zunächst auf die Auseinandersetzung mit Institutionen des Staats und der Kirche, im weiteren Sinn auch der Moral und der Religion bezieht, möchte ich einen der Stränge aufnehmen, die er in seinem berühmten Text „Was ist Kritik?“ andeutet. Unter Kritik versteht Foucault eine spezifische Art und Weise, in der Subjekte sich auf die Regierungsformen beziehen, denen sie unterworfen sind. Aus der Kritik entsteht, so zeigt er, ein Verhältnis des Subjekts zu sich selbst. Indem

¹⁹ Martin Saar, „Identitätspolitik“, in: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke (Hg.), *Glossar der Gegenwart 2.0*, Berlin: Suhrkamp 2024, S. 185–196.

²⁰ Ebd., S. 190.

es sich die Auswirkungen von Unterdrückung und Privilegierung vor Augen führt und die Voraussetzungen des eigenen Sprechens reflektiert, setzt es sich in ein spezifisches Verhältnis zur Wahrheit (über sich selbst) sowie zur Macht, der es ausgesetzt ist und die es über sich selbst (und andere) ausübt. Es stellt sich, in Foucaults Worten, der Herausforderung, „nicht regiert zu werden bzw. nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“.²¹ Sprechakte und Praktiken des Situierens sind in diesem Sinn Selbstregierungskünste, mit denen Subjekte Wissen über sich selbst produzieren. Sie sind ein kontemporäres Element eines nicht unbedingt neuen, aber am Ende des 20. Jahrhunderts neu konfigurierten Dispositivs der Subjektivierung, das Subjekt, Wahrheit und Macht aufs Engste verschränkt.

Die Praktiken und Sprechakte des Situierens verstehe ich in diesem Sinn als Formen einer „kritischen Haltung“,²² mit der das Subjekt nicht nur die auf es wirkenden Institutionen, sondern seine eigenen Voraussetzungen befragt und sich dadurch in ein Verhältnis zu Macht und Wahrheit setzt. Diese „kritische Haltung“ sich selbst gegenüber möchte ich als Subjektivierungsform rekonstruieren und zeigen, wie der feministische Begriff der Situiertheit die mit dieser Haltung einhergehenden epistemologischen und politischen Konsequenzen ausformuliert und zugleich das schreibende oder sprechende Subjekt einbezieht. Das feministische Bestreben, marginalisierten Positionen einen epistemologischen Anspruch zu verschaffen, ist, so meine Beobachtung, historisch kaum denkbar ohne die Regierungs- und Subjektivierungsformen situierender Sprechakte. Es gibt jedoch, so die zentrale Erkenntnis von Foucaults späten Arbeiten, keinen Spielraum, sich der Macht zu entziehen, ohne zugleich Macht

²¹ Michel Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve 1996, S. 12.

²² Ebd., S. 7.

auszuüben. Keineswegs können Praktiken des Situierens der Macht aus dem Weg gehen, sie unterlaufen oder ihr einen mächtfreien Raum gegenüberstellen. Sprechen über sich selbst ist nie voraussetzungslos. Es bringt stets etwas hervor – und sei es ein Verhältnis zu sich selbst.²³

Als eine Praxis der Auseinandersetzung mit den eigenen Voraussetzungen ist das Situieren mithin tief in die politischen Konflikte der Gegenwart eingebettet. Es bildet den praktischen Kern der gegenwärtig so umstrittenen Politisierung von Identität und Erfahrung. Mit diesem Buch möchte ich ein Angebot machen, Praktiken und Sprechakte des Situierens vor dem Hintergrund der Geschichte des Konzepts der Situiertheit auf neue Weise zu diskutieren. Mir geht es in anderen Worten darum, das anfängliche Verständnis von *identity politics*, das im Manifest des Combahee River Collective von 1977 das Sprechen über sich selbst an die Vielfalt von Identitäten und Erfahrungen bindet, als Kern dieser Praxis in Erinnerung zu rufen. Auch viele der feministischen Texte, mit denen ich mich beschäftige, drohen in Vergessenheit zu geraten. Mit ihrer Hilfe könnte es jedoch möglich werden, den unergiebigen und verzerrten Diskussionen um Identitätspolitik ein anderes, emanzipatives, nicht auf Transparenz, Eindeutigkeit und Kategorisierung ausgerichtetes Verständnis situierter, aber nicht an einen fixen Ort gebundener und uneindeutiger Subjektivität entgegenzustellen. Die Erfahrungen mit meiner eigenen Situiertheit, zu denen mich die Arbeit an diesem Buch

²³ In seiner posthum erschienenen Vorlesung *Der Diskurs der Philosophie* unterscheidet Foucault die Philosophie von anderen Diskursformen wie der Wissenschaft oder der Literatur dadurch, dass sie als reflexive Form des Sprechens stets den Bezug zum „Ich – Hier – Jetzt“ wahrt. Deshalb ist Philosophie, auch wenn sie sich als universelles Wissen versteht, immer eine Gegenwartsdiagnose. Philosophisches Wissen kann man in diesem Sinn als situiert verstehen, ohne dass sich Philosoph:innen notwendigerweise positionieren müssten. Michel Foucault, *Der Diskurs der Philosophie*, Berlin: Suhrkamp 2024.

gebracht hat, haben mir vielmehr die Intransparenz meiner Verortung, die Schwierigkeiten jeder Kategorisierung und die Nicht-Übereinstimmung meiner Identität mit mir selbst vor Augen geführt.

Die identitätspolitischen Auseinandersetzungen machen die Genealogie der Situiertheit – einen Strang ihrer Geschichte, geschrieben vom Boden der Gegenwart aus – so brisant. Wenn ich über das Situieren und über Situiertheit schreibe, stehe ich unweigerlich auf dem Feld dieser Konflikte. Deshalb ist dieses Buch auch ein Buch über mich selbst. In einer dritten Bewegung, die die Perspektiven auf die Begriffsgeschichte und auf die Selbsttechnologien des Situierens ergänzt, mache ich die Auseinandersetzung mit meiner eigenen Position als (unter anderem) weißer, männlicher Professor zum Gegenstand. Von diesem Ort aus, dessen Herausforderungen mein Schreiben begleitet haben, versuche ich besser zu verstehen, warum situierende Sprechakte in den letzten drei Dekaden Objekt derart intensiver Kontroversen geworden sind. Über meinen Versuch, die Einführung und Ausweitung dieses Begriffs Ende der 1980er Jahre zu rekonstruieren und diese Geschichte auf Praktiken und Sprechakte des Situierens zu beziehen, möchte ich begreifen, was mit dem Situieren auf dem Spiel steht. Ich möchte nachvollziehen, in welchen politischen und wissenschaftlichen Kontexten die reflexive Bindung von Identität an die eigene Position entstanden ist, aber auch eine Kritik an diesen Sprechakten entwerfen, die fundierter als die Polemik der aktuellen Debatten sein soll. Diese Kritik im Foucault-schen Sinn speist sich aus der Beobachtung, dass Sprechakte des Situierens selbst in feministischen Texten nur selten als Selbstregierungspraxis begriffen werden. Sie zielt also keineswegs auf eine Entlarvung. Vielmehr soll sie bewusst machen, dass das Ich-Sagen stets eine Form der Machtausübung über sich selbst ist, selbst dort, wo es sich gegen die Macht stellt. Deshalb bedarf das Situieren als kritische Praxis der Kritik.

All das gilt auch für mein Sprechen in diesem Buch. Mit der Arbeit an ihm möchte ich lernen, was die Konflikte der Gegenwart mit mir und meiner Position zu tun haben. Dieser Bezug auf meine eigene Situiertheit taucht im Folgenden immer wieder auf, was stellenweise repetitiv wirken mag. Doch es handelt sich dabei um einen Effekt einer Argumentation, die aus verschiedenen Perspektiven auf die Frage rekurriert, von wo aus ich spreche und was dabei mit mir geschieht. Deshalb kann ich mich nicht aus dem Text herausstreichen.

Noch nie hat mich ein Buch so sehr herausfordert wie dieses. Die Arbeit an ihm hat sich, ganz im Sinn Foucaults, als Arbeit an mir selbst entpuppt und mein eigenes Selbstverständnis auf die Probe gestellt. Ich möchte keiner der Fragen, die sich dabei auftun, aus dem Weg gehen, doch ich weiß nicht, welche Fragen sich mir an der Position, von der aus ich schreibe, nicht stellen, was ich übersehe und was mir unzugänglich bleibt. Ich werde unweigerlich Fehler machen, Aspekte übersehen und Zusammenhänge anders schildern, als sie Betroffene darstellen würden. Das Feld, auf dem ich mich bewege, ist politisch aufgeladen und jeder Schritt ein Risiko. Dennoch wäre es zu einfach, die Behauptung in den Raum zu stellen, dass ich dieses Buch in aller Aufrichtigkeit und mit einem ehrlichen Interesse an einer Kritik meiner eigenen Privilegien geschrieben habe.²⁴ Genau das würde Situiertheit, so wie ich sie zu verstehen gelernt habe, widersprechen. Ich möchte meine Position nicht voraussetzen, obwohl sie meine Voraussetzung ist, sondern mein Buch zu einem Dokument der Auseinandersetzung mit ihr machen. Auf dieser Grundlage wird eine Beschäftigung mit der „kritischen Haltung“ denkbar, welche die mit ihr einhergehenden Subjektivierungsweisen ernstnimmt, aber nicht als selbstver-

²⁴ Zur Geschichte des Begriffs Privileg vgl. Markus Rieger-Ladich, *Das Privileg. Kampfvokabel und Erkenntnisinstrument*, Ditzingen: Philipp Reclam 2022.

ständlich begreift. Eine begriffsgeschichtliche Auseinandersetzung mit Konzepten unseres (und meines) Selbstverständnisses kann vielmehr dabei helfen, sie unselbstverständlich zu machen.

2. WIE SCHREIBT MAN EIN BUCH ÜBER SITUIERTHEIT?

Dass jede Aussage von jemandem getroffen wird, der oder die eine Position hat, dass jede Beobachtung von einem Ort ausgeht, dass Wissen nicht unabhängig von den kulturellen und sozialen Kontexten ist, in denen es entsteht, mag heute wie eine Binsenweisheit wirken. Die gegenwärtige Konjunktur des Begriffs der Situiertheit ist ein Anzeichen dafür, dass er im Laufe seiner Geschichte als Selbstverständlichkeit zum Selbstzweck aufgestiegen ist, zu einem Imperativ, der zugespitzt gesagt mit dem Anspruch auftritt, dass allen Äußerungen ein Akt der Positionierung vorauszugehen hat. Eine Selbstverständlichkeit kann Gegenstand einer begriffs- oder wissensgeschichtlichen Untersuchung sein; ein Selbstzweck sollte darüber hinaus im Hinblick auf seine (wissens-)politischen und epistemologischen Funktionen dekonstruiert werden. Wenn jede politische Aktivität, wissenschaftliche Aussage oder individuelle Stellungnahme, die ihre Situiertheit nicht offenlegt, aufgrund einer vermeintlich unabweisbaren Notwendigkeit der Beachtung ihrer Situiertheit zurückgewiesen, sprich die Legitimität von Aussagen über diesen vorangestellten Sprechakt geregelt werden kann, hilft ein Blick auf die Geschichte dieses Konzepts.

Im Verbund mit der distanzlosen Auseinandersetzung mit mir selbst, dem Experiment meiner eigenen Verortung, kann dieser distanzierende, historisierende Blick dabei unterstützen, Situiertheit unselbstverständlich zu machen und ihren Einsatz zu zeigen – und dabei auch verdeutlichen, warum um die identitätspolitische Aufladung einer solchen Selbstverständlichkeit derzeit so intensive Kämpfe ausgefochten werden. Mit der Infragestellung seiner Selbstverständlichkeit kann

man dem Situieren vielleicht auch die Sicherheit nehmen, mit dem Ergebnis dieses Sprechakts zu wissen, als wer man selbst spricht.

Um zu verstehen, welche Konsequenzen diese Selbstverständlichkeit hat, nähre ich mich ihr aus vier Richtungen, denen jeweils eines der folgenden Kapitel gewidmet ist: Zunächst widme ich mich in diesem vorgelagerten Kapitel einer Reihe von Vorbemerkungen und Einordnungen – Verortungen –, die nötig sind, um (auch mir selbst) zu erklären, wie man ein Buch über das Situieren schreibt. Im dritten Kapitel beschreibe ich das Situieren anhand der beiden Beispiele des *land acknowledgement* und des *positionality statement* mit Bezug auf Michel Foucault als eine Form der Sorge um sich selbst. Dieses Selbstverhältnis verfolge ich anhand von Foucaults Rekonstruktion der *parrhesia*, des Wahrsprechens, bis in die griechische Antike zurück und skizziere unterschiedliche Formen der Selbsterkenntnis und der Selbstsorge, die Foucault zufolge westliche Formen der Subjektivität prägen. Daran anschließend untersucht das vierte Kapitel, wie in (öko-)feministischen Texten die Interdependenz von Subjekt und äußeren Faktoren als ein Umgebungsverhältnis gefasst wird, in dem Situiertheit in einer spezifischen, ökologischen Wechselwirkung von umgebenem Subjekt und umgebenden äußeren Bedingungen besteht. Dieses Kapitel skizziert die Verbindung der Geschichte der Situiertheit mit der Geschichte ökologischen sowie insbesondere ökofeministischen Denkens im 20. Jahrhundert und beschreibt die Epistemologien des Umgebens, die den Wechselwirkungen von Subjektivierungsprozessen und ihren Umgebungen zugrunde liegen.

Trotz der in diesen beiden Kapiteln verfolgten Einbettung von *situatedness* in viel weiter zurückreichende Zusammenhänge gibt es gute Gründe, die Etablierung dieses Begriffs erst auf die 1980er Jahre zu datieren. Die konkrete Arbeit an diesem Projekt hat mit der Beobachtung begonnen, dass der

Begriff der Situiertheit zur gleichen Zeit in völlig unterschiedlichen, aber oft in Austausch stehenden Zusammenhängen eingeführt wird, die ich im fünften und sechsten Kapitel untersuche. Ende der 1980er Jahre wandert er transversal durch verschiedene Wissensgebiete: neben dem Feminismus durch die Ethnomethodologie, die Anthropologie, die Bildungswissenschaft, die Kognitionswissenschaft, die KI-Forschung und die Robotik. Die Bewegungen des Begriffs zwischen diesen Feldern sind so komplex und vielschichtig, dass es unmöglich wäre, sie in ihrer Gesamtheit darzustellen. Ich möchte deshalb keine Eindeutigkeiten postulieren und keine Filiationen festhalten, sondern folge einem einzelnen begriffsgeschichtlichen Faden dieses Geflechts, der die phänomenologische Tradition, die ich im fünften Kapitel untersuche, mit dem Feminismus verbindet, dem das sechste Kapitel gewidmet ist. Ausgehend von der Beobachtung, dass Donna Haraway den marxistisch geprägten Begriff des Standpunkts durch den phänomenologisch geprägten Begriff der Situiertheit ersetzt, rekonstruiere ich die entsprechenden feministischen Debatten der 1980er Jahre und zeige, wie in diesem Kontext die Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen Standpunkt von Frauen an das Offenlegen der eigenen Situiertheit gekoppelt wird.

Mit diesem Vorgehen geht es darum, die Entstehung dieses feministischen Ansatzes historisch einzubetten und begriffsgeschichtlich einzuordnen. Vom Feminismus aus entfalten der Begriff der Situiertheit und die mit ihm einhergehenden Praktiken ihre gesellschaftliche Wirkung, während die Verwendung des Begriffs in anderen Zusammenhängen zumeist wissenschaftsimmmanent bleibt. Aber warum das feministische Verständnis von Situiertheit solche Wirkung entfalten kann, wird erst mit einer begriffsgeschichtlichen Perspektive vollends deutlich, die es auf einen breiteren Kontext bezieht.

Die begriffsgeschichtliche Arbeit dieser beiden Kapitel setzt den in den vorhergehenden Kapiteln entworfenen Rah-

men voraus, um das Situieren als Sprechakt und als Begriff gleichermaßen in den Blick zu bekommen. Diese ineinander verschränkten Beobachtungsebenen – die historische Analytik von Technologien des Selbst, die damit einhergehenden Epistemologien des Umgebens und die Begriffs- bzw. Wissensgeschichte – bilden das Grundgerüst der in diesem Buch skizzierten Genealogie der Situiertheit. Mit diesem Gerüst versuche ich nachzuvollziehen, warum sich Subjekte durch die Offenlegung ihrer Situiertheit besser zu verstehen glauben. Mein Material sind Texte und Theorien, Handlungsanweisungen und technische Papers, Protokolle und Ratgeber, in denen über das Situieren und sein Subjekt nachgedacht wird – also weniger Akte des Situierens selbst (auch wenn sie immer wieder vorkommen) als ihre innere Logik und Evidenz. Was dabei weitestgehend außen vor bleibt, sind die lokalen, konkreten Praktiken, mit denen Menschen sich in bestimmten Situationen situieren – sieht man von mir selbst ab. Meine Quellen sind keine teilnehmenden Beobachtungen der Mikroprozesse politischer Aushandlungen oder alltäglicher Sprechakte. Diese systematisch in den Blick zu nehmen, würde ein anderes, fraglos wichtigeres Buch ergeben, das die Rituale des Situierens, ihre repräsentative Funktion und ihre Bedeutung für die Konstitution von Gruppen rekonstruieren könnte. Die Frage, wie diese Sprechakte ausgeführt werden und welche Muster sich dabei ergeben, kann am ehesten eine Praxeologie beantworten, die ich mit meinem methodischen Instrumentarium nicht leisten kann.

Mein genealogischer Ausgangspunkt ist vielmehr die Frage, warum dieser Begriff – parallel zu, aber nicht deckungsgleich mit *positionality*, *reflexivity* und *standpoint* – zur gleichen Zeit in so unterschiedlichen Kontexten eingeführt wird. Warum setzt er sich – als eine Möglichkeit, die Verflechtung des Subjekts mit lokalen Macht- und Herrschaftsverhältnissen sichtbar zu machen und zugleich alles Handeln, Wissen und Denken

als abhängig vom jeweiligen Ort zu markieren – in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre in all diesen Zusammenhängen durch? Was macht er jeweils sagbar? Und in welchem Bezug steht diese Geschichte der 1980er Jahre zu den gegenwärtigen Praktiken und Sprechakten des Situierens und Positionierens?

Mit meinem Vorgehen kann ich nicht erklären, wie die Performanz situierender Sprechakte soziale Situationen prägt und welche Selbstdeutungen und Handlungsorientierungen mit ihnen einhergehen können. Ich kann auch nicht erklären, wie sich die Regelhaftigkeit des Sprechens über sich selbst historisch verändert. Meine Hoffnung ist vielmehr herauszufinden, wie ich heute von meinem Ort aus über Situiertheit schreiben kann. Das ist der Boden, auf dem das Gerüst dieses Buches steht. Mit diesem Boden beschäftige ich mich in den beiden Schlusskapiteln, in denen ich einerseits die vorherigen Ausführungen zu einer Kritik der Situiertheit zusammenführen und andererseits versuche, die aus der Genealogie entwickelte Kritik am Situieren an mir selbst umzusetzen. Dieser Versuch ist aber nicht als argumentative Fortsetzung der vorhergehenden, mehr oder weniger analytisch distanzierten und methodisch abgesicherten Kapitel zu verstehen. Die Schlusskapitel sollten nicht als praktische Anwendung eines vorher entwickelten theoretischen Rahmens gelesen werden, sondern sie versuchen, die geleistete Begriffsarbeit mit anderen Mitteln fortzusetzen. Sie führen die unabgeschließbaren Herausforderungen des Situierens zu einer Kritik der Situiertheit zusammen, die diesem Buch seinen Ort gibt – einen Ort, an dem ich mir selbst den Boden unter den Füßen wegziehe.

Die Frage nach dem *Wie* dieses Buches gewinnt erst Kontur vor der Frage nach dem *Warum*, die mich bis zum Ende dieses Schreibprozesses herausgefordert hat und es auch danach noch tun wird. Das *Warum* war nicht der Ausgangspunkt dieses Buches, sondern sein Ziel, aber ich bin mir am

Ende meiner Arbeit nicht sicher, ob ich es gefunden habe. Als Medienwissenschaftler habe ich den Blick auf mediale Voraussetzungen und Bedingungsgefüge, auf das Medium als Botschaft habitualisiert, mich dabei aber zumeist auf die zugrunde liegende Materialität und Technizität bezogen. Die Auseinandersetzung mit meinem eigenen Schreibpraktiken hat mir vor Augen geführt, dass die Materialität nur eine Seite der Medaille ist. Mein Schreibwerkzeug schreibt mit an meinen Gedanken, aber das erklärt noch nicht, wer „ich“ bin, wenn ich „ich“ schreibe.

Das Situieren ist als ein Sprechakt entstanden, der minorisierten und marginalisierten Gruppen zu mehr Gerechtigkeit verhelfen soll – also genau jenen, zu denen ich nicht gehöre. Wie kann *ich* dann trotzdem heute ein Buch darüber schreiben und warum sollte *ich*? Um mich dieser Frage zu stellen, habe ich mich für einen Weg entschieden, der die Skizze der Genealogie der Situiertheit mit dem Schreiben über mich selbst verbindet. Dieses Buch endet mit einer Auseinandersetzung mit der Geschichte meiner Familie. Ich stelle sie an den Schluss, um die Rituale dessen zu unterbrechen, was zu einem Bekenntniszwang werden kann. Um zu diesem Schreiben über mich selbst zu gelangen – ohne mich jedoch der Illusion hinzugeben, meine Maske absetzen zu können –, muss ich zunächst durch die Genealogie der Situiertheit hindurch. Auf diesem Weg versuche ich, besser zu verstehen, was es bedeutet, sich zu verorten und in Bezug zu seiner eigenen Umgebung zu setzen, um dann die Aporien dieser Selbstbezüglichkeit am eigenen Leib durchzuspielen. Während ich mich in der langen Einleitung den Möglichkeiten des Sprechens über sich selbst, den Bedingungen des Ich-Sagens und den Schwierigkeiten von Identitätspolitik widme, versuche ich im Schlussteil, anhand meiner eigenen Familiengeschichte meine europäische Situiertheit besser zu verstehen und ihre Konsequenzen für dieses Buch herauszuarbeiten.

Ich möchte mich also in die Strudel hineinbegeben, in die der konsequente und mitunter unabsließbare Selbstbezug führt. Dass mein Projekt an einigen Stellen zirkulär wird, ist intendiert: Der Anfang und das Ende dieses Buches sind ein Experiment, in dem ich die Genealogie der Situiertheit auf mich selbst beziehe. Diese Auseinandersetzung mit mir selbst, meiner Position, meinem Ort, meinem Standpunkt, meiner Situiertheit hat sich als Antrieb dieses Buches erwiesen. Das mag, gerade im Vergleich zu den politischen Zielen der feministischen Texte, mit denen ich mich beschäftige, weniger bescheiden als vielmehr reduktiv wirken. Von der Position, von der aus ich schreibe, scheint es mir aber vermessens, große Forderungen nach gesellschaftlichen Veränderungen zu artikulieren – wiewohl ich sie ganz und gar unterstütze. Aber ist es, um auf die Fragen vom Anfang zurückzukommen, nicht ein Problem, dass ich die Glaubwürdigkeit und Reichweite meiner Aussagen an meine Position binde? Dass ich vor Forderungen nach mehr Gleichberechtigung, nach dem Ende von Unterdrückung und Diskriminierung zurückschrecke, weil ich glaube, dass es mir als privilegiertem Mann nicht zusteht, sie zu äußern? Genau diese Frage motiviert mein Buch: Was bedeutet es, auf diese Weise die eigene Situiertheit einzubeziehen und welche Auswirkungen hat diese reflexive Schleife auf das, was gesagt wird und sagbar ist?

2.1 Geschichte und Gegenwart

Zu diesem Buch bin ich durch eine zunächst simpel erscheinende, von den Debatten der Gegenwart auf den ersten Blick weit entfernte Beobachtung gekommen. Ende der 1980er Jahre entwickelt sich in der Robotik, mit deren Geschichte ich mich für ein Forschungsprojekt zu den virtuellen Umgebungsräumen autonomer Autos beschäftige, ein neues Para-

digma: Man versteht Roboter nicht mehr als Maschinen, die digital codierte Symbole verarbeiten und die Außenwelt mittels Sensoren im Inneren repräsentieren, sondern als Maschinen, die sich in ihren Umgebungen verorten, um sich an sie zu adaptieren, ohne jemals Zugriff auf die Außenwelt zu haben. Diese auf der probabilistischen Verarbeitung von Sensordaten durch Filteralgorithmen basierende Einbettung in die Umgebung gibt autonomen Maschinen die Fähigkeit, sich an unvorhersagbare Ereignisse anzupassen und in komplexen Situationen zeitkritisch zu reagieren. Mit den jüngsten Entwicklungen (semi-)autonomer Autos, Drohnen oder interaktiver Roboter hat diese technische Entwicklung rasant an Fahrt aufgenommen, ihre theoretischen Grundlagen wurden aber bereits in den späten 1980er Jahren gelegt. Seit dieser Zeit wird die Fähigkeit, in anspruchsvollen Umgebungen autonom zu agieren, in den ingenieurwissenschaftlichen Debatten auf *situatedness*, *embodiment* oder *embeddedness* zurückgeführt.¹ Situiertheit meint in diesem Kontext die Fähigkeit eines Roboters, sich in seiner Umgebung zu verorten und aus dieser Verortung eine temporäre Karte zu entwerfen, anhand derer er seinen eigenen Ort bestimmen kann.²

Wenn man in der Geschichte des Begriffs der *situatedness* über den Feminismus hinaus noch etwas tiefer gräbt, stößt man also auf unerwartete Quellen, die allesamt Ende der 1980er Jahre ihren Ursprung haben: neben den Versuchen, Robotern die Orientierung in ihrer Umgebung zu ermöglichen, stehen Diskussionen um die Potenziale und Probleme von Künstlicher Intelligenz, sozialwissenschaftliche Methodendebatten, die Beschäftigung mit Human-Computer-

¹ Etwa Rolf Pfeifer und Christian Scheier, *Understanding Intelligence*, Cambridge: MIT Press 1999, S. 71 f.

² Vgl. Florian Sprenger, *Epistemologien des Umgebens. Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher Environments*, Bielefeld: Transcript 2019, S. 484 ff.

Interaction, ethnomethodologische Handlungstheorien, anthropologische Konzepte des Lernens und Fragen der Verkörperung des Geistes. *Situatedness* wird zum gleichen Zeitpunkt in der Psychologie, in der Bildungswissenschaft, in der Ethnomethodologie, in der Anthropologie, in der Kognitionswissenschaft und in der analytischen Philosophy of Mind eingeführt, um Erinnerung, Lernen, Bewusstsein, Handeln oder den Beobachter als situiert, also funktional mit der Umgebung und ihren sozialen und kulturellen Kontexten verwoben zu begreifen.³ Daran knüpfen Theorien des *embodiment* bis hin zu Entstehung des kognitionswissenschaftlichen und neurophilosophischen Forschungsprogramm der sogenannten *4e* an (*embodied, embedded, enactive* und *extended*).⁴ In der Bildungswissenschaft wird der Begriff zu dieser Zeit wichtig, weil er verdeutlicht, dass Wissen nicht einfach von einer Person zur anderen weitergegeben wird, sondern deren Situiertheit wesentlichen Anteil an Bildungsprozessen hat.⁵ Die Ethnomethodologie Lucy Suchmans beschäftigt sich auf ähnliche Weise mit situiertem Handeln und reflektiert die methodische Einbettung des Beobachters.⁶ In all ihrer Unterschiedlichkeit ist diesen Ansätzen gemeinsam, dass sie sich mit dem Konzept der Situiertheit gegen klassische dualistische Erklärungen

³ Vgl. William J. Clancey, *Situated Cognition: On Human Knowledge and Computer Representations*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.

⁴ Vgl. Albert Newen, Leon de Bruin und Shaun Gallagher (Hg.), *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford: Oxford University Press 2020; George Lakoff und Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books 1999; Andy Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford: Oxford University Press 2008.

⁵ Vgl. Jean Lave und Etienne Wenger, *Situated learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.

⁶ Mit Beobachter meine ich hier keine Person, sondern eine Mitte des 20. Jahrhunderts entstehende Theoriefigur und verwende entsprechend durchgehend die männliche Form. Die Geschlechtslosigkeit, die mit der dieser Figur zugesprochenen Objektivität und Neutralität einhergeht, müsste im Rahmen einer Geschichte des Beobachters eigens aufgearbeitet werden.

wenden und das Subjekt mehr oder weniger explizit in Wechselwirkung mit seiner Umgebung begreifen.

Um dieses komplexe Feld aufzuschlüsseln, nehme ich einen Strang aus der Geschichte des Begriffs in den Blick, der die einflussreichsten Diskussionen um Situiertheit miteinander verbindet. Einer der Knotenpunkte, von dem aus er sich transversal durch diese Felder hindurch ausbreitet, ist der Ansatz des Philosophen und Phänomenologen Hubert Dreyfus. Seit den 1960er Jahren entwickelt Dreyfus eine an Martin Heidegger und Maurice Merleau-Ponty anschließende Kritik der zeitgenössischen Konzepte Künstlicher Intelligenz. Für die an die Stelle des körperlosen, cartesianischen Subjekts tretende, verkörperte Verortung im Dasein nutzt Heidegger in *Sein und Zeit* den Begriff der Befindlichkeit, der schwer zu übersetzen ist.⁷ Dreyfus, der in den 1960er Jahren in Deutschland lebt und Heidegger persönlich kennenlernt, nimmt, wie ich im fünften Kapitel ausführlich schildern werde, einen der Vorschläge zur Übersetzung auf und sorgt für seine Verbreitung im englischsprachigen Raum: *situatedness*.⁸ Dreyfus' Arbeiten sind eine der frühesten, wenn auch sicherlich nicht die einzige Quelle für diesen Begriff. Im Anschluss an die phänomenologische Auseinandersetzung mit der Erfahrungskonkretion in gegebenen Situationen erfasst der neue Begriff der *situatedness* die Verkörperung und Einbettung des Subjekts in seine lebensweltlichen Umgebungen. Er ist zugleich die Grundlage für Dreyfus' Kritik an Künstlicher Intelligenz: Was Computer nicht können, ist sich situieren. Aus Dreyfus' Schriften, so meine These, wandert *situatedness* auf Umwegen,

⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1979, §29. Heideggers Begriff der Befindlichkeit wird auf Französisch mit *affection* übersetzt.

⁸ Vgl. etwa Hubert Dreyfus, „From Micro-Worlds to Knowledge Representation: AI at an Impasse (1979)“, in: John Haugeland (Hg.), *Mind Design*, Cambridge: MIT Press 1981, S. 143–182, hier S. 176, sowie Hubert Dreyfus, „Misrepresenting Human Intelligence“, in: *Thought* 61:4 (1986), S. 430–441, hier S. 435.

die ich im Verlauf dieses Buches rekonstruieren werde, in die feministischen Debatten der 1980er Jahre hinein. Dort ersetzt Haraway mit ihm den marxistischen Begriff des Standpunkts. Dreyfus vermittelt ihn aber auch in die Robotik, die Ethnomethodologie, die Anthropologie, die Bildungswissenschaft und die Kognitionswissenschaft. Auf allen diesen Feldern explodiert die Verwendung des Begriffs Ende der 1980er Jahre geradezu.

Diese Übersetzung vom Deutschen ins Englische bringt eine nicht unerhebliche Herausforderung mit sich, die auch am Ende dieses Buches nicht aufgelöst sein wird: Was bedeutet es, dass der so avancierte und in emanzipatorische Praktiken eingebettete Begriff der *situatedness* begriffsgeschichtlich mit dem so problematischen, anti-aufklärerischen und antisemitischen Denken Martin Heideggers verbunden ist? Der Heidegger'sche Begriff der Befindlichkeit ist eingebettet in eine Philosophie der Übereinstimmung von Identität und Ort, von Blut und Boden. Dem feministischen Denken hingegen, das den übersetzten Begriff zur Grundlage einer fundamentalen Kritik moderner Subjektivität macht, wohnt der Impuls inne, Identität nicht an Eindeutigkeit zu binden. Die Begriffsgeschichte der Situiertheit ist so brisant, weil in ihr das konservative Versprechen der exkludierenden Vereindeutigung und die emanzipatorische Hoffnung auf Uneindeutigkeit aufeinanderprallen. Ich kann diese Spannung nicht lösen, sondern stelle ans Ende dieses Buches ein Ausblick auf eine „Bodenlosigkeit“ der Situiertheit, die sich der identitären Logik der Übereinstimmung entzieht.

Indem ich diesen Verbindungslien folge, möchte ich keinesfalls eine Kohärenz des Begriffs oder eine Kontinuität über diskontinuierliche Zusammenhänge hinweg unterstellen. Ein begriffs- und wissensgeschichtliches Vorgehen fragt nicht nach einer „richtigen“ Bedeutung, sondern analysiert Wendungen, Brüche und Anschlüsse, ohne die Lücken und

Leerstellen zu überspringen, die eine solche Geschichte ausmachen. Aus dem „historische[n] Beharrungsvermögen der Terme“, so hat Joseph Vogl die notwendige Vorsicht eines solchen Vorhabens auf den Punkt gebracht, lässt sich nicht auf „begriffliche Kontinuitäten schließen“.⁹ Stattdessen kann gerade in den Diskontinuitäten, Abbrüchen und Wieder-aufnahmen nach einer Symptomatik gesucht werden, die auch Einblick in die Versprechungen und Erwartungen zu geben vermag, die mit einem Terminus einhergehen. In Begriffen wie Situiertheit kristallisiert sich ein spezifisches Selbstverständnis, das auf die historische Konstellation reagiert, in der solche Begriffe evident erscheinen. Der Historiker Christian Geulen hat anhand zentraler Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts gezeigt, dass ihre Geschichte immer auch eine Geschichte der mit ihnen verbundenen Erwartungen ist: „Ihre Ausbreitung ist weniger als Rezeption denn als multiple Projektion beschreibbar.“¹⁰ In diesem Sinn changiert auch der Begriff Situiertheit zwischen einer Analysekategorie und einer normativen Handlungsanweisung.

Die im Folgenden dargestellten Felder sind selbstredend nur ein kleiner Teil dessen, was zur Genealogie der Situiertheit zählt. Man könnte ebenso bei den ethnografischen Diskussionen um die *Writing Culture* ansetzen, in denen der involvierte Beobachter auf die sozialen und medialen Bedingungen seiner Beobachtung bezogen wird.¹¹ Man könnte feministisches

⁹ Joseph Vogl, „Für eine Poetologie des Wissens“, in: Karl Richter (Hg.), *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930. Walter Müller-Seidel zum 75. Geburtstag*, Stuttgart: Metzler 1997, S. 107–127, hier S. 117.

¹⁰ Christian Geulen, „Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts“, in: *Zeithistorische Forschungen* 7:1 (2010), S. 79–97, hier S. 91.

¹¹ Diese Debatte macht auf die Reflexivität und Positionalität allen ethnografischen Arbeitens aufmerksam. In ihrem maßgeblichen Buch weisen James Clifford und George Marcus darauf hin, dass Ethnograf:innen Kultur nicht repräsentieren, sondern schreibend erfinden – und dies in der spezifischen Positionalität und Einbettung des schreibenden Subjekts tun, das nicht selten Teil einer kolo-

Gegenwissen über die 1980er Jahre hinaus zurückverfolgen und auf den Konnex von gesellschaftlicher und individueller Situation hin lesen.¹² Man könnte die engen Verbindungen der Bürgerrechtsbewegungen mit dem untersuchen, was heute Critical Race Studies genannt wird.¹³ Man könnte, ausgehend von dem, was Edward Said die „positional superiority“ des Westens genannt hat,¹⁴ postkoloniale Debatten und vor allem ihre methodologischen Fragen in den Blick nehmen. Man könnte herausarbeiten, wie in der Wissenssoziologie Karl Mannheims bereits in der Zwischenkriegszeit die „Standorte, von denen aus wir heute die Welt sehen können“,¹⁵ in den Blick und damit zentrale Thesen der Standortepistemologien vorweggenommen (wenn auch nicht politisch gewendet) werden. Man könnte methodologische Diskussionen um Reflexivität im Forschungsprozess aufnehmen, sei es in Bezug auf die Soziologie oder das Strong Program in der Wissenschaftsforschung.¹⁶ Man

nialen Konstellation ist: „Who speaks? who writes? when and where? with or to whom? under what institutional or historical constraints?“ James Clifford, „Introduction: Partial Truths“, in: James Clifford und George E. Marcus (Hg.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press 1986, S. 1–26. Zum Überblick über die daran anschließenden Debatten Douglas E. Foley, „Critical Ethnography: The Reflexive Turn“, in: *International Journal of Qualitative Studies in Education* 15:4 (2002), S. 469–490.

¹² Etwa Maria Mies, „Towards a Methodology for Feminist Research“, in: Gloria Bowles und Renate D. Klein (Hg.), *Theories of Women's Studies*, London: Routledge 1983, S. 117–139, hier S. 123.

¹³ Vgl. Richard Delgado und Jean Stefancic, *Critical Race Theory: An Introduction*, New York: New York University Press 2001.

¹⁴ Vgl. Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books 1979, sowie darauf aufbauend und sich davon absetzend Linda T. Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People*, London: Zed Books 1999 und Jane Duran, *Worlds of Knowing. Global Feminist Epistemologies*, London: Routledge 2001.

¹⁵ Karl Mannheim, „Das Problem einer Soziologie des Wissens“, in: ders.: *Wissenssoziologie*, Berlin: Luchterhand 1964, S. 308–388, hier S. 327. Vgl. auch Claudia Brunner, „Situiert und seinsverbunden in der ‚Geopolitik des Wissens‘“, in: *Zeitschrift für Diskursforschung* 3 (2013), S. 226–245. Ich danke Ulrich Bröckling für diesen Hinweis.

¹⁶ Vgl. Christoph Haker, *Immanente Kritik soziologischer Theorie. Auf dem Weg in ein pluralistisches Paradigma*, Bielefeld: Transcript 2020, Sebastian Gießmann und

könnte untersuchen, wie der Begriff der Situation im Pragmatismus John Deweys einen Rahmen der Unsicherheit markiert, der durch Analyse und Experimente gelöst werden kann und im Anschluss in den Sozialwissenschaften dazu dient, Konsistenz zwischen heterogenen Phänomenen herzustellen.¹⁷ Man könnte den Übergang vom symbolischen Interaktionismus über die Grounded Theory bis hin zur Situational Analysis als Auseinandersetzung mit Situiertheit rekonstruieren.¹⁸ Man könnte mit Saidiya Hartman über die Schwierigkeiten sprechen, Standpunkte sichtbar zu machen, die durch die historische Situation systematisch unsichtbar gemacht worden sind.¹⁹ Man könnte die von Miranda Fricker, Charles Mills oder José Medina vorangetriebenen Fragen epistemischer Ungerechtigkeit untersuchen, die den *feminist standpoint* weiterentwickeln.²⁰ Man könnte Prozesse der sozialen Individualisierung nachzeichnen, wie sie Ulrich Beck schon Anfang der 1980er Jahre beschrieben hat, und sie auf die von Andreas Reckwitz beschriebene Gesellschaft der Singularitäten beziehen.²¹ Man könnte mit Stuart Hall die Pluralisierung

Tobias Röhl, „Materialität der Kooperation zur Einleitung“, in: Sebastian Gießmann, Tobias Röhl und Ronja Trischler (Hg.), *Materialität der Kooperation*, Springer: Berlin 2019, S. 3–32, sowie Steve Woolgar, „Reflexivity is the Ethnographer of the Text“, in: ders. (Hg.), *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, London: Sage 1991, S. 14–34.

¹⁷ Vgl. Paul Erickson, Judy L. Klein, Lorraine Daston, Rebecca Lemov, Thomas Sturm und Michael D. Gordin, *How Reason Almost Lost its Mind: The Strange Career of Cold War Rationality*, Chicago: University of Chicago Press 2015, Kapitel 4.

¹⁸ Adele Clarke, *Situational Analysis. Grounded Theory after the Postmodern Turn*, Thousand Oaks: Sage 2005, S. 37–83.

¹⁹ Saidiya Hartman, „Venus in Two Acts“, in: *Small Axe* 26:2 (2008), S. 1–14.

²⁰ Vgl. Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press 2009; Marianne Janack, „Standpoint Epistemology without the ‚Standpoint‘? An Examination of Epistemic Privilege and Epistemic Authority“, in: *Hypatia* 12:2 (1997), S. 125–139.

²¹ Vgl. Ulrich Beck, „Jenseits von Stand und Klasse. Auf dem Weg in die individualisierte Arbeitnehmergeellschaft“, in: *Merkur* 38:427 (1984), S. 485–497; Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin:

kultureller Ansprüche in Verbindung zu Tendenzen identitäter Abschottung setzen.²² Man könnte die Psychoanalyse als eine Form des nicht-öffentlichen Situierens begreifen. Man könnte die philosophiehistorische Tradition des Streits um Objektivismus und Subjektivismus bis hin zu Jacques Derridas Konzept der *différance* in den Blick nehmen.²³ Man könnte mit Judith Butler und Gayatri Spivak kulturelle Mechanismen der Identitätskonstruktion als Formen der Machtausübung beschreiben und Subjektivierung als Unterwerfung dekonstruieren, bis hin zum strategischen Essenzialismus, mit dem Individuen die ihnen zugesprochenen Identitäten – z. B. als schwarze, lesbische Frau – nutzen, aber nicht übernehmen.²⁴ Man könnte schließlich herausarbeiten, wie am rechten Rand nationale Standpunkte an lokale Orte gebunden und gegen liberale Ideen der Universalität ausgespielt werden – früher wie heute, bis hin zur identitären Bewegung.²⁵

Diese alternativen Geschichten kann ich allenfalls andeuten. Ich konzentriere mich stattdessen auf jenen eingrenzbaren Teil dieser Geschichte, in der der Begriff explizit Ver-

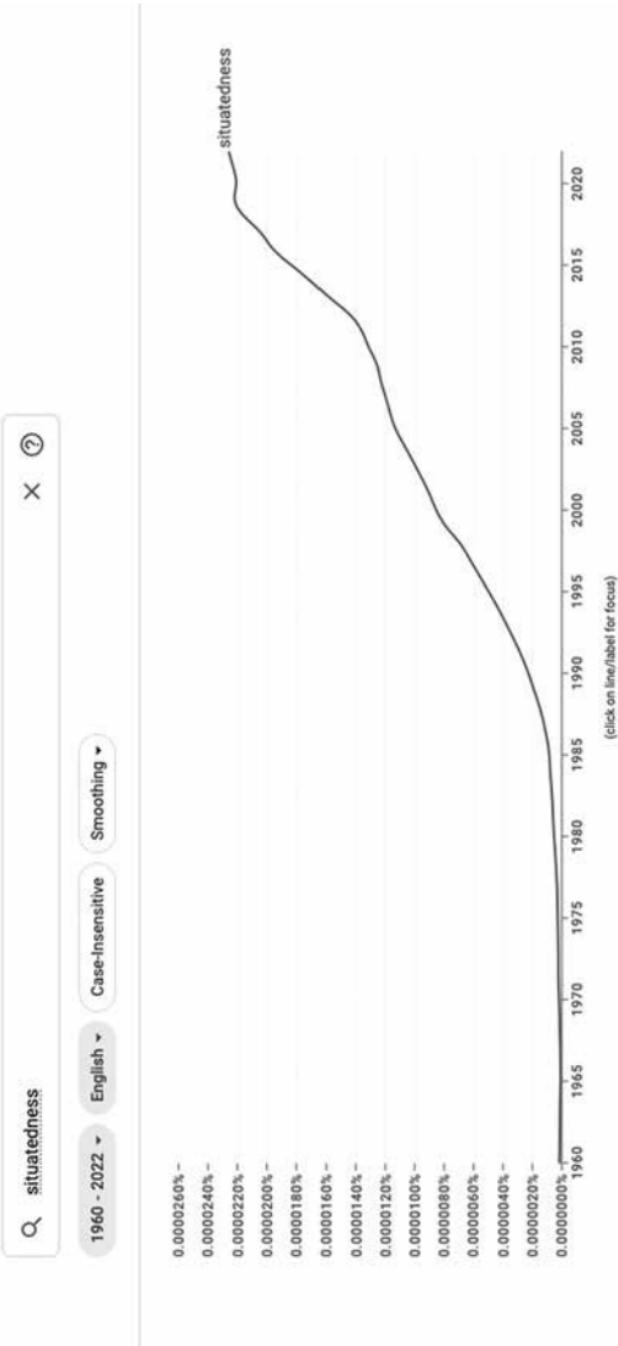
Suhrkamp 2020. Reckwitz hat vorgeschlagen, diesen Fokus auf das Individuelle als soziale Logik einer Gesellschaft der Singularitäten zu verstehen. Praktiken und Sprechakte des Situierens haben fraglos an dieser Tendenz teil, gehen mit ihrem Fokus auf identitätspolitische Kategorien und Gruppen aber nicht darin auf. Das Situieren zielt gerade nicht auf einen Rückzug ins Individuelle, sondern auf die öffentliche Auseinandersetzung mit der eigenen gesellschaftlichen und sozialen Einbettung. So gesehen ist das situierte Subjekt gerade kein singuläres, auf sich selbst bezogenes Subjekt, weil es sich – im Idealfall – auf seine Umgebung beziehen und mit ihr auseinandersetzen soll.

²² Vgl. Stuart Hall, „Wer braucht ‚Identität?‘“, in: ders., *Ideologie, Identität, Repräsentation*, Hamburg: Argument 2004, S. 167–187.

²³ Vgl. Jacques Derrida, „Signatur Ereignis Kontext“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen 1988, S. 291–314.

²⁴ Vgl. Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press 1997; Gayatri C. Spivak, *In other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Methuen 1987, S. 205.

²⁵ Vgl. Dick Pels, „Strange Standpoints: Or, How to Define the Situation for Situated Knowledge“, in: *Telos* 20 (1996), S. 65–91, hier S. 65.



2. Wie schreibt man ein Buch über Situiertheit?

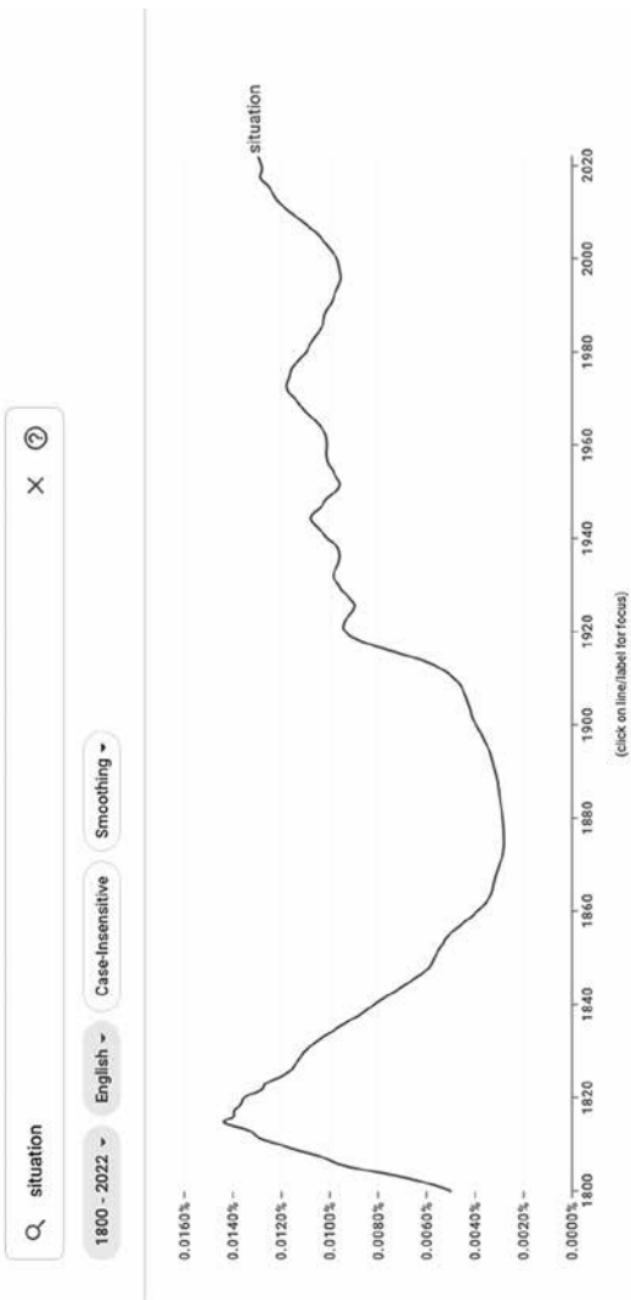


Abb. 1 und 2: NGram-Analyse der Worthäufigkeit von *situatedness* (1960–2022) bzw. *situation* (1800–2022)

wendung findet. Diese Geschichte, in der der Feminismus eine zentrale Rolle spielt, kulminierte Ende der 1980er Jahre und trug schließlich zu der Regelhaftigkeit situierender Sprechakte bei, wie sie gegenwärtig vollzogen werden.

Dass die späten 1980er Jahre für diesen Ausschnitt der Geschichte zentral sind, zeigt sich schon daran, dass *situatedness*, wie David Simpson unterstrichen hat, in der zweiten Auflage des Oxford English Dictionary von 1989 noch nicht aufgeführt wird.²⁶ Diese sprachgeschichtliche Beobachtung und die nachweislichen Korrespondenzen der genannten Felder helfen dabei, den deutsch-französischen Import ins Englische (und von dort aus schließlich den Re-Import nach Europa) zu rekonstruieren. Dass es auch andere Geschichten der Situiertheit gibt, bleibt unbenommen. Doch gerade diese begriffsgeschichtliche Konstellation hilft dabei, die Konfliktlinien der Gegenwart besser zu verstehen.

Wie die NGram-Analyse in Abbildung 1 zeigt, macht der Begriff der *situatedness* in einem engen historischen Rahmen Karriere und erlebt erst ab den 1970er Jahren einen stetigen Aufstieg. Der Begriff *situation* wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts sogar – im von NGram analysierten Textkorpus – proportional häufiger verwendet als heute (siehe Abbildung 2).²⁷ Schon diese rein quantitative Beobachtung legt

²⁶ Vgl. David Simpson, *Situatedness: Or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham: Duke University Press 2002, S. 21. Ein weiteres Indiz für diese Beobachtung: 1983 veröffentlichten die beiden Sprachphilosophen Jon Barwise und John Perry das Buch *Situations and Attitudes*, in dem sie eine Situationssemantik vorstellen, die Bedeutung auf die Situation bezieht, in der sie geäußert wird. Weder *situated* noch *situatedness* tauchen zu diesem Zeitpunkt auf, auch wenn diese Begriffe retrospektiv nahegelegen hätten. Vgl. Jon Barwise und John Perry, *Situations and Attitudes*, Cambridge: MIT Press 1983.

²⁷ Der Begriff *situated*, der primär in einer geografischen Bedeutung verwendet wird, hat eine andere Verlaufskurve, die jedoch aufgrund der anderen Bedeutungsschattierungen („X is situated next to Y“) hier nicht weiterhilft. Der deutsche Begriff Situiertheit nimmt einen parallelen Verlauf, erlebt allerdings bereits in den

nahe, dass *situatedness* nicht einfach als eine Ergänzung oder Erweiterung von *situation* erklärt werden kann.

Auch eine Analyse mit dem für begriffsgeschichtliche Ansätze entwickelten Analysetool SCoT (Sense Clustering over Time) liefert ein ähnliches Ergebnis: Im englischen Google-Books-Korpus gewinnt die Semantik der Situiertheit erst ab Ende der 1980er Jahre an Bedeutung. Die Häufigkeitswerte sind zu dieser Zeit allerdings noch sehr gering und steigen erst Ende der 1990er Jahre etwas an. Zudem wird deutlich, dass in dieser Semantik zunächst Begriffe wie *subjectivity*, *positioning* oder *perspective* dominieren, die ab Mitte der 1990er Jahre von Begriffen wie *particularity*, *diversity*, *multiplicity* oder *marginality* ersetzt werden, was auf eine zunehmende Bindung an intersektionale Debatten hinweist.²⁸ Kontinuierlich zentral bleibt vor allem *subjectivity*.

1930er Jahren einen ersten kleinen Aufschwung und wird seit dem Jahr 2000 seltener verwendet, vielleicht auch aufgrund der Verschiebung philosophischer und ingenieurwissenschaftlicher Debatten ins Englische. Der deutsche Begriff Situation erlebt erst nach dem Zweiten Weltkrieg eine breitere Verwendung.

²⁸ Vgl. SCoT, English Google Books, 1520–2008, *situatedness*#NOUN, N=60, D=15, interval fixed, 28.3.2024. SCoT ist ein Tool zur Analyse begriffsgeschichtlicher Zusammenhänge durch syntaktische Relationen. Es visualisiert distributionelle semantische Strukturen, also ähnliche Verwendungszusammenhänge: „SCoT fragt nicht wie bei Kollokationsanalysen danach, welche Wörter häufig *in der Nachbarschaft* eines Suchwortes auftauchen, sondern danach, welche Wörter *in ähnlicher Weise* wie das Suchwort (also potenziell/tendenziell an seiner statt) verwendet werden.“ Alexander Friedrich, Stefan Scholl und Simon Specht, „Tools und Korpora für das 20. Jahrhundert in Grundbegriffen. Digitale Begriffsgeschichte mit COSMAS II, DiaCollo und SCoT“, in: Ernst Müller, Barbara Picht und Falko Schmieder (Hg.), *Das 20. Jahrhundert in Grundbegriffen*, Basel: Schwabe 2024, S. 45. So lässt sich nachvollziehen, wie sich die dominante Verwendungsweise eines Wortes im Lauf der Zeit verändert hat. Im deutschsprachigen Korpus taucht die Semantik der Situiertheit erst seit Mitte der 2000er Jahre auf. In diesem Korpus spielen im englischsprachigen Raum kaum relevante Begriffe wie Abhängigkeit, Bedingungen, Determinanten oder Beeinflussung eine zentrale Rolle (vgl. German Google Books, 1473–2019, *Situiertheit*#NOUN, N=60, D=15, interval fixed, 28.3.2024).

Man könnte sich damit bescheiden, anhand dieser Befunde einfach die Geschichte des Begriffs zu erzählen. Doch dann würde nicht deutlich, wie sich diese Geschichte zu den gegenwärtigen identitätspolitischen Debatten verhält. Deshalb möchte ich nicht bei der historiografischen Darstellung stehenbleiben, sondern sie in einen genealogischen Ansatz integrieren. Das Konzept der Genealogie ist wegen seines Fokus auf Diskontinuitäten und die Integration heterogener Quellen aus geschichtswissenschaftlicher Sicht nicht unproblematisch. Für mein Vorhaben scheint mir eine Genealogie durch die Verbindung zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen Gewordenheit ein angemessenes Vorgehen, weil sie ermöglicht, meine Diskussion der Begriffs- und Wissensgeschichte der Situiertheit und die Erzählung meiner eigenen Situierung zusammenzubringen.

Entsprechend versuche ich, das Situieren als Subjektivierungsweise zu beschreiben, die in der Tradition der Sorge um sich selbst steht und diese Sorge mit dem verbindet, was Foucault die „kritische Haltung“ genannt hat.²⁹ Was eine solche Genealogie im besten Fall andeuten könnte, wäre also eine Diskussion der kritischen Haltung in der Gegenwart: Wie setzen sich Subjekte durch Sprechakte und Praktiken des Situierens in ein Verhältnis zur Wahrheit und damit zur Macht, in all dem aber zuallererst zu sich selbst? Mein Ausgangspunkt sind dabei, in den Worten Foucaults,

die unendlich kleinen Mechanismen [...], die ihre eigene Geschichte, ihren eigenen Weg, ihre eigene Technik und Taktik haben, um dann [zu] erforschen, wie diese Machtmechanismen, die ihre Stabilität und in gewisser Weise ihre eigene Technologie haben, von immer allgemeineren Mechanismen und globalen Herrschaftsformen besetzt, kolonisiert, verwendet, um-

²⁹ Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 7.

gebogen, transformiert, verlagert und ausgedehnt wurden und werden.³⁰

Im Mittelpunkt stehen Diskurse um das Situieren und die Techniken und Prozeduren, die dieses Wissen über sich selbst in einen Sprechakt und die damit einhergehenden Praktiken transformieren. Diese Transformation beruht auf der Rationalität einer Selbstregierungskunst, die wiederum in einer spezifischen Konstellation der 1980er Jahre eine besondere Evidenz gewinnt, die sie bis heute wirksam, aber auch problematisch macht – als ein anderes Sprechen, als ein anderes Wissen von der Welt und von sich selbst. Oder genauer: als ein Wissen vom Verhältnis von sich selbst zur Welt.

Eine der Herausforderungen einer solchen Genealogie der Situiertheit besteht darin, dass das Situieren meine eigene Position ins Spiel bringt, die Genealogie, die ich entwickle, aber auch von jemand anderem geschrieben werden könnte. Die historischen Konstellationen, die ich beschreibe, haben nichts mit meiner Situiertheit zu tun – dass ich mich heute mit ihnen beschäftige aber sehr wohl. Und genau darin liegt die Nähe zwischen dem Verfahren der Genealogie, wie es Nietzsche und Foucault vorgestellt haben, und der Praxis des Situierens: Eine Genealogie, die im Foucault'schen Sinn von der Gegenwart aus geschrieben ist und erst aus dieser Verortung ihre historische Tiefe sowie ihren politischen Anspruch gewinnt, operiert nicht auf der Grundlage normativer Kritik, sondern durch das Aufzeigen von anderen Möglichkeiten.³¹

³⁰ Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung am Collège de France 1975–1976*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, 39 f.

³¹ Vgl. Michel Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a. M.: Fischer 1987, S. 69–90; Martin Saar, „Genealogie und Subjektivität“, in: Axel Honneth und Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 157–179.

Wenn dieses Buch also ein Bekenntnis ist, dann eines zur Historisierung als Methode, als Politik und als Kritik. Dieser Erkenntnisraum der Geschichte droht ins Hintertreffen zu geraten, wenn alle kulturellen Inhalte an den Maßstäben der Gegenwart gemessen werden und so ihre Geschichtlichkeit aus dem Blickfeld verschwindet. Als Genealogie einer kritischen Haltung ist eine Genealogie der Situiertheit jedoch – darauf weist auch Foucault hin – insofern ein prekäres Projekt, als die Genealogie selbst ein kritisches Verfahren darstellt. Ein solches Unternehmen läuft auf eine Kritik der Kritik hinaus. Eine solche ist stets in Gefahr, sich selbst aufzuheben. Andreas Folkers hat dafür treffende Worte gefunden: „Foucaults Genealogie der Kritik geht es weniger darum, ein solides historisches Fundament seines eigenen Projekts freizulegen, sondern am sprichwörtlichen Ast zu sägen, auf dem er selbst sitzt.“³²

Mein Vorschlag einer Genealogie der Situiertheit ist daher nicht als ein Versuch zu verstehen, eine distanzierte Perspektive zurückzuerobern – dann hätte ich die Sache in der Hand. Ich versuche vielmehr, mein Unbehagen an den Imperativen des Situierens, die die epistemologische Prekarität der Subjektposition durch eine vermeintliche Sicherheit verdecken, mit einer genealogischen Herangehensweise zu beantworten. Der Versuch, das Verorten nicht nur als ein Verhältnis des Subjekts zur Wahrheit, sondern auch als Umgebungsrelation zu verstehen, hat mir gezeigt, was der Möglichkeitsraum einer anderen Kritik sein könnte: einer Kritik, die weder den eigenen Ort noch die Relationalität des Umgebens als gegeben nimmt, die also nicht auf die Transparenz und Eindeutigkeit des eigenen Standpunkts zielt. Gerade die Auseinandersetzung mit der

³² Andreas Folkers, „Veridiktion und Denunziation. Foucaults Genealogie der Kritik und die Politik der Wahrheit“, in: Oliver Marchart und Renate Martinsen (Hg.), *Foucault und das Politische*, Berlin: Springer 2019, S. 87–110, hier S. 96.

Geschichte dessen, was Stefan Rieger das „rekursive Mandat moderner Subjektivität“ genannt hat,³³ kann zeigen, dass auch die eigene Subjektivität ein historischer Effekt ist – und zwar nicht nur, weil jeder Blick auf die Welt und jede damit verbundene Wahrheit partial, lokal und zerbrechlich ist. Auch die erkenntnistheoretischen Errungenschaften dieser Subjektivität selbst sind fragil – sie können auch wieder verschwinden. Um dies zu verhindern, bedarf es einer Sorge, die immer auch eine Sorge um mich selbst und Arbeit an mir selbst ist.

2.2 Von hier und von mir

Ich kann und möchte kein Buch über Situiertheit schreiben, ohne mich zu fragen, von wem und von wo dieses Buch über Situiertheit geschrieben ist. Daher mache ich dieses Buch zu einer Auseinandersetzung mit mir selbst und unterlege die Argumente mit dem eigenen Beispiel – mit dem, was Tom Holert ein „diskursives Selfie“ genannt hat.³⁴ Aber wer bin *ich*? Eine erste Antwort auf die Frage, wer dieses Buch geschrieben hat, steht auf dem Cover, und die im Buch abgedruckte Biographie stellt mich vor. Das Buch schließt mit einem ganzen Kapitel über mich selbst. Aber von wo und von wem schreibe ich, wenn ich „*ich*“ schreibe?

„*Ich*“ ist zunächst eine grammatischen Funktion der Sprache, die ich benutze. Was tue ich, wenn ich „*ich*“ schreibe? Ist der, der *hier* „*ich*“ sagt (und sich männlich anspricht), der Autor dieses Buches? Bin ich, als der ich spreche, er? Ich trete als er auf, das lässt sich nicht vermeiden, auch mit diesem Satz

³³ Stefan Rieger, *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 17.

³⁴ Tom Holert, „Verkomplizierung der Möglichkeiten. Gegenwartskunst, Epistemologie, Wissenspolitik“, in: Annika Haas et al. (Hg.), *How to Relate. Wissen, Künste, Praktiken*, Bielefeld: Transcript 2021, S. 44–47, hier S. 46.

trage ich zu diesem Eindruck bei. Ich kann nicht hinter das Ich zurücktreten, von dem ich schreibe. „Florian Sprenger“ ist die Persona, die öffentliche Maske, die ich trage. Wenn ich „ich“ sage, beginne ich eine Aufführung, die ihn zum Autor dieses Buches macht, d. h. zum *auctor* als jemandem, der seine eigene Rede zu verantworten hat. Welche Performance muss „ich“ also abliefern, um als Autor zu gelten? Wie sage ich „ich“ – wie sagt *man* heute „ich“ – und wer spricht dann von wo?

Wenn ich so über mich spreche und offenlege, dass ich dieses Buch von der vielfach privilegierten Position eines weißen, männlichen Professors aus schreibe, folge ich dem unausgesprochenen Imperativ, aufrichtig zu sein und die Wahrheit zu sagen. Ich weiß vielleicht nicht alles über mich, aber Ehrlichkeit scheint nötig, um als Autor dieser Zeilen anerkannt zu werden. Im Sprechen dieser Wahrheit beziehe ich die Reichweite meiner Aussagen auf meine Position und lege meine Privilegien offen. Aber wie kann „ich“ verbürgen, dass das, was ich in diesem Buch über mich schreibe, die Wahrheit ist, die noch dazu offenbart, wie der Ort, von dem aus ich schreibe, das beeinflusst, was ich schreibe? Vielleicht habe ich mir das alles nur ausgedacht? Vielleicht bin ich ein anderer? Diese Täuschung der Fiktion, die das Fundament von Poesie und Literatur bildet, wird von Konventionen entschärft, die den Regeln des Zusammenlebens ebenso wie den Regeln des Schreibens von wissenschaftlichen Büchern zugrunde liegen: Als grammatischen Funktion und rhetorische Figur bindet das „Ich“ meine Aussagen an meine Position. Wenn ich diese Bindung offenlege und die Wahrheit über „mich“ schreibe, bin ich daher unweigerlich mit der Macht konfrontiert, die „mich“ dazu bringt, aufrichtig zu sein.

In die Maske meines Namens sind jahrzehntelange Arbeit und symbolisches Kapital geflossen, um mit ihr in die Rolle des Autors schlüpfen zu können und mich ihm ähnlich zu machen. Ich habe schreibend und sprechend, forschend und

lehrend geübt und immer wieder geübt, wie ich sprechen muss, um von dieser Position aus zu sprechen. Aber mir sind auch Dinge mit auf den Weg gegeben, die meine Rolle vereinfacht und vielleicht auch erst ermöglicht haben: Der Name meines Autor-Ichs ist der Name eines weißen, männlichen Professors, der von einer Position aus spricht, von der aus der Weg zur Autorschaft und damit zu dem, als der ich hier spreche, vorgebahnt ist. Eigene Verdienste, äußere Bedingungen – kaum möglich, zu bestimmen, was davon mir auf welchen Wegen an meinen Ort verholfen hat. Was bedeutet der „Rucksack“ der durch meine geschlechtlichen, sozialen, kulturellen, körperlichen, ökonomischen und juristischen Privilegien gegebenen Vorteile für meine Aussagen?³⁵

Diese Frage hat mich beim Schreiben dieses Buches von Anfang an begleitet. Sie ist aber nur der erste Schritt. Wenn ich die Arbeit an diesem Text als einen Prozess des situierten Schreibens begreife, ist es wichtig, die Frage, von wo aus und als wer ich es schreibe, ernst, aber nicht als selbstverständlich zu nehmen. Im Kern meines Interesses liegt deshalb die Frage, *warum sich mir diese Frage überhaupt stellt*: Warum verspüre ich das Bedürfnis, meine Situation und Position auf meine Aussagen und das zu beziehen, was ich für meine Identität halte? Ich könnte meine Aussagen ohne jeden Verweis auf mich selbst in der dritten Person niederschreiben und ihre Geltung dem Urteil anderer überlassen, die nichts von mir wissen (so habe ich oft genug geschrieben und auch Teile dieses Buchs funktionieren nach diesem Schema). Das symbolische Kapital meiner Herkunft, aber auch des August Verlags, bei dem dieses Buch erscheint, tragen dazu bei, dass es gelesen wird. Es ist alles andere als selbstverständlich, in der Position zu sein, ein solches Buch schreiben zu können. Doch seit meiner

³⁵ Vgl. Peggy McIntosh, „White Privilege and Male Privilege“, in: Michael S. Kimmel und Abby L. Ferber (Hg.), *Privilege. A Reader*, Boulder: Routledge 2017, S. 28–40.

Beschäftigung mit der Genealogie der Situiertheit und den Sprechakten des Situierens scheint es mir unabdingbar, die Gültigkeit meiner Aussagen durch den Bezug auf meine eigene Position zu sichern. Ohne diese Begründung, die immer an der Schwelle zur Rechtfertigung steht, wirkt dieses Buch auf mich unvollständig. Aber warum? Mit dieser Frage distanziere ich mich unweigerlich ein Stück weit von meiner eigenen Situiertheit (und auch das ist ein Privileg meiner Position). Sie erlaubt mir jedoch, Situiertheit als ein Geflecht von Subjekt, Wahrheit und Macht zu begreifen. Ich kann aber nicht über dieses Geflecht schreiben, ohne mich zu fragen, von wo und von wem diese Zeilen geschrieben sind.

Dabei stehe ich vor dem Problem, nicht unterscheiden zu können zwischen dem „Ich“, das in der Sprache auftaucht, und dem Ich, das hinter der Sprache steht und den Stift in der Hand hält, der diesen Satz schreibt. Eines von beiden Ichs in Anführungszeichen zu setzen, ist nur eine unbefriedigende Antwort auf dieses im Kern semiotische Problem. Einerseits fühle ich mich aufgefordert, die Wahrheit über mich offenzulegen, wenn ich mich situiere. Andererseits weiß ich, dass alles, was ich sage, wenn ich „ich“ sage, eine Inszenierung ist. In indogermanischen Sprachen resultiert die grammatischen Funktion des *Ich* (oder des *I*, des *je*) in einer Selbstidentität: Das Ich, das über sich schreibt, erscheint mit etwas identisch, das außerhalb der Sprache liegt (und gleichermaßen eine reale Person wie eine Fiktion sein kann). Aber ich weiß nicht, wer davon ich bin. Ich kann mich nicht von mir unterscheiden. Ich glaube aber auch nicht an Identität mit mir selbst. Schließlich greife ich auf altbekannte Rituale und eine bis in die Antike zurückreichende Rhetorik der Selbstbeobachtung zurück, wenn ich so über mich schreibe und glaube, ganz und gar individuell, aufrichtig und authentisch zu sein. Mein Ich folgt Tropen, wenn es sich selbst thematisiert. Dazu nutzt es die Shifter-Funktion des Ich: Alle sagen „ich“, aber nur ich bin

ich.³⁶ Doch selbst wenn alles, was ich schreibe, eine Inszenierung ist, wird dieser Sprechakt dadurch nicht weniger wirksam: Sein Effekt ist immer eine Subjektivierung, selbst wenn ich nicht sicher sagen kann, wer ich bin.

Ich kann alles, was ich über das Situieren und seine Geschichte sage, nur als Autor dieser Zeilen sagen. Ich kann nicht von nirgendwo, in der dritten Person und aus der Anonymität des Universalen sprechen, wenn ich so spreche. Mein Name autorisiert dieses Buch durch das alles andere als selbstverständliche Privileg, mich solchen Themen widmen zu können. Ich hätte es nicht schreiben können ohne die – nicht selten scharfe und kritische, aber immer wohlwollende – Hilfe zahlreicher Freundinnen und Freunde: Noch nie habe ich für ein Manuskript so viel Unterstützung in Anspruch genommen. Ich bin für jede Reaktion dankbar und weiß um die Zeit und Arbeit, die für meine Auseinandersetzung mit mir selbst aufgewendet worden ist. All das wird jedoch unsichtbar, weil nur mein Name auf diesem Buch steht. Ich kann mich nicht von diesem Namen lösen, weil alles, was ich in diesem Buch schreibe, Teil meiner Performance ist – einschließlich des Hinweises darauf, dass ich sie nicht allein aufgeführt habe. Der Sprechakt des Situierens ist immer eine Inszenierung, die auf narrative und rhetorische Muster zurückgreift. Aber wie aufrichtig und ehrlich, geschweige denn originell kann ich sein, wenn schon zahllose andere Subjekte vor mir so über sich selbst gesprochen haben? Wo führe ich diesen Sprechakt auf, wenn ich über ihn schreibe, wie *schreibe* ich ihn und als wer spreche ich dabei? Und warum drängen sich nicht nur mir heute diese Fragen auf?

³⁶ Die Autor:innenfiktionen von Roland Barthes, Jorge Luis Borges, Italo Calvino, Hélène Cixous, Annie Erneaux oder Paul Preciado haben dieses Maskenspiel in einer Klarheit auf die Bühne gebracht, die mir unerreichbar scheint (auch wenn ich mich mit diesem Satz und einer bei schreibenden Akademiker:innen beliebten rhetorischen Figur in diese Reihe stelle).

Dass sie sich gerade mir in den letzten Jahren vermehrt gestellt haben, scheint mir allerdings kein Zufall zu sein. Als Eltern zweier kleiner Kinder hat die Pandemie meiner Partnerin und mir den Zusammenhang von sozialer Position und dem Blick auf die Welt mit voller Wucht vor Augen geführt: Während wir mit letzter Kraft all die Aufgaben und Sorgearbeiten mühsam balancierten, die die Unsicherheit von Corona, die Kinderbetreuung und die parallele Berufstätigkeit mit sich brachten, ging es anderen ganz anders. Mit Schaudern denke ich an ein Gespräch von Kollegen zurück, dem ich während einer Zoom-Sitzung lauschen konnte. Während ich selbst entkräftet und verunsichert war wie nie zuvor in meinem Leben – und ich weiß, dass ich immer noch in einer höchst komfortablen Position war –, betonten einige männliche, kinderlose Kollegen, wie sehr sie die gewonnene Freizeit genossen und ganze Tage damit verbringen würden, ziellos durch die leere Stadt zu spazieren, dabei aber trotzdem so viel schaffen würden wie nie zuvor. Kein Wort zu den Belastungen der anderen Anwesenden, keine Solidarität, aber auch keine Wahrnehmung der eigenen Privilegien. Dieses Erlebnis der Unsichtbarkeit von Erfahrung und der Unfähigkeit, die eigenen Privilegien zu berücksichtigen, hat meine Positionierung ebenso verändert wie die krasse gesellschaftliche Ungleichbehandlung oder vielmehr Unsichtbarmachung von Familien während dieser Zeit.

In Anbetracht dieser Erfahrungen ist dieses Buch ein Buch *für* das Situieren: Ich möchte verstehen, was Situiertheit bedeutet. Ich kann dies nur, wenn ich mich selbst situiere und zugleich die Geschichte dieses Konzepts und die Politik dieser Sprechakte rekonstruiere. Mein Buch wendet sich aber auch *gegen* das Situieren, insofern dieser Sprechakt mit dem Versprechen auf Transparenz und Selbstidentität verbunden wird und mit Mechanismen der Schuld und des Bekenntnisses operiert. Situiertheit erscheint dann als Gewissheit, die nicht

mehr hinterfragt werden muss. Auf diese Weise möchte ich nicht regiert werden. In der Auseinandersetzung mit mir selbst habe ich keine Eindeutigkeit finden können. Stattdessen hat sie immer neue Fragen aufgeworfen. Deshalb glaube ich, dass es zwar unvermeidlich ist, sich zu situieren, dieser Sprechakt aber zugleich die Prekarität eben jener Subjektkonstitutionen ausstellen sollte, die mit ihm einhergeht. Genau diese Prekarität und Fragilität verlieren sich allzu oft in der Performanz dieses Sprechakts. Subjektivierende Prozesse sind immer in Gefahr, vereindeutigt und universalisiert zu werden.

Demgegenüber insistieren die feministischen Debatten darauf, dass Situiertheit bedeutet, das Motiv der eigenen Arbeit in die Diskussion einfließen zu lassen und sie nicht als neutral zu begreifen. Das wirft eine Reihe von Fragen auf: Warum glaube ich, dass es wichtig ist, diese Geschichte auf diese Weise zu erzählen? Warum schweige ich nicht und lasse andere sprechen? Und warum erzähle ich diese Geschichte der Situiertheit und keine andere? Warum erzähle ich eine Geschichte, an deren europäischem Anfang Martin Heidegger steht, wenn man auch ganz andere Geschichten des feministischen Gegenwissens erzählen könnte?³⁷ Was ist der politische Einsatz meines Buches? Diese Fragen deuten die Schwierigkeiten an, denen ich gegenüberstehe, wenn ich *diese* Geschichte der Situiertheit schreibe. Mit meiner Perspektive rekonstruiere ich den Import eines in Europa entstandenen Konzepts der Einbettung des Subjekts in seine Situation nach Nordamerika. Dort trifft dieses Konzept in den 1980er Jahren auf eine völlig andere politische Konstellation, in der situierende Sprechakte bereits eine zentrale Rolle spielen, ohne dass es einen Begriff dafür gäbe. Erst in dieser nordamerikanischen Konstellation entfaltet der Begriff seine Wirkung und wird zu einem politisch aufgeladenen Kon-

³⁷ Vgl. zum Konzept des Gegenwissens Max Stadler et al. (Hg.), *Gegen|Wissen. Wissensformen an der Schnittstelle von Universität und Gesellschaft*, Zürich: intercom 2020.

zept, mit dem sich die Akteur:innen, die es verwenden (oder sich dagegen aussprechen), über sich selbst und ihre eigenen Positionen verständigen.

Mir ist klar, dass diese Historisierung einer eminent politischen Praxis als Provokation verstanden werden kann und es möglich wäre, andere Geschichten der Situiertheit zu schreiben, die die politischen Kämpfe und Errungenschaften des Feminismus stärker in den Fokus rücken. Ich hätte schweigen und meine Selbstbespiegelung zurückstellen können, um jene sprechen zu lassen, für die diese Kämpfe eine andere Bedeutung haben. Man kann mir vorwerfen, dass mein Vorschlag der Perspektive eines weißen, männlichen Professors folgt und ich aufgrund dieser Privilegien die Geschichte schreibe, die ich schreibe. Aber gerade von dieser Position aus behagt es mir nicht, die Geschichte des Begriffs zu schreiben, ohne auf den (nord-)transatlantischen Import hinzuweisen und die Last der Heidegger'schen Verwendung zu thematisieren, selbst wenn sie für die Gegenwart keine direkte Rolle spielt. Ich glaube – und auch das ist eine explizit europäische Erfahrung –, dass das Gewicht der eigenen Herkunft um so stärker wirkt, je mehr man sie verdrängt.

In dieser Hinsicht ist meine Position schließlich doch eindeutig: Ich schreibe dieses Buch, um den rechten Angriffen auf eben jene „kritische Haltung“, die oft als „wokeness“ verbrämt wird, entgegenzutreten. Ich fürchte, dass bei den gegenwärtigen Angriffen auf die Gender Studies oder die Critical Race Studies auch für andere geisteswissenschaftliche Fächer (wie die Medienwissenschaft) viel auf dem Spiel steht – wir werden das nächste Ziel sein. Deshalb glaube ich, dass es wichtig ist, die Partialität der eigenen Aussagen ernstzunehmen, ohne auf Eindeutigkeit, Transparenz und festen Boden zu zielen. Und ich bin der Überzeugung, dass die neuen Wege, die die feministischen Debatten der 1980er Jahre eröffnet haben, heute Orientierung geben können.

Diese Positionierung ist aber nicht eindeutig. Im Verlauf der Arbeit an diesem Buch ist mir immer unklarer geworden, was passiert, wenn ich mich situiere. Wo ist die Grenze der Situiertheit? Was gehört zu den Voraussetzungen meiner Position und was nicht? Was möchte, was muss, was darf ich offenlegen und was nicht? Was lasse ich weg? Muss man sich situieren oder wird dieser Sprechakt nicht gerade problematisch, wenn er sich in einen Imperativ verwandelt? Welche gemeinschaftsstiftenden und damit auch exkludierenden Funktionen hat dieses Sprechen? Wie verhalten sich die Rituale der Selbstverortung zum Anspruch auf Individualität und Eigensinn? Gibt es aus der Partikularität noch einen Weg zur Universalität? Um diese Fragen in die Form einer konstruktiven Kritik zu bringen, kann ich meine eigene Situiertheit nicht als eindeutig und gegeben nehmen, sondern muss sie zum Ausgangspunkt und zum Ziel, zum Medium und zum Inhalt meines Buches machen. Dieses Vorgehen setzt voraus, die Aporien, Fallstricke und historischen Lasten des Begriffs der Situiertheit zu thematisieren. An wem, wenn nicht an mir selbst, könnte ich sie durchspielen?

2.3 Der Aufstieg des Sich

Mit einem situierenden Sprechakt setzt sich ein Subjekt öffentlich in ein Verhältnis sowohl zur Wahrheit, die es gegenüber anderen und sich selbst äußert, als auch zur Macht, die es dazu befähigt oder zwingt, auf bestimmte Weise zu sprechen. In dieser Herstellung eines Verhältnisses zu anderen und zu sich selbst liegt die kritische Haltung des Situierens: Als Sprechakt soll es die Reichweite der eigenen Aussagen bewusst beschränken, ohne sie zu relativieren, weil, so die zugrunde liegende These, erst die Anerkennung der je partikularen und kontingenten Perspektive die Geltung der eigenen Aussagen begründen.

den kann. Ein situiertes Subjekt kann, das ist der Ausgangspunkt feministischer *standpoint epistemologies* und von Donna Haraways einflussreichem Text über „Situated Knowledges“, nur da objektiv sein, wo es die Partialität seiner Perspektive auf das bezieht, was es mit dieser kontingenten Perspektive wissen und sagen (oder aussprechen) kann.³⁸ Die Wahrheit der eigenen Aussagen wird von den feministischen Ansätzen nicht mehr durch Allgemeingültigkeit und Unabhängigkeit von jeder Subjektivität begründet, sondern entsteht erst durch die Beobachtung des Verhältnisses des Subjekts zu seiner Situation und den Austausch mit anderen.

Im Kern hat der Sprechakt des Situierens zwei Pole: Einerseits folgt er der logischen Struktur der Selbstreferenzialität, einer Schleife der Erkenntnis, die das eigene Denken und Sprechen auf seine Bedingungen sowie seine Verkörperung hin befragt und auf den Ort bezieht, an dem sie vollzogen werden. Andererseits ist das Situieren ein politischer Akt der Aneignung der eigenen Geschichte, der Kritik an Unterdrückung und der Auseinandersetzung mit der eigenen Bedingtheit. Er kann zu einem Empowerment werden, aber auch zur Erstarrung angesichts der eigenen Unterdrückung führen. Individuen befassen sich dabei mit ihrer Verstrickung in intersektionale Ungleichheitsverhältnisse, reflektieren die eigenen Privilegien und Diskriminierungserfahrungen und beziehen im besten Fall aus dem gewachsenen Bewusstsein für ihr Gewordensein Emanzipationskraft.

³⁸ Vgl. Haraway, „Situated Knowledges“. Schon lange vor Haraway und den *standpoint epistemologies* der 1980er Jahre stellt sich feministisches Denken – vor allem im nicht-englischsprachigen Raum – dieser Frage und artikuliert etwa in den Arbeiten von Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, Hélène Cixous, Silvia Bovenschen oder Maria Mies die gesellschaftlich-soziale Bedingtheit der eigenen Position als Frau. In diesem Buch konzentriere ich mich aber auf die Konstellation der späten 1980er Jahre, weil erst zu diesem Zeitpunkt Situiertheit begrifflich und konzeptuell gefasst wird. Die Vorgeschichte dieser Figur im feministischen Denken, aber auch darüber hinaus, würde eine sehr viel umfangreichere Auseinandersetzung erfordern.

Im Wechselspiel von Einschränkung und Ermächtigung, von der Reflexion vorgefundener Bedingungen und den Anstrengungen, sie zu überwinden, erzeugt dieser Sprechakt eine spezifische Form der Subjektivierung. Ein Template für ein sogenanntes *positionality statement*, das einer wissenschaftlichen Publikation vorangestellt werden soll, erklärt dieses Vorgehen wie folgt: „Explaining who you are and where you’re coming from as a way of locating the self, in relation to the work you’re doing (and also acknowledging the potential limitations of your perspective).“³⁹ Diese Bedingungen werden im Sprechakt des Situierens offengelegt: „Ich sage das als ...“, „Ich spreche aus der Position des ...“ – eine Rhetorik, die David Simpson im bislang einzigen Buch, das sich explizit mit diesem Sprechakt und seiner Geschichte beschäftigt, als *azza* („as a“) bezeichnet hat.⁴⁰

Die eigene Bedingtheit zu reflektieren und im Sprechen offenzulegen, ist in diesem Sinn ein zweifacher Akt der Kritik: der Selbstkritik, weil die Grenzen des eigenen Sprechens und Wissens bestimmt werden, und der Kritik an allen Sprechakten, die so tun, als würden sie von nirgendwo oder von überall her sprechen. Diesen beiden Stoßrichtungen der Kritik ist gemeinsam, dass sie auf ein anderes Verhältnis von Subjekt und Wahrheit zielen: Es geht ihnen nicht darum, die Welt gleichsam von außen zu beobachten. Sie sollen das Subjekt vielmehr in die Lage versetzen, sich als verorteten Teil der Welt zu begreifen. Sich zu situieren ist nicht einfach eine Form der Kontextualisierung. Dieser Sprechakt ist nicht per-

³⁹ Alix Shield, „Create a Positionality Statement“, https://www.lib.sfu.ca/system/files/35635/shield_positionality_activity_final.pdf [letzter Zugriff: 29.8.2024].

⁴⁰ Vgl. Simpson, *Situatedness*. Simpson stellt die gegenwärtige Rhetorik des Situierens in eine Tradition der Auseinandersetzung mit den Grenzen der eigenen Erkenntnis, die in der Frühen Neuzeit beginnt und im 20. Jahrhundert in den Alltagsgebrauch übergeht. Für diese Einordnung sprechen gute Gründe. Sie kann jedoch nicht erklären, warum sich der Begriff der Situiertheit erst sehr viel später durchsetzt und welche politischen Konsequenzen er hat.

spektivistisch oder privativ, sondern wird von feministischen Ansätzen als konstitutiv für die Aushandlung der eigenen Subjektivität im Verhältnis zur umgebenden Welt und zu anderen Subjekten beschrieben.⁴¹

Situiertheit impliziert also eine räumlich-epistemologische Anordnung, die bedingt, wer man ist, und begrenzt, was man wissen und letztlich sagen kann. Sich zu situieren ist die Praxis bzw. der Sprechakt, die eigene Situiertheit durch Verfahren des Selbstbezugs vor anderen offenzulegen.⁴² Dieser Akt der vorangestellten Selbstdefinition ist zugleich bescheiden und ermächtigend: bescheiden, weil er die Grenzen des eigenen Wissens ausstellt, auf die gesellschaftliche Lage innerhalb bestehender Herrschaftsverhältnisse bezieht und eine allwissende Position ablehnt; ermächtigend, weil er innerhalb dieser Grenzen Ansprüche artikuliert und damit die Partialität der eigenen Position legitimiert: „I have been working to change the way I speak and write, to incorporate in the manner of telling a sense of place, of not just who I am in the present but where I am coming from, the multiple voices within me.“⁴³

⁴¹ Ausführlich in Sonia Kruks, *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity, and Society*, London: Routledge 1990, S. 12.

⁴² Als Praxis ist das Situieren zumeist ein Sprechakt, im Kern jedenfalls immer ein Prozess der Artikulation. Ich nutze die Begriffe Praxis (für eine konkrete Handlung im Kontrast zur Praktik als geregelter Handlungseinheit) und Sprechakt hier weitestgehend synonym, auch wenn die Praxis über den Sprechakt hinausgehen und weitere Bestandteile haben kann. Eine Praxeologie des Situierens müsste hingegen einen anderen Fokus verfolgen, als ich es in diesem Buch leisten kann. Beim Situieren handelt es sich jedoch nicht um einen performativen Sprechakt im Sinne John L. Austins, bei dem die Wirkung des Sprechens bereits vor dem Akt bekannt ist, weil das institutionelle Setting die Effekte des Sprechens codiert. Vgl. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge: Harvard University Press 1975; zum Verhältnis von Selbsttechnologien und Sprechakten Michel Foucault, *Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979–1980*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 88.

⁴³ bell hooks, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston: South End Press 1990, S. 224.

Dieses Zitat von bell hooks deutet an, dass das Situieren spezifische Verfahren der Selbstbeobachtung voraussetzt, mit denen Subjekte im Akt des Situierens Wissen über sich selbst erzeugen. In diesem Sinn verstehe ich Sprechakte des Situierens als Werkzeuge der Selbsterkenntnis, die mittels Selbstechnologien der Selbstbeobachtung das Subjekt dazu anleiten, die Wahrheit über sich selbst zu erkennen und offenzulegen. Situierende Sprechakte setzen voraus, dass das Subjekt sich anhand eingeübter Verfahren mit den eigenen Privilegien (bzw. den eigenen Marginalisierungen), blinden Flecken und Grenzen auseinandersetzt und dadurch Wissen über sich selbst hervorbringt. Zu diesen Bedingungen zählen in aktuellen Debatten vor allem Race, Class und Gender, also ökonomischer und politischer Status, aber auch Herkunft, Sexualität, Bildung, Geschichte, theoretische Präferenzen, politische Einstellungen oder der geografische Ort, von dem aus man spricht – mithin die Frage nach Privilegien und Benachteiligungen. Diese Bedingungen werden in theoretischen Auseinandersetzungen mit Situiertheit, aber auch in den Anleitungen, Kursen und Trainings, um die es später gehen wird, als Faktoren beschrieben, die auf das einwirken, was jemand in einer Situation sagen oder denken kann: „We must recognize and take account of our own position, as well as that of our research participants, and write this into our research practice.“⁴⁴ In der Konsequenz verliert ein Sprechen ohne Verortung an Legitimation, weil es die eigene Bedingtheit (und die eigenen Privilegien) nicht ausstellt.

Um den Machteffekten dieser Subjektivierungspraxis auf die Spur zu kommen, schlage ich vor, das Situieren als einen performativen Akt zu verstehen, der Wissen über die

⁴⁴ Linda McDowell, „Doing Gender: Feminism, Feminists and Research Methods in Human Geography“, in: *Transactions of the Institute of British Geographers* 17:4 (1992), S. 339–416, hier S. 409.

Relationen und Verhältnisse voraussetzt, in denen sich das Subjekt (be-)findet. Ein Subjekt, das sich situiert, muss wissen (oder zumindest zu wissen versuchen), wo es steht, wer es ist (oder wer es sein könnte) und wie es sich zu anderen verhält (oder verhalten sollte). Diese Erkenntnis der eigenen Voraussetzungen, Benachteiligungen oder Privilegien sowie der Relationen zu sich selbst und zu seiner Umgebung muss sich das Subjekt erarbeiten. Zu diesem Zweck sind in den letzten Dekaden unterschiedliche Verfahren der Selbstbeobachtung entwickelt und verfeinert worden, die es dem Subjekt durch Arbeit an sich selbst ermöglichen sollen, sich in seiner Situiertheit zu identifizieren, in Relation zur jeweiligen Umgebung zu verorten und damit in ein Verhältnis zu anderen Menschen zu setzen. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Situiertheit soll in diesem Sinn zu kritischem Bewusstsein und dem führen, was derzeit *awareness* genannt wird: das Bewusstsein für Hierarchien, Gewalterfahrungen und Diskriminierungen, aber auch für soziale, körperliche und ökonomische Privilegien. Die Politik dieses in den 1970er Jahren noch unter dem Titel *consciousness raising* firmierenden Vorgehens setzt sich heute in Form von Awareness-Trainings und anti-rassistischen Schulungen fort, die sogar Unternehmen und Institutionen bei der Implementierung von Maßnahmen zur Diversitätssicherung unterstützen.⁴⁵

Diese Selbsttechnologien sind keinesfalls neu, sondern greifen auf jahrhundertealte Rhetoriken der Selbsterforschung und Werkzeuge der Selbstbeobachtung zurück, die dem Subjekt nicht nur die Erkenntnis seiner selbst erleichtern, sondern es auch zur Sorge um die eigene Existenz anleiten.

⁴⁵ Ausgangspunkt war dabei die Erkenntnis, dass Rassismus sich in Unternehmen produktivitätshemmend auswirken kann und entsprechende Schulungen deshalb sinnvoll seien. Ein frühes Beispiel für diese Ratgeber und Lehrgänge ist Judy H. Katz, *White Awareness: Handbook for Anti-Racism Training*, Norman: University of Oklahoma Press 2003.

Das Situieren ist keine neue Mode der Selbstreflexion oder eine aktualisierte Form des Selbstbekenntnisses, sondern greift antike Formen des Sprechens über sich selbst sowie der Selbstsorge auf. Es weist zugleich Merkmale des in der Romantik (re-)formulierten Ideals der Aufrichtigkeit sich selbst gegenüber auf, das wiederum auf ältere christliche Traditionen des Bekenntnisses zurückverweist.

Der Literaturwissenschaftler Lionel Trilling hat in seiner 1970 erschienenen Studie *Sincerity and Authenticity* beschrieben, wie das Ideal der Authentizität als Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber Ende des 18. Jahrhunderts (vor allem bei Rousseau und Herder mit Vorläufern in der Antike) entsteht.⁴⁶ Diese Beobachtung hat der Philosoph Charles Taylor in *Politics of Recognition* zugespitzt und gezeigt, dass das auf Übereinstimmung zielende Selbstverhältnis zur Herausbildung eines modernen Individualitätskonzepts beigetragen hat.⁴⁷ Das moderne Verständnis von Individualität setzt voraus, dass moralische Entscheidungen vom Subjekt autonom gefällt werden und nicht von äußeren Instanzen wie dem Staat oder der Kirche abhängen. Authentizität sei das Ideal, mit dieser inneren Stimme übereinstimmend zu handeln und so „man selbst“ zu sein.⁴⁸ Die Frage, welches Leben ein Individuum leben will, hängt seit dieser fundamentalen Neuausrichtung nicht mehr ausschließlich von der Stellung des Subjekts in gesellschaft-

⁴⁶ Vgl. Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press 1971.

⁴⁷ Vgl. Taylor, *Multiculturalism*.

⁴⁸ Johann Gottfried Herder erweitert dieses Authentizitätsideal Ende des 18. Jahrhunderts folgenreich auf das Volk und legt damit den Grundstein für den modernen Nationalismus, der mit dieser Subjektkonstitution qua Selbstaauthentizität zusammenhängt. Vgl. Johann G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Dritter Teil*, Riga und Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch 1787. Der Zusammenhang von Identitäts- und Nationsbildung bedürfte einer intensiveren Auseinandersetzung, die ich an dieser Stelle nicht leisten kann.

lichen Hierarchien ab, sondern wird als Gegenstand einer moralischen Entscheidung begriffen.

Sprechakte des Situierens sind eine gegenwärtige Form solcher Versuche, die gesellschaftlichen und sozialen Bedingungen individueller Entscheidungen offenzulegen, sie auf Unterdrückungsmechanismen hin zu befragen und somit die eigene Gewordenheit zu reflektieren. Sie setzen voraus, die Wahrheit über sich selbst zu erkennen. Als Übereinstimmung mit sich selbst und Offenlegen der eigenen Privilegien und Bedingungen meint Wahrheit in diesem Zusammenhang keine Korrespondenz von Behauptungen mit der Wirklichkeit und keine Kohärenz von Aussagen. Als eine Praxis setzt Wahrhaftigkeit Authentizität, Transparenz und Aufrichtigkeit voraus, die als Prinzipien schon in der antiken Stoa, im frühen Christentum und in moderner Form in der Romantik ausformuliert wurden. Das Subjekt stimmt demnach mit sich überein, wenn es auf seine innere Stimme hört und den eigenen moralischen Impulsen folgt. Praktiken und Sprechakte des Situierens bauen auf dieser Konzeption von Subjektivität qua Aufrichtigkeit auf und ergänzen sie um die Erkenntnis und Erarbeitung des eigenen gesellschaftlichen Standpunkts.

Doch genau diese Übereinstimmung mit sich selbst, die Transparenz der eigenen Identität und die Ehrlichkeit, mit der man über sich selbst sprechen kann, werden seit dem späten 19. Jahrhundert – spätestens seit Marx, Nietzsche und Freud – problematisch. Insbesondere das poststrukturalistische Denken hat diese Identitätskonzepte seit den 1960er Jahren als Effekte eines Unmittelbarkeitsphantasmas re- und dekonstruiert.⁴⁹ In diesem Kontext entstehen auch die Arbeiten Michel Foucaults

⁴⁹ Vgl. beispielsweise Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979; zu Phantasmen der Unmittelbarkeit vgl. Florian Sprenger, *Medien des Immediate. Elektrizität, Telegraphie, McLuhan*, Berlin: Kadmos 2012.

zur Hermeneutik des Subjekts und zu den Technologien des Selbst, die um die Frage kreisen, wie Individuen die Wahrheit über sich selbst produzieren und damit zu Subjekten werden. Mit Foucaults Perspektive wird es möglich, die Transparenz, Aufrichtigkeit und Selbstidentität, die mit dem Situieren einhergeht, als historischen Effekt von Subjektivierungsverfahren zu begreifen, die in Foucaults späten Vorlesungen zur *Hermeneutik des Subjekts* bis in die antiken Praktiken der Selbstbeobachtung zurückgeführt werden.

Auch die feministischen Texte stehen dem Ideal der Transparenz und der Übereinstimmung mit sich selbst skeptisch gegenüber. Sie betonen, wie im Zitat von bell hooks, „the multiple voices within me“⁵⁰ und unterstreichen immer wieder die Gebrochenheit des Subjekts, die Vielschichtigkeit seiner Einflüsse und die Unmöglichkeit zu wissen, wer man ist. Doch genau dies wird in Anleitungen, Templates und Workshops zu Themen wie Awareness, Anti-Rassismus oder Diversität als Grundlage situierender Sprechakte gefordert: Um sich mit den eigenen Privilegien auseinanderzusetzen, soll das Subjekt zunächst erkennen, wer es ist und wo es steht. Es soll die eigene Identität in Übereinstimmung mit seiner Position bringen, um sich kritisch dazu verhalten zu können. In entsprechenden Trainings werden zu diesem Zweck Werkzeuge der Selbsterkenntnis eingesetzt, zu denen auch das *Wheel of Power and Privilege* (Abbildung 3) gehört, welches ich bei einem universitären Awareness-Training kennengelernt habe.⁵¹

⁵⁰ hooks, *Yearning*, S. 224.

⁵¹ Etwa Canadian Council of Refugees: „Power wheel update“, <https://ccrweb.ca/en/power-wheel-update> [letzter Zugriff: 29.8.2024], <https://www.instagram.com/p/CEFiUShhpUT/?hl=en> [letzter Zugriff: 29.8.2024]. Dieses Werkzeug wird beispielsweise als Arbeitsblatt zur antirassistischen Bewusstseinsbildung vom Verein Charta der Vielfalt vertrieben: Charta der Vielfalt, „Privilege & Power Wheel“ https://www.charta-der-vielfalt.de/fileadmin/user_upload/Antirassistische_Bewusstseinsbildung/Toolbox_Antirassismus/Arbeitsbl%C3%A4tter/Arbeitsblatt_Privilege_and_Power_Wheel.pdf [letzter Zugriff: 29.8.2024]

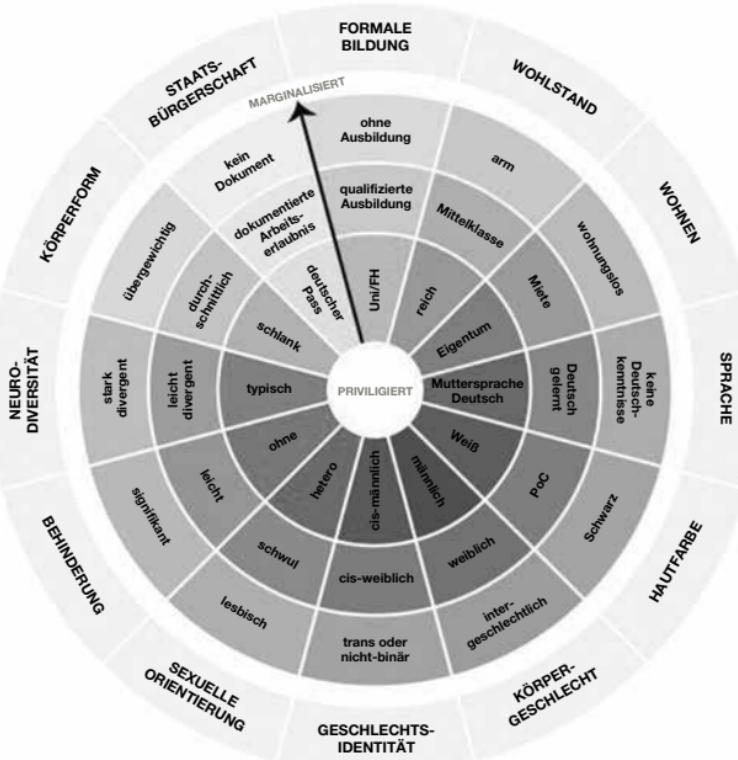


Abb. 3: Rad der Macht und der Privilegien

Dieses Instrument geht auf einen Vorschlag des Canadian Council for Refugees und eine 2020 auf Instagram veröffentlichte Visualisierung der Grafikerin Sylvia Duckworth zurück, die in zahlreichen Varianten ausdifferenziert wurde und auf der *Matrix of Oppressions* basiert, die von Kathryn Pauly Morgan 1996 entwickelt wurde.⁵² Auf einem Blatt Papier befindet

⁵² Vgl. Kathryn P. Morgan, „Describing the Emperor's New Clothes. Three Myths of Educational (In-)Equity“, in: Ann Diller et al. (Hg.), *The Gender Question in Education: Theory, Pedagogy and Politics*, Boulder: Westview 1996, S. 105–123, hier S. 107.

sich ein Kreis, in dessen Mitte „Macht“ oder „Privilegien“ steht. Tortenförmig um den Kreis angeordnet sind Kategorien wie sexuelle Orientierung, Wohlstand, Hautfarbe oder Staatsbürgerschaft. Jedes dieser Tortenstücke ist wiederum in drei Segmente eingeteilt, die durch zunehmende Distanz zum Machtzentrum unterschiedliche Grade der Privilegierung markieren. In der Kategorie Staatsbürgerschaft finden sich beispielsweise nacheinander „deutscher Pass“, „dokumentierte Arbeitserlaubnis“ und „kein Dokument“, in der Kategorie Wohnen „Eigentum“, „Miete“ und „wohnungslos“. Wenn ich die Felder markiere, die meiner Situation entsprechen, erhalte ich als Ergebnis eine intersektionale Karte meiner Situiertheit: Als weißer, männlicher Professor habe ich fast alle an die Macht bzw. die Privilegien angrenzenden Felder angekreuzt. Als muslimische Migrantin hätte ich mich an der Außenseite der Marginalität befunden.

Gegen solche Hilfsmittel der Selbstbeobachtung kann man viele Einwände formulieren – vom monolithischen Konzept von Macht, das ihnen inhärent ist, bis hin zur Problematik der Kategorisierungen, die Kohärenz vorgeben, sich aber schnell als uneindeutig erweisen. Doch trotz allem sind solche Verfahren überaus wirksam und haben auch mir vor Augen geführt, wie meine Privilegien (und womöglich auch Benachteiligungen) miteinander verschränkt sind. Als Reflexionsinstrument erlauben sie die Externalisierung der eigenen Situiertheit und leiten dazu an, die eigene Verortung zu erkennen und in das eigene Sprechen einfließen zu lassen. Die Grafik ermöglicht es mir, mich anhand unterschiedlicher Identitätskategorien entlang der Unterscheidung privilegiert/benachteiligt zu verorten und dabei die Wechselwirkungen dieser Kategorien in den Blick zu nehmen. Eingebettet in ein Awareness-Training kann dieses Werkzeug zum Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit der eigenen Situiertheit werden, aber auch in Formen der Selbstbezichtigung kippen.

Die Anwendung solcher für Trainings, Kurse und Anleitungen entwickelten Werkzeuge der Selbsterkenntnis hat zwei Voraussetzungen: Erstens implizieren sie, dass das Subjekt mit sich selbst identisch ist, weil es durch diese Hilfsmittel zur Erkenntnis seiner eigenen Privilegien angeleitet wird, was wiederum voraussetzt, dass seine Position mit diesen Kategorien übereinstimmt. Kritisch betrachtet produzieren die Kategorien Zuordnungen und verfestigen im schlechtesten Fall die Übereinstimmung von inhaltlichen und sozialen Positionen. Zweitens setzt die Auseinandersetzung mit diesen Werkzeugen Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit voraus, also die Bereitschaft, sich mit sich selbst und den eigenen Privilegien auseinanderzusetzen. Die Spannung zwischen diesem Aufruf zu Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, der auch mein eigenes Schreiben von mir selbst begründet, und dem Bedürfnis nach der Dekonstruktion von Identitätskonzepten kann ich nicht auflösen. Ganz im Gegenteil versuche ich, diese Spannung im Schreiben über mich selbst aufrechtzuerhalten, um besser zu verstehen, was es bedeutet, so zu schreiben. Wie kann also ein authentisches Verhältnis zu sich selbst unter den Prämissen der Differenz, der Ambivalenz, der Vermitteltheit allen Selbstbezugs und schließlich der Nicht-Übereinstimmung mit sich selbst aussehen? Wie situiert man sich, wenn „Ich“ ein anderer ist?

Der Philosoph Kwame Anthony Appiah hat eine treffende Formulierung für diese Lage gefunden: Identität bezeichnet er als eine Lüge, die bindet.⁵³ Identität kann, wie Appiah von eigenen Migrationserfahrungen ausgehend schreibt, nie eindeutig sein, sondern ist immer vielschichtig, widersprüchlich und komplex. Dennoch kommen wir nicht ohne sie aus und können uns auch nicht von ihr lösen. Wir identifizieren uns anhand von Kategorien, die das Resultat historischer Prozesse

⁵³ Vgl. Kwame A. Appiah, *The Lies That Bind: Rethinking Identity*, New York: Liveright Publishing 2018.

sind. Dass heute die Kategorien Race, Class und Gender als Kategorisierungsschema dienen, ist das Ergebnis einer historischen Entwicklung. Anders formuliert: Als Bezugnahme der eigenen Aussagen auf die eigene Identität ist das Situieren nicht nur eine politisch-epistemologische Praxis, sondern Effekt einer politischen Konstellation. Die Situiertheit der eigenen Erfahrung und des eigenen Wissens ist nicht einfach gegeben, sondern erscheint selbst als Resultat von Machtkonstellationen, mithin als situiert. Der Bezug auf sich selbst, die damit einhergehende Aufrichtigkeit und die Transparenz der Identität – kurz: die gegenwärtigen Äußerungsformen des Sich – sind alles andere als selbstverständlich.

2.4 Ich und Identitätspolitik

Wieso sollte die Reichweite von Aussagen überhaupt an die Position der Sprechenden gebunden sein – ist es nicht gerade eine demokratische Errungenschaft (oder ein unerreichtes Ideal), dass Aussagen unabhängig davon, wer sie trifft, gleichrangig behandelt werden? Müssen sich Aussagen nicht dadurch bewähren, dass sie auch von allen anderen Positionen aus ihre Gültigkeit behalten? Gehört das Abstrahieren vom eigenen Standpunkt nicht zu den Voraussetzungen demokratischer Auseinandersetzungen? Macht aber eventuell die Illusion einer solchen Gleichrangigkeit wiederum blind für die Machtverhältnisse, die eben nicht alle gleichermaßen in die Position versetzen, sich äußern zu können? Was zählt mehr: Was jemand sagt oder von welcher Position aus es gesagt (und unter Umständen überhaupt erst sagbar) wird? Und welche Rolle spielt dann das Nachvollziehbarmachen von minoritären Perspektiven für demokratische Prozesse?

Diese in konträre Richtungen zielenden Fragen deuten bereits an, dass die Annahme der Situiertheit in fundamen-

tale erkenntnistheoretische Herausforderungen eingebettet ist und die von ihr benannten Praktiken zugleich Schauplätze gegenwärtiger politischer Auseinandersetzungen um Identität und Anerkennung sind. Insbesondere wird all dem, was unter dem Begriff der „wokeness“ subsumiert wird, immer wieder vorgeworfen, die Ideale der Aufklärung – Fortschritt, Gerechtigkeit, Gleichheit – zu verraten und deren Universalität zu untergraben.⁵⁴ An die Stelle der Gleichheit aller Individuen trete die Partikularität der jeweiligen Position, an die Stelle von Brüderlichkeit bzw. Schwesterlichkeit ein Wettkampf um Unterdrückungsrekorde und an die Stelle von Emanzipation die Bindung an Geschlecht, Hautfarbe oder soziale Herkunft. Der Einsatz wird entsprechend hochgehängt: „Needlessly sacrificing these ideals would not help women; it would hurt humanity.“⁵⁵

Diese Auseinandersetzungen haben in den letzten Jahren den Charakter eines „Kulturmampfes“ angenommen. Die eine Seite sieht in der Offenlegung von Erkenntnisbedingungen einen Weg, bestehende Herrschaftsverhältnisse aufzubrechen. Die eigene Situiertheit in das eigene Sprechen einfließen zu lassen, gilt auf dieser Seite als ein Akt nicht nur der Höflichkeit, sondern auch als Politik der Anerkennung. Die andere Seite fühlt sich von diesem Imperativ beunruhigt, mit dem

⁵⁴ Die entsprechende Literatur wird zunehmend generisch, wächst aber stetig an, vgl. etwa Susan Neiman, *Left Is Not Woke*, Cambridge: Polity Press 2023; Mark Goldblatt, *I Feel, Therefore I Am: The Triumph of Woke Subjectivism*, New York: Bombardier Books 2022; Vivek Ramaswamy, *Woke, Inc. Inside the Social Justice Scam*, New York: Hachette 2022; Zana Ramadani und Peter Köpf, *WOKE – Wie eine moralisierende Minderheit unsere Demokratie bedroht*, Köln: Quadriga 2023; Susanne Schröter, *Der neue Kulturmampf. Wie eine woke linke Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft bedroht*, Freiburg: Herder 2024.

⁵⁵ Susan Haack, „Knowledge and Propaganda: Reflections of an Old Scientist“, in: Cassandra L. Pinnick, Noretta Koertge und Robert F. Almeder (Hg.), *Scrutinizing Feminist Epistemology: An Examination of Gender in Science*, New Brunswick: Rutgers University Press 2003, S. 7–19, hier S. 16.

sie sich für Privilegien angeklagt sieht: „What was once called *ad hominem* is now called positionality.“⁵⁶ Diese Zuspitzung der Diskussion auf Affirmation und Ablehnung hat dazu geführt, dass die erkenntnistheoretischen und epistemologischen Fragen zunehmend in den Hintergrund getreten sind. In diesem Buch möchte ich versuchen, einen anderen Zugang zu diesen Debatten zu entwickeln. Nicht selten sind sie so explosiv und unergiebig, weil sie eben jenes Verhältnis von Subjekt, Macht und Wahrheit aus dem Blick verlieren, das mit Sprechakten und Praktiken des Situierens einhergeht und eine lange Geschichte hat. Mit dieser Intervention hoffe ich, den Antagonismus zwischen der schlichten Affirmation des Situierens und der pauschalen Ablehnung der Politisierung von Identität zu unterlaufen. Denn was in diesem Reizklima kaum in den Blick kommt, ist die Frage, wie, wo und in welchen Konstellationen dieser Sprechakt als Subjektivierungsform entstanden und auf den Begriff gebracht worden ist. Um zu erklären, was mit dem Situieren auf dem Spiel steht, muss ich das Feld der gegenwärtigen identitätspolitischen Debatten zumindest in groben Zügen rekonstruieren und mich zu seinen Polemiken verhalten, um von dort aus zu erklären, wie sich aus der Perspektive, die ich in diesem Buch vorschlage, eine Positionierung auf diesem Feld ergibt. Denn die Angriffe auf Identitätspolitik werden nicht selten mit Angriffen auf die Universität verquickt.

Das Gewicht, das situierende Sprechakte in den letzten Dekaden erlangt haben, ist eng mit den Verdiensten der Gender, Queer, Postcolonial und Critical Race Studies verbunden. Sie haben dazu beigetragen, Kategorien wie Geschlecht, Klasse und Identität auf neue Grundlagen zu stellen und damit auch das Nachdenken über Partikularität und Universalität verändert. Eine der großen Errungenschaften dieser

⁵⁶ Neiman, *Left Is Not Woke*, S. 47.

Ansätze besteht darin, dass Identität immer weniger in dualistischen, binären Modellen (zum Beispiel Mann/Frau) gedacht wird. Insbesondere haben sie darauf hingewiesen, dass Identitätskategorien keine logischen Funktionen, sondern politische Zuschreibungen sind.⁵⁷ Parallel zu dieser Theorieentwicklung haben die Standpunkte von Minderheiten in anhaltenden Kämpfen neue politische Artikulationsmöglichkeiten erlangt. Die Prämisse der Situiertheit allen Wissens und der Bezug jeder Aussage auf die gesellschaftliche Position des sprechenden Subjekts haben zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der Organisation, Institutionalisierung und Distribution von Wissen beigetragen.⁵⁸ Wissen, Handeln und Identität werden in diesem Zusammenhang auf soziale Effekte, Schließungen sowie Verzerrungen befragt und ausgesprochene oder unausgesprochene Universalismen kritisiert – und all dies wird unter Stichworten wie *consciousness raising, awareness* oder eben Situiertheit als eine gesellschaftliche Aufgabe jedes Individuums eingefordert.

Diese Ansätze sind in den letzten Jahren immer aggressiveren Angriffen von rechts (und in anderem Ausmaß auch von links) ausgesetzt, insofern sie lange gehegte Selbstverständnisse und Privilegien in Frage stellen und individuelle Erfahrungen zum Ausgangspunkt politischer Forderungen machen. Die Kritik an Identitätspolitik (oder dem, was sich die Kritiker:innen darunter vorstellen) folgt nicht selten einem verbreiteten Muster, das Silke van Dyk in drei Ebenen

⁵⁷ Vgl. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge 1990. Der Bezug auf die naturalisierte Kategorie der Frau wird spätestens Mitte der 1990er Jahre mit dekonstruktivistischen Ansätzen und insbesondere Judith Butlers Arbeiten zur Performanz von Gender problematisch. Dadurch wird auch der politische Bezug auf etwas allen Frauen Gemeinsames schwierig. Diese Weiterentwicklung feministischer Ansätze kann ich hier jedoch nicht verfolgen.

⁵⁸ Vgl. die Beiträge in Ericka Engelstad und Siri Gerrard (Hg.), *Challenging Situatedness: Gender, Culture and the Production of Knowledge*, Delft: Eburon 2005.

unterteilt hat: Erstens die Behauptung, dass durch den Fokus auf individuelle, partikulare Interessen einer Spaltung der Gesellschaft Vorschub geleistet werde; zweitens, dass so von den eigentlichen, strukturellen und nur durch Abstraktion von der eigenen Position erkennbaren Problemen abgelenkt würde; sowie drittens, dass dieser Fokus auf Subjektivität in Komplizenschaft mit dem Neoliberalismus und dessen Fokus auf einen radikalisierten Individualismus stehe.⁵⁹

In den im Folgenden zitierten, größtenteils aus der deutschsprachigen Debatte stammenden Texten lassen sich alle drei Ebenen wiedererkennen. In ihnen ist zwar selten von Situiertheit die Rede, als Kern von Identitätspolitik wird aber zumeist die Identifikation der eigenen Identität mit einer politischen Position, die daraus folgende Betonung individueller Betroffenheit, der Zwang zum Bekenntnis, die Ablehnung universeller Geltungsansprüche und die Annahme eines epistemischen Vorteils des eigenen Standpunkts hervorgehoben. Sprechakte des Situierens würden zu einer Essenzialisierung von Erfahrung führen, damit zu einer Überidentifikation mit sich selbst und so zur Auflösung sozialer Verbindungen, die nur durch das Absehen von „Befindlichkeiten“ aufrechterhalten werden könnten.⁶⁰

Ergänzend zu van Dyks Analyse hat Karsten Schubert zwischen drei Formen der Kritik an Identitätspolitik unterschieden: einer liberalen Kritik, die die individuelle Meinungs- und Kunstrechte bedroht sieht, einer materialistischen Kritik, die die Ablenkung von gesellschaftlicher Ungleichheit und Ausbeutung in den Mittelpunkt stellt, und schließlich einer kommunitaristischen Kritik, die sich gegen die Aufspaltung der

⁵⁹ Vgl. Silke van Dyk, „Identitätspolitik gegen ihre Kritik gelesen. Für einen rebellischen Universalismus“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 9–11 (2019), S. 25–32.

⁶⁰ Mark Lilla, „Das Scheitern der Identitätspolitik“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 1 (2017), S. 48–52; Sahra Wagenknecht, *Die Selbstgerechten*, Frankfurt a. M.: Campus 2022; zu einer Kritik dieser Angriffe vgl. Schubert und Schwierz, „Konstruktivistische Identitätspolitik“.

Gesellschaft und die Aufhebung der Grundlagen von Solidarität wendet.⁶¹ Oft kapriziert sich die kommunitaristische Kritik an der Bindung von Identität an Politik darauf, dass die Rückführung aller Aussagen auf die je individuelle Situation in einer Spaltung der Gesellschaft resultiere, in der nicht mehr soziale Verbünde, sondern auf sich selbst bezogene Subjekte den Ton angäben: „Die Debatten um identitätspolitische Emanzipation sind [...] gefährlich für die Kraft zur solidarischen Haltung. Sie fesseln die kritische Aufmerksamkeit an die partikularen Interessen und provozieren dadurch empörte Diskurse.“⁶² Dass man überhaupt erst in der Position sein muss, einen verortenden Sprechakt sprechen zu können, dass also die Fähigkeit, sich zu situieren, selbst auf Privilegien basieren kann, werde, so die materialistische Kritik, nicht selten ausgeblendet.⁶³ Trotz aller Solidaritätsbekundungen werde Identitätspolitik von jenen, die abwertend als „die Selbstgerechten“⁶⁴ tituliert werden, als ein distinguerender Akt der Abgrenzung genutzt, der nicht nur eine Grenze zu jenen zieht, die sich nicht situieren wollen, sondern auch zu jenen, die sich nicht situieren können, weil sie eher mit dem Erhalt ihrer Lebensgrundlagen als mit den Bedingungen ihrer Sprechakte beschäftigt sind. Durch die allein vom Individuum ausgehende Perspektive würden, so die Kritik, strukturelle Ungleichheiten verdeckt, die nicht zuletzt jene Privilegien bedingen, die individualisiert, aber eben nicht strukturell offengelegt werden: „Meins‘ statt Marx“.⁶⁵ Die hinter dieser Formel stehende

⁶¹ Schubert, *Lob der Identitätspolitik*, S. 8.

⁶² Bernd Stegemann, „Der liberale Populismus und seine Feinde“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4 (2017), S. 81–94, hier S. 81.

⁶³ Robert Pfaller, „Sprecht wie Mimosen! Handelt wie Bestien!“, in: Johannes Richardt (Hg.), *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*, Frankfurt: Novo 2018, S. 123–137, hier S. 134.

⁶⁴ Wagenknecht, *Die Selbstgerechten*.

⁶⁵ Vgl. Rebekka Reinhard und Thomas Vašek, „Identität ist Bullshit“, in: *Die Zeit*, 29.7.2019.

Befürchtung lautet, dass die konstatierte Moralisierung der individuellen Positionalität mit einer Vereinzelung von Verantwortung einhergehe, während strukturelle, gleichsam transsituative Faktoren von Unterdrückung ignoriert würden. Der aus dem Verorten der eigenen Identität in ihren sozialen Bedingungen abgeleitete Fokus auf marginalisierte Gruppen resultiere, so die Kritik, letztlich in einem Bekenntnisangebot, welches allen die Möglichkeit verspreche, sich marginalisiert zu fühlen – und dieses Angebot könne dann wiederum von rechten Akteur:innen ausgenutzt werden. Es verwandele sich schnell in einen Bekenntniszwang, durch den das Subjekt öffentlich seine eigenen Unterdrückungen und Privilegien offenlegen müsse, um als politisches Subjekt ernstgenommen zu werden und überhaupt sprechen zu dürfen.

Solchem Sprechen über sich selbst wird deshalb von der liberalen Kritik vorgeworfen, ein Ticket für den diskursiven Aufstieg in der Aufmerksamkeitsökonomie zu sein. Wer die eigene Identität derart offenlege und kategorisiere, gehe davon aus, automatisch auf der richtigen Seite zu stehen. Einer eigentlichen Auseinandersetzung mit den politischen Kräfteverhältnissen stünde das Situieren deshalb mitunter sogar entgegen und sei, so die zugespitzte Schlussfolgerung, eine Gefahr für die Demokratie – bis hin zur etwa von Mark Lilla, Bernd Stegemann, Susan Neiman oder Sahra Wagenknecht vertretenen These, Identitätspolitik sei für den Aufstieg des Rechtspopulismus mitverantwortlich.⁶⁶ Das Insistieren auf partikularen Betroffenheiten und Opfernarrativen habe, so etwa Francis Fukuyama, zum Erstarken rechter Reaktionen

⁶⁶ Lilla, „Das Scheitern der Identitätspolitik“; Neiman, *Left Is Not Woke*; Bernd Stegemann, *Identitätspolitik*, Berlin: Matthes & Seitz 2023; Wagenknecht, *Die Selbstgerechten*; kritisch dazu Philip Manow, „Politischer Populismus als Ausdruck von Identitätspolitik? Über einen ökonomischen Ursachenkomplex“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69:9-11 (2019), S. 33-40.

geführt.⁶⁷ Wie die Debatten in den USA, aber auch im deutschsprachigen Raum zeigen, geht mit diesem Verständnis von Identitätspolitik häufig die problematische Unterstellung einher, dass die Kritik an Diskriminierung zur Spaltung der Gesellschaft führe. Wenn man auf diese Weise im linken Spektrum nach Spuren von Totalitarismus sucht, vergibt man jedoch die Möglichkeit, den politischen Impuls dieses Sprechens zu verstehen und arbeitet einer problematischen Hufeisentheorie zu, in der die linken und rechten Extreme sich annähern.⁶⁸

Zumindest dort, wo sie elaborierter ist als die pauschale Ablehnung jeglicher Identitätspolitik durch rechte Akteure (oder ihre identitäre Appropriation), zielt die gängige Kritik an Versuchen, alles Wissen und jede Aussage als situiert zu begreifen, darauf ab, dass der Fokus auf das Individuum einem Befindlichkeits-, Betroffenheits- und Bekenntnisimperativ, einem „reflexivity theater“ den Weg bahne.⁶⁹ Das Situieren werde zur bloßen Geste oder zum Alibi, das Ungleichheiten zwar benenne, ansonsten aber alles beim Alten belasse – bis hin zu den Wettbewerben der sogenannten „oppression olympics“.⁷⁰ Ein wiederkehrendes Argument dieser Debatten lautet entsprechend, dass situierende Individualisierung auf Kate-

⁶⁷ Francis Fukuyama, „Against Identity Politics: The New Tribalism and the Crisis of Democracy“, in: *Foreign Affairs* 97:5 (2018), S. 90–114.

⁶⁸ Eine entsprechende Einordnung dieser Kritik findet sich in Johannes von Moltke, „The Metapolitics of Identity: Identitarianism and its Critics“, in: *German Studies Review* 45:1 (2022), S. 151–166.

⁶⁹ Alba Villamil, Retweet auf Twitter (heute X), 16.8.2021 <https://twitter.com/albanvillamil/status/1427650675966550022?s=20> [letzter Zugriff: 29.8.2024]. Vgl. dazu auch Markus Rieger-Ladich, „Privilegiens“, in: *Merkur* 77:889 (2023), S. 71–81; Maria-Sibylla Lotter, „Ich bin schuldig, weil ich bin (weiß, männlich und bürgerlich). Politik als Läuterungsdiskurs“, in: Stephan Schleissing (Hg.), *Moral und Schuld. Exkulpationsnarrative in Ethikdebatten*, Freiburg: Alber 2019, S. 67–85.

⁷⁰ Vgl. Ange-Marie Hancock, *Solidarity Politics for Millennials: A Guide to Ending the Oppression Olympics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2013.

gorisierungen beruhe, die dem eigentlichen Interesse einer Auflösung von Identitätszuschreibungen widersprüchen.⁷¹ Nadine Maser und Sighard Neckel haben diesen Punkt aus soziologischer Perspektive weiterverfolgt und gezeigt, dass Verortungspraktiken „in allgemeinen Strukturprinzipien [erfolgen] und somit in einem Bezugsrahmen, der ansonsten im Rekurs auf das Besondere eigentlich abgelehnt wird.“⁷² Die Gefahr dieser Kategorisierung besteht demzufolge darin, dass *awareness* und die mit ihr einhergehende Verortung genau jene essenzialistischen Selbstkategorisierungen (re-) produziert, die mit der Offenlegung von Situiertheit kritisiert werden. Im Kern einer „relativistischen“, auf die Situiertheit von Wissen abzielenden Praxis steckt demnach durchaus ein Moment, das dieser Situiertheit unter Umständen zuwiderläuft, sie verabsolutiert und so Auslegung und Auseinandersetzung erschwert.

Aus Sicht der Kritiker:innen bleiben die eigentlichen Herausforderungen der Ungleichheit und Unterdrückung in identitätspolitischen Forderungen und Praktiken unangetastet. Die Frage, „wo wir hinwollen“, werde, so die Schriftstelle-

⁷¹ Vgl. Tina Uebel, „Der große Verlust“, in: *Die Zeit*, 17.6.2018, <https://www.zeit.de/2018/25/politische-korrektheit-einfluss-schriftstellerin-tina-uebel> [letzter Zugriff: 29.8.2024]. Eine frühe, feministische Kritik an dieser Kategorisierung formuliert Jane Flax bereits 1993: „I have become increasingly dissatisfied with the focus on ‚women‘ because it appears to require acceptance of a category – Woman – that is clearly a product of the very social relations that are so problematic.“ Jane Flax, *Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy*, London: Routledge 1993, S. 24. Zu einer intersektionalen Perspektive auf die Frage der Kategorisierung vgl. Patricia Purtschert und Katrin Meyer, „Die Macht der Kategorien. Kritische Überlegungen zur Intersektionalität“, in: *Feministische Studien* 28:1 (2010), S. 130–142.

⁷² Nadine Maser und Sighard Neckel, „Awareness. Paradoxien eines Emotionsprogramms“, in: *Leviathan* 51:2 (2023), S. 300–324, hier S. 315. Zu einer Kritik an dieser Position und zur feministischen Strategie, Affekte als Analyseinstrumente einzusetzen, vgl. Janna M. Hilger, „Awareness und Safe(r) Spaces. Eine politische Verteidigung“, in: *Leviathan* 51:4 (2023), S. 635–653.

rin Katharina Röggla, durch die Frage „wo wir herkommen“⁷³ ersetzt. Aber müsste man, so möchte ich einwenden, nicht erst einmal fragen, wo die Frage „Wo wollen wir hin?“ herkommt? Und wohin man mit der Frage „Wo kommen wir her?“ hinwill? Besteht die Herausforderung des Situierens nicht darin, die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte auf die Gegenwart dieses Sprechakts zu beziehen und damit *anders* zu sprechen?

In der Tat müssen situierende Sprechakte auf Generalisierungen zurückgreifen. Auch meine eigene Aussage „Ich sage das als weißer Mann“ impliziert, dass ich mich einer vermeintlich homogenen und geschlossenen Kategorie zuordne, die bei genauerem Blick zerfällt – trotz aller Kritik an der mit ihr verbundenen Sprecherposition. Es gibt nicht „den weißen Mann“, sondern Individuen, die weiße Männer, aber immer auch etwas anderes sind. Die Ethnografin Jennifer Robertson hat betont, dass dieses Kategorisieren zugleich ein Akt des Identifizierens mit den kategorisierten Gruppen und Klassen ist, der subjektivierend und damit selbstverstärkend wirkt: „Buffeted by market forces, those same identity-categories have been packaged as ‚ready to wear‘ consumables guaranteed to clarify one’s location or position within the undulating academic landscape.“⁷⁴ Die Gebrochenheit der eigenen Identitätszuschreibungen und der ihnen zugrunde liegenden Kategorien drohe im „self-stereotyping“⁷⁵ verdeckt zu werden. Die Eindeutigkeit des Selbstbezugs kann unter Umständen zu einem Essenzialismus führen, der die Diffe-

⁷³ Katharina Röggla, „V*rg*w*lt*g*r, wir kriegen euch (nicht). Plädoyer für mehr Risiko, Diskussionskultur und Fehlerfreundlichkeit im feministischen Alltag“, in: Koschka Linkerhand (Hg.), *Feministisch streiten. Texte zu Vernunft und Leidenschaft unter Frauen*, Berlin: Querverlag 2018, S. 277–284, hier S. 280.

⁷⁴ Jennifer Robertson, „Reflexivity Redux: A Pithy Polemic on ‚Positionality‘“, in: *Anthropological Quarterly* 75:4 (2002), S. 785–792, hier S. 788.

⁷⁵ Ebd., S. 789.

renz der eigenen Position zu anderen Positionen verabsolutiert. Auch wenn, wie die Feministin Linda Alcoff betont, der alltägliche Gebrauch von Identitätskategorien keineswegs mit der Annahme einhergeht, alle einer Kategorie zugeordneten Individuen seien homogen, bleibt diese Gefahr der Stereotypisierung daher bestehen.⁷⁶

In ähnlicher Stoßrichtung wie Röggla hat Anne Kornbluh den feministischen Fokus auf Partikularität und Situiertheit kritisiert, weil er die Formulierung von „truth claims in the third person“ verhindere und diese sogar zu Werkzeugen der Dominanz erkläre.⁷⁷ Eine Analyse der herrschenden Verhältnisse werde so erschwert. In ihrem Plädoyer für feministische Abstraktion konstatiert Kornbluh eine Parallelität des Anstiegs von Prekarität im Neoliberalismus mit subjektivierenden Sprechakten: „The more systematic the contradictions of privatization have become, the more vernacularized and situated the feminist genres of selfwriting and autotheory have become.“⁷⁸ Dieser Partikularität stellt Kornbluh die Bedeutung der Abstraktion entgegen, die sich von individualisierten, autotheoretischen Perspektiven lösen und die größeren Zusammenhänge sozialer Konflikte in den Blick nehmen könne. Die gängige Kritik an Identitätspolitik geht in diesem Sinn davon aus, dass Strukturen – auch Strukturen der Unterdrückung – erst in der Abstraktion erkennbar sind, die dem konkreten Subjekt nur durch das Absehen von seiner Situation qua Verallgemeinerung zugänglich seien. Dem situieren-

⁷⁶ Vgl. Linda Alcoff, „Who's Afraid of Identity Politics?“, in: Paula Moya und Michael Hames-García (Hg.), *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*, Berkeley: University of California Press 2000, S. 312–344.

⁷⁷ Anna Kornbluh, „In Defense of Feminist Abstraction“, in: *Diacritics* 49:1 (2021), S. 53–59, hier S. 55.

⁷⁸ Ebd., S. 54. Bezeichnenderweise taucht Haraway in Kornbluhs Auflistung feministischer Positionen nicht auf. Dass es ihr um die Möglichkeit geht, Partikularität und Objektivität zu verbinden, bleibt so außen vor.

den Sprechen hält Kornbluh deshalb jüngere feministische Versuche der Abstraktion für das „Wir“ gegenüber, die das Unpersönliche zum politischen Standpunkt erklären.⁷⁹

Eine Verbindung zwischen dem Neoliberalismus, den mit ihm einhergehenden Phänomenen der Vereinzelung und Entsolidarisierung sowie den Sprechakten des Situierens zu ziehen, liegt aufgrund ihrer historischen Koinzidenz in den 1980er und 1990er Jahren durchaus nahe. Die *standpoint epistemologies* und der Begriff der *situated knowledges* entstehen, als mit dem Aufstieg des Neoliberalismus Subjekte zu Flexibilität, Resilienz und Fluidität erzogen werden. Mit Ulrich Bröckling könnte man vermuten, dass diese Sprechakte und Praktiken zu dem Zeitpunkt begrifflich gefasst und reflektiert werden, zu dem Subjekte in ihrer gesellschaftlich-sozialen Situation dem Imperativ der Anpassungsfähigkeit unterworfen werden und sich in Unternehmer:innen ihrer selbst verwandeln sollen.⁸⁰ Dadurch werden feste Muster der Identität problematisch. In dem historischen Moment, in dem Solidarität erodiert, interessieren sich unterschiedliche feministische Ansätze für die Bestandteile der eigenen Situiertheit, die als Effekte der gesellschaftlichen Situation gegeben sind: Race, Class, Gender. Man kann die feministischen Ansätze dieser Zeit aber auch als Gegenstrategie zum Flexibilisierungzwang des Neoliberalismus lesen. Sie nehmen zwar postmoderne Identitätskonzepte auf, zielen aber auf die Herstellung von Solidarität zwischen marginalisierten Subjekten.⁸¹

⁷⁹ Vgl. Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya und Nancy Fraser, *Feminism for the 99 Percent: A Manifesto*, London: Verso 2019.

⁸⁰ Vgl. Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.

⁸¹ Dieser historische Zusammenhang gegenhegemonialer Praktiken des Situierens und der Durchsetzung des Neoliberalismus bedürfte einer sehr viel intensiveren, quellennahen Auseinandersetzung, die ich an dieser Stelle nur andeuten kann. Einen Interpretationsvorschlag in dieser Richtung hat Kijan Malte Espahangizi angeboten und Identitätspolitik als Ausdruck und als Motor jenes gesellschaft-

Über die Validität der skizzierten, durchaus heterogenen Kritiken an Identitätspolitik ist viel gestritten worden. Es soll an dieser Stelle nicht darum gehen, sie zu widerlegen. Die zitierten Positionen sind so unterschiedlich wie das, was sie kritisieren, und ich möchte sie nicht verallgemeinern. Auch ihre politischen Stoßrichtungen und ihre argumentative Tiefe unterscheiden sich fundamental. Manche leisten einen argumentativen Austausch, andere sind nur stumpfe Verunglimpfungen. Die Konfliktlinien sind zugleich klar und verwaschen. Anstatt mich zwischen ihnen aufzureiben, geht es mir in diesem Buch darum, eine andere, konstruktivere Sichtweise zu erarbeiten. Dass Sprechakte und Praxen des Situierens strukturelle Zusammenhänge verdecken und zu Generalisierungen verleiten können, ist nicht von der Hand zu weisen und findet sich als Warnung auch in Schriften, die sich zur Situiertheit ihrer Annahmen bekennen.⁸² Dass der Bezug aller Aussagen auf die eigene Position polarisieren kann und mitunter die Gefahr birgt, „Dissens auf moralische Kategorien von Gut und Böse“ zu verengen,⁸³ ist fraglos richtig. Ich glaube aber, dass der Streit um Abstraktion, d. h. die Unabhängigkeit von der jeweiligen Situation, und Konkretion, d. h. die Partikularität jedes Zugangs zur Welt, den Weg zu einer konstruktiven, historisch fundierten Auseinandersetzung mit situierter Subjektivität potenziell versperrt.

lichen Strukturwandels hin zu Pluralisierung ebenso wie zur Ökonomisierung des Sozialen beschrieben, der sich in den genannten Tendenzen äußert. Kijan Espahangizi, „Identitätspolitik & Diversity. Eine historische Spurensuche zu Fragen der Gegenwart“, Antrittsvorlesung, Universität Zürich, 23.10.2023.

⁸² Vgl. Sarah-Lea Effert und Hannah Vögele, „Check Your Privilege Check! Eine solidarische Kritik des Privilegiendiskurses“, in: *Diskurs* 7 (2022), S. 40–67, hier S. 59; Max Liboiron, *Pollution is Colonialism*, Durham: Duke University Press 2021, S. VII.

⁸³ Eva Berendsen, Saba-Nur Cheema und Meron Mendel, „Finger auf Wunden oder: Der direkte Weg ins Fettnäpfchen“, in: dies. (Hg.), *Trigger Warnung. Identitätspolitik zwischen Abwehr, Abschottung und Allianzen*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019, S. 7–20, hier S. 12.

Dies zeigt sich insbesondere beim Blick auf die historischen Ausgangspunkte dieser Konflikte. Bezeichnenderweise folgen die heute gegen das, was Identitätspolitik genannt wird, vorgebrachten Positionen nicht selten einem bis in die *Culture* und *Science Wars* der 1980er Jahre zurückreichenden Drehbuch. In den damaligen Konflikten standen der vermeintliche „Relativismus“ der Postmoderne und die These der sozialen Konstruktion von Wissen im Mittelpunkt, weil sie, so die Befürchtung, die Grundlagen der Wissenschaft zerstören würden.⁸⁴ Eine Blaupause dieser Kritik formuliert bereits 1987 der Philosoph Allen Bloom in seinem Buch *The Closing of the American Mind*, das einen vielsagenden Untertitel trägt: *How Higher Education has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*.⁸⁵ Blooms unerwarteter Bestseller, der sich trotz langer Ausführungen zur antiken Philosophie mehr als eine halbe Million Mal verkauft, wirft den nordamerikanischen Bildungsinstitutionen ein Versagen angesichts des zunehmenden kulturellen Relativismus vor und zieht Vergleiche zur Dekadenz der Weimarer Republik. Die „open-mindedness“ sei ein Effekt des Relativismus, der nicht mehr in gut und schlecht unterscheide und jede Meinung als gleichwertig ansehe: „Relativism in theory and lack of relatedness in practice make students unable to think about or look into their futures, and they shivel up within the confines of the present and material I.“⁸⁶ Mit dem Fokus auf individuelle Erfahrung

⁸⁴ Als jüngste Iteration vgl. Helen Pluckrose und James A. Lindsay, *Cynical Theories: How Activist Scholarship Made Everything About Race, Gender, and Identity – And Why This Harms Everybody*, Durham: Pitchstone Publishing 2020, S. 117.

⁸⁵ Vgl. Allan Bloom, *Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York: Simon & Schuster 1987.

⁸⁶ Ebd., S. 132. Als Ursache für den um sich greifenden Antirationalismus und Nihilismus benennt Bloom „the German Connection“: Nietzsche, Freud, Weber und Heidegger wurden über die Emigrant:innen Herbert Marcuse, Erich Fromm,

und Entfaltung verlören die neuen Modefächer und postmodernen Theorien an den Universitäten kritisches Denken und Wahrheitssuche aus dem Blick.

Blooms Angriff hat zahlreiche Nachahmer:innen gefunden und ist gleichsam zum Prototypen einer kulturkritischen Relativismuskritik geworden. Seiner Stoßrichtung folgend wenden sich in den sogenannten *Science Wars* konservative bis rechte Politiker:innen Seite an Seite mit Naturwissenschaftler:innen gegen die Annahme, dass Wissen, Wahrheit und Objektivität nicht gegeben, sondern situiert sind und produziert werden. Verfestigt wird dieses Schema Mitte der 1990er Jahre: In ihrem Buch *Higher Superstition* stellen Paul Gross und Norman Levitt 1994 in einer überaus polemischen Rhetorik den „natural sciences“ die „academic left“ gegenüber – eine Differenz, in der die eine Seite automatisch mit Wissenschaftlichkeit identifiziert, die andere aber lediglich als politisches Unterfangen gekennzeichnet wird. Diese Dichotomie ist hierarchisch und operiert mit der Unterstellung, dass die „academic left“ der Wissenschaft feindlich gesonnen sei: „To put it bluntly, the academic left dislikes science.“⁸⁷ Ihr wird ein Relativismus vorgeworfen, der die Grundlagen der Wissenschaft zerstöre: Wissenschaftliche Neutralität sei unmöglich, wenn man den Begriff der Objektivität dekonstruiere und von der Situiertheit allen Wissens ausgehe: „Sociologists and social theorists, including quite a few Marxists, tend to produce what may be called ‚cultural constructivist‘ analyses, viewing scientific knowledge as historically and socially situated and encoding, in unacknowledged ways, prevailing social prejudices.“⁸⁸ Dieser Vorwurf, politische Interessen zu verfolgen,

Bruno Bettelheim und Hannah Arendt nach Nordamerika getragen und dort von den französischen Poststrukturalisten verbreitet.

⁸⁷ Paul R. Gross und Norman Levitt, *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels With Science*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1998, S. 2.

⁸⁸ Ebd., S. 11.

die Wahrheit zu untergraben und unwissenschaftlich zu sein, ist nicht zu trennen vom Kriterium der Verwertbarkeit objektiver Erkenntnisse, mit dem alles aussortiert werden kann, was uneindeutig ist.

In der Folge ist die Universität auch in Deutschland jüngst zur Zielscheibe rechter Akteure geworden, die nicht selten selbst an ihr arbeiten: Während Feuilletonist:innen und Lobbygruppen wie das sogenannte „Netzwerk Wissenschaftsfreiheit“ insinuieren, dass Sprechverbote für weiße, männliche Professoren das Abendland bedrohen, spielen sich die tatsächlichen Angriffen jedoch auf ganz anderer Ebene ab (und die Klagen weißer Professoren sind nur ihr Vorspiel). Mit den Argumentationsfiguren, die von Bloom, Levitt und Gross vor geprägt wurden, wird Fächern wie den Gender Studies oder den Postcolonial Studies ihre Legitimität aberkannt – und es sollte klar sein, dass diese Disziplinen nur der erste Gegner sind. Eines der Versäumnisse der deutschsprachigen Debatte liegt darin, diesen zunehmend über den Atlantik reichen den Kampf nicht als einen Kampf um Ressourcen zu begreifen: „The Humanities Crisis Is a Funding Crisis“.⁸⁹ Ins Gewand einer wissenschaftstheoretischen Debatte gekleidet, arbeiten die sich selbst als „natural sciences“ verbuchenden Akteure – ob freiwillig oder nicht – dem Instrumentarium des Neoliberalismus zu und ermöglichen es staatlichen und administrativen Instanzen, Anwendbarkeit und Verwertbarkeit zu inhaltlichen Ausschlusskriterien zu machen. Bedroht sind alle Fächer, die ihre Marktfähigkeit nicht positivistisch unter Beweis stellen können – bis hin zur Mathematik und zur theoretischen Physik.

⁸⁹ Christopher John Newfield, „The Humanities Crisis Is a Funding Crisis“, <https://president.mla.hcommons.org/2022/08/10/the-humanities-crisis-is-a-funding-crisis> [letzter Zugriff 29.8.2024].

Die Hellsichtigkeit von Donna Haraways Text „Situated Knowledges“ liegt darin, diese Überlagerungen des identitäts-politischen, des wissenschaftstheoretischen und des institutio-nspolitischen *battlefields* früh erkannt zu haben. Denn sie formuliert ihren Vorschlag der „situated knowledges“ explizit als Ausweg aus der Pattstellung zwischen dem wissenschafts-feindlichen Relativismus und den Gefahren des objektivis-tischen Realismus; und zwar, indem sie solchen Angriffen einen Wissensbegriff entgegenhält, der keinen Anspruch auf Neutralität erhebt, aber Objektivität durch die Auseinander-setzung mit der Partikularität des eigenen Standpunkts errei-chen will. Ihr Konzept der Situiertheit wendet sich sowohl gegen den Realismus, der vorgibt, aus dem Nirgendwo zu spre-chen, als auch gegen den Relativismus, der so tut, als würde er von überall her sprechen. Die auf die These der sozialen Konstruktion von Wissen oder von Kategorien wie Geschlecht und Rasse gerichteten Angriffe gelten aber nicht allein dem wissenschaftshistorischen Konstruktivismus, sondern sind, so interpretiert sie Haraway, eingebettet in den Kampf um die unmarkierte Position des *god trick*, die sich außerhalb der Situation verortet, und den mit ihr einhergehenden Anspruch auf Objektivität, mithin auf das Sprechen im Namen einer uni-versellen Wissenschaftlichkeit. Die Situiertheit allen Wissens, die Haraway dem entgegenhält, geht mit Formen der Objek-tivität einher, die nicht mehr durch den *god trick* vereinnahm-bar sind und ein Sprechen ohne Ort verunmöglichen.

Die feministischen Autor:innen, die Situiertheit als Kon-zept formulieren, sind sich entsprechend der Gefahren einer Individualisierung von Verantwortung bewusst und betonen die demokratische Kollektivität dieser Praxis. Sie verlieren die strukturellen Bedingungen von Identitätskategorien und Sub-jektivierungsweisen nicht aus dem Blick. Die aus ihren Texten folgende Praxis soll weniger individualistisch als relational vorgehen, also das Individuum als Teil einer Gemeinschaft

ausweisen.⁹⁰ Diese Relation in den Blick zu nehmen bedeutet, die Strukturen der Unterdrückung zu analysieren: Wie wird eine Gruppe unterdrückt, woher kommt die Unterdrückung und in welchem historischen Kontext ist sie entstanden?⁹¹ Erst in der Auseinandersetzung mit anders positionierten Menschen kann man sich, so Patricia Hill Collins, dialogisch mit der eigenen Situiertheit beschäftigen.⁹² Das bedeutet auch, dass es keine soziale Gruppe geben kann, die aufgrund ihrer Erfahrung einen exklusiven Zugang zu Wissen über die eigene Position in Anspruch nehmen kann – dieser Zugang ist immer schon geteilt, könnte man mit Collins daher Kritiken an der vermeintlichen Exklusivität von Identitätspolitik entgegenhalten.

Von Kritiker:innen wird die im Situieren liegende Parteilichkeit hingegen häufig auf die „privilege/oppression landscape“⁹³ reduziert, als würde es ausschließlich um Fragen der Unterdrückung und ihrer Überwindung gehen. Bei der Lektüre der entsprechenden Quellen wird aber deutlich, dass diese Herausforderung in einen breiteren Rahmen eingebettet ist: Die Solidarität bezieht das Subjekt auf seine Umgebung. Deshalb ist Situiertheit im feministischen Sinn etwas anderes als Betroffenheit: Betroffenheit ist unidirektional, Situiertheit relational. Das Individuum wird in feministischen Texten zum Situieren also gerade nicht auf seine innere „Befindlichkeit“ zurückgeworfen, sondern soll den Blick nach außen lenken und die Relationen erkennen, in denen es steht:

⁹⁰ Vgl. Patricia H. Collins, *Black Feminist Thought. Second Edition*, London: Routledge 2000; Celia Lury und Nina Wakeford, „Introduction: A Perpetual Inventory“, in: dies. (Hg.), *Inventive Methods: The Happening of the Social*, London: Routledge 2012, S. 1–24, hier S. 14.

⁹¹ Vgl. Emily Martin: „Meeting Polemics with Irenics in the Science Wars“, in: Andrew Ross (Hg.), *Science Wars*, Durham: Duke University Press 1996, S. 61–79, hier S. 73.

⁹² Collins, *Black Feminist Thought*, 236 f.

⁹³ Pluckrose und Lindsay, *Cynical Theories*, S. 118.

If we conceive of the self not only as one of situated (and thus partial) vision but also as a practical situated subject, one whose knowledge and whose reciprocal relations with others (be they antagonistic or solidaristic) come into being through praxis and its practico-inert mediations, we avoid the fragmenting tendencies implicit in identity politics, as well as other forms of multiple-difference feminism.⁹⁴

Mit dem Verweis auf die relationale (und deshalb im weiteren Sinn ökologische) Verfasstheit situierter Subjektivität hat man dem Argument der identitätspolitischen Versubjektivierung von „Befindlichkeit“ und der Moralisierung von Positionierung aber noch nicht den Wind aus den Segeln genommen: Strukturelle Ursachen von Ungleichheit sind häufig nicht von einem spezifischen Standpunkt aus beobachtbar. Oft setzt ihre Erkenntnis – nicht zu reden von ihrer Veränderung – die Abstraktion vom Ort der eigenen Beobachtung voraus, um ihre überindividuellen Bedingungen zu erkennen.⁹⁵ Was den Vorwürfen der zitierten Kritiker:innen jedoch entgeht, ist die strukturelle Dimension der mit dem Situieren einhergehenden Subjektivierung. Das Situieren ist nicht einfach nur ein Sprechen über sich selbst, über die eigene Gewordenheit, Positionalität und Biografie. An ihm lässt sich vielmehr ein für die Gegenwart prägendes Beziehungsgefüge herausarbeiten. Der von Kritiker:innen als inquisitorisch beschriebene Modus der „Anerkennungszumutungen“,⁹⁶ der Identitäts-

⁹⁴ Sonia Kruks, *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Ithaca: Cornell University Press 2001, S. 127.

⁹⁵ Vgl. zu den damit einhergehenden erkenntnistheoretischen Fragen und zur Differenz zwischen *standpoint epistemologies* und intellektualistischen, aperpektivischen Positionen Briana Toole, „Demarginalizing Standpoint Epistemology“, in: *Episteme* 19:1 (2022), S. 47–65.

⁹⁶ Harald Welzer, „Identitätspolitik. Krankheit oder Kur?“, in: *Philosophie Magazin* 2017, <https://www.philomag.de/artikel/identitaetspolitik-krankheit-oder-kur> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

fetisch, die „Epidemie der sprachpolizeilichen Exzesse“⁹⁷ und der strategische Einsatz von Empfindlichkeit erweisen sich in dieser Perspektive als Bestandteile einer komplexen Konstellation von Subjektivität, Macht und Wahrheit. Dieses Verhältnis wiederum bringt eine bestimmte Form der „kritischen Haltung“ mit sich, die von der Situiertheit des Subjekts (oder der Weigerung, diese Situiertheit anzuerkennen) ausgeht – und genau deswegen als Kritik von Privilegien und diskriminierenden Strukturen so wirksam ist, aber auch problematisch werden kann.

Deshalb scheint es mir wenig sinnvoll, die Theorie und die Praxis bzw. den Begriff und den Vollzug des Situierens voneinander zu trennen, um die erstrebenswerten Ziele der Theorie gegen die versagende Praxis aufzurechnen oder eine alte, solidarische gegen eine neue, individualistische Identitätspolitik zu stellen.⁹⁸ Sicherlich kann die Praxis scheitern und an der Theorie vorbeigehen, aber die enge Verschränkung beider – und die Praxisförmigkeit von Theorie sowie die jeder Praxis innenwohnende Theorie – deuten darauf hin, dass eine andere Herangehensweise hilfreicher sein könnte. Wenn es stimmt, dass Subjektivierung – als ein Verhältnis von Subjekt, Wahrheit und Macht – auf der Produktion von Wissen des Subjekts über sich selbst beruht, dann kann man, abseits der unproduktiven Theorie/Praxis-Differenz, bei den

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ So etwa Mark Lilla und Ella Whelan, „Mehr Bürgersinn, weniger Gruppendenken. Interview mit Mark Lilla“, in: Johannes Richardt (Hg.), *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*, Frankfurt: Novo 2018, S. 35–42, hier S. 36. Dass das Situieren prinzipiell als Beobachtung von Ungleichheit begrüßenswert sei, betonen zahlreiche Kritiker:innen in einer typischen rhetorischen Figur der ablehnenden Aneignung, etwa Johannes Richardt, „Streitkultur statt Schubladendenken!“, in: ders. (Hg.), *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*, Frankfurt: Novo 2018, S. 6–10, hier S. 6; Daniel Ullrich und Sarah Diefenbach, *Es war doch gut gemeint. Wie Political Correctness unsere freiheitliche Gesellschaft zerstörte*, München: riva 2017; Stegemann, *Identitätspolitik*.

Produktionsbedingungen dieses Wissens ansetzen. Identität wird hergestellt. Diese Produktion ist stets in politische Kräfteverhältnisse eingebettet. Die Identität der Identitätspolitik sollte daher nicht als gegeben verstanden werden, sondern als historisches Ergebnis eben dieser politischen Auseinandersetzung mit Identitätskonzepten. Gerade marginalisierte Positionen ermöglichen es, die Ausschlussmechanismen, die jeder Gesellschaft innewohnen, zu beobachten. Mit Blick auf diese Produktionsbedingungen von Identität besteht der Weg, den ich in diesem Buch einschlage, im *Schreiben über mich selbst* und der Frage, wie ich als der, der ich bin (oder als der ich mich vorstelle) über das Situieren schreiben kann (und wer dann der Autor dieses Buches ist). Zwischen dem Schreiben über sich selbst und der strukturellen Kritik dieser „Befindlichkeit“ besteht für mein Buch kein Widerspruch. Entsprechend unergiebig ist es, identitätspolitische Praktiken der Subjektivierung ausschließlich als „neoliberale Erzeugung von Ungleichheit“ abzutun.⁹⁹

Der Begriff der „Befindlichkeit“ ist im Zuge dieser identitätspolitischen Debatten zu einer derogativen Kampfvokabel geworden, mit der der vermeintliche Innerlichkeitsfetisch und der Bekenntniszwang gekennzeichnet werden: Sich situierende Subjekte stellen, so die Kritik, ihre eigene Befindlichkeit über strukturelle Fragen und überschreiben politische Kämpfe mit „partikularistische[n] Sentimentalitäten“.¹⁰⁰ Es ist von einem „Jahrmarkt der Befindlichkeiten“ die Rede.¹⁰¹ Doch der Begriff der „Befindlichkeit“ ist, wie sich noch zeigen

⁹⁹ Pfaller, *Sprecht wie Mimosen! Handelt wie Bestien!*, S. 127.

¹⁰⁰ Susanne Schröter, „Mehr kulturelle Aneignung wagen“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5.7.2021, <https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/identitaetspolitik-mehr-kulturelle-aneignung-wagen-17387431.html> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

¹⁰¹ Bernd Ahrbeck, *Jahrmarkt der Befindlichkeiten. Von der Zivilgesellschaft zur Opfergemeinschaft*, Springer: Zu Klampen 2022.

wird, weitaus komplexer als es den Anschein hat. Umgangssprachlich bezeichnet er innere, oft als irrational verstandene Gestimmtheiten, hat aber auch eine philosophische Bedeutung: In der Philosophie Martin Heideggers bezeichnet er die Geworfenheit des Individuums an den Ort, an dem es sich befindet und von dem aus es spricht.¹⁰² Heidegger zielt auf die Übereinstimmung von Identität und Ort – mithin das, was heute von der neurechten identitären Bewegung verfolgt wird und von den Emanzipationsversprechen der Identitätspolitik denkbar weit entfernt ist. Im Begriff der Situiertheit steckt dementsprechend das Risiko, einer solchen Übereinstimmung und Eindeutigkeit zuzuarbeiten, aber auch das Potenzial, ihr ein anderes, bodenloses Verständnis von Verortung entgegenzusetzen.

2.5 Politiken des Situierens

Gegen die Annahme der Situiertheit allen Wissens könnte man einwenden, dass gerade das Absehen vom Status der sprechenden Person zu den wichtigsten Errungenschaften der Aufklärung gehört. Dass die Aussagen einer Bäuerin den gleichen Geltungsanspruch haben wie die eines Königs, ist keine Kleinigkeit. Das Ideal der Gleichheit zielt darauf, dass alle Menschen – unabhängig von Herkunft, Geschlecht oder Einkommen – gleichbehandelt werden und damit auch die Reichweite ihrer Aussagen allgemeingültigen Bewertungskriterien unterworfen wird. Der philosophische Ausweg der Epoche der Aufklärung aus der Ungleichheit gesellschaftlicher Positionen, im weiteren Sinn auch aus der Partikularität des Subjektiven und aus der perspektivischen Vielstimmigkeit, bestand in der Einführung einer bedingungslosen, abstrakten und idealen

¹⁰² Heidegger, *Sein und Zeit*, §29.

Subjektivität. Paradigmatisch wurde diese Subjektivität von René Descartes nach dem Prinzip naturwissenschaftlicher Erkenntnis modelliert. Der damit einhergehende Anspruch auf Objektivität, dessen spannungsreiche Geschichte Lorraine Daston und Peter Galison rekonstruiert haben, sieht von den lokalen, partikularen und an den Körper gebundenen Bedingungen des Wissens gerade ab.¹⁰³ Alles Subjektive wird entsprechend als Verzerrung begriffen, die es zu vermeiden gilt. In der Folge verwandelt die neuzeitliche Wissenschaft intersubjektive, mithin transsituative Überprüfbarkeit in den methodischen Testfall für jedes Wissen. Wer auch immer sich auf dieses Wissen bezieht, kann mithilfe dessen, was Haraway den *god trick* genannt hat, mit dem Anspruch auftreten, allgemein, objektiv und wahr zu sprechen, ohne von der gegebenen Situation und ihren Partikularitäten beeinflusst zu sein.

Hinter der Annahme eines sich selbst transparenten cartesianischen Subjekts steht demnach die Prämisse, dass alle Subjekte gleich sind, in der gleichen Situation das Gleiche wahrnehmen und gleichermaßen zu methodisch-rationalistischem Denken befähigt sind. Auch die kantianische Definition des autonomen Subjekts bleibt dieser Normativität treu: Es soll zu individuellem Verstandesgebrauch fähig sein, indem es sich in den Standpunkt anderer hineinsetzt, um zu Objektivität zu gelangen. Es muss also seine partikulare Perspektive gegen andere Perspektiven tauschen können, ohne dass seine Rationalität inkonsistent wird.¹⁰⁴ Rationalität wird in der Konsequenz als unabhängig von partikularen Einflüssen verstanden.

¹⁰³ Vgl. Lorraine Daston und Peter Galison, *Objektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.

¹⁰⁴ Vgl. James C. Lang, „Epistemologies of Situated Knowledges: ‚Troubling‘ Knowledge in Philosophy of Education“, in: *Educational Theory* 61:1 (2011), S. 75–96, hier S. 314.

Die Schattenseiten dieses Modells von Subjektivität, das auch der Überlegenheitsprämissse des westlichen Kolonialismus zugrunde liegt, sind in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer wieder hervorgehoben worden.¹⁰⁵ Insbesondere die feministischen Positionen der 1980er Jahre haben – mit explizitem Bezug auf die marxistischen Debatten dieser Zeit – darauf hingewiesen, dass sich nicht jedes Subjekt auf diesen idealen Standpunkt stellen kann. Das egalitäre Subjekt der Aufklärung trete zwar als universell auf, sei jedoch weiß, männlich und europäisch markiert. Wer die Macht hat, von einem unmarkierten Standpunkt zu sprechen, hat auch die Macht, andere zu markieren. „Er“ versteht sich selbst anhand einer „unmarkierten Kategorie, die sich im Modus des evident Universalen historisch gewaltsam durchgesetzt hat“.¹⁰⁶ Ein Subjekt, das dem nicht entspricht, ist also nicht zu Rationalität fähig, womit in der Konsequenz nicht-weißen, nicht-männlichen und nicht-westlichen Subjekten jene Fähigkeit abgesprochen werden kann, die das idealisierte, männliche Subjekt auszeichnet.¹⁰⁷

Aus unterschiedlichen Richtungen haben feministische Ansätze die enge Verflechtung dieses Subjektmodells mit Herrschaftsverhältnissen und Maskulinität herausgearbeitet, um eine andere Konzeption von Subjektivität nahezulegen. Diese Ansätze entstehen zumeist selbst aus prekären, oppo-

¹⁰⁵ Zum Zusammenhang von Kolonialismus, postkolonialer Theorie und Universalismus vgl. Chibber, „Kapitalismus, Klasse und Universalismus“.

¹⁰⁶ Sabine Hark und Paula-Irene Villa, *Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*, Bielefeld: Transcript 2017, S. 25. Noam Gramlich und Annika Haas haben darauf hingewiesen, dass unmarkiertes Sprechen (etwa in Form des „man“) auch eine Schutzfunktion für vulnerable Personen haben kann, die ihre Identität nicht offenlegen wollen. Vgl. Annika Haas und Noam Gramlich, „Situiertes Schreiben mit Haraway, Cixous und grauen Quellen“, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 20 (2019), S. 38–51, hier S. 43.

¹⁰⁷ Vgl. dazu aus feministischer Sicht Lorraine Code, *What Can She know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press 1991, S. 10.

sitionellen Subjektpositionen. Die Auswirkungen der eigenen Position auf das feministische Sprechen werden von ihnen beständig reflektiert. Vermutlich wäre es nicht übertrieben, diese Reflexionsschleife an den Anfang feministischer Bewegungen zu setzen, noch bevor überhaupt Begriffe zur Beschreibung dieses Zusammenhangs zur Verfügung standen. Der spätere Vorschlag, alles Wissen als situiert zu begreifen, ist aufs Engste mit der Geschichte feministischen Gegenwissens verbunden. Die Entstehung dieser Ansätze werde ich im sechsten Kapitel ausführlich darstellen, möchte sie an dieser Stelle aber bereits skizzieren, um den politischen Einsatz des feministischen Verständnisses von Situiertheit zu verdeutlichen und in der Geschichte feministischer Auseinandersetzungen mit Unterdrückungserfahrungen zu verorten. So werden auch die Konfliktlinien der aktuellen Kontroversen klarer.

Anders als in der rationalistischen Auslegung der Aufklärung, die den abstrakten, aber maskulin konnotierten Standpunkt des transparenten Subjekts prämiert, ist der Ausgangspunkt der feministischen Epistemologien der 1980er Jahre, dass jeder Standpunkt in gesellschaftlichen und ökonomischen Konflikten steht, die bestimmen, was von diesem Standpunkt aus sagbar ist und was nicht. Konsequenterweise können aus dieser Perspektive nicht alle Standpunkte gleich sein, weil bestimmte Zusammenhänge von bestimmten gesellschaftlichen Positionen aus besser oder schlechter zu erkennen sind. Mit dieser Prämisse schließen die frühen feministischen Erkenntnistheorien an den Begriff des Klassenstandpunkts an, mit dem marxistische Theorien, allen voran die Arbeiten György Lukács, in den 1920er Jahren die ökonomische Bedingtheit der erkenntnistheoretischen Standpunkte des Proletariats und der Bourgeoisie betonen. Und nur ersterem verschafft seine Position innerhalb der gesellschaftlichen Konflikte das Potenzial zur Revolution (und damit zur Überwindung aller Standpunkte): Vom unterdrückten Standpunkt aus sind, so die Erklärung, die

Bedingungen der Unterdrückung und die ihr zugrunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisse sichtbar und damit auch, wie sie verändert werden könnten. Mit dem Begriff des (Klassen-)Standpunkts erklärt der Marxismus dementsprechend den Zusammenhang von Subjektivität, revolutionärer Praxis und gesellschaftlichen Formationen.

Auf diesen Gedanken baut der 1983 erschienene, die Debatte um *standpoint epistemologies* eröffnende Text „The Feminist Standpoint“ von Nancy Hartsock auf. Er argumentiert, dass die Unterdrückungsmechanismen des Patriarchats vom Standpunkt marginalisierter Frauen aus besser erkannt werden können als vom Standpunkt von Männern.¹⁰⁸ Im Kern dieser Debatten steht mithin der Anspruch, marginalisierten Gruppen nicht nur die Möglichkeit zur Artikulation ihrer Standpunkte zu geben, sondern diese Standpunkte als besondere Perspektiven hervorzuheben, weil ihnen andere Erfahrungen und andere Formen der Arbeit zugrunde liegen.

An Hartsock anschließend haben im englischsprachigen Raum vor allem Sandra Harding und Donna Haraway, aber auch Alison Wylie, Dorothy Smith oder Patricia Hill Collins die Unterschiedlichkeit von Positionen zum Ausgangspunkt gemacht, von dem aus sich das Herrschaftswissen des von überall und nirgendwo sprechenden Subjekts untergraben lässt. Entscheidend ist dabei, dass die feministischen Texte gerade keinem Relativismus das Wort reden, der jede Aussage zu einer subjektiven Stellungnahme erklärt, sondern vom Anspruch getragen sind, einen alternativen Wissensbegriff zu etablieren, der die Standortbezogenheit jeder Aussage an ihren Objektivitätsanspruch koppelt.¹⁰⁹ Keineswegs

¹⁰⁸ Vgl. Hartsock, „The Feminist Standpoint“.

¹⁰⁹ Vgl. die Beiträge in Astrid Deuber-Mankowsky und Christoph F. E. Holzhey (Hg.), *Situierter Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Haraways*, Wien: Turia + Kant 2013.

geht es den feministischen *standpoint epistemologies* oder Haraways Konzept der Situiertheit darum, Wissenschaftlichkeit und Objektivität per se abzulehnen. Ihr Ziel ist vielmehr eine andere, feministische Wissenschaft, die auf neue Weise objektiv, aber nicht mehr neutral und unparteiisch sein kann. Situierte Objektivität basiert auf der Anerkennung der Situiertheit allen Wissens – auch jenes Wissens, das sich selbst als unsituierter begreift.

Die damit einhergehenden Herausforderungen auszuformulieren und auf die inneren wie äußereren Konflikte des nordamerikanischen Feminismus Ende der 1980er Jahre zu beziehen, ist das große Verdienst von Haraways Text „*Situated Knowledges*“ von 1988. Ihre These der Situiertheit allen Wissens ist mit dem Anspruch verbunden, dass jede Aussage trotz ihrer Partialität als gleichermaßen gültig betrachtet werden sollte, weil es keine unsituierteren Aussagen gibt. Damit ist jedoch keine Absage an Objektivität verbunden: Haraways Konzept der „*situated knowledges*“ (das sie bezeichnenderweise zumeist im Plural verwendet) erlaubt es, auch sich widersprechende Wissensansprüche als gleichberechtigt zu behandeln. Marginalisierte Positionen sind dann gerade deswegen relevant, weil sie der dominanten Sicht auf die Welt anderes Wissen und andere Erfahrungen entgegenhalten. Situiertheit oder Positionalität bedeuten an Haraway anschließend also nicht, dass alle Positionen gleichwertig und schlicht subjektiv sind. Vielmehr soll ihre Inkommensurabilität hervortreten: Manches ist nur von manchen Positionen aus sicht- und sagbar, alles zugleich aber von nirgendwo her. Die Situiertheit allen Wissens zu betonen, bedeutet demnach immer auch, auf die Differenz zwischen Positionen hinzuweisen, die mitunter unüberbrückbar erscheinen mag.

Haraways Text über situiertes Wissen ist für den Verlauf der feministischen Debatten so wichtig, weil in ihm eine begriffliche Verschiebung sichtbar wird, die von Haraway

selbst nicht offengelegt wird und die in den bisherigen Debatten auch kaum beachtet worden ist: Haraway ersetzt den marxistisch geprägten Begriff des Standpunkts durch den phänomenologisch geprägten Begriff der Situiertheit. Damit verschiebt sie den Fokus von gesellschaftlichen Strukturen auf individuelle Praktiken der Selbstbeobachtung, die zwar noch in gesellschaftliche Fragen eingebettet sind, aber als Verfahren nicht mehr auf die Revolution, sondern auf die Auseinandersetzung mit sich selbst zielen. Haraways Text findet eine Sprache, die die historische Konstellation auf neue Begriffe bringt, den Fokus zugleich aber auch neu ausrichtet: auf individuelle Unterdrückung und weniger auf kollektive Ausbeutung. Begriffsgeschichtlich verortet erweist sich Haraways Text gleichsam als Schlüssel, der diese Veränderung der „kritischen Haltung“ sich selbst gegenüber aufzuschließen vermag.

2.6 *Consciousness raising*

Situierende Sprechakte haben schon lange vor dieser Debatte marginalisierten Individuen und Gruppen im Rahmen feministischer, queerer oder dekolonialer Bewegungen dazu gedient, sich ausgehend von den eigenen Erfahrungen Gehör zu verschaffen, ohne die eigene Position unterzuordnen. Besonders deutlich wird die neue Bedeutung des Sprechens über sich selbst an der bereits erwähnten, seit Ende der 1960er Jahre im feministischen Aktivismus weit verbreiteten emanzipatorischen Praxis des *consciousness raising*: In kleinen lokalen Gruppen reden Frauen vor anderen Frauen vertraulich und doch offen über ihre Erfahrungen als Frauen. Die Praxis dieser Gruppen wird beschrieben als ein durch Austausch angeregter Prozess der Bewusstwerdung, der insbesondere die psychologischen Mechanismen der Unterdrückung durchbrechen soll: „Consciousness raising [...] shows them a new

way to look at themselves and their world.“¹¹⁰ Diese Praxis hat in der individuellen Erfahrung ihren Ausgangspunkt, deren gemeinsame Basis sie im Akt des Teilens sichtbar macht. Sie ist daher mehr oder weniger stark in eine politische Analyse der strukturellen Zusammenhänge eingebettet. In den 1970er Jahren gibt es in den USA mehrere tausend selbstorganisierte, oft unter dem Dach des Women’s Liberation Movement kooperierende feministische, zumeist von weißen Frauen aus der Mittelschicht dominierte Gruppen, die sich an diesem „organizing tool“ orientieren.¹¹¹

Die von diesen Gruppen praktizierte Auseinandersetzung mit individuellen Erfahrungen zielt auf die Bewusstwerdung von Diskriminierung (und Privilegierung) in den gegebenen gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnissen, also, durchaus im Sinne der Aufklärung und mit Bezug auf den Marxismus, auf die Überwindung eines falschen Bewusstseins.¹¹² 1968 formulieren die New Yorker Aktivistinnen Kathie Sarachild und Irene Peslikis, die zu den sogenannten Redstockings gehören, ein entsprechendes Programm und geben den dezentral organisierten feministischen Gruppen eine Anleitung an die Hand: „Our task right now is to awaken ‚class‘

¹¹⁰ Gay Abarbanell und Harriet Perl, *Guidelines to Feminist Consciousness Raising: Prepared for the National Task Force on Consciousness Raising of the National Organization for Women*, Los Angeles: Selbstverlag 1976, S. 5.

¹¹¹ Ellen Willis, „Radical Feminism and Feminist Radicalism (1984)“, in: dies., *No More Nice Girls: Countercultural Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2012, S. 117–150, hier S. 121. Vgl. Auch Diane Kravetz, „Consciousness-Raising Groups in the 1970’s“, in: *Psychology of Women Quarterly* 3:2 (1978), S. 168–186, hier S. 168; zum Überblick Nancy Whittier, „Identity Politics, Consciousness-Raising, and Visibility Politics“, in: Holly J. McCammon et al. (Hg.), *The Oxford Handbook of U.S. Women’s Social Movement Activism*, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 376–397.

¹¹² Die Verbindung zur Aufklärung wird von Kathie Sarachild explizit gemacht. Kathie Sarachild, „Consciousness Raising. A Radical Weapon“, in: Redstockings (Hg.), *Feminist Revolution*, London: Routledge 1975, S. 144–151, hier S. 145.

consciousness in ourselves and others at mass scale.“¹¹³ Die Organisationsform der Gruppen ist angelehnt an die Theorie revolutionärer Zellen, die sich separat voneinander organisieren und dann im Zuge der Umsetzung ihrer Ziele geradezu automatisch in einer großen Bewegung aufgehen sollen: „Our feelings will lead to our theory, our theory to our action, our feelings about that action to new theory and then to new action“.¹¹⁴ Das Vorgehen orientiert sich an vier Schritten, die vom Sprechen über sich selbst ausgehen und auf dessen Einbettung in gesellschaftliche Prozesse zielen: *opening up, sharing, analyzing, abstracting*.¹¹⁵ In allen diesen Schritten erweist sich die Auseinandersetzung mit den eigenen Privilegien und Benachteiligungen als Erkenntnisschlüssel: „Analyzing whatever privileges we may have – the white skin privilege, the education and citizenship of a big-power (imperialist) nation privilege, and seeing how these help to perpetuate our oppression as women, workers.“¹¹⁶

Daniel Loick hat die Entstehung des *consciousness raising* als Lösung für ein Problem beschrieben, das westliche emanzipatorische Bewegungen Ende der 1960er Jahre umtreibt: Wie lassen sich die gesellschaftlichen und die individuellen Bedingungen revolutionärer Veränderungen aufeinander

¹¹³ Vgl. ebd.

¹¹⁴ Kathie Sarachild, „A Program for Feminist ,Consciousness Raising“, in: Shulamith Firestone (Hg.), *Notes from the Second Year*, New York: Radical Feminism 1970, S. 78–80, hier S. 79. Vgl. dazu Naomie B. Rosenthal, „Consciousness Raising. From Revolution to Re-Evaluation“, in: *Psychology of Women Quarterly* 8:4 (1984), S. 309–326, hier S. 314.

¹¹⁵ Pamela Allen, *Free Space: A Perspective on the Small Group in Women's Liberation*, New York: Times Change Press 1970, S. 6.

¹¹⁶ Sarachild, *A Program for Feminist ,Consciousness Raising*, S. 80. Heute ist das *consciousness raising* Teil von aktivistischer Ratgeberliteratur. Vgl. Janet L. Freedman, *Reclaiming the Feminist Vision: Consciousness-Raising and Small Group Practice*, Jefferson: McFarland & Company 2014; Nilan Yu (Hg.), *Consciousness-Raising: Critical Pedagogy and Practice for Social Change*, London: Routledge 2018.

beziehen? Wie kann man die Isolation des Individuums auflösen und die Arbeit an gesellschaftlicher und individueller Emanzipation miteinander verschränken? Doch der mit dem *consciousness raising* einhergehende Fokus auf individuelle Betroffenheit kann dazu führen, dass diese Praxis, wie Maria Mies 1978 kritisiert, „beim Bewusstwerden der Frauenmisere stehenbleibt“.¹¹⁷ Die Herausforderung besteht Loick zufolge darin, diese Bewusstwerdung in den Prozess der *liberation* zu integrieren. Von neuen Therapieformen in der Psychologie und einem neuen Verständnis von Bildung als Selbstbildung in der Pädagogik über partizipative Formate in der Kunst bis hin zur revolutionären Praxis in der Politik entstehen in den 1960er Jahren zahlreiche neue Praktiken, die auf ähnliche Weise die Einbettung des Subjekts in seine gesellschaftliche Position zum Ausgangspunkt machen. Wie Ellen Herman und Eva Illouz gezeigt haben, schließen die feministischen Akteurinnen insbesondere an Arbeiten aus der Psychologie an und sind mit dafür verantwortlich, dass sich in den 1970er Jahren therapeutische Ansätze in Nordamerika stark verbreiten.¹¹⁸

Als psychologische Therapieform wird das *consciousness raising* allerdings gerade nicht verstanden: Therapie wendet sich, so die zeitgenössische Kritik, nämlich nach innen und sucht die Ursachen für Probleme im Individuum, während für die Feministinnen klar ist, dass sich im Individuum nur die Probleme der Gesellschaft äußern: „The woman is made sick by society; society has conditioned her to be a supporter of the system which oppresses her.“¹¹⁹ Nicht zuletzt deswegen liegt es

¹¹⁷ Maria Mies, „Methodische Postulate zur Frauenforschung. Dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 1* (1978), S. 41–63, hier S. 60.

¹¹⁸ Ellen Herman, *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts*, Berkeley: University of California Press 1995, S. 296; Eva Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge: Polity Press 2007, S. 24–35.

¹¹⁹ Abarbanell und Perl, *Guidelines to Feminist Consciousness Raising*, S. 1.

nahe, dieses Sprechen über sich selbst als eine Selbsttechnologie zu begreifen.

Bereits an den Anfängen dieser neuen Praxis taucht, wie Nora Ruck gezeigt hat, ein Konflikt auf, der bis in die Gegenwart reicht: Lenkt der Bezug auf die eigene Erfahrung von den eigentlichen, im kapitalistischen System zu suchenden Ursachen von Unterdrückung ab? Oder eröffnet erst dieser Bezug dem Subjekt eine neue Lebensform unter diesen Bedingungen? Entsprechend stellt sich auch der Praxis des *consciousness raising* die Herausforderung, die Partikularität der je eigenen Erfahrung mit einer universellen Perspektive zu verbinden. Brian Norman hat gezeigt, dass insbesondere die Texte von afroamerikanischen Autorinnen, die nach diesem Muster vorgehen, sowohl die Differenz zwischen weißen und nicht-weißen Frauen als auch die Notwendigkeit von universeller *sisterhood* betonen.¹²⁰ Sie adressieren also gleichermaßen die partikulare Position des ethnisch markierten Individuums und die Universalität der kollektiven Schwesternschaft. Die Betonung der Differenzen scheint nötig, um sie schließlich aufzuheben.

In diesem Kontext wird von der New Yorker Feministin Carol Hanisch 1969 der Slogan „The Personal is Political“ geprägt, um dem Vorwurf, die *consciousness raising* praktizierenden Gruppen seien nur auf sich selbst fixiert und würden die eigentliche politische Arbeit ignorieren, eine Politisierung der Alltagserfahrung entgegenzuhalten.¹²¹ Diese Politisierung ist eng verbunden mit jenem Kampf um Anerkennung, der

¹²⁰ Norman zeigt anhand von Dokumenten aus der zweiten Phase der nordamerikanischen Frauenbewegung die in ihnen verhandelten Differenzen und Vergemeinschaftungen. Brian Norman, „The Consciousness-Raising Document. Feminist Anthologies, and Black Women in ‚Sisterhood Is Powerful‘“, in: *Frontiers* 27:3 (2006), S. 38–64.

¹²¹ Vgl. Carol Hanisch, „The Personal is Political“, in: Shulamith Firestone (Hg.), *Notes from the Second Year*, New York: Radical Feminism 1970, S. 76–78.

später als *identity politics* bezeichnet wird. Frauen sollen sich demnach in ein Verhältnis zur Wahrheit ihrer Situation setzen: „The idea was to take our own feelings and experience more seriously than any theories which did not satisfactorily clarify them, and to devise new theories which did reflect the actual experience and feelings and necessities of women.“¹²²

Ausgehend von diesen Praktiken der Bewusstwerdung stellt sich notwendigerweise die Frage nach den Artikulations- und Erkenntnisbedingungen des Standpunkts von Frauen, mithin nach dem Sprechen über sich selbst. Ausgangspunkt ist dabei die Beobachtung, dass vielen Frauen ihre Unterdrückung gar nicht bewusst ist. Die zugrunde liegenden psychologischen Hemmnisse müssten durch Arbeit an sich selbst überwunden werden. Sie hängen, so die These, untrennbar mit der gesellschaftlichen Position von Frauen zusammen, die transformiert werden müsse. Der Verdrängung der eigenen Unterdrückung soll also die kritische Auseinandersetzung mit den Bedingungen dieser Verdrängungsmechanismen entgegentreten.¹²³ Diese erweist sich als Schlüssel zur Bewusstwerdung, soll aber mit einer Analyse der objektiven Umstände der gesellschaftlichen Strukturen einhergehen.¹²⁴ Das gemeinsame Sprechen über die eigenen Erfahrungen erscheint als geeignetes Instrument für diesen Weg.

Rückblickend beschreibt die feministische Theoretikerin Catharine MacKinnon diese Praxis 1991 als Methode der Auseinandersetzung mit einer gegebenen Situation: „Consciousness raising is the process through which the contemporary radical feminist analysis of the situation of women has been

¹²² Sarachild, „Consciousness Raising“, S. 148.

¹²³ Vgl. Nora Ruck, Vera Luckgei und Lisa Wanner, „Zwischen Aktivismus und Akademisierung. Zur Bedingung der Möglichkeit feministischer Psychologie und Psychotherapie“, in: *Psychologie & Gesellschaftskritik* 42:1 (2018), S. 55–80.

¹²⁴ Sarachild, „A Program for Feminist ,Consciousness Raising“, S. 79.

shaped and shared.“¹²⁵ Sie betont, dass feministische Theorie eine Art des Wissens ist und *consciousness raising* die dazu gehörige Praxis darstellt. Durch die Artikulation miteinander geteilter Erfahrungen werde eine Gemeinschaft hergestellt, die auf die Partikularität des Individuellen eingeht, sie aber zugleich in den Kontext kollektiver Solidarität stellt. In diesem Prozess werde Erfahrung validiert und durch Solidarität verifiziert: „Consciousness raising alters the terms of validation by creating community through a process that redefines what counts as verification.“¹²⁶ Im Kern dieser Praxis steht mithin eine neue Form des Sprechen der Wahrheit, die nicht auf die Übereinstimmung mit den gegebenen Tatsachen zielt, sondern sich auf die gemeinsame, verifizierende, also Wahrheit fest- und damit herstellende Arbeit an Erfahrungen stützt: „This process gives both content and form to women's point of view.“¹²⁷

Die die Unterdrückung unsichtbar machende Verdrängungsleistung wird von Sarachild bezeichnenderweise auf „the full weight of one's painful situation“¹²⁸ zurückgeführt. Diese Situation könne aber nur durch die Beschäftigung mit der ihr zugrunde liegenden gesellschaftlichen Realität überwunden werden. Der Begriff der Situation bezeichnet hier den Kontext, der zur individuellen Verdrängung der eigenen Unterdrückung führt, während die Bedingungen der Unterdrückung außerhalb der Situation zu suchen sind. Dieser Fokus auf die objektiven, durch die subjektive Erfahrung

¹²⁵ MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, S. 84.

¹²⁶ Ebd., S. 87.

¹²⁷ Ebd. Ähnlich konstatieren auch Karsten Schubert und Helge Schwierz: „Mit Foucault lässt sich so das von MacKinnon analysierte Consciousness Raising als eine spezifische Art von produktiver Macht verstehen, die durch kritische Subjektivierungsregime charakterisiert ist.“ Schubert und Schwierz, „Konstruktivistische Identitätspolitik“, S. 579.

¹²⁸ Sarachild, „A Program for Feminist ,Consciousness Raising“, S. 79.

gerade unsichtbar gemachten Bedingungen unterscheidet das *consciousness raising* von den späteren, epistemologisch angelegten Theorien des Standpunkts und der Situiertheit. Zugleich ist diese Praxis der Bewusstwerdung aber in eine übergeordnete Strategie der Auseinandersetzung mit den gegebenen Verhältnissen eingebettet: „Consciousness raising [...] is the only method by which we can ensure that our program for liberation is based on the concrete reality of our lives.“¹²⁹

Um dieses Ziel zu erreichen, werden, wie Ruck anhand von Archivmaterial gezeigt hat, sogenannte *consciousness raising kits* verteilt, die aus feministischer Literatur, Faktensammlungen, Anleitungen, Zitaten zur Diskussionsgrundlage und zahlreichen Fragebögen bestehen. Sie dienen den Teilnehmer:innen zur Vorbereitung und benennen die Kriterien der Selbstbeobachtung.¹³⁰ Ein Ratgeber von 1976 etwa, der auch ein Kapitel zum *consciousness raising* für Männer umfasst, enthält Fragenkataloge zu „Masculine/Feminine“, „Women and Obsolescence“, „Mothers/Daughters“ oder „Women and Economics“.¹³¹ Von Anfang an gibt es also Anleitungen, die den beteiligten Personen beibringen, wie sie sich selbst beobachten sollen, um sich ihrer Verortung bewusst zu werden, auch wenn die Vorgangsweise nicht mehr dem Programm entspricht, das Sarachild vorgestellt hatte. Die Praxis des *consciousness raising* stützt sich mithin auf Technologien des Selbst, die auf die Herstellung genau jenes Verhältnisses von Subjekt, Macht und Wahrheit hinauslaufen, das die späteren feministischen Epistemologien theoretisch durchspielen.

¹²⁹ Vgl. Redstockings, „Redstockings Manifesto“, in: Leslie B. Tanner (Hg.), *Voices from Women's Liberation*, New York: Signet 1971, S. 109–112, hier S. 110.

¹³⁰ Vgl. Nora Ruck, „Liberating Minds: Consciousness-Raising as a Bridge Between Feminism and Psychology in 1970s Canada“, in: *History of Psychology* 18:3 (2015), S. 297–311, hier S. 303.

¹³¹ Vgl. Abarbanell und Perl, *Guidelines to Feminist Consciousness Raising*.

Diese Ansätze überführen eine im feministischen Aktivismus (und darüber hinaus auch in der Bürgerrechtsbewegung, dem Umweltschutz oder der Bildung) weit verbreitete Subjektivierungspraxis in ein theoretisches Modell, das unterdrücktes Wissen nobilitiert und seine Bewusstwerdungseffekte systematisiert.

Die Entstehung eines neuen Vokabulars der Selbstbefragung, das Privilegien mit sozialen Positionen verbindet, ist, wie Markus Rieger-Ladich in seinem Buch zur Geschichte des Privilegs gezeigt hat, in scharfe Aushandlungen im Kern des Feminismus eingebettet.¹³² In den 1970er Jahren wird deutlich, dass der Standpunkt, von dem das *consciousness raising* ausgeht, zumeist der Standpunkt weißer Frauen aus der Mittelschicht ist. Weiße Feministinnen rücken damit innerhalb der Frauenbewegung in die Position, Teil der von ihnen selbst bekämpften „Dominanzkultur“ zu sein. Das 1977 erschienene Manifest des Combahee River Collective, einer Gruppe von afroamerikanischen, lesbischen Feministinnen aus Boston, ist ein Ausdruck der Kritik, die insbesondere afroamerikanische Feministinnen dieser Homogenität der Frauenbewegung entgegenbringen. Das Kollektiv ist nach einem Fluss benannt, an dem 1863 hunderte Sklav:innen von afroamerikanischen Milizen unter der Führung der ehemaligen Sklavin Harriet Tubman befreit wurden. Das Kollektiv kritisiert, dass die Frauenbewegung die Erfahrung weißer Frauen aus der Mittelschicht normalisiere und damit zugleich andere Erfahrungen abwerte. Den weißen Feministinnen werfen sie vor, zwar für die Gleichberechtigung von Frauen zu kämpfen, dabei aber rassistische Muster zu reproduzieren. Stattdessen plädieren sie dafür, die Vielfalt unterschiedlicher Erfahrungen zum Ausgangspunkt zu machen.

¹³² Vgl. Rieger-Ladich, *Das Privileg*.

Das Manifest setzt nicht bei der Selbstbespiegelung der eigenen Geschichte an und kapriziert sich nicht auf die eigene „Befindlichkeit“. Sein Material sind vielmehr die Erfahrungen dieser Frauen an der Schnittstelle unterschiedlicher Diskriminierungen, in deren Zusammenspiel Identität geprägt wird. Bekannt geworden ist das Manifest, weil es den Begriff der *identity politics* einführt: „We believe that the most profound and potentially most radical politics come directly out of our own identity, as opposed to working to end somebody else's oppression.“¹³³ Entsprechend weist der Text essenzialistische Vorstellungen und die Idee einer eindeutigen Identität zurück. Er betont stattdessen die Bedeutung von Solidarität, die aus der kollektiven Kritik an Gleichheitsversprechen folgt.¹³⁴ Folgerichtig sprechen die Autorinnen stets von „We“, betonen aber die Individualität ihrer Erfahrungen an unterschiedlichen Schnittpunkten, die weder in der Frauen- noch in der Bürgerrechtsbewegung oder in den Gewerkschaften repräsentiert sind.¹³⁵ Sie gehen vom Partikularen ihrer individuellen Erfahrungen aus, binden diese aber stets in den kollektivierenden Plural ein.

Bei der Lektüre dieses Manifests wird deutlich, dass Praktiken des Situierens historisch nicht als Mode des An- und Ablegens von Identitäten entstanden sind, wie ihnen manchmal nachgesagt wird, sondern aus der Notwendigkeit, mit konkreten Erfahrungen von Diskriminierung, Gewalt und Unterdrückung umzugehen, sie auszusprechen und über andere

¹³³ Combahee River Collective, „A Black Feminist Statement“, in: Zillah Eisenstein (Hg.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York: Monthly Review Press 1979, S. 362–373, hier S. 365.

¹³⁴ Vgl. Patricia Purtschert, „Es gibt kein Jenseits der Identitätspolitik. Lernen vom Combahee River Collective“, in: *Widerspruch* 36:69 (2017), S. 15–22.

¹³⁵ Vgl. zu diesem „Wir“ und zur Geschichte des Combahee River Collective Brian Norman, „‘We’ in Redux. The Combahee River Collective’s Black Feminist Statement“, in: *Differences* 18:2 (2007), S. 103–132.

Subjektivierungsformen nachzudenken. Wenn die Frauen des Combahee River Collective von einer unterdrückten Position aus über sich selbst sprechen, geht damit stets ein Risiko einher – selbst innerhalb einer emanzipativen Bewegung. Im Manifest des Combahee River Collective bringt der Sprechakt „Ich sage das als ...“ etwas zur Sprache, was bis dahin von diesen Personen nicht oder nur unter der Androhung weiterer Gewalt gesagt werden konnte: „It was experience and disillusionment within these liberation movements, as well as experience on the periphery of the white male left, that led to the need to develop a politics that was anti-racist, unlike those of white women, and anti-sexist, unlike those of Black and white men.“¹³⁶

Das Manifest des Combahee River Collective entsteht zu einem Zeitpunkt, als die Diversität innerhalb der Frauenbewegung sichtbar wird und sich die Frage stellt, wie die Differenzen beispielsweise zwischen weißen und schwarzen oder zwischen hetero- und homosexuellen Feministinnen mit dem Ziel einer kollektiven Politik der Gleichheit auf einen Nenner gebracht werden können. Das Kollektiv kritisiert, dass die Organisationsformen, die der zweiten Frauenbewegung und damit auch dem *consciousness raising* zugrunde lagen, diese Differenzen nicht integrieren könnten. *Identity politics* in diesem Sinne besteht darin, partikulare Erfahrungen und Interessen zusammenzubringen und in gemeinschaftsstiftende Handlungen und Subjektivierungsweisen einfließen zu lassen. Entscheidend ist dabei, dass der Impuls für die gesellschaftlichen Veränderungen nicht einfach nur auf individuelle Erfahrungen zurückgeführt wird. Vielmehr verbindet das Manifest individuelle Identität, gesellschaftliche Verhältnisse und die Herausbildung von Solidarität. Die Identität, von der in diesem Text die Rede ist, folgt nicht aus dem, was jemand

¹³⁶ Combahee River Collective, „A Black Feminist Statement“, S. 363.

ist – also aus einer gegebenen Essenz des eigenen Wesens –, sondern erscheint als Effekt von Machtverhältnissen. Das Manifest beruft sich mithin auf das, was 1989 von der Juristin Kimberlé Crenshaw als Intersektionalität bezeichnet werden wird: Identität ist mehrfach geteilt und definiert sich durch die Vielfalt ihrer Zugehörigkeiten. Eine schwarze, lesbische Frau gehört drei marginalisierten Gruppen zugleich an. Diese Gleichzeitigkeit von Zugehörigkeiten nennt das Combahee River Collective „simultaneity“, um zu markieren, dass sich unterschiedliche Systeme der Unterdrückung im Subjekt kreuzen und gegenseitig beeinflussen. So wird sichtbar, wie diese Diskriminierungen miteinander verschränkt sind und dass es nicht reicht, sie einzeln zu bekämpfen.

Die Selbstbeobachtung, die etwa Peggy McIntoshs berühmten Ausführungen zum Rucksack ihrer Privilegien als weiße Frau zugrunde liegt, ist eine explizite Reaktion auf die in diesem Manifest formulierten Vorwürfe.¹³⁷ Und noch in Haraways Text zu situiertem Wissen ist die aktive Beschäftigung mit den eigenen Voraussetzungen in die Konflikte der feministischen Bewegung Nordamerikas eingebettet. Die Entstehung dieser Theorien ist aber zugleich ein Effekt der zunehmenden Diversität nicht zuletzt in der Wissenschaft, in der bislang vernachlässigte Standpunkte zunehmend an Einfluss gewinnen und auch hier die Homogenität aufbrechen. Die neuen Ansätze versuchen vor diesem Hintergrund, dem aus feministischem Aktivismus erwachsenden antihegemonialen Gegenwissen eine politische und epistemologische Validität als „Erkenntnisinstrument“ zu verschaffen.¹³⁸

In seinem Buch *The Subversive Seventies* hat Michael Hardt dies als Versuch gedeutet, zwischen zwei konträren Herausforderungen des politischen Kampfes zu navigieren: Auf der

¹³⁷ Vgl. McIntosh, „White Privilege and Male Privilege“.

¹³⁸ Rieger-Ladich, „Privilegien“, S. 147.

einen Seite steht die Annahme, dass alle Machtstrukturen und die daraus entstehenden, im Detail sehr unterschiedlichen Konflikte auf den Grundwiderspruch des Kapitalismus zurückgeführt werden können. Die die Frauen- oder Bürgerrechtsbewegung antreibenden Konflikte erscheinen demnach als abgeleitete Instanzen eines übergeordneten Kampfes gegen den Kapitalismus, der gewonnen werden muss, um diese Konflikte zu lösen: „Feminists were struggling against entrenched positions on the Left [...] that assumed capitalist domination, with its class and imperialist hierarchies, to be the master category of power, such that patriarchy, when recognized at all, was subsumed as an effect or subcategory of its structures.“¹³⁹ Hardt unterstreicht, dass an die Stelle des Kapitalismus als primärer Unterdrückungsstruktur auch das Patriarchat oder der Rassismus treten können. Auf der anderen Seite steht die Annahme, dass alle diese Kämpfe (gegen den Kapitalismus, gegen das Patriarchat, gegen den Rassismus) eigenen Regeln gehorchen und nur separat voneinander gelöst werden können, sich die Lösungsansätze aber aufeinander stützen sollten. Wie Hardt zeigt, artikulieren die feministischen Ansätze insbesondere der afroamerikanischen Aktivistinnen diese Spannung und suchen nach Lösungsvorschlägen, die sich aus ihren eigenen Erfahrungen speisen. Das, was später Intersektionalität genannt wird, ist ein Versuch, die unterschiedlichen Achsen der Unterdrückung miteinander in Verbindung zu setzen, ohne eine Priorität einzelner Achsen zu behaupten. Darin liegt der Gedanke verborgen, dass es nicht darum geht, Unterdrückungen aufzurechnen und zu addieren. Der Begriff der Situiertheit, so ließe sich Hardts auf die 1970er Jahre beschränkte Analyse fortsetzen, versucht, genau das einzulösen.

¹³⁹ Michael Hardt, *The Subversive 70s*, New York: Oxford University Press 2023, S. 150.

Gemeinsam mit intersektionalen Ansätzen tragen die *stand-point epistemologies* und die Theorie der *situated knowledges* Ende der 1980er Jahre dazu bei, marginalisierten Individuen und Gruppen ein neues Instrumentarium an die Hand zu geben, um gemeinsame Erfahrungen zu identifizieren und zu kooperieren. Zwar hat es situierende Sprechakte schon vorher gegeben und man könnte sie bis in die angedeuteten antiken Praktiken der Selbstthematisierung und romantischen Ideale der Aufrichtigkeit zurückverfolgen. Doch im Zuge der feministischen und intersektionalen Bewegungen der 1970er und 1980er Jahre gewinnt das Sprechen über sich selbst, wie die Beispiele des *consciousness raising* und des Combahee River Collective zeigen, eine neue politische Brisanz. Sein Anspruch ist neben den konkreten politischen Forderungen nach Anerkennung das Unterlaufen der dominanten Subjektformation des allwissenden, rationalen, männlichen, die Lage von oben herab beurteilenden, kolonialen Subjekts. Dazu bezieht dieses Sprechen die eigenen Erfahrungen auf den gesellschaftlichen Standpunkt und die verkörperte Situierung des Subjekts.¹⁴⁰

Mit dem Begriff der Situiertheit ist allerdings zugleich eine Neuausrichtung verbunden, die Frederic Jameson in einem zeitgenössischen Text als Übergang vom Fokus auf „exploitation“ hin zum Fokus auf „oppression“ beschrieben hat.¹⁴¹ Wenn das Subjekt angeleitet wird, die Wahrheit über sich selbst zu erkennen, um aus dieser Erkenntnis heraus der Macht entgegenzutreten, dann wird die individuelle Erfahrung zum Ausgangspunkt. Analog dazu tritt etwa seit der

¹⁴⁰ Etwa zur gleichen Zeit verabschiedet sich die an Einfluss gewinnende poststrukturalistische Kritik jedoch vom *consciousness raising* und nimmt insbesondere die Begrifflichkeiten in den Blick, die dieser Praxis zugrunde lagen: Bewusstsein, Erfahrung, das Private und das Öffentliche. Die damit einhergehenden Verschiebungen müssen an anderer Stelle aufgearbeitet werden.

¹⁴¹ Vgl. Frederic Jameson, „History and Class Consciousness as an ‚Unfinished Project‘“, in: *Rethinking Marxism* 1:1 (1988), S. 49–72.

Jahrtausendwende der Begriff der *awareness* an die Stelle des Begriffs des *consciousness*. Hinter dieser Verschiebung stehen neben der Abkehr vom marxistischen Begriff des Klassenbewusstseins (parallel zur Ersetzung von *standpoint* durch *situatedness*) der Imperativ der Achtsamkeit, der das mit Situiertheit einhergehende Verhältnis von Subjekt, Macht und Wahrheit auf den Punkt bringt.¹⁴²

2.7 Phänomenologie der Situiertheit

Einsichtig wird diese Verschiebung insbesondere, wenn man sich die Geschichte des Begriffs der Situiertheit über feministische Ansätze hinaus vor Augen führt. Während der Begriff des Standpunkts an marxistische Debatten anschließt, steht der von Haraway in die feministischen Debatten eingebrochene Begriff mit seinem Fokus auf Fragen der Verkörperung und der Räumlichkeit in einer phänomenologischen Tradition, die sich ebenfalls gegen die dominante dualistische Subjektformation der europäischen Philosophie wendet. Diese Verbindung zwischen Phänomenologie und Feminismus ist, im Gegensatz zur evidenten Verbindung zum Marxismus, bislang eher vernachlässigt worden, für die Genealogie der Situiertheit und die konkrete Übernahme des Begriffs aber entscheidend, auch wenn direkte Verweise selten sind.¹⁴³

¹⁴² Vgl. Ulrich Bröckling, „Achtsamkeit“, in: Ulrich Bröckling, Susanne Krasemann und Thomas Lemke (Hg.), *Glossar der Gegenwart 2.0*, Berlin: Suhrkamp 2024, S. 22–33.

¹⁴³ Claudio Ciborra hat ebenfalls auf diese Verbindung hingewiesen. Claudio Ciborra, „The mind or the heart? It depends on the (definition of) situation“, in: *Journal of Information Technology* 21 (2006), S. 129–139. Die Arbeiten von Sonia Kruks stellen eine wichtige Ausnahme dar, denn sie verbinden feministische mit phänomenologischen Ansätzen und erarbeiten ein existentialistisches Konzept von verkörperter Situiertheit, das auch eine Kritik an Haraway umfasst: „Merleau-Ponty thus anticipates, in ways that still call for fuller exploration, recent feminist argu-

Schon in seinen frühen Schriften wendet sich der Phänomenologe Edmund Husserl gegen die cartesianische Trennung von Körper und Geist und verfolgt in dieser Hinsicht trotz aller Unterschiede ein durchaus mit den feministischen Debatten vereinbares Interesse.¹⁴⁴ Im Anschluss an Husserl beziehen Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir und Karl Jaspers die Gegebenheit der eigenen Existenz und Körperlichkeit auf ihren Ort und nutzen dazu in unterschiedlichen Schattierungen den Begriff der Situation.¹⁴⁵ Aus phänomenologischer Sicht ist die verkörperte Situation, wie Thomas Bedorf argumentiert hat, an einem – und nur an diesem – Ort die existenzielle Bedingung des von diesem Ort aus möglichen Bezugs auf die Welt.¹⁴⁶ Die Phänomenologie, aber auch der Existenzialismus und der Pragmatismus (bis hin zum Situationismus in der Kunst) wenden sich gegen Tendenzen der Entkörperlichung und Entortung des

ments that claims to objective or disembodied knowledge obscure gender differences, and that theories need always to take account of the situatedness of knowers.“ Sonia Kruks, „Existentialism and Phenomenology“, in: Alison M. Jaggar und Iris M. Young (Hg.), *A companion to Feminist Philosophy*, Malden: Blackwell 1998, S. 66–74, hier S. 68; vgl. auch Kruks, *Retrieving Experience*; Don Ihde, *Technics and Praxis*, London: Reidel 1979, S. 87. Zum Verhältnis von Feminismus und Phänomenologie vgl. die Beiträge in Linda Fisher und Lester Embree (Hg.), *Feminist Phenomenology*, Dordrecht: Springer 2000.

¹⁴⁴ Diese Parallelen zu Husserls Texten kann ich an dieser Stelle nur andeuten. In seinen unter dem Titel *Die Lebenswelt* herausgegebenen Schriften aus dem Nachlass vollzieht Husserl beispielsweise einen proto-situierenden Akt und schreibt: „Ich habe die europäische ‚Weltanschauung‘, Weltapperzeption, und zwar die meiner Gegenwart, in der ich diese Besinnung vollziehe. In dieser Gegenwart ist die totale Menschheit, mit der ich unmittelbar oder mittelbar kommuniziere, die gesamte irdische.“ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, New York: Springer 2008, S. 409. Ich danke Benedikt Merkle für diesen Hinweis. Vgl. auch Sara Ahmeds Auseinandersetzung mit Husserls Schreibtisch: Sara Ahmed, „A Phenomenology of Whiteness“, in: *Feminist Theory* 8:2 (2007), S. 149–168.

¹⁴⁵ Vgl. dazu ausführlich Simpson, *Situatedness*, S. 161 ff.

¹⁴⁶ Vgl. Bedorf, „Situative Differenz“.

Individuums, indem sie das In-der-Welt-Sein in der Situation verankern. Der Begriff der Situation erlaubt es ihnen, die Offenheit, Kontingenz und Partikularität des je Gegebenen zu erfassen. Dem Universalitätsanspruch der cartesianisch und später kantianisch geprägten Philosophie bleibe die Situation hingegen unzugänglich.

Eine besondere Stellung nimmt in diesem Kontext Simone de Beauvoirs 700 Seiten umfassendes Buch *Le Deuxième Sexe (Das andere Geschlecht)* von 1949 ein, das nur fünf Jahre nach der Einführung des Wahlrechts für Frauen in Frankreich erscheint. Als Wegbereiterin des Existenzialismus und des europäischen Feminismus, aber phänomenologisch geschult, integriert de Beauvoir die gesellschaftspolitische Frage des Geschlechts in eine Ethik, die auf ein egalitäres Verhältnis der Geschlechter zielt. Mit diesem radikalen Anspruch entwirft ihr Buch eine explizit von ihrer Erfahrung als Frau ausgehende feministische Theorie. Der phänomenologisch-existenzialistische Begriff der Situation spielt dabei eine zentrale Rolle. Bereits auf der ersten Seite ist er kursiv gesetzt, wenn de Beauvoir ihre Überlegungen in den Zusammenhang anti-essenzialistischer Ansätze in Human- wie Geisteswissenschaften stellt, die „den Charakter als eine Sekundärreaktion auf eine *Situation*“ betrachten.¹⁴⁷ Nur wenige Zeilen später verdeutlicht de Beauvoir die Situationsgebundenheit ihrer eigenen Überlegungen: „Wenn ich mich aber äußern will, so muss ich zunächst einmal klarstellen: ‚Ich bin eine Frau‘; diese

¹⁴⁷ Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek: Rowohlt 1951, S. 8. Hervorhebung im Original. Wie Ursula Konnertz recherchiert hat, trägt das ursprüngliche Manuskript de Beauvoirs den Titel *Essais sur la situation de la femme*. Ursula Konnertz, „Simone de Beauvoir. Das andere Geschlecht“, in: Martina Löw und Bettina Mathes (Hg.), *Schlüsselwerke der Geschlechterforschung*, Wiesbaden: VS 2005, S. 26–58, hier S. 32. Zu de Beauvoirs Verwendung des Begriffs der Situation vgl. Terry Keefe, „Beauvoir’s Early Treatment of the Concept of ‘Situation’“, in: *Simone de Beauvoir Studies* 13:3 (1996), S. 151–164.

Feststellung liefert den Hintergrund, von dem jede weitere Behauptung sich abhebt.¹⁴⁸ Ob intendiert oder nicht, umfasst dieser Situationsbegriff sowohl die phänomenologische als auch die politische Dimension, die bis dahin nur selten zusammengedacht worden sind.

Diese Zitate deuten bereits an, dass de Beauvoir die Stellung der Frau in eine existentialistisch-phänomenologische Auseinandersetzung mit dem In-der-Welt-Sein einbettet. Im Gegensatz zur phänomenologischen Tradition hängen dieses In-der-Welt-Sein und die einhergehenden Aspekte des Willens, der Erfahrung und der Freiheit für de Beauvoir nicht nur von der existenziellen, sondern auch von der gesellschaftlich-sozialen Situation des Individuums ab. Ihr Begriff der Situation zielt auf diese Verschränkung des Politischen mit dem Existenziellen. Mit Bezug auf Heidegger, Merleau-Ponty und Sartre versteht de Beauvoir den Leib (und mit ihm das Geschlecht) nicht als Sache oder Kategorie, sondern als Instanz der Verkörperung und Verortung: „Er ist unser Mittel zur Erfassung der Welt, in dem unsere Projekte anlagemäßig enthalten sind.“¹⁴⁹ Als Situation ist uns der Körper, wie Ursula Konnertz zusammenfasst, nie vollständig verfügbar: „Er ist weder von außen eindeutig bestimmbar und erkennbar oder gar machbar noch als rein voluntaristischer Akt der Existenz aus einem ‚Innerlichkeitszentrum‘ heraus unmittelbar zu erfahren und frei wählbar.“¹⁵⁰ Vielmehr ist er, wie man ergänzen könnte, in der Relation zu seiner Umgebung begriffen und zugleich innen und außen. Aus dieser Überlegung folgt die vielleicht einflussreichste Formulierung de Beauvoirs: „Die Frau ist nicht eine starre Realität, sondern ein Werden.“¹⁵¹ Es

¹⁴⁸ Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 10.

¹⁴⁹ Ebd., S. 48.

¹⁵⁰ Konnertz, „Simone de Beauvoir“, S. 39.

¹⁵¹ Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, S. 48.

gibt also keinen Kern und keine Essenz, die eine Frau zu einer Frau machen würde, sondern eine Situation, in der ein Subjekt zur Frau wird. Diese Situation wiederum ist historisch gegeben und unterscheidet sich von der Situation des Mannes. Die Situation der Frau liegt für de Beauvoir mit Bezug auf Hegels Dialektik von Herr und Knecht darin, dass die Frau „bestimmt und unterschieden [wird] mit Bezug auf den Mann, dieser aber nicht mit Bezug auf sie; sie ist das Unwesentliche angesichts des Wesentlichen; er ist das Subjekt, er ist das Absolute; sie ist das andere.“¹⁵² Das Verhältnis der Geschlechter ist also hierarchisch und asymmetrisch, und diese Asymmetrie, die auch Rassen- und Klassenverhältnisse betrifft, bestimmt die Situation der Frau.

Diesen phänomenologisch-existenzialistischen Ansatz charakterisiert Andreas Hetzel zufolge die Annahme einer Unverfügbarkeit dessen, was in einer Situation geschieht: „Situationen lassen sich nie vollständig definieren. Es bleibt bis zu einem gewissen Grade unentscheidbar, was noch zur Situation selbst gehört und was bereits zu ihren Kontexten.“¹⁵³ Existenz ist also im Sinn von de Beauvoir, Sartre oder Jaspers in Situationen eingebunden, die dem Individuum nie gänzlich verfügbar sind. Das Subjekt lebt in der Freiheit, auf die Situation antworten zu können (oder zu müssen). Diese verändert sich jedoch permanent und unterliegt nicht seiner Kontrolle.

Zwar beschäftigen sich also schon Phänomenologie und Existenzialismus ausführlich mit dem Begriff der Situation, von Situiertheit (oder auch von Positionalität oder Verortung) ist jedoch selten die Rede. Dieser Begriff taucht systematisch erst mit der Übersetzung der phänomenologischen Texte ins

¹⁵² Ebd., S. 11.

¹⁵³ Andreas Hetzel, „Situationen. Philosophische und künstlerische Annäherungen“, in: Nadja Borer et al. (Hg.), *Heterotopien. Perspektiven der intermedialen Ästhetik*, Bielefeld: Transcript 2013, S. 487–500, hier S. 488.

Englische auf. Auf diesem Weg gelangt der Begriff, wie ich später im Detail rekonstruieren werde, aus der Phänomenologie in den Feminismus und tritt dort an die Seite (oder an die Stelle) des marxistischen Begriffs des Standpunkts. An-gesichts ihrer geteilten Opposition gegen das unmarkierte, körperlose Subjekt der cartesianischen Philosophie verwundert diese Allianz von Phänomenologie und Feminismus kaum. Nicht nur stilistisch setzen sich die Texte der feministischen Kritik aber auch von der Phänomenologie ab. Sie teilen zwar die Suche nach einem Gegenwissen zum Cartesianismus und seinen Dualismen. Ihr kritischer Impuls geht aber über den phänomenologischen Ansatz hinaus, indem die genannten Autorinnen – ganz im Sinne de Beauvoirs – die politischen, sozialen und geschlechtlichen Dimensionen des jeweiligen Standpunkts miteinbeziehen und diesen Gedanken gegen das philosophiehistorisch nobilitierte Sprechen von überall und nirgendwo her wenden, das zumindest die Phänomenologie vor dem Zweiten Weltkrieg ebenfalls prägte.

Mit diesem Import eines explizit europäischen, deutsch-französischen Konzepts in die nordamerikanischen Debatten der 1980er Jahre wird ein Begriff geschöpft, der vielfältige Anschlussmöglichkeiten bietet. Wie bei jeder Übersetzung verändert dieser Prozess das Übersetzte – und gerade diese Unterschiede sind besonders aufschlussreich. Die Geschichte des Begriffs der Situiertheit ist, gewissermaßen, quer durch die Übersetzungen hindurch, in der phänomenologischen Vorgeschichte, in der feministischen Kritik und auch in der Anwendung des Begriffs in der Robotik, der Ethnomethodologie oder der philosophischen KI-Kritik eine Geschichte des Widerstands gegen eine Subjektivierungs- und Wissensform, in der das Selbst als ein un-umgebenes, allein auf sich selbst gestelltes, mit sich identisches, aber nicht mit sich selbst und seiner eigenen Gewordenheit konfrontiertes Selbst verstanden wird.

2.8 Ich-Sagen

Man könnte diese unterschiedlichen Stränge der Genealogie der Situiertheit ausschließlich als eine Begriffs- und Wissenschaftsgeschichte schreiben. Aber würde das reichen, um zu verstehen, was mit dem Situieren in den gegenwärtigen Debatten um Identitätspolitik auf dem Spiel steht? In Gesprächen mit Kolleg:innen und Freund:innen ist mir klar geworden, dass ich dieses Buch nicht schreiben kann, ohne meine eigene Situiertheit zu befragen. Begonnen haben diese Überlegungen vor einigen Jahren mit Diskussionen mit Ulrike Bergermann, Kathrin Peters, Annika Haas, Noam Gramlich, Stephan Trinkaus und Thomas Waitz.¹⁵⁴ Die gemeinsame und durchaus kontroverse Auseinandersetzung mit situiertem Schreiben hat mich damals vor Fragen gestellt, die in der Folge angesichts der politischen Auseinandersetzungen um Wissenschaftsfreiheit und Identitätspolitik immer dringlicher wurden. Zugleich schien mir der Begriff der Situiertheit, nicht zuletzt bei Haraway selbst, aber auch in den politischen Debatten, seltsam ahistorisch gefasst. Die Frage, wie ich als weißer, männlicher Professor über Situiertheit schreiben und sprechen, zugleich aber auch historisierend arbeiten kann, hat mich seitdem nicht mehr losgelassen. Nach vielen gescheiterten Versuchen, dieses Buch zu beginnen, habe ich mich deshalb für einen Zugang entschieden, der in der Gegenwart meiner eigenen Fragen ansetzt und den Weg zu diesem Buch zu einem Teil dieses Buches macht.

Um die festgefahrenen Frontlinien des Konflikts um Identitätspolitik zumindest an einer Stelle aufzubrechen, möchte ich

¹⁵⁴ Haas und Gramlich machen in ihrem Text zum situierten Schreiben insbesondere darauf aufmerksam, dass situierte Texte immer geschriebene Texte sind und dieses Schreiben eine Technologie des Selbst darstellt: Haas und Gramlich, „Situiertes Schreiben mit Haraway, Cixous und grauen Quellen“.

also etwas anders machen als andere Texte zu diesem Thema und mich auf unsicheres Terrain begeben. Denn nur, wenn ich über mich selbst spreche und die Herausforderungen dieses Sprechakts an mir selbst durchspiele, wenn ich also Abstraktion und Konkretion verschränke und die Theorie zur Praxis werden lasse, kann ich jenen Zusammenhängen auf die Spur kommen, die letztlich zu einer von innen angeleiteten Kritik des Situierens beitragen könnten – einer Kritik, die die Bedingtheit meines Standpunkts und die blinden Flecken meiner Privilegien ernst nimmt, sie aber weder transzendiert und verallgemeinert noch in eine Beichte verwandelt und sich ins Private zurückzieht. So hoffe ich, die von Loïc Wacquant beschriebene „Logik der Gerichtsverhandlung“ zu vermeiden, die „den Erkenntnisprozess abschneidet, um stattdessen ein schuldhafes Verhalten zu belegen und Verantwortung zuzuweisen“.¹⁵⁵ Wacquant plädiert für ein „unerbittliche[s] Bekenntnis zur kaltblütigen Logik der theoretischen Konstruktion und empirischen Validierung“.¹⁵⁶ Für meine Skizze der Genealogie der Situiertheit liegt diese Empirie in der Auseinandersetzung mit mir selbst.

Das ist kein einfacher Weg zwischen den ausgetretenen Pfaden der Theorie und der Praxis. Zu Beginn meiner Beschäftigung mit diesem Thema habe mich dagegen gewehrt, die Bühne zu betreten. Mein Versuch einer Genealogie der Situiertheit erschien mir als eine Möglichkeit, die gegenwärtige Evidenz situierender Sprechakte besser zu verstehen, ohne mich allzusehr zu involvieren. Doch dieses Vorgehen hat mich immer wieder an meinen Ort zurückgebracht. Deshalb hat dieses Projekt von Beginn an die Frage begleitet, wie und

¹⁵⁵ Loïc Wacquant, „Immer Ärger mit ‚Race‘. Eine Agenda für den Umgang mit einer heiklen Kategorie“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 33:1-2 (2023), S. 9–32, hier S. 15.

¹⁵⁶ Ebd. Wie für Bourdieu ist Reflexivität für Wacquant kein narzisstisches Instrument der Introspektion, sondern eine Möglichkeit der Objektivierung.

von wo aus *ich* (bzw. der Autor dieses Buches) über Situiertheit schreibe. Dieser Auftritt der Selbstbeobachtung hat mich in eine Reihe von Spannungen, Widersprüche und Aporien geführt. Was gehört zur Situation, in der ich mich verorte, und was nicht? Wo enden meine Voraussetzungen? Was davon möchte ich offenlegen und was nicht? Wie kann ich mich beim Situieren beobachten? Wie historisiere und kritisiere ich die Voraussetzungen meines eigenen Schreibens, ohne den Anschein der Voraussetzungslosigkeit zu erwecken? Wie spreche ich, um eine Formulierung Sara Ahmeds aufzunehmen, von mir selbst „without assuming that one can speak for others“?¹⁵⁷

Das Ich-Sagen, das Äußern der eigenen „Befindlichkeit“ und der Bezug auf die eigene Position sind in westlichen Kulturen seit jeher stark reglementiert. Zahlreiche meist unausgesprochene Vorschriften legen fest, wer wann wie sagen darf, wer er oder sie ist. Niemand spricht voraussetzungslos über sich selbst. Das gilt auch für dieses Buch, in dem ich etwas tue, was in akademischen Büchern lange Zeit verpönt war, in den letzten Jahren aber mit dem Erfolg autoethnografischen Schreibens an Bedeutung gewonnen hat: nicht nur von meinem eigenen Ort aus, sondern – vor allem im Schlusskapitel – über mich selbst zu schreiben. Aus Sicht eines traditionellen Verständnisses wissenschaftlicher Objektivität stelle ich damit die Integrität meiner Arbeit infrage, hinter der ich eigentlich zurücktreten soll. So schreibt, um nur ein prominentes Beispiel zu zitieren, der Soziologe Max Weber 1919:

Auf dem Gebiet der Wissenschaft aber ist derjenige ganz gewiss keine ‚Persönlichkeit‘, der als Impressario der Sache, der er sich hingeben sollte, mit auf die Bühne tritt, sich durch ‚Erleben‘ legt.

¹⁵⁷ Sara Ahmed, *Differences that Matter. Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, S. 196.

timieren möchte und fragt: Wie beweise ich, dass ich etwas anderes bin als nur ein ‚Fachmann‘, wie mache ich es, dass ich, in der Form oder in der Sache, etwas sage, das so noch keiner gesagt hat wie ich: – eine heute massenhaft auftretende Erscheinung, die überall kleinlich wirkt, und die denjenigen herabsetzt, der so fragt, statt dass ihn die innere Hingabe an die Aufgabe und nur an sie auf die Höhe und zu der Würde der Sache emporhöbe, der er zu dienen vorgibt.¹⁵⁸

Das Absehen von der eigenen Person zur Würdigung der Sache selbst und die selbstaufgebende Hingabe an den Forschungsgegenstand gelten bis in die Gegenwart in vielen Zusammenhängen als Ausweis wissenschaftlicher Redlichkeit, weil allein das zählt (oder vielmehr gezählt wird), was intersubjektiv, gleichsam transsituativ Geltung beanspruchen kann. Der aus dieser Abstraktion resultierende Sprecher (hier bewusst männlich) identifiziert seine Rede als unmarkiert, d. h. als körperlos, geschlechtslos, klassenlos und alterslos. Er distanziert sich von den Bedingungen seiner Rede, dekontaminiert sie und glaubt, souverän über der Situation zu stehen.

Diese Vorstellung von subjekt(be)frei(t)er Objektivität, interesseloser Neutralität und Distanziertheit ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vielfach kritisiert worden. Sie hat Risse bekommen, ist aber nicht wirkungslos geworden. Die Forschung zu den soziotechnischen Praktiken der Wissenskonstruktion weist seit geraumer Zeit darauf hin, dass Prozesse der Wissensgenerierung nicht nur Wirklichkeiten erzeugen, sondern Teil von Subjektivierungsprozessen sind. Schon 1935 hat der Wissenschaftshistoriker Ludwik Fleck die Bindung wissenschaftlicher Aussagen an die Aussage-

¹⁵⁸ Max Weber, „Wissenschaft als Beruf“, in: ders., *Schriften 1894–1922*, Stuttgart: Kröner 2002, S. 474–511, hier S. 486. Vgl. dazu Thomas Etzemüller, „Ins Wahre rücken“, in: *Merkur* 69:797 (2015), S. 31–47.

situation konstatiert: „Das Erkennen stellt die am stärksten sozialbedingte Tätigkeit des Menschen vor und die Erkenntnis ist das soziale Gebilde *katexochen*.“¹⁵⁹ Dieser Blickwendung folgend hat die Wissenschaftsforschung in den letzten Jahren Praktiken der Selbstdarstellung von Wissenschaftler:innen in den Natur- und den Geisteswissenschaften untersucht, die auch das Unternehmen dieses Buches betreffen.¹⁶⁰ Ich schreibe aber – zumindest ist das Teil der Autokonstruktion meiner Autorschaft – nicht nur über mich selbst, sondern nehme auch das Schreiben über mich als Praxis des Situierens in den Blick. Dieser Selbstanwendung verwehrt sich die Wissenschaftsforschung mit guten Gründen – in ihr vermischen sich unweigerlich Gegenstand und Methode.¹⁶¹ Bei diesem Vorgehen verliere ich notwendigerweise immer wieder aus den Augen, von wo aus ich mich beobachte. Trotzdem möchte ich dieses Experiment wagen, um am Ende dieses Buches anders über das Situieren schreiben zu können. Aber nicht *zu anders*: Zahlreiche altbekannte Verfahren erlauben es mir, diesem Buch trotz allem Bezug auf mich selbst den Anschein einer wissenschaftlichen Arbeit zu geben. Das Zitieren bekannter Namen, das dann doch wieder entpersönlichte Schreiben durch wiederkehrende Wechsel der Beobachtungsebene sowie das Verallgemeinern und Abstrahieren erlauben mir, mich als Autor zu inszenieren und eine Position zu beziehen, von der aus ich sprechen kann: „Der Auftritt des Textes performiert seine eigene Wis-

¹⁵⁹ Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1935/1980, S. 58.

¹⁶⁰ Vgl. die Beiträge in Thomas Etzemüller (Hg.), *Der Auftritt. Performanz in der Wissenschaft*, Bielefeld: Transcript 2019.

¹⁶¹ Vgl. Günter Burkart, „Über den Sinn von Thematisierungstabus und die Unmöglichkeit einer soziologischen Analyse der Soziologie“, in: *Forum: Qualitative Sozialforschung* 4:8 (2003), S. 1–23.

senschaftlichkeit und objektiviert den individuellen Autor zum Vf.¹⁶²

Um meine Perspektive auf und meine Kritik am Situieren zu entwickeln, versuche ich deshalb, diesem Konzept gleichsam von innen zu begegnen. Dafür muss ich zum Autor werden, kann mich aber nicht in den Hintergrund begeben. Ich möchte nicht von außen urteilen, sondern mir selbst einen Eindruck von den Aporien und Spannungen des Situierens verschaffen. Deshalb trete ich auch erst am Ende meiner Ausführungen auf die Bühne. In einer exponierten Position, die ich selbst schreibend konstruiert habe, wurde für mich greifbar, was es heißt, dass das Situieren das Subjekt in ein Verhältnis zur Wahrheit und zur Macht setzt. Auf dieser Bühne habe ich mich selbst – in zahlreichen Überarbeitungsschritten, Revisionen und wieder gestrichenen Absätzen – sowohl zum Subjekt als auch zum Objekt meiner eigenen Beobachtungen gemacht. Die methodischen Verwerfungen, die dieser Versuch einer autotheoretischen Schließung mit sich bringt, sind mir willkommen, denn die Ausgangsfrage vieler geisteswissenschaftlicher Methoden – von wo aus Beobachter ihren Gegenstand in den Blick nehmen und wie sie in ihn involviert sind¹⁶³ – hat sich als Variation der Frage nach meiner Verortung herausgestellt.

Erst mit diesem Vorgehen kann ich dem Imperativ begegnen, den die Aufforderung mit sich bringt, alles Wissen als

¹⁶² Deshalb wird auch in Texten über wissenschaftliche Praktiken, die sich mit den Inszenierungsweisen von Wissenschaftler:innensubjekten beschäftigen, immer wieder betont, damit keine Nabelschau vollziehen zu wollen. Vgl. Anna Querfurt, „Wissenschaft auf der Bühne. Eine ethnographische Beobachtung von der Grenze aus“, in: Thomas Etzemüller (Hg.), *Der Auftritt. Performanz in der Wissenschaft*, Bielefeld: Transcript 2019, S. 177–202, hier S. 177; Thomas Etzemüller, „It's the performance, stupid‘. Performanz → Evidenz: Der Auftritt in der Wissenschaft“, in: ders. (Hg.), *Der Auftritt. Performanz in der Wissenschaft*, Bielefeld: Transcript 2019, S. 9–46, hier S. 23.

¹⁶³ Vgl. Celia Lury und Nina Wakeford (Hg.), *Inventive Methods: The Happening of the Social*, London: Routledge 2012.

situieren zu begreifen (in den eingangs zitierten Aufforderungen: „check your privileges!“ „we must take account“, „you have to position yourself“). Ich vollziehe diesen Sprechakt öffentlich, um Situierung als Prozess der Subjektivierung nachzuvollziehen – gleichsam auto-ethnografisch und durch etwas, das, wie das Schlusskapitel zeigen wird, einer Variante der „Vergangenheitsbewältigung“ ähnelt. Um die Selbstbeobachtung mit der verwinkelten Geschichte des Begriffs zu verbinden, scheint mir eine Genealogie im Sinne Nietzsches und Foucaults, die versprengte Phänomene miteinander verknüpft und Diskontinuitäten nicht ausweicht, aber stets von der Gegenwart ausgeht – vom Boden, von dem aus ich dies schreibe – ein geeignetes Instrument zu sein.¹⁶⁴ Denn auch das genealogische Vorgehen fordert mich auf, die Geschichte, die ich schreibe, als Geschichte meiner eigenen Gewordenheit zu begreifen. Es gibt mir die Möglichkeit, diese Position auf andere Weise zu kritisieren. Die Herausforderung besteht darin, dass ich zugleich über mich schreiben, jeden Akt des Schreibens über mich als performativen Akt der Selbstkonstruktion ausweisen und die Geschichte dieser Subjektivierungsform beschreiben möchte.

2.9 Situationen und Privilegien

Sich zu situieren bedeutet stets, sich in Antwort auf eine Herausforderung zu positionieren, die es nötig macht, den eigenen Standpunkt einfließen zu lassen. Für mich besteht diese Herausforderung in der Frage, *wie ich dieses Buch schreiben kann*. Niemand hat mir diese Frage gestellt, niemand hat nach meiner Situierung gefragt und niemand zwingt mich, dieses Buch zu schreiben. Ich schreibe es, um mir Klarheit

¹⁶⁴ Vgl. Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“.

darüber zu verschaffen, was die politischen Debatten um so umkämpfte Begriffe wie Identität, Standpunkt oder Situiertheit *für mich* und *an dem Ort* bedeuten, an dem ich stehe.

An diesem Ort, der alles prägt, was ich gesagt habe und sagen werde, stehe ich vor einem unlösbarer Problem: Im Gegensatz zu den Feministinnen, mit deren Konzepten ich arbeite, riskiere ich nichts (oder wenig), wenn ich so schreibe. Mir fehlt – von wenigen Ausnahmen abgesehen – „die politisch relevante Erfahrung, aus der Differenz heraus agieren zu müssen“.¹⁶⁵ Im Gegensatz zu den Sprechakten minoritärer Gruppen, deren Praktiken der Verortung stets politische Kämpfe sind, sind meine Versuche des Situierens von keinem existenziellen Druck getragen. Zwar mache ich mich mit diesem Buch angreifbar und exponiere mich (zumindest begleitet mich diese Befürchtung, seitdem ich an ihm arbeite). Aber ich mache mich auf eine grundsätzlich andere Weise verletzbar als jemand, der oder die aus einer tatsächlich benachteiligten Position spricht.¹⁶⁶ Die politische Praxis des Situierens ist als Opposition gegen hegemoniale Sprecher:innenpositionen entstanden und Teil der intersektionalen Bewegungen der 1980er Jahre, die wiederum auf der Jahrzehntelangen feministischen Arbeit des *consciousness raising* fußen. Es wäre vermesen, mir diese Errungenschaften auf die Fahnen zu schreiben. Genau hier liegt eine der Herausforderungen, die ich offenlegen und diskutieren möchte: Mein Schreiben über mich selbst schwebt stets in der Gefahr, eine leere Geste zu bleiben, im besten Fall naiv und anmaßend, im schlechtesten Fall sich selbst privilegierend. Dass ich auch dieses Risiko gefahrlos eingehen kann, ist Teil all der Privilegien, die sich an dem Ort kreuzen, von dem aus ich spreche.

¹⁶⁵ Purtschert, „Es gibt kein Jenseits der Identitätspolitik“, S. 20.

¹⁶⁶ Vgl. Mark F. Massoud, „The Price of Positionality: Assessing The Benefits and Burdens of Self-Identification in Research Methods“, in: *Journal of Law and Society* 49: Supplement 1 (2022), S. S64–S86.

Ich schreibe dieses Buch als weißer, männlicher Professor, als Teil jener Gruppe, die das unmarkierte Sprechen von nirgendwo erfunden, zum Maßstab gemacht und ihr Leben lang eingeübt hat. Deshalb setze ich nichts (oder wenig) aufs Spiel außer meinem Ruf und verbuche dabei trotzdem das symbolische Kapital, welches das Situieren gegenwärtig einbringt – ein Kapital, das jenen, die von tatsächlich benachteiligten Positionen aus sprechen, häufig verwehrt bleibt. Wer diese Sätze liest, hat mein Buch gekauft oder heruntergeladen, aber nicht das Buch einer Person, die von einer prekären Position aus spricht. Mein Akt des Sprechens über mich selbst kann, wie es Christina Dongowski auf Twitter treffend ausgedrückt hat, als „maskulinistisches Psychohola“ verstanden werden, „das weibliche und randständige Sprecherinpositionen diskreditiert & Männern neue Selbstvermarktungsoptionen eröffnet“.¹⁶⁷ Im Bewusstsein dieses Risikos möchte ich den Anschein einer Resouveränisierung meiner verunsicherten Männlichkeit vermeiden. Aber kann ich überhaupt über dieses Thema schreiben, ohne dass eben dies ein Effekt meines Schreibens ist? Kann ich die Autorität, die meiner gesellschaftlichen Position innwohnt, aufbrechen? Oder bleibe ich auf eine Weise an meine Position gebunden, die sogar die Kritik an mir selbst verunmöglicht, weil ich auch als Kritiker ein weißer Mann bleibe? In anderen Worten: Determiniert meine Position das, was ich sage, oder ist es mir möglich, mich von dieser Position zu lösen? Bestimmt mich meine Position oder legt sie mir nicht vielmehr nahe, Verantwortung für die sozialen Prozesse zu übernehmen, in denen ich mich befinde?

Ich schreibe dieses Buch als jemand, der seine Position nicht mit seinem gesellschaftlichen Status belegen sollte. Meine Erfahrung als weißer, männlicher Professor verbürgt

¹⁶⁷ <https://twitter.com/TiniDo/status/1695425313763627113> [letzter Zugriff: 29.8.2024, nicht mehr verfügbar]

nur, dass ich nahezu alles sagen kann, ohne Konsequenzen befürchten zu müssen. Zugleich kann ich aber auch nicht verhehlen, dass es mich verunsichert, in eine Situation zu geraten, in der ich nicht dazugehöre. Mit mindestens einem Bein stehe ich immer auf der falschen Seite, so viel ich auch an meinem Standpunkt arbeite. Beim Nachdenken über dieses Buch war deshalb stets die Frage präsent, wie dieses Buch von meinen Kolleg:innen und Freund:innen aufgenommen werden wird. Ich fürchte mich nicht so sehr davor, als privilegierter Autor kritisiert und auf blinde Flecken hingewiesen zu werden, die ich nicht erkannt habe – damit umzugehen ist als weißer, männlicher Professor gar nicht so schwierig, wie es manchmal den Anschein hat. Ich versuche, mich nicht vor meiner Naivität zu fürchten. Was mich eher im Griff hat, ist die Angst davor, nicht oder nicht mehr dazuzugehören und ausgeschlossen zu sein – die Angst, dass andere über mich reden, ohne dass ich sprechen könnte. Mir ist klar, dass auch diese Angst von einem Privileg durchzogen ist, das ich in kritischen Momenten als „Wohlstandsverwahrlosung“ bezeichnet habe. Andere sind ständig in dieser Position und werden – auch von mir – daran gehindert, „Ich“ zu sagen. Ich hingegen kann es mir leisten, diese Angst zum Gegenstand meiner Reflexion zu machen. Und doch ist diese Angst da und ich kann sie nicht wegdiskutieren. Die Furcht vor möglichen Verletzungen kann man ebensowenig gegen Privilegien aufrechnen wie erfahrene Verletzungen.

Bei dieser Arbeit an mir selbst hat mich ein kurzer, in feministischen Arbeiten häufig zitierter, 1984 erschienener Text der Dichterin Adrienne Rich mit dem Titel „Notes towards a Politics of Location“ begleitet. Er wirft die Frage auf, wie man über sich selbst schreibt und dabei den eigenen Ort in den Blick nimmt. Rich beschäftigt sich damit, wie ihre Position als jüdische, feministische, amerikanische, lesbische, weiße Dichterin ihre eigenen Aussagen prägt. Sie schildert

diesen „struggle for accountability“¹⁶⁸ ihr selbst gegenüber als einen Prozess, der zuallererst in der Sprache und im Schreiben stattfindet. Ihr Motiv ist eine Anmerkung der Schriftstellerin Christa Wolf: „The difficulty of saying I“.¹⁶⁹ Rich erweitert diese Schwierigkeit um die Herausforderung, wie ich *Wir* sagen und für andere sprechen kann. Bevor es zu diesem *Wir* kommt, stellt sich für Rich stets die Frage nach dem eigenen Ort. Sie schildert eindringlich, wie sie sich selbst zur Schwierigkeit wird, weil die Bedingungen des eigenen Sprechens in diesem Erkenntnisprozess nicht mehr draußen, sondern drinnen sind – sie sind als „politics of location“ Teil des Schreibens. Rich stellt sich so der Herausforderung, als weiße Amerikanerin von und für andere Frauen zu sprechen, deren Kämpfe durch eben diesen weißen Blick immer wieder entwertet wurden. Sie betont mehrfach, wie wichtig für diese Reflexion der Austausch mit schwarzen Feministinnen war, denen nur selten ein Standort zugesprochen werde, von dem aus sie ihr Wissen über Unterdrückung weitergeben können. Rich fragt, wie ein Schreiben möglich ist, das für eben diese Position Verantwortung übernimmt und nicht so tut, als könne es sich einfach erneut von der eigenen Position lösen und nun auch für die unterdrückten Anderen sprechen.

Analog dazu hat Linda Alcoff zwanzig Jahre später in einem einflussreichen Text die Aporien des Sprechens für andere analysiert: Einerseits ist jedes Sprechen situiert und das Sprechen für andere daher eine Usurpation von deren Standpunkt, andererseits kann gerade das Sprechen für andere ein

¹⁶⁸ Adrienne Rich, „Notes Toward a Politics of Location“, in: dies., *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979–1985*, New York: W.W. Norton & Co. 1986, S. 210–231, hier S. 210.

¹⁶⁹ Zitiert nach ebd., S. 224. Das Original entstammt Christa Wolfs Roman *Nachdenken über Christa T.* (1968), der sich mit den Ansprüchen an sich selbst im Spannungsfeld der gesellschaftlichen Realität in der DDR der 1950er und 60er Jahre befasst.

fundamentaler Akt der Solidarität sein, der eben jene Hierarchie unterminiert, die Positionen unterschiedliche Werte zuteilt.¹⁷⁰ Alcoff verweigert sich deshalb einer klaren Antwort auf die Frage, ob man für andere sprechen soll, und fordert stattdessen eine je spezifische Auseinandersetzung mit den Machtstrukturen, die diesem Sprechen vorausgehen und in es einfließen. Keine Position determiniere das, was von ihr aus gesagt werden könnte: „Location and positionality should not be conceived as one-dimensional or static, but as multiple and with varying degrees of mobility.“¹⁷¹ Das Zuhören, so Alcoff, sollte dem Sprechen vorausgehen.

Von Richs unerbittlicher Selbstbeobachtung und Alcoffs vorsichtigem Sprechen inspiriert, wird mir klar, dass dieses Buch als ein Versuch, meine eigenen Privilegien offenzulegen, von Anfang an zum Scheitern verurteilt ist, weil das Privileg, dieses Buch zu schreiben, der blinde Fleck zwischen seinen Zeilen ist.¹⁷² Dieses Privileg könnte ich nur ablegen, wenn ich dieses Buch nicht schreiben würde. Ich will es aber trotzdem schreiben. Es ist mir wichtig. Ich will weder im Wissen um meine Privilegien als weißer Mann noch aus Angst vor den Reaktionen auf mein Sprechen als weißer Mann verstummen.

Aber ist das nicht Teil des Problems? Dass ich glaube, etwas zu sagen zu haben und auch noch in der Position bin, es risikolos sagen und sogar ein Buch darüber schreiben zu können, selbst wenn es sich als Missverständnis erweisen sollte? Trägt das, was ich hier tue, nicht zur „elite capture“ bei,¹⁷³ insofern ich die Auseinandersetzung mit meinen Privilegien als einen Steigbügel nutze, der eigentlich für andere vorgesehen war,

¹⁷⁰ Linda Alcoff, „The Problem of Speaking for Others“, in: *Cultural Critique* 20: Winter (1991/92), S. 5–32.

¹⁷¹ Ebd., S. 16.

¹⁷² Vgl. Holert, *Verkomplizierung der Möglichkeiten*, S. 44.

¹⁷³ Vgl. Olúfémí O. Táíwò, *Elite Capture. How The Powerful Took Over Identity Politics (And Everything Else)*, London: Pluto Press 2022.

die tatsächlich Diskriminierungen ausgesetzt sind? In dieser Hinsicht hat Diedrich Diedrichsen die Unterscheidungslogik von Diskriminierung betont: Sie erzeugt Benachteiligungen, welche im Gegenzug unweigerlich zu Privilegien führen, die als Effekt der Benachteiligung auf der anderen Seite der Unterscheidung zumeist unbeobachtet bleiben.¹⁷⁴ Deshalb, so Diedrichsen, ist die Aufforderung *check your privileges!* nicht inquisitorisch zu verstehen, sondern weitet den Blick auf die „Funktion des Unmarkierten“,¹⁷⁵ d. h. auf die Kehrseite aller Privilegien ebenso wie aller Benachteiligungen. Dass ich dieses Buch schreiben kann, bedeutet in diesem Sinn nicht nur, diese unmarkierte Zone in den Blick zu nehmen, sondern auch, dass andere nicht über meine Privilegien verfügen – selbst wenn sie unter Umständen mehr zum Thema zu sagen hätten als ich.

In seinem Buch über den weißen Mann hat der Philosoph Luca di Blasi eindringlich die Aporien beschrieben, denen er sich als weißer Mann beim Schreiben über weiße Männer ausgesetzt sieht: „Jede Selbstthematisierung der WHM [weißen heterosexuellen Männer] außerhalb einer Wiederholung der gegen sie und ihren Status gerichteten Vorwürfe unterliegt dem Verdacht, rassistisch, heteronormativ und sexistisch/ androzentrisch zu sein.“¹⁷⁶ Die WHM sind eine privilegierte und dominante Gruppe, die sich nicht als „Partikularität neben Partikularitäten, als eigene Gruppe neben anderen Gruppen“ positionieren kann – selbst wenn diese Gruppe von innen betrachtet alles andere als homogen ist.¹⁷⁷ Erträglich erscheint di Blasi nur die Wiederholung der Kritik am weißen Mann und damit an seiner eigenen Position – was aber

¹⁷⁴ Diedrich Diedrichsen, „Am Stammtisch der Sachlichkeit. Markiertes Sprechen in Deutschland“, in: *Merkur* 75:868 (2021), S. 5–18, hier S. 14.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Luca Di Blasi, *Der weiße Mann*, Bielefeld: Transcript 2013, S. 74.

¹⁷⁷ Ebd., S. 9.

wiederum bedeute, die Stimme der Kritiker:innen zu approbieren und gerade nicht selbst zu sprechen. In dieser Struktur liegt di Blasi zufolge ein performativer Selbstwiderspruch: Wer als weißer, heterosexueller Mann die Universalitätsansprüche weißer, heterosexueller Männer kritisiert, spricht von einer sich zugleich universalisierenden und partikularisierenden Position aus. „Obwohl kritisch gewendet, reproduziert er noch in seiner Kritik jene abstrakte, unsituierte Männlichkeit, die den WHM gerade vorgehalten wird.“¹⁷⁸ Bei der Beschäftigung mit dieser Herausforderung merke ich, wie weit mir feministisches Denken lange Zeit voraus war und wie sehr ich mich ihm anverwandelt habe. Mich als Feministen zu bezeichnen, verunsichert mich dennoch weiterhin, weil ich dies nicht so affirmativ sagen kann wie manche meiner Kollegen – nicht zuletzt, weil es nicht mir obliegt zu definieren, was Feminist sein heißt.

Wie glaubwürdig können meine Aussagen also sein, wenn ich meine Kritik von dem Standpunkt aus äußere, den ich kritisiere? Die eine Möglichkeit, auf diesen Selbstwiderspruch zu antworten, bestünde im Hinweis darauf, dass die Aussagen meiner Kritik universalisierbar sind und es für eine Kritik an Machtstrukturen irrelevant ist, wer diese Kritik von wo aus äußert – also im Versuch, meinen Standpunkt zu transzendieren. Die andere Möglichkeit bestünde darin, zu verstummen. Mir leuchtet beides nicht ein, weshalb ich versuchen möchte, mich mit den Aporien dieser Konstellation und meinen Verortungen zu beschäftigen, indem ich mich selbst situiere.

Es gehört zu den Privilegien weißer Männer, die Zuschreibung dieser Kategorien an ihre Identität zurückweisen zu können – eine Möglichkeit, die anderen mitunter verwehrt bleibt. Weiße Männer können, mehr als alle anderen, einen unmarkierten Raum für sich in Anspruch nehmen, der als

¹⁷⁸ Ebd., S. 74.

Bühne für die Universalisierung ihrer eigenen Identität dient. Sie können zugleich jegliche Kategorisierung ihrer selbst von sich weisen, weil sie meist als kategorisierende Instanz auftreten. Diese Position, die sich nicht als solche, sondern als Normalfall begreift, wird in den letzten Jahren von unterschiedlichen Seiten herausgefordert. Schlimmer als alte weiße Männer – zu denen auch ich irgendwann zählen werde – sind nur jammernde alte weiße Männer.

In einem der vielen Gespräche, die wir über dieses Buch geführt haben, hat die Ethnografin Anne Dippel von einem „Essenzialismus durch die Hintertür“ gesprochen: Aneinanderreihungen von phänomenalen Kategorien wie *weiß, männlich, Professor* hinterlassen den Eindruck, es handle sich um eine homogene Gruppe. Sicherlich ist die Gruppe, deren Mitglieder diese Eigenschaften teilen, homogener als die Gruppe queerer Aktivist:innen, aber dennoch sind beides homogenisierende Kategorien, die die Vielfalt an Existenzweisen verdecken, die unter diesen Labels möglich sind. Es gibt kein kohärentes „Wir“, mit dem ich – als weißer, männlicher Professor – für „uns“ sprechen könnte. Trotzdem macht es Sinn, mich so zu bezeichnen, weil allen von „uns“ bestimmte Privilegien zukommen, die nicht zuletzt zur Möglichkeit führen, so zu sprechen, wie ich es hier tue.

Die Medienwissenschaftlerin Mary Shnayien hat mich darauf hingewiesen, dass mit diesem Buch sehr wohl ein Risiko für mich einhergeht: von anderen weißen Männern, vor allem jenen aus der Professorenzunft, als „Verräter“ ausgeschlossen zu werden – also von jenen, die meine soziale Position teilen, meine inhaltliche Position aber ablehnen. Ich verhalte mich nicht meinen Privilegien gemäß und setze mich dafür ein, dass auch andere weiße Männer (nicht nur, aber auch Professoren) sie verlieren. Wenn ich mich, dem feministischen Projekt folgend, mit meinen Privilegien auseinandersetze, versuche ich, sie bis zu einem gewissen Grad ab-

zulegen – und genau das ist für jemanden wie mich dann doch ein Risiko. Gänzlich wird mir die Aufgabe meiner Privilegien sowieso nicht gelingen, weil ich dann dieses Buch nicht mehr schreiben könnte. Aber mir ist es wichtig, dass dieser Sprechakt Konsequenzen hat, denn nur dann kann er vielleicht dafür sorgen, dass die marginalisierten Gruppen, zu denen ich nicht gehöre, mehr Gerechtigkeit erfahren. Und mir selbst hilft dieser Schritt, besser zu verstehen, was ich tue, wenn ich über mich selbst spreche.

Angesichts dieses Privilegiengefälles kann ich das Mikrofon auch nicht einfach weitergeben, um meine Komplizenschaft mit Ungleichheit zu korrigieren, und zwar nicht nur, weil mein Name auf diesem Buch steht, sondern auch, weil die strukturellen Gründe für ungleich verteilte Positionen und Privilegien damit gar nicht berührt wären. Olúfémí Táíwò, von dem der Begriff *elite capture* stammt, hat diese „tactics of deference“,¹⁷⁹ also das Weitergeben der Sprecher:innenposition an weniger privilegierte Menschen, mit klaren Worten kritisiert: Diejenigen, die ihre durch Privilegien bedingte Position abzugeben versuchen, schützen sich damit vor Kritik, gehen zugleich aber auch der Auseinandersetzung mit den Kämpfen derjenigen aus dem Weg, die an ihrer Stelle sprechen sollen. Statt des Versuchs, die eigene Sprecher:innenposition anderen zu überlassen, fordert Táíwò solidarische Arbeit an einer gemeinsamen Position. Die Herausforderung von Solidarität besteht in dieser Hinsicht darin, sie zu praktizieren, wenn man nicht selbst betroffen ist. Deshalb schlägt er vor, Bündnisse zu schließen und sich nicht zu individualisieren. Immer und von überall kann man an den Ungleichheiten und

¹⁷⁹ Olúfémí O. Táíwò, „Being-in-the-Room Privilege. Elite Capture and Epistemic Deference“, in: *The Philosopher* 107:4 (2020), <https://www.thephilosopher1923.org/post/being-in-the-room-privilege-elite-capture-and-epistemic-deference> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

Ungerechtigkeiten arbeiten, die gesellschaftliche Positionen mit sich bringen.

Man kann, so lerne ich aus diesen Interventionen, unverdiente, durch Geburt gegebene Vorteile nicht einfach nachträglich durch Reflexion verdienen.¹⁸⁰ Es spricht also viel gegen meinen Versuch, dieses Buch zu schreiben. Ich kann mich nicht einfach in einen anderen Standpunkt hineinversetzen, weil ich immer dem Ort verbunden bleibe, der von meiner gesellschaftlichen und sozialen Position geprägt wird. Zugleich tue ich mir aber auch schwer damit, mein Vorgehen als eine Art der kulturellen oder intellektuellen Appropriation zu begreifen: Warum sollte ich als weißer, männlicher Professor kein Buch über die Geschichte der Situiertheit schreiben? Die Idee der Genealogie, wie sie Nietzsche und Foucault verstehen, besteht in der Herausarbeitung der Geschichte eines vermeintlich geschichtslosen Gegenstands zum Zweck der Kritik seiner Gewordenheit. Dahinter steht die Annahme, dass nicht nur jeder Gegenstand historisiert werden kann, sondern auch, dass alle diesen Akt (nach-)vollziehen können. Bedeutet das nicht, dass für die Reichweite meiner Ausführungen weniger meine Identität entscheidend ist als vielmehr die Überzeugungskraft meiner Argumente und meiner Quellen? Ja – und nein: „What is required for men to contribute to feminism and for white women to black feminism, and how such contributions can be possible in standpoint theory, are open questions.“¹⁸¹ Ich habe mich oft gefragt, ob ich diese Fragen

¹⁸⁰ Auch Mark Fathi Massoud hat die ungleich verteilten Vorteile – „establishing credibility, promoting diversity, and empowering marginalized scholars“ – und Nachteile – „increased anxiety, the shifting of attention away from theoretical contributions, and the problematization of neutrality“ – des Situierens betont: „Correspondingly, the scholars for whom articulating positionality may have little to no cost are also those who do not do it.“ Massoud, „The Price of Positionality“, S. 85.

¹⁸¹ Catherine Hundleby, „Where Standpoint Stands Now“, in: *Journal of Women Politics & Policy* 18:3 (1998), S. 25–43, hier S. 38.

selbst beantworten kann. Aber für mich kann ich ihre Konsequenzen nur an mir selbst durchspielen.

Bei dieser Arbeit an mir selbst trennt nur ein schmaler Grat das Situieren vom nach Absolution strebenden Bekenntnis oder von der Beichte (und hoffentlich auch vom Manifest). Ich möchte mit diesem Buch nicht den Anschein erwecken, als versuchte ich, mich von meinen Positionen und Privilegien loszusagen. Aber ich versuche, an ihnen zu arbeiten. Ob mir das gelingt, kann ich nicht selbst beurteilen. Denn in dieser Arbeit an mir selbst liegt der zugleich narzisstische und situierte Impuls meines Schreibens: Dieses Buch ist ein Spiegel (oder vielmehr ein „Spiegelkabinett“).¹⁸² Wie kann ich, indem ich mich selbst im Spiegel betrachte, die Bedingungen meiner Situiertheit beobachten, wenn ich sowohl derjenige bin, der in den Spiegel blickt, als auch derjenige, der gesehen wird? Ich weiß nicht, was ich nicht weiß, weil ich es nicht weiß (aber weiß bin ich).

Dieses methodische Problem ist unlösbar. Solcher Narzissmus kann aber, folgt man Pierre Bourdieu, in eine wissenschaftliche Reflexivität transformiert werden, wenn er in ein erkenntnikritisches Projekt eingebettet wird, das auf die „Verfeinerung und Verstärkung der Erkenntnismittel“ zielt.¹⁸³ „Es genügt nicht, die ‚erlebte Erfahrung‘ des wissenden Subjekts zu explizieren; man muss die sozialen Bedingungen dieser Erfahrungsmöglichkeit und, genauer gesagt, des Aktes der Objektivierung objektivieren.“¹⁸⁴ Bourdieu geht es darum,

¹⁸² Valentin Groebner, *Bin ich das? Eine kurze Geschichte der Selbstauskunft*, Frankfurt a. M.: Fischer 2021, S. 8.

¹⁸³ Pierre Bourdieu, „Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität“, in: Eberhard Berg und Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 366–374, hier S. 366. Zur Unterscheidung verschiedener Modalitäten der Reflexivität vgl. Maggi Savin-Baden und Claire H. Major, *Qualitative Research: The Essential Guide to Theory and Practice*, London: Routledge 2022, S. 77.

¹⁸⁴ Bourdieu, „Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität“, S. 364.

die Selbstbeobachtung und das Verhältnis von Subjekt und Objekt zu objektivieren, damit dieses Verhältnis nicht vor schnell auf den Forschungsgegenstand projiziert wird, was ihn unscharf werden lässt. Diese Kritik stellt, so Bourdieu (und daran anschließend auch Didier Eribon), die „charismatische Vorstellung“ des Subjekts von sich selbst in Frage und fokussiert stattdessen die soziale Einbettung seiner Aussagen.¹⁸⁵ Die Formen, Figuren und Rhetoriken der Selbstthematisierung sind nicht allen gleichermaßen zugänglich, sondern selbst soziale Konstrukte.¹⁸⁶ Was in einer gegebenen Situation Situiertheit heißt und in die Politik des Situierens einfließt, ist selbst situiert. Diesem Impuls möchte ich folgen, mich dabei aber auf die Performativität und Rhetorik des Sprechens über sich/mich selbst konzentrieren.

Von anderen Akten des Sprechens über sich selbst unterscheidet sich das Situieren, insofern es nur gelingen kann, wenn es öffentlich vollzogen wird. Der Ort seines Vollzugs sind nicht Tagebücher oder Selbstgespräche (wie etwa in den antiken und christlichen Traditionen, die Foucault interessieren), sondern Dialoge und öffentliche Auftritte. Deshalb betonen feministische Texte immer wieder, dass die Praktiken des Situierens nicht individualisiert, sondern relational vorgehen, also das Subjekt in vielfältige Beziehungen setzen sollten. Daher kann ich dieses Buch über das Situieren nur dann mit dem Blick von innen schreiben, wenn ich andere an meinen Versuchen des Situierens teilhaben lasse. Erst als öffentlicher Akt produziert das Situieren jene Relation zu sich selbst – zu mir selbst –, die mich interessiert und in der ich mich in ein Verhältnis zur Wahrheit über mich selbst und zur Macht setze, mit der ich

¹⁸⁵ Ebd., S. 369.

¹⁸⁶ Vgl. auch Alois Hahn, „Identität und Selbstthematisierung“, in: ders. und Volker Kapp (Hg.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Geständnis und Bekenntnis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, S. 9–24.

konfrontiert bin (oder auch nicht). Deshalb kann ich nur an mir selbst durchspielen, was es heißt, das Situieren als eine performative, auf Öffentlichkeit angewiesene und rhetorische Praxis, als Technologie des Selbst und als eine Verortung in Umgebungsverhältnissen zu begreifen. Diese Aufgabe kann ich nicht abgeben und einfach jemand anderes sprechen lassen. Wenn ich diesem Gedanken folge, kann ich dieses Buch nicht anders schreiben – außer es nicht zu schreiben – als so und mit dem Risiko, dass es scheitert, unglaubwürdig, anmaßend und unreflektiert wirkt. Beenden kann ich das Projekt dieses Buches sowieso nicht.

Dass dieses Buch naiv erscheinen mag – und zwar aus allen erdenklichen Perspektiven –, muss ich in Kauf nehmen. Ich glaube, dass kein Weg um diese Naivität herumführt. Sie ist als Unwissenheit über sich selbst, als Unmöglichkeit eines Blicks von außen, Teil jener Praktiken und Sprechakte des Situierens, deren Genealogie mich interessiert. Vor dem Spiegel ist jede Selbsterkenntnis naiv, weil ich nicht weiß, wer von uns beiden mich anblickt und wen ich anblicke. Aber ich brauche den Spiegel dieses Schreibens, um meine *white tears* zu sehen.

Der eigene Standpunkt, das habe ich beim Schreiben dieses Buches gelernt, verspricht keine Standfestigkeit. Vielleicht ist es das, was mich an vielen Aufforderungen und Anleitungen zum Situieren und Positionieren so irritiert: die Annahme, man könne sicher sein, wo man steht. Dass der eigene Boden schwankt, habe ich erst bemerkt, als ich sicher zu stehen versucht habe. Genau darin liegt meine aus diesem Versuch gewachsene Kritik am Situieren: dass es, so wie es als Praktik und Sprechakt in zahlreichen Anleitungen verfestigt wird, eine Transparenz und Sicherheit in Aussicht stellt, die ich nicht finden konnte und die auch der Offenheit und Unsicherheit jeder Situation widerspricht.

Für mich (zumindest für den Autor dieses Buches) steht nichts (oder wenig) auf dem Spiel, aber ich kann auch kein

anderes Buch über das Situieren schreiben, ohne den Boden unter meinen Füßen und damit meinen Gegenstand aus dem Blick zu verlieren. Die Aufgabe, die eine Genealogie der Situiertheit stellt, geht nicht in deren Geschichte auf. Diese Aufgabe ist aber auch nicht einfach durch das Ritual eines situierenden Sprechakts oder eines sogenannten *positionality statements* zu lösen, die ich diesem Buch hätte voranstellen können. Ich muss zunächst durch die Genealogie der Situiertheit hindurch und zu bestimmen versuchen, wo der Ort meiner Frage in der Gegenwart ist, um dann zu fragen, von wo aus ich dieses Buch geschrieben habe. Aber ich muss es zuerst schreiben, um dann zu verstehen, von welchen Voraussetzungen ich dabei ausgegangen bin.

3. SUBJEKT, WAHRHEIT, MACHT

Über meine eigene Situiertheit und die Partialität dieses Buches habe ich bis hierhin trotz allem wenig gesagt. Ich möchte sie nicht an den Anfang, sondern an das Ende dieses Buches stellen, weil das der Ort ist, an dem diese Genealogie auf meine Gegenwart trifft und mir die Frage nach *meiner* Verortung stellt. Nur so kann ich das Ritual unterbrechen, das ich beschreiben möchte. Einsteigen möchte ich hingegen mit zwei aktuellen Beispielen für situierende Sprechakte, die mich gleichermaßen faszinieren wie irritieren: dem *land acknowledgement* und dem *positionality statement*. In beiden Beispielen verweist ein situierender Sprechakt auf den Ort und damit die Bedingungen und Grenzen des je eigenen Sprechens von diesem Ort aus. Beide Beispiele bieten sich – trotz ihrer Unterschiedlichkeit – als Einstieg an, weil neben theoretischen Auseinandersetzungen eine Reihe von Templates und Ratgebern zur Verfügung stehen, die erklären, wie eine solche Rede bzw. ein solcher Text gestaltet sein soll. Diese Anleitungen instruieren das Subjekt, wie es sich zu sich selbst verhalten muss, um sich situieren zu können. Als Quellen gelesen, erläutern diese Anleitungen nicht nur, was ein *land acknowledgement* oder ein *positionality statement* ist, sondern formulieren Regelwerke für ihre Durchführung und Maßnahmen, die diesen Sprechakten vorangehen sollen. Sie dokumentieren also die Schritte der Arbeit an sich selbst, die das Subjekt vollziehen soll, um die Wahrheit über sich selbst sprechen zu können. Anhand dieses Materials sind diese Praktiken des Situierens auch ohne Zugang zu den Sprechakten von Individuen als Technologien des Selbst beschreibbar.

3.1 *Land acknowledgement und positionality statement*

In Australien, Neuseeland, Kanada und den USA hat sich, ausgehend von den politischen Kämpfen indigener Gruppen, in der letzten Dekade der Sprechakt des *land acknowledgement* verbreitet. Vor einer öffentlichen Aussage – einem Vortrag, einer Rede, einer Fernsehsendung, einer Museumsführung oder einem Posting in sozialen Medien – sagt der oder die Gastgebende oder Sprechende: „I would like to acknowledge the ... who are the traditional custodians of the land“ und fügt an der Leerstelle den Namen der jeweiligen indigenen Gruppen an, die an diesem Ort leben oder gelebt haben und vertrieben oder enteignet worden sind. *Land acknowledgements* können von einer Anmerkung in der mündlichen Rede bis hin zu mehrseitigen Auseinandersetzungen vor Qualifikationsschriften reichen und sind Teil von Parlamentsdebatten, Theateraufführungen und sogar Eishockeyspielen. Entsprechende Tafeln findet man in Hotelloobbies, öffentlichen Gebäuden oder Broschüren. Selbst christliche Kirchen haben sich zum *land acknowledgement* bekannt.¹

Mir sind *land acknowledgements* erstmals bei Vorträgen von Kolleg:innen aus Kanada begegnet. Das sprechende Subjekt situiert sich mit einem solchen Sprechakt auf dem Boden (*ground*) und in der Geschichte dieses kolonisierten Landes, aber auch in Bezug auf indigene Traditionen und ruft zugleich die Gewalt, Verfolgung und Diskriminierung ins Gedächtnis, die sich an diesem Ort abgespielt haben. Der Impuls für das

¹ Vgl. zur Übersicht Mark McKenna, „Tokenism or Belated Recognition? Welcome to Country and the Emergence of Indigenous Protocol in Australia, 1991–2014“, in: *Journal of Australian Studies* 38:4 (2014), S. 476–489; Joe Wark, „Land Acknowledgements in the Academy: Refusing the Settler Myth“, in: *Curriculum Inquiry* 51:2 (2021), S. 191–209; Stephen Marche, „Canada’s Impossible Acknowledgement“, in: *The New Yorker* 7.9.2017, <https://www.newyorker.com/culture/culture-desk/canadas-impossible-acknowledgment> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

land acknowledgement geht auf in den 1990er Jahren geführte Debatten um *reconciliation* und die Aufarbeitung kolonialer Enteignung zurück. Es handelt sich um einen Versuch, über die Anerkennung indigener Positionen und Interessen hinaus deren Verhältnis zum Ort (*place*) in dekoloniale Arbeit aufzunehmen. Mit dem daraus entstehenden Sprechakt erkennt das Subjekt seine Verwicklung in die Geschichte dieses Ortes an, die zugleich die Bedingung dafür ist, jetzt an diesem Ort sprechen zu können. Von indigenen Autor:innen wird das *land acknowledgement* entsprechend als Verpflichtung (*obligation*) verstanden, sich aus der Geschichte dieses Ortes heraus zu den Gesetzen, Kosmologien und Philosophien der an diesem Ort lebenden indigenen Gruppen zu verhalten.² Die koloniale Gewalt wird mit einem Verhältnis zum Land gleichgesetzt, das auf Besitz zielt. Dem steht ein indigenes Verständnis von *stewardship* gegenüber, das auf ein Sorgeverhältnis ausgerichtet ist und das Land nicht als Eigentum begreift.³ Durch den europäischen Kolonialismus seien diese indigenen Regeln des Zusammenlebens nicht ungültig geworden. Von ihnen – und damit vom Boden, von dem aus das Subjekt spricht – sollte jeder Sprechakt an diesen Orten ausgehen.

Mit all dem erweitert das *land acknowledgement* die Praktik des Situierens um eine postkoloniale Dimension und einen von indigenen Philosophien inspirierten Bezug auf das Land, den Boden und ihre Geschichte.⁴ Es wendet sich gegen ein bis heute kolonisierendes Sprechen, das die Ermordung, Enteig-

² Vgl. Glen Coulthard und Leanne B. Simpson, „Grounded Normativity/Place-Based Solidarity“, in: *American Quarterly* 68:2 (2016), S. 249–255.

³ Vgl. Glen S. Coulthard, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2014; Brian Y. Burkhardt, „The Groundedness of Normativity or Indigenous Normativity Through the Land“, in: Colin Marshall (Hg.), *Comparative Metaethics: Neglected Perspectives on the Foundations of Morality*, New York: Routledge 2020, S. 40–59.

⁴ Vgl. Coulthard und Simpson, „Grounded Normativity/Place-Based Solidarity“.

nung und Marginalisierung indigener Gruppen am gleichen Ort ignoriert und so spricht, als wären die Sprechenden schon immer vor Ort gewesen.

Hinter diesem Sprechakt der Solidarität steht mithin eine mehrfache, durch Situierung manifestierte Anerkennung: erstens eine Anerkennung der indigenen Gruppen, die den Ort des Sprechens in der Vergangenheit bewohnt haben und die in ihren eigenen Bezeichnungen, also nicht mit den gerade in Europa weiterhin verbreiteten kolonialen Namen benannt werden; zweitens eine Anerkennung der gewalt-samen Geschichte der Kolonialisierung, die für die Vertreibung, Unterdrückung oder Ermordung der indigenen Gruppen an diesem Ort verantwortlich ist und in die nicht-indigene *settler* verwickelt sind; und schließlich drittens eine Anerkennung der Gegenwart, in welcher der oder die Sprechende sich an einem Ort mit dieser Geschichte situiert und diesen Ort in seiner Wechselwirkung mit dem eigenen Sprechen benennt.

Für die Formulierung eines *land acknowledgement* stehen zahlreiche Hilfsmittel zur Verfügung. Auf den Internetseiten von NGOs finde ich Aussprachehilfen für indigene Namen und interaktive Karten, mit denen ich für jeden Ort auf der Welt die oft überlappenden Gruppen, Sprachen und politischen Abkommen bestimmen kann – Deutschland ist auf diesen Karten ein unmarkierter Raum.⁵ Das *land acknowledgement* ist in den genannten Ländern mittlerweile fester Bestandteil von Ratgebern, Fortbildungen, Awareness-Kursen und didaktischen Lerneinheiten für den Schulunterricht.⁶ Regierungsstellen bieten umfassende Unterstützung an, die von

⁵ Native Land Digital, <https://native-land.ca/> [letzter Zugriff: 11.03.2023].

⁶ Vgl. das Kapitel „Understanding Territorial Acknowledgement as a Respectful Relationship“ in: Bruce Allan et al., *Pulling Together: A Guide for Teachers and Instructors*, Victoria: BCCampus 2018, <https://opentextbc.ca/indigenizationinstructors/chapter/understanding-territorial-acknowledgement-as-a-respectful-relationship/> [letzter Zugriff: 11.3.2023].

Templates über druckbare Poster zum Ausfüllen bis hin zu Videokonferenz-Hintergründen mit *land acknowledgements* reicht.⁷

Bei der Auseinandersetzung mit diesen Materialien beschleicht mich ein ambivalentes Gefühl. Die Texte der indigenen Autor:innen und ihre Forderungen nach einer neuen, auf die politische Theorie der Gegenwart gestützten Form der Anerkennung beeindrucken mich und ich möchte sie unterstützen.⁸ Aber kann ich das überhaupt? Mich spricht das *land acknowledgement* als weißen Mann an, der in Europa lebt. Ich weiß nicht, ob ich mich selbst als *settler* fühlen sollte – so werden für gewöhnlich nicht-indigene Subjekte genannt.⁹ Ich bin immer „auf der anderen Seite“, egal wie viel Solidarität ich äußern könnte. Zudem bin ich in andere, europäische und deutsche Konflikte involviert und fühle mich nicht auf dem Standpunkt, mich in die Konflikte der nordamerikanischen Geschichte einzuschreiben. Ich bin und bleibe weißer Europäer.

Seit meiner ersten Begegnung mit dieser Praxis frage ich mich deshalb, ob sich dieser aus den spezifischen Kolonialismuserfahrungen dieser Länder entstandene Sprechakt auch in Europa durchführen lässt, wo es nur noch wenige indigene Gruppe, aber eine sehr komplexe Geschichte der Vertreibung und Aneignung gibt. Welchen Effekt hätte ein solcher Sprechakt hier, am Ort meines Schreibens, in Berlin, in Deutschland,

⁷ Etwa US Department of Arts and Culture, „Honor Native Land: A Guide and Call to Acknowledgment“, <https://usdac.us/nativeland> [letzter Zugriff: 29.8.2024]

⁸ Vgl. Eve Tuck und K. W. Yang, „Decolonization Is Not a Metaphor“, in: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1:1 (2012), S. 1–40.

⁹ Mit *settlers* (oder ihren Nachkommen) sind „non-Indigenous persons with European ancestry“ gemeint, „who imposed the colonial system upon this Land, and who continue to benefit from the colonial system.“ Library and Information Studies Students’ Association, „LISSA Land Acknowledgement, Template for Personalization, Definitions, and Speaker Protocol 2019“, <https://doi.org/10.7939/r3-ypab-8s28> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

in Europa? Diese Fragen möchte ich am Ende des Buches erneut aufnehmen, das *land acknowledgement* aber zunächst als erstes Beispiel heranziehen, gerade weil es meine eigene Position so fundamental herausfordert und meine Ausgangsfrage vertieft: Wie kann ich als weißer, männlicher Europäer über das Situieren schreiben?

Das *land acknowledgement* ist von vielen (gerade auch von indigenen) Seiten kritisiert worden: als rein symbolischer Akt und „box ticking exercise“,¹⁰ als Möglichkeit für *settler*, ihr Gewissen reinzuwaschen, und schließlich als Versuch, den politischen Konsequenzen dieses Sprechakts – einer Rückgabe der Territorien – aus dem Weg zu gehen.¹¹ Dennoch hat es, wie mir Kolleg:innen und Freund:innen aus den genannten Ländern bestätigen, den Umgang mit der kolonialen Geschichte und Gegenwart verändert. Man kann diese Praktik also mit ebenso guten Gründen affirmieren wie kritisieren. Mir geht es um etwas anderes: Selten wird beachtet, dass das *land acknowledgement* das sprechende Subjekt dazu anleitet, ein Verhältnis zu sich selbst zu artikulieren. An den Anleitungen und Templates, die ich im Anschluss anhand eines Beispiels genauer untersuchen werde, wird deutlich, dass auch das *land acknowledgement* Arbeit an sich selbst voraussetzt und als eine Praxis der Subjektivierung verstanden werden kann, die auf dem aufbaut, was Foucault „Technologien des Selbst“ genannt hat.¹² Mit diesem Konzept analysiert er Praktiken der Sorge um sich selbst, die in der Antike und im frühen Christentum entstanden sind (und europäischer nicht sein könnten). Mir ist die Spannung bewusst, die mein Versuch erzeugt, das *land acknowledgement* als Selbsttechnologie zu begreifen – ich

¹⁰ Wark, „Land Acknowledgements in the Academy“, S. 5.

¹¹ Sehr eindrücklich wird dies in einem vielfach besprochenen Sketch der kanadischen TV-Sendung *Baroness von Sketch*: https://www.youtube.com/watch?v=LQyFfC7_U-E&t=14s [letzter Zugriff: 29.8.2024].

¹² Vgl. Foucault, „Technologien des Selbst“.

möchte auf keinen Fall indigene Verständnisse des Selbst einer westlichen Philosophie des Subjekts unterstellen. In seiner modernen Form steht das Sprechen über sich selbst nicht zuletzt im Kontext der Aufklärung, die Foucault in seiner Auseinandersetzung mit Immanuel Kant als Projekt der Selbsterkenntnis begreift.¹³ Doch scheint mir das genannte Material, das sich vor allem an *settler* wendet, genau solche Verfahren der Herstellung einer Beziehung zu sich selbst zu enthalten. Es besteht aus Anleitungen zum Einüben eines Verhältnisses, in dem das Subjekt sich selbst gegenübertritt, Wissen über sich erlangt und an sich arbeitet, um ein besseres Subjekt zu werden. Diese Anleitungen zum Situieren sollten nicht mit den Positionen der indigenen Autor:innen verwechselt werden, auf die ich am Ende des Buches noch einmal zurückkommen werde. Aber sie erlauben mir, einen Blick auf das Verhältnis von Subjekt, Macht und Wahrheit zu werfen, das mit dem Situieren einhergeht.

Die Subjektivierungseffekte des Situierens werden auch im zweiten Beispiel deutlich, dem vor allem im akademischen Kontext verbreiteten *positionality statement*. Damit ist ein kurzer Text gemeint, der einer Publikation vorangestellt ist, etwa einem Zeitschriftenaufsatz oder einer Monografie.¹⁴ Das Statement soll offenlegen, wie die Autor:innen zu ihren Aussagen gekommen sind und von wo sie sprechen. Es umfasst ihre institutionelle Anbindung, ihre Privilegien und Grenzen ebenso wie forschungsethische und methodologische Aspekte, um

¹³ Vgl. Michel Foucault, „Was ist Aufklärung? [1984]“, in: ders., *Schriften, Band 4*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 687–707.

¹⁴ Als philosophischer Fachterminus wird Positionalität von Herbert Plessner geprägt und hat ähnlich wie Situiertheit einen phänomenologischen Hintergrund. Mit „exzentrischer Positionalität“ beschreibt Plessner die Fähigkeit des Menschen, zugleich in einer Situation zu sein und sich reflexiv auf sie zu beziehen. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: De Gruyter 1928, S. 288.

mögliche *biases* reflexiv zu benennen.¹⁵ Eine Reihe von Zeitschriften im englischsprachigen Raum bittet ihre Autor:innen seit einiger Zeit um solche Statements und stellt, ähnlich wie beim *land acknowledgement*, Vorlagen und Anleitungen bereit, die beim Verfassen helfen sollen.¹⁶

Während es beim *land acknowledgement* um eine Anerkennung kolonialer Gewalt und indigener Traditionen geht, zielt das *positionality statement* darauf, dass das Subjekt, das den Text schreibt, die Voraussetzungen der eigenen Erkenntnisse reflektiert und diesen Akt der Reflexivität öffentlich macht: „Reflexivity informs positionality. It requires an explicit self-consciousness and self-assessment by the researchers about their views and positions and how these might, may, or have, directly or indirectly, influenced the design, execution and interpretation of the research findings.“¹⁷ Positionalität wird dabei verstanden als „the way that one's position in the social hierarchy vis-à-vis that of other groups potentially limits or broadens‘ one's understanding of others“.¹⁸ Im *positionality statement* kulminieren Methodendebatten ethnografischer, sozial- und erziehungswissenschaftlicher For-

¹⁵ Andrew G. D. Holmes, „Researcher Positionality. A Consideration of Its Influence and Place in Qualitative Research – A New Researcher Guide“, in: *Shanlax International Journal of Education* 8:4 (2020), S. 1–10, hier S. 1; Heidi J. Nast, „Women in the Field. Critical Feminist Methodologies and Theoretical Perspectives“, in: *The Professional Geographer* 46:1 (1994), S. 54–66.

¹⁶ Vgl. Julie P. Martin, Renee Desing und Maura Borrego, „Positionality Statements are Just the Tip of the Iceberg: Moving Towards a Reflexive Process“, in: *Journal of Women and Minorities in Science and Engineering* 28:4 (2022), S. V–VII.

¹⁷ Holmes, „Researcher Positionality“, S. 2. Vgl. auch H. R. Milner, „Race, Culture, and Researcher Positionality: Working Through Dangers Seen, Unseen, and Unforeseen“, in: *Educational Researcher* 36:7 (2007), S. 388–400; Brian Bourke, „Positionality: Reflecting on the Research Process“, in: *The Qualitative Report* 19:33 (2014), S. 1–9.

¹⁸ Colleen Reid, Lorraine Greaves und Sandra Kirby, *Experience, Research, Social Change: Critical Methods*, North York, Ontario: University of Toronto Press 2017, S. 37.

schung, die spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts den Standpunkt des Beobachters – ergo die Bedingungen wissenschaftlichen Wissens – problematisieren, jede Beobachtung als in ihren Gegenstand involviert betrachten und somit die Trennung zwischen forschendem Subjekt und erforschtem Objekt problematisieren.¹⁹ In der qualitativen Forschung, insbesondere in Methodologien teilnehmender Beobachtung, sind diese Fragen der Reflexivität fundamental für den Forschungsprozess und als Anleitungen zum Situieren fester Bestandteil der Ausbildung.²⁰

Ein unreflektiertes Sprechen von nirgendwo her soll durch das *positionality statement* von vornherein verhindert werden. Indem dieses Statement als ein Paratext dem Haupttext vorangestellt wird und Bezug auf die Reichweite der im Text getroffenen Aussagen nimmt, institutionalisiert es eine Perspektivierung dieser Aussagen durch die Positionierung der sich

¹⁹ Vgl. etwa Robert K. Merton, „Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge“, in: *American Journal of Sociology* 78:1 (1972), S. 9–47; Pierre Bourdieu und Loïc Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006. In *Die Ordnung der Dinge* beschreibt Michel Foucault, wie mit der Entstehung der Humanwissenschaften im 17. Jahrhundert die Figur des Menschen als „empirisch-transzendentale Dublette“ geprägt wird, d. h. als Subjekt und Objekt des Forschungsprozesses zugleich. Diese Figur bildet den Kern vieler Methodendebatten des 20. Jahrhunderts, die sie unter anderen Bedingungen umformulieren. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, S. 384.

²⁰ Vgl. Reid, Greaves und Kirby, *Experience, Research, Social Change: Critical Methods*, S. 47–64; Elisabeth Chiseri-Strater, „Turning in Upon Ourselves: Positionality, Subjectivity and Reflexivity in Case Study and Ethnographic Research“, in: Peter Mortensen und Gesa E. Kirsch (Hg.), *Ethics and Representation in Qualitative Studies of Literacy*, Urbana: National Council of Teachers of English 1996, S. 115–132; J. K. Gibson-Graham, „Stuffed if I know!: Reflections on Post-modern Feminist Social Research“, in: *Gender, Place & Culture* 1:2 (2007), S. 205–224; Nancy A. Naples, *Feminism and Method: Ethnography, Discourse Analysis, and Activist Research*, New York: Routledge 2003, 36 ff.; Wanda Pillow, „Confession, Catharsis, or Cure? Rethinking the Uses of Reflexivity as Methodological Power in Qualitative Research“, in: *International Journal of Qualitative Studies in Education* 16:2 (2003), S. 175–196.

selbst identifizierenden Autor:innen. Entsprechend wird das *positionality statement* auch für die Subjektivität kritisiert, die es in den Forschungsprozess einführt. Mit einer manchmal als aufdringlich empfundenen „Reflexivitätserziehung“ füge es dem Text eine Ebene hinzu, auf der alle Aussagen prospektiv auf die Position des sprechenden Subjekts zurückgeführt werden: „The requirement is intended to challenge all of us authors to be reflexive about how our relevant identities have influenced our research decisions.“²¹ Durch diesen Bezug von Paratext und Text sollen unsituierter und verallgemeinernde Aussagen in Widersprüche verwandelt werden. Mit dem, was umschreibend auch „soul searching“²² genannt wird, leitet ein *positionality statement* das Subjekt dazu an, die Wahrheit der eigenen Aussagen auf seine eigene Positionalität zu beziehen.

Auch für *positionality statements* gibt es zahlreiche Templates, Muster und Vorlagen, die Instruktionen zur Identifikation mit sich selbst enthalten.²³ Sie helfen mir, mich durch eine Verortung in ein Verhältnis zu mir selbst und damit zur

²¹ Martin, Desing und Borrego, „Positionality Statements are Just the Tip of the Iceberg“, S. VI. Zur wissenschaftsimplmanenten Kritik am *positionality statement*, dem mit ihm verbundenen symbolischen Kapital und den Schwierigkeiten, die es in *peer review*-Verfahren stellt, vgl. Jukka Savolainen, Patrick J. Casey, Justin P. McBrayer und Patricia N. Schwerdtle, „Positionality and Its Problems: Questioning the Value of Reflexivity Statements in Research“, in: *Perspectives on Psychological Science* 18:6 (2023), S. 1331–1338.

²² Sandra Harding, *Feminism and Methodology: Social Science Issues*, Bloomington: Indiana University Press 1996, S. 9; Holmes, „Researcher Positionality“, S. 4. Bezeichnenderweise benutzt Sandra Harding diese Formulierung noch kritisch, während sie bei Holmes zwar in Anführungszeichen gesetzt, aber durchaus affirmativ gemeint ist.

²³ Etwa Marvette Lacy, „Just Tell Me What I Need To Know: Problems, Purpose, and Research Questions“, <https://www.linkedin.com/pulse/just-tell-me-what-i-need-know-problem-purpose-marvette-lacy-phd> [letzter Zugriff: 29.8.2024]; Michelle K. Jamieson, Gisela H. Govaart und Madeleine Pownall, „Reflexivity in Quantitative Research: A Rationale and Beginner’s Guide“, in: *Social and Personality*

Wahrheit und zur Macht zu setzen und geben durch diesen Praxisbezug und die regelwerkartige Formulierung Einblick in die Verwicklungen, in die ich mich dabei begebe.²⁴ Diese Operationen des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens werden an zwei Anleitungen besonders deutlich, die ich genauer in den Blick nehmen möchte: erstens an einem im Internet verbreiteten protokollartigen Template für die Struktur eines *land acknowledgement* und zweitens an sogenannten *Social Identity Maps*. Beide Anleitungen zielen auf die Einbindung eigener Erfahrungen in politische Prozesse.

Ein umfassendes, regelmäßig aktualisiertes und als Creative Commons veröffentlichtes Template, das von der kanadischen Library and Information Studies Students' Association entwickelt wurde, nennt acht Schritte, in denen sich das Subjekt für ein *land acknowledgement* auf unterschiedliche Weise zu sich selbst verhalten soll:

1. Locate Yourself, 2. Convey Intention (Personally, or Organizationally), 3. Express Gratitude, 4. List Specific Lands, 5. Make a Connection Between the Reason you are Meeting and Gathering, and the Land-Violence, 6. Implicate Yourself or the Organization as Operating Within a Colonial System, 7. Bring Awareness to any Current, Relevant Acts of Resistance and Resurgence Occuring

Psychology Compass 13:3 (2023), S. 1;15 sowie Crystal N. Steltenpohl, „Positionality Statements: Getting Started“ <https://www.youtube.com/watch?v=QjaAua8zsdy> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

²⁴ Edwina Barvosa hat dies in ihrer Studie über postkoloniale und intersektionale Identitätsbildungsprozesse „selfcraft“ genannt: „The task of searching out and learning the history of the elements of one's subjectivity – our habits, schemes of thought and action – with attention to the politics and forced labor, and the possible atrocities and/or beauties involved in their construction.“ Edwina Barvosa, *Wealth of Selves: Multiple Identities, Mestiza Consciousness, and the Subject of Politics*, College Station: Texas A&M University Press 2008, S. 177. Der von Barvosa beschriebene Prozess des intersektionalen Bewusstwerdens umfasst drei Schritte (*taking inventory, discernment, acting in solidarity*), um multiple und diverse Identitäten in eine Form zu gießen.

in the Lands You are Occupying, 8. Invite Feedback and/or Invite People to Learn More about the Traditional Lands.²⁵

In jedem dieser Schritte – den Ort bestimmen, Intentionen und Dankbarkeit ausdrücken und von dort aus Verbindungen unterschiedlicher Art herstellen – wird das Subjekt angehalten, etwas über seine eigene Position zu lernen, um zu einem besseren, weil situierten und im Prozess der Dekolonialisierung begriffenen Subjekt zu werden. Der Akt der Selbstbeobachtung – *self-identify* – und das Sprechen darüber werden in einzelne Schritte unterteilt, mit deren Hilfe das Subjekt die eigene Position in ihren unterschiedlichen Dimensionen erkennen soll. Es soll keine Angst haben Fehler zu machen, aber Verantwortung für sie übernehmen: „Expect to make mistakes, and be uncomfortable.“²⁶ Das Ziel ist nicht, unumstößliches Wissen zu erlangen, sondern sich selbst als ein Subjekt zu begreifen, das in Relation zu anderen und zur Welt steht. Die Voraussetzung dafür ist die ehrliche und aufrichtige Auseinandersetzung mit der eigenen Position: „speak from the heart and with integrity“²⁷.

Auf ähnliche Weise nutzt die *Social Identity Map*, ein *reflexivity tool* aus der qualitativen Methodenlehre, solche Operationen, indem sie Forschenden anhand eines vorgefertigten Diagramms die Möglichkeit gibt, eine Überblickskarte ihrer Position anzulegen und ihre Involviertheit in der Vor- und Nachbereitung des Forschungsprozesses greifbar zu machen.²⁸

²⁵ Library and Information Studies Students' Association, „LISSA Land Acknowledgement, Template for Personalization, Definitions, and Speaker Protocol 2019“.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Danielle Jacobson und Nida Mustafa, „Social Identity Map: A Reflexivity Tool for Practicing Explicit Positionality in Critical Qualitative Research“, in: *International Journal of Qualitative Methods* 18 (2019), S. 1–12, vgl. auch Tegan Cruwys, Niklas K. Steffens, S. A. Haslam, Catherine Haslam, Jolanda Jetten und Genevieve A. Dingle, „Social Identity Mapping: A Procedure for Visual Representation and

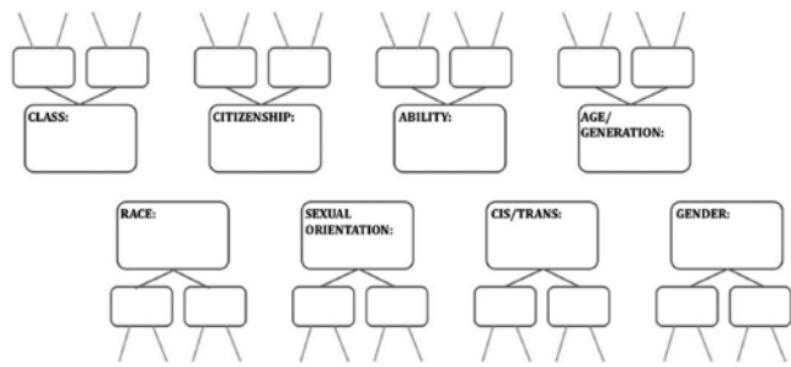


Abb. 4: Social Identity Map nach Danielle Jacobson und Nida Mustafa

Diese Karte ähnelt dem *Wheel of Power and Privilege*, das ich in der Einleitung besprochen habe, ist aber fester Teil sozialwissenschaftlicher Methodologien. Ursprünglich Anfang der 2000er Jahre in der Sozialpsychologie und der Organisationsforschung zur Analyse gruppenbezogener Identitätskonstruktion entwickelt,²⁹ markiert eine solche Karte durch eine diagrammatische Darstellung Bedingungsfaktoren, die die Position des Subjekts bestimmen. Die Karte wird zum Medium der Selbsterkenntnis. In den großen Feldern der Vorlage (siehe Abbildung 4) sollen die Zuordnungen zu generellen Kategorien eingetragen werden, in den kleinen Feldern Aspekte, bei denen diese Zuordnungen auf das Leben des jeweiligen Subjekts einwirken und von dort aus soll auf einer dritten Ebene auf konkrete Gefühle oder Handlungen

Assessment of Subjective Multiple Group Memberships“, in: *The British Journal of Social Psychology* 55:4 (2016), S. 613–642. Vgl. für ein ähnliches, auf Intersektionalität zielendes Verfahren Hancock, *Solidarity Politics for Millennials*, S. 92.

²⁹ Vgl. S. A. Haslam, Rachael A. Eggins und Katherine J. Reynolds, „The ASPIRE Model: Actualizing Social and Personal Identity Resources to Enhance Organizational Outcomes“, in: *Journal of Occupational and Organizational Psychology* 76:1 (2003), S. 83–113.

geschlossen werden, die mit diesen Positionen zusammenhängen. Die Ergebnisse sollen dann im Forschungsprozess zur Orientierung in den eigenen *biases* genutzt werden.³⁰ Qua Externalisierung auf der Karte werden also Eigenschaften des Subjekts dokumentiert und als Selbstbeschreibungen auf das Subjekt rückprojiziert. In der Projektion dienen sie der (Selbst-)Zuordnung zu sozialen Gruppen. Diese Karte ist nicht als Ergebnis, sondern als Wegweiser gedacht, der zwar mit vorgegebenen Kategorien arbeitet, die aber ergänzt werden können: „It is a preliminary tool for drawing out issues of identity, which helps researchers to think through their positionality in relation to their research.“³¹

Man könnte beide Verfahren in Anlehnung an ein Argument von Patricia Purtschert als „Aneignung und Integration dissidenter Terminologien“ betrachten,³² in der ehemals emanzipative Begriffe – analog zu Diversity-Trainings in der Wirtschaft – zu neoliberalen Schlagwörtern werden. Doch damit hätte man den subjektivierenden Effekt noch nicht erfasst, der mit ihnen einhergeht. Mit beiden Hilfsmitt-

³⁰ Es gibt eine Reihe von Anwendungsfällen für dieses Hilfsmittel. Unter dem Titel „SPARQtools“ bietet ein gleichnamiger „do tank“ der Stanford University ein Toolkit an, das sich vor allem an die (IT-)Industrie richtet und dort zur Bewusstwerdung über Diversitätsfragen genutzt werden soll. Die Anleitungen – etwa das Toolkit „Are you ready to talk?“ – zielen auf eine Auseinandersetzung mit den eigenen emotionalen Reaktionen auf sozial geprägte Situationen durch Selbstbeobachtung und die anschließende Transformation dieser Situation durch Abwägung und Reflexion. Dazu wird auch eine Social Identity Map eingesetzt: <https://sparqtools.org> [letzter Zugriff: 29.8.2024]. Das Social Identity and Groups Network der University of Queensland hat ein ähnliches Online-Social-Identity-Mapping-Tool für die psychologische Forschung mit unterschiedlichen sozialen Gruppen entwickelt, das kostenpflichtig angebotene „social connection tool“: <https://sign.centre.uq.edu.au/products-services/products/social-connection-tool> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

³¹ Jacobson und Mustafa, „Social Identity Map“, S. 11.

³² Patricia Purtschert, „Diversity Management. Mehr Gewinn durch weniger Diskriminierung? Von der Differenz im Umgang mit Differenzen“, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft* 16:1 (2007), S. 88–96, hier S. 89.

teln lernt das Subjekt, sich in einen Bezug zu seiner eigenen Geschichte an diesem Ort bzw. zu seinen eigenen wissenschaftlichen Erkenntnissen zu setzen und vor dem, was es sagen will, die Grenzen und Bedingungen dieses Sprechens zu bestimmen – mithin das, was man die „Wahrheit“ über die eigene Position nennen könnte, die jedem situierten Sprechen vorausgeht. Die Voraussetzung dafür ist eine Blickwendung ins Innere: „It is important to turn the debate inward toward ourselves [...].“³³ Die Anleitungen weisen aber nicht nur den Weg zu dieser Übereinstimmung mit der inneren Erkenntnis, sondern sind als Technologien des Selbst integraler Bestandteil des Subjektivierungsprozesses. Subjekte konstituieren sich dadurch, dass sie auf einem sozialen Feld adressierbar sind bzw. sich selbst adressieren.³⁴ Genau dies ermöglichen diese beiden Verfahren, indem sie Subjekte für sich selbst lesbar machen. Sie zeigen, welchen Prozeduren sich das Subjekt für einen situierenden Sprechakt unterziehen muss. Sie verdeutlichen, dass das Situieren eine Technologie des Selbst ist, eine Sammlung von Operationen, Verfahren und Regeln, mit deren Hilfe sich Subjekte in ein Verhältnis zu sich selbst setzen, um die Wahrheit zu sprechen und sich zur Macht zu verhalten.

3.2 Technologien des Selbst

Am Ende seiner 1983 in Berkeley gehaltenen Vortragsreihe *Discourse and Truth* deutet Michel Foucault kurz vor seinem Tod ein letztes, nur in groben Zügen umrissenes, wenn auch bereits in seinen ersten Arbeiten am Collège de France in den

³³ Jacobson und Mustafa, „Social Identity Map“, S. 2.

³⁴ Vgl. die Beiträge in Andreas Gelhard, Thomas Alkemeyer und Norbert Ricken (Hg.), *Techniken der Subjektivierung*, München: Fink 2013.

frühen 1970er Jahren angelegtes Projekt an: eine „Genealogie der kritischen Haltung in der westlichen Philosophie“.³⁵ Unter einer solchen Genealogie versteht Foucault keine Geschichte des Wahrheitsproblems oder der Analyse von Wahrheit(en), sondern eine Auseinandersetzung mit den Bedingungen und Funktionen des Sprechens der Wahrheit. Wer sagt wann, wie und warum die Wahrheit, vor allem, wenn das Aussprechen dieser Wahrheit mit einem Risiko verbunden ist?

Foucaults Arbeiten dieser Zeit gehen anhand von Quellen aus der griechischen und römischen Antike, dem christlichen Mittelalter und der Aufklärung der Frage nach, wie die Verpflichtung und die Verbindlichkeit, aber auch die Freiheit entstanden sind, in bestimmten Situationen die Wahrheit zu sagen. Hatte Foucault in seinen früheren Büchern noch das Geständnis und den Wahnsinn als zwei Verhältnisse untersucht, in denen das Subjekt zur Wahrheit gebracht wird, interessiert ihn in den letzten Jahren seines Lebens, wie das Subjekt sich selbst zur Wahrheit bringt und sich dabei „als Individuum konstituiert und erkennt“.³⁶ Auf diesem Spannungsfeld zwischen Subjektivität, Wahrheit und Macht nimmt die „kritische Haltung“ im Verlauf der Geschichte immer wieder neue Formen an, indem sie das Subjekt durch das, was Foucault Technologien des Selbst nennt, dazu anleitet, ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst und zu anderen einzuüben. Foucault erforscht nicht, so formuliert es Ulrich Bröckling, „was das Subjekt *ist*, sondern welches Wissen zur Beantwortung dieser

³⁵ Michel Foucault, *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. Berkeley-Vorlesungen 1983*, Berlin: Merve 1996, S. 178. Diese Dimension von Foucaults Spätwerk ist bisher wenig untersucht worden. Vgl. Tom Boland, „Critique Is a Thing of This World“, in: *History of the Human Sciences* 27:1 (2014), S. 108–123; Folkers, *Veridiktion und Denunziation*. Ich kann an dieser Stelle nicht auf die Übergänge zwischen *parrhesia*, Pastoralmacht und Neoliberalismus eingehen, mit denen Foucault die Veränderungen der kritischen Haltung charakterisiert.

³⁶ Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 12.

Frage mobilisiert und welche Verfahren in Anschlag gebracht werden, um es entsprechend zu modellieren“.³⁷

Foucaults Arbeiten bieten in dieser Hinsicht einen Rahmen, in dem das Situieren als Teil einer sehr viel längeren Geschichte der Aushandlung dieses Verhältnisses von Subjekt, Macht und Wahrheit und damit als Sorge um sich selbst lesbar wird. Es wäre interessant zu wissen, ob Donna Haraway 1983, als sie bereits Professorin für History of Consciousness in Santa Cruz war, nur eine Stunde Autofahrt entfernt, Foucaults Berkeley-Vorlesungen gehört hat. Sie hätte sicherlich kritisiert, dass Foucaults Geschichte zuallererst eine Geschichte von Männern ist, die sich um Männer sorgen – Mutterschaft, andere Sorgeverhältnisse oder die Familie tauchen bei Foucault nur am Rande auf. Dennoch lohnt es sich, Foucaults Überlegungen ein Stück weit zu folgen, denn seine Arbeiten liefern ein theoretisches Gerüst, um das Situieren als mit spezifischen Technologien des Selbst einhergehende kritische Haltung zu begreifen. Zugleich legt der Bezug zu Foucault die bereits angedeuteten Fallstricke offen, die auf das Projekt einer Kritik der Kritik warten.

Auch Kritik hat für Foucault eine Geschichte: Als eine Haltung hängt sie, wie er in seinen beiden zusammenhängenden Aufsätzen *Was ist Kritik?* und *Was ist Aufklärung?* erläutert, von der Verschränkung eines *ethos*, einer Einstellung zu sich selbst, mit einer Form der Arbeit ab. Erst wenn das Subjekt, wie Philipp Sarasin schreibt, „sich willentlich und bewusst auf sich selbst“ bezieht, vermag es ein Subjekt zu sein, „das der Macht gegenüber Kritik oder Widerstand leisten kann“.³⁸ Eine Genealogie dieser kritischen Haltung rückt entsprechend die Prozesse und Technologien der Selbstkonstitution

³⁷ Bröckling, *Das unternehmerische Selbst*, S. 23.

³⁸ Philipp Sarasin, „Foucaults Wende“, in: Oliver Marchart und Renate Martinsen (Hg.), *Foucault und das Politische*, Berlin: Springer 2019, S. 9–22, hier S. 19.

in den Mittelpunkt, die mit unterschiedlichen Verfahren Subjekte in diese Position gegenüber den Verhältnissen oder zu sich selbst bringen. Sie untersucht Konstellationen, in denen Subjekte sich selbst zur Wahrheit verhalten und damit die Macht, der sie ausgesetzt sind, zu kritisieren in der Lage sind. In seiner 1981/82 gehaltenen Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* stellt Foucault sich dahingehend die „dringende, grundlegende und politisch unabdingbare Aufgabe, eine Ethik des Selbst zu begründen, wenn es denn wahr ist, dass es keinen anderen, ersten und letzten Punkt des Widerstandes gegen die politische Macht gibt als die Beziehung seiner selbst zu sich selbst“.³⁹ Diese Perspektive auf Kritik als Selbstverhältnis erlaubt es Foucault, ihre modernen Formen auf die antiken Praktiken der Sorge um sich selbst zu beziehen. In der Antike werden oft aus anderen Kulturkreisen nach Griechenland und Rom importierte Selbsttechnologien wie das Tagebuchschreiben, die Gewissensprüfung, die Meditation oder die Seelenführung zum Gegenstand philosophischer Betrachtungen. Mit ihrer Hilfe wird jenes Verhältnis zu sich selbst eingehübt, das, vereinfacht gesagt, seit der Aufklärung auch der modernen kritischen Haltung zugrunde liegt. Foucault postuliert damit keine Kontinuität, aber ein ähnliches Kräftefeld, auf dem das Subjekt sich zur Wahrheit verhält, indem es sich zur Macht verhält. Ganz in diesem Sinn bezeichnet Foucault die kritische Haltung in vielzitierten Worten als die Kunst, „nicht regiert zu werden bzw. nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“.⁴⁰

In *Hermeneutik des Subjekts* beschreibt Foucault, wie in der Frühen Neuzeit mit dem cartesianischen Rationalismus die Sorge um sich von der Erkenntnis des Selbst ersetzt

³⁹ Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009, S. 313.

⁴⁰ Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 12.

wurde. „Von diesem Zeitpunkt an ist das Subjekt, so wie es sich findet, der Wahrheit fähig, ohne dass es sich der Anstrengung einer vorgängigen Läuterung oder Transformation seiner selbst unterziehen müsste.“⁴¹ Die gegenwärtigen Sprechakte und Praxen des Situierens hängen, so meine These, mit dieser Verschiebung zusammen. Die in den untersuchten Anleitungen artikulierte Intensität der Arbeit an sich selbst läuft – zugespitzt – darauf hinaus, diesen Wechsel von der Sorge zur Erkenntnis tendenziell rückgängig zu machen. Die feministischen Debatten, in denen dieses Verständnis von Situiertheit geprägt wird, stellen dem cartesianischen, sich selbst erkennenden, aufgeklärten, männlichen und allwissenden Subjekt eine andere Konzeption entgegen: ein Subjekt, das die Grenzen des eigenen Wissens und Sprechens in sein Wissen und Sprechen integriert, indem es sich als Teil einer Situation und damit als eingebunden in eine Gemeinschaft begreift. Wie die analysierten Anleitungen zeigen, ist das sich situierende Subjekt sich nicht selbst gegeben, sondern muss durch das Situieren erst ein Verhältnis zu sich selbst herstellen, dafür an sich arbeiten und seine eigenen Diskriminierungen und Privilegien erkennen. Sprechakte und Praxen des Situierens bis hin zum *land acknowledgement* und zum *positionality statement* sind in diesem Sinn als Technologien des Selbst Teil einer sehr viel längeren Geschichte der Selbstsorge, die – im westlichen Kontext – von der griechischen Antike über das frühe Christentum und die Romantik bis in die Gegenwart reicht und im Rahmen der spezifisch modernen, kantianischen Beschäftigung mit den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis in einen neuen Zusammenhang mit der kritischen Haltung tritt. Ende der 1980er Jahre artikuliert der Begriff der Situiert-

⁴¹ Friedrich Balke, „Selbstsorge/Selbsttechnologie“, in: Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart: Metzler 2008, S. 287–291, hier S. 288.

heit eine erneute Verschiebung des Verhältnisses von Subjekt, Macht und Wahrheit. Die damit einhergehenden Sprechakte und Praxen greifen zwar auf die lange Tradition des Sprechens über sich selbst zurück, bestimmen die Bedingtheit des Subjekts aber über die Relationen, in denen es steht und die ihm seinen Ort geben. Als Sprechen der Wahrheit über sich selbst zählt das Situieren mithin zu den „Praktiken der Kritik, die auf je spezifische Weise den Zusammenhang von Wissen und Macht, von Regierung und Veridiktion aufdecken und in Frage stellen.“⁴² Im Sprechakt des Situierens erkennt das Subjekt die Wahrheit über sich selbst, indem es sich als situiert begreift – selbst wenn man mit Haraway in Rechnung stellt, dass sich damit die Begriffe von Wahrheit und Objektivität fundamental ändern und auch ein anderes Konzept von Subjektivität benötigt wird.

Indem im Situieren diese Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis öffentlich dargelegt werden, schließt dieser Sprechakt an zentrale Forderungen der Aufklärung an. Doch während Kants Aufruf dem Subjekt durch Selbsterkenntnis zum Ausstieg aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit helfen will, setzen sich die Praxen des Situierens von diesem engen Bezug auf die Erkenntnis des Selbst ab. Sie werden nur wirksam, wenn sie öffentlich vollzogen werden, denn erst dann setzen sie das Subjekt im Akt des Situierens in ein Verhältnis zu anderen. „Situated subjectivity is not only sentient but practical, inseparably bound up with action and with the multiplicity of social bonds that emerge in human action.“⁴³ Deswegen zielt Situiertheit nicht nur auf eine Selbsterkenntnis, sondern auf eine Sorge um sich selbst, die im besten Fall in eine Sorge um jene anderen ausgeweitet wird, die das Selbst umgeben und seine Wahrheit bezeugen.

⁴² Folkers, „Veridiktion und Denunziation“, S. 89.

⁴³ Kruks, *Situation and Human Existence*, S. 12.

3.3 Die Wahrheit zu sprechen ist Arbeit an sich selbst

In seinen Schriften der 1980er Jahre arbeitet Foucault heraus, wie in der Antike „ein unproblematisches Erfahrungsfeld oder eine Reihe von Praktiken, die als selbstverständlich akzeptiert wurden, die verkannt und ‚unausgesprochen‘ sind, also außer Frage stehen, zum Problem werden“⁴⁴ – nämlich zum Problem, die Wahrheit zu sagen. Die Praxis, die Wahrheit öffentlich zu artikulieren, bringt das sprechende Subjekt in ein Verhältnis zur Macht, über die es diese Wahrheit artikuliert. Dieser Akt wird in der Antike als *parrhesia* bezeichnet, als Wahrersprechen (von *pan* für alles und *rhesis* für Rede). Dabei ist der philosophische Wahrheitsbegriff noch nicht von einer geistigen Praxis getrennt. Im Verlauf der griechischen Antike nimmt die *parrhesia* unterschiedliche Bedeutungen an und bezeichnet ein Sprechen, das ohne Rückgriff auf rhetorische Figuren alles sagt und die Wahrheit spricht, selbst wenn sie das sprechende Subjekt, den *parrhesiastes*, in Gefahr bringt. Das wahrersprechende Subjekt ist zunächst dasjenige, das gegenüber dem Tyrannen das Wort ergreift und die Wahrheit sagt, später aber auch im Privaten das Subjekt, das sich um sich selbst sorgt, indem es sich in ein Verhältnis zur Wahrheit der eigenen Existenz setzt. Im Wahrersprechen legt das Subjekt seine Gefühle und Gedanken in völliger Klarheit offen, um die Macht, der es in einer Situation ausgesetzt ist, gleichsam für den Moment auszuhebeln. Die *parrhesia* ist unabhängig vom Status der sprechenden Person – abgesehen davon, dass es sich um einen männlichen Bürger handeln muss, der überhaupt sprechen darf. Deshalb kann zwar prinzipiell jeder (Mann) *parrhesiastes* sein. Dieser Sprechakt setzt aber innere

⁴⁴ Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, S. 78. Zur *parrhesia* als Sprechakt vgl. Daniele Lorenzini, *The Force of Truth: Critique, Genealogy, and Truth-Telling in Michel Foucault*, Chicago: University of Chicago Press 2023.

Qualitäten voraus und ist „an bestimmte soziale Situationen gebunden“.⁴⁵

Durch die gegenwärtig eingeübten Sprechakte des Situierens werden Subjekte ebenfalls zu Figuren jenes Spiels, das Foucault – mit den Beispielen des Propheten, des Weissagers, des Philosophen und des Wissenschaftlers – als eine „Dramatik des wahren Diskurses“ bezeichnet: Sie beherrschen „eine bestimmte Art, sich als Subjekte an die Wahrheit dessen zu binden, was sie sagen“.⁴⁶ Das Situieren verstehe ich in diesem Sinn als eine historische Erscheinungsform jener „notwendigen Veränderungen“, die das Subjekt an sich selbst vollzieht, „um Zugang zur Wahrheit zu erlangen“.⁴⁷ Für diesen Zugang muss sich das Subjekt verändern und durch sein Verhältnis zu sich selbst an sich arbeiten: „Die Wahrheit wird dem Subjekt nur um den Preis gegeben, dass das Sein des Subjekts beteiligt ist, denn so wie es ist, ist es der Wahrheit nicht fähig“.⁴⁸ Sprechakte des Situierens sind demnach gegenwärtige Formen der Konversion und Umwandlung des Subjekts auf dem Weg zur Wahrheit durch die Offenlegung seines Verhältnisses zur gegebenen Situation. In diesem Sinn kann man das Situieren als eine Praxis des Ins-Verhältnis-Setzens des Subjekts zur Wahrheit und zur Macht verstehen, also als Teil jener Genealogie der kritischen Haltung betrachten, die Foucault vorschlägt.

Entscheidend an der Figur des *parrhesiastes* ist nun, dass er sich nicht einfach auf die Wahrheit bezieht, sondern sein Wahrspredigen nur möglich ist, weil er selbst mit der Wahrheit übereinstimmt und sie damit zugleich durch sich selbst

⁴⁵ Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, S. 11.

⁴⁶ Foucault, *Die Regierung der Lebenden*, S. 97.

⁴⁷ Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 32. Vgl. dazu auch Judith Butler, „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik? Philosophische Positionen*, Frankfurt a M.: Suhrkamp 2008, S. 221–246.

⁴⁸ Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 32.

vor anderen beglaubigt. Er sagt nicht, was er für wahr hält, sondern was wahr ist, weil er weiß, dass es wahr ist. Dies kann nur in der Verbalisierung der Wahrheit gelingen: Erst im Akt der Artikulation zeigt sie sich. Bei diesem performativen Akt (der gesprochen, geschrieben oder szenisch erfolgen kann) muss das sprechende Subjekt – im Gegensatz zu einem performativen Sprechakt im Sinne John L. Austins – an das glauben, was es sagt (und kann damit auch scheitern).⁴⁹ Charakteristisch für das Wahrsprechen ist, dass der Sprecher in einer Art Zweiteilung zugleich „das Subjekt des Aussagens und das Subjekt des Auszusagenden [ist] – dass er selbst das Subjekt der Meinung ist, auf die er sich bezieht“.⁵⁰ Es reicht nicht, die Wahrheit zu sagen, denn diese muss mit dem Selbst übereinstimmen, um wirksam zu werden. Wirksam wird sie, wenn der *parrhesiastes* jenen hilft, zu denen er spricht. Deshalb zielt die *parrhesia* darauf, dass die Angesprochenen ihr Leben ändern und sich den *parrhesiastes* zum Vorbild nehmen.⁵¹ Das Kriterium dafür, dass er die Wahrheit sagt, liegt also nicht in dem, was er sagt, sondern darin, dass es Mut erfordert, dies zu sagen, weil dieser Akt ein Risiko mit sich bringt – ein Risiko sowohl für den, der spricht, als auch für die Ordnung, zu und von der gesprochen wird: „Man riskiert den Tod, um die Wahrheit zu sprechen, anstatt in der Sicherheit eines Lebens auszuruhen, in dem die Wahrheit unausgesprochen bleibt.“⁵² Maßgeblich ist nicht die Aussage selbst, die vielmehr stets Gefahr läuft, abgelehnt zu werden, sondern das Verhältnis des Sprechenden zu sich selbst, das wiederum eingeübt werden kann.

⁴⁹ Foucault, *Die Regierung der Lebenden*, S. 88. Für Austin gelingen performativ Sprechakte nur, wenn sie von der richtigen Person zum richtigen Publikum und in der richtigen Form geäußert werden.

⁵⁰ Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, S. 11.

⁵¹ Ebd., S. 109.

⁵² Ebd., S. 15.

Die *parrhesia* interessiert Foucault daher als eine philosophische Einstellung, in der *aletheia*, *politeia* und *ethos* ineinander greifen und damit den Weg zu einer antiken Politik der Wahrheit ebnen.⁵³ In der *parrhesia* wird das Sprechen der Wahrheit von der Macht der Autorität abgekoppelt. Der *parrhesiastes* spricht stets aus einer untergeordneten Position, in der er den Regeln nach die Herrschenden nicht kritisieren dürfte – vergleichbar mit der Redewendung *speaking truth to power*, die in der nordamerikanischen Bürgerrechtsbewegung entstanden ist. Es handelt sich also um eine Form der Redefreiheit, bei der – zumindest in den frühen Quellen – in der Gemeinschaft zu einer Versammlung oder zum Herrscher gesprochen wird. Im Wahrspredigen riskiert der *parrhesiastes* jedoch dieses Privileg freier Rede, wenn die gesprochene Wahrheit die Verhältnisse in der Versammlung bedroht. Nicht selten wurden Foucault zufolge Redende nur deswegen aus der Stadt verbannt, weil sie sich der Mehrheit widersetzten und die Wahrheit sprachen – Sokrates ist das bekannteste Beispiel.

Anhand der antiken Quellen verortet Foucault diese Figur im Herzen einer Krise der attischen Demokratie, die ihr prekäres Verhältnis zur Redefreiheit betrifft: Die freie Rede kann die Demokratie bedrohen, weil sie die Freiheit umfasst, gegen die Demokratie zu reden. Das Auftreten des *parrhesiastes* interpretiert Foucault in diesem Sinn als eine Antwort auf die politischen Veränderungen dieser Zeit, in denen es immer wichtiger wurde, der Versammlung oder den Herrschenden die Wahrheit zu sagen. Die *parrhesia* stellt der populistischen Rede, die nur so tut, als würde sie alles sagen, die Übereinstimmung des eigenen Sprechens mit der Wahrheit entgegen. Sie reagiert damit auf eine zentrale Herausforderung der Demokratie: Die

⁵³ Vgl. Michel Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1983/84*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 98.

Redefreiheit – bei den Griechen stets eine exklusive Freiheit männlicher Bürger – ist die Grundlage für den Meinungsaustausch, läuft aber immer wieder Gefahr, populistisch usurpiert zu werden. Der Akt der *parrhesia* durchbricht diesen Zirkel, indem er die Wahrhaftigkeit des Subjekts, seine Aussagen und die Sorge um sich selbst verknüpft. Diese Kopplung ermöglicht nicht nur das Sprechen der Wahrheit, sondern eine Übereinstimmung des eigenen Lebens mit dem eigenen Wort, mit der der *parrhesiastes* in der Lage ist, Machtverhältnisse auszuhebeln.

Im Verlauf der Antike wandert diese aus den Herausforderungen der Redefreiheit für die Demokratie geborene Figur Foucault zufolge in den privaten Bereich und wird schließlich als persönliche Haltung zu einer Sorge um sich selbst.⁵⁴ Die späte *parrhesia* zielt nicht mehr auf den Bereich der Politik, sondern auf die Herausbildung einer Übereinstimmung mit sich selbst durch eine Lebensweise, die sich um dieses Selbst sorgt. In der Antike bedeutet diese Sorge gerade nicht, sich von der Welt zu entfernen, sondern den eigenen Platz in ihr zu bestimmen. Der *parrhesiastes* muss also „seine eigene Genealogie, seinen eigenen Status“ kennen,⁵⁵ ist dann aber in der Lage, „die wahrheitsbezogene Herrschaft über sich mit der Herrschaft über andere“ zu verbinden.⁵⁶ Diese Selbstsorge steht im Zentrum von Foucaults letzter Schaffensphase: Ihn interessiert, wie sich das Subjekt durch die Sorge um sich selbst konstituiert. Das Subjekt wird nicht mehr, wie in *Überwachen und Strafen*, durch Unterwerfung geformt, sondern formt sich selbst und gewinnt dadurch einen Grad an Freiheit, um den Foucaults Arbeiten der 1980er Jahre kreisen.

⁵⁴ Vgl. Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, S. 88.

⁵⁵ Ebd., S. 17.

⁵⁶ Daniel Hechler, „Wahrsprechen“, in: Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart: Metzler 2008, S. 301–303.

Der Begriff, den Foucault in diesem Zusammenhang für die Künste vorschlägt, sich selbst zu pflegen, ist einer, der auch in diesem Buch bereits Anwendung fand, der der Technologien des Selbst: eine enge Verbindung von Sprechakten, Körpertechniken, Hermeneutiken des Selbst und Praktiken der Selbstsorge, die durch Verfahren wie die Gewissensprüfung, das Schreiben eines Tagebuchs oder das Bekenntnis eigener Fehler Wissen über das Selbst produzieren und es dadurch hervorbringen.⁵⁷ Technologien des Selbst ermöglichen es dem Subjekt, „aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass es einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.“⁵⁸

Wenn man von Foucaults Projekt einer Genealogie der kritischen Haltung ausgehend eine Genealogie der Situiertheit in den Blick nimmt, kann man das Situieren in eine Beziehung zum Wahrsprechen setzen und ebenfalls als Technologie des Selbst begreifen. Für die Historisierung der Situiertheit sind zusammengefasst drei Aspekte der *parrhesia* relevant: Erstens, dass sie praktisch durch eine Sorge um sich selbst umgesetzt wird; zweitens, dass dieses Sprechen der Wahr-

⁵⁷ Ausgehend von Foucault, aber auch Louis Althusser und Judith Butler ist ein Forschungsprogramm zu Subjektivierungsprozessen entstanden, dessen Ergebnisse ich hier nur andeutungsweise mit dem Situieren in Verbindung bringen kann. Subjektivierung wird dabei als ein Prozess verstanden, „der gerade nicht linear und kausal – und das heißt weder als Produktionsprozess von außen noch als Entwicklungsprozess von innen – verfasst ist, sondern relational, d. h. als eine Wechselwirkung“ (Humboldt) zwischen dem entstehenden Selbst und vielfachen naturalen, kulturellen, sozialen sowie auch materialen Kontexten bzw. Akteuren.“ Norbert Ricken, „Zur Logik der Subjektivierung. Überlegungen an den Rändern eines Konzepts“, in: Andreas Gelhard, Thomas Alkemeyer und ders. (Hg.), *Techniken der Subjektivierung*, München: Fink 2013, S. 29–48, hier S. 29.

⁵⁸ Foucault, „Technologien des Selbst“, S. 989.

heit mit einem Risiko verbunden ist; drittens, dass der Maßstab dieses Sprechens die Übereinstimmung mit sich selbst ist. Im Wahrsprechen wie im Situieren erzeugt das Subjekt durch spezifische Akte des Sprechens vor anderen und durch das Erkennen seiner selbst mittels medial unterstützter Introspektion Wissen über sich selbst, das wiederum das eigene Sprechen autorisiert. Sich zu situieren bedeutet, genau jene Übereinstimmung des eigenen Sprechens mit der jeweiligen Situation anzustreben, die auch in den Anleitungen zum *land acknowledgement* und zum *positionality statement* als Ziel formuliert wird. Die Offenlegung dieser Übereinstimmung legitimiert das sprechende Subjekt durch diesen Sprechakt, eben weil es die Grenzen seines Sprechens reflektiert. Deutlich wird dies schon am Manifest des Combahee River Collective, das von der Sorge um Formen des Zusammenlebens angetrieben ist, das Risiko dieses Sprechens deutlich ausstellt und die Reichweite der eigenen Aussagen auf die Übereinstimmung der eigenen Positionen bezieht.

Das Situieren sollte jedoch keineswegs als eine aktualisierte Form der *parrhesia* verstanden werden, denn es fügt dieser von Foucault sorgfältig rekonstruierten Figur eine weitere Dimension hinzu: Während der *parrhesiastes* sagt „Ich bin der einzige, der dieses und jenes denkt“⁵⁹ sagt der Situierte: „Ich sage dies aus der Position und in der Situation, die mich dies sagen lässt.“ Im Sprechen über seine Situiertheit ist das Subjekt also zugleich Objekt des Sprechens.⁶⁰ Situiertes Sprechen unterscheidet sich von der *parrhesia* durch die Anerkennung der Ungewissheit über die eigene Wahrheit. Der *parrhesiastes* hat nie einen Zweifel, während der Zweifel der Antrieb des Situierens ist, das jedoch auf Transparenz zielt und ohne Authentizität nicht möglich ist. Auch das Risiko unterschei-

⁵⁹ Foucault, *Diskurs und Wahrheit*, S. 11.

⁶⁰ Vgl. Simpson, *Situatedness*, S. 52.

det sich: Der *parrhesiastes* riskiert sein Leben für die Wahrheit, während der oder die Situierte sich selbst in Frage stellt. Aber der Sprechakt ähnelt sich: Das Situieren legitimiert die situierte Person als jemanden, der oder die Zugang zur Situation und damit zu den Bedingungen des eigenen Sprechens und Denkens sucht. Das Sprechen des *parrhesiastes* ist ein verabsolutierendes, das des oder der Situierten ein relativierendes. Beide kennzeichnet ein Verhältnis zu anderen: die *parrhesia* ist auf jemanden gerichtet, dem man die Wahrheit sagt. Im Situieren wird die Sorge um sich selbst stets von der Sorge um die Relationen zu anderen begleitet.

3.4 Kritik und Genealogie

In seinem 1978 gehaltenen Vortrag *Was ist Kritik?* parallelisiert Foucault das Aufkommen der neuzeitlichen Regierungskünste seit dem 16. Jahrhundert mit dem Aufkommen einer „Haltung der Kritik“, die danach fragt, wie es möglich sei, „nicht dermaßen regiert zu werden“.⁶¹ Den gemeinsamen Entstehungs-herd von Regierungskunst und kritischer Haltung verortet Foucault in einem in der Aufklärung hervortretenden und von Immanuel Kant diagnostizierten neuen Bündnis von Macht, Wahrheit und Subjekt, in dem Kritik als „reflektierte Unfähigkeit“ die Instanzen der Wahrheit auf ihre Machteffekte hin befragt, indem sie ihre Bedingungen offenlegt.⁶²

Foucaults Ausgangspunkt ist das von Kant formulierte Verhältnis von Kritik und Aufklärung, wie es in seiner 1784 erschienenen *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* zum Ausdruck kommt. Foucault konstatiert eine Verbindung zwischen Kants Kritizismus als „Grenzpolizei“ der Vernunft und

⁶¹ Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 12.

⁶² Ebd., S. 15.

seiner Beschreibung von Aufklärung als Praxis der bedingten Nicht-Regierung.⁶³ „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeinlich derselben entziehen.“⁶⁴ Kritik im engeren Sinne seiner drei großen Werke ist für Kant diese Selbstbestimmung der Grenzen der reinen, der praktischen und der urteilenden Vernunft.

Aufklärung besteht für Kant bekanntlich im „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“.⁶⁵ Damit ist sie, so interpretiert es Foucault, ein Akt des Widerstands nicht nur gegen die eigene Trägheit, sondern auch gegen die Regierungspraktiken, die in diesen Zustand geführt haben und zu denen neben dem christlichen Pastoral später auch die Pädagogik, die politischen Wissenschaften der Policy und die Ökonomie zu zählen sind. In seiner Auseinandersetzung mit diesem Verständnis von Aufklärung zielt Foucault auf die Reaktivierung eines „philosophischen *ethos*, das man als permanente Kritik unseres geschichtlichen Seins charakterisieren könnte“,⁶⁶ also auf einen Umgang mit sich selbst als einem Subjekt, das durch Weisen des Selbstverständnisses und des Selbstverhältnisses geprägt wird. In Kants Schriften findet Foucault, so hat Matthew Sharpe argumentiert, ein Konzept von Kritik als Praxis der Selbsttransformation.⁶⁷ Im Widerstand gegen die autoritären (Selbst-)Regierungsformen von Dogmatismus und Despotismus formiert sich bei Kant eine Subjektivität, die die Grenzen des eigenen Verstandes zu

⁶³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner 1781/1998, B XXV.

⁶⁴ Ebd., A XII.

⁶⁵ Immanuel Kant, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Berlinische Monatsschrift* 12 (1784), S. 481–494, hier S. 481.

⁶⁶ Foucault, „Was ist Aufklärung? [1984]“, S. 699.

⁶⁷ Vgl. Matthew Sharpe, „‘Critique’ as Technology of the Self“, in: *Foucault Studies* 2 (2005), S. 97–116.

bestimmen versucht und dabei Rechenschaft über die eigenen Maßstäbe der Kritik ablegen muss.

Am Ende seines Vortrags fordert Foucault, Kants Bewegung umzukehren und von der Analytik zu jener Selbstpraxis überzugehen, die er als Kunst definiert hat, nicht auf diese Weise regiert zu werden. Er geht damit einen entscheidenden Schritt über Kants Verständnis von Kritik als Bestimmung der Bedingung von Möglichkeiten hinaus. Während Kant diese Grundlagenreflexion auf das Unveränderliche und Beständige der Grenzen der Erkenntnis richtet, will Foucault sie auf das Kontingente der Geschichte ansetzen: als Prüfung der Plausibilität eines Gewordenseins und als Kunst der Nicht-Regierung. Aufklärung umfasst, so legt Foucault Kant aus, auch den Nachvollzug der eigenen Geschichte. Damit tritt die Genealogie an die Stelle einer aus der Kritik im Kant'schen Sinne gewonnenen „Legitimitätsprüfung der historischen Erkenntnisweisen“,⁶⁸ wie sie im Anschluss an Kant Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Johann Gottlieb Fichte und Edmund Husserl vorgenommen haben.

In Foucaults Verständnis setzt das Verfahren der Genealogie also, zugespitzt gesagt, das Projekt der Aufklärung auf eine andere Weise fort: „Kritik wird nicht mehr in der Suche nach formalen Strukturen von universalem Wert praktiziert, sondern als historische Untersuchung, welche die Ereignisse durchläuft, die uns dazu veranlasst haben, uns als Subjekte dessen, was wir tun, denken und sagen, zu konstituieren und zu erkennen.“⁶⁹ Genau hier, so meine These, setzt auch das Situieren an. Die Praxen und Sprechakte des Situierens sind darauf gerichtet, die Gegebenheit der je eigenen Situation in ihrer Wechselwirkung mit dem eigenen Sprechen offenzulegen. Zumindest in seiner Idealform enthält das Situieren,

⁶⁸ Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 30.

⁶⁹ Foucault, „Was ist Aufklärung? [1984]“, S. 702.

so kann man mit Foucault schließen, einen historisierenden Impuls der Selbstkritik, der die Gewordenheit der eigenen Situiertheit berücksichtigt.

Genealogie, mit Foucault verstanden als genealogische Kritik, erzählt also die Geschichte eines Gewordenseins und konfrontiert das Gewordene mit seiner Kontingenz: Es wäre möglich, dass alles anders gewesen ist, und es ist möglich, dass alles anders sein wird. Kritik heißt demnach, einen Raum für das Nichtnotwendige zu schaffen und Selbstverständnisse auszuhebeln. Martin Saar hat dies als Handlungsanweisung formuliert:

Erzähle mir die Geschichte der Genese meines Selbstverständnisses unter Verwendung des Wortes Macht (oder verwandter Wörter wie Strategie, Dispositiv oder Interessen, Unterwerfung, Ausbeutung, Nutzen) auf eine solche Weise, daß ich beim Zuhören so, wie ich glaube, unwiderruflich zu sein, nicht mehr sein will und beim Zuhören selbst begreife, daß ich so auch nicht sein muss.⁷⁰

Damit ist jedoch nicht gemeint, wie Saar an anderer Stelle hervorhebt, dass allein mit der Historisierung etwas kritisiert sei, weil sich aus Genesis nicht auf Geltung und aus Gewordenheit nicht auf Wert schließen lasse.⁷¹ Kritik braucht daher Geschichte, um zur Selbsttransformation anzuleiten. Und in diesem Sinn kann man sagen, dass die Genealogie als historische Methode ein Verfahren des Situierens ist, weil sie die Gewordenheit ihres jeweiligen Gegenstands und seinen historischen Ort in der Gegenwart bestimmt, ihn also verortet. Zugleich ist das Situieren als ein Akt der Auseinandersetzung mit der eigenen Gewordenheit auf die Genealogie des Subjekts selbst ausgerichtet.

⁷⁰ Saar, „Genealogie und Subjektivität“, S. 170.

⁷¹ Vgl. Martin Saar, „Genealogische Kritik“, in: Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik? Philosophische Positionen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 247–265, hier S. 248.

Aus seiner Beschäftigung mit der Genealogie der kritischen Haltung und ihren Erscheinungsformen wie der *parrhesia* oder der Aufklärung leitet Foucault also die Bedingungen seines eigenen historiografischen Vorgehens als einer Kritik der Gegenwart aus der Situation eben dieser Gegenwart ab. Er weist jedoch auch darauf hin, wie schwierig es angesichts der Vielfalt unterschiedlicher historischer Formen der *parrhesia* ist, Verbindungen zu modernen Formen der Kritik herzustellen.⁷² Dennoch erscheint es mir wichtig, das Situieren in dem von Foucault bereitgestellten Rahmen als eine Sorge um sich zu betrachten, die einige sehr grundsätzliche Veränderungen mit sich bringt. Mit Foucaults Projekt einer Genealogie der kritischen Haltung wird es möglich, diese Diskontinuitäten im Sprechen über sich selbst besser zu verstehen. Und das wiederum könnte dazu beitragen, die Reichweite und die Konsequenzen des Situierens als identitätspolitische Praxis, die derzeit Gegenstand erbitterter Auseinandersetzungen sind, etwas klarer zu umreißen. Entscheidend ist dabei, im Blick zu behalten, dass das Situieren zumindest im Feminismus als ein Gegenmodell zu den dominanten Begriffen der Wahrheit, der Wissenschaft und der Objektivität entsteht und von Beginn an als Sprechen von einer unterdrückten Position aus verstanden wird.

Keineswegs soll damit gesagt sein, dass Situieren gegenwärtig die Politik der Wahrheit definiert, was angesichts von Phänomenen der Wissenschaftsfeindlichkeit, Verschwörungstheorien und der Rede von Post-Truth geradezu abwegig erscheint.⁷³ Andreas Folkers hat die aktuellen Formen eines an die *parrhesia* angelehnten Wahrersprechens als „Kritik

⁷² Foucault, *Der Mut zur Wahrheit*, S. 51.

⁷³ Vgl. zur rechten Form des Wahrersprechens auch Jan C. Suntrup, „Die ‚Dramatik des wahren Diskurses‘. Zum analytischen und politiktheoretischen Gehalt von Foucaults Parrhesia-Vorlesungen“, in: Oliver Marchart und Renate Martinsen (Hg.), *Foucault und das Politische*, Berlin: Springer 2019, S. 329–352.

der Regierung“ mittels alternativer Wahrheiten beschrieben, also das Verkünden der Wahrheit der Verschwörung und der Verschwörung der Wahrheit ebenso wie die „alternativlosen Wahrheiten der Regierung“.⁷⁴ Diese rechte Usurpation einer Politik der Wahrheit bedeutet jedoch Folkers zufolge nicht, dass man den affirmativen Bezug auf Wahrheit, wie ihn Foucaults Genealogie der Kritik ermöglicht, analog zu Haraways Insistieren auf nicht-neutraler Objektivität, einfach aufgeben sollte. Eine Genealogie der Situiertheit bietet eine Möglichkeit, diesen Usurpationen des Wahrsprechens in der Gegenwart ein anderes Verhältnis von Subjekt, Macht und Wahrheit entgegenzuhalten und, ganz im Sinne von Foucaults Genealogie-Verständnis, die Möglichkeitsräume einer anderen Kritik aufzuzeigen.

⁷⁴ Folkers, „Veridiktion und Denunziation“, S. 104.

4. ÖKOLOGIE DER SITUIERTHEIT

Beim Blick in feministische Texte insbesondere seit Haraway fällt auf, dass das Situieren immer wieder als eine im weitesten Sinn ökologische Praxis beschrieben wird. Es stelle Netze von Verbindungen zwischen Individuen her und basiere auf ihren Wechselwirkungen. So haben, um ein besonders prägnantes Beispiel aus dem New Materialism zu zitieren, Christina Hughes und Celia Lury 2013 vorgeschlagen, die soziale Epistemologie des Feminismus ökologisch zu reformulieren und dabei die ökologische Dimension von *situatedness* unterstrichen:

If the concept of situatedness within ecological epistemologies is to do more than reinforce fixed locatedness, if it is also to be practised, how will knowledge that makes a difference emerge? Our answer to this question is to suggest a re-turn to situatedness, not as a position or an identity, but as emergent in the diverse processes of differentiation, the patterns of movement, that constitute the moving surface or ground of figures of knowledge.¹

Hughes und Lury betonen, dass Menschen nicht nur in einer „textured material world“ leben,² sondern Teil dieser Welt sind, und dass die ökologischen Relationen zwischen ihnen den Kern von Situiertheit darstellen.

Das Vokabular der Ökologie bietet sich nicht zufällig zur Beschreibung dieser Relationen an. Selbst dort, wo von Ökologie nicht direkt die Rede ist, dominiert eine relationale Denkfigur: das Subjekt sei nie unabhängig von seiner Situa-

¹ Christina Hughes und Celia Lury, „Re-turning Feminist Methodologies: From a Social to an Ecological Epistemology“, in: *Gender and Education* 25:6 (2013), S. 786–799, hier S. 791.

² Ebd., S. 796.

tion oder stehe ihr getrennt gegenüber.³ Beide seien in einem Wechselverhältnis begriffen, welches das situierte Subjekt mit seiner Umgebung verbinde und auf eine je spezifische Weise in ihr verorte. Sich zu situieren bedeute, genau diese ökologischen Relationen zu reflektieren: „Ecological thinking works with a conception of materially constituted and situated subjectivity for which place, embodied locatedness, and discursive interdependence are conditions for the very possibility of knowledge and action.“⁴

Diese Verbindung zwischen der feministischen Auseinandersetzung mit Situiertheit und ökologischem Denken verwundert nicht, wenn man sich die Entstehungsgeschichte des Ökofeminismus vor Augen führt. Seit den 1970er Jahren werden ökologische Denkfiguren importiert, wobei die Frage in den Mittelpunkt rückt, welche Handlungsoptionen sich aus feministischer Sicht aus der reziproken Abhängigkeit von Individuum und Natur ableiten lassen. Dabei werden, so möchte ich in diesem Kapitel zeigen, zugleich die Relationalitäten verhandelt, die auch dem Begriff der Situiertheit zugrunde liegen. Auch wenn insbesondere die erste Phase des Ökofeminismus in den 1970er Jahren innerhalb der Frauenbewegung umstritten war, haben nicht zuletzt die Arbeiten von Donna Haraway für eine Neubewertung plädiert. Die Philosophin Lorraine Code entwickelt aus einer ähnlichen Perspektive seit den 1990er Jahren eine ökologische Ethik des Feminismus, die die Ideen der Standpunkt-epistemologien neu wendet und Situiertheit als ökologisches Konzept begreift. Die gegenwärtig einflussreiche Strömung des New Materialism, für die der Begriff der Situiertheit eine zentrale Rolle spielt, schließt explizit an den frühen Ökofeminismus an, wenn sie Situiertheit als Relationalität begreift.

³ Vgl. für ein besonders deutliches Beispiel ebd., S. 797.

⁴ Lorraine Code, *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*, Oxford: Oxford University Press 2006, S. 20.

Entsprechend möchte ich im Folgenden die historischen Verbindungen zwischen ökofeministischen Debatten und den Auseinandersetzungen um den Begriff der Situiertheit skizzieren. Im Lauf der Zeit haben feministische Ansätze immer wieder jenes Verhältnis beschrieben, das Subjekte auf die Voraussetzungen ihres sozialen Ortes bezieht. Seit Haraways Einführung des Begriffs der Situiertheit greifen sie dazu auf unterschiedliche ökologische Figuren der Kausalität und der Relationalität zurück, d. h. auf spezifische Logiken der Wechselwirkungen, die Lebewesen und ihre Umgebungen reziprok aneinander binden. Der Begriff der Situiertheit kann daher durchaus als Versuch verstanden werden, das Subjekt als ökologisch zu begreifen, indem es auf seine Umgebungen bezogen wird.

4.1 Ökologie und die Figur des Beobachters

Der Begriff der Situiertheit ergänzt in dieser Hinsicht eine Reihe von historischen Versuchen, mit Umgebungsgriffen für räumliche Relationen Verhältnisse zu erfassen, innerhalb derer Dinge oder Lebewesen zueinander verortet und durch das bestimmt sind, was sie umgibt. Leo Spitzer hat die Vielfalt dieser Begriffe in seiner 1948 erschienenen begriffsgeschichtlichen Studie *Milieu and Ambiance* vom griechischen Raumbegriff *periechon* für das Umgebende und Umhüllende abgeleitet.⁵ Begriffe wie *Umwelt*, *milieu* und *environment*, *Ambiente* und *Äther*, *Sphäre* und *Element*, aber auch *Medium*, *Aura* und *Klima* deutet Spitzer als Versuche, diese Relationalität des umgebenden Raums zu erfassen. Man könnte seiner Auflistung die Begriffe der Situation und der Situiertheit hinzufügen:

⁵ Vgl. Leo Spitzer, „Milieu and Ambiance“, in: ders., *Essays in Historical Semantics*, New York: Vanni 1948, S. 179–316.

Eine Situation ist an den Ort gebunden, an dem das Subjekt derart situiert ist, dass es zum Umgebe-nen wird.

Um diesen Zusammenhang von Ökologie und Situiertheit genauer zu verstehen, ist es nötig, nicht mit einem vorgefertigten Begriff von Ökologie an diese Texte heranzugehen, sondern offener nach den in ihnen verhandelten Epistemologien des Umgebens zu fragen. Darunter verstehe ich historisch wandelbare Formen der gegenseitigen Verschränktheit von Umgebendem und Umgebe-nem, in der das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann.⁶ Das Umgebe-n ist eine räumliche Relation, die dem, was umgebe-n ist, seinen Ort gibt – dort, wo es sich be-findest.⁷ Das Umgebe-n steht in einem Wechselverhältnis mit dem Umgebendem: Sie bilden eine Dyade, eine aus zwei komplementären Elementen zusammengesetzte Einheit des Unterschiedenen, die nur aufgrund der Wechselwirkungen der beiden getrennten Teile besteht. Diese Wechselwirkung zwischen Umgebendem und Umgebe-nem ist der Kern ökologischen Denkens.

Die epistemologische Besonderheit ökologischer Relationen, so wie sie Ernst Haeckel bereits 1866 in den Mittelpunkt der von ihm benannten Wissenschaft gerückt hat,⁸ besteht darin, dass Umgebungen nur durch Umgebe-nes und Umgebe-nes nur durch Umgebungen erforscht werden können. Betrachtet man eine der Seiten isoliert, dann verliert man ihre Relationen aus dem Blick und macht aus der Umgebung oder dem Umgebe-nen relationslose Räume oder Objekte. Ein Verhältnis des Umgebens kann entsprechend nicht in ein Verhältnis von Innenseite und Außenseite übersetzt werden, weil sich beide Seiten nicht konträr gegenüberstehen, sondern komple-

⁶ Vgl. Sprenger, *Epistemologien des Umgebens*.

⁷ Vgl. auch Werner Hamacher, „Amphora (Extracts)“, in: *Assemblage* 20: April (1993), S. 40–41.

⁸ Zu Haeckels Definition des Begriffs „Ökologie“ vgl. ders., *Generelle Morphologie der Organismen*, Berlin: Reimer 1866.

mentieren. Eine solche Verschränkung wirft Fragen nach den Kausalitäten ihrer Wechselwirkung auf, nach dem linearen oder non-linearen, reziproken oder rekursiven, determinierten oder rückgekoppelten Verursachungsverhältnis in der Relation beider Seiten.

Als Wissenschaft von solchen Wechselwirkungen zwischen Organismen und ihren Umgebungen ist die Ökologie von ihrem Beginn Ende des 19. Jahrhunderts an in einer Absetzbewegung gegenüber traditionellen Formen von Wissenschaft und einem klassischen Naturverständnis begriffen, das auf dem Dualismus von Natur und Kultur beruht. Daraus resultiert eine Abkehr von der Figur eines distanzierten Beobachters, denn der Beobachter eines in seine Umgebung eingebetteten Organismus oder eines Ökosystems kann, so eine wiederkehrende Annahme ökologischer Texte, keinen externen Standpunkt haben, weil er Teil dessen ist, was er beobachtet.⁹ Dieser beständige Rückbezug auf die Bedingungen der Erkenntnis macht die Ökologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zur herausgehobenen Plattform für die Verhandlung neuer Wissensbestände und politischer Veränderungen, aber auch anderer Formen der Subjektivierung. Getrieben vom Wunsch, sich von materialistischen Weltbildern und ihren binären Kategorien abzusetzen, bietet das ökologische Denken einen reichhaltigen Fundus an Bildern, Metaphern und Denkfiguren, die den Ort des Individuums im Kosmos reflektieren.¹⁰

⁹ Vgl. Nicolas Pethes, „Milieu. Die Exploration selbstgenerierter Umwelten in Wissenschaft und Ästhetik des 19. Jahrhunderts“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 59 (2017), S. 139–156; Peder Anker, *From Bauhaus to Ecohouse: A History of Ecological Design*, Baton Rouge: Louisiana State University Press 2010; Larry Busbea, *The Responsive Environment: Design, Aesthetics, and the Human in the 1970s*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2020.

¹⁰ Vgl. Greg Mitman, *The State of Nature: Ecology, Community, and American Social Thought, 1900–1950*, Chicago: University of Chicago Press 1992; Etienne Benson,

Besonders deutlich wird diese epistemologische Verwicklung des ökologischen Beobachters an einer Reihe von Fotografien, die um 1970 die Ausweitung der Ökologie weit über die angestammten Gebiete der wissenschaftlichen Erforschung von Ökosystemen begleiten. Am 24. Dezember 1968 nimmt eine von der Apollo-8-Mission der NASA angefertigte Fotografie erstmals die ganze Erde von außen auf: *Earthrise*. Gemeinsam mit der vier Jahre später von der Apollo-17-Mission fotografierten *Blue Marble* (Abbildung 5) wird dieses Bild zu einer Ikone der ökologischen Bewegung, die um 1970 weltweit an Einfluss gewinnt. Die Erde wird als singuläres Ganzes sichtbar, das kein Außen hat, sondern als isolierter Lebensraum im Weltall schwebt.¹¹ Zahlreiche zeitgenössische Kommentare unterstreichen, dass die beiden Fotografien der Menschheit einen neuen Blick auf den eigenen Ort im All geben, damit aber auch den Standpunkt verschieben, von dem aus dieser Ort beobachtbar ist.¹² Sie stehen für ein neues Verständnis der Figur des Beobachters, der seinen Gegenstand nicht länger so distanziert betrachten kann wie die Astronauten im All, sondern sich auf der Erde als involviert begreift. Der expandierende wissenschaftliche Blick, der die Erforschung des Weltalls vorantreibt, findet im Schwarz des

Surroundings: A History of Environments and Environmentalisms, Chicago: University of Chicago Press 2020.

¹¹ Anselm Franke hat diese Fotografie gedeutet als ein „Kippbild, das im Außen des Weltraums entstand, als der bis dahin expansiv nach außen gerichtete Blick sich zurückrichtete, um die paradoxe Nachricht zu verbreiten, dass es kein Außen mehr gibt.“ Anselm Franke, „Earthrise und das Verschwinden des Außen“, in: ders. und Diedrich Diedrichsen (Hg.), *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press 2013, S. 12–20, hier S. 16.

¹² Vgl. etwa Hannah Arendt, *Vita Activa. Oder vom tätigen Leben*, Stuttgart: Kohlhammer 1970, S. 7; Emmanuel Lévinas, „Heidegger, Gagarin und wir (1961)“, in: ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 173–176; Günther Anders, *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*, München: Beck 1994.

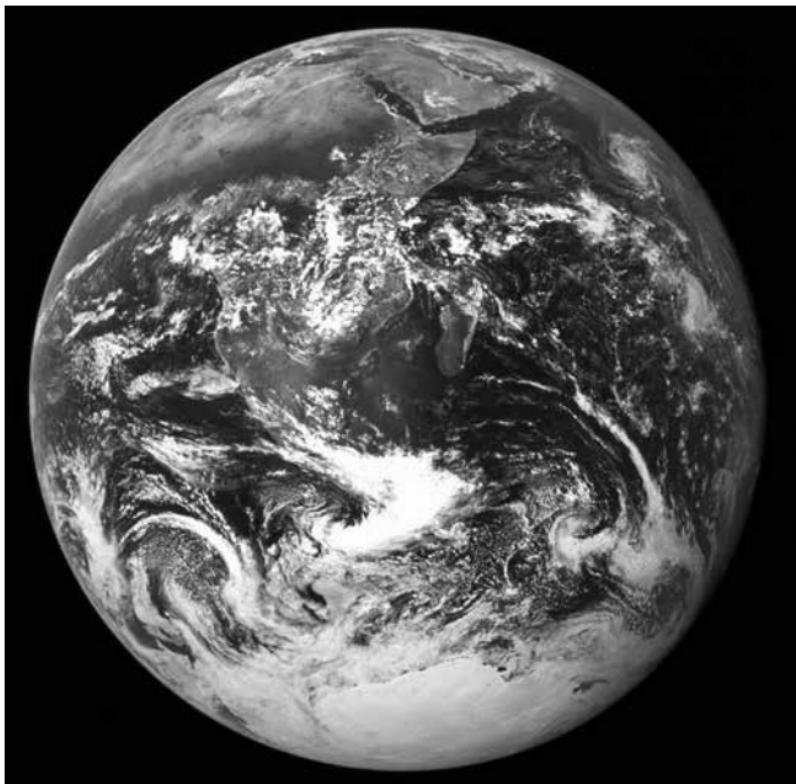


Abb. 5: *Blue Marble*: Blick auf die Erde von Apollo 17 aus

Alls keinen Halt und wird auf seinen Ausgangspunkt zurückgeworfen. Dort entdeckt er seinen eigenen Ursprung, ist aber nunmehr auf die Abhängigkeit der Menschheit von ihrem Lebensraum gerichtet. Der Blick von außen zeigt, dass es kein Außen mehr gibt, im Inneren aber alles miteinander verbunden ist.¹³ Die Erde erscheint folgerichtig als Raumschiff, als

¹³ Zu dieser Blickrichtung vgl. Denis Cosgrove, „Contested Global Visions: One-World, Whole-Earth, and the Apollo Space Photographs“, in: *Annals of the Association of American Geographers* 84:2 (1994), S. 270–294.

spaceship earth, auf dem die Ressourcen endlich sind.¹⁴ Ökologisches Denken wird in der Folge zur globalen Angelegenheit und die Erhaltung des Planeten zum ethisch aufgeladenen Imperativ. Im Bewusstsein dieser Zeit rückt die Ökologie die Konsequenzen des eigenen Handelns, die Involviertheit des Beobachters in das Beobachtete und die Verbundenheit aller Faktoren in den Vordergrund.

Mit diesem Blick von außen werden für die ökologischen Bewegungen um 1970 vier Prämissen evident, die in der wissenschaftlichen Ökologie bereits seit dem späten 19. Jahrhundert ausformuliert und anhand biologischer Zusammenhänge erforscht werden: erstens, dass Umgebungen – *environments*, *milieus* oder *Umwelten* – nicht als unbedeutende Hintergründe eines eigentlichen Geschehens betrachtet werden können; zweitens, dass das Verhältnis von Umgebendem und Umgebenem, also die Wechselwirkung zwischen Organismen und ihren Umgebungen, konstitutiv für beide Seiten ist; drittens, dass angesichts ihrer reziproken Abhängigkeit Eingriffe auf der einen Seite Resultate auf der anderen Seite mit sich bringen; was schließlich viertens die ökologische Verbundenheit von allem (oder zumindest von vielem) mit allem (oder zumindest mit vielem) voraussetzt.¹⁵

Dieses Verständnis von Ökologie fasst ein Satz zusammen, der um 1970 in aller Munde ist: *everything is connected with everything else*.¹⁶ Wenn alles miteinander verbunden ist, zieht jede Veränderung an einem Ort eine Kette von Wirkungen

¹⁴ Diese Formulierung wird vermutlich erstmals 1965 von Adlai Stevenson, dem US-Botschafter bei den Vereinten Nationen, in einer Rede verwendet und dann von Kenneth Boulding und Buckminster Fuller verbreitet. Vgl. Kenneth E. Boulding, „The Economics of the Coming Spaceship Earth“, in: Henry Jarrett (Hg.), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1966, S. 3–14.

¹⁵ Vgl. dazu ausführlich Sprenger, *Epistemologien des Umgebens*.

¹⁶ Vgl. Barry Commoner, *The Closing Circle. Confronting the Environmental Crisis*, New York: Knopf 1971.

anderswo nach sich. In einem System der Verbundenheit hat jede lokale Handlung globale Auswirkungen, die wiederum alles Lokale beeinflussen. Erst in dieser Doppelung von Lokalem und Globalem gewinnt die Ökologie seit 1970 ihren Status als Orientierungswissen, weil sie sinnstiftend für jede noch so unbedeutend erscheinende Handlung vor Ort wirkt, eine externe Position unmöglich erscheint und jeder Beobachter sich als Teil des Ganzen begreifen muss. Niemand steht außerhalb der Umgebung, in die er eingebettet ist. Der Beobachter ist Teil dessen, was er beobachtet, weil er Teil der Relationalität ist, die alles miteinander verbindet und in der eine Veränderung an einer Stelle Veränderungen überall bewirkt.

Diese Relationalität wird im Zusammentreffen von Gegenkultur und Umweltschutzbewegungen um 1970 über biologische Zusammenhänge hinaus zu einem Erklärungsmodell und zu einer geradezu metaphysischen Prämissen mit ethischen Implikationen.¹⁷ Als Umgebung ist das Äußere im ökologischen Denken stets Teil des Inneren, weil beide Seiten durch ihre Relationalität miteinander verschränkt sind. Diese ökologische Prämissen der Allverbundenheit führt zu einer Suche nach der „einen Welt“ oder dem „großen Ganzen“, das alles zusammenhält. In den Holismen der Gegenkultur, der Künste sowie der ökologischen Bewegung der 1960er und 1970er Jahre hat dieses Ganze seinen Ort und in den von den Apollo-Missionen der NASA übermittelten Fotografien sein erstes Bild.

¹⁷ Vgl. Fred Turner, *From Counterculture to Cyberspace: Stewart Brand, The Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago: University of Chicago Press 2006.

4.2 Ökofeminismus und die Verbindung zur Natur

Diese Verschränkung von Ganzheitlichkeit, Relationalität und Involviertheit inspiriert die ersten ökofeministischen Ansätze, zu deren Vorläufern schon Rachel Carsons Bestseller *The Silent Spring* von 1962 gezählt werden kann.¹⁸ Geprägt wird der Begriff des Ökofeminismus 1974 von François d'Eaubonne in ihrem Buch *Le féminisme ou la mort*, das allerdings erst 1994 auf Englisch übersetzt wird.¹⁹ Unter diesem Stichwort versammeln sich seit dieser Zeit in Detail und Gestus oft sehr unterschiedliche, von kulturellen über politische bis hin zu spirituell geprägten Strömungen reichende Ansätze, denen der Bezug auf das ökologische Denken und seine Relationalität gemeinsam ist.

Das Verschwinden des Außen und die damit einhergehende Evidenz ökologischer Zusammenhänge führt um 1970 zu einem neuen Naturverständnis, das Natur nicht länger als das passive, formbare Material westlicher Expansion begreift. Natur und Mensch stehen sich, so der Tenor, nicht mehr gegenüber und der Mensch kann die Natur nicht einfach beherrschen, weil er selbst ein Teil von ihr ist. Diesen Impuls aufnehmend, verbinden in den späten 1970er Jahren Autorinnen wie Maly Daly, Starhawk oder Carolyn Merchant die ökologische Relationalität, in der alles mit allem verbunden erscheint, mit einer Kritik an der westlichen Ideologie der Naturbeherrschung und fordern, die eigene Verortung als Teil

¹⁸ Rachel Carson, *Silent Spring*, Boston: Houghton Mifflin 1962.

¹⁹ Françoise d'Eaubonne, *Feminism or Death: How the Women's Movement Can Save the Planet*, New York: Verso Books 2022 (1974); vgl. zum Überblick Val Plumwood, „The Environment“, in: Alison M. Jaggar und Iris M. Young (Hg.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Malden: Blackwell 1998, S. 213–222; Code, *Ecofeminist thinking*. Die Geschichte des Ökofeminismus ist bis heute weitestgehend ungeschrieben. Ich danke Alisa Kronberger für zahlreiche Hinweise.

der Natur ernstzunehmen.²⁰ Die ökofeministischen Texte dieser ersten Phase sind entsprechend eng mit den politischen Bewegungen dieser Zeit verbunden.²¹ Sie speisen sich nicht nur aus der Frauenbewegung, sondern auch aus der Gegenkultur der 1960er Jahre, der Auseinandersetzung mit Gen- und Reproduktionstechnologien und selbstredend der Umweltschutzbewegung.²² Einer Ethik der Sorge folgend sind für die Ökofeministinnen dieser Zeit Theorie und Praxis untrennbar verbunden – eben weil ihre Theorie die Situiertheit ihrer Praxis nahelegt, auch wenn sie noch nicht über diesen Begriff verfügen.

Die ökofeministischen Ansätze der ersten Phase übernehmen den Impuls eines „anderen Denkens“ und verorten die ökologische Krise im Herzen des westlichen Imperialismus: „[T]his dominant system emerged as a liberating force not for humanity as a whole (though it legitimized itself in terms of universal benefit for all), but as a Western, male-oriented and patriarchal projection which necessarily entailed the subjugation of both nature and women.“²³ Ökofeministinnen geht es wie in diesem Zitat von Maria Mies und Vandana Shiva aus der zweiten Phase des Ökofeminismus darum – mit teils sehr unterschiedlichen Ausprägungen, aber ähnlichen Intentionen –, die Verschränkungen rassistischer, kapitalistischer, kolonialer und patriarchaler Ausbeutungsmechanismen offenzulegen. Sie wollen die Verbindung von Frauen und Natur stärken, indem sie zeigen, dass beide auf ähnliche Weise

²⁰ Vgl. Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press 1978; Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, San Francisco: Harper & Row 1979; Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper & Row 1980.

²¹ Vgl. dazu das Vorwort in Daly, *Gyn/Ecology*.

²² Vgl. Christine Bauhardt, „Ökofeminismus“, in: Konrad Ott, Jan Dierks und Lieske Voget-Kleschin (Hg.), *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart: Metzler 2016, S. 212–216, hier S. 212.

²³ Maria Mies und Vandana Shiva, *Ecofeminism*, London: Zed Books 1993, S. 22.

unterdrückt und ausgebeutet werden. Eingebettet ist dieser meist auch aktivistisch umgesetzte politische Anspruch in die Kritik an dualistischen Subjektmodellen, die Subjekt und Natur als getrennt begreifen und die Natur (und damit Frauen) zum Gegenstand der Ausbeutung machen. Der der neuzeitlichen Wissenschaft zugrunde liegende Cartesianismus habe zur Lösung des Subjekts von seinem Ort und seinem verorteten Körper geführt und so die Herrschaft des westlichen Imperialismus über die Natur ermöglicht.²⁴ Deshalb stellen ökofeministische Ansätze wie der von Mies und Shiva dem mechanistischen Weltbild der neuzeitlichen Wissenschaft das in ihren Augen holistische Denken der Ökologie gegenüber.²⁵ So sollen Macht- und Ausbeutungsverhältnisse in ihren globalen Wechselwirkungen mit der Natur sichtbar werden. An ihre Stelle soll die ökologische Verschränktheit des Subjekts mit seiner Umgebung treten, die einer cartesianischen, umweltzerstörenden und kolonialen Wissenschaft entgehe.

In diesem Kontext wird der Begriff der Ökologie mit der Hoffnung aufgeladen, die binären Grundunterscheidungen des abendländischen Denkens – besonders prominent Kultur/ Natur und Mann/Frau – zu unterlaufen und ein nicht-westliches, nicht-rationalistisches, vor allem nicht-dualistisches Denken zu ermöglichen. Dieses Denken soll von der Tradition der Moderne und der wissenschaftlichen Revolution Abschied nehmen, die für die Ausbeutung der als ein Außen begriffenen

²⁴ Als Feindbild sollte dieser Cartesianismus nicht mit der Philosophie René Descartes' verwechselt werden, sondern dient als Projektionsfläche für eine allgemeine Kritik an den Auswirkungen der wissenschaftlichen Unterwerfung der Natur und am Rationalismus.

²⁵ Die Debatte um Holismus und Mechanismus spielt für die Konsolidierung der Ökologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine zentrale Rolle. Die wissenschaftliche Ökologie hingegen löst sich nach dem Krieg mit Hilfe des Ökosystem-Konzepts von holistischen Ansätzen. Die populären Aneignungen ökologischen Wissens in den 1970er Jahren entsprechen also keineswegs dem Forschungsstand der akademischen Ökologie.

Natur und die Unterwerfung der Frau verantwortlich seien. Als Wissenschaft von Relationen könne die Ökologie die Mängel jener Naturwissenschaften beheben, die Objekte nur isoliert von ihren Umgebungen betrachten.²⁶ Als Wissenschaft von den Beziehungen der Lebewesen zu ihren Umgebungen, als Lehre vom Haushalt der Stoffe und Ströme und im Speziellen als systemische Theorie von Kreisläufen verfüge die Ökologie, so die Annahme, über die Kapazitäten anders gelagerter Kausalitäten und Komplexitäten, die für eine solche Abkehr von der Tradition wichtig seien.²⁷ Ökologisch-feministisches Denken richtet sich in diesem Sinn auf die Hervorbringung von Verbindungen und Relationen: „Ecofeminism is about connectedness and wholeness of theory and practice.“²⁸

Ganz in diesem Sinn lauten die vielsagenden Titel von drei häufig zitierten, zu den Gründungstexten dieses Genres zählenden Sammelbänden *Reclaim the Earth* (1983), *Healing the Wounds* (1989) und *Reweaving the World* (1999).²⁹ Wegen der schon in diesen Titeln anklingenden Essenzialismusgefahr, dem Hang zum Ontologisieren und der inhärenten Naturalisierung sind ökofeministische Ansätze von Beginn an – auch und gerade im Feminismus selbst – umstritten.³⁰ Die feministische Theoriebildung orientiert sich seit den 1980er Jahren in weiten Teilen an poststrukturalistischen

²⁶ Vgl. Merchant, *The Death of Nature*, S. 293.

²⁷ Vgl. ebd., S. 76; Val Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, London: Routledge 2002.

²⁸ Mies und Shiva, *Ecofeminism*, S. 14.

²⁹ Léonie Caldecott und Stephanie Leland (Hg.), *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, London: Women's Press 1983; Judith Plant (Hg.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia: New Society Publishers 1989; Irene Diamond und Gloria F. Orenstein (Hg.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco: Sierra Club Books 1999.

³⁰ Vgl. Janet Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*, Boston: South End Press 1991; Stacy Alaimo, „Cyborg and Ecofeminist Interventions: Challenges for an Environmental Feminism“, in: *Feminist Studies* 20:1 (1994), S. 133–152.

Ansätzen und reagiert entsprechend allergisch auf die mit dem Ökofeminismus assoziierte Spiritualität und die Rede von „Mutter Natur“.³¹ Dem Ökofeminismus wird vorgeworfen, die Geschlechterdifferenzen zu naturalisieren und ihre soziale Konstruktion ebenso aus dem Blick zu verlieren wie die „Dynamik der Machtverhältnisse im Geschlechterverhältnis“.³² In der Folge sind ökofeministische Ansätze lange Zeit nicht hoch angesehen und gewinnen erst nach der Jahrtausendwende wieder an Einfluss, als sich mit dem Anthrozän ein neues Interesse an ökologischen Fragen einstellt. Begreift man jedoch den Bezug auf ökologische Relationalität, also auf die gegenseitige und reziproke Abhängigkeit aller Lebewesen als gemeinsames Motiv, wird deutlich, wie stark ökofeministische Ansätze über die Frage nach der Standortgebundenheit und Situiertheit von Wissen in die feministische Erkenntnistheorie involviert waren.

4.3 Ökologische Situiertheit und feministische Erkenntnistheorie

Eine solche relationale Perspektive, die bis in die Gegenwart das gemeinsame Motiv vieler sehr unterschiedlicher ökofeministischer Ansätze ist, wirft die Frage nach dem Ort des Subjekts auf, weil das beobachtende und zugleich involvierte Subjekt vor der Frage steht, wo es sich innerhalb der Netze, Verhältnisse und Relationen befindet, die alles mit allem verbinden. Wenn es keinen Standpunkt im Außen mehr gibt,

³¹ Ob diese Kritik berechtigt ist, ist eine bis heute umstrittene Frage. Vgl. zur Übersicht über die Konflikte Greta Gaard, „Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism“, in: *Feminist Formations* 23:2 (2011), S. 26–53. Zu den Auswirkungen des Poststrukturalismus auf feministische Theoriebildung vgl. Alcoff, *Who's Afraid of Identity Politics?*

³² Bauhardt, „Ökofeminismus“, S. 212.

stellt sich unweigerlich die Frage nach der Verortung des Beobachters im Innen. Ökologisch verstanden ist das Subjekt in seinen Umgebungen verortet und muss die Partialität seines Blicks auf die Welt akzeptieren. Es kann die Welt nur als Teilnehmer der Welt erkennen – und erkennt damit, so die Annahme, dass es selbst Teil dieser Verbundenheit und deshalb an seinem Ort situiert ist.

In dieser Hinsicht gibt es durchaus Verbindungen zwischen den früheren ökofeministischen Arbeiten und den erkenntnis-theoretischen Debatten, die in den 1980er Jahren im Feminismus geführt werden. Dass Wissen kontextabhängig ist, wird von Carolyn Merchant zu den Grundthesen ganzheitlich-ökologischen Denkens gezählt.³³ Haraway greift diesen Gedanken auf, wenn sie schreibt, sich zu situieren bedeute, die Partialität des eigenen Wissens zu akzeptieren und seine Angewiesenheit auf andere Perspektiven anzuerkennen. Dieses Wissen sei stets abhängig von einem Standort, der nicht ohne seine Umgebung gedacht werden sollte. Anders formuliert: Mit dem Begriff der Situiertheit wendet sich Haraway gegen ein Sprechen von nirgendwo und überall her, welches seine eigene Position als *umgebungslos* darstellt. Genau darauf insistieren auch die ökofeministischen Ansätze der ersten Phase, mit denen Haraway bestens vertraut ist.

Während die erste Phase des Ökofeminismus seit Ende der 1970er Jahre noch stark auf die Kritik an imperialer Naturbeherrschung und am Patriarchat ausgerichtet ist, wird spätestens in der zweiten Phase deutlich, dass ein neuer Naturbegriff nicht ohne eine ökologische Epistemologie zu haben ist. Die eigene Situiertheit zu beachten und den Ort des eigenen Sprechens offenzulegen, erscheint folgerichtig als ein Gegenmittel gegen die Dominanz abstrahierender, patriarchaler Herr-

³³ Carolyn Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Liveable World. Second Edition*, London: Routledge 2005, S. 77.

schaft. So beschreibt die australische Philosophin Val Plumwood 2002 das Situieren rückblickend als eine zentrale feministisch-ökologische Praxis: „The project of countering and subverting the human/nature dualism that is part of human-centredness and resituating humans in ecological terms is perhaps the one most characteristic of the environment movement.“³⁴ Sich nicht zu situieren sei die Ursache für „ethical and spiritual failures“ und trage zur „Illusion of Disembeddedness“ bei,³⁵ aus der jene Gewalt resultiere, die Plumwood selbst in der ersten Phase des Ökofeminismus zu beschreiben versucht hat. An diesen retrospektiven Bemerkungen wird deutlich, dass Haraways Begriff der *situated knowledges*, auf den sich Plumwood bezieht, den Kern ökofeministischen Denkens trifft: Situiertheit ist für Plumwood identisch mit dem Ein-gebettetsein in je lokale *environments* oder Ökosysteme. Sich zu situieren ist also nicht nur ein politischer, sondern zugleich ein ökologischer Akt der Anerkennung der eigenen Verwobenheit in die Netze des Lebens, die jedem Lebewesen seinen je spezifischen Ort geben. In diesem Sinn versteht Plumwood das Situieren als eine Sorge um sich selbst, die – ähnlich wie die antike, vor-christliche Selbstsorge – den eigenen Ort im Kosmos betrifft.

Die erkenntnistheoretische Dimension dieses Zusammenhangs – d. h. die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis der eigenen Bedingtheit – wird vor allem von der Philosophin Lorraine Code ausformuliert. Seit den 1980er Jahren wendet sie den ökofeministischen Ansatz erkenntnistheoretisch und stellt eine Frage in den Mittelpunkt, welche die feministischen Debatten dieser Zeit umtreibt: Wie wirkt der Standpunkt einer wissenden Person auf deren Wissen? Oder in den Worten Codes: „Is the sex of the knower episte-

³⁴ Plumwood, *Environmental Culture*, S. 124.

³⁵ Ebd., S. 238 sowie S. 98. Großschreibung im Original.

mologically significant?“³⁶ Ausgehend von ihren Überlegungen möchte ich diese erkenntnistheoretische Dimension des Ökofeminismus herausarbeiten, indem ich in groben Zügen rekonstruiere, welche Rolle in diesem Zusammenhang Relationalität für Situiertheit spielt. Was macht der Bezug auf die Ökologie für feministische Ansätze über die Kritik an patriarchalen und imperialen Strukturen hinaus sag- und sichtbar? Welche Evidenz und Plausibilität stellt die Ökologie für die feministische Reformulierung des Verhältnisses von Subjekt, Macht und Wahrheit bereit? Ich werde nur kleine Teile des stark ausdifferenzierten Feldes des Ökofeminismus betrachten können und konzentriere mich deshalb auf jene Ansätze, die Fragen der Standortgebundenheit von Wissen und der Situiertheit explizit aufwerfen.

Für Haraways Konzept der *situated knowledges* sind situierende Sprechakte eingebettet in Formen der Vergemeinschaftung, der Anerkennung und der Pflege eines Verhältnisses zu sich selbst und zu anderen, aber auch in eine politische Agonalität zu einem unsituierteren Sprechen von überall und nirgendwo her. Dieser Bezug auf das Selbst mündet in der Aufruforderung, die eigene Existenzweise zu ändern, um Zugang zum Wissen über sich selbst, den eigenen Ort in der Welt und die Abhängigkeit dieser Welt vom eigenen Ort zu erlangen. Diese Abhängigkeit wird von den ökofeministischen Ansätzen und nach Haraways Verschiebung des Begriffs des Standpunkts hin zu Situiertheit auch von Theoretikerinnen der *standpoint epistemologies* als relational und damit ökologisch beschrieben: „Standpoints are relationally produced and experienced.“³⁷

³⁶ Lorraine Code, „Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant?“, in: *Metaphilosophy* 12:3-4 (1981), S. 267–276.

³⁷ Paige L. Sweet, „Who Knows? Reflexivity in Feminist Standpoint Theory and Bourdieu“, in: *Gender & Society* 34:6 (2020), S. 922–950, hier S. 929.

Der „epistemologische Trick“ der Situiertheit besteht in allen diesen Ansätzen darin, dass das Subjekt die in der gegebenen Situation auf es einwirkenden Faktoren im Rückgriff auf eine ökologische Relationalität als Umgebungen des Selbst und dieses Selbst als Teil eines Geflechts von Wirkungs- und Abhängigkeitsverhältnissen offenlegt: „Our own situatedness is dependent on a network of interrelations, a grasp of which leads us outwards, even if never to grasp the whole.“³⁸ Sobald es sich als relational begreift, stellt sich dem Subjekt unweigerlich die Frage nach seinem Ort in diesen Relationen. Deshalb ist, vereinfacht gesagt, ökologischer Relationalität (d. h. der Wechselwirkung von Umgebung und Umgebenem) das Problem der Situiertheit inhärent. Das Subjekt verortet sich, indem es den (sozialen, kulturellen, ökonomischen, geografischen) Ort, an dem es sich befindet, nicht nur als Lokalität begreift, sondern die Konstitution seiner selbst aus der reziproken Verschränkung mit diesem Ort ableitet und die „ecological situations and interconnections of knowers and knowings“ reflektiert.³⁹ Um zu erkennen, wie Situiertheit auf das eigene Denken und Sprechen einwirkt, muss das Subjekt akzeptieren, dass es in einem Verhältnis zu dem steht, was es umgibt, eben weil es sich in einer Situation an einem Ort befindet, der im Schnittpunkt von Relationen liegt: „A person's ability to understand is affected by their environment, and particularly limited when that environment has been exceptionally limited, as under oppression.“⁴⁰

Im Sprechakt des Situierens beschreibt sich das Subjekt demnach als je individuelles Zentrum von Relationen, als Umgebenes im Mittelpunkt einer Umgebung, die den Ort in

³⁸ Kathlene Lennon und Margaret Whitford, „Introduction“, in: dies. (Hg.), *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, London: Routledge 1994, S. 1–16, hier S. 9.

³⁹ Code, *Ecological Thinking*, S. 6.

⁴⁰ Hundleby, „Where Standpoint Stands Now“, S. 40.

ihrer Mitte bestimmt. Eine Situation ist demzufolge an einen Ort gebunden, der mehr ist als ein Punkt auf einer Landkarte, denn er ist nicht unabhängig von dem, was sich an ihm befindet – wie auch das, was sich an einem Ort befindet, nicht unabhängig ist von dem, was diesen Ort umgibt. Die Ansätze von Code oder Haraway, in einem anderen Kontext auch von Lucy Suchman und Susan Leigh Star, zeigen, dass eine Situation (stärker als ein Standpunkt) von der je spezifischen Relationalität des Umgebens abhängt, in der sich das Subjekt für diesen Zeitpunkt und diesen Sprechakt verortet. Eine Situation ist, wie Code betont, nicht einfach nur ein Ort, von dem aus man die Welt beobachtet und den man wechseln könnte. Vielmehr muss man die Situation selbst erkennen, weil sie auf das einwirkt, was man von ihr aus erkennen kann.⁴¹ Indem das Subjekt im Sprechakt des Situierens seinen Ort ein- und annimmt, setzt es sich als Teil einer Umgebungsrelation, in der es selbst zu einem von seiner Umgebung abhängigen Subjekt wird. „The external situation determines the person's relative position, just as the position of a pawn on a chessboard is considered safe or dangerous, powerful or weak, according to its relation to the other chess pieces.“⁴² Diese wechselseitige Abhängigkeit wird von den genannten Autorinnen als ökologisch verstanden und ist zugleich der Ansatzpunkt für ihren ethischen Impuls: Das Subjekt kann nur nachhaltig handeln, wenn es sich als Teil der Relationalität begreift, die Natur und Kultur ebenso umfasst wie alle andere Lebewesen.

Ökologische Relationen fungieren für den an epistemologischen Fragen interessierten Ökofeminismus entsprechend als Bindeglieder zwischen Subjekt und Wissen: Wer was wissen und entsprechend sprechen kann und soll, hängt von den

⁴¹ Code, *Ecological Thinking*, S. 40.

⁴² Linda Alcoff, „Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory“, in: *Signs* 13:3 (1988), S. 405–436, hier S. 433.

Umgebungen ab, in denen, durch die und zu denen dieses Wissen in einer gegebenen Situation artikuliert wird. Wer sich situiert und die Bedingungen der Situiertheit für das eigene Denken und Sprechen offenlegt, ist daher stets – ob ausgesprochen oder nicht – mit erkenntnistheoretischen Fragen konfrontiert. Code stellt diese Fragen in den Mittelpunkt ihres Ansatzes: Auf welche Weise, mit welcher Kausalität, mit welchen Ursache-Wirkungs-Verhältnissen wirken die äußeren Bedingungen meiner Situation auf mich ein? Determiniert mich meine physikalische, historische, kulturelle und soziale Position, oder emanzipiert mich ihre Offenlegung zu neuen Erkenntnis- und Handlungsoptionen? Welche Abhängigkeit hält mich in meiner Unabhängigkeit, welche Unabhängigkeit verspricht mir meine Abhängigkeit von der Umgebung? Mit diesen Fragen formuliert Code in aller Deutlichkeit den ökologischen Anspruch einer feministischen Epistemologie. Diese Fragen betreffen selbst dort, wo sie nicht direkt auf ökologisches Wissen bezogen werden, die Umgebungsrelationen, die eine Situation zu einer Situation machen und verschränken deshalb explizit Situiertheit und ökologische Relationalität. Code reformuliert damit, wie Mona Singer unterstrichen hat, die erkenntnistheoretische Frage Kants. Anstatt zu fragen „Was können wir wissen?“ nimmt Code in den Blick, wer dieses „wir“ ist und welches Geschlecht es hat.⁴³

In ihrem 1991, also drei Jahre nach Haraways Text zu situiertem Wissen, erschienenen Buch *What can she know?* entwickelt Code in enger Anbindung an ökofeministische Perspektiven eine Kritik an westlichen Politiken der Naturbeherrschung. Die Verschränkungen der wissenden Person, des Wissens

⁴³ Mona Singer, „Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie. Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven“, in: Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden: VS 2010, S. 292–301, hier S. 293.

und der Umgebung beschreibt Code als relational und damit als ökologisch. Aus den feministischen Perspektiven dieser Zeit kondensiert sie einen anderen, nicht auf männlich und kolonial konnotierte *mastery* ausgerichteten, ökologischen und relationalen Naturbegriff, dessen epistemologische Konsequenzen im Mittelpunkt ihrer weiteren Überlegungen stehen. In Anlehnung an die Auseinandersetzung der Ökologie mit den dynamischen Wechselwirkungen in lebenden Systemen thematisiert das, was Code seit den 1980er Jahren im Anschluss an Merchant und Plumwood epistemologische Ökologie nennt, die Dynamik ökologischer Wechselwirkungen in Systemen, die über Wissen verfügen.⁴⁴ Wissen bestimmt Code entsprechend als abhängig vom Ort der wissenden Person (aber nicht als determiniert): „Ecological thinking thus redirects theoretical analyses toward situated knowledges, situated ethico-politics, where situation is *constitutive of*, not just the context for, the backdrop to, enactments of subjectivity.“⁴⁵ Damit tritt das *environment* hervor als „the complex network of relations within which an organism realizes, or fails to realize, its potentials, be they historical, material, geographical, social, cultural, racial, institutional, or other.“⁴⁶ Mit dem, was man „ökologische Verortung“ nennen könnte, geht es Code um „an ecological model developed from a grounding in feminist epistemology but insisting that gender cannot be understood in isolation from other axes of oppression and social stratification.“⁴⁷

⁴⁴ Vgl. dazu auch Richmond Campbell, „How Ecological Should Epistemology Be?“, in: *Hypatia* 23:1 (2008), S. 161–169, hier S. 161.

⁴⁵ Code, *What can she know?*, S. 19. Code erläutert nicht, woher sie den Begriff der *situatedness* nimmt.

⁴⁶ Ebd., S. 270.

⁴⁷ Lorraine Code, „Thinking about ‚Ecological Thinking‘“, in: *Hypatia* 23:1 (2008), S. 187–203, hier S. 187.

In diesem Sinn eignet sich Code den Ansatz situierten Wissens als ein ökologisches Konzept an:

My proposal is that an ecological model can shift the epistemological inquiry away from autonomy-obsession toward an analysis explicitly cognizant of the fact that every cognitive act takes place at a point of intersection of innumerable relations, events, circumstances, and histories that make the knower and the known what they are, at that time.⁴⁸

Für Code bedeutet Situieren also nicht nur, den Ort zu markieren, von dem aus man spricht, sondern sich kritisch mit den materiellen, affektiven und politischen Elementen der gegebenen Situation auseinanderzusetzen, von denen Wissen konkret geprägt wird.⁴⁹ Code geht es darum, die Subjektposition situierten Wissens ökologisch so zu reformulieren, dass dieses verkörperte Wissen auf die Gemeinschaftlichkeit angewiesen ist, in der es entsteht: „It's articulation in the language of ecology [...] is intended to unsettle assumptions about isolated abstract, formal knowledge claims advanced and evaluated in isolation from their circumstances of their making and the concrete conditions of their possibility and from their consequent situational effects.“⁵⁰ An die Stelle der Abstraktion und des Blicks von außen soll eine situierte, verkörperte und damit ökologische Subjektivität treten, die sich stets als eingebettet in ökologische Gemeinschaften begreift und in der alle Wissensansprüche auf diese Gemeinschaft rückbezogen werden.⁵¹ Code führt dies am Beispiel von Rachel Carson aus, die in den 1960er Jahren mit ihrer wissenschaftlich wie aktivistisch fundierten Kritik am Einsatz von Pesti-

⁴⁸ Code, *What Can She Know?*, S. 269.

⁴⁹ Code, *Ecological Thinking*, S. 117.

⁵⁰ Ebd., IX.

⁵¹ Ebd., VIII.

ziden eine der Begründerinnen des *environmentalism* wurde.⁵² Carson beziehe in ihren Schriften immer wieder ihre eigene Position in ihre Überlegungen ein. Sie spreche zwar nicht von Situiertheit, sei aber ein Beispiel für die Verschränkung von individueller Verantwortung, ökologischen Abhängigkeiten und historischem Ort.

Code entwickelt mit diesem Versuch, feministische *stand-point epistemologies* ökologisch weiterzudenken, eine Verantwortungsethik für die eigene Positionalität. Zentral ist dabei die Forderung nach der Dezentrierung des Subjekts, das nicht länger als über der Natur stehend und sie beherrschend verstanden werden sollte, sondern als relational mit ihr verschränkt. Diese Forderung hat der New Materialism in den letzten Jahren in der dritten Phase des Ökofeminismus aufgenommen und in ein prozessphilosophisches Konzept der Subjektivität integriert. Sich zu situieren heißt diesem neueren Ansatz zufolge, sich zu positionieren, Partei zu ergreifen und nicht unbeteiligt zu sein: „This is an understanding of situatedness, not as a position or an identity, but as emergent in the diverse processes of differentiation, the patterns of movement, that constitute the moving surface or ground of figures of knowledge.“⁵³ Der New Materialism setzt sich vom klassischen Ökofeminismus ab, indem er die Position des Subjekts nicht mehr an den Menschen bindet und als Vielheit betrachtet.⁵⁴ Entsprechend gebe es nicht die eine Position, von der aus man spricht, denn jede Position sei eine Multiplizität.⁵⁵ Um diesen

⁵² Vgl. ebd., S. 25–62.

⁵³ Hughes und Lury, „Re-turning Feminist Methodologies“, S. 794.

⁵⁴ Vgl. Peta Hinton, „‘Situated Knowledges’ and New Materialism(s): Rethinking a Politics of Location“, in: *Women: A Cultural Review* 25:1 (2014), S. 99–113; Alisa Kronberger, „Bound in a Spiral Dance. Der Tanz von Cyborg und Göttin als Diffraktion“, in: *Open Gender Journal* 3 (2019), S. 1–18.

⁵⁵ Vgl. Elizabeth A. Grosz, *Crossing Boundaries: Feminisms and the Critique of Knowledge*, Sydney: Allen & Unwin 1988, S. 116.

Zusammenhang zu beschreiben, greift etwa Iris van der Tuin auf das Vokabular der Ökologie zurück: „Ecological thinking yields analytical, critical, and ethical perspectives that can bring to the fore the relational, *situational*, and entangled principles that together make the condition for specific events, meanings, and subject positions to unfold and take shape.“⁵⁶ So entsteht „a specific spectatorial situation with its own ecology.“⁵⁷

In den bislang drei Phasen des Ökofeminismus in den späten 1970er Jahren, den 1990er Jahren und den 2000er Jahren ist Situiertheit somit zunehmend als Voraussetzung feministischer Erkenntnis verstanden worden. Schrittweise haben diese Ansätze die ökologischen Verflechtungen des Subjekts mit seinen Umgebungen als Verflechtungen der Erkenntnis begriffen, die das Subjekt an seinen Ort binden. Die nächsten beiden Kapitel zeigen mit umgekehrter Blickrichtung, dass auch für die Formulierung des Konzepts der Situiertheit, zunächst in der Philosophie, der Robotik und der Anthropologie, dann aber auch im Feminismus, immer wieder auf eben diese ökologische Relationalität zurückgegriffen wurde.

4.4 Coda: Unverbundenheit

Die mit den ökofeministischen Ansätzen insbesondere der letzten Phase einhergehende Überhöhung von Relationalität ist nicht unproblematisch, wie Frédéric Neyrat und Donna Haraway in jüngeren Arbeiten gezeigt haben. Diese Kritik wiederum wirft Fragen für meinen Versuch auf, ein Buch über Situiertheit zu schreiben, in dem ich meine eigenen Bedingtheiten offenlegen möchte.

⁵⁶ Iris van der Tuin und Nanna Verhoeff, *Critical Concepts for the Creative Humanities*, Lanham: Rowman & Littlefield 2022, S. 87. Hervorhebung im Original.

⁵⁷ Ebd., S. 174.

Neyrat macht sich für eine „ecology of separations“ stark, die davon ausgeht, dass jede Relation in einer Trennung und in einem Abstand gründet, die Distanz und damit Kritik erst ermöglichen.⁵⁸ Auch Haraway betont die historische wie situative Spezifität von Relationen gegenüber ihrer Allverbundenheit: „Nothing is connected to everything, everything is connected to something.“⁵⁹ Während Neyrat mit dieser Absage an eine Immanenz der Relationen Natur weder als „fixed substance, nor as indefinite process, but as a separating mediation“ versteht,⁶⁰ zielt Haraway auf eine „ecology of practices“,⁶¹ in der das gemeinsame Hervorbringen von (Um-)Welt als *worlding* im Mittelpunkt steht.

Diese Vorschläge zur Reduktion der Verbundenheit reagieren auf die in den letzten fünfzehn Jahren zu beobachtende Aufladung des Ökologischen als universelles Erklärungsmodell. Sie weisen zugleich den Weg zu einer Kritik der Ökologie der Situiertheit: Es ist eben nicht alles mit allem verbunden, weil das bedeuten würde, dass der Beobachter an einer Position verortet ist, deren Bedingungen unendlich verschrankt sind. Ein solcher Beobachter müsste alles beobachten und jede Bedingung der eigenen Situation erfassen, um seine Situiertheit vollständig und transparent offenzulegen. An diesen Punkt kann er jedoch nie gelangen, weil er nicht aus der eigenen Bedingtheit aussteigen kann.

Haraway betont in diesem Sinne zwar die Bedeutung ökologischer Relationen für das Verhältnis von Subjekten zur

⁵⁸ Vgl. Frédéric Neyrat, *The Unconstructable Earth: An Ecology of Separation*, New York: Fordham University Press 2018.

⁵⁹ Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press 2016, S. 31.

⁶⁰ Frédéric Neyrat, „Elements for an Ecology of Separation: Beyond Ecological Constructivism“, in: Erich Hörl und James Burton (Hg.), *General Ecology: The New Ecological Paradigm*, London: Bloomsbury 2017, S. 101–125, hier S. 102.

⁶¹ Haraway, *Staying with the Trouble*, S. 42.

Welt und zueinander. Von der holistischen Überhöhung der Verbundenheit wendet sie sich jedoch ab und unterstreicht stattdessen die Notwendigkeit des *worldings*, des Herstellens von Weltbezügen, die dem Subjekt seinen Ort geben. Die Frage der relationalen Situiertheit ist für Haraway eingebettet in die Frage nach den Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten, die diese Position mit sich bringt. Für eine feministische Theorie der Situiertheit ist entsprechend die Frage zentral, ob das Subjekt von den es umgebenden Faktoren determiniert wird oder frei ist, sie zu verändern.⁶²

Die Herausforderung, in der Relation zur Umgebung das Verhältnis von Abhängigkeit und Unabhängigkeit zu bestimmen, stellt sich auch einem sich situierenden Subjekt. Determiniert die Umgebung durch ihre wechselseitige Relation das, was sie umgibt, oder ist das Umgebene von seiner Umgebung unabhängig? In der feministischen Literatur wird diese Frage überraschend selten gestellt, obwohl die Dynamik von gesellschaftlicher Fremd- und Selbstbestimmung zu den Grundproblemen der Soziologie gehört. Als eine der wenigen Ausnahmen formuliert die Philosophin Sonia Kruks, dass das Situieren ein Subjekt voraussetze, das zugleich „a responsible agent and a victim of circumstance“ sei.⁶³ Diese Ambivalenz von Abhängigkeit und Unabhängigkeit hat auch David Simpson in seiner Arbeit zur Geschichte des Verortens hervorgehoben. Im Akt des Situierens begreifen sich Subjekte demnach sowohl von den äußeren Faktoren determiniert als auch autonom, d. h. fähig, diese Faktoren selbst zu gestalten, „between seeing ourselves as agents of change and as passive receivers of what is already in place“.⁶⁴

⁶² Vgl. zu dieser ökologischen Relation Edgar Morin, *Die Methode. Die Natur der Natur*, Wien: Turia + Kant [1977] 2010.

⁶³ Kruks, *Situation and Human Existence*, S. 13.

⁶⁴ Simpson, *Situatedness*, S. 20.

Das Subjekt kann seine eigene Bedingtheit aber nie gänzlich erfassen, weil es dafür aus der eigenen Situiertheit aussteigen und seine Position in ökologischen Umgebungsrelationen gleichsam von außen, also un-umgeben, beobachten müsste. Gegen diesen imaginären Beobachtungsstandpunkt wendet sich das Konzept der Situiertheit. Vom eigenen, situierten Standpunkt aus ist es demnach nicht möglich zu entscheiden, ob man von den äußeren Faktoren determiniert wird oder die Freiheit hat, sie nach eigenem Willen zu bestimmen. Die (öko-)feministischen Ansätze arbeiten in diesem Sinn an einer Theorie der Situiertheit, die die Situation nicht objektiviert und damit jenes Schema vermeidet, das das Subjekt als Effekt seiner Position bzw. die Position als determinierende Kraft auf das begreift, was von dieser Position aus gesagt werden kann. Für einen ökofeministischen Begriff der Situiertheit stehen sich Subjekt und Welt nicht distanziert gegenüber, sondern sind miteinander verschränkt.

Die ökologische Annahme der Allverbundenheit kann jedoch, so Haraways und Neyrats Einwand, dazu führen, dass die Positionalität des Situierten in ihr Gegenteil verkehrt wird, wenn alles mit allem verbunden erscheint. In letzter Konsequenz resultiert diese Allverbundenheit in der unerfüllbaren Forderung, alles zu beobachten und als relevant zu betrachten, also erneut einen herausgehobenen und zugleich partzialen Standort einnehmen. Mit Haraways und Neyrats Kritik an ökologischer Relationalität wäre es stattdessen möglich, Situiertheit auf eine Weise zu verstehen, in der die Schwierigkeit bestehen bleibt zu entscheiden, was in einer gegebenen Situation relevant für die eigene Situiertheit ist und was nicht. Hinter dieser Frage verbirgt sich ein sehr viel älteres erkenntnistheoretisches Problem, für das insbesondere die feministischen Debatten um *situated knowledges* neue Lösungen suchen. Dieses Problem stellt sich auch mir: Wie kann ich in diesem Buch die Bedingungen der Möglichkeit mei-

ner Erkenntnis reflektieren, wenn diese Bedingungen auch die Möglichkeit meiner Erkenntnis bedingen? Wie kann ich offenlegen, von wo ich spreche, wenn auch das offenlegende Sprechen auf meinen Ort bezogen ist? Was ist Teil dieser Bedingungsstruktur und was nicht? Wo endet meine Situiertheit? Die philosophische Herausforderung besteht in diesen blinden Flecken, die jedes Erkennen – auch das Erkennen der eigenen Situiertheit – notwendig begleiten.

Wenn Situieren bedeutet, *sich selbst* zu verorten und nicht einfach nur die Beeinflussung individueller Erfahrung durch Gesellschaft, Klasse, Instinkt oder Ethnizität zu betrachten, gewinnt die Frage nach Determination und Freiheit, nach Abhängigkeit und Unabhängigkeit, eine neue Dringlichkeit. Es geht dann um die *eigene* Determination oder Freiheit. Meine eigene Position in den Netzen meiner Abhängigkeiten werde ich aber nie so eindeutig bestimmen können, dass ich weiß, wo ich warum bin. Die Schwierigkeit besteht darin, vom eigenen Standpunkt aus zu bestimmen, welche Faktoren mich beeinflussen und wie weit meine eigene Handlungsmacht reicht – eine Herausforderung, auf die ich am Ende dieses Buches mit dem Beispiel meiner selbst zurückkommen werde.

5. BEFINDLICHKEIT UND SITUIERTHEIT – ÜBERSETZUNGEN DER PHÄNOMENOLOGIE

Die in der Einleitung erläuterte NGram-Analyse hat gezeigt, dass die Verwendungshäufigkeit des Begriffs *situatedness* ab Anfang der 1980er Jahre steigt und zum Ende des Jahrzehnts eine steile Karriere erlebt. Die früheren Verwendungen sind eher sporadisch und konzentrieren sich neben der Philosophie auf die Pädagogik und die Religionswissenschaft, die oft eine Nähe zur Phänomenologie aufweisen.¹ Eine Bezugnahme dieser Verwendungen aufeinander ist kaum zu erkennen und eine systematische Auseinandersetzung mit diesem Konzept findet lediglich in der Heidegger- und Husserl-Exegese und auch dort nur in Ansätzen statt.

Der Begriff ist also nicht neu, aber auch noch nicht festgelegt, als er von so unterschiedlichen Autor:innen wie Donna Haraway, Lucy Suchman, Philip Agre, Rodney Brooks, Jean Lave oder Etienne Wenger Ende der 1980er Jahre aufgegriffen wird. Aber erst die bis in die Gegenwart häufig zitierten Arbeiten dieser Autor:innen sorgen dafür, dass der Begriff in das theoretische Vokabular dieser Zeit übergeht. Ein Hinweis auf diese Verschiebung gibt David Simpsons bereits erwähnte Beobachtung, dass der Begriff in der zweiten Auflage des

¹ Beispielsweise Hermann Wein, „The Concept of Ideology in Sartre: ‚Situatedness‘ as an Epistemological and Anthropological Concept“, in: *Dialogue* 7:1 (1968), S. 1–15; Thomas Prüfer, „The Philosophical Act“, in: *International Philosophical Quarterly* 2:4 (1962), S. 591–594; Max van Manen, William F. Pinar, Madeleine R. Grumet, James B. Macdonald und Esther Zaret, „Reconceptualist Curriculum Thought: A Review of Recent Literature“, in: *Curriculum Inquiry* 8:4 (1978), S. 365. Als früheste Verwendung des englischen Begriffs gibt das Oxford English Dictionary das Buch *Mirror of Philosophers* des südafrikanischen Philosophen Martin Versfeld von 1960 an. Martin Versfeld, *The Mirror of Philosophers*, London: Sheed & Ward 1960, S. 71.

Oxford English Dictionary von 1989 noch nicht aufgeführt wird, sondern erst einige Jahre später in einem Ergänzungsband.² In genau diesem Zeitraum entfaltet der Begriff seine Wirkung.

Um diese Ausweitung zu verstehen, ist es zunächst wichtig, eine spezifische Konstellation phänomenologischer Technikkritik zu rekonstruieren, in deren Zusammenhang der deutsche Begriff Befindlichkeit in den englischen Begriff *situatedness* übersetzt wird. Dabei handelt es sich zwar um keine zu diesem Zweck eingeführte Neuschöpfung, doch der Begriff gewinnt in diesem Zusammenhang einen neuen Bedeutungsgehalt, der ihn in den 1980er Jahren so virulent macht. Mit der Rekonstruktion dieses Zusammenhangs geht es mir also nicht darum, die erste Verwendung dieses Begriffs zu identifizieren. Vielmehr bildet die Übersetzung des phänomenologischen Konzepts der Befindlichkeit ins Englische – und die damit einhergehende Herausforderung, räumliche Metaphern für die Bedingtheit der eigenen Position zu finden – einen der historischen Scheidepunkte, von denen aus sich *situatedness* Ende der 1980er Jahre auf unterschiedlichen Feldern durchsetzt.

Die behandelten drei Felder sind also nicht zufällig gewählt, sondern stehen zu dieser Zeit in einer seltenen und bis heute aufschlussreichen Korrespondenz: KI-Forschung, Robotik und Ethnomethodologie. Sie ermöglichen es, die Transformationen des Begriffs nachzuvollziehen, die schließlich auch für seine Einführung in die feministischen Debatten kennzeichnend sind, um die es im nächsten Kapitel gehen wird.

Das Gravitationszentrum dieser Konstellation bilden die Arbeiten von Hubert Dreyfus, die für alle diese Felder von Bedeutung sind. Dreyfus ist sicherlich nicht der einzige, der Situiertheit als eine Voraussetzung des menschlichen Weltbezugs beschreibt. Sein Ansatz ist hier aber von besonderer

² Vgl. Simpson, *Situatedness*, S. 21.

Bedeutung: für die Robotik, weil seine Kritik Künstlicher Intelligenz trotz aller Gegenkritik neue, konnektionistische Ansätze und schließlich – über den Roboterentwickler Rodney Brooks vermittelt – ein Verständnis von Robotern als Umgebungsmaschinen inspiriert, das an die Stelle von Symbolverarbeitung die Situiertheit eines Roboters in seinem *environment* setzt; für den ethnomethodologischen Ansatz Lucy Suchmans, an deren Dissertationskomitee Dreyfus teilnimmt und für die er zudem den Kontakt zu Harold Garfinkel herstellt;³ und schließlich über diesen Kontext vermittelt für Donna Haraways Konzept der *situated knowledges* und die feministische Kritik an Universalismen. Von Dreyfus' phänomenologischer KI-Kritik aus breitet sich der Begriff in die genannten Felder aus und schließt dort an die bestehende Verwendung von *situated* als Attribut zu beispielsweise *action* oder *learning* in der Ethnomethodologie an. In dieser Hinsicht ist Lucy Suchmans 1984 eingereichte und 1987 veröffentlichte Dissertation *Plans and Situated Actions* ein zentraler Text für diese Geschichte. Suchman ist zwar ebenfalls nicht die erste, die den Begriff *situated action* verwendet, aber sie gibt ihm einen theoretischen Gehalt, der für spätere Praxistheorien ebenso einschlägig ist wie für den Feminismus.

Wenn man diese Korrespondenzen und die Übergänge, aber auch die Unterschiede zwischen den Feldern in den Blick nimmt, wird einsichtig, was mit Situiertheit zur Situation hinzukommt, aber noch nicht (oder nicht mehr) Situation ist: ein Umgebungsverhältnis. Der Begriff der Situation spielt bereits in Theorien eine Rolle, die die Kontextabhängigkeit von Erfahrung oder Wissen in den Mittelpunkt rücken, etwa in der Phänomenologie bei Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty und Sartre, der Soziologie bei Garfinkel und Goffman oder auch im

³ Vgl. Lucy Suchman, *Plans and Situated Actions: The Problem of Human-Machine Communication*. 2nd Edition, Cambridge: Cambridge University Press 1987/2007, S. 3.

Situationismus.⁴ Doch erst der Begriff der Situiertheit erlaubt es den hier behandelten Autor:innen, dieses Verständnis von Situation zu erweitern. Situiertheit wird so zu einem Begriff für das Umgeben-Sein von einer Situation und damit das Von-einer-Umgebungsrelation-bestimmt-Sein. Mich interessiert, warum die Denkfigur der Situiertheit zur gleichen Zeit auf diesen unterschiedlichen Feldern auftaucht und was sie dort jeweils sag- und sichtbar macht. Weitere Verwendungen des Begriffs kann ich nur andeuten, aber nicht weiter verfolgen: etwa in der Kognitionswissenschaft, wo der Begriff eine Verschiebung des vorherrschenden Paradigmas von Symbolverarbeitung in Richtung *embodiment*, *enactivism* und *situational awareness* anleitet, oder in der Anthropologie, wo er in dem Buch *Situated Learning* von Jean Lave und Etienne Wenger eine neue Konzeption des „situated character of everyday cognition“⁵ innerhalb von *communities of practice* ermöglicht, die auch in der Bildungswissenschaft aufgenommen wird. Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu können, versuche ich also, einen Strang durch dieses unübersichtliche Feld zu verfolgen, von dem aus sich schließlich die Einführung des Begriffs in die feministischen Debatten erschließen soll, um die es im nächsten Kapitel geht.

5.1 Heidegger und die Befindlichkeit des Da-Seins

Als Verb hat *sich befinden*, wie der Psychologe und Philosoph Eugene Gendlin 1978 in einer Arbeit zu Martin Heidegger unterstrichen hat, drei Bedeutungsschattierungen: die Ver-

⁴ Vgl. die Beiträge in Petra M. Meyer, *Situationen. Theorien der Situation und künstlerische Praxis*, Paderborn: Fink 2020.

⁵ Vgl. Jean Lave, *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, S. 44; Lave und Wenger, *Situated Learning*.

ortung dort, wo sich das Subjekt findet, die Stimmung, die damit einhergeht und die Reflexivität, in der sich das Subjekt findet.⁶ Diese drei Schattierungen führt Heidegger im „Das Da-Sein als Befindlichkeit“ betitelten 29. Abschnitt seines 1927 erschienenen Hauptwerks *Sein und Zeit* zusammen. Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit der Stimmung als einer Weise des Existierens in der Welt und umreißt die existenzphilosophischen Strukturen dieses Phänomens. Heidegger geht es im betreffenden Kontext um eine Abkehr von der dualistischen, mit der Philosophie René Descartes aufkommenden Trennung von Körper und Geist, also darum, Stimmung gerade nicht als isolierte Innerlichkeit eines Individuums, sondern als Bezug zur Welt zu begreifen. Der cartesianische Dualismus führt zu der Annahme, dass wir die Welt erkennen, indem wir sie im Inneren repräsentieren und diese Repräsentationen der Welt derart entsprechen, dass sie uns Wissen über die Welt ermöglichen. Diese Annahme möchte Heidegger mittels einer Analytik des In-der-Welt-Seins durch eine Ontologie des Existierens ersetzen. Dieser Ansatz, Stimmung von der Postulierung psychologischer Innerlichkeit zu lösen, ist – trotz aller Probleme, die Heideggers Philosophie mit sich bringt – bis heute ein wichtiger Bezugspunkt für phänomenologische Forschung.⁷

Der Begriff der Befindlichkeit dient in diesem Abschnitt von *Sein und Zeit* als eine ontologische Annäherung an das, was ontisch als die Stimmung und das Gestimmtsein verstanden wird. Stimmung nutzt Heidegger als Überbegriff für alle Arten, in denen das Dasein, d. h. Sein, das sich mit seinem eigenen Sein beschäftigt, affiziert sein kann. Ihn inte-

⁶ Eugene T. Gendlin, „Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology“, in: *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 16:1–3 (1978/1979), S. 43–71, hier S. 46.

⁷ Vgl. Jan Slaby, „More than a Feeling: Affect as Radical Situatedness“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 41:1 (2017), S. 7–26.

ressieren so alltägliche und scheinbar flüchtige Phänomene wie „der ungestörte Gleichmut ebenso wie der gehemmte Mißmut des alltäglichen Besorgens“.⁸ In diesen Phänomenen, so vermutet Heidegger, erschließt sich das Dasein als ein Sein, das immer schon verortet und in dieser Verortung „je immer schon gestimmt ist“⁹. Befindlichkeit ist also als ein räumliches Verhältnis gedacht. Die Stimmung kommt „weder von ‚Außen‘ noch von ‚Innen‘, sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf“.¹⁰ Befindlichkeit offenbart in diesem Sinn, wie Jan Slaby mit Bezug auf John Haugeland ausgeführt hat, dass wir sind, wo wir sind und als was wir deswegen sind, um von dort zu handeln.¹¹ Befindlichkeit ist dementsprechend keine Form der Bewusstheit oder der Aufmerksamkeit, sondern bezeichnet die Faktizität des Geworfen-seins der Existenz, zu der wir in der Befindlichkeit potenziell Zugang haben, ohne dass eine umfassende Einsicht möglich wäre. Im Befinden ist das Subjekt weder passiv seiner Umgebung ausgesetzt noch aktiv an seiner Lage beteiligt. Befindlichkeit steht jenseits von Aktivität und Passivität: Es ist ein Zustand des Weltzugangs, ohne den es kein Subjekt gibt.

Dass räumliche Verhältnisse und Stimmungen sich gegenseitig bedingen, zeigt bereits Heideggers Wahl des Begriffs der Befindlichkeit: Er impliziert, dass man sich nur befinden kann, indem man sich zu dem Ort verhält, an dem man sich findet. Mit dieser Verschränkung vermeidet Heidegger, die Stimmung als von der äußeren Umgebung beeinflusste Innerlichkeit beschreiben zu müssen. In diesem Sinn ist das Dasein zugleich gestimmt, weil es sich nicht von dem Ort lösen kann, an dem es sich befindet und der unweigerlich auf es einwirkt.

⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 134.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., S. 136.

¹¹ Vgl. Slaby, „More than a Feeling“, S. 12.

Im Befinden kommen also die Stimmung und der Ort dieser Stimmung zusammen. Das Da-Sein werde im Erschließen seiner Stimmung – im Gegensatz zum Erschließen seines Erkennens – „vor sein Sein als Da gebracht“.¹² Heidegger meint damit, dass die Befindlichkeit offenbart, „wie einem ist“.¹³ So zeige sich das Gestimmtsein der Existenz als Bedingung dessen, was jeweils da und damit vor Ort ist. In diesem Sinn bedeutet Befindlichkeit, das „Dasein vor das Daß seines Da“ zu bringen.¹⁴ Es merkt, dass es dort ist, wo es ist, und indem es sich an diesem Ort findet, wird es auf den Ort eingestimmt.

Der Begriff, den Heidegger für diesen Seinscharakter vorschlägt, ist der der Geworfenheit. In der Stimmung erkennen wir, dass wir schon da sind, bevor wir dieses Da erkennen, weil wir mit der Welt verbunden, eben verortet sind. Diese Verortung sollte allerdings nicht als reflexiver Zugang zum Gegebenen verstanden werden, sondern als Prozess der Erschließung.

Auch in der Beschreibung dieses Verhältnisses greift Heidegger auf eine räumliche Metaphorik zurück, wenn er schreibt, dass in der Verstimmung das „Dasein ihm selbst gegenüber blind [wird], die besorgte Umwelt [sich] verschleiert“.¹⁵ Jakob von Uexkülls Begriff der Umwelt spielt in Heideggers Buch eine zentrale Rolle, um das Weltverhältnis des Menschen zu charakterisieren.¹⁶ Der baltisch-deutsche Biologe Uexküll bezeichnet mit diesem Begriff die subjektive Konstitution der Welt für jedes individuelle Lebewesen, das durch seine Sinnesorgane jene Aspekte der Außenwelt wahrnimmt, die für es Bedeutung haben und so zum Teil seiner Umwelt werden. Zu diesem Zweck unterscheidet Uexküll zwi-

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 134.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., S. 136.

¹⁵ Ebd., S. 136.

¹⁶ Vgl. Schnödl und Sprenger, *Uexkülls Umgebungen*.

ischen Umwelt und Umgebung: Die Umgebung ist der geografische, physikalische Raum, aus dem sich Welten zusammensetzen. Dieser Begriff bezieht die Rolle des Subjekts ein, um das sich eine Umwelt konstituiert. Für Heidegger ist der Begriff Umwelt in dieser Hinsicht hilfreich, weil er die gegenseitige Bezogenheit von Subjekt und Welt zu erfassen erlaubt.

Befindlichkeit zu erschließen bedeutet also nicht einfach nur, die äußeren Bedingungen der eigenen Umgebung einzubeziehen, weil die eigene Position fundamental abhängig von der eigenen Lage ist. Die eigene Position ist weder von sich selbst, d. h. von innen, noch vom Rest der Welt, d. h. von außen determiniert, sondern als Position gerade nicht mit einem solchen Dualismus von innen und außen zu begreifen. Vielmehr kann Befindlichkeit nur relational im Verhältnis zur (Um-)Welt erschlossen werden. Heidegger formuliert diesen Gedanken so, dass die Stimmung ein „sich richten auf ... allererst möglich“¹⁷ macht. Das Hier und Jetzt der Befindlichkeit eröffnet also einen Zugang zur Existenz des eigenen Lebens als „erschließende Angewiesenheit auf Welt“.¹⁸ Befindlichkeit verbindet die Situation, in der man sich findet, mit dem inneren Zustand ebenso wie mit der äußeren Umwelt, umfasst also, könnte man sagen, das Umgebende und das Umgebene, die als ineinander verschränkt und nicht als Opposition verstanden werden.

Daraus folgt, dass Befindlichkeit nicht als Zustand eines Subjekts gegenüber einem Objekt erfasst werden kann, ganz im Gegenteil: Heidegger verwirft dieses dualistische Schema, wie Claudio Ciborra betont,¹⁹ weil an der Befindlichkeit als Weltbezug deutlich wird, dass Ich und (Um-)Welt sich gegen-

¹⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 137.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ciborra, „The Mind or the Heart?“, S. 134. Ciborra hat die Geschichte der *situatedness* als Verlustgeschichte der in der Phänomenologie erarbeiteten Bedeutungsschattierungen beschrieben.

seitig konstituieren – und zwar in der Situiertheit. Für Heidegger geht es gerade nicht darum, der Situation objektiv gegenüberzustehen. Eine Situation ist immer eine Situation für jemanden, aber das Subjekt erlebt sich nicht als der Situation äußerlich. Die Identität des Subjekts wird vielmehr durch sein Verhältnis zur Situation, sein In-der-Welt-Sein hervorgebracht – qua Befindlichkeit. Befindlichkeit ist in diesem Sinn, wie Jan Slaby betont,²⁰ keine Form des Bewusstseins, sondern markiert die Faktizität des Geworfenseins und kann deshalb nicht einfach reflektierend erlebt werden. Befindlichkeit eignet sich nicht zur Selbsterkenntnis, sondern bezeichnet die sehr viel tiefer liegende Bezogenheit der Existenz auf ihren Ort, die sich eher in Momenten der Furcht oder der Langeweile äußert als in Momenten der Reflexion. Befindlichkeit setzt also keine Reflexion der eigenen Stimmung voraus, weil diese Stimmung vom Subjekt immer schon verstanden wird: Sie ist kein Nebeneffekt seines Verständnisses der Welt, sondern seiner Geworfenheit inhärent.

In Abschnitt 60 von *Sein und Zeit*, der sich mit dem Gewissen beschäftigt, kommt Heidegger auf das existenziale Phänomen der Situation zu sprechen und betont dessen räumliche Bedeutung: „Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist.“²¹ Heidegger betont, dass die Situation dem uneigentlichen Leben, das er *das Man* nennt, verschlossen bleibt. Dieses kenne nur die „allgemeine Lage“, aber nicht die Entschlossenheit des Daseins, die dem eigentlichen Leben vorbehalten sei – ein Gedanke, den Heidegger sieben Jahre später in seiner Rektoratsrede zum Anschluss seiner Philosophie an den Nationalsozialismus nutzt. Dem Gewissen spricht Heidegger aber schon an dieser Stelle in *Sein und Zeit* zu, mit seinem

²⁰ Slaby, „More Than a Feeling“, S. 13.

²¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 299.

Ruf „in die Situation vorzuruf[en]“.²² Auch an dieser Stelle wird der Begriff der Situation an ein Umgebungsverhältnis geknüpft: „Nur der Entschlossenheit kann das aus der Mit- und Umwelt *zu-fallen*, was wir Zufälle nennen.“²³

Mit Blick auf die folgenden Ausführungen lohnt es sich bereits an dieser Stelle, drei Unterschiede zwischen Heideggers Begriff der Befindlichkeit und der gegenwärtigen Verwendung von Situiertheit zu konstatieren. Erstens ist Befindlichkeit für Heidegger durchaus ein Phänomen dessen, was wir heute als Empfindlichkeit bezeichnen würden: Es geht um Stimmungen, die gerade in ihrer Alltäglichkeit thematisiert werden. Stimmungen sind für Heidegger jedoch keine kulturellen Empfindlichkeiten, deren Innerlichkeit er ablehnt. Man könnte sogar sagen, dass für Heidegger philosophisches Denken erst dort beginnt, wo Befindlichkeit im alltäglichen Sinn endet.

Zweitens kann man die eigene Befindlichkeit nicht auf die Weise offenlegen, wie es heute von der eigenen Situiertheit gefordert wird: Heidegger macht deutlich, dass Befindlichkeit und damit die eigene Geworfenheit gerade nicht reflektierend erkannt werden können. Eben weil man von der Umwelt umgeben ist, befindet man sich in einer Stimmung, die nur im Wechselspiel mit der Umwelt erkannt werden kann. Befindlichkeit darf nicht als ein innerer Zustand verstanden werden, der dann nach außen gelangt. Heidegger betont stattdessen die „gleichursprüngliche Erschlossenheit von Welt, Middasein und Existenz“ in der Befindlichkeit.²⁴ Niemand kann also einfach seine Befindlichkeit reflektieren, weil dies bedeuten würde, den inneren Zustand gleichsam von außen zu beobachten. Befindlichkeit umfasst bereits das Innen und Außen und

²² Ebd., S. 300.

²³ Ebd. Hervorhebung im Original.

²⁴ Ebd., S. 137.

kann deshalb ausschließlich als ein Umgebungsverhältnis begriffen werden. Heutige Ansätze betonen hingegen die Verfahren und Selbsttechnologien, mit denen das Subjekt seine eigene Situiertheit zu erkennen lernen soll.

Drittens ist schließlich evident, dass Heideggers Konzept die politische Implikation des heutigen Begriffs von Situiertheit gänzlich fehlt. Mit Jan Slabys Lektüre der entsprechenden Passagen von *Sein und Zeit* wird deutlich, dass sich Heideggers Begriff nicht einfach in eine Selbsttechnologie und die mit ihr einhergehenden Praxen und Sprechakte übersetzen lässt.²⁵ Die existentialontologische Dimension der Geworfenheit, in der sich ein Da-Sein be-findet, kann weder berechnet noch bewusst artikuliert werden. Befindlichkeit geht im Heidegger'schen Sinn immer über unser Verständnis der Situation hinaus. Das bedeutet aber auch, dass wir – in Heideggers Idiom – in der Stimmung immer schon in das eingelassen sind, was sich uns entzieht. In dieser Hinsicht, damit hat Claudio Ciborra fraglos recht, entfernt sich die gegenwärtige Bedeutung des Begriffs vom phänomenologischen Kontext, gewinnt aber eine politische Dimension, die bei Heidegger nicht angelegt ist.²⁶ Situiertheit ist heute weitaus mehr als ein Baustein einer Existentialontologie – sie ist eine Praxis des Weltbezugs.

Der Begriff der Befindlichkeit ist jedoch in ein ganz anderes politisches Denken eingebunden. Für Heidegger ist Denken auf seinen Ort bezogen: Als Heimat verhilft der Ort zum Denken und verhindert es, wenn er nicht Heimat ist. In seinen *Schwarzen Heften* macht Heidegger deshalb deutlich, dass alle, die nicht an diesen Ort gehören, verschwinden müssen. Die „Bodenlosigkeit“ und „Weltlosigkeit“,²⁷ die Heidegger den

²⁵ Vgl. Slaby, „More Than a Feeling“, S. 13.

²⁶ Ciborra, „The Mind or the Heart?“.

²⁷ Martin Heidegger, *Schwarze Hefte 1938/39*, Gesamtausgabe 95, Frankfurt a. M.: Klostermann 2014, S. 97.

Juden vorwirft (und bereits in *Sein und Zeit* an der Moderne kritisiert), ist nichts anderes als ihre fehlende Bindung an ihren Ort. Sie sind für Heidegger sozusagen nicht situiert. Dieser Bodenlosigkeit stellt Heidegger eine sich quer durch seine Sprache ziehende „Bodenständigkeit“ und „Eigentlichkeit“ gegenüber, die den Deutschen eigen sei.

Was bedeutet es, dass der zutiefst antisemitische, schon lange vor Heidegger etablierte Vorwurf, die Juden seien als wanderndes Volk Parasiten,²⁸ die keinen Boden und keinen Ort haben, sich in den Vorwurf der „Unsituertheit“, der Ignoranz gegenüber dem eigenen Ort übersetzen ließe? Ich werde am Ende auf die Frage zurückkommen, wie sich der schon in *Sein und Zeit* geäußerte, gegen die Moderne gerichtete Vorwurf der „Bodenlosigkeit“ zum Begriff der Situiertheit verhält. Zunächst möchte ich aber rekonstruieren, wie dieser Begriff der Befindlichkeit in den Begriff der *situatedness* übersetzt und damit grundlegend transformiert wird. Fraglos mag es provokant erscheinen, die Schriften Heideggers, der sich der Aufarbeitung seiner eigenen Situiertheit im Nationalsozialismus verweigert hat, in die Genealogie einer Figur zu stellen, die gegenwärtig dazu dient, minorisierten Stimmen zu mehr Gewicht zu verhelfen. Doch die Stränge einer Genealogie laufen mitunter entlang von Bruchlinien zwischen unvereinbar erscheinenden Positionen. Ausgehend von der Rekonstruktion dieser Ähnlichkeiten und Differenzen wird deutlich, was den gegenwärtigen Begriff der Situiertheit von dieser Tradition unterscheidet und wie man ihn noch stärker einem identitären Denken entziehen kann.

²⁸ Vgl. Alexander Bein, „Der jüdische Parasit. Bemerkungen zur Semantik der Judenfrage“, in: *Vierteljahreshefte zur Zeitgeschichte* 13:2 (1965), S. 121–149.

5.2 Dreyfus und die Unsituiertheit Künstlicher Intelligenz

Mit seiner umstrittenen, zunächst nur in kleinen Fachzirkeln, aber ab den späten 1970er Jahren weltweit beachteten Kritik an Künstlicher Intelligenz bezieht sich der phänomenologisch geschulte Philosoph Hubert Dreyfus insbesondere auf Heidegger, dessen Zeuganalyse und den Begriff der Befindlichkeit. Von Dreyfus' Texten aus wandert das Konzept der Situiertheit in die anderen Felder ein. Dreyfus ist nicht nur sehr gut vernetzt, sondern arbeitet an der Schnittstelle von Computertechnik und Philosophie, die für unterschiedliche Disziplinen zu dieser Zeit relevant ist. Damit informiert er philosophische Ansätze über die (Un-)Möglichkeit von Künstlicher Intelligenz und klärt technische Ansätze über ihre philosophischen Grundlagen auf. So füllt Dreyfus – trotz aller Kritik, die ihm von beiden Seiten entgegengehalten wird – eine Leerstelle der zeitgenössischen Debatten. Seine Arbeiten stellen diesen Zugängen ein neues, phänomenologisch geprägtes und zugleich an die analytisch ausgerichtete Philosophie anschlussfähiges Vokabular bereit.

Dreyfus ist einer der wenigen Philosophen, der sich mit der europäischen Tradition phänomenologischen Denkens und insbesondere mit dem im englischsprachigen Raum zu dieser Zeit kaum gelesenen Heidegger beschäftigt. Es gelingt ihm, dessen Überlegungen anhand der zeitgenössischen Technik für ein breiteres Publikum aufzubereiten. Dabei stellt sich die angesichts von Heideggers idiosynkratischem Sprachgebrauch kaum zu bewältigende Frage, wie sich zentrale Begriffe aus dem Deutschen übersetzen lassen. Einer der Vorschläge zur Übersetzung des Begriffs der Befindlichkeit, der nicht nur von Dreyfus diskutiert wird, lautet *situatedness*. Die 1953 erschienene Erstübersetzung von *Sein und Zeit* von Joan Stambaugh verwendet für Befindlichkeit noch den Begriff *attunement*, dessen Nähe zu Stimmung den Unterschied zu Befindlichkeit

tendenziell verwischt.²⁹ In der 1962 von John Macquarrie und Edward Robinson angefertigten Übersetzung wird Befindlichkeit mit *state of mind* übersetzt, was die räumliche Dimension des Befindens übergeht.³⁰ Beide Übersetzungen werden bis heute immer wieder kritisiert und durch andere Vorschläge ergänzt: *affectivity*, *disposedness*, *findingness* oder eben *situatedness*.³¹ Dieser Begriff wird in der phänomenologischen Forschung und ihrer angelsächsischen Rezeption bereits seit den 1960er Jahren sporadisch verwendet, allerdings weder terminologisch bestimmt noch in Bezug zu *Sein und Zeit* gebracht.³² Die ursprüngliche Quelle für den Übersetzungsvorschlag *situatedness* konnte ich nicht identifizieren. Dreyfus jedenfalls verwendet den Begriff und schließt damit an eine etablierte Verwendung an, in der er für die typische phänomenologische Bewegung der Verortung des Erfahrungshorizonts in der gegebenen Situation steht.

²⁹ Martin Heidegger, *Being and Time*, übers. v. Joan Stambaugh, New York: State University of New York Press 2010, S. 130.

³⁰ Martin Heidegger, *Being and Time*, übers. v. John Macquarrie und Edward Robinson, Oxford: Blackwell 1962, S. 172.

³¹ Vgl. zur Übersetzungsvorschläge Slaby, „More Than a Feeling“, S. 9; Charles Guignon, „Moods in Heidegger’s Being and Time“, in: Robert C. Solomon (Hg.), *What is an Emotion? Classic and Contemporary Reading*, Oxford: Oxford University Press 2003, S. 181–190, hier S. 183.

³² So etwa Frank A. Capuzzi, „Review: Paideia and Philosophy“, in: *Research in Phenomenology* 47:2 (1972), S. 173–176, hier S. 176; George E. Oberlander, „The Transcendental Self in Husserl’s Phenomenology. Some Suggested Revisions“, in: *Research in Phenomenology* 3 (1973), S. 45–62, hier S. 59; Otto Pöggeler, „Historicity in Heidegger’s Late Work“, in: *Southwestern Journal of Philosophy* 4:3 (1973), S. 53–73, hier S. 61. Parallel finden sich auch Nennungen in Auseinandersetzungen mit der Ethnomethodologie Garfinkels: Paul Attewell, „Ethnomethodology since Garfinkel“, in: *Theory and Society* 1:2 (1974), S. 179–210. Der Kantianer Nicolai Hartmann nutzt den Begriff bereits 1940: „Zu jedem Gegenstande hat das erkennende Bewußtsein ein anderes Verhältnis. Es bringt seine bestimmte Situiertheit in der Welt mit, und diese bestimmt den Gesichtspunkt, von dem aus es in die Welt sieht.“ Nicolai Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin: De Gruyter 1940, S. 579.

Der Begriff ist also in der Phänomenologie geläufig, als Dreyfus in den 1950er Jahren in Freiburg studiert und dort auch Heidegger kennenlernt. Im Gegensatz zu den anderen Übersetzungsvorschlägen hat *situatedness* den Vorteil, eine Umgebungsrelation zu erfassen: Situiert zu sein bedeutet, umgeben zu sein, insofern man sich in Relation zu einer Umgebung befindet. Genau das macht den Begriff für Dreyfus in den 1970er Jahren plausibel und trägt zu seiner Ausbreitung auch auf andere Felder bei.

„Situatedness [...] underlies all intelligent behavior“³³, so fasst Dreyfus sein wichtigstes, immer wieder variiertes Argument zusammen. In all seinen Arbeiten greift Dreyfus auf phänomenologische Ansätze, aber auch auf den Pragmatismus und die Philosophie Ludwig Wittgensteins zurück, um menschliches Verhalten, Denken und Fühlen als verortet und verkörpert zu begreifen – eben situiert. Aufgrund ihrer Einbettung in die jeweilige Situation haben Menschen ein vor-symbolisches Verständnis der Welt, das ihr Handeln prägt. In diesem Sinn dient der Begriff als Negativfolie für Dreyfus’ Kritik an der zeitgenössischen KI-Forschung, die er 1979 in seinem Aufsatz „From Micro-Worlds to Knowledge Representation“ auf den Punkt bringt: „Looking back over the past ten years of AI research we might say that the basic point which has emerged is that since intelligence must be situated it cannot

³³ Dreyfus, „From Micro-Worlds to Knowledge Representation“, S. 176. In *What Computers Can't Do* spricht Dreyfus von *situation* und *situated*, das Substantiv *situatedness* verwendet er erst ab 1977. Dies belegt eine Vortragsnotiz von Fernando Flores zu Dreyfus’ 1977 in Berkeley gehaltenem Vortrag „Heidegger’s Existential Phenomenology“, in dem Dreyfus sagt: „Thus the background of possibility necessary for there to be a particular choice can be viewed as a restriction of what is factically possible (situatedness), or it can equally be viewed as the self-definition of Dasein who is doing the choosing (understanding). Situatedness and understanding are two equiprimordial aspects of the there of Dasein as thrown projection.“ Hubert Dreyfus, 1977 zitiert nach Carlos Flores, *Management and Communication in the Office of the Future*, Dissertation, University of California Berkeley 1982, S. 28.

be separated from the rest of human life.“³⁴ Computer seien nicht auf den Ort bezogen, an dem sie sich befinden. Deshalb können ihre Verortung und ihre Verkörperung nicht zur Grundlage ihrer Operationen werden. Sie sind somit nicht zu intelligentem Verhalten in der Lage.

Dreyfus’ Ausgangspunkt ist das Erstaunen über die Unbedarftheit, mit der sich die zeitgenössische KI-Forschung – das, was heute unter dem Namen GOFAI für *good old-fashioned AI* firmiert³⁵ – dem Phänomen der Intelligenz nähert: Die Annahme, dass die Verarbeitung von Symbolen die Grundlage intelligenten Verhaltens sei. Seine Kritik an diesem Anspruch formuliert er erstmals 1964, als er neben seiner Position als Assistant Professor am Massachusetts Institute of Technology auf Initiative seines Bruders, des Ingenieurs Stuart Dreyfus, als Berater für die RAND Corporation in Santa Monica tätig ist. Zu dieser Zeit ist die RAND Corporation mit Allen Newell und Herbert Simon eines der Zentren der KI-Forschung, das immer wieder Input von außen sucht. Dreyfus’ während seines Aufenthalts verfasster Bericht *Alchemy and Artificial Intelligence* spitzt seine Kritik am gegenwärtigen Stand Künstlicher Intelligenz zu: Die KI-Forschung befindet sich in einer Sackgasse, weil sie mit dem symbolistischen Ansatz kein verkörpertes Alltagsverständnis von Situationen erreichen könne. „Since a computer is not in a situation, however, it must treat all facts as possibly relevant at all times.“³⁶ Aufgrund der Schärfe dieses Berichts wird Dreyfus in der KI-Forschung als Außenseiter behandelt. Ihm wird in ebenso scharfen Worten

³⁴ Dreyfus, „From Micro-Worlds to Knowledge Representation“, S. 181.

³⁵ Vgl. Margaret A. Boden: „GOFAI“, in: Keith Frankish und William M. Ramsey (Hg.), *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Cambridge: Cambridge University Press 2018, S. 89–108.

³⁶ Hubert Dreyfus, *What Computers Can’t Do: A Critique of Artificial Reason*, New York: Harper & Row 1972, S. 170.

vorgeworfen, Computer nicht verstanden zu haben.³⁷ Dennoch bildet *Alchemy and Artificial Intelligence* die Grundlage für das mehrmals überarbeitete, in mehr als zehn Sprachen übersetzte Buch *What Computers Can't do* (1972).

Was ein Computer nicht kann, ist die Bezugnahme auf den eigenen Ort, die Situation und den Kontext.³⁸ Ausführlich kritisiert Dreyfus die Annahme, dass Verhalten durch Regeln beschreibbar sei. Computer und Künstliche Intelligenz werden zu dieser Zeit vor allem als Symbolmaschinen verstanden, woraus sich eine überaus enge Definition von Intelligenz ableitet. Sie können sich, so die von Dreyfus vorgestellte Prämissen, nur durch zeichenhafte Repräsentationen auf die Welt beziehen und werden deshalb nicht als verkörpert, verortet und situiert verstanden. Sie können zwar Symbole schneller als der Mensch verarbeiten, aber aus phänomenologischer Sicht nicht dessen Intelligenz nachbilden. Diese entstehe, kurz gesagt, erst aus der Einbettung jeder Handlung in die gegebene Situation – also aus dem, was Heidegger Befindlichkeit und Dreyfus *situatedness* nennt – und genau das können Computer nicht.

Insbesondere verwundert Dreyfus, dass die KI-Forschung die Erkenntnisse von Heidegger und Merleau-Ponty, aber auch von Wittgenstein zum Konnex von Handeln (als Agieren in der Welt) und Denken nicht zur Kenntnis nimmt. Stattdessen gehe die KI-Forschung – und zwar insbesondere Newell und Simon – davon aus, dass man Intelligenz als Symbolverarbeitung mit Computern nachbauen könne. In seinen Büchern ordnet Dreyfus diese Begeisterung für die Analogie von Computer und Gehirn in eine längere Faszinationsgeschichte der Philosophie für regelbasiertes und damit ortloses Denken

³⁷ Vgl. Seymour Papert, „The Artificial Intelligence of Hubert L. Dreyfus: A Budget of Fallacies“, MIT Artificial Intelligence Memo Nr. 154, 1968, <https://wellcomecollection.org/works/w4ktp96z> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

³⁸ Vgl. Dreyfus, *What Computers Can't Do*.

ein: „the Platonic reduction of all reasoning to explicit rules and the world to atomic facts“.³⁹ Damit stellt er sich in die Tradition von Husserls Krisisschrift und Heideggers Wissenschaftskritik, in denen dieser Vorwurf noch gegen die Naturwissenschaft gerichtet ist (und bei Heidegger vor und auch nach dem Krieg den antisemitischen Unterton trägt, der in den *Schwarzen Heften* explizit wird). Die Begeisterung für die Möglichkeiten des Computers, mit der Dreyfus bei der RAND Corporation konfrontiert ist, interpretiert er als Kontinuität dieser Gleichsetzung von Denken und Regelbefolgen – heute würde man vielleicht Algorithmizität sagen. Hinter diesem aus Dreyfus’ Sicht angesichts der Trivialität damaliger „Computergehirne“ gescheiterten platonisch-rationalistischen Verständnis verberge sich die Annahme „that situations can be treated like physical states“.⁴⁰ KI habe zwar propositionales, aber kein kontextabhängiges und damit für Fähigkeiten und Alltagsverstand verfügbares Wissen. Sie sei nur zu *knowing that*, aber nicht zu *knowing how* fähig – sie kann also ein Fahrrad zwar erkennen, es aber nicht fahren. Man kann eine Situation nicht einfach in Fakten oder Symbole für eine Maschine übersetzen, weil die Situation, wie Dreyfus mit Bezug auf Heidegger und Merleau-Ponty betont, die Bedeutung der Dinge und Phänomene um uns herum bestimmt. Unser Bezug zur Welt und damit deren Bedeutung sind, so ließe sich diese Annahme in Heideggers Begrifflichkeit zurückübersetzen, nie unabhängig von unserer Befindlichkeit – im Gegensatz zur Maschine.

Von dieser Kritik ausgehend charakterisiert Dreyfus die zeitgenössische Konzeption Künstlicher Intelligenz anhand von vier Vorannahmen: erstens der biologischen Annahme, dass Kognition diskret mit einer biologischen Äquivalenz zu

³⁹ Ebd., S. 143.

⁴⁰ Ebd., S. 144.

den Ein-/Aus-Zuständen eines Digitalrechners operiert; zweitens der psychologischen Vorannahme, dass das Gehirn Information nach formalen Regeln verarbeitet; drittens der epistemologischen Annahme, dass alles Wissen formalisiert werden kann; sowie viertens der ontologischen Annahme, dass die Welt aus unabhängigen Fakten besteht, die durch diskrete Symbole repräsentiert werden können.⁴¹ Hinter all diesen Annahmen vermutet Dreyfus die Loslösung des Systems aus der gegebenen Situation.

Dieser Konzeption Künstlicher Intelligenz hält Dreyfus die Erkenntnisse der phänomenologischen Tradition entgegen. Er greift zwar auch auf ähnliche Denkfiguren von Husserl, Merleau-Ponty und Sartre zurück. Doch erst seine Auseinandersetzung mit Heideggers Begriff der Befindlichkeit und die Schwierigkeiten seiner Übersetzung führen ihn zur Situiertheit. Aus dieser phänomenologischen Perspektive liegt der erste Grund für das Scheitern zeitgenössischer KI entsprechend darin, dass alles Verhalten verkörpert ist und eine Maschine daher einen Körper benötigt, um sich in einer Situation zurechtzufinden. Man kann also die Situation nicht einfach von der Umgebung abziehen und in einen Datensatz übertragen, weil es ohne Situation keine Umgebung gibt: „The aspects of our surroundings which somehow give us our sense of our current situation are themselves products of a situation we were already in, so that situations grow out of situations without recourse to situation-neutral facts and features at any point.“⁴² Im Gegensatz zu dieser „natural situatedness“ ist ein Computer „completely unsituated“.⁴³

Als zweites Problem benennt Dreyfus die Notwendigkeit der Entscheidung darüber, welche Faktoren in einer Situation

⁴¹ Ebd., S. 67–137.

⁴² Dreyfus, „Misrepresenting Human Intelligence“, S. 435.

⁴³ Ebd.

relevant sind, also die Kontextabhängigkeit von Relevanz. Es gibt kein abstraktes und kontextloses Wissen und auch keine Trennung zwischen Wissen und Handeln. Um einen Kontext zu verstehen, müssen die relevanten Aspekte der Situation aus der schieren Menge aller Möglichkeiten ausgewählt sein. Dafür muss der Kontext jedoch bekannt sein – ein Argument, das für Lucy Suchman eine wichtige Rolle spielen wird. Daraus folgt der Haupteinwand: KI-Systeme können nicht eigenständig entscheiden, welche Faktoren einer gegebenen Situation wichtig sind und welche nicht. Sie können keine Prioritäten setzen und sind weit entfernt von intelligentem Verhalten, das aus phänomenologischer Sicht immer in der Bezugnahme auf die Situation bestehe. Was für die KI-Maschinen dieser Zeit ein laut Dreyfus unüberwindbares Hindernis darstellt, ist für Menschen kein Problem, weil sie bereits situiert sind und ihr intelligentes Verhalten nicht ohne diese Situiertheit möglich wäre. In einer Situation zu sein, bedeutet für Menschen unweigerlich, sich selbst in Relation zur Umgebung zu setzen und diesen Prozess zugleich als Weltverhältnis zu reflektieren. Computer und Künstliche Intelligenz können eben dies nicht. Eine symbolverarbeitende Maschine abstrahiert die Fakten von der Situation, in der sie gegeben sind. Sie ist aber nicht in der Lage, aus der resultierenden Menge an Information die jeweils relevante Information zu identifizieren. Dafür ist Kontextwissen nötig, das nur aus der Situation kommen kann.⁴⁴

Dreyfus unterfüttert sein Argument mit dem Beispiel eines robotischen Greifarms, der beim Greifen eines Objekts nicht nur die Position dieses Objekts in Relation zu seiner eigenen Position bestimmen, sondern die eigene Positionsveränderung während der Bewegung einkalkulieren muss.⁴⁵ Auch

⁴⁴ Dreyfus, *What Computers Can't Do*, S. 193.

⁴⁵ Ebd., S. 163.

wenn Dreyfus es nicht explizit sagt, besteht aus phänomenologischer Sicht die Grundaufgabe robotischer Orientierung im Raum in der Herstellung variabler Umgebungsrelationen zwischen dem umgebenden Objekt und dem umgebenen Roboter. Um diese Aufgabe zu lösen und nicht nur ein vorgegebenes Objekt, sondern potenziell Objekte an jeder erreichbaren Position oder sogar sich zufällig bewegende Objekte zu greifen, muss der Roboterarm über die Fähigkeit verfügen, sich selbst zu verorten. Die Robotik der 1960er Jahre ist davon aber noch weit entfernt – im Gegensatz zur heutigen Robotik, die, wie ich im Anschluss zeigen werde, ausgehend von Dreyfus' Kritik seit den 1980er Jahren die Situiertheit, die Verkörperung und den Umgebungsbezug adaptiver Systeme in den Mittelpunkt der Forschung gerückt hat.

Erst in den 1980 Jahren – 1986 erscheint *Mind over Machine*, in welchem die Argumente aktualisiert werden – setzt sich mit den Fortschritten solcher konnektionistischer und kontextsensitiver Ansätze die Anerkennung für Dreyfus' interdisziplinären Ansatz auch in der KI-Forschung durch – mit der Konsequenz, dass der Begriff der *situatedness* auch in diesen Gebieten eine Rolle zu spielen beginnt. Dreyfus' Arbeiten werden zur Inspirationsquelle für zahlreiche Auseinandersetzungen mit den Auswirkungen von Computern. So spielt das Situiertheitsargument etwa in Terry Winograds und Fernando Flores' *Understanding Computers and Cognition* von 1986 eine zentrale Rolle und ist am Xerox Palo Alto Research Center (PARC) vermittelt durch Lucy Suchman in aller Munde.⁴⁶

In einer späteren Schrift zu Heidegger resümiert Dreyfus die Übersetzungsprobleme des Begriffs der Befindlichkeit

⁴⁶ Vgl. Terry Winograd und Fernando Flores, *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation For Design*, Boston: Addison-Wesley 2008, S. 33.

und rückt schließlich sogar vom Begriff *situatedness* ab.⁴⁷ Im Kontext von *Sein und Zeit* habe *situatedness* zu Verwechslungen mit dem Begriff der Situation geführt, den Heidegger ebenfalls verwendet, aber nicht in Bezug zu Befindlichkeit setzt. In Ermangelung eines treffenderen Begriffs für „being found in a situation where things and options already matter“⁴⁸ schlägt Dreyfus *where-we-are-atness* vor. Daran, dass gerade der Begriff der *situatedness* Mitte der 1980er Jahre in der Lage ist, auf unterschiedlichen Gebieten ähnliche Denkfiguren zu artikulieren und dadurch für ganz unterschiedliche Gebiete plausibel und evident wird, ändert dieses spätere Abrücken von seinem eigenen Vorschlag jedoch nichts.

Man kann allerdings fragen, was mit den so unterschiedlichen Übersetzungen, ihren späteren Aneignungen und dem vielfältigen Gebrauch von *situatedness* in ganz anderen Kontexten von der eigentlichen phänomenologischen Bedeutung verloren gegangen ist, wie es Claudio Ciborra vorgeschlagen hat.⁴⁹ Für Ciborra, der sich vor allem auf Heideggers Vorlesung *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* bezieht, verliert die Übersetzung in *situatedness* den Charakter des fühlenden Empfindens für das Gegebene und die Offenheit für die Lage. Aus einer genealogischen Perspektive ist eine solche Verlustgeschichte jedoch wenig produktiv, weil jede Übersetzung das verändert, was sie übersetzt. Deshalb geht es an dieser Stelle nicht darum, den phänomenologischen Ursprung gegen mögliche Abweichungen hochzuhalten (nicht zuletzt angesichts von Dreyfus' sehr analytischer Auslegung), sondern um die

⁴⁷ Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge: MIT Press 1995, S. 168. Einige Jahre später bevorzugt Dreyfus *disposedness*: Hubert Dreyfus, „Responses“, in: Mark A. Wrathall und Jeff Malpas (Hg.), *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, Cambridge: MIT Press 2000, S. 305–342, hier S. 314.

⁴⁸ Dreyfus, *Being-in-the-World*, S. 168.

⁴⁹ Ciborra, „The Mind or the Heart?“

Produktivität, die der Begriff der Situiertheit vor dem genealogischen Hintergrund der Phänomenologie auf ganz unterschiedlichen Feldern entfaltet. Vor allem ist relevant, wie dieser Begriff schließlich eine politische Wirkmacht erreichen konnte, die von Dreyfus' Bezug auf Heidegger weit entfernt ist.

5.3 Robotische Verortung

Ein wesentlicher Kritikpunkt von Dreyfus betrifft die Annahme der klassischen KI-Forschung, dass Intelligenz auf der symbolischen Repräsentation der Außenwelt beruht. Der dahinterstehende Dualismus von Geist und Natur impliziere, dass Intelligenz in der Abstraktion von der Welt besteht und deshalb durch Symbolverarbeitung für einen Computer operationalisierbar sei. Dem hält Dreyfus ein phänomenologisches, von Merleau-Ponty inspiriertes Argument entgegen: „The meaningful objects embedded in their context of references among which we live are not a model of the world stored in our mind or brain; *they are the world itself.*“⁵⁰ Ende der 1980er Jahre beginnt eine Reihe von Forschungsprojekten in Robotik-Laboren, unter anderem von den Entwicklungen des Konnektionismus und neuronaler Netzwerke inspiriert, Dreyfus' Kritik ernstzunehmen und eine andere Herangehensweise zu entwerfen.⁵¹ Diese Ansätze begreifen den Roboter als situiert. Im an die Umgebung angepassten Handeln und der

⁵⁰ Dreyfus, *What Computers Can't Do*, S. 177 f.

⁵¹ Der Konnektionismus genannte Ansatz verfolgt die Strategie, Kognition durch neuronale Netzwerke aus einfachen, biologischen Neuronen nachempfundenen Prozessoren nachzubilden, die miteinander verschaltet sind. Kognition entstehe, so die Annahme, durch das Zusammenwirken der Neuronen im Gehirn, die einzeln nicht sehr leistungsfähig sind, sondern erst durch ihre Verbindung effektiv werden. Was die klassische KI-Forschung noch als Repräsentation der Welt anvisierte, setzt der Konnektionismus als Muster der Aktivierung verschalteter Neuronen um.

Interaktion liege, so die neue Vorannahme, der Schlüssel zur Nachbildung intelligenten Verhaltens.

Im März 1986 wird Dreyfus nach Jahren der Feindseligkeit zu einem Vortrag am MIT AI Lab eingeladen,⁵² das dabei ist, sich mit den Arbeiten von Rodney Brooks, Philip Agre und David Chapman in ein Zentrum der heideggerianisch geprägten Auseinandersetzung mit Künstlicher Intelligenz zu verwandeln.⁵³ Am MIT wird der Begriff der Situiertheit in die Robotik eingeführt, wo er eine fundamentale Herausforderung markiert: Wie kann sich ein Roboter in einer unbekannten Umgebung orientieren und mit ihr interagieren, wenn er weder über eine Karte seiner Umgebung verfügt noch vorgegebene Pläne für den Umgang mit unvorhersagbaren Ereignissen hat? Was sind die Voraussetzungen von intelligentem Verhalten und wie kann es so operationalisiert werden, dass ein Roboter mit Ereignissen umgehen kann, die nicht geplant werden können? Um sich in alltäglichen Umgebungen außerhalb des Labors zu bewegen und zu intelligentem Verhalten in der Welt in der Lage zu sein, muss ein Roboter, so die Grundannahme der zu dieser Zeit entstehenden verhaltensorientierten Ansätze, situiert und verkörpert sein. Er muss in seine Umgebung eingebettet und zugleich in der Lage sein, diese Verortung zu operationalisieren. Mit dieser auf Kontextabhängigkeit setzenden Herangehensweise ist eine grundsätzliche Abkehr vom symbolistischen Ansatz der klassischen Robotik und KI-Forschung verbunden, bei dem mögliche Zustände der Umgebung vorab berechnet und dem Roboter als Karten, Pläne und Handlungsanweisungen zur Verfügung gestellt

⁵² Vgl. zu diesen Auseinandersetzungen Hubert Dreyfus, *Skillful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*, Oxford: Oxford University Press 2016, S. 251.

⁵³ Vgl. Terry Winograd, „Heidegger and the Design of Computer Systems“, in: Andrew Feenberg und Alastair Hannay (Hg.), *Technology and the Politics of Knowledge*, Boulder: NetLibrary 1999, S. 108–127, hier S. 110.

werden. Angesichts der ausbleibenden Erfolge des klassischen Paradigmas außerhalb des Labors und in Alltagssituationen stellen die neuen Ansätze Ende der 1980er Jahre Konzepte wie *situatedness*, *embodiment* oder *embeddedness* in den Mittelpunkt.

Der am MIT AI Lab vorangetriebene Ansatz der situierten Verkörperung hat enorme Auswirkungen zunächst auf die Robotik, dann aber auch auf die Kognitionswissenschaft, die Psychologie, die Neurobiologie und die Verhaltenswissenschaft.⁵⁴ Um das Spannungsfeld zu verstehen, das diese Verwendung des Begriffs in der Robotik mit dem Einsatz in anderen Gebieten verbindet, insbesondere dem Feminismus, ist es wichtig, zumindest in groben Zügen zu skizzieren, welchen technischen Prinzipien die neuen Technologien der Robotik gehorchen. Im Folgenden möchte ich deshalb zum einen rekonstruieren, wie die von Dreyfus formulierten Herausforderungen Ende der 1980er Jahre in die Forschung an nicht-repräsentationalen Robotern einfließen. Zum anderen erkläre ich, wie die Robotik Situiertheit operationalisiert und zugleich konzeptuell neu fasst. Dabei werde ich zudem andeuten – ohne dies an dieser Stelle vertiefen zu können –, welche Herausforderungen die gegenwärtigen Entwicklungen autonomer Roboter mit sich bringen, etwa in Form von selbstfahrenden Autos, autonomen Drohnen oder Pflegerobotern. Abschließend werde ich die feministische Kritik skizzieren, die im Zusammenhang dieser Forschung entsteht

⁵⁴ Vgl. Rolf Pfeifer, „Embodied Artificial Intelligence: 10 Years Back, 10 Years Forward“, in: Reinhard Wilhelm (Hg.), *Informatics: 10 Years Back, 10 Years Ahead*, Berlin: Springer 2001, S. 294–310. Jutta Weber hat darauf hingewiesen, dass die Forderungen der feministischen Ansätze „genau zu dem Zeitpunkt [auftauchen], an dem auch Werte wie Unparteilichkeit und Neutralität in den sich formierenden Praktiken der Technowissenschaften selbst zunehmend obsolet werden.“ Jutta Weber, „Einführung Feministische STS“, in: Susanne Bauer, Torsten Heinemann und Thomas Lemke (Hg.), *Science and Technology Studies*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 339–368, hier S. 355.

und das zugrunde liegende Verständnis von Verkörperung als geschlechtsvergessen zurückweist.

Seit Mitte der 1980er Jahre arbeiten die beiden Doktoranden Philip Agre und David Chapman am MIT AI Lab an einer phänomenologischen, von Heidegger inspirierten Neukonzeption Künstlicher Intelligenz, die einige Motive aus Dreyfus' Arbeiten aufnimmt und in eine anwendungsbezogene Richtung fortführt. Im Zentrum steht dabei das Problem der Planung, das zur gleichen Zeit an der Westküste die Anthropologin Lucy Suchman umtreibt, mit der Agre und Chapman in Austausch stehen. Für die klassische KI-Forschung ist Planung ein verlockender Zugang zur Konstruktion intelligenter Maschinen, weil die symbolische Verarbeitung von Handlungsabläufen es erlaubt, von der konkreten Einbettung des Handelns in die Situation und der damit einhergehenden Komplexität zu abstrahieren. Aus einer praxistheoretischen und phänomenologischen Perspektive ist Planung als Kriterium intelligenten Verhaltens hingegen problematisch, weil sie voraussetzt, dass Lösungen für Probleme unabhängig von der konkreten Situation sind. Als symbolische Repräsentation der Außenwelt setzt Planung voraus, unabhängig von der Situation im Besitz der relevanten Fakten zu sein. Was in einem Kontext relevant ist, stellt sich aber nur in der Situation und im konkreten Aushandeln von Handlungsoptionen heraus und kann nicht vorab festgelegt werden.⁵⁵ Deswegen beschreiben Agre und Chapman intelligentes Verhalten, analog zu Suchman, als in konkretes Handeln eingebettet. Es kann nicht von der Situation gelöst werden: „Routine activity is situated: it makes extensive use

⁵⁵ Philip E. Agre und David Chapman, „What Are Plans For?“, in: *Robotics and Autonomous Systems* 6:1–2 (1990), S. 17–34; Philip E. Agre, *Computation and Human Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 1997. Die Arbeiten von Agre würden in diesem Zusammenhang eine sehr viel tiefgreifendere Analyse erfordern, die ich an dieser Stelle nicht leisten kann.

of the immediate surrounds and their accessibility for observation and interaction.⁵⁶ Von dieser Überlegung ausgehend beschreibt Agre in seiner Dissertation *The Dynamic Structure of Everyday Life*, dass Alltagshandeln und einfache Aufgaben auf Routinen beruhen, die keine kognitive Aufmerksamkeit benötigen. Stattdessen sind diese Handlungen *embedded* und *situated*: „To say that an agent is ‚situated‘ is to emphasize that it is always in some particular situation in the physical and social world. It is always provided with particular concrete materials and involved with particular other agents.“⁵⁷

Will man diesen Prämissen folgend eine Maschine bauen, die zu intelligentem Verhalten in der Lage ist, muss man die Interaktion der Maschine mit der Welt so implementieren, dass Handlungsabläufe nicht vorgegeben sind, sondern sich der Situation anpassen. An die Stelle von Abstraktion und Symbolisierung treten Verkörperung und Verortung, mithin Situiertheit. Die Entwicklung intelligenter Systeme muss gleichsam mit phänomenologischem Blick vorgehen und kann keine abstrakten Pläne voraussetzen. Durch ihre Zeit- und Rechenintensität erschwert Planung zeitkritisches Agieren, das wiederum die Voraussetzung für Interaktion mit der Umgebung ist.

Um diese Herausforderungen zu lösen, schlägt Rodney Brooks als Nachfolger von Marvin Minsky und Patrick Winston am MIT AI Lab eine andere Herangehensweise für die Entwicklung intelligenter Roboter vor. Angesichts der Zersplitterung der KI-Forschung, die in den 1980er Jahren mit dem ausbleibenden Erfolg des symbolistischen Ansatzes einhergeht, etabliert er den Begriff der *situatedness*, der bei Agre

⁵⁶ David Chapman und Philip E. Agre, „Abstract Reasoning as Emergent from Concrete Activity“, in: Michael Georgeff und Amy Lansky (Hg.), *Reasoning About Actions & Plans*, Los Altos: Morgan Kaufmann 1987, S. 411–424, hier S. 413.

⁵⁷ Philip E. Agre, *The Dynamic Structure of Everyday Life*, Cambridge: MIT AI Technical Reports 1988, S. 13.

und Chapman noch von Heidegger her gedacht war, als neues Paradigma der Robotik.⁵⁸ Seit Mitte der 1980er Jahre treibt Brooks unter diesem Stichwort eine Revision des bisherigen Vorgehens der Robotik voran. Mit diesem Bestreben ist er auf dem Feld der Robotik keineswegs allein, aber seine Arbeiten sind aufgrund ihrer Zuspitzung und den zahlreichen in seinem Labor entwickelten Prototypen besonders einflussreich, wenn auch nicht unumstritten. Brooks ist jedoch in der Lage, seinen technischen Ansatz in philosophische Begriffe zu übersetzen.

Der Versuch, abstrakte, d. h. unsituierte Künstliche Intelligenz zu formalisieren und entsprechende Roboter zu bauen, versagt Brooks zufolge angesichts der Herausforderung, Robotern Orientierung im Raum zu ermöglichen. Sein Ausgangspunkt ist die Kritik an zeitgenössischen Robotern, die mit enormer Rechenkraft bei der Durchquerung eines Raums jede ihrer Bewegungen mit einer Karte vergleichen, um so den richtigen Weg zu planen und dann durchzuführen. Die Probleme des klassischen Paradigmas tauchen vor allem bei zeitkritischen Aufgaben auf und äußern sich nicht zuletzt in Schwierigkeiten, mit uneindeutigen Sensordaten und unvorhersagbaren Ereignissen umzugehen. Dies wird besonders deutlich beim 1970 am MIT entwickelten Prototypen Shakey, der als erster Roboter in der Lage sein sollte, seine eigenen Aktionen zu reflektieren. Er kann zwar Ziele im Raum ansteuern und Muster erkennen und verfügt zudem über eine Software-Plattform und Hardware für *computer vision*, die für die weitere Entwicklung prägend war. Doch um sich zu orien-

⁵⁸ Stanley Rosenschein, der in Stanford bei Marvin Minsky promoviert, spricht bereits 1985 von einem „situated-automata approach“. Er entwickelt eine formale Semantik logischer Automaten, um die Aufbereitung von Umgebungsdaten für ein Computersystem zu strukturieren. Vgl. Stanley J. Rosenschein, „Formal Theories of Knowledge in AI and Robotics“, in: *New Generation Computing* 3 (1985), S. 345–357, hier S. 352.

tieren, benötigt Shakey weiterhin eine Karte, die bei Änderungen seiner Umgebung ständig manuell ergänzt werden muss und deshalb nicht für Echtzeit-Veränderungen geeignet ist.

Gegen diese repräsentationalistische Herangehensweise wendet Brooks ein, dass eine Küchenschabe mit deutlich weniger Rechenkraft Aufgaben spontan und sehr viel schneller lösen könne als Shakey. Die Schabe verfügt also über eine Kapazität, die zeitgenössischen Robotern fehlt.⁵⁹ Der von Brooks vorgeschlagene neue Ansatz stützt sich nicht länger auf ein internes Modell der Welt, sondern operiert anhand von Sensordaten, Filteralgorithmen, einer komplexen Probabilistik und voneinander unabhängigen, aufgabenspezifischen Subsystemen, deren im besten Fall emergentes Zusammenwirken an die Stelle der linearen Verarbeitung von Symbolen durch eine zentrale Recheninstanz tritt. Dieser radikale Fokus auf die Interaktion des Roboters mit der Welt führt zu gänzlich anderen Anforderungen an dessen Architektur, die Brooks in seinen beiden 1991 erschienenen Aufsätzen „Intelligence without Representation“ und „Intelligence without Reason“ erläutert. Unter dem Stichwort „subsumption architecture“ schlägt er vor, intelligente Systeme schrittweise und inkrementell einzurichten, indem sie in separate Subsysteme zerlegt werden.⁶⁰ Diese Subsysteme sollen je eigene Aufgaben haben, die einzeln gelöst werden, aber aufeinander aufbauen. Aus dem Zusammenwirken der einzelnen, eher simplen Subsysteme soll dann auf höherer Ebene komplexes Verhalten möglich werden. Diese Architektur setzt Brooks in einer

⁵⁹ Brooks' Kritik ist inspiriert von Grey Walters mechanischen Schildkröten aus den 1950er Jahren, die entgegen der Trends dieser Zeit mit möglichst wenig Rechenkraft auskommen und trotzdem in der Lage sind, sich sicher im Raum zu orientieren. Vgl. Andrew Pickering, *The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future*, Chicago: University of Chicago Press 2010, S. 61.

⁶⁰ Vgl. Rodney Brooks, „Intelligence without Representation“, in: *Artificial Intelligence* 47 (1991), S. 139–159.

Reihe von Prototypen um, etwa dem Roboter Herbert, der Dosen erkennen und greifen kann, und zwar nicht im Labor, sondern in Alltagssituationen. Brooks Prototypen belegen die Vorteile des stufenorientierten Ansatzes gegenüber repräsentationalen Modellen der Welt, die eine zentralisierte Verarbeitungsarchitektur und Planung voraussetzen. Zielführender sei es, die Adaption des Systems an die Welt zum Ausgangspunkt zu machen. Diese Roboter haben also, vereinfacht gesprochen, keine zentrale Recheninstanz und damit keinen „representational bottleneck“ mehr, durch die alle Daten hindurchmüssen, um zu einer Karte der Umgebung zusammengefügt zu werden.

In Brooks Labor am MIT, aber auch in zahlreichen anderen Projekten werden durch diese Architektur, in der Sensordaten mit Filteralgorithmen verschränkt werden, sowie durch die resultierende Virtualisierung ihrer Umgebung große Fortschritte erzielt. Damit deutet sich eine technische Lösung für die von Dreyfus geforderte Verortung durch Verkörperung, Kontextabhängigkeit und Situiertheit an.⁶¹ Im Gegensatz zu den symbolverarbeitenden Maschinen sind die im Zuge dieser Entwicklung gebauten Roboter sehr wohl in der Lage, geworfene Dinge zu fangen oder schnellen Objekten auszuweichen. In komplexen Umgebungen können sie sich operativ autonom verhalten.

Brooks betont jedoch, dass sein Ansatz nicht mit einem neuronalen Netzwerk zu vergleichen sei, auch wenn die Grundidee der Verteilung von Aufgaben auf unterschiedliche Instanzen ähnlich ist.⁶² Mit der Situiertheit seiner Roboter meint Brooks „the here and now of the world directly in-

⁶¹ Zu Dreyfus und Brooks vgl. Hubert Dreyfus, „Why Heideggerian AI Failed and How Fixing it Would Require Making it More Heideggerian“, in: *Philosophical Psychology* 20:2 (2007), S. 247–268, hier S. 249.

⁶² Vgl. Brooks, „Intelligence without Representation“, S. 154.

fluencing the behavior of the system“.⁶³ Direkt an den eingangs zitierten Satz von Dreyfus über die Unnötigkeit der Repräsentation anschließend, formuliert er: „The world is its own best model.“⁶⁴ Brooks beschreibt einen Roboter in diesem Sinn als situiert, wenn er in die Welt eingebettet ist und mittels seiner Sensoren mit dem Hier und Jetzt der Welt interagiert.⁶⁵ Er muss also *embodied* sein, um mit der Umgebung in ein Wechselsehverhältnis zu treten, sich in ihr zu orientieren und mit ihr zu interagieren. Durch die strukturelle Kopplung von System und Umwelt wird erst im Akt der Verkörperung, d. h. der Verortung, intelligentes maschinelles Handeln möglich: „Complex (and useful) behavior need not necessarily be a product of an extremely complex control system. Rather, complex behavior may simply be a reflection of a complex environment.“⁶⁶

Brooks nutzt den Begriff der Situiertheit, um seinen eigenen Ansatz gegen den Repräsentationalismus der zeitgenöss-

⁶³ Rodney Brooks, „Intelligence without Reason (1991)“, in: Luc Steels und ders. (Hg.), *The Artificial Life Route to Artificial Intelligence. Building Embodied, Situated Agents*, London: Taylor and Francis 1995, S. 25–82, hier S. 29.

⁶⁴ Ebd., S. 40.

⁶⁵ Rodney A. Brooks, *Flesh and Machines: How Robots Will Change Us*, New York: Vintage Books 2003, S. 51 f. Analog formuliert ein vielzitiertes Handbuch von 1990: „An agent is said to be situated if it acquires information about its environment solely through its sensors in interaction with the environment. A situated agent interacts with the world on its own, without an intervening human. It has the potential to acquire its own history, if equipped with appropriate learning mechanisms.“ Pfeiffer und Scheier, *Understanding Intelligence*, S. 656; vgl. zur Verwendung des Begriffs *situatedness* in der Robotik auch Tom Ziemke, „The Construction of ‚Reality‘ in the Robot. Constructivist Perspectives on Situated Artificial Intelligence and Adaptive Robotics“, in: *Foundations of Science* 6:1–3 (2001), S. 163–233, sowie J. C. T. Hallam und C. A. Malcolm, „Behaviour: Perception, Action and Intelligence: The View from Situated Robotics“, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A: Physical and Engineering Sciences* 349:1689 (1994), S. 29–42.

⁶⁶ Rodney Brooks, *Cambrian Intelligence: The Early History of the New AI*, Cambridge: MIT Press 1999, S. 7. Vgl. dazu auch Herbert Kalthoff und Hannah Link, „Zukunfts-laboratorien. Technisches Wissen und die Maschinenwesen der Robotik“, in: Dilek Dizdar et al. (Hg.), *Humandifferenzierung. Disziplinäre Perspektiven und empirische Sondierungen*, Weilerswist: Velbrück 2021, S. 314–341.

sischen KI-Forschung abzusetzen und ein anderes Verständnis Künstlicher Intelligenz zu etablieren, das von der ständigen Adaption eines Systems an sich wandelnde Umgebungsfaktoren ausgeht. Genau darin liegt für Brooks die Situiertheit eines solchen Systems: Es braucht keine Repräsentation der gesamten Umgebung, sondern ist in der Lage, sich durch kleine Schritte adaptiven Verhaltens an spezifische Veränderungen der Umgebung anzupassen. Dies betrifft Mitte der 1980er Jahre vor allem die Aufgabe, sich topografisch im Raum zu orientieren und Objekte zu erkennen, wird im Verlauf der weiteren Entwicklung aber auch auf andere Aufgaben ausgeweitet.⁶⁷

Zahlreiche technische Entwicklungen bis hin zur Anwendung Künstlicher Intelligenz in autonomen Maschinen basieren in der Folge im Prinzip auf Verfahren, die die Situiertheit der Maschine als Relation zu ihrer Umgebung operationalisieren. Diese Entwicklung gilt als Voraussetzung für die Erfolge autonomer Technologien in der letzten Dekade, seitdem durch die ab Mitte der 2000er Jahre verfügbare Rechenleistung stabile technische Umsetzungen möglich geworden sind.⁶⁸ Grob lässt sich diese Operationalisierung von Situiertheit wie folgt charakterisieren: Die gesammelten Sensordaten werden algorithmisch gefiltert, um virtuelle Modelle zu erzeugen, die für eine Art internalisiertes Probehandeln zur Lösung spezifischer, situationsabhängiger, meist kleinteiliger Aufgaben genutzt werden.⁶⁹ Diese Modelle dienen als eine Karte, die keinen Anspruch auf eine Repräsentation der Außenwelt stellt,

⁶⁷ Zu den damit einhergehenden unterschiedlichen Konzepten von *embodiment* vgl. Ziemke, „The Construction of ‚Reality‘ in the Robot“, S. 212.

⁶⁸ Vgl. Sebastian Thrun et al., „Stanley. The Robot that Won the DARPA Grand Challenge“, in: *Journal of Field Robotics* 23:9 (2006), S. 661–692.

⁶⁹ An anderer Stelle habe ich dies am Beispiel des Marsrovers *Perseverance* ausführlich dargestellt: Florian Sprenger, „Sensor-Algorithmic Virtuality: Machinic World-Making on Mars“, in: *Science, Technology, & Human Values* 50:1 (2023), S. 1–24.

sondern nur das zeigt, was in einer relevanten Relation zum Roboter steht und von dessen Sensoren registriert wird – etwa der Abstand zu einem vorausfahrenden Fahrzeug. Um nicht nur solche Teilaufgaben zu lösen, sondern sich in einer komplexen Umgebung zu orientieren, ist die Fusion von Sensordaten nötig. Alle Daten, die der Roboter über seine Umgebung registriert, sind relativ zu seiner eigenen Position und damit abhängig von seiner Lokalisierung, deren Berechnung wiederum nötig ist, um sich auf einer zu erstellenden Karte der Situation zu verorten. Wenn sich der Roboter bewegt und die Umgebung sowohl am Ausgangspunkt als auch während der Bewegung misst, verfügt er abhängig von seinen Positionen über unterschiedliche Datensätze über die Umgebung, die mittels probabilistischer Filterverfahren verglichen werden können. Daraus ergeben sich Wahrscheinlichkeitswerte sowohl für die aktuelle Position des Roboters als auch für die Form, Position und Bewegung umgebender Objekte, aus denen eine stets fragmentarische Karte bzw. ein Modell berechnet wird. Kurz gesagt: Um sich zu lokalisieren, braucht der Roboter eine Karte, und um eine Karte zu erstellen, muss er sich lokalisieren.⁷⁰ Beide Aufgaben werden mit in den 1990er Jahren entwickelten Verfahren des *simultaneous localization and mapping* (SLAM) gelöst, die auf die ständige Selbstsituierung des Roboters hinauslaufen.⁷¹

Dieses Vorgehen erlaubt es solchen Robotern, sich auch an unvorhersagbare Ereignisse – abgelenkte Autofahrer:innen – anzupassen und mit einer komplexen Umgebung zu

⁷⁰ Vgl. Wolfram Burgard, Martial Hebert und Maren Bennewitz, „World Modeling“, in: Bruno Siciliano und Oussama Khatib (Hg.), *Springer Handbook of Robotics*, Berlin: Springer 2016, S. 1134–1151, hier S. 1134.

⁷¹ Vgl. Max Kanderske und Tristan Thielmann, „Simultaneous Localization and Mapping and the Situateness of a New Generation of Geomedia Technologies“, in: *Communication and the Public* 4:2 (2019), S. 118–132; Sprenger, *Epistemologien des Umgebens*, S. 485–493.

interagieren. In diesem Sinn kann man sagen, dass heutige Roboter situierte Umgebungsmaschinen sind, die ihre eigene verkörperte Position durch Relationen zu den Objekten ihrer Umgebung herstellen. Sie sind – bis zu einem gewissen Grad – in der Lage, sich zu situieren, wenn auch auf eine ganz andere Weise als ein Organismus. Die Analogie von Nervensystem und Computer, die die KI-Debatte bis in die 1980er Jahre hinein dominiert, hilft beim Verständnis dieser Prozesse jedenfalls nicht mehr weiter.

Ausgehend von dieser Idee entstehen in der Kognitionswissenschaft Ansätze, die diese *embeddedness* und *situatedness* erkenntnistheoretisch fundieren.⁷² Seit den frühen Jahren der KI-Forschung stehen Kognitionswissenschaft und Robotik Rücken an Rücken und blicken, von den gleichen Fragen ausgehend, in unterschiedliche Richtungen. Die unter dem Titel *embodied mind* firmierenden kognitionswissenschaftlichen Ansätze nehmen um 1990 nicht nur Dreyfus' Ansatz direkt auf, sondern beziehen sich explizit auf die Entwicklungen der Robotik dieser Zeit. Der Philosoph Andy Clark entwickelt auf dieser Grundlage – später gemeinsam mit David Chalmers – eine Theorie der Verkörperung von Bewusstsein.⁷³ Zur gleichen Zeit spricht William Clancey von „*situated cognition*“.⁷⁴ Beide betonen, dass Organismen nicht passiv sind, sondern

⁷² Barbara Becker und Jutta Weber haben allerdings vor dem Irrtum gewarnt, diese Entwicklung auf eine intensive Auseinandersetzung mit philosophischen Ansätzen zurückzuführen. Vielmehr handelt es sich um eine Reaktion auf das Scheitern der klassischen Ansätze. Barbara Becker und Jutta Weber, „Verkörperte Kognition und die Unbestimmtheit der Welt. Mensch-Maschine-Beziehungen in der Neueren KI“, in: Gerhard Gamm und Andreas Hetzel (Hg.), *Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technisierten Welt*, Bielefeld: Transcript 2005, S. 219–232, hier S. 219.

⁷³ Vgl. Andy Clark, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, Cambridge: MIT Press 2001; Andy Clark und David J. Chalmers, „The Extended Mind“, in: *Analysis* 58:1 (1998), S. 7–19.

⁷⁴ Clancey, *Situated Cognition*.

die aktive Herstellung eines dynamischen Wechselverhältnisses zur Umgebung für kognitive Prozesse maßgeblich sei. An konnektionistische Ansätze, aber auch an die interaktionistischen Arbeiten von Agre und Chapman anschließend, betonen Clark und Clancey, dass menschliches Bewusstsein ebenso wie Künstliche Intelligenz nicht auf symbolischen Repräsentationen und vorgegebenen Plänen basiere, sondern aus dem Zusammenspiel von Körper, Bewusstsein und Umgebung entstehe. Clark zeichnet in diesem Kontext drei Stadien der Kognitionswissenschaft nach, deren Entwicklung mit der zunehmenden Bedeutung von Situiertheit übereinstimmt: von unsituierteren, symbolistischen Ansätzen über konnektionistische Ansätze bis hin zu den von Clark und Clancey vorangetriebenen Ansätzen, die Bewusstsein als *embodied*, *embedded*, *enactive* und *extended* verstehen.⁷⁵

Dreyfus dient nicht nur als (heute ebenso wie die phänomenologischen Wurzeln dieser Ansätze oft ignorerter) Stichwortgeber für diese analytische Perspektive auf *situated cognition*. Er setzt sich auch selbst mit den neuen Ansätzen auseinander, die immerhin eine Lösung für die von ihm artikulierten Herausforderungen versprechen. Allerdings zeigt er sich nicht gänzlich überzeugt und kritisiert an Brooks' Ansatz, dass die gebauten Roboter zwar adaptiv sind, letztlich aber nur auf vorgegebene Aspekte der Umgebung reagieren – also nur Dosen greifen können, aber nicht alles, was ihnen gereicht wird. Sie lernen nicht, mit neuen, unerwarteten Ereignissen

⁷⁵ Der Philosoph Shaun Gallagher hat von diesem Ansatz ausgehend eine Philosophiegeschichte der *situated cognition* skizziert, die bis in die griechische Antike zurückreicht, deren wichtigste Protagonisten aber Dewey, Heidegger, Merleau-Ponty und Wittgenstein sind. Vgl. Shaun Gallagher, „Philosophical Antecedents of Situated Cognition“, in: Philip Robbins und Murat Aydede (Hg.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, S. 35–52. Aktuelle Arbeiten zu *4e* (*embodied*, *embedded*, *enacted* und *extended*) haben den Bezug auf diese Geschichte jedoch weitestgehend aufgegeben.

umzugehen. Ihnen fehle, phänomenologisch ausgedrückt, der „intentional arc“⁷⁶ der zu einer dauerhaften Verschränkung mit ihrer Umgebung und damit tatsächlich intelligentem Verhalten nötig sei.

Auch aus dem Feld der KI-Forschung kommt Kritik am Ansatz der Situiertheit. Besonders vielsagend, weil bereits Positionen der späteren *Science Wars* durchspielend, ist ein Aufsatz mit dem Titel „On Babies and Bathwater: A Cautionary Tale“ von Patrick Hayes, Kenneth Ford und Neil Agnew. Die Notwendigkeit der Adaption eines Systems an seine Umgebung erkennen die Autoren zwar an, lehnen es aber ab, deswegen das „entire framework of empirical science“ zugrunde eines „radical social constructivism“ zu verleugnen.⁷⁷ Die „situationalists“ würden das Kind mit dem Bade ausschütten – und sich damit in die den Autoren suspekte, weil (natur-) wissenschaftsfeindliche Gesellschaft von Konstruktivist:innen begeben (oder von dem, was die Autoren darunter verstehen). Diese Forschung zu situierten Robotern „enthusiastically endorses this radical social constructivism because it can be seen as locating knowledge in the community rather than in the head and so can be taken to support a position that denies a central role to internal representations.“⁷⁸ An der Intervention dieses Textes wird deutlich, was mit diesen Ansätzen auf dem Spiel steht: Es geht auch in der Robotik um die Frage, ob die Welt gegeben und zugänglich oder ein technisches bzw. gesellschaftliches Konstrukt ist. „It is not just Science Baby that is under attack here, but the whole notion of an objective reality.“⁷⁹

⁷⁶ Dreyfus, *Skillful Coping*, S. 107.

⁷⁷ Patrick J. Hayes, Kenneth M. Ford und Neil Agnew, „On Babies and Bathwater: A Cautionary Tale“, in: *AI Magazine* 15:4 (1994), S. 15–26, hier S. 17.

⁷⁸ Ebd., S. 21.

⁷⁹ Ebd.

Auf der anderen Seite beschäftigten sich auch feministische Autorinnen wie Alison Adam oder Sarah Kember mit der neuen Robotik.⁸⁰ Mit Bezug auf die *standpoint epistemologies*, insbesondere auf Lorraine Code, nimmt Adam Dreyfus' Kritik auf und wendet sie feministisch. Sie zeigt, dass die Ignoranz der klassischen KI-Forschung gegenüber Fragen der Verkörperung von einem maskulinen Blick auf Roboter geprägt sei. Die neueren Tendenzen, Situiertheit und Verkörperung in den Mittelpunkt zu stellen, begrüßt Adam daher zwar, betont aber, dass in diesem Zusammenhang die Frage der Geschlechtlichkeit weitestgehend ignoriert werde. Sie fordert, die geschlechtliche Dimension von Verkörperung und Situiertheit zu integrieren, indem erlernte Fähigkeiten der Interaktion mit der Welt und *tacit knowledge* beachtet werden – Fähigkeiten, die zumeist als weiblich konnotiert gelten. Adams Plädoyer an die KI-Forschung, Verkörperung als ein epistemologisches und damit politisches Konzept zu verstehen, verhallt jedoch weitestgehend.⁸¹

Mit Adam kann man festhalten, dass das in der Robotik vorherrschende Verständnis von Situiertheit rein technisch und aufgabenspezifisch gedacht ist. Es geht bei Brooks – im Gegensatz zu Agre und Chapman oder Lucy Suchman – nicht um Fragen der Interaktion mit Menschen oder gar um Sozialität. Situiertheit erscheint in der Robotik vielmehr als ein technisch klar definierbares Problem, das wenig mit den politischen Herausforderungen zu tun hat, die zur gleichen Zeit in anderen Zusammenhängen diskutiert werden. Die Intervention von Hayes, Ford und Agnew sowie Adams Arbeiten

⁸⁰ Vgl. Alison Adam, „Embodying Knowledge: A Feminist Critique of Artificial Intelligence“, in: *The European Journal of Women's Studies* 2:3 (1995), S. 355–377; vgl. auch Sarah Kember, *Cyberfeminism and Artificial Life*, London: Routledge 2003.

⁸¹ Alison Adam, *Artificial Knowing: Gender and the Thinking Machine*, London: Routledge 1998, S. 136. Adam wirft Dreyfus eine konservative Haltung vor, weil der Maßstab seiner Kritik allein Erfolg und Misserfolg von KI sei.

weisen darauf hin, dass es einen solchen Zusammenhang sehr wohl gibt, denn beide Kritiken gehen von der Frage aus, inwiefern der Ort und der Körper eines Menschen bzw. eines Roboters dessen Verhältnis zur Welt prägt. In diesem Sinne könnte die Robotik, so Adams Hoffnung, von einer stärkeren Beachtung feministischer Fragen profitieren, während Hayes, Ford und Agnew vor einer sozialkonstruktivistischen Usurpation der Robotik warnen.

5.4 Suchman und situiertes Handeln

Während die Robotik versucht, Maschinen autonomes Handeln zu ermöglichen, indem sie ihre Einbettung in die gegebene Situation operationalisiert, interessiert sich die Ethnomethodologin Lucy Suchman dafür, wie Handlungsmacht im Zusammenspiel menschlicher und nicht-menschlicher Akteure in und durch Situationen konfiguriert wird. Ihr Konzept der *situated action* entsteht in enger Bindung an Agres und Chapmans Versuch, den Erklärungsansatz der Planung durch Situiertheit zu ersetzen und ist ebenfalls von den phänomenologischen Grundlagen der KI-Kritik von Dreyfus beeinflusst. Dieser wiederum sitzt in Suchmans Dissertationskommittee und stellt den Kontakt zu Harold Garfinkel her, aus dessen ethnomethodologischem Ansatz Suchman entscheidende Impulse bezieht.⁸² Auch auf diesem Feld bestehen also personelle Verbindungen, die zur Verbreitung des Begriffs beitragen.

Suchmans 1987 erschienene, bereits 1984 fertiggestellte Dissertation mit dem einschlägigen Titel *Plans and Situated Actions* entsteht in einem ungewöhnlichen Kontext. Als In-

⁸² Vgl. Lucy Suchman, Dominik Gerst und Hannes Krämer, „If You Want to Understand the Big Issues, You Need to Understand the Everyday Practices That Constitute Them“, in: *Forum Qualitative Social Research* 20:2 (2019), S. 1–18, hier S. 4.

House-Ethnografin im Palo Alto Research Center (PARC), der Research & Development-Abteilung des Büromaschinenherstellers Xerox, entwickelt Suchman neue Verfahren der Human-Computer-Interaction, die zugleich Gegenstand ihrer Forschung sind. Seit 1979 ist sie bei PARC an einem Projekt beteiligt, das sich mit der Entwicklung neuer Interfaces und Interaktionsformen für sogenannte Expert Help Systems beschäftigt. Ausgehend von dieser Arbeit leitet sie über viele Jahre die Arbeitsgruppe Work Practice and Technology. Typisch für PARC und sicherlich auch ein Grund für den anhaltenden Erfolg der dortigen Erfindungen – vom Laserdrucker über das Ethernet bis zur Computermaus – ist der Einbezug des Alltags der Mitarbeiter:innen, welche die Geräte beständig verwenden und einer besonderen Beanspruchung unterziehen.⁸³ Deshalb verwundert es nicht, dass bei PARC bis in die Gegenwart Anthropolog:innen beschäftigt sind und der ethnomethodologische Ansatz eine besondere Ausprägung findet: Die Büros von PARC sind selbst ein Testlabor für die Entwicklung neuer Bürotechnologien, was wiederum spezifische Formen der Beobachtung der eigenen Praxis mit sich bringt.

Suchmans nur wenige Kilometer entfernt in Berkeley eingereichte Dissertation widmet sich entsprechend den sozialen und materiellen Umständen der Ko-Operation von Menschen und Computern. Sie adressiert ein grundsätzliches Problem der Entwicklung neuer digitaler Technologien: Bei steigender Komplexität der Geräte wird deren Bedienung anspruchsvoller, weil die Schnittstellen zu den User:innen eine immer größere Auswahl von Bedienungsoptionen ermöglichen müssen. Der zunächst verfolgte Ansatz bei PARC bestand darin, die Interfaces von digitalen Büromaschinen so zu gestalten,

⁸³ Vgl. Michael A. Hiltzik, *Dealers of Lightning: Xerox PARC and the Dawn of the Computer Age*, New York: Harper 1999.

dass sie eine möglichst einfache und reibungslose Mensch-Maschine-Interaktion erlauben. Anstatt User:innen mit einer Vielzahl von Optionen zu überfordern, sollte die Maschine Lösungswege vorstrukturieren. Dazu war es nötig, die Ziele der User:innen zu kennen und ihnen vorgegebene Pläne bereitzustellen. Ablaufpläne etwa für die Bedienungsoptionen eines Kopierers beruhten zu dieser Zeit auf der Sequenzierung von Verhaltensschritten, deren Ergebnis dann als skriptartige Anweisung für Operationsschritte diente. Bei diesem Vorgehen wird, so Suchman, die Interaktion von User:innen mit dem Gerät als unsituiert begriffen – das Interface determiniert einen vorgeplanten Weg, der dann unabhängig von der spezifischen Situation durchgeführt werden muss. Deshalb bleiben solche Interfacedesigns und ihre Bedienungsführung letztlich ineffizient, denn sie können nicht auf die Komplexität von Gebrauchssituationen reagieren, in denen Handeln spontan entsteht.

Das grundsätzliche Problem, das Suchman an diesem Ansatz identifiziert, liegt in der Annahme zu wissen, was die Intentionen der User:innen sind und zugleich vorherzusehen, wie ihre Pläne in der Praxis umgesetzt werden. Dies setzt Kompetenzen und Absichten voraus, die jedoch alles andere als einfach gegeben sind. Die interaktionistischen und ethno-methodologischen Ansätze, denen Suchman folgt, verabschieden sich von dieser Annahme der Zugänglichkeit von Akteursintentionen und damit einhergehenden Plänen. Suchman lehnt Planung als Erklärung von Handlungen nicht grundsätzlich ab, weist aber auf die Limitationen dieses Konzepts hin: „Plans as such neither determine the course of situated actions nor adequately reconstruct it.“⁸⁴ Stattdessen entwickelt sie einen methodischen Zugang zu Mensch-Maschine-Interaktionen, der Handeln als situiert begreift und nicht auf un-

⁸⁴ Suchman, *Plans and Situated Actions*, S. 3.

zugängliche innere Zustände zurückgreifen muss. Sie nimmt Praktiken als soziale Wirklichkeit des Zusammenlebens in den Blick und begreift sie in diesem Sinn als situiert. Jede Handlung erscheint nunmehr als eine spezifische Konstellation der Problemlösung, die nicht durch einen vorab reflektierten Plan erklärt werden kann, sondern in der Situation selbst entsteht: „Rather than build a theory of action out of a theory of plans, the aim is to investigate how people produce and find evidence for plans in the course of situated action.“⁸⁵ So wird die Situation, in der sich Handeln entfaltet, zur Analyseeinheit der Anthropologie.

Mit zahlreichen Verweisen auf Dreyfus, Agre und Chapman kritisiert Suchman das repräsentationale Verständnis von Planung, das auch der zeitgenössischen Konzeption Künstlicher Intelligenz zugrunde liegt. Sie zeigt, wie durch die Annahme intentionaler Planung die Möglichkeiten interaktiver Interfaces beschnitten werden. Das volle Potenzial der neuen Technologien könne erst dann ausgeschöpft werden, wenn sie als situiert begriffen würden. Auf dieser Grundlage entwickelt Suchman Dreyfus' Argument, dass Kontext kein Container ist, der der Situation vorausgehen würde (und deshalb programmierbar wäre), einen Schritt weiter und zeigt, was diese Annahme für die teilnehmende Beobachtung von sozialen Prozessen, aber auch für die Gestaltung neuer Formen der Mensch-Maschine-Interaktion bedeutet.

Mit diesem Ansatz verdeutlicht Suchman, dass die Kommunikation zwischen User:in und Maschine einer beständigen Improvisation ähnelt, bei der situativ neue Lösungen gefunden und ausprobiert werden. Wissen oder Handlungsabläufe seien nicht stabil, sondern würden in kontingenten Handlungen und Interaktionen produziert. Menschen geben, so demonstriert Suchman im Detail, ihrem Handeln erst

⁸⁵ Ebd., S. 70.

rückblickend Sinn, weil es aus der Situation heraus entsteht. *Situated action* beschreibt sie entsprechend als „actions taken in particular, concrete circumstances“. Diese Umstände sind nicht gegeben, sondern verändern sich stetig, weshalb sich auch unsere eingeübten Handlungsabläufe verändern. Deshalb sind für Suchman nicht Pläne der Ausgangspunkt für das Handeln, sondern „local interactions with our environment, more or less informed by reference to abstract representations of situations and of actions“.⁸⁶ Was Menschen tun, wenn sie ihre Handlungen vorab planen, erscheint damit nicht als vor-gängige Festlegung eines Lösungsschemas (das auch durch Algorithmen oder die Optionsauswahl auf einem Interface geleistet werden könnte), sondern als situatives Aushandeln von Lösungen für Probleme, die erst im Handeln entstehen und deshalb kontextsensitiv sind: „To say that an agent is situated is to emphasize that its actions make little sense outside of the particular situation in which it finds itself in the physical and social world; it is always provided with particular materials and involved with particular other agents.“⁸⁷

Die Situiertheit des Handelns besteht für Suchman entsprechend darin, dass es auf der ständigen Aneignung der Möglichkeiten oder – um einen weiteren Begriff ins Spiel zu bringen – Affordanzen beruht, welche der jeweiligen Situation innewohnen. „The coherence of situated action is tied in essential ways not to individual predispositions or conventional rules but to local interactions contingent on the actor's particular circumstances.“⁸⁸ Wenn sich Menschen ihre Handlungen durch postulierte Intentionen erklären, sind dies für Suchman retrospektive Versuche der Sinngebung, aber keine Berichte über das, was sie warum wie getan haben. Stattdessen geht es

⁸⁶ Ebd., S. 185.

⁸⁷ Agre, *Computation and Human Experience*, S. 4.

⁸⁸ Suchman, *Plans and Situated Actions*, S. 52.

Suchman, wie sie in einem späteren Text zusammenfasst, um die „Besonderheiten mannigfaltig positionierter wissender Subjekte [...], die [...] in reiterative und transformative Aktivitäten des kollektiven World-Makings eingebunden sind“.⁸⁹

Mit diesen Überlegungen konturiert Suchman einen überaus wirkmächtigen Ansatz, der seitdem in Form unterschiedlicher Praxistheorien bis hin zur Grounded Theory und zur Situational Analysis weiterentwickelt worden ist.⁹⁰ Sie stützt sich zugleich auf eine Reihe von Vorläufern, die bereits auf den Begriff der Situation zurückgreifen: den ethnomethodologischen Ansatz Harold Garfinkels, den Pragmatismus John Deweys sowie den Symbolischen Interaktionismus Charles Wright Mills' und Herbert Blumers. Auch die Phänomenologie spielt für Suchman eine wenn auch selten explizierte Rolle. In all diesen Ansätzen dient die Situation als Beobachtungsrahmen für die Praxis, die sich in ihr entfaltet. Sie nehmen auf unterschiedliche Weise in den Blick, wie Menschen über ihre Handlungen sprechen und sie so retrospektiv neu strukturieren. Theoretisch fundiert wird die praxeologische Reflexivität von *situatedness* allerdings erst von Suchman. In ihrer Arbeit konvergieren mithin die kontinentale, über Dreyfus vermittelte Auseinandersetzung mit Situiertheit und die nordamerikanische, aus dem Pragmatismus stammende Diskussion um Handlungsmacht in sozialen Situationen. Der Begriff der Situiertheit bzw. des situierten Handelns wird dabei zu einem Schlüssel für eine Reihe methodischer Herausforderungen, die vom Problem der Zugänglichkeit intentionaler Zustände bis hin zur Frage von Determinismus und Autonomie zwischen Umgebung und Umgebenem reichen.

⁸⁹ Lucy Suchman, „Gender, Technik und Politik 4.0“, in: *Gender* 11:3 (2019), S. 56–83, hier S. 64.

⁹⁰ Diese Geschichte ist von den Akteur:innen dieses Feldes, insbesondere von Lucy Suchman selbst und Adele E. Clarke, bereits ausführlich geschildert worden. Vgl. Clarke, *Situational Analysis*.

Von dem theoriegeschichtlichen Kreuzungspunkt aus, an dem Suchman diese unterschiedlichen Ansätze miteinander verbindet und aus ihnen den Begriff der *situated action* formt, ließe sich also auch eine andere Entwicklungslinie nachzeichnen. Sie würde von der handlungsorientierten Interpretation des Situationsbegriffs in der nordamerikanischen Sozialwissenschaft ausgehen. Ich möchte diese Verbindungslinien zumindest kurz skizzieren, um im Anschluss anzudeuten, wie sich Suchmans Überlegungen zu den feministischen Erkenntnistheorien verhalten, um die es im nächsten Kapitel gehen wird. Damit möchte ich jenen historischen Zusammenhang rekonstruieren, in dem die phänomenologische Tradition des Nachdenkens über die Einbettung des Individuums in die ihm gegebene Situation mit der anthropologischen Tradition zusammentrifft, in der Handlungen als situiert begriffen werden – und all das schließlich in den Feminismus Eingang findet.

Suchman stellt sich einem Kernproblem nicht nur der Ethnomethodologie, sondern auch des Symbolischen Interaktionismus und der Grounded Theory: der Unzugänglichkeit von Handlungsintentionen und Plänen sowie der „irreducibility of lived practice, embodied and enacted“.⁹¹ Wie lässt sich Handeln beobachten, wenn man zur Erklärung keine Intentionen oder Pläne heranziehen kann, sondern allein von dem ausgeht, was in einer Situation gegeben ist? Und was bedeutet das für die Position des Beobachters, der nicht unabhängig von dem ist, was er beobachtet? Situiertes Handeln könne, so Suchman, weder auf „uninterpreted bodily movements“⁹² noch auf Epiphänomene des Bewusstseins reduziert werden. An die Stelle des Erklärens als theoretischer Grundoperation tritt damit das Beschreiben, das stets die Position des Beobachters reflek-

⁹¹ Suchman, *Plans and Situated Actions*, S. XII.

⁹² Ebd., S. 70.

tieren sollte, der unweigerlich situiert ist und dem Beobachteten nicht unbeteiligt gegenübersteht.

Suchmans Verdienst besteht in dieser Hinsicht darin, die Konsequenzen der Situiertheit jeder ethnografischen Beobachtung durchdekliniert und dabei die Komplexität der teilnehmenden Beobachtung auf den Punkt gebracht zu haben. Der in den 1960er Jahren entstandene ethnomethodologische Ansatz Garfinkels, dem Suchman folgt, wendet sich sowohl gegen behavioristische als auch gegen mentalistische Positionen und rückt stattdessen das sich in einer Situation entfaltende Handeln in den Mittelpunkt. Dies erfordert die beständige methodologische Reflexion des Zugangs zur beobachtbaren Praxis. Die Ethnomethodologie untersucht in diesem Sinn die Methoden, mit denen Menschen ihr Handeln abwägen, Entscheidungen treffen oder Kommunikation verstehen.⁹³ Genau dies führt Suchman mit der reflexiven Wendung des Begriffs der *situatedness* fort und erweitert die Ethnomethodologie Garfinkels auf alltägliche Interaktionen nicht nur zwischen Menschen, sondern zwischen Menschen und Computern.

Suchman weist verschiedentlich darauf hin, dass der Terminus *situated action* in der Sozialwissenschaft bereits seit Längerem sporadisch verwendet werde. So betitelt der Soziologe Charles Wright Mills seinen 1940 erschienenen Entwurf eines analytischen Rahmens zur Erforschung des Verhältnisses von Motivationen und sprachlichen Äußerungen „Situated Action and Vocabularies of Motive“. Auch Mills stellt sich die Frage, wie man Intentionen soziologisch beobachten kann, wenn man Sprache nicht als Repräsentation der inneren Zustände

⁹³ Dieser Gedanke wird von Garfinkels Doktoranden Peter McHugh in der Studie *Defining the Situation: The Organization of Meaning in Social Interaction* von 1968 fortgeführt. Von *situated* ist dabei aber noch nicht die Rede. Vgl. Peter McHugh, *Defining the Situation: The Organization of Meaning in Social Interaction*, Indianapolis: Bobbs-Merrill 1968.

des Individuums betrachtet, sondern als „socially situated action“.⁹⁴ Damit liefert er einen wichtigen Baustein für den Symbolischen Interaktionismus, der soziales Handeln und den Akteursstatus von Individuen aus den Situationen ableitet, die sich dem Beobachter darbieten. Dieser Gedanke spielt seit der Mitte der 1950er Jahre für Herbert Blumer, bei dem Suchman später studiert, eine zentrale Rolle. Blumer argumentiert, dass die Soziologie Handeln bisher immer als Ausdruck externer (beispielsweise ökonomischer oder sozial normierter) Faktoren begriffen, aber nie als eigenständiges Phänomen in den Blick genommen habe. Was in einer Situation geschehe, sei ihr daher bislang verborgen geblieben.⁹⁵ Intentionen erscheinen in dieser Perspektive als Erwartungen möglicher Konsequenzen des eigenen Handelns.

Schon Mills bezieht sich auf John Dewey, dessen pragmatische Perspektive ebenfalls von der Vorannahme der Zugänglichkeit innerer Zustände Abstand nimmt. Deweys Pragmatismus entwirft in den 1930er Jahren mit dem Situationsbegriff ein wichtiges Werkzeug für die nordamerikanische Sozialwissenschaft. Mit der Ablehnung psychologisierender Erklärungen weist sein Ansatz durchaus eine gewisse Nähe zur Phänomenologie auf, auch wenn er deren Fokus auf das Subjekt nicht teilt. Dewey entwickelt keine geschlossene Theorie der Situation, sondern greift diesen Begriff in seinen Schriften immer wieder auf. Situationen sind für ihn Container, die für die Akteur:innen wichtige Ereignisse oder Handlungen zusammenhalten und als Einheiten analysierbar machen.⁹⁶

⁹⁴ C. Wright Mills, „Situated Actions and Vocabularies of Motive“, in: *American Sociological Review* 5:6 (1940), S. 904–913, hier S. 905.

⁹⁵ Vgl. Herbert Blumer, „What is Wrong with Social Theory?“, in: *American Sociological Review* 19:1 (1954), S. 3–10.

⁹⁶ In seinen *Studies on Logical Theory* etwa taucht der Begriff auf nahezu jeder Seite auf: John Dewey, *Studies in Logical Theory*, Chicago: University of Chicago Press 1903.

Eine Situation ist der Rahmen, innerhalb dessen etwas zu einem Problem für jemanden wird. Die Situation enthält aber zugleich die Mittel zur Lösung dieses Problems: „The sense of confusion engendered by a situation, rendering it problematic, sparks action that seeks to alter that status quo.“⁹⁷ Mit der Lösung wird die Situation jedoch nicht geklärt, sondern sie erzeugt neue Probleme. Die Situation wird somit zum Beobachtungsinstrument, mit dem sich das problemlösende Handeln beobachten, aber auch immer wieder aufs Neue konfigurieren lässt.

Suchman formuliert diesen bei Garfinkel, Mills, Blumer und Dewey angelegten Gedanken aus und fasst ihn in einen neuen Begriff: Situiertheit ist ihre neue Lösung für das methodologische Problem der Unzugänglichkeit von Akteursintentionen. So rückt sie das Handeln selbst in den Mittelpunkt der Beobachtung, fasst es aber nicht als Ausführung vorab gegebener Pläne oder Intentionalitäten von Akteur:innen. Erklärbar wird Handeln methodisch erst in der Beobachtung seiner Einbettung in den Kontext der Situation. Aus diesen methodologischen Überlegungen wiederum folgt ein sozialwissenschaftliches Forschungsprogramm, in dessen Mittelpunkt die Situiertheit allen Handelns steht.

Im Gespräch hat Suchman betont, dass *situatedness* im Unterschied zu *situation* ein „emergent enactment“ sichtbar macht. Die unvorhersagbare Entfaltung von Praxis in einer Situation sei mit der Annahme, dass die Situation einfach da sei, nicht zu vereinbaren: „We are generating the situations of our actions in and through our actions and it is this emergent enactment that was relevant for me in my engagements with artificial intelligence and cognitive science.“⁹⁸ Sie folgt

⁹⁷ Molly Cochran, „Introduction“, in: dies. (Hg.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge: Cambridge University Press 2010, S. 1–11, hier S. 6.

⁹⁸ Gespräch mit Lucy Suchman, Zoom, 30.10.2023.

damit dem phänomenologischen Argument Dreyfus', das auch Brooks', Agres und Chapmans Weiterentwicklung von Robotern zugrunde liegt, erweitert es aber um die Position des Beobachters, der der Situation, die er beobachtet, nicht unbeteiligt gegenübersteht. Entsprechend kritisiert sie den situationsorientierten Ansatz der Robotik, weil er Situiertheit gänzlich von Sozialität sowie Kontext löse und eben dieses „emergent enactment“ des Handelns nur als technischen Prozess begreife. Man müsse vielmehr, wie Suchman vor allem in ihren jüngeren Arbeiten zu autonomen Maschinen zeigt, das Zusammenwirken des Roboters mit seiner Umgebung als Prozess der Verkörperung und der Verteilung von Handlungsmacht begreifen.⁹⁹ Die Entwicklung und Erforschung intelligenter Systeme solle sich darauf konzentrieren, was Menschen mit Maschinen tun (und umgekehrt), aber nicht darauf, was Maschinen leisten können oder was Menschen denken.

Diese Kritik deutet an, dass Suchman Situiertheit als ein politisches Konzept versteht, auch wenn sie diese Dimension selten ausformuliert. Die eigene Situiertheit in den Forschungsprozess einzubeziehen, ist für Suchman die Voraussetzung von Reflexivität, von Verkörperung und von Einbettung: „Situatedness is a way of insisting on embodiment, on emplacement, on temporality, on materiality, and this is part of what conjoined the ethnomethodological and the feminist interest – that commitment to not allow the erasure of embodiment, emplacement and location.“¹⁰⁰ Suchman spielt diese Reflexivität des Begriffs erstmals bis zu Ende durch und begreift sich selbst als situiert. Mit ihrem Konzept der *situated knowledges* nimmt Donna Haraway diesen Gedanken auf und

⁹⁹ Suchman, *Plans and Situated Actions*, S. 15. Zu Suchman und Brooks vgl. Suchman, „Gender, Technik und Politik 4.0“, S. 66.

¹⁰⁰ Gespräch mit Lucy Suchman, Zoom, 30.10.2023.

zeigt über das Insistieren auf Verkörperung und Verortung hinaus, woher das an die Annahme wissenschaftlicher Neutralität gebundene Bedürfnis nach der Negation von Situiertheit kommt.

Dass der Begriff der Situiertheit aus der Phänomenologie in die KI-Forschung, die Robotik, die Kognitionswissenschaft und die Ethnomethodologie wandert, hängt einerseits mit den rekonstruierten personellen Kontinuitäten zusammen: Dreyfus übersetzt Heidegger, inspiriert Agre, Chapman sowie Brooks und steht in engem Kontakt mit Suchman. Mit dieser Geschichte des Begriffs ist eine spezifische Konstellation umrissen, in der besonders deutlich wird, was der Begriff andererseits über die personellen Kontinuitäten hinaus zu dieser Zeit sag- und sichtbar macht: Ausgehend von der phänomenologischen Verwendung dient Situiertheit in diesen Kontexten zur Markierung der Abhängigkeit des Situierten von den sozialen, technischen und körperlichen Bedingungen, die es prägen. Ob situiertes Handeln, situierte Kognition, situiertes Lernen oder situiertes Problemlösen – stets geht es darum, diese Vollzüge in der wechselseitigen Verschränkung des Subjekts (das auch ein Roboter sein kann) mit der gegebenen Situation zu begreifen. Diese Figur hat in der Robotik, der Kognitionswissenschaft und der Ethnomethodologie, aber auch der feministischen Wissenschaftsphilosophie dieser Zeit Erklärungspotenzial, weil sie bestehende Probleme dieser Felder zu lösen verspricht: In der Robotik die Modellierung intelligenten Verhaltens als Adaption des Roboters an seine Umgebung, in der Ethnomethodologie die Erklärung von Handeln ohne Rückgriff auf Intentionalität oder Planung und schließlich im Feminismus die Herausforderung, die Partialität von situierten Wissensansprüchen zur Anerkennung von minoritären Positionen zu nutzen, ohne Objektivitätsansprüche aufzugeben.

In den zeitgleich entwickelten Konzepten situierter Verkörperung, situierter Kognition, situierten Handelns und situier-

ten Wissens überkreuzen sich soziale, gesellschaftliche, körperliche und epistemologische Dimensionen der Verortung. Diese Versatilität des Begriffs nimmt Haraway auf, indem sie mit ihm den Begriff des Standpunkts ersetzt, der die Debatten um feministische Erkenntnistheorien dieser Zeit dominiert. Diese begriffliche Verschiebung sorgt schließlich für die Verbreitung des Begriffs weit über die bis hierhin geschilderten spezialistischen Debatten hinaus und damit für den Anschluss an Sprechakte und Praktiken des Verortens, die zu dieser Zeit dabei sind, die „kritische Haltung“ neu zu konfigurieren.

6. STANDPUNKT UND SITUERTHEIT – INTERVENTIONEN DES FEMINISMUS

Ausgehend von den Spannungen innerhalb der Frauenbewegung und aufbauend auf den Praktiken des *consciousness raisings* entwickelt eine Reihe von Feministinnen seit Beginn der 1980er Jahre unter dem Namen *standpoint epistemology* einen neuen erkenntnistheoretischen Rahmen für feministische Analysen. Als Frauen und als Wissenschaftlerinnen bewegen sie sich in einem Umfeld, das ihnen nicht selten ablehnend bis feindlich gegenübersteht. Ihre Sprecherinnenpositionen sind keineswegs sicher. Eben dieser Erfahrung versuchen ihre Ansätze gerecht zu werden: Der Standpunkt der Sprecher:in wird einbezogen und das Ich-Sagen als eine politische Praxis begriffen – ein Gedanke, der in Suchmans methodologischen Überlegungen zwar schon angelegt ist, aber erst im feministischen Umfeld ausformuliert wird. Der Begriff des Standpunkts impliziert ein starkes Konzept der Reflexivität, welches die Objektivitätsansprüche der Aussagen eines Subjekts an dessen soziale Position bindet und damit Kategorien wie Geschlecht, Klasse oder *race* in die Debatte einbringt. Doch ein Standpunkt ist – darin sind sich diese Theoretikerinnen trotz aller Unterschiede im Detail einig – nicht einfach ein gegebener Ort, der die Perspektive eines Subjekts auf die Welt prägt. Vielmehr ist er das Produkt eines komplexen sozialen Prozesses und „achieved rather than obvious, a mediated rather than an immediate understanding.“¹

¹ Nancy C. M. Hartsock, *Money, Sex, And Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Boston: Northeastern University Press 1983, S. 132. Vgl. zum Überblick über *standpoint epistemologies* Heidi E. Grasswick, „Feminist Epistemology“, in: Miranda Fricker et al. (Hg.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York: Routledge 2020, S. 295–303; Alessandra Tanesini, „Standpoint Then and Now“, in:

Dass ich mich im Folgenden auf die englischsprachige Debatte beschränke, ist der begriffsgeschichtlichen Perspektive geschuldet, denn im Deutschen setzt sich der Begriff der Situiertheit erst sehr viel später durch als im englischsprachigen Raum.² Dennoch ist der Hinweis wichtig, dass diese Debatte bereits einen Vorläufer im deutschsprachigen Raum hat: die „Methodischen Postulate zur Frauenforschung“, die die Sozialwissenschaftlerin Maria Mies 1978 vorstellt. Sie macht die enge Bindung von Wissenschaft und Aktivismus zum Programm einer stets Partei ergreifenden feministischen Forschung. Für Mies können Herrschaftsverhältnisse und soziale Unterdrückungsmechanismen nur dann erforscht werden, wenn zuvor die institutionellen und materiellen Bedingungen dieser Forschung verändert werden. Ihre Methode besteht in dem, was sie als „bewusste Parteilichkeit“ bezeichnet und eng an Motive der Betroffenheit koppelt. Diese Parteilichkeit umfasst sowohl das Forschungsobjekt als auch das Forschungssubjekt und begreift beide als in die gesellschaftlichen Verhältnisse eingebettet: „Sie ermöglicht die Korrektur subjektiver Wahrnehmungsverzerrungen auf beiden Seiten, auf der Seite der Forscher durch die Erforschten, auf der Seite der Erforschten durch die Forscher, und trägt sowohl zu einer umfassenden Erkenntnis der sozialen Realität bei als auch zur Bewusstseinsbildung der am Forschungsprozess Beteiligten.“³

Auch Mies versteht dieses Vorgehen nicht nur als eine sozialwissenschaftliche Methodik, sondern als einen Bewusstwerdungsprozess, der über die Auseinandersetzung mit der

Miranda Fricker et al. (Hg.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York: Routledge 2020, S. 335–343.

² Vgl. SCoT, English Google Books, 1520–2008, situatedness#NOUN, N=60, D=15, interval fixed, 28.3.2024.

³ Maria Mies, „Feministische Forschung. Wissenschaft – Gewalt – Ethik“, in: Vandana Shiva und dies., *Ökofeminismus. Beiträge zur Theorie und Praxis*, Zürich: Rotpunkt 1995, S. 58. Ich danke Anne Dippel für diesen Hinweis.

individuellen Situation hinaus auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zielt. Erst durch die Berücksichtigung der eigenen Betroffenheit sei es möglich, die „Sicht von unten“ in die wissenschaftliche und feministische Arbeit einzubeziehen.⁴

Ausgehend von Mies' Postulaten spitzt sich die Debatte um die Neutralität feministischer Wissenschaft im deutschsprachigen Raum etwa zur gleichen Zeit zu, als der Begriff der *situatedness* in der englischsprachigen Debatte eingeführt wird.⁵ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass zumindest Haraway, die einige Zeit in den feministischen Zirkeln West-Berlins verbracht hat, mit Mies' Text vertraut war, der eine Reihe ihrer Annahmen vorwegnimmt. Die Herausforderung der englischsprachigen Diskussionen, in die Haraway interveniert, bestand (und besteht) darin, lokalem, partialem und situiertem Wissen, das von einem unterdrückten Standpunkt aus geäußert wird, dennoch objektiven Wert zuzusprechen, den wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und sozialen Status von partikularem Wissen also nicht zu negieren, sondern dessen Bedingungen neu zu bestimmen. Wie kann – so lautet die Leitfrage – Wissen, das auf einen relativen und unterdrückten Standpunkt bezogen ist, dennoch allgemeine Gültigkeit beanspruchen?

⁴ Maria Mies, „Methodische Postulate zur Frauenforschung. Dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 1 (1978), S. 41–63, hier S. 41. Mies sieht die Quellen dieses engagierten Verständnisses von Wissenschaft allerdings in den Klassenkämpfen der Dritten Welt und bezieht sich insbesondere auf Mao und Paolo Freire. Dieser entwickelt diese Praxis in *Pedagogy of the Oppressed* von 1972 weiter. Freire argumentiert, dass Subjekte nicht „abstract, isolated, independent and unattached to the world“ seien, sich ihres Standorts aber erst bewusst werden müssten, und entwickelt eine entsprechende Pädagogik. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum 1970/2005.

⁵ Vgl. Christina Thürmer-Rohr, „Der Chor der Opfer ist verstummt“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Frauenforschung oder Feministische Forschung* 11:7 (1984), S. 71–84. Da der Begriff der Situiertheit im deutschsprachigen Kontext keine Rolle spielt, kann ich diesen Zusammenhang hier nicht weiter vertiefen.

Diese erkenntnistheoretischen Fragen erscheinen den frühen Standpunkttheorien zunächst nebensächlich, sind sie doch mit einem konkreten Problem konfrontiert: der Nicht-Anerkennung der Sorgearbeit von Frauen als Arbeit. Da Arbeit aber als ein subjektivierender und damit politischer Prozess verstanden wird, hat der Versuch, diese Arbeit und den mit ihr einhergehenden *feminist standpoint* theoretisch zu erfassen, von Anfang an eine erkenntnistheoretische Dimension, die im Laufe der Debatte zunehmend in den Vordergrund tritt. Fragen der Anerkennung, so zeigt sich, haben eine epistemologische Dimension. Seit Mitte der 1980er Jahre orientieren sich die *standpoint epistemologies* entsprechend – analog zu Mies – an der Herausforderung, Objektivität trotz der Partikularität jedes Standpunkts möglich zu machen, also den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit mit der Betonung der je individuellen Positionalität und damit Nicht-Neutralität zu verbinden. Dadurch rücken sie die eigenen Unterdrückungserfahrungen in den Mittelpunkt und zeigen, dass diese mit spezifischen Wissensformen einhergehen.

Der Bezug auf die eigene Erfahrung und den aus ihr erwachsenden Standpunkt wird in feministischen Theorien der 1980er Jahre weithin diskutiert, weil er die politischen Herausforderungen feministischer Praxis und des Sichtbarmachens von Ungleichheit aufzeigt. Die Erfahrung von Frauen wird dabei, wie Joan W. Scott 1992 resümierend schreibt, nicht nur zum Ausgangspunkt von Erklärungen, sondern zu etwas, das selbst erklärt werden muss.⁶ Erfahrungen, insbesondere Erfahrungen von Unterdrückung, sind demnach kein Rohmaterial, sondern vielfach vermittelt und interpretiert: Lokales Wissen entsteht laut Scott erst im Versuch, die eigene

⁶ Joan W. Scott, „Experience“, in: Judith Butler und dies. (Hg.), *Feminists Theorize the Political*, London: Routledge 1992, S. 22–40. Unter dem Titel „The Evidence of Experience“ erscheint dieser Text zeitgleich in der Zeitschrift *Critical Inquiry*.

Erfahrung aufzuarbeiten. Diesen Gedanken nimmt Haraway auf und macht deutlich, wie viel Arbeit es ist, über Erfahrung zu sprechen und von ihr auszugehen. Erfahrung ist demnach nicht einfach gegeben, sondern muss – ähnlich wie wissenschaftliches Wissen – in komplexen Aushandlungsprozessen hervorgebracht werden: „Description practices for experiences are themselves complex achievements. You can't just point at yourself and say 'there is my experience'. [...] The notion that you can simply describe your own experience is nuts.“⁷ Entsprechend sei es wichtig, zu fragen, was für wen in welchem Zusammenhang als Erfahrung zählt, wie Erfahrung sagbar gemacht und wann verhindert wird, dass über sie gesprochen wird.

In einer typischen Bewegung verschiebt Haraway also den Fokus von den abstrakten gesellschaftlichen Verhältnissen auf die Bedingungen der eigenen Position. Dabei greift sie, wie sie in dem zitierten Interview betont, auf ihre eigenen Erfahrungen in *consciousness raising*-Gruppen zurück, in denen die Herausforderungen des gemeinsamen, aber von unterschiedlichen Standpunkten ausgehenden Sprechens immer wieder neu bearbeitet werden mussten. Feministische Epistemologie wird deshalb von Beginn an als Sorgearbeit verstanden.

Nancy Hartsock, deren Arbeiten diese Debatte 1983 einleiten, verwendet den Begriff des Standpunkts als „epistemological device“,⁸ um die sozioökonomischen und psychologischen Effekte von Klassen- und Geschlechterdifferenzen zu analysieren. Der Begriff der Situiertheit hingegen wird erst 1988 von Haraway in diese Debatten eingeführt. Die Konsequenzen dieser bis in die aktuellen Auseinandersetzungen um Identitätspolitik hineinwirkenden begrifflichen Verschiebung

⁷ Wylie et al.: „Standpoint theory was never supposed to be a theory about identity. Interview with Donna Haraway“.

⁸ Hartsock, „The Feminist Standpoint“, S. 284.

möchte ich im Folgenden rekonstruieren. Zu diesem Zweck arbeite ich heraus, wie bereits in den frühen feministischen Debatten um Standpunkt und Situiertheit Argumente ausgetauscht werden, die für die heutigen Auseinandersetzungen hilfreich sein könnten. Die Frage lautet also, was der Begriff der Situiertheit im Kontrast zu Standpunkt in diesem Zusammenhang sicht- und sagbar macht und wie er zu einem politischen Erkenntnisinstrument wird.

Inhaltlich sind sich die Begriffe des Standpunkts und der Situiertheit sehr ähnlich und erscheinen nahezu austauschbar. Der Versuch, Haraways begriffliche Verschiebung als Scheidepunkt zu markieren, könnte daher übertrieben wirken. Doch das begriffsgeschichtliche Instrumentarium macht deutlich, dass mit dieser semantischen Verschiebung weitaus mehr verbunden ist als ein neues Wort. Sie lässt sich in Haraways Text „*Situated Knowledges*“ (und auch in ihren anderen Schriften) eindeutig nachweisen: Haraway schließt direkt an die unter dem Titel *standpoint epistemologies* firmierenden Debatten an, benutzt diesen in ihren Bezugstexten überaus häufigen Begriff jedoch nur wenige Male im sehr spezifischen Kontext des feministischen Standpunkts. In einer persönlichen Mitteilung hat Haraway betont, dass ihr die phänomenologische Dimension des Begriffs und Dreyfus' Wiederaufnahme nicht bewusst gewesen seien.⁹ In „*Situated Knowledges*“ gibt es in der Tat keine Verweise auf die philosophische Tradition und Haraway erklärt auch nicht, woher sie den Begriff nimmt. In ihrer E-Mail betont sie, dass sie ihn aufgrund seiner umgangssprachlichen Verständlichkeit ausgewählt habe. Der Begriff sei ihr komplexer und reicher als *standpoint* erschienen. Auch wenn im Hintergrund demnach keine bewusste Entscheidung stand, erweitert Haraway dennoch die Versuche feministischer Autorinnen, den marxistischen Begriff des

⁹ E-Mail vom 2.10.2024.

Klassenstandpunkts auf Fragen des Geschlechts zu öffnen, um eine neue Bedeutungsebene. Unbenommen davon, ob Haraway diese Verschiebung mit Absicht vorgenommen hat, verändert sich mit ihrem Text die semantische Ausrichtung dieser Debatten.

Die Sichtbarmachung sozioökonomischer Klassenstandpunkte und Geschlechterdifferenzen wird mit dem Begriff der Situiertheit mithin um Fragen der Verkörperung und Verortung erweitert – kritischer könnte man auch einwenden, dass letztere erstere verdrängen. Haraway verschiebt den marxistischen Fokus dieser Debatten – ohne ihn jedoch zu verabschieden – hin zu einer unterschwellig phänomenologisch geprägten Auseinandersetzung mit der Gegebenheit der Situation, die nur aus der individuellen Situiertheit zu erfassen ist. Ein Effekt dieser Verschiebung von *standpoint* zu *situatedness* liegt in der Akzentuierung des Ökologischen, denn die Relationalität des Umgebens wird von Haraway als ein Geflecht begriffen, in dem Akteur:innen miteinander verbunden und voneinander abhängig sind. In ihrer gemeinsamen Arbeit müssen sie – etwa in einer *consciousness raising*-Gruppe – aushandeln und hervorbringen, was als Erfahrung zählt. Aus dieser Relationalität wiederum leitet Haraway ihre ethischen Überlegungen zu Solidarität und Formen des Zusammenlebens ab, die seitdem ihre Schriften prägen. Zugleich bringt diese Verschiebung, wie Frederic Jameson bereits in einem zeitgenössischen Text festgehalten hat, eine Abkehr von Fragen der „exploitation“ hin zu Fragen der „oppression“ mit sich, die im Kern der identitätspolitischen Debatten steht.¹⁰

Die Diskussionen um die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen feministischer Theoriebildung sind jedoch keineswegs dominant, sondern betreffen nur einen sehr spezialisierten, philosophisch ausgerichteten Teil der an Uni-

¹⁰ Vgl. Jameson, „History and Class Consciousness as an ‚Unfinished Project‘.“

versitäten organisierten Feministinnen. Dies zeigt auch eine SCoT-Analyse von *situatedness* im englischsprachigen Google-Books-Korpus, in dem der Begriff erst Mitte der 1990er Jahre in signifikanter Häufigkeit auftaucht.¹¹ Seine Verwendung ähnelt zu dieser Zeit eher Begriffen wie *subjectivity*, *positioning* oder *perspective* – und auch hier nur in sehr geringen Ähnlichkeitswerten –, während *standpoint* zu keinem Zeitpunkt zu den sechzig ähnlichsten Begriffen von *situatedness* zählt.

Die Verbreitung des Begriffs hängt erneut mit personellen Kontinuitäten zusammen. Auch Haraway ist Teil des bereits skizzierten Netzwerks: Mit Lucy Suchman verbindet sie eine Freundschaft, die Entwicklungen der Robotik und der KI-Forschung sind für ihr „Cyborg Manifesto“ wichtige Quellen und dass sie Dreyfus zu dieser Zeit in Kalifornien über den Weg gelaufen ist – etwa im Rahmen von Foucaults Berkeley-Vorlesungen, die Dreyfus Anfang der 1980er Jahre mitorganisiert –, ist alles andere als unwahrscheinlich, auch wenn sie nicht bewusst auf die phänomenologische Tradition zurückgegriffen hat. Ihr Text ist ein expliziter Beitrag zu diesen Diskussionen und versteht sich als Kommentar zum Buch *The Science Question in Feminism* der Wissenschaftsphilosophin Sandra Harding, das sich mit der Problematik des angeblich wertfreien und objektiven, geschlechtsneutralen Sprechens in der Wissenschaft beschäftigt. Gemeinsam ist diesen Perspektiven der Versuch, unparteiische Neutralität und Objektivität zu entkoppeln. Das wiederum bedeutet, Politik, Subjektivität und Wahrheit auf eine spezifische Weise miteinander zu verknüpfen.

¹¹ Vgl. SCoT, English Google Books, 1520–2008, situatedness#NOUN, N=60, D=15, interval fixed, 28.3.2024.

6.1 Vom Klassenstandpunkt zum *feminist standpoint*

Der Begriff des Klassenstandpunkts gehört zum basalen Instrumentarium marxistischer Theorien im 20. Jahrhundert.¹² Er bezeichnet den Zusammenhang individueller, auf Arbeit und Aneignung gründender Erfahrung mit den gesellschaftlich-ökonomischen Bedingungen, unter denen sich die jeweilige gesellschaftliche Klasse des Subjekts formt. Auch wenn Marx den Begriff des Klassenstandpunkts nicht und Engels ihn nur an wenigen Stellen verwendet,¹³ ist der Begriff des Standpunkts im *Kapital* überaus häufig. Er wird nicht nur in der Bedeutung einer theoretischen Sichtweise, sondern ansatzweise auch einer Positionalität verwendet, die aber noch nicht mit Klassenunterschieden und ihrer Dialektik in Verbindung gebracht wird.¹⁴ Das Verhältnis von Bourgeoisie und Proletariat führt jedoch in den an *Das Kapital* anschließenden marxistischen Theorien zu der Annahme, dass sich die Standpunkte dieser Klassen nicht nur nominell voneinander unterscheiden, sondern kategorial andere Erkenntnisse des eigenen Orts in der Gesellschaft implizieren. Durch die Revolution würden diese in sich beschränkten Standpunkte letztlich aufgehoben und in einer klassenlosen, mithin (klassen-)standpunktfreien Gesellschaft aufgehen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts taucht der Begriff Klassenstandpunkt sporadisch auf, wird aber erst nach dem

¹² Ich danke Gottfried Schnödl und Christian Voller für zahlreiche Hinweise zu diesem Abschnitt.

¹³ Friedrich Engels, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, in: Karl Marx und ders., *Werke, Band 21*, Berlin: Dietz 1956, S. 283–291, hier S. 285.

¹⁴ So etwa an folgender Stelle: „Dennoch bleiben selbst die besten ihrer Wortführer, wie es vom bürgerlichen Standpunkt nicht anders möglich ist, mehr oder weniger in der von ihnen kritisch aufgelösten Welt des Scheins befangen, und fallen daher alle mehr oder weniger in Inkonsistenzen, Halbwahrheiten und ungelöste Widersprüche.“ Karl Marx, *Das Kapital. Werke, Band 25*, Berlin: Dietz 1956, hier S. 838.

Ersten Weltkrieg vom ungarisch-deutschen Philosophen György Lukács systematisch entwickelt.¹⁵ Sein theoretisches Fundament hat der Begriff in der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, die Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel 1806 in seiner *Phänomenologie des Geistes* erarbeitet. Hegel beschäftigt sich mit der Frage, wie das Subjekt zu einer Realisierung seines eigenen Wissens und seiner Position als Wissendem, mithin zu Selbstbewusstsein gelangt. Die Dialektik von Herr und Knecht dient Hegel als eine Erklärung für die intersubjektive Dynamik der Anerkennung und der Herausbildung von Selbstbewusstsein im Verhältnis zweier sich gegenüberstehender Subjekte. Dieses Verhältnis wird von Hegel in einer durchaus problematischen Bewegung als grundsätzlich agonal und letztlich als Kampf um Leben und Tod begriffen.

Hegel zeigt, vereinfacht gesagt, dass Herr und Knecht dialektisch voneinander abhängen und sich ihre Standpunkte aufeinander beziehen. Beide streben nach Selbstbewusstsein, das sie nur aus der Identität mit sich selbst erlangen können. Der Herr kann dieses Selbstbewusstsein nur entwickeln, insofern er im Knecht zunächst einen ebenbürtigen Anderen sieht, den er dann unterwirft und sich damit ungleich macht. Wenn der Knecht unterworfen ist, kann er dem Herrn aber nicht länger die Anerkennung geben, die dieser zur Bewahrung seiner Selbstidentität bräuchte. Der Herr ist von der Anerkennung durch den beherrschten Knecht abhängig, kann diese Notwendigkeit – im Gegensatz zum Knecht – aber nicht selbst erkennen.

Der Standpunkt des Knechts wird von Hegel nicht allein erkenntnistheoretisch verstanden. Er entsteht erst aus der tät-

¹⁵ Etwa Joseph Dietzgen, *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit. Dargestellt von einem Handarbeiter*, Hamburg: Meißner 1869, S. VI; Gustav Schmoller, „Erste Sitzung“, in: Ständiger Ausschuss (Hg.), *Verhandlungen der Eisenacher Versammlung zur Besprechung der sozialen Frage*, Leipzig: Duncker & Humblot 1872, S. 1–7, hier S. 2.

gen Auseinandersetzung mit dem Herrn, also in der Praxis des Untergebenen und der daraus resultierenden Arbeit. In dieser Konstellation hat die eigentlich unterdrückte Position einen Vorteil für die Erkenntnis eben dieser Konstellation. Der Knecht kann die Wahrheit der Verhältnisse erkennen, in denen er lebt. Er kann, so Hegel, „als in sich *zurückgedrängtes* Bewusstsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren“.¹⁶ Es kommt aber nicht zwangsläufig zu dieser Erkenntnis, sondern sie ist eine Möglichkeit, die aus seiner unterworfenen Tätigkeit erwächst und realisiert werden muss. Die Dialektik dieses Verhältnisses besteht darin, dass erst aus der Gegenüberstellung der Positionen ein Bewusstsein entsteht, das über diese Konstellation hinausweist. Ihre Gegenübersetzung gibt beiden Seiten das, was im Anschluss an Marx und Engels als Klassenstandpunkt verstanden wird, sorgt aber auch dafür, dass der Knecht als Untergebener seine eigene gesellschaftliche Position sowie die Abhängigkeit seines Verhältnisses zu sich selbst und zur Welt von diesem Standpunkt erkennen kann – im Gegensatz zum Herrn, der für seine Abhängigkeit blind bleibt.

Dieser dichte, häufig interpretierte Abschnitt wird für Marx zu einer zentralen Inspirationsquelle. Bei Hegel noch auf die Frage des Selbstbewusstseins bezogen, erweitert Marx mit dem historischen Materialismus die Dialektik auf gesellschaftliche und ökonomische Beziehungen. Gemeinsam mit Engels versteht er den Herrn und den Knecht nicht nur metaphorisch, sondern wendet die Dialektik ihrer Standpunkte auf die gesellschaftlichen Abhängigkeiten zwischen den beiden Klassen der Bourgeoisie und des Proletariats an. Die Mitglieder einer Gesellschaft haben demnach unterschiedliche Klassenstandpunkte, die von ihrer ökonomischen und sozialen

¹⁶ Georg W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner 1980, S. 152. Hervorhebungen im Original.

Position abhängen und sich in unterschiedlichen Einsichten in die gesellschaftlichen Verhältnisse, mithin ihren Zugang zu den Produktionsmitteln, äußern. Diese Einsicht wiederum führt auf Seiten des Knechts zum Bestreben, die Verhältnisse zu ändern. Daher sind Klassenstandpunkte nicht nur epistemologischer, sondern vor allem praktischer Natur. Sie entstehen nicht durch die Erkenntnis der eigenen Bedingungen, sondern durch den Vollzug der Arbeit, die die Klassen überhaupt erst hervorbringt.

Die Standpunkte der Individuen innerhalb der Klassen hängen also direkt von ihrem Zugang zu den Produktionsmitteln der Arbeit und dem dadurch vermittelten Verhältnis zur Natur ab. Die Hegel'sche Dialektik wird entsprechend in ein neues Gewand gekleidet: „Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigne Macht und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz.“¹⁷ Anders formuliert: Die gesellschaftlichen Verhältnisse können nicht vom Standpunkt derjenigen analysiert – geschweige denn verändert – werden, die von diesen Verhältnissen profitieren. Mit dieser Figur können Marx und Engels erklären, dass der Klassenstandpunkt der Bourgeoisie konservativ ist, weil sie ihre Position bewahren will, während das Proletariat aus der durch die Arbeit vermittelten Erkenntnis nach besseren Arbeits- und Lebensbedingungen, mithin einer Aufhebung der Klassenunterschiede strebt. Die „Subsumption der Individuen unter bestimmte Klassen kann nicht eher aufgehoben werden, als

¹⁷ Friedrich Engels/Karl Marx, *Die heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik. Werke, Band 2*, Berlin: Dietz 1956, hier S. 37.

bis sich eine Klasse gebildet hat, die gegen die herrschende Klasse kein besonderes Klasseninteresse mehr durchzusetzen hat.¹⁸ Die dialektische Überwindung des Klassenstandpunkts (der dieser Überwindung vorangeht) ist der Fluchtpunkt dieser Überlegungen.

Das unterdrückte Proletariat befindet sich also, analog zum Knecht, auf einem Standpunkt, von dem aus es die eigene Unterdrückung erkennen und überwinden kann – und zwar nur weil es auf einem Standpunkt steht, der sich durch das Verhältnis zur Bourgeoisie entfaltet. Der (Klassen-)Standpunkt ist entsprechend kein Ort, an den man sich begeben und den man auch wieder verlassen kann, sondern ein durch die Gesellschaft und ihre Produktionsverhältnisse gegebenes Bedingungs- und Abhängigkeitsverhältnis, das konstitutiv für die sich an diesem Standpunkt befindenden Subjekte und die aus ihnen gebildete Klasse ist.

Dieser Gedanke wird 1923 von György Lukács systematisch weiterentwickelt, indem er den Marxismus wieder näher an Hegel heranführt. Im Hintergrund steht dabei die Ratlosigkeit darüber, dass im Ausgang des Ersten Weltkriegs, als die Situation gegeben war, in Deutschland eben keine sozialistische Revolution stattgefunden hat. Mit diesem Nicht-Ereignis ringt Lukács (und mit ihm die Frankfurter Schule), wenn er schreibt:

Erst mit dem Auftreten des Proletariats vollendet sich die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Und sie vollendet sich eben, indem im Klassenstandpunkt des Proletariats der Punkt gefunden ist, von wo aus das Ganze der Gesellschaft sichtbar wird. Nur weil es für das Proletariat ein Lebensbedürfnis, eine Existenzfrage ist, die vollste Klarheit über seine Klassenlage zu erlangen;

¹⁸ Karl Marx/Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie. Werke, Band 3*, Berlin: Dietz 1956, hier S. 37.

weil seine Klassenlage nur in der Erkenntnis der ganzen Gesellschaft begreifbar wird; weil seine Handlungen diese Erkenntnis zur unumgänglichen Voraussetzung haben, ist im historischen Materialismus zugleich die Lehre ‚von den Bedingungen der Befreiung des Proletariats‘ und die Lehre von der Wirklichkeit des Gesamtprozesses der gesellschaftlichen Entwicklung entstanden. Die Einheit von Theorie und Praxis ist also nur die andere Seite der geschichtlich-gesellschaftlichen Lage des Proletariats, dass von seinem Standpunkt Selbsterkenntnis und Erkenntnis der Totalität zusammenfallen, dass es zugleich Subjekt und Objekt der eigenen Erkenntnis ist.¹⁹

Für Lukács führt, so kann man diese vielschichtigen Ausführungen zusammenfassen, der unterdrückte Standpunkt des Proletariats zur Erkenntnis der bestehenden Verhältnisse und zum Willen, diese zu ändern – im Gegensatz zu den gesellschaftlich Höhergestellten, die die Privilegien ihres Standpunkts nicht nur nicht aufgeben, sondern gar nicht erkennen.

Durch die in ihr vollzogene Arbeit resultiert die Klassen gesellschaft Lukács zufolge in der Spannung zwischen dem Standpunkt der herrschenden Klasse und dem Standpunkt der unterdrückten Klasse. Das Bewusstsein des jeweiligen Klassenstandpunkts allein ändert aber gar nichts, sondern wird erst in der revolutionären Praxis wirksam und läuft geradezu auf sie hinaus. Dem Proletariat drängt sich im Gegensatz zur Bourgeoisie anhand der materialistischen Gegebenheiten die Realisierung seines Klassenstandpunkts auf – und damit (in einem nicht unproblematischen Automatismus) die Notwendigkeit der Überwindung der Klassengesellschaft: „Die Selbsterkenntnis des Proletariats ist also zugleich

¹⁹ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik [1923]*, Darmstadt: Luchterhand 1988, S. 50.

die objektive Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft.“²⁰ Das Proletariat ist deshalb die einzige Klasse, die eine klassenlose (und klassenstandpunktlose) Gesellschaft errichten kann, indem es die eigenen Bedingungen verallgemeinert und das Privateigentum abschafft. Die unterdrückte Klasse muss deshalb nicht gebildet und erzogen werden, bedarf also keiner Hilfe, sondern trägt das Potenzial zur Veränderung in sich. Die Emanzipation von den gesellschaftlichen Gegebenheiten kann für Lukács nur aus dem Proletariat selbst kommen, auch wenn dafür ein Vermittler wie Lukács selbst hilfreich sein kann.

6.2 „The Feminist Standpoint“ (Nancy Hartsock)

Für den marxistischen Feminismus und die Frauenbewegung spielt die Frage des Klassenstandpunkts an ihrem Beginn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nur eine untergeordnete Rolle. Vielmehr geht es darum, die Kritik patriarchaler Strukturen unter dem Stichwort der „Frauenfrage“ auf die Aufteilung von Arbeit anhand von Geschlechterverhältnissen zu erweitern. Die Forderung lautet, die Tätigkeit von Frauen im Haushalt und in zwischenmenschlichen Beziehungen als Arbeit ernstzunehmen und in die marxistischen Analysen zu integrieren.²¹

In den frühen 1980er Jahren stehen die feministischen Theorien jedoch vor ganz anderen Herausforderungen. Erstens müssen sie die Reichweite ihrer eigenen Aussagen begründen: Wenn die Aussage „Alles Wissen ist standortgebunden und situiert“ nicht selbstwidersprüchlich werden

²⁰ Ebd., S. 147. Vgl. zu diesem Automatismus ausführlich Christian Voller, *In der Dämmerung. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der Kritischen Theorie*, Berlin: Matthes & Seitz 2022, S. 91–117.

²¹ Vgl. zur Übersicht Ute Gerhard, *Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789*, München: C.H. Beck 2012.

soll, weil sie selbst nicht standortgebunden ist, darf sie nicht auf ein universalistisches Modell von Wahrheit zurückgreifen. Zweitens geht es den feministischen Ansätzen um eine politische, alles andere als distanziert-neutrale, aber trotzdem objektive Wissenschaft. Standpunkttheorien sind dementsprechend ein Versuch, ein „nichtsouveränes Verständnis von Wahrheit zu entwickeln“.²² Sie müssen also unparteiische, unbefangene Neutralität und den Anspruch auf Objektivität in der Beschreibung der Verhältnisse voneinander entkoppeln und begründen, wie sie zugleich empirisch bzw. theoretisch valide wissenschaftliche Ergebnisse liefern und politisch positioniert bzw. von sozialen Interessen geleitet vorgehen können. Feministischer Forschung wird bereits zu dieser Zeit in den ersten Ausläufern der *Science Wars* vorgeworfen, Objektivitäts- und Neutralitätsansprüche zu verletzen, weil sie Wissenschaft mit politischem Aktivismus vermenge.²³

Diese Herausforderungen – die Anerkennung der Arbeit von Frauen, die eigene Standortgebundenheit und die Nicht-

²² Frieder Vogelmann, *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*, Berlin: Suhrkamp 2022, S. 358. Vogelmann betont allerdings drei Schwierigkeiten, die der Begriff des Standpunkts mit sich bringt: Erstens hebt er den Zirkel hervor, in dem der Standpunkt, von dem aus Theorien über Standpunkte entwickelt werden, selbst partikular ist. Die zweite Schwierigkeit besteht in der durch den Begriff des Standpunkts nahegelegten Trennung „zwischen einem einheitlichen Wissensobjekt und der Vielfalt möglicher Perspektiven“ (ebd., S. 363). Drittens schließlich rekurrieren Standpunkttheorien auf einen Begriff der Verantwortung, der auf eine „Selbstobjektivierung und die Verschleierung von Machtausübung“ (ebd., S. 364) hinausläuft. Zu fragen wäre, ob diese Schwierigkeiten auch den Begriff der Situiertheit betreffen oder ob dieser nicht vielmehr als implizite Antwort zumindest auf die ersten beiden Schwierigkeiten eingeführt wird.

²³ Vgl. als eine erste umfassende Artikulation dieser Kritik Margarita Levin, „Caring New World: Feminism and Science“, in: *The American Scholar* 57:1 (1988), S. 100–106 sowie eine Rezension zu Haraways Buch *Primate Visions*: Matt Cartmill, „Book Review Primate Visions“, in: *International Journal of Primatology* 12:1 (1991), S. 67–75. Daran anschließend Gross und Levitt, *Higher Superstition*, Kapitel 5. Vgl. dazu kritisch Sarah Franklin, „Making Transparencies: Seeing Through the Science Wars“, in: *Social Text* 46–47: Spring–Summer (1996), S. 141–155, hier S. 142.

Neutralität feministischer Wissenschaft – adressiert die frühe Standpunkttheorie der Philosophin und Bürgerrechtsaktivistin Nancy Hartsock. Hartsock ist eng mit Haraway befreundet und sie schlagen sogar gemeinsam vor, sich die Professur in Santa Cruz zu teilen, die Haraway 1980 antritt.²⁴

Hartsocks 1983 in einem von Sandra Harding mitherausgegebenen Sammelband erschienener Aufsatz „The Feminist Standpoint“ wird enorm einflussreich, weil er feministischem Denken neue Optionen eröffnet und es tief in den marxistischen und psychoanalytischen Debatten dieser Zeit verankert.²⁵ Hartsock beschränkt den Begriff des Standpunkts nicht mehr auf die Klasse, sondern begreift auch die Standpunkte von Männern und Frauen als Effekte gesellschaftlicher Verhältnisse und psychologischer Dispositionen. Mit dieser Bewegung möchte sie eine der großen Aufgaben des Feminismus dieser Zeit (und noch der Gegenwart) lösen: die Anerkennung der Herstellung von Gebrauchswert im Haushalt und in zwischenmenschlichen Beziehungen als Arbeit, die wiederum mit einem Standpunkt verbunden ist, der Feminismus und Sozialismus verknüpft.²⁶

Während Feministinnen die marxistische Kritik bis dahin einfach durch eine feministische Kritik am Kapitalismus und

²⁴ Vgl. Donna Haraway und Moira Weigel, „A Giant Bumptious Litter: Donna Haraway on Truth, Technology, and Resisting Extinction“, in: *Logic Magazine* 2019, <https://logicmag.io/nature/a-giant-bumptious-litter> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

²⁵ Vgl. Hartsock, „The Feminist Standpoint“. Hartsock ist meinen Recherchen zufolge die erste Feministin, die diesen Begriff im marxistischen Sinn verwendet und erkenntnistheoretisch wendet. Hilary Rose formuliert kurze Zeit später eine ähnlich gelagerte Theorie, die mit kritischem Bezug auf Alfred Sohn-Rethel auf eine andere, feministische Konzeption von Arbeit zielt. Hilary Rose, „Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences“, in: *Signs* 9:1 (1983), S. 73–90.

²⁶ Inwieweit diese Anerkennung der Arbeit von Frauen unter dem Stichwort der Reproduktionsarbeit bereits bei Marx und Engels selbst artikuliert ist, kann ich an dieser Stelle nicht weiterverfolgen.

die Anerkennung der Arbeit von Frauen erweitern wollten, wählt Hartsock einen anderen Zugang. Sie ergänzt nicht nur einen neuen Standpunkt, sondern verankert die feministische Frage im Kern des Marxismus. Am Horizont ihres Texts steht nicht weniger als das, was man einen feministisch-historischen Materialismus nennen könnte. Dessen Grundlage bildet eine feministische Variante des Gedankens, dass der Standpunkt der jeweiligen Klasse die Perspektive des Individuums auf die Gesellschaft prägt und es Standpunkte gibt, von denen aus die tatsächlichen Verhältnisse nicht sichtbar sind, „however well intended one may be“.²⁷ Ausgehend von der von Lukács formulierten Verbindung von Standpunkt, Wissen und Praxis stellt Hartsock die These auf, dass die Notwendigkeit der Überwindung des Patriarchats nur von einem feministischen Standpunkt aus sichtbar sei, der mit dem Standpunkt unterdrückter Frauen in der Gesellschaft übereinstimme.

Um eine neue feministische Perspektive zu entwickeln, differenziert Hartsock die marxistische These des Klassenstandpunkts in fünf Annahmen: Erstens strukturieren und bedingen die materiellen Gegebenheiten das von einem Standpunkt aus mögliche Verständnis der gesellschaftlichen Verhältnisse. Zweitens haben Gruppen mit entgegengesetzten materiellen Positionen auch entgegengesetzte Standpunkte – der Standpunkt der herrschenden Klasse ist eine Inversion des Standpunkts der unterdrückten Klasse. Drittens bestimmt der Standpunkt der herrschenden Klasse die materiellen Gegebenheiten und ihre Verteilung, kann also nicht einfach als falsch zurückgewiesen werden, sondern erzeugt die gesellschaftliche Realität. Viertens bedeutet dies, dass die unterdrückte Klasse ihren Standpunkt erkämpfen und verteidigen muss, wozu Wissenschaft und Bildung eng mit dem politischen Kampf verzahnt sein müssen. Fünftens schließlich offenbart der Standpunkt des Proletariats,

²⁷ Hartsock, *Money, Sex, and Power*, S. 117.

eben weil er in der politischen Auseinandersetzung erkämpft und erarbeitet wird, die gesellschaftlichen Verhältnisse als inhuman und deutet damit über die Gegenwart hinaus auf die Veränderung der Verhältnisse.

Hartsock erweitert diese fünf Thesen um ein neues und überaus wirkmächtiges Motiv, indem sie fragt, wie man eine marxistische Analyse nicht nur vom Standpunkt des Proletariats, sondern von einem feministischen Standpunkt aus leisten kann.²⁸ Am Abgrund zwischen Unterdrückern und Unterdrückten hält sie fest: Erst die Berücksichtigung des Standpunkts von Frauen – in Analogie zum Standpunkt des Knechts bei Hegel und des Proletariats bei Marx – macht eine Kritik an den patriarchalen Strukturen möglich, die im Kern des Kapitalismus liegen. Um das Patriarchat zu überwinden, sei es also nötig, die unterschiedlichen Standpunkte von Männern und Frauen in der Gesellschaft herauszuarbeiten, weil die jeweiligen Bedingungen von Erfahrung und Erkenntnis als lokale, individuelle Effekte gesellschaftlicher Strukturen zu verstehen sind. „[T]he lives of proletarians according to Marxian theory, women's lives make available a particular and privileged vantage point on male supremacy, a vantage point which can ground a powerful critique of the phallogocentric institutions and ideology which constitute the capitalist form of patriarchy.“²⁹ Neben die Klasse als standpunktgebundene Instanz treten so das Geschlecht und die mit ihm einhergehende „sexual division of labor“.³⁰

In diesem Sinn dient Hartsock der Begriff des Standpunkts ganz im Sinn Hegels als „epistemological tool for understanding and opposing all forms of domination“.³¹ Aufgrund sei-

²⁸ Hartsock, „The Feminist Standpoint“, S. 283.

²⁹ Hartsock, *Money, Sex, and Power*, S. 284.

³⁰ Hartsock, „The Feminist Standpoint“, S. 284.

³¹ Ebd., S. 283.

ner Einbettung in gesellschaftliche Strukturen ist ein Standpunkt für Hartsock nicht unmittelbar, sondern immer das Ergebnis eines Konfliktes, in dem zugleich sein befreiendes Potenzial liegt. Ein Standpunkt ist nicht einfach eine Perspektive oder ein Blick auf die Welt, sondern impliziert eine lokale Epistemologie, die aus gesellschaftlichen Auseinandersetzungen entsteht und von jenen geteilt wird, die sich spezifischen Unterdrückungen ausgesetzt sehen. Der Standpunkt der herrschenden Klasse ist in diesem Sinn nicht falsch, sondern nur partial. Es geht Hartsock nicht darum, Standpunkte anhand ihrer Wahrheit zu bewerten, sondern die Frage zu stellen, welche Wahrheiten von wo aus sichtbar sind. Ein feministischer Standpunkt ist dementsprechend eine engagierte Position, die nicht gegeben ist, sondern in konkreten Konflikten durch politisches Engagement erkämpft werden muss.

Hartsock schließt damit die marxistischen Debatten dieser Zeit mit einer erkenntnistheoretischen Frage kurz. Ausgehend von der Beobachtung, dass das Geschlecht einer Person einen Unterschied für das macht, was sie weiß und wie sie weiß, fragt Lorraine Code schon 1981 in einem gleichnamigen Aufsatz: „Is the sex of the knower epistemologically significant?“³² Diese Ausgangsfrage einer feministischen (und ökofeministischen) Erkenntnistheorie wird von Hartsock zugespitzt, indem sie herausarbeitet, dass Frauen aufgrund ihrer gesellschaftlichen Position einen epistemologischen und damit politischen Vorteil gegenüber Männern haben. Ähnlich wie der Knecht bei Hegel oder das Proletariat bei Marx haben Frauen für Hartsock ein größeres Potenzial für einen emanzipierten Blick auf die Welt. Es ist unwahrscheinlicher, dass sie von ihrer Position aus – d. h. ausgehend von ihrer Sorge- und Hausarbeit und ihrer psychologischen Disposition – ihre eigene Verwicklung in Herrschaftsmechanismen übersehen und sich von der

³² Vgl. Code, „Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant?“.

Welt separieren. Während sich das proletarische Klassenbewusstsein bei Lukács auf die Verdinglichung des Subjekts in der Arbeit und damit auf die Kommodifizierung aller Teile der Gesellschaft richtet, geht es bei Hartsock – ausgehend von ihrem eigenen feministischen Aktivismus – um das Bewusstsein von Unterdrückung. Aus ihrer Sicht kann Widerstand gegen eine hegemoniale Formation vom Standpunkt von Frauen aus einen epistemischen Vorteil gegenüber anderen Standpunkten haben, weil die Bedingungen der Unterdrückung und die Widersprüche der Hegemonie vom oppositionellen Standpunkt aus überhaupt erst einsichtig werden. Das Klassenbewusstsein wird also auf geschlechtliche Verhältnisse ausgeweitet und betrifft damit nicht mehr allein das Bewusstsein für die eigene Ausbeutung und Verdinglichung, sondern für Unterdrückungsverhältnisse und patriarchale Strukturen. Ein guter Standpunkt ist entsprechend nicht länger ein unbedingter, herausgehobener, sondern einer, der durch die soziale Erfahrung von Unterdrückung geprägt ist und somit im Kampf dagegen genutzt werden kann. Marx und Lukács setzen hingegen die Macht des Proletariats als sozialen Akteur voraus.

Um die Unterschiede des Standpunkts von Männern und Frauen genauer zu charakterisieren, greift Hartsock auf die psychoanalytischen Theorien der Objektbeziehung von Nancy Chodorow und Jane Flax zurück. Der Standpunkt von Frauen sei nicht nur durch ihre Arbeit, sondern auch durch die in ihr manifeste Sozialisierungsfunktion in der Erziehung geprägt. Der daraus resultierende Standpunkt unterscheide sich grundsätzlich vom Standpunkt von Männern und sei weniger entfremdet und pervertiert. Eine zentrale Rolle spielen in dieser aus heutiger Sicht sehr schematischen Erklärung die unterschiedlichen Verhältnisse der aufwachsenden Geschlechter zur Mutter. Während der Sohn durch die Negation der Mutter zur Unabhängigkeit strebe, begreife sich die Tochter durch

die länger anhaltende prä-ödipale Beziehung zur Mutter als relational verfasst. Die Position des (erwachsenen) Manns ist für Hartsock die Position einer abstrakten Männlichkeit, die nur durch Unterwerfung und Herrschaft zu Selbstbewusstsein gelangen kann. Dieser abstrakten Männlichkeit stellt Hartsock die relationale Weiblichkeit gegenüber. Sie bezieht sich zwar nicht auf ökofeministische Theorien, die Relationalität, die sie betont, läuft aber auf eine ähnliche Denkfigur der Verbundenheit hinaus. Erst wenn die abstrakte Männlichkeit von einem relationalen Standpunkt ersetzt sei, werde es möglich, die patriarchale Struktur der herrschenden Klasse, aber auch des Proletariats zu überwinden und Wissenschaft an die politischen Bedürfnisse der Gesellschaft zu binden. Aus diesem Grund will Hartsock die Dialektik von Herr und Knecht überwinden, weil sie konstitutiv für eine ausbeutende Männlichkeit sei.³³

Hartsocks Text gilt als Grundlage der *standpoint epistemologies* und ist zum Ausgangspunkt einer intensiven Debatte geworden. Seine starken Thesen haben aber auch viel Kritik aus den eigenen Reihen hervorgerufen, die sich zunächst darauf richtet, dass die Erfahrung von Frauen in Hartsocks Ansatz monolithisch sei. Sie berücksichtige zu wenig die individuellen Unterschiede, die von weiteren Marginalisierungen

³³ In dieser Hinsicht kritisiert Nadine Changfoot an Hartsocks Hegel-Lektüre, dass die Uneindeutigkeit des Selbst und die Unhintergebarkeit des Anspruchs auf Anerkennung verloren gehe. Bei Hegel seien Herr und Knecht, Selbst und Anderes nicht als radikale Gegenüberstellung, sondern als dialektisch miteinander verschrankt gedacht – zumal der Herr in seinem Herrschaftsanspruch an der Erlangung von Selbstidentität scheitert. Vgl. Nadine Changfoot, „Feminist Standpoint Theory, Hegel and the Dialectical Self“, in: *Philosophy & Social Criticism* 30:4 (2004), S. 477–502, hier S. 486. Deshalb könne man, so Changfoot weiter, Herr und Knecht nicht umstandslos mit Mann und Frau gleichsetzen. Hartsocks Ablehnung von Hegels Dialektik als maskulinistisch laufe ins Leere: „Hegel did believe that only men were capable of full self-consciousness; but, this does not mean [...] that his theory of self-consciousness is phallogocentric in and of itself.“ Ebd., S. 498.

abhangen – eine weiße Frau habe einen anderen Standpunkt als eine schwarze Frau. Bereits 1983 weist Alison Jaggar darauf hin, wie schwierig es ist, von „dem Standpunkt“ der Frauen zu sprechen.³⁴ Deshalb sei ein Ansatz nötig, der später als intersektional verstanden wird, weil er das in den Blick nimmt, was das Combahee River Collective als „interlocking systems of oppression“ bezeichnet.³⁵ Diskriminierungen (in Bezug auf Geschlecht, Klasse, Körper, Religion etc.) addieren sich in diesem Sinne nicht einfach, sondern überkreuzen sich und führen zu je individuellen Diskriminierungserfahrungen.³⁶ Eine marxistische Theorie des feministischen Standpunkts liefe hingegen Gefahr, nur für weiße Frauen zu sprechen und die Unterdrückungsverhältnisse, in denen sich andere Frauen befinden, unangetastet zu lassen. Bereits 1979 formuliert Audre Lorde in ihrem einflussreichen Text „The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House“ eine solche Kritik am Feminismus weißer Akademikerinnen:

If white American feminist theory need not deal with the differences between us, and the resulting difference in our oppressions, then how do you deal with the fact that the women who clean your houses and tend your children while you attend conferences on feminist theory are, for the most part, poor women and women of Color? What is the theory behind racist feminism?³⁷

³⁴ Vgl. Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa: Rowman & Allanheld 1983. Dazu auch Terry Winant, „The Feminist Standpoint: A Matter of Language“, in: *Hypatia* 2:1 (1987), S. 123–148; Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women’s Lives*, Ithaca: Cornell University Press 1991, S. 163.

³⁵ Combahee River Collective, „A Black Feminist Statement“, S. 362.

³⁶ Vgl. Kimberle Crenshaw, „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“, in: *University of Chicago Legal Forum* 1 (1989), S. 139–167.

³⁷ Audre Lorde, „The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House“, in: dies., *Sister Outsider*, Berkeley: Crossing Press 1984, S. 110–114, hier S. 113.

Die *standpoint epistemologies* werden in der Folge um die Standpunkte von nicht-weißen, indigenen oder queeren Personen erweitert. In einem autobiografischen Text von 1984 beschreibt bell hooks in dieser Hinsicht, wie die schwarze Community in ihrer Heimatstadt in Kentucky eine „oppositional world-view“ entwickelt habe: „a mode of seeing unknown to most of our oppressors, that sustained us, aided us in our struggle to transcend poverty and despair, strengthened our sense of self and solidarity.“³⁸ Die an Hartsock anschließenden feministischen Arbeiten verwenden entsprechend große Anstrengung darauf, den Standpunkt von Frauen und anderen marginalisierten Gruppen nicht zu essentialisieren oder zu relativieren – auch wenn ihnen mitunter genau das vorgeworfen wird.³⁹

In Anbetracht dieser Kritik besteht das große Verdienst der *standpoint epistemologies* darin, die Erkenntnisansprüche marginalisierter Gruppen ernstzunehmen. Von ihrem Standpunkt aus können sie die sozialen Gegebenheiten auf eine Weise erfassen, die von anderen Standpunkten aus unerreichbar ist. Marginalisierte Standpunkte werden so zum Ausgangspunkt von Veränderungen. Ganz in diesem Sinn betonen in den frühen 1990er Jahren Stuart Hall, Paul Gilroy, Patricia Hill Collins oder Homi Bhabha in ihren Arbeiten zur Erfahrung der Diaspora die Vorteile hybrider, mehrfach positionierter Standpunkte.⁴⁰ Gilroy etwa unterstreicht die Bedeutung des „*standpoint of dislocation*“⁴¹ und Collins spricht mit Blick auf die

³⁸ hooks, *Yearning*, S. 230.

³⁹ Aus feministischer Richtung wird dieses Argument von Kathi Weeks angeführt: Kathi Weeks, „Labor, Standpoints, and Feminist Subjects“, in: Sandra Harding (Hg.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*, London: Routledge 2004, S. 181–194, hier S. 183.

⁴⁰ Vgl. Hall, *Cultural Identity and Diaspora*; Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routledge 1994.

⁴¹ Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London: Verso 1993, S. 160.

Erfahrungen von schwarzen Frauen, die im Haushalt weißer Familien arbeiten, vom Standpunkt der „outsiders within“⁴².

Dieser Gedanke eines epistemischen Vorteils bestimmter Standpunkte (und damit der mit ihnen einhergehenden Erfahrungen) bringt allerdings ein Problem mit sich: Was dabei tendenziell unter den Tisch fällt, ist die von Marx betonte Notwendigkeit der Überwindung von Klassengegensätzen und mithin von Klassenstandpunkten durch die Revolution.⁴³ Um dieses Problem kreisen denn auch die weiteren feministischen Diskussionen dieser Zeit: Ist die Auseinandersetzung mit Betroffenheit die Bedingung für die Überwindung der Betroffenheit vorausgehenden sozialen Ungerechtigkeit? Oder verdeckt der Fokus auf die individuelle Betroffenheit nicht gerade die Möglichkeit ihrer Überwindung, weil diese Betroffenheit zum Ausgangspunkt von Wissen und Verortung wird?

6.3 *Standpoint epistemologies* (Sandra Harding)

Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen des *feminist standpoints* werden von der feministischen Wissenschaftstheorie Mitte der 1980er Jahre aufgenommen und ausformuliert. Philosophisch gesprochen gehen die zu dieser Zeit entstehenden *standpoint epistemologies* von einer grundsätzlichen Unzulänglichkeit der traditionellen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie sowie ihres Wahrheitsbegriffs aus. Sie erweitern die These der Standortgebundenheit allen Wissens zu einer Kritik am Objektivitätsverständnis der Wissenschaft. Traditionelle Wissenschaft könne die je individuellen Bedingungen, sozialen Kontexte und Verkörperungen von Wissen nicht zum Teil

⁴² Vgl. Patricia H. Collins, „Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought“, in: *Social Problems* 33:6 (1986), S. 14–32.

⁴³ Ich danke Christian Voller für Diskussionen über diesen Punkt.

des Forschungsprozesses machen, sei also nicht reflexiv. In der neuzeitlichen Wissenschaft werde das „Subjekt der Erkenntnis stets in einem nicht-empirischen Begriff“ gefasst.⁴⁴ Für die feministischen Standpunkttheorien ist hingegen klar, dass die Erfahrung eines Subjekts von gesellschaftlichen ebenso wie von körperlichen Faktoren abhängt. Dieser Fokus auf erkenntnistheoretische Fragen sollte aber nicht als eine Abkehr vom politischen Bestreben nach der Veränderung dieser Bedingungen verstanden werden, sondern zielt auf ihren Kern: eine grundsätzliche Umformulierung der Voraussetzungen von Wissen und Erfahrung als sozialen Kategorien, die für den Kampf gegen Ungleichheit und Diskriminierung hilfreich sind. Das gemeinsame Ziel dieser im Detail sehr unterschiedlichen Ansätze besteht darin, dem partialen, lokalen und damit parteiischen Wissen, das von einer unterdrückten Position aus möglich ist, einen Objektivitätsanspruch zu geben. Dazu entkoppeln diese Ansätze in einer wissenschaftshistorisch überaus voraussetzungsreichen Bewegung Objektivität und (unparteiische) Neutralität.

Um das Verhältnis von Wissen und Erfahrung vom feministischen Standpunkt aus zu analysieren, ist ein neues Vokabular nötig, das im Anschluss an Hartsock von Autorinnen wie Sandra Harding, Evelyn Fox Keller oder Helen Longino ausformuliert wird. Ihre Arbeiten stehen in engem Austausch mit den sozialkonstruktivistischen Ansätzen dieser Zeit und entfalten in diesem Zusammenhang ihre volle Wirkung. Dabei spielt insbesondere Lukács erneut eine Rolle.⁴⁵ Dessen Ansatz bindet, wie Frederic Jameson herausgearbeitet hat, die

⁴⁴ Singer, „Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie“, S. 292.

⁴⁵ Zu den Verbindungen der *standpoint epistemologies* zu Marx und Lukács vgl. W. S. Cameron, „The Genesis and Justification of Feminist Standpoint Theory in Hegel and Lukács“, in: *Dialogue and Universalism* 15:3-4 (2005), S. 19-41; Mariana Teixeira: „The Revolutionary Subject in Lukács and Feminist Standpoint Theory: Dilaceration and Emancipatory Interest“, in: Gregory R. Smulewicz-Zucker (Hg.),

Wahrheitsansprüche von Aussagen bereits in den 1920er Jahren systematisch an soziale Strukturen und gesellschaftliche Erfahrungen von Gruppen.⁴⁶ Für Lukács ist die Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse relativ zum Standpunkt des Individuums in der Gesellschaft, der wiederum Handlungsmöglichkeiten eröffnet oder verschließt. Deshalb verwundert es nicht, dass dieser Gedanke sechzig Jahre später anschlussfähig an die sozialkonstruktivistischen Bewegungen ist, die insbesondere in der Wissenschaftstheorie die Standortgebundenheit allen Wissens betonen und marginalisierte Standpunkte in den Blick nehmen.⁴⁷ Während der Klassenstandpunkt bei Marx, Engels oder Lukács allerdings ausschließlich auf die gesellschaftlichen Verhältnisse beschränkt ist und sich die Welt dem Proletariat und der Bourgeoisie ansonsten identisch darbietet, wird diese Denkfigur von den sozialkonstruktivistischen Ansätzen zu einer allgemeinen Erkenntnistheorie ausgeweitet.⁴⁸

Besonders deutlich wird der Anspruch auf ein anderes, sich von diesem Konzept von Wissenschaft absetzendes (Selbst-)verständnis von der Philosophin Sandra Harding formuliert: „Since the mid-1970s, feminist criticisms of science have evolved from a reformist to a revolutionary position, from analyses that offered the possibility of improving the science we have, to calls for a transformation in the very foundations both of science and of the cultures that accord it value.“⁴⁹ Von der Frage nach der Bedeutung von Frauen in der Wissenschaft

Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism, Leiden: Brill 2020, S. 227–251.

⁴⁶ Jameson, „History and Class Consciousness as an ‚Unfinished Project‘“, S. 63.

⁴⁷ Der in den 1980er Jahren entstehende Sammelbegriff des Sozialkonstruktivismus ist zwar unscharf und ruft rasch Gegenreaktionen hervor, hat sich aber doch eingebürgert, um eine Reihe von Ansätzen zu kennzeichnen, die Wissen nicht als gegeben nehmen, sondern die Praktiken seiner Verfertigung untersuchen.

⁴⁸ Ich danke Christian Voller für diesen Hinweis.

⁴⁹ Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, S. 9.

seien feministische Ansätze zur Frage nach der Rolle von Wissenschaft für den Feminismus übergegangen – eine Frage, die neue Konzepte von Wissenschaftlichkeit, Objektivität und Wahrheit erfordere. Diese neuen Konzepte sollen sich von der als sexistisch, rassistisch, klassistisch und kolonial identifizierten traditionellen Wissenschaft lösen. Die Antwort, die diese Wissenschaftstheoretikerinnen auf die Attacken der etablierten akademischen Welt gegen die feministischen Ansprüche einer engagierten, verorteten und verkörperten Wissenschaft geben, besteht dementsprechend in der Entkopplung von Objektivität und Neutralität. Feministische Wissenschaft könne nicht neutral, aber sehr wohl objektiv sein. Keine Wissenschaft sei unabhängig von der politischen Situation, in der Frauen und andere Gruppen unterdrückt werden. Auch eine sich als politisch verstehende Wissenschaft soll den Anspruch auf eine objektive Beschreibung der gegebenen Verhältnisse aufrechterhalten. Die Herausforderung der neuen Ansätze besteht in dieser Hinsicht darin, zugleich eine Epistemologie und eine Methodologie zu sein und in beidem auf soziale Veränderungen zu zielen.⁵⁰

Ein Standpunkt meint also gerade nicht die individuelle, unvermittelte Perspektive auf die Welt, sondern die Auseinandersetzung mit den Bedingungen dieser Position für die eigenen Aussagen. Erfahrung und Identität werden nicht essenzialisiert, sondern als historische Kategorien verstanden, die den jeweiligen sozialen Standpunkt prägen. Epistemologien werden von Harding in diesem Sinn als historisch kontextualisierte Lösungen für spezifische Probleme verstanden, die sich bestimmten Gruppen zu bestimmten Zeitpunkten stellen. Sie sind nie neutral und es kann, wie Sarah Bracke und

⁵⁰ Vgl. Sandra Harding, „Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate“, in: dies. (Hg.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*, London: Routledge 2004, S. 1–16, hier S. 2.

María Puig de la Bellacasa daran anschließend betonen, nicht die eine Epistemologie für alle Standpunkte geben.⁵¹

Mit diesen Vorannahmen stellt sich die Aufgabe, die Standortgebundenheit aller Aussagen in ein neues wissenschaftliches Selbstverständnis zu integrieren – genau das ist das Projekt, das Harding über zahlreiche Bücher hinweg unter dem Stichwort „strong objectivity“ verfolgt. Die Standpunkte von Frauen sind für Harding der Ausgangspunkt für eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den (vor allem sozialen und ökonomischen) Bedingungen dieser Standpunkte. Diese Auseinandersetzung kann sich nicht auf einen neutralen Standpunkt zurückziehen, sondern muss ihre eigenen Bedingungen reflektieren und wird dadurch zur „strong objectivity“. Harding nennt drei Ansätze, aus denen sich ein alternatives feministisches Konzept von wissenschaftlicher Objektivität zusammensetzen sollte: erstens aus einem feministischen Empirismus, der Wissenschaft weniger vorurteilsfrei machen soll, zweitens aus den *standpoint epistemologies*, die mit Bezug auf den Marxismus die soziale Position von Wissen beachten, und drittens aus einem feministischen Postmodernismus, der die Machtdynamik analysiert, die hinter der Annahme von Objektivität steht.⁵² Mit diesen drei Tendenzen würde eine „strong objectivity“ möglich, die im Gegensatz zur „weak objectivity“ auf ein methodisches Postulat hinausläuft: „The situation of the epistemic agent should be part of the epistemic claim“.⁵³ Starke Objektivität meint, dass die Vielfalt möglicher Standpunkte in die Beobachtung einfließt, während schwache Objektivität die Existenz unterschiedlicher Standpunkte grundsätzlich verneint. Jemand, dessen Standpunkt dominant

⁵¹ Vgl. Sarah Bracke und María Puig de la Bellacasa, „Building Standpoints“, in: Sandra Harding (Hg.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*, London: Routledge 2004, S. 309–316.

⁵² Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, S. 24 f.

⁵³ Hundleby, „Where Standpoint Stands Now“, S. 32.

ist – etwa ein weißer, männlicher Professor –, könne sich nur dann kritisch zu seinem eigenen Standpunkt verhalten, wenn es dieser Person gelinge, sich aktiv mit dem eigenen Nicht-Wissen und den Herausforderungen anderer Standpunkte auseinanderzusetzen.⁵⁴ Genau diese Reflexivität möchte Harding durch „stronger standards for maximizing objectivity“ gewährleisten,⁵⁵ um solche Wissensansprüche durch die reflexive Wendung auf den eigenen Standpunkt nachvollziehbar zu machen.

Stark wird Objektivität also durch die kritische Reflexion ihrer Voraussetzungen, ihrer Partialität und ihrer Nicht-Neutralität – mithin durch den Einbezug des eigenen Standpunkts. Daraus folgt allerdings nicht, wie die Philosophin Cassandra Pinnick Harding vorwirft, dass Frauen als marginalisierte Gruppe automatisch bessere Wissenschaft machen und der Wahrheit näher kommen als Männer.⁵⁶ Gemeint ist vielmehr, dass vom marginalisierten Standpunkt aus eine Erkenntnis möglich ist, die potenziell dabei helfen kann, Benachteiligungen zu reduzieren, und so zum Fortschritt der Wissenschaft beiträgt. Es geht den *standpoint epistemologies* nicht um den *context of justification*, die nachträgliche abstrakte Begründung einer Hypothese, sondern um den *context of discovery*, den konkreten Prozess, in dem eine Hypothese – von einem Standpunkt aus – überhaupt erst entdeckt und formuliert wird.

In dieser Hinsicht führt der im Kern marxistische Gedanke, dass der Klassenzugehörigkeit und der damit einhergehenden gesellschaftlichen Position ein Erkenntnis- und Verände-

⁵⁴ Vgl. Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, S. 272–295.

⁵⁵ Sarah Harding, „Rethinking Standpoint Epistemology. What is ‚Strong Objectivity‘?“, in: *The Centennial Review* 36:3 (1992), S. 437–470, hier S. 458.

⁵⁶ Cassandra L. Pinnick, „Feminist Epistemologies. Implications for the Philosophy of Science“, in: Cassandra L. Pinnick, Noretta Koertge und Robert F. Almeder (Hg.), *Scrutinizing Feminist Epistemology: An Examination of Gender in Science*, New Brunswick: Rutgers University Press 2003, S. 20–30, hier S. 23.

rungspotenzial innewohnt, zu einem Problem: Marx, Engels und Lukács sind selbst keine Proletarier, sehen sich aber in der Lage, die Klassenstandpunkte des Kapitalismus zu analysieren. Dieser Widerspruch gilt auch für mich selbst: Ich bin weder Proletarier noch Frau und gehöre keiner gesellschaftlich marginalisierten Gruppe an. Wenn die zugespitzte Theorie des Klassenstandpunkts und der *standpoint epistemologies* stimmt, dürfte ich also nicht zur Erkenntnis dieser Verhältnisse in der Lage sein (kann sie aber durch die Vermittlung anderer verstehen).

Dem Marxismus stellt sich dieses Problem, insofern der Klassenstandpunkt einer Artikulation bedarf, um wirksam zu werden, also eine:n Stellvertreter:in, die oder der im Namen der Klasse spricht. Diese Stellvertreter:innen müssen zu Proletarier:innen werden, indem sie in der Theorie deren Standpunkt teilen. Auch in den *standpoint epistemologies* sind Standpunkte immer durch die vermittelt, die für sie sprechen. Die Standpunkttheoretikerinnen sprechen zugleich als Frauen und für Frauen. Dick Pels hat diesen Widerspruch zusammengefasst:

Critical intellectuals indeed find themselves in a contradictory social location, because they identify with the oppressed but simultaneously take their distance from their unmediated experiences of oppression. Marginal standpoints by themselves do not suffice; they must be intellectualized, pass through theory, which evidently requires the guiding presence of the professionals of theory themselves.⁵⁷

Harding spricht deshalb von verräterischen („traitorous“) und disloyalen Positionen, die es erlauben, den Standpunkt marginalisierter Identitäten intellektuell nachzuvollziehen: „Let us develop traitorous agendas on behalf of these other projects so

⁵⁷ Pels, „Strange Standpoints“, S. 78.

that we may learn better how to be ‚disloyal to civilization‘ in all the ways it so richly deserves.“⁵⁸

Hardings Arbeiten bringen die Akteur:innen dieser Debatte immer wieder ins Gespräch, schaffen Diskussionsforen und stellen die oft verwinkelten Debatten übersichtlich dar.⁵⁹ Sie macht jedoch auch deutlich, dass der Erfolg dieser Ansätze eng an die Situation der 1980er Jahre gebunden ist: „Feminist standpoint epistemology was evidently an idea whose time had come, since most of these authors worked independently and unaware of each other’s work.“⁶⁰ Auch der Humangeograf Dragos Simandan hat zwanzig Jahre später die Bedingungen dieses Diskurses hervorgehoben und nennt eine Reihe von Voraussetzungen:

a distinctly spatial sensitivity, a geographical vocabulary for thinking through the possibility and privilege of knowledge, an acute awareness of the highly politicized processes of knowledge production, a concern for sociopolitical relevance [...], and an exploration of the problematic of embodiment and embodied cognition that predates non-representational theory.⁶¹

Feministische Theorien stehen, so kann man aus diesen Historisierungsversuchen schließen, im Kern der theoretischen Auseinandersetzungen der späten 1980er Jahre, die die Wissenschaftslandschaft nachhaltig prägen und in vielerlei Hinsicht verändern.⁶²

⁵⁸ Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, S. 292.

⁵⁹ Vgl. Sandra Harding (Hg.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*, London: Routledge 2004.

⁶⁰ Sarah Harding, „Comment on Hekman’s ‚Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited‘. Whose Standpoint Needs the Regimes of Truth and Reality?“, in: *Signs* 22:2 (1997), S. 382–391, hier S. 389.

⁶¹ Dragos Simandan, „Revisiting Positionality and the Thesis of Situated Knowledge“, in: *Dialogues in Human Geography* 9:2 (2019), S. 129–149, hier S. 141.

⁶² In der Wissenschaftstheorie sind diese Ansätze von Helen Longino und Lynn Hankinson Nelson weitergeführt worden: Helen Longino, *Science as Social Know-*

In diesem Zusammenhang werden – bei Weitem nicht so aufgeladen wie heute – eine ganze Reihe zentraler Prämissen verhandelt, deren Nachwirkungen für die aktuellen Debatten um Identitätspolitik bedeutsam sind. So kritisiert Susan Hekman 1997 im Rahmen einer in der Zeitschrift *Signs* ausgetragenen und viel beachteten Debatte, dass *standpoint epistemologies* die je individuelle Basis von Erfahrung zugunsten einer Essenzialisierung von Gruppen vernachlässigen würden – ein Argument, das sich heute in mitunter trivialisierter Form als Kritik an identitätspolitischen Kategorien wiederholt.⁶³ Desto stärker die von einem Standpunkt aus mögliche Erkenntnis an die Identität der Person gebunden wird – also an die Gruppenkategorien, die sie erfüllt –, desto schwieriger werde es, mit unterschiedlichen Standpunkten umzugehen und sich mit anderen Standpunkten zu solidarisieren. Patricia Hill Collins hält Hekman entgegen, dass Situiertheit nur im Verhältnis zu anderen möglich, also immer gesellschaftlich eingebettet sei.⁶⁴ Sie wirft Hekman daher im Gegenzug eine Depolitisierung des Standpunkts vor. Ein Standpunkt sei keine Perspektive, sondern eine relationale Errungenschaft, die gemeinsam erkämpft werden müsse – insbesondere für die *outsiders within*. Collins wehrt sich dagegen, unterdrückten Gruppen per se einen Vorteil zuzusprechen, sondern betont in einer noch für die heutigen Debatten lehrreichen Wendung, dass individuelles, situiertes Wissen in einer Anstrengung des Kollektivs erkämpft werden muss.⁶⁵

ledge, Princeton: Princeton University Press 1990; Lynn H. Nelson, *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*, Philadelphia: Temple University Press 1990.

⁶³ Susan Hekman, „Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited“, in: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 22:2 (1997), S. 341–365.

⁶⁴ Patricia H. Collins, „Comment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited'. Where's the Power?“, in: *Signs* 22:2 (1997), S. 375–381.

⁶⁵ Patricia H. Collins, *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1998.

6.4 „Situated Knowledges“ (Donna Haraway)

Der Film *Donna Haraway reads “The National Geographic” on Primates* von 1987 wird von einer eindrücklichen Szene eröffnet: Haraway hält einen Wollballen in der Hand, dessen Fäden chaotisch verwirrt sind. Während sie beschreibt, worum es in diesem Film geht – die Konstruktion von Natur durch den Binarismus von Mensch und Affe –, spielt sie mit der Wolle und nimmt die feministische Praxis des Strickens auf. Die Geste, mit der sie die Fäden behandelt, entspricht dem, was sie erklärt: „Let’s take culture apart like these balls of yarn.“⁶⁶ Die Kritikerin sei mit einer Welt konfrontiert, die einem solchen Wollballen ähnlich sehe – alles ist verworren und verwirrend, man weiß nicht, wo man beginnen soll, es gibt keinen Anfang und kein Ende, kein hinten und kein vorne. „One way to approach the situation is to pull on a thread and begin to untangle the ball of meanings, and begin to trace through one thread, and then another, what gets to count as nature, for whom and when, and how much it costs to produce nature at a particular point in history for a particular group of people.“⁶⁷

Dem Stoffballen der Kultur kann man sich nicht nähern, indem man ihn von außen betrachtet und der unübersichtlichen und verwirrten Welt, die er bildet, unbeteiligt entgegentritt. Es gibt keinen Ursprung dieser Verwirrung, an den man durch schrittweise Analyse gelangen könnte, weil jeder Schritt der Entwirrung zur Verwirrung beiträgt. Von einem Standpunkt außerhalb des Stoffballens aus lässt sich dessen Gewebe nicht aufflechten. Man kann sich seiner Welt aber auch nicht nähern, indem man an allen Fäden zugleich zieht oder versucht, unterschiedliche Enden parallel zu bearbei-

⁶⁶ *Donna Haraway reads “The National Geographic” on Primates*, Paper Tiger Television, 1987.

⁶⁷ Ebd.



Abb. 6: *Donna Haraway reads "The National Geographic" on Primates*, Paper Tiger Television, 1987, Screenshot

ten. Der Versuch, die Fäden mit einer Schere durchzuschneiden, würde dazu führen, nur noch Bruchstücke in der Hand zu halten. Man kann den Stoffballen weder zerkleinern noch in seiner Gesamtheit durchdringen, sondern muss sich in ihn hineinbegeben. Die Linearität des Fadens ist nur ein temporärer Zustand. Seine Entwirrung erfordert Involvierung – und genau das tut Haraway in einer Nahaufnahme: Sie nimmt einzelne Fäden in die Hand und zieht vorsichtig an ihnen, um ihren Verknotungen mit anderen Fäden zu folgen und sie langsam in ihrer Wechselwirkung zu entwirren – ausgehend von dem Ort, an dem sie anfängt, nicht außerhalb und nicht überall, sondern situiert. Zieht sie mit den Fingern an einem Faden, bewegen sich auch andere Fäden. Mit der Auflösung jedes Knotens entsteht eine neue Verwirrtheit und die Welt des Stoffballens verändert sich mit jeder Bewegung. Jede neue Konstellation bleibt auf den Ort bezogen, von dem aus der Ball entwirrt wird und sich durch Ziehen und Fädeln auf neue

Weise verwirrt, während langsam das Gewebe an Bedeutungen hervortritt, aus dem sich Kultur zusammensetzt. In diesem Sinn ist die Kritikerin in das involviert, was sie bearbeitet. Sie verändert es durch ihre eigene Auseinandersetzung.

Angesichts dieser vielschichtigen Verschränkungen erscheint die Metapher des Standpunkts zu statisch und zu fix, um einem Verständnis von Kultur als Gewebe aus Bedeutungen gerecht zu werden. Die Instanz, die von ihrem Standpunkt aus Wissen erlangt, produziert oder weitergibt, stützt sich in der Standpunkttheorie Hardings auf Sprache und Bedeutung. Im Mittelpunkt ihres Interesses stehen, zugespitzt gesagt, die Klärung und Entzerrung der von diesem Standpunkt aus möglichen Aussagen sowie die Standardisierung von Reflexivität zum Zwecke ihrer Nachvollziehbarkeit. Einen Stoffballen kann man so jedoch nicht entwirren.

In ihrem 1988 erschienenen Text „*Situated Knowledges – The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*“ antwortet Haraway auf Hardings Buch *The Science Question in Feminism*. Sie formuliert eine freundschaftliche Kritik am Fokus auf die sprachgebundene, konsens-orientierte und auf Eindeutigkeit bedachte Reflexion – ein „rewriting“, wie sie es später nennt.⁶⁸ Standpunkte sollen Harding zufolge weitergegeben und kommuniziert werden. Situiertheit verkompliziert diese Lage. Haraways eigener Bezug auf Reflexivität speist sich historisch aus der politischen Praxis des Feminismus. Immer wieder kommt sie in ihrem Text auf die politischen Kämpfe marginalisierter, insbesondere indigenen und feministischer Gruppen zu sprechen. Anhand von deren Kämpfen um politische Anerkennung entwickelt Haraway ihren Begriff der Situiertheit. Darüber nachzudenken bedeute, die eigene Situiertheit auf die Reichweite des eigenen

⁶⁸ Wylie et al., „Standpoint theory was never supposed to be a theory about identity. Interview with Donna Haraway“.

Wissens zu beziehen und sich vom Anspruch auf universalisiertes, neutrales Wissen zu verabschieden, ohne jedoch den Anspruch auf Objektivität und Wissenschaftlichkeit aufzugeben. Und sich zu situieren heiße zugleich, die eigene Situiertheit stets als partial und fragmentarisch zu begreifen. Von dieser Position aus gebe es Kriterien für besseres und schlechteres Wissen, Wissen also, das die Welt besser oder schlechter erfasst. Aber mit diesem Wissen sei es kaum noch möglich, marginalisiertes oder unterdrücktes Wissen aufgrund von Positionen abzuwerten.

Um diese Wendung von Reflexivität auf die Bedingungen ihrer Sichtbarmachung darzustellen, möchte ich zunächst den komplexen Zusammenhang von feministischen und sozialkonstruktivistischen Ansätzen erläutern, innerhalb dessen Haraway sich verortet. Davon ausgehend zeige ich die Implikationen dieser reflexiven Wendung für den Ort, von dem aus sich das Subjekt in Relation zur Welt setzt und frage schließlich, wie sich dieser Begriff der Situiertheit zu Heideggers Begriff der Befindlichkeit verhält. Daran schließt im nächsten Abschnitt die Frage nach den Konsequenzen der damit einhergehenden Verschiebung von marxistischen hin zu phänomenologischen Erklärungen an.

Schon auf den ersten Seiten ihres Textes verortet Haraway ihren Ansatz im konservativen Backlash, der in den USA mit der Präsidentschaft Ronald Reagans, dem Ende des Kalten Krieges und der Durchsetzung neoliberaler Regierungsformen einhergeht. Diese Lage erfordere eine Rückbesinnung auf das, was die feministischen „special interest groups“ der 1980er Jahre zusammengehalten habe.⁶⁹ Entsprechend arbeitet Haraway, so Karin Harrasser, an einem neuen theoretischen Rahmen für „Beziehungs- und Wissensformen, die alles andere als harmonisch sind, aber in ihrer Ambivalenz

⁶⁹ Haraway, „Situated Knowledges“, S. 575.

und Kontradiktion tagtäglich ein Zusammenleben ermöglichen“.⁷⁰ Es geht um nicht weniger als um die Frage der Koexistenz von Individuen (und anderen Wesen) mit völlig unterschiedlichen Weltbezügen unter den Vorzeichen des Kapitalismus. Der Stoffballen der Bedeutungen ist nicht nur ein Netz von Referenzen, sondern das Gewebe des Lebens. Es kommt darauf an, wie gemeinsam Wissen über Erfahrungen hergestellt und verarbeitet wird.

Während – zugespitzt gesagt – Hartsock auf die Überwindung kapitalistischer Unterdrückungsstrukturen und Harding auf die Berücksichtigung marginalisierter Standpunkte durch Standardisierung zielt, geht es Haraway um eine Verkomplizierung der Lage des Subjekts an einem Ort, den sie als Schnittpunkt von Relationen fasst. Vom archimedischen Punkt der Situiertheit und des je partialen Blicks auf die Welt aus erlangt der Problemkomplex der Kontextabhängigkeit von Wissen neue Bedeutung. Entscheidend ist dabei einerseits der reflexive Rückbezug des Wissens auf die Position des oder der Wissenden und andererseits die Materialität und Medialität der Verfahren, mit denen sich Subjekte auf die Welt beziehen. Der in der sozialkonstruktivistischen Wissenschaftsforschung und den Social Studies of Science Ende der 1980er Jahre intensiv diskutierte Begriff der Reflexivität impliziert in dieser Hinsicht, die Produktionsbedingungen von Wissen in dieses einzubeziehen. Beispielsweise ist ein Text reflexiv, der die eigenen Schreibweisen und medialen Bedingungen ausstellt.⁷¹

⁷⁰ Karin Harrasser, „Treue zum Problem. Situiertes Wissen als Kosmopolitik“, in: Astrid Deuber-Mankowsky und Christoph F. E. Holzhey (Hg.), *Situiertes Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Haraways*, Wien: Turia + Kant 2013, S. 241–259, hier S. 253.

⁷¹ Vgl. Woolgar, „Reflexivity is the Ethnographer of the Text“; Bruno Latour, „The Politics of Explanation“, in: Steve Woolgar (Hg.), *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, London: Sage 1991, S. 155–176, hier S. 166. Kirsten Campbell hat die Bedeutung dieser Debatten um Reflexivität, d. h. die Auseinandersetzung mit den Bedingungen der Produktion von wissenschaftlichem

Haraways Begriff der Situiertheit führt (parallel zu Suchmans Prägung dieses Konzepts) diesen Ansatz fort und wendet Situiertheit auf ähnliche Weise auf sich selbst an: Situiertheit bedeutet nicht nur, dass alles Wissen in einer gegebenen Situation entsteht, sondern dass die sozialen, gesellschaftlichen, ökonomischen und körperlichen Bedingungen dieser Situiertheit in das Wissen einfließen und das wissende Subjekt sich nur durch seine Situiertheit auf die Welt beziehen kann.

Diese reflexive Wendung des Begriffs erlaubt es, den konstruktivistischen Ansatz der Wissenschaftsgeschichte, zu dem Haraway selbst mit ihren früheren Arbeiten beigetragen hat, mit dem Anspruch der feministischen *standpoint epistemologies* zusammenzudenken. Doch während die optische Metaphorik der Reflexivität letztlich auf ein Spiel mit logischen Beobachtungsebenen hinausläuft, macht Situiertheit die Unterdrückungsmechanismen und Ungleichheiten sichtbar, die jede Position qua Verortung und Verkörperung prägen. Entsprechend wendet sich Haraway der Metapher der Diffraktion zu, die solche optischen Überlagerungen umfasst. Mit diesem Begriff will sie die Geschlossenheit und Selbstbezüglichkeit des Reflexionsvorgangs aufbrechen: „The production of difference patterns might be a more useful metaphor for the needed work than reflexivity.“⁷²

Wissen und der mit ihm einhergehenden Praxis, für Haraways Ansatz rekonstruiert: Kirsten Campbell, „The Promise of Feminist Reflexivities: Developing Donna Haraway's Project for Feminist Science Studies“, in: *Hypatia* 19:1 (2004), S. 162–182.

⁷² Donna Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_Onco-Mouse*, New York: Routledge 1997, S. 34. Auf diesen Begriff kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen, vgl. dazu Karen Barad, *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, Berlin: Suhrkamp 2012. Vgl. dazu auch Campbell, „The Promise of Feminist Reflexivities“ sowie Thomas Nyckel, *Der agentielle Realismus Karen Barads. Eine medienwissenschaftliche Relektüre und ihre Anwendung auf das Digitale*, Bielefeld: Transcript 2022.

Der (geografische, soziale, kulturelle, biologische) Ort, an dem sich ein Subjekt als Instanz des Wissens befindet, ist für Haraway nicht nur ein Standpunkt, von dem aus Wissen möglich ist, sondern eine Situation, in der das Subjekt auf seine Umgebung bezogen und Teil der mit ihr einhergehenden Machtkonstellationen ist. Für Haraway ist jeder Standpunkt partial, diese Partialität bestimmt aber wiederum, was das Subjekt wissen und wie es in die umgebende Situation involviert sein kann. Die Metaphorik des Standpunkts hingegen läuft auf eine Gegenüberstellung hinaus, die David Harvey in einem Gespräch mit Haraway auf den Punkt gebracht hat: „The situation is not something that is fixed. It is itself in flux and therefore situated knowledges are knowledges which are not built from some fixed standpoint but are integrated into the processes which are structuring and restructuring the world.“⁷³ Mit dem Begriff der Situiertheit beschreibt Haraway die Bindung dieser Partialität an den spezifischen Ort, von dem aus ein Subjekt sich mittels der ihm gegebenen Technologien der Wahrnehmung und Praktiken der Wissensgenerierung auf die Welt beziehen kann.

Situiertheit geht entsprechend nicht im gesellschaftlichen Standpunkt auf, sondern muss weitaus umfassender gedacht werden und beinhaltet die Reflexion der sozialen Konstruktion von situiertem Wissen. Wissen entspringt für Haraway keinem fixen Standpunkt, sondern ist Ergebnis eines Prozesses, in dem sich das Subjekt zur Welt verhält und dadurch – ganz im Sinne Suchmans – die Welt und seine eigene Situiertheit verändert. Dieser ökologische Kern des Konzepts, der auf die gegenseitige Hervorbringung von Subjekt und Welt ebenso verweist wie auf Technologien des Sehens und Praktiken der

⁷³ Donna Haraway und David Harvey, „Nature, Politics, and Possibilities: A Debate and Discussion“, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 13:5 (1995), S. 507–527, hier S. 508.

Wissensproduktion, ist mit dem statischen Konzept des Standpunkts kaum denkbar.

Mit dem feministischen Verständnis situierten Wissens spielt Haraway diese reflexive Wendung auf eine ähnliche Weise wie der ethnomethodologische Ansatz Suchmans nicht nur abstrakt durch, sondern wendet sie konsequenterweise auf sich selbst an: Ein unsituierter Sprechen ist für Haraway wie für Suchman keine Option mehr.

Die Grundlagen ihres Ansatzes formuliert Haraway bereits 1981 in einem kurzen Text, der auch auf die gerade entstehenden Arbeiten von Hartsock und Harding eingeht. Dort fragt sie: „Should feminists adopt a radical form of epistemology that denies the possibility of access to a real world and an objective standpoint?“⁷⁴ Zu diesem Zeitpunkt ist Haraway noch skeptisch, ob die zeitgenössischen feministischen Theorien eine solche Wissenschaftskritik leisten können. Die feministischen Ansätze sollten den Neutralitätsanspruch der Wissenschaft zurückweisen, ohne den Anspruch auf Objektivität und einen Zugang zur Welt aufzugeben. Die zu dieser Zeit vertretenen Ansätze tendieren Haraway zufolge dazu, dem objektiven Sprechen für alle, das für Wissenschaft charakteristisch ist, schlicht die Subjektivität der eigenen Erfahrung als Frau entgegenzustellen: den *feminist standpoint*.⁷⁵ Die Gefahr läge

⁷⁴ Donna Haraway, „In the Beginning was the Word: The Genesis of Biological Theory“, in: *Signs* 6:3 (1981), S. 469–481, hier S. 470.

⁷⁵ In ihrem Buch *Modest_Witness@Second_Millennium* erörtert Haraway die Entstehung dieser Objektivität anhand der Figur des Zeugen, den die Wissenschaftshistoriker Steven Shapin und Simon Schaffer in ihrem Buch *Leviathan and the Air-Pump* an den Beginn der neuzeitlichen Wissenschaft stellen. Die Etablierung der Experimentalwissenschaft geht demnach auf einen Streit um Zeugenschaft und Kriterien für Glaubwürdigkeit zurück. Im Männerbund der Royal Society sei Objektivität an die Zeugenschaft der sogenannten *gentlemen* geknüpft worden, die *modest* sein müssen, um zu wissenschaftlichen Beobachtern zu werden und mit ihrer Beobachtung die Objektivität der Experimente zu beglaubigen. Der soziale Status der *gentlemen* begründet die Wahrheit ihrer Beobachtung. Vgl. Steven

darin, so auch den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, mithin eine adäquate Beschreibung der Welt (und ihrer Unterdrückungsverhältnisse) aufzugeben. Die strikte Opposition von objektiv-neutralen Fakten und subjektiven Erfahrungen bliebe stattdessen bestehen – und eine feministische, also politische, aber trotzdem objektive, wenn auch nicht neutral-disanzierte Wissenschaft unmöglich: „I find this approach promising but not fully convincing. That argument must wait.“⁷⁶

In den Jahren, die dieses Argument auf seine Ausformulierung wartet, beschäftigt sich Haraway, ausgehend von ihrer wissenschaftshistorischen Dissertation zur Geschichte der Holismus-Materialismus-Debatte in der Biologie, die sie beim Ökologen und Kybernetiker George Evelyn Hutchinson schreibt, mit der Wissens- und Kulturgeschichte der Primatologie. In diesem Zusammenhang entsteht 1985 ihre vermutlich einflussreichste Arbeit, das Cyborg-Manifest.⁷⁷ Bereits in diesem Text stellt Haraway ein Identitätskonzept vor, das zwischen Relativismus und Universalismus steht und auf eine Auseinandersetzung mit Verkörperung und Differenz hinausläuft. Die Cyborg ist für Haraway zugleich Frau und Mann, Mensch und Technik, Natur und Kultur. Ihre Identität unterläuft diese binären Kategorien und besteht im fluiden Wechsel zwischen ihnen. Was die Cyborg ist, hängt von der Situation ab, in der sie sich befindet.

Die Cyborg-Figur entfaltet bis heute enorme Wirkungen weit über den Feminismus hinaus. Die Frage, was es bedeutet, von einer verkörperten und fluiden Identität aus zu denken, verfolgt Haraway in ihrem Text über situiertes Wissen

Shapin und Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton: Princeton University Press 1989.

⁷⁶ Haraway, „In the Beginning was the Word“, S. 481.

⁷⁷ Vgl. Donna Haraway, „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“, in: dies. (Hg.), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge 1991, S. 149–183.

weiter. Beide Texte haben ein korrespondierendes Ziel: eine feministische, widerständige Subjektivität in der Wissenschaft zu etablieren, die den abstrahierenden, dualistischen, männlichen und unsituierteren Blick der neuzeitlichen Wissenschaft unterläuft. In dieser Hinsicht nimmt Haraway die Fragen der *standpoint epistemologies* auf, zeigt aber, dass weder der feministische Standpunkt noch die aus ihm folgende Identität eindeutig und einfach sind. Sie betont stattdessen die „impossibility of entertaining innocent ‘identity’ politics“.⁷⁸ Die Grundannahme, dass alles Wissen kontextabhängig ist, verleitet Haraway also gerade nicht dazu, Standpunkte zu identifizieren, mit Erfahrungen gleichzusetzen und Gruppen als Kategorien zu behandeln. Vielmehr nimmt sie die politische Ökologie der Subjektwerdung und des Zusammenlebens in den Blick, die mit dieser Situiertheit einhergehen.

Bei der Lektüre von Haraways Text wird in dieser Hinsicht deutlich, dass es ihr gerade nicht um die Relativität standortgebundenen Wissens durch die Reflexion dieses Standpunkts geht. Ganz im Gegenteil steht ihr Projekt unter dem Vorzeichen des Versuchs, Objektivität neu zu konzeptualisieren, indem sie Situiertheit als Bedingung eines objektiven, aber nicht neutralen Zugangs zur Welt versteht. Ihr Ziel ist, wie sie immer wieder betont, eine „feminist version of objectivity“,⁷⁹ die wissenschaftliches Wissen neu legitimiert, anstatt es zu delegitimieren – auch wenn ihr von den konservativen Kritiker:innen genau das vorgeworfen wird.⁸⁰ Vor dem Hin-

⁷⁸ Haraway, „Situated Knowledges“, S. 585.

⁷⁹ Ebd., S. 578.

⁸⁰ Paul Gross und Norman Levitt widmen der feministischen Wissenschaftskritik in ihrem Buch *Higher Superstition*, das als Vorbild für eine konservative Kritik gilt, ein ganzes Kapitel. Sie verstehen die feministischen Ansätze als generellen Angriff auf die Wissenschaft und bezeichnen Haraway auf der Grundlage eines Interviews pauschal als Relativistin und damit als Wissenschaftsfeindin, obwohl Haraway genau diesen Relativismus kritisiert. Vgl. Gross und Levitt, *Higher Superstition*, Kapitel 5. Vgl. dazu auch die Analyse der Fehldeutungen dieses Buches in

tergrund von Haraways Studium der Biologie und ihrer wissenschaftshistorischen Dissertation wird dieses Festhalten an Wissenschaftlichkeit einsichtig: „I am at least as invested in the continuing need for stabilizing contingent matters of fact to ground serious claims on each other as any child of the Scientific Revolution could be.“⁸¹ Objektivität – gerade auch in Hinblick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse – schlicht zu verabschieden, hilft laut Haraway nicht weiter, wenn es darum geht, die Kontextabhängigkeit von Wissen und die Erfahrungen von Minderheiten zu integrieren. Haraway entwirft, so hat es Katharina Hoppe auf den Punkt gebracht, eine Subjektposition, „die sich an die Wahrheit bindet und dabei deren Kontinuität mitdenkt“.⁸² Sie zielt auf ein Konzept von Wissenschaft, das auf einem nicht-normativen Begriff von Objektivität aufbaut. Objektiv ist bei Haraway das, worauf man sich von unterschiedlichen Standpunkten aus einigen kann: „Objektivität ist dort, wo multivisionäre Netzwerke von Positionalitäten entstehen, die für Revisionen offenbleiben und Realität verdichten statt lediglich von ihr zu abstrahieren.“⁸³ Dabei gibt es durchaus eine Nähe zu Suchman, die die Herstellung von Objektivität als soziale Praxis begreift, die Erfahrungen und ihre Umstände nachvollziehbar macht.⁸⁴ Die Aufgabe der Ethnomethodologie bzw. der feministischen Wissenschaftstheorie sei es, die Entstehung dieser Objektivität zu erklären, anstatt sie vorauszusetzen. Dieses feministische Konzept von Wissen-

Roger Hart, „The Flight from Reason: Higher Superstition and the Refutation of Science Studies“, in: Andrew Ross (Hg.), *Science Wars*, Durham: Duke University Press 1996, S. 259–302.

⁸¹ Haraway, *Modest_Witness*, S. 33.

⁸² Katharina Hoppe, „Wahrsprechen und Bezeugen. Politik der Wahrheit nach Michel Foucault und Donna Haraway“, in: Oliver Marchart und Renate Martinßen (Hg.), *Foucault und das Politische*, Berlin: Springer 2019, S. 161–184, hier S. 164.

⁸³ Katharina Hoppe, *Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway*, Frankfurt: Campus 2021, S. 80.

⁸⁴ Suchman, *Plans and Situated Actions*, S. 76.

schaft ist für Haraway zugleich der Schlüssel zu einem anderen Verständnis von Subjektivität, das nicht von einer vorgängigen Trennung von Subjekt und Objekt ausgeht, sondern sie als verschränkt begreift. Der Feminismus brauche ein „earth-wide network of connections, including the ability to translate knowledges among very different – and power-differentiated – communities“.⁸⁵ Erst so sei es möglich, die Gemachtheit von Körpern und Bedeutungen zu erfassen, ohne sie schlicht zu Zeichen zu erklären und damit zu entkörperlichen und zu entweltlichen. An die Stelle des männlichen Blicks von nirgendwoher tritt ein situiertes Sehen.

Ihre Überlegungen setzt Haraway in eine kritische, aber doch freundschaftliche Distanz zum entstehenden Feld der Science and Technology Studies, das zu dieser Zeit beginnt, die Bedingungen der Produktion von Wissen zu untersuchen und dabei nicht vor den eigenen Ansätzen Halt macht. Die gemeinsame Provokation der feministischen Wissenschaftstheorie und der sozial-konstruktivistischen Ansätze besteht darin, Wissenschaft als ein soziales und politisches Unternehmen zu begreifen – eine These, die in den 1980er Jahren noch hochgradig umstritten ist. Die konservative, vor allem in den Naturwissenschaften vorangetriebene Reaktion auf die einschlägigen Debatten führt zu den vielbeschworenen *Science Wars*, deren Konsequenzen bis heute zu spüren sind und in die Auseinandersetzungen um Identitätspolitik hineinwirken. So insistiert Susan Haack in einem 2003 erschienenen Sammelband, der sich radikal gegen *feminist epistemologies* wendet, dass „honest inquiry“ nur als „research not informed by political ideas at all“ möglich sei.⁸⁶ Die *standpoint epistemologies* bezeichnet sie als „imperialist feminism“.⁸⁷

⁸⁵ Haraway, „Situated Knowledges“, S. 580.

⁸⁶ Haack, „Knowledge and Propaganda“, S. 16.

⁸⁷ Ebd., S. 8.

Diese Kritik läuft weitestgehend ins Leere, weil weder die sozialkonstruktivistischen noch die feministischen Ansätze auf einen simplen, reduktiven Relativismus zielen und in diesem Sinne nicht perspektivisch sind: „Feminist Standpoint theory was always anti-perspectival.“⁸⁸ Erst durch wissenschaftliche und politische Arbeit werde aus einer Perspektive ein Standpunkt. Der Relativismusvorwurf, der konstruktivistischen Ansätzen bis in die Gegenwart gemacht wird und ihnen vorhält, keinerlei allgemeine Aussagen treffen zu können, trifft also nicht den Punkt: Wenn eine Kategorie wie Geschlecht sozial konstruiert ist, ist sie deswegen nicht weniger wirksam – und vor allem objektiv erforschbar. Aber diese Forschung kann nicht länger neutral sein, sondern muss ihre eigene Situiertheit einbeziehen.⁸⁹

In diesem Sinn unterstreicht Haraway, dass ihr die Beschäftigung mit der sozialen Konstruktion von Wissen etwa in der Primatologie zwar die Gewordenheit von Objektivität und Wissenschaftlichkeit in aller Klarheit vor Augen geführt, aber doch ein gewisses Unbehagen mit sich gebracht habe:

We unmasked the doctrines of objectivity because they threatened our budding sense of collective historical subjectivity and agency and our ‚embodied‘ accounts of the truth, and we ended up with one more excuse for not learning any post-Newtonian physics and one more reason to drop the old feminist self-help practices of repairing our own cars.⁹⁰

Die Relativierung von Objektivitätsansprüchen habe zur Vernachlässigung der Inhalte dieser Wissenschaften und ihrer

⁸⁸ Haraway und Weigel, „A Giant Bumptious Litter“.

⁸⁹ Dorothy Smith entwickelt in diesem Zusammenhang eine Soziologie, die den sozialen Standpunkt von Wissenschaftler:innen einbezieht: Dorothy E. Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Boston: Northeastern University Press 1987.

⁹⁰ Haraway, „Situated Knowledges“, S. 578.

praktischen Konsequenzen geführt: „They are just texts anyway, so let the boys have them back.“⁹¹ Beim Versuch, die Objektivitätsansprüche der rassistischen, sexistischen und klassistischen Wissenschaft zu dekonstruieren, habe man das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und befindet sich nun in einer „self-induced multiple personality disorder“.⁹² Auf der einen Seite unterziehe man die Wissenschaft einer grundlegenden Kritik, auf der anderen Seite soll diese Kritik aber selbst wissenschaftlich sein. Um diese Spannung aufzulösen, sei es nötig – darin stimmt Haraway mit Harding überein, deren Arbeiten sie an dieser Stelle implizit kritisiert –, Objektivität von unparteiischer Neutralität zu entkoppeln und einen neuen Begriff von Wissen zu entwickeln. Haraway sagt es in aller Deutlichkeit: „Feminist objectivity means quite simply situated knowledge.“⁹³ Es geht in anderen Worten darum, Objektivität nicht vorauszusetzen, sondern wissenschaftlich zu begründen. Diese nicht-neutrale Objektivität ist aber nicht garantiert, sondern Ergebnis eines offenen Prozesses der Auseinandersetzung mit der eigenen Situiertheit. Die damit einhergehende Herausforderung besteht darin, einen konstruktivistischen Wissensbegriff mit „no-nonsense faithful accounts of the real world“ zusammenbringen.⁹⁴ Dazu sei es nötig, auch den eigenen Begriff von Wissenschaft als situierte Konstruktion zu begreifen, Wissenschaft also gerade nicht abzulehnen, sondern neu zu denken.

Aus dem, was bei Harding noch als ein Problem gefasst war, macht Haraway so einen Vorteil: Die Situiertheit aller Wissensansprüche erscheint bei ihr nicht mehr als erkenntnistheoretische Engstelle, sondern als Benefit einer Wissenspoli-

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd., S. 580.

⁹⁴ Ebd., S. 579.

tik, die nicht mehr von einem unmarkierten Standpunkt aus spricht. Haraway plädiert dafür, diese aus Sicht der Wissenschaft prekäre Position offen zu affirmieren. Dieser Betonung des Partikularen schließt sich auch Harding in ihren späteren Schriften an, betont den universalistischen Fehler der frühen Standpunkttheorien, die einen homogenen Standpunkt aller Frauen annehmen, und modifiziert das Konzept der starken Objektivität entsprechend.⁹⁵

Mit Blick auf den Diskussionsstand der feministischen Debatten diagnostiziert Haraways Text einen Stillstand zwischen der Skylla des Empirismus und Realismus sowie der Charybdis des Sozialkonstruktivismus und Relativismus.⁹⁶ Der Empirismus, der sich auf die konkrete Lebenssituation von Frauen beziehe, verfüre mit seinem Anspruch einer objektiv-neutralen Beschreibung der Welt zu uneinlösbar Wahrheitsansprüchen und resultiere in dem, was Haraway als „*seeing everything from nowhere*“ bezeichnet.⁹⁷ Der Konstruktivismus, der alles Wissen als Effekt einer sozialen Konstellation verstehe, gleite schnell in Relativismus und den Versuch ab, nirgendwo zu sein, obwohl man sich überall zugleich befindet. „*Both deny the stakes in location, embodiment, and partial perspective.*“⁹⁸ Beide Pole übergehen die Situiertheit allen Wissens und die Partialität jeder Perspektive. Beide laufen darauf hinaus, so zu sprechen, als hätte das Subjekt keinen Ort. Mit dem Konzept der *situated knowledges* eröffnet Haraway einen dritten Weg, der weder zu Beliebigkeit noch zu Eindeutigkeit führt.

In dieser Hinsicht erweist sich die neuzeitliche Wissenschaft als entscheidendes Konfliktfeld, entwickelt sie doch von Anfang an Verfahren und Erkenntnistheorien, die zu dem

⁹⁵ Vgl. Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*

⁹⁶ Vgl. dazu ausführlich Hoppe, *Die Kraft der Revision*, S. 30.

⁹⁷ Haraway, „*Situated Knowledges*“, S. 581.

⁹⁸ Ebd., S. 584.

führen, was Haraway den „*god trick of seeing everything from nowhere*“ nennt.⁹⁹ Gemeint ist ein abstraktes, unsituierteres, körperloses und als geschlechtlos markiertes, deswegen männliches Sehen, das vorgibt, über den Dingen zu stehen und sie so objektiv wie neutral zu beobachten – eine Perspektive, die sich als unbeeinflusst von allem begreift, was sie umgibt. Da dieser Beobachter als geschlechtslos verstanden wird, kann er nur männlich sein, weil Frauen jene Parteilichkeit und Nicht-Neutralität zugesprochen wird, die die Einnahme eines objektiv-neutralen Standpunkts verunmöglicht. Dieser epistemologische Trick abstrahiert das wissende Subjekt vom Ort seines Wissens und verschafft ihm einen Blick von nirgendwoher: „*a view from above, from nowhere, from simplicity*“.¹⁰⁰ Partialität ist für dieses Verständnis von objektiv-neutralem Wissen eine Bedrohung und ein zu behebender Mangel.

Haraways Kritik am *god trick* baut auf ihren in *Primate Visions* bereits angelegten Versuchen auf, den Akt des Sehens als verkörpert zu begreifen und seine technologischen und biologischen Fundamente zu untersuchen. Das Sehen braucht, wie Haraway zeigt, immer ein Medium. Dem Sehen von nirgendwoher liegt ein Phantasma der Unmittelbarkeit zugrunde: Sein Subjekt schwebt gleichsam über der Welt, kann sie unbeteiligt von oben beobachten, muss seine Position nicht markieren und gibt vor, ohne Medium zu operieren. Dieser Blick entledigt sich seiner eigenen Situiertheit – zumindest gibt er das vor. Indem es sich selbst „entmarkiert“, markiert das von dieser unpositionierten Position aus erfolgende Sprechen zugleich die Position der anderen, die sich nicht an diese Position außerhalb aller Positionen begeben können. In der Folge werden alle Positionen, die nicht von dort aus sprechen können, marginalisiert.

⁹⁹ Ebd., S. 581.

¹⁰⁰ Ebd., S. 589.

Um diese Marginalisierung aufzuheben, schlägt Haraway die von den damaligen feministischen Debatten verfolgte, in der Wissenschaftsforschung anfangs nur zögerlich aufgenommene Lösung vor: die Geschichte wissenschaftlichen Wissens mit Blick auf unterdrücktes Wissen zu schreiben. Dieses politische Unternehmen einer feministischen Wissenschaftstheorie vom unterdrückten Standpunkt aus wird von Haraway also mit dem Bestreben feministischer Forscherinnen verschränkt, ihre eigene Handlungsmacht als Wissenschaftlerinnen wiederzugewinnen. Wie den Standpunkttheoretikerinnen geht es Haraway darum, dem abstrakten Blick von außen ein involviertes Subjekt entgegenzustellen. Sie plädiert für einen Begriff der *vision*, der von den traditionell mit ihm verbundenen Zuschreibungen der Objektivität und Distanziertheit entkoppelt ist: „a view from somewhere“.¹⁰¹ Dieses Sehen sollte, wie Haraway immer wieder betont, nicht mit einem Relativismus verwechselt werden, der nirgendwo steht, aber vorgibt, überall ein bisschen zu sein.

Der *god trick* ist für Haraway aber nicht nur ein Erklärungsmodell für die Unterdrückungsmechanismen und für die ambivalenten Erfolge der neuzeitlichen Wissenschaft.¹⁰² Daraüber hinaus manifestiert er die Einbettung dieser Wissenschaft in die dualistische Matrix, die der modernen Aufteilung der Welt in Mann und Frau, Kultur und Natur, Technik und Körper zugrunde liegt. Haraways Kritik richtet sich auf solche Subjekt-Objekt-Dichotomien, die vermeintliche Aperspektivität, mit der unsituierter Beobachter zu sprechen vorgibt, die behauptete Distanziertheit zu ihren Gegenständen und die postulierte Wertfreiheit ihrer Aussagen. Die Annahme von neutralem Wissen erscheint folgerichtig selbst als Effekt von

¹⁰¹ Ebd., S. 590.

¹⁰² Sylvia Walby hat darauf hingewiesen, dass das von Haraway gezeichnete Bild der neuzeitlichen Wissenschaft sehr homogen und zugespitzt ist: Sylvia Walby, „Against Epistemological Chasms: The Science Question in Feminism Revisited“, in: *Signs* 26:2 (2001), S. 485–509.

geschlechtsspezifischen Ausschlussmechanismen, die eine Wissenschaft von marginalisierten Standpunkten aus unmöglich machen. Der Kampf um eine gerechte und feministische Wissenschaft ist also nicht allein ein forschungspolitisches Unternehmen, sondern zielt aufs Ganze: die Überwindung der patriarchalen, kolonialen, dualistischen Matrix des *god trick*.

Eine zunächst marginal erscheinende Eigenschaft des Begriffs *situatedness* erweist sich im Verlauf dieser Diskussionen als Vorteil: Er kann als Verb verwendet werden und damit eine Praxis bezeichnen. Haraway nutzt neben *to situate* auch *to embody*, *to localize*, *to ground* und *to position*. Alle diese Verben führen eine mehr oder weniger deutliche räumliche Metaphorik mit sich, die es erlaubt, ein umgebenes Subjekts auf die umgebende Situation zu beziehen. Erst dadurch wird evident, dass der Weltbezug des umgebenen Subjekts nur in seiner Wechselwirkung mit der Situation zu verstehen ist, in der es sich befindet.

Daraus folgt das Kernargument, mit dem Haraway die *standpoint epistemologies* weiterentwickelt: Kein Standpunkt hat per se einen epistemischen Vorteil, weil jeder Standpunkt partial und kontingent ist. Alles Wissen ist situiert, aber dies werde nicht immer markiert. Selbst die Aussage des wissenschaftlichen Beobachters, das eigene Wissen sei objektiv, ist situiert, nur werden die Ansprüche und Voraussetzungen, die diese Situiertheit mit sich bringt, nicht artikuliert. Haraways Kritik gilt in dieser Hinsicht der impliziten Annahme einer Uniformität der Erfahrung von Frauen, die vor allem Hartsocks Ansatz zugrunde liegt. Demgegenüber hebt Haraway die prinzipielle Gleichwertigkeit jedes partialen Wissensanspruchs hervor.¹⁰³ Standorte sind

¹⁰³ Dieser Fokus auf das Individuum statt auf gesellschaftliche Strukturen hat wiederum zu einer Kritik am Konzept der Situiertheit geführt: Helen Longino, „Subjects, Power and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science“, in: Linda Alcoff und Elizabeth Potter (Hg.), *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge 1993, S. 101–120.

für Haraway nicht individualistisch, sondern immer geteilt. Es gibt keine Gruppe, die aufgrund ihres Standpunkts einen Vorteil gegenüber anderen Gruppen hätte. Der Standpunkt von Frauen bietet nicht zwangsläufig einen besseren Zugang, weil alles Wissen situiert ist. Es gibt aber auch keinen Standpunkt weißer Männer, der immer gleich bleibt. Situiertheit ist in dieser Hinsicht ein radikal situatives, aber nicht relativistisches Konzept. Deshalb sieht Haraway eine Gefahr im Versuch, einfach die Position der Unterdrückten zu usurpieren. Sich in andere Standpunkte hineinzuversetzen erfordert für Haraway Arbeit und Geschick. Entsprechend weist sie auf die Gefahr hin, den Standpunkt der Unterdrückten zu romantisieren und für sie zu sprechen: „How to see from below is a problem requiring at least as much skill with bodies and language, with the mediations of vision, as the ‚highest‘ techno-scientific visualizations“.¹⁰⁴

Die Erkenntnis ihrer eigenen Situiertheit hilft marginalisierten Positionen aber bei der Erkenntnis der eigenen Situation und in der Konsequenz beim Zusammenleben, wenn sie durch Reflexivität in dieses Wissen integriert wird. Der Blick von der Peripherie sei zwar besser, diese Position aber keineswegs voraussetzungslos. Ihr Vorteil bestehe darin, die eigene Partialität im Blick zu haben, ohne nach einem Blick von nirgendwoher (Relativismus) oder einem Blick von oben (Realismus) zu streben. Haraways Vorschlag lautet, so haben es Noam Gramlich und Annika Haas ausgedrückt, „nicht die partiale Perspektive beispielsweise der schwarzen Frau als wahres Wissen zu verabsolutieren, sondern umgekehrt das scheinbar unmarkierte Forschersubjekt als historisch lokalisiert und kulturell-verkörpert zu partialisieren.“¹⁰⁵

¹⁰⁴ Haraway, „Situated Knowledges“, S. 584.

¹⁰⁵ Noam Gramlich und Annika Haas, „Mit und ohne Namen. Warum jedes Schreiben situiert ist“, in: Sandra Hofhues und Konstanze Schütze (Hg.), *Doing Research*, Bielefeld: Transcript 2022, S. 304–311, hier S. 307.

Eine sich als universell verstehende Position gibt in diesem Sinn vor, überall gültig und damit unabhängig von den Voraussetzungen ihrer lokalen Position zu sein. Damit unterscheiden sich Situiertheit und Universalität nicht nur durch den unterschiedlichen Umfang ihrer Ansprüche, sondern kategorial durch den Einbezug dessen, was sie nicht wissen. In dieser Einbettung des situierten Wissens in die Welt, die dem Anspruch universellen Wissens vorenthalten ist, liegt die ökologische Dimension von situiertem Wissen: Es ist nicht relativ, sondern relational zu dem, was die Position umgibt, von der aus gesprochen wird. Universelles Wissen hingegen gibt sich als unumgeben. Situiertheit bedeutet in diesem Sinn nicht einfach nur, auf die Kontextgebundenheit allen Wissens hinzuweisen, sondern die Kontextgebundenheit selbst zum Objektivitätskriterium zu machen. Nur ein Subjekt, dass seine eigene Situiertheit ausstellt, kann den Anspruch erheben, keinen weltlosen Standort zu vertreten, sondern etwas über die Welt zu sagen, in der es situiert ist: „Embedded relationality is the prophylaxis for both relativism and transcendence. Nothing comes without its world, so trying to know those worlds is crucial“.¹⁰⁶

Haraway betont in diesem Sinn in einem Interview die Räumlichkeit von *situatedness*: „In other words, it is a way to get at the multiple mores of embedding that are about both place and space in the manner in which geographers draw that distinction.“¹⁰⁷ Kein Ort ist einfach gegeben: „Location itself is a complex construction as well as inheritance.“¹⁰⁸ Mit dem Begriff des Standpunkts sind diese räumlichen Anordnungen und die mit ihnen einhergehenden Relationalitäten hingegen

¹⁰⁶ Haraway, *Modest_Witness*, S. 37.

¹⁰⁷ Donna Haraway, *How like a Leaf. An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*, New York: Routledge 2000, S. 71.

¹⁰⁸ Ebd., S. 160.

nur schwer zu erfassen: „Location is the always partial, always finite, always fraught play of foreground and background, text and context, that constitutes critical inquiry.“¹⁰⁹ In diesem Sinn geht Situiertheit über den Standpunkt des Subjekts hinaus: Situiertheit bedeutet, diesen Standpunkt nicht nur als Ort zu begreifen, von dem aus etwas beobachtbar ist, sondern als situierten Knoten in einem Netzwerk aus ökologischen Relationen, das den Beobachter zugleich mit anderen Menschen verbindet: „Feminist embodiment resists fixation and is insatiable curious about the webs of differential positioning“.¹¹⁰

Situiertheit besteht für Haraway aber nicht nur aus den Bedingungen der von diesem Ort aus möglichen Erkenntnis. Die reflexive Wendung des Begriffs besteht darin, dass diese Bedingungen erst erkannt werden können, wenn ihre Wirkungen auf die eigene Position von dieser Position aus reflektiert werden. Situiertheit muss mithin erarbeitet werden und setzt eine Auseinandersetzung mit sich selbst voraus. Situiertes Wissen fordert stets Widerspruch ein, anstatt ihn auszuschließen. Wenn alles Wissen partial ist und es keinen Standpunkt gibt, von dem aus unsituiertes Wissen möglich wäre, dann ist Kritik eine Notwendigkeit und das Hineinversetzen in andere Positionen (auch wenn es nie restlos und reibungsfrei sein kann) die Voraussetzung des Zusammenlebens. Situiertheit impliziert in diesem Sinn Unvollständigkeit und bedarf der ständigen Ergänzung und Neuperspektivierung: „Only partial perspective promises objective vision.“¹¹¹ Für Haraway sind das Fabrizieren und Erzählen von Geschichten, die Spekulation und die Imagination Instrumente, die helfen, sich in

¹⁰⁹ Haraway, *Modest_Witness*, S. 37.

¹¹⁰ Haraway, „Situated Knowledges“, S. 590. Zu einer feministischen Erkenntnistheorie, die die Situiertheit des Individuums stets als Effekt seiner Community versteht, vgl. Heidi E. Grasswick, „Individuals-in-Communities: The Search for a Feminist Model of Epistemic Subjects“, in: *Hypatia* 19:3 (2004), S. 85–120.

¹¹¹ Haraway, „Situated Knowledges“, S. 583.

andere hineinzuversetzen und zugleich die eigene Situiertheit einzubringen. Das Einnehmen einer anderen Perspektive setzt voraus, zu lernen, wie man die Welt anders sieht, ohne die eigene Perspektive zu reproduzieren. Damit taucht jedoch das ungelöste und vielleicht unlösbare Problem von Universalität und Partikularität wieder auf, wie der Philosoph Dick Pels betont. Im Verstehen der Situation anderer setzt sich Pels zufolge das Subjekt über den eigenen Standpunkt hinweg und löst sich damit von der eigenen Situiertheit.¹¹² Um diesen Widerspruch zu vermeiden, verbindet Haraway Objektivität mit Verantwortung, weil wir uns nicht aufspalten und den Standpunkt anderer einnehmen können, ohne selbst einen Standpunkt zu haben. Wenn jede Position partial und situiert ist, bedeutet das für das Zusammenleben, dass wir ständig mit den Positionen der anderen konfrontiert sind. Deshalb ist die kritische Auseinandersetzung mit fremden Positionen für Haraway der Kern einer Solidarität, die sich nicht auf eine abstrakte Regel des Zusammenlebens verlassen kann, sondern aus der Auseinandersetzung mit „inappropriate/d others“ speist.¹¹³

Haraway entgeht so einem oft gegen *standpoint epistemologies* vorgebrachten Selbstwiderspruch: Die Aussage, alles Wissen sei standortgebunden, greift demnach auf jenes Modell von objektivem Wissen zurück, das mit dieser Aussage kritisiert wird.¹¹⁴ Dieser Kritik setzt Haraway ein neues Verständnis von Objektivität entgegen, das diese nicht mehr an Universalität oder Neutralität bindet. Damit ist die Aussage „Alles Wissen ist situiert“ zugleich partial und – im neuen Sinn – objektiv.

¹¹² Vgl. Pels, „Strange Standpoints“, S. 81.

¹¹³ Vgl. Donna Haraway, „The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others“, in: Lawrence Grossberg, Cary Nelson und Paula Treichler (Hg.), *Cultural Studies*, London: Routledge 1992, S. 295–337.

¹¹⁴ Vgl. zu diesem Widerspruch Dennis Cato, „Afterwords“, in: *Educational Theory* 58:2 (2008), S. 249 f.

Diese Objektivität entsteht jedoch erst durch den ständigen Austausch und den Umgang mit Differenzen. Objektivität ist damit keine Voraussetzung mehr, sondern das Resultat eines Prozesses, an dem mehrere Subjekte beteiligt sind. Situiertes Wissen ist nicht länger Ausdruck einer universellen Ordnung, sondern von der Kontingenz gesellschaftlicher und sozialer Konstellationen durchzogen.¹¹⁵ Entscheidend ist in dieser Hinsicht, dass Haraway, ähnlich wie Hartsock und Harding, die Epistemologie des unmarkierten Subjekts nicht nur analysiert, sondern aus ihrer Kritik einen methodischen Zugang und ein Emanzipationsinstrument entwickelt, mit dem es möglich wird, andere, bislang marginalisierte Perspektiven und neue Quellen einzubeziehen. Als ein solches Werkzeug hat „Situated Knowledges“ das Ziel eines „more adequate, richer, better account of a world, in order to live in it well and in critical, reflexive relation to our own as well as others‘ practices of domination and the unequal parts of privilege and oppression that make up all positions“.¹¹⁶

6.5 Von *standpoint* zu *situatedness*

An dieser Formulierung wird die Distanz deutlich, die Haraways Ansatz von den gesellschaftlichen Kämpfen des Marxismus trennt, die der Entstehung der *standpoint epistemologies* zugrunde lagen. Als Voraussetzung für ein gutes Leben gilt diesen Worten zufolge nicht mehr die Überwindung von

¹¹⁵ Baukje Prins hat argumentiert, dass Haraway mit der Betonung dieser Kontingenz einen Zirkel der *standpoint epistemologies* zu umgehen versucht. Wenn alles Wissen standortgebunden ist, dann gilt das auch für Standpunkttheorien selbst, die aber eine allgemeine Theorie aller Standpunkte anstreben. Vgl. Baukje Prins, *The Standpoint in Question: Situated Knowledges and the Dutch Minorities Discourse*, Dissertation, Universiteit van Utrecht 1997.

¹¹⁶ Haraway, „Situated Knowledges“, S. 579.

Klassenwidersprüchen durch eine Revolution, sondern die Auseinandersetzung mit sich selbst und der eigenen Verwicklung in Unterdrückungspraktiken: „the unequal parts of privilege and oppression that make up all positions“.¹¹⁷ Haraways Text ist keineswegs gegen die marxistischen Ansätze gerichtet, ganz im Gegenteil bekennt sie sich zum Sozialismus. Dennoch erfindet sie mit dem neuen Begriff eine Sprache für genau die Veränderungen der „kritischen Haltung“, die in der *second wave* der Frauenbewegung ausgehend vom *consciousness raising* bereits praktiziert werden. Diese Abkehr von den marxistischen Wurzeln hat Cynthia Cockburn anhand der einschlägigen Texte der frühen 2000er Jahre belegt: Selbst in Einführungen in die Standpunkttheorie taucht der Marxismus nur zehn Jahre nach diesen Debatten nicht mehr auf.¹¹⁸ An seine Stelle rücken vielmehr Haraways Begriff der Situiertheit und die mit ihm einhergehenden Fragen der Verortung, der Subjektivität und der Reflexivität.

Privilegienkritik tritt in diesem Zuge an die Stelle von Kapitalismuskritik. Diese Gegenüberstellung ist zwar etwas vereinfachend, weil das Verständnis von Privilegienkritik, das mit *identity politics* einhergeht, stets in größere gesellschaftliche Kontexte eingebettet war und das *consciousness raising* auf die Beseitigung der objektiven Bedingungen von Unterdrückung zielte. Dennoch ist diese Beobachtung nicht gänzlich von der Hand zu weisen – und sie wird von der Geschichte des Begriffs der Situiertheit gestützt. Denn Haraway formuliert mit ihrer

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ So etwa in Michael Ryan, „Standpoint Theory“, in: George Ritzer (Hg.), *Encyclopedia of Social Theory*, London: Sage 2005, S. 789, zitiert nach Cynthia Cockburn, „Standpoint Theory“, in: Shahrzad Mojab (Hg.), *Marxism and Feminism*, London: Zed Books 2015, S. 331–346, hier S. 341, aber auch Andrea Doucet, „Feminist Epistemologies and Ethics: Ecological Thinking, Situated Knowledges, Epistemic Responsibilities“, in: Ron Iphofen und Martin Tolich (Hg.), *The Sage Handbook of Qualitative Research Ethics*, Los Angeles: Sage Reference 2018, S. 73–88. Ähnliches gilt für den New Materialism.

begrifflichen Neuausrichtung – ohne dies offenzulegen – die in Teilen der feministischen Praxis bereits vollzogene Hinwendung zu Selbsttechnologien des Ich-Sagens theoretisch aus. Die Auseinandersetzung mit den eigenen Privilegien sowie den mit ihnen einhergehenden Formen der Unterdrückung (aktiven wie passiven) erfordert eine Reflexion der eigenen Position. Diese Position bestimmt der Begriff der Situiertheit auf eine andere Weise als der Begriff des Standpunkts. Auch wenn Haraway dies nicht explizit macht, ist der Begriff des Standpunkts also zu statisch für die Fragen der Verkörperung, der Relationalität und der Differenz, die sie in den Mittelpunkt feministischer Analysen rückt.

Indem der Begriff der Situiertheit die Reichweite von Wissen an die Position des oder der Wissenden bindet, stellt er den Anspruch auf universelle Wahrheit in Frage. Der Begriff des Standpunkts hingegen ist anfällig für den von Haraway vorgebrachten Relativismusvorwurf. Zwar spricht man beim Einbezug des eigenen Standpunkts nicht mehr von überall her, es besteht jedoch die Gefahr, so zu tun, als wäre der (Klassen-)Standpunkt gar kein individueller Standpunkt, an dem sich unterschiedliche Erfahrungen kreuzen, sondern würde für alle gelten. Genau dieses Problem treibt die feministischen Debatten in Nordamerika in den 1970er Jahren um: Es sprechen fast ausschließlich weiße Feministinnen aus der Mittelschicht, die ihren Standpunkt verallgemeinern. Daher wirft die proto-intersektionale Intervention von Patricia Hill-Collins, ausgehend von Audre Lorde, den frühen Standpunkttheorien vor, die Kategorie der Frau zu vereinheitlichen und die unterschiedlichen Dimensionen der Diskriminierung, die mit gesellschaftlichen Positionen einhergehen, zu übergehen.¹¹⁹

Haraways Begriff der Situiertheit kann man als einen Ausweg aus dieser Gemengelage verstehen. Situiertheit kann nicht

¹¹⁹ Collins, „Learning from the Outsider Within“.

verallgemeinert werden, sondern bleibt immer partial. Jedes Subjekt ist auf eine spezifische Weise situiert, die nicht in andere Positionen übersetzt werden kann (auch wenn Haraway das Aufzeigen von Gemeinsamkeiten als Grundlage von Solidarität begreift). Erst durch die Auseinandersetzung mit den Bedingungen der eigenen Situiertheit werden jener bessere Bezug zur Welt und jenes gute Leben möglich, von denen Haraway im oben angeführten Zitat spricht. Deshalb folgen die Selbsttechnologien der Situierung aus Haraways Text, obwohl sie dort keine Praxisanleitung gibt. Die Auseinandersetzung des Subjekts mit sich selbst ist Haraways Begriff der Situiertheit implizit. Genau das meint die Reflexivität dieses Begriffs: Sich zu situieren bedeutet nicht nur, den eigenen Standpunkt in den Blick zu nehmen, sondern auch, wie Situiertheit den Blick auf diesen Standpunkt prägt, der damit seine Fixierung verliert.

Der Begriff des Standpunkts hingegen impliziert das fixierte Stehen an einem Punkt, der durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Dialektik von Herr und Knecht bzw. Bourgeoisie und Proletariat gegeben ist. Zumindest bei Marx und Lukács ist dieser Dialektik jedoch die Überwindung aller gesellschaftlichen Standpunkte eingeschrieben, die in einer klassenlosen Gesellschaft keine Rolle mehr spielen sollen. Im Gegensatz dazu läuft Situiertheit darauf hinaus, dass sich die Umgebungsrelationen ständig verändern, aber nicht aufgrund der gesellschaftlichen Verschiebungen durch Klassenkämpfe und gegebenenfalls Revolutionen, sondern durch die als ökologisch verstandenen Wechselwirkungen des Subjekts mit seiner Umgebung. Zugespitzt könnte man sagen: Wer situiert ist, hat keinen Standpunkt, sondern steht am Kreuzungspunkt von in ganz unterschiedliche Richtungen treibenden Kräften.

Wissen und Handeln sind für beide Konzepte – Standpunkt wie Situiertheit – Effekte eines Prozesses, in dem sich das Subjekt zu seinen Bedingungen verhält und dadurch seine

Umgebung und seinen eigenen Standpunkt bzw. seine eigene Situiertheit verändert. Doch die letzte Schleife der Reflexivität formuliert erst Haraway in ihrem Text aus und geht damit einen Schritt weiter als die *standpoint epistemologies*. Sie weist darauf hin, dass die Auseinandersetzung mit der eigenen Situiertheit die eigene Situiertheit verändert. Dieser Selbstbezug wird in der phänomenologischen Tradition bereits diskutiert und zur gleichen Zeit von Suchman ausformuliert. Auch der von ihr geprägte Begriff der *situated action* läuft auf eine methodische Reflexivität hinaus, die Haraway als politische und subjektivierende Reflexivität ausbuchstabiert.

Die mit dieser Begriffsverschiebung einhergehende Abkehr vom marxistischen Vokabular des Standpunkts hin zum phänomenologischen Vokabular der Situiertheit ist nur auf den ersten Blick eine rein theorieimmanente Angelegenheit (keine Marxistin wird allein durch andere Begriffe zur Phänomenologin). Vielmehr möchte ich diese begriffliche Verschiebung, bei der eine Theorietradition durch eine andere überlagert wird, als Indikator für eine Veränderung des Verhältnisses von Subjektivität, Macht und Wahrheit begreifen. Diese Verschiebung von gesellschaftlichen Kämpfen hin zu individuellen Erfahrungen liegt im Kern der bis in die Gegenwart reichenden Debatten um *identity politics*. Diese Beobachtung hat Frederic Jameson bereits in seinem 1988 erschienenen Aufsatz „History and Class Consciousness“ konstatiert. Er unterstreicht, dass der neue Fokus auf die Erfahrung von Unterdrückung und die Auseinandersetzung mit der eigenen Situiertheit weitreichende Konsequenzen hat: Fragen des Politischen, d. h. der „domination“ und der „oppression“, werden, wie Jameson anhand der feministischen Debatten dieser Zeit, aber ohne Bezug auf Haraway ausführt, wichtiger als Fragen des Ökonomischen, d. h. der „exploitation“.¹²⁰ Jameson betont,

¹²⁰ Jameson, „History and Class Consciousness as an ‚Unfinished Project‘“, S. 70.

dass die feministischen Ansätze weiterhin auf eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse zielen. Doch der Weg dorthin verläuft nunmehr durch das Subjekt: An die Stelle der Auseinandersetzung mit der objektiven Realität der gesellschaftlichen Ausbeutungsverhältnisse tritt die Auseinandersetzung mit individuellen Erfahrungen von Unterdrückung. Es geht also nicht mehr um die Überwindung aller Klassenstandpunkte durch eine Aufhebung der objektiven Widersprüche, sondern um eine Verlagerung des Kampfes in das Individuum. Haraway geht diesen Weg noch einen Schritt weiter als die *standpoint epistemologies*. In ihren Texten der 1980er Jahre tauchen ökonomische Fragen der Verteilung von Ressourcen gerade im Hinblick auf den zu dieser Zeit erstarkenden (Neo-)Liberalismus zwar noch auf, treten aber in ihren späteren Schriften zunehmend in den Hintergrund. Die Analyse von Ausbeutungsverhältnissen weicht Fragen einer Politik des Zusammenlebens von Menschen und Nicht-Menschen.¹²¹

Jamesons hellsichtige Bemerkung markiert eine bis heute wichtige Konfliktlinie, denn feministisch geprägter Identitäts-politik wird genau diese Abwendung von einer Kritik an den ökonomischen Bedingungen hin zu individuellen Erfahrungen von Unterdrückung immer wieder vorgeworfen.¹²² Mit Blick auf die Geschichte der *standpoint epistemologies* und ihre marxistischen Ursprünge kann diese Kritik nun etwas differenzierter betrachtet werden: Viele der bis hierhin zitierten

¹²¹ Vgl. Haraway, *Staying with the Trouble*.

¹²² Diese Kritik hat auch in der deutschen Frauenbewegung eine Tradition. So beschreibt Fridda Haug als Protagonistin des Sozialistischen Frauenbunds und frühe Übersetzerin Donna Haraways rückblickend (und ironisierend) die Reaktionen auf die importierten feministischen Ansätze als „Ideen, die die Frauen verführen sollten, vom rechten Weg der Revolution abzugehen, dass die Frauenbewegung verbürgerlicht, sich um Sachen kümmert, die nichts bringen, statt ordentlich die Gesellschaft zu verändern und die Probleme bei der Wurzel zu packen.“ Zitiert nach Cristina Perincioli, *Berlin wird feministisch. Das Beste, was von der 68er Bewegung blieb*, Berlin: Querverlag 2015, S. 169.

Texte artikulieren – oft zum ersten Mal – unterdrückte Positionen, deren Standpunkte bis dahin nicht zu Wort gekommen sind, weil die Autor:innen gar nicht gehört wurden. Die neuen feministischen Ansätze – Standpunkt wie Situiertheit – insistieren darauf, dass eine Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht ohne eine Berücksichtigung des Standpunkts (oder der Situiertheit) dieser Kritik auskommt, wenn sie den Ansprüchen der Befreiung von Unterdrückung gerecht werden will. Das heißt nicht, dass das Validitätskriterium von Kritik die Offenlegung ihrer eigenen Bedingungen sein muss – das wäre in der Tat eine problematische Normativierung von Reflexion. Aber es bedeutet, so die gemeinsame Position der unterschiedlichen Ansätze, dass Kritik – auch die Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen heraus sie artikuliert wird – immer von einem Standpunkt ausgeht und sich nicht auf eine universelle Wahrheit beziehen kann. Mit dem begrifflichen Instrumentarium der *standpoint epistemologies* werden, ausgehend vom marxistischen Konzept des Klassenstandpunkts, Machtverhältnisse und Abhängigkeiten auf eine neue Weise beschreibbar, die zu einer vielschichtigen Kritik an den bestehenden Unterdrückungsverhältnissen geführt hat. Entsprechend fordert auch Jameson, die Gemeinsamkeiten der Ausbeutungs- und der Unterdrückungserfahrung in den Mittelpunkt zu stellen und die Kämpfe zu verbinden: „It is a project that will sound like ‚relativism‘ or ‚pluralism‘ only if the identity of the absent common object of such ‚theorization‘ from multiple ‚standpoints‘ is overlooked – what one therefore does not exactly have the right to call (but let it stand as contradictory short-hand) ‚late capitalism‘.“¹²³

Anstatt Haraways Einführung von *situatedness* einer eindeutigen Quelle zuzuschreiben, ist es an dieser Stelle also sinnvoller, abschließend noch einmal die Breite seiner Ver-

¹²³ Jameson, „History and Class Consciousness as an ‚Unfinished Project‘“, S. 71.

wendung in Erinnerung zu rufen. Er wird in den bis hierhin geschilderten, so unterschiedlichen Kontexten zur gleichen Zeit evident: Situiertheit bedeutet, wie Suchman vielleicht am deutlichsten gezeigt hat, nicht nur, dass sich jede:r und alles in einer Situation befindet. Vielmehr zeigt die reflexive Wendung des Begriffs, dass das Verhältnis dieser Situation zu dem sich in ihr befindlichen Subjekt durch das Handeln und Wissen des Subjekts hervorgebracht wird. In diesem Zusammenhang, der von Haraway auf den Begriff gebracht wird, verändert sich die „kritische Haltung“, in der sich das Subjekt auf die Wahrheit über sich selbst bezieht (und dabei Macht über sich selbst ausübt), um der Macht entgegenzutreten, die es an seinen gesellschaftlichen Ort bindet.

Diese Veränderung der „kritischen Haltung“, die sich in Teilen der nordamerikanischen feministischen Bewegung seit den 1970er Jahren beobachten lässt und im Manifest des Combahee River Collective artikuliert wird, kann sicherlich nicht einfach auf eine Veränderung von Begriffen zurückgeführt werden, die erst eine Dekade später geprägt werden. Haraways Text ist nicht die Ursache für diese Veränderung, aber ihre terminologische Manifestation. Deshalb kann eine begriffsgeschichtliche Perspektive, die der Etablierung und Verbreitung des Begriffs folgt, die Konsequenzen, aber auch die historischen Verbindungslien dieser Verschiebung aufschlüsseln.

Auf Heidegger, Merleau-Ponty oder de Beauvoir bezieht sich Haraway in ihren Arbeiten nicht direkt, auch wenn es nicht unwahrscheinlich ist, dass sie sich während ihres Studiums in Paris mit deren Ansätzen auseinandergesetzt hat. In einem 1998 geführten Interview nennt sie Heidegger jedoch neben Alfred North Whitehead und Charles Sanders Peirce als einen ihrer wichtigsten Einflüsse: „That is my lineage, not the French poststructuralists.“¹²⁴ Interessant ist an dieser

¹²⁴ Haraway, *How like a Leaf*, S. 21.

Stelle, dass Haraway ihre Leidenschaft für Heideggers Sprache betont und kurze Zeit später herausstellt, ihre Verwendung des Begriffs *situated* sei „a similar effort to take an ordinary word and try to make it do a number of things“.¹²⁵

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich – bei aller fundamentalen Unterschiedlichkeit in Gestus und Politik – durchaus eine Nähe von Haraways Projekt zu Heideggers Kritik am philosophischen Idealismus und seiner Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt. Heidegger wendet sich gegen die in der Philosophie seit Descartes dominante Prämisse, dass das Subjekt, um sich selbst zu erkennen, sein Verhältnis zum Objekt gleichsam von außen beobachten müsse. Mit seiner Philosophie des In-der-Welt-Seins attackiert er den Dualismus von Geist und Materie und begreift die Existenz des Menschen als eingebettet in die Welt. Der Begriff der Befindlichkeit unterstreicht, dass das Subjekt immer schon in der Welt ist und sich nicht dadurch bildet, dass es ihr gegenübersteht. In dieser Hinsicht ist Haraways Verständnis von Situiertheit durchaus vergleichbar mit dem Begriff der Befindlichkeit, der nicht nur den Ort des Individuums meint, sondern das Dasein an diesem Ort als Voraussetzung des eigenen Befindens bestimmt. An diesen Gedanken schließen auch Dreyfus, Agre und Suchman mit ihren Verwendungen von *situatedness* an. Als intensive Heidegger-Leserin und Wissenschaftshistorikerin, die zumindest mit den Arbeiten von Suchman vertraut war, trägt Haraway unweigerlich zur Etablierung dieser phänomenologischen Dimension des Begriffs bei, selbst wenn sie keine direkten Verbindungen zu anderen Verwendungsweisen herstellt.

Damit taucht das eingangs aufgeworfene Problem wieder auf: Der Begriff der Befindlichkeit steht in einer Verbindung zum identitär-konservativen Programm Heideggers, das spätestens in den *Schwarzen Heften* deutlich hervortritt und an die

¹²⁵ Ebd., S. 110.

Ideologie von Blut und Boden anknüpft. Von der damit verbundenen identitären Logik, die die Existenz der „richtigen Menschen“ an ihren Ort bindet und die „falschen Menschen“ von diesem Ort entfernen will, sind Haraway und der Feminismus denkbar weit entfernt. Dennoch ist es wichtig, diesen Verbindungslien nachzuspüren. Indem ich sie in den Blick nehme, möchte ich keinesfalls eine strukturelle Analogie zwischen der ortsgebundenen Philosophie Heideggers und dem feministischen Insistieren auf der Situiertheit allen Wissens suggerieren. Aber ich glaube, dass diese begriffsgeschichtliche Nähe eine Reihe von Fragen stellt, die nicht mit dem Verweis auf die Absurdität einer solchen Verbindung abgegolten werden können. Für die feministischen Debatten muss diese Verbindung auch gar kein Problem darstellen, weil sie ihm eine neue Bedeutung geben. Ihre Verwendung ist genauso in ihren politischen Bestrebungen verortet wie Heideggers Begriffe der Befindlichkeit und des Bodens in seiner politisch reaktionären Philosophie.

Auch wenn Haraway ihren Begriff gänzlich anders einordnet als Heidegger, wirft diese Korrespondenz dennoch die Frage auf, wie sich emanzipatorische Identitätspolitik, die aus einer anderen politischen Situation und der Auseinandersetzung mit Unterdrückung entsteht, zum reaktionären, identitären Beharren auf der Übereinstimmung von Heimat und Zugehörigkeit, von Blut und Boden verhält. Mit dieser Frage geht es mir nicht um ein „debunking“ des feministischen Ansatzes. Ich will nichts entlarven – ganz im Gegenteil glaube ich, dass es notwendig ist, sich mit dieser Geschichte kritisch zu befassen, um sie einzuordnen und zu entschärfen. Ein Ignorieren solcher historischen Verbindungen kann sich rächen. Vielleicht ist eine Abgrenzung von identitären Verständnissen der Verortung und der Bindung von Identität an „Heimat“ oder „Nation“ nur möglich, wenn genau dieser Zusammenhang aufgearbeitet und dabei deutlich wird, dass beide Ver-

wendungen in ihren politischen Konstellationen in Europa und Nordamerika verortet sind. Auch das würde dafür sprechen, Situiertheit selbst als situiert zu begreifen.

Deshalb möchte ich die begriffsgeschichtliche Betrachtungsebene nun verlassen und im anschließenden Kapitel versuchen, die Problematiken herauszuarbeiten, die das Situieren als Praxis mit sich bringt, wenn es auf Übereinstimmung mit sich selbst, auf Transparenz und Authentizität zielt. Diese Probleme sind keineswegs durchgehend auf ein identitäres Verständnis von Verortung zurückzuführen. Aber sie legen es nahe, die Frage der Ortlosigkeit noch einmal neu aufzurollen, was ich im Schlusskapitel an meinem eigenen Beispiel versuchen werde. Ausgehend von diesem Versuch skizziere ich am Ende dieses Buches ein Konzept ortloser Situiertheit, das an Haraways Ansatz anschließt, aber nur schwer von konservativer Seite aus vereinnahmt werden kann.

7. WIDERSTÄNDE SITUIERTER SUBJEKTIVITÄT

Identitätspolitik wird – wie im zweiten Kapitel bereits erläutert – immer wieder vorgeworfen, im Kern essenziellisierend zu sein, Identitäten auf Kategorien zu verengen und diese zu verabsolutieren, um sie gegeneinander aufzurechnen. Die Anleitungen und Templates für situierende Sprechakte zielen, wie sich gezeigt hat, tatsächlich häufig auf Eindeutigkeit und Transparenz. Doch meine eigenen Versuche der Situierung haben mir die Intransparenz, Ambivalenz und Un-eindeutigkeit meiner Verortung vor Augen geführt. Während die phänomenologischen, anthropologischen und feministischen Texte Subjektivität stets als uneindeutig, sich selbst unzugänglich und gebrochen verstehen, durchziehen Forderungen nach Aufrichtigkeit die am Beispiel des *positionality statements* und des *land acknowledgements* untersuchten Anleitungen für solche Sprechakte.

Diesen Widerständen des Situierens möchte ich in diesem Kapitel nachgehen – nicht zuletzt, um zu verdeutlichen, dass es sich die gängige Kritik an Identitätspolitik zu einfach macht: Sie setzt das voraus, was sie an Identitätspolitik kritisiert, nämlich eine Subjektivität, die sich selbst erkennt, weiß, wo sie steht und mit sich übereinstimmt. Stattdessen möchte ich einen anderen Weg zu einer Kritik an Identitätspolitik vorschlagen, der gewissermaßen von innen kommt und diese mit sich selbst identische Subjektivität nicht voraussetzt, sondern fragt, was wann für wen als Subjekt zählt und wie dieses im Sprechen über sich selbst hergestellt wird. Ich möchte also die politischen Bestrebungen und epistemologischen Überlegungen, die situierenden Sprechakten zugrunde liegen, ernst nehmen, aber das Sprechen über sich selbst zugleich als

eine Quelle von Ambivalenz begreifen, denn ein Subjekt kann unterschiedliche, sich mitunter widersprechende Positionen haben. Aber wie kann ich mir selbst gegenüber ehrlich sein, wenn ich nicht voraussetzen möchte zu wissen, wer spricht, wenn ich spreche?

Im nächsten und letzten Kapitel spiele ich diese Aporien situierender Sprechakte an meiner eigenen Verortungspraxis durch. Zunächst möchte ich aber herausarbeiten, welche Konsequenzen sie haben, um am Ende die Risiken eines „*positionalen Fundamentalismus*“, also der Forderung nach Übereinstimmung von sozialer und inhaltlicher Position in den Blick zu nehmen.¹ Ich möchte, mit anderen Worten, dafür plädieren, Formen des Ich-Sagens als autofiktive Praktiken zu begreifen und die Übereinstimmung mit sich selbst nicht zu einem identifikatorischen Schema werden zu lassen. Zu diesem Zweck skizziere ich drei Fragenkomplexe: erstens zur Übereinstimmung des Subjekts mit sich selbst, zur Authentizität und zur Sicherheit seines Situierens, zweitens zur Rhetorik und Narrativität seiner Inszenierung sowie drittens zur Legitimation, Authentifizierung und Glaubwürdigkeit dieses Sprechens. Mit diesen Fragen schließt das Kapitel die Klammer, die zu Beginn bei der Auseinandersetzung mit dem *land acknowledgement* und dem *positionality statement* offengeblieben ist, und führt die Genealogie der Situiertheit mit einer Kritik an diesen Sprechakten zusammen.

Von Marx, Freud, Nietzsche und de Saussure über Foucault, Deleuze und Derrida bis hin zu Butler, Haraway und Spivak haben Philosoph:innen Subjektivität als ein Konstrukt, als einen Effekt von Produktionsverhältnissen und als Epiphänomen textueller, ökonomischer, psychischer oder geschlechtlicher Prozesse begriffen. Das Subjekt lebt diesen Ansätzen

¹ Vgl. Paula-Irene Villa Braslavsky, „Identitätspolitik. Repräsentationsverhandlungen in der Popkultur“, in: *Pop* 16 (2020), S. 70–76, hier S. 74.

zufolge unter Bedingungen, die es nicht selbst kontrollieren kann, die aber seine Position und damit seine Artikulationsmöglichkeiten bestimmen. Es befindet sich stets in einer sekundären, abgeleiteten Position. Bei allen Unterschieden im Detail eint diese Theoretiker:innen die Absage an Versuche, Identität zu fixieren, im Sinne des romantischen Ideals mit sich selbst übereinzustimmen und Transparenz sich selbst gegenüber zu erlangen. Selbsterkenntnis ist ihnen zufolge alles andere als ein Pfad der Eindeutigkeit.

An solche Versuche der anti-essenzialistischen Destabilisierung von Identität und Subjektivität schließen die seit den 1980er Jahren entstehenden feministischen Theorien des Standpunkts und der Situiertheit an. In diesen Debatten wird die moderne Subjektkritik fortgeführt, indem Subjekte als Konstrukte beschrieben und die Bedingungen dieser Konstruktion einer kritischen Analyse unterzogen werden. Die einschlägigen Texte gehen nicht davon aus, dass es schon ein Subjekt gibt, das sich dann durch das Situieren in ein kritisches Subjekt verwandelt, sondern dass im Situieren neue, kritische Selbstverhältnisse entstehen, die durch Praxen der Selbstbeobachtung hergestellt werden müssen.

Begreift man die in diesem Buch vorgestellten Verfahren der Verortung als eine auf Selbsttechnologien und der Herstellung von Relationen zur Umgebung basierende Subjektivierungsform, dann ist das Subjekt, das spricht, nicht einfach gegeben und findet sich auch nicht selbst. Seine Position wird vielmehr erst in diesem Sprechakt produziert. Feministische Identitätspolitik legt Identität demnach nicht fest, sondern bringt sie hervor. „The concept of positionality allows for a determinate though fluid identity of woman that does not fall into essentialism.“² In diesem Sinn verbindet der Feminismus die philosophische Kritik an modernen Subjektkonzeptionen

² Alcoff, „Cultural Feminism versus Post-Structuralism“, S. 435.

mit dem ethischen Anspruch auf andere Subjektivitäten: Er leitet das Subjekt an, sich zu erkennen, ohne sich vorauszu setzen, und schickt es auf eine Suche nach sich selbst, die kein Ende findet. Deshalb ist der Anspruch dieser Ansätze über die Theoretisierung hinaus ein politischer und aktivistischer. Er manifestiert sich in den erläuterten Anleitungen. Sie fordern das Subjekt auf, sich anders zu begreifen, seine eigenen Bedingungen offenzulegen und eigenständig auf die sozialen, gesellschaftlichen und körperlichen Situationen zu beziehen, in denen es sich befindet und in die es eingebettet ist. Doch zugleich wird selbst von Autor:innen, die auf der Seite identitätspolitischer Praxis stehen, eine Tendenz zur Essenzialisierung befürchtet: „Insofar as identity politics is based on a notion of an inner essence, which some people have and some people do not and could never have, it is an essentializing politics.³“ Deutlich wird diese Essenzialisierung an der Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit, die für den Erfolg situierender Sprechakte vorausgesetzt wird und in denen das Subjekt sich selbst erkennen soll. Von wo aus spricht das Subjekt also von sich selbst, wenn es sich verortet? Wie wirkt seine Position auf dieses Sprechen, wenn wir nicht davon ausgehen wollen, dass das Subjekt sich selbst gegeben ist?

7.1 Transparenz und Authentizität

Der erste Fragekomplex, der mich an dieser Konstellation interessiert, betrifft die Transformation, die das Subjekt durchläuft, wenn es den diskutierten Anleitungen folgt. Die besprochenen Templates und Verfahren bieten explizite Regeln, mit denen das Subjekt eine bestimmte Übereinstimmung mit sich selbst erreichen soll. Das *Wheel of Power and Privilege* etwa ver-

³ Martin, „Meeting Polemics to Irenics“, S. 73.

setzt das Subjekt durch eine Reihe von Operationen an sich selbst in die Lage, das eigene Wissen auf die eigene Position zu beziehen und die ethischen Konsequenzen dieser Operation zu artikulieren. Damit führt es zugleich eine Konsequenz dieser Technologien des Selbst vor Augen, die mir an dieser Stelle als Ausgangspunkt einer Kritik an diesen Praktiken dient: Sie gehen mit dem Eindruck einer Eindeutigkeit und Sicherheit einher, die schon von den Theorien der 1980er Jahre zurückgewiesen wird. Die Anleitungen und Templates implizieren die Transparenz eines Subjekts, das wissen soll, wer es ist und wo es steht, weil es erst dann die eigene Position reflektieren kann. Der Begriff der *awareness* trägt dies schon etymologisch durch seine Nähe zum Gewahrwerden in sich: Das achtsame Subjekt soll sich seiner eigenen Situation gewahr werden, mithin die Wahrheit über sich selbst erkennen. In die Kategorientafel des *Wheel of Power and Privilege* soll das Subjekt seine eigenen Identitätsmerkmale eintragen und diese dann anhand der Tortenform auf Privilegien und Diskriminierungen sowie intersektionale Verhältnisse befragen. Als Voraussetzung für die aufrichtige Auseinandersetzung mit der eigenen Situiertheit erscheint folgerichtig Selbsttransparenz: Zu sich selbst verhalten kann sich das Subjekt erst, wenn es sich erkannt hat, und genau diese Erkenntnis realisieren die Kategorien des *Wheel of Power and Privilege*.

Diese Sicherheit verunsichert mich, denn in meinen eigenen Versuchen der Situierung habe ich sie nicht finden können. Vielmehr hat mich beim Schreiben dieses Buches die Frage begleitet, ob das Subjekt durch das Situieren festen Boden unter den Füßen gewinnen und sich selbst so erkennen kann, wie es wirklich ist, oder ob es seinen Standort nicht gerade verliert, indem es sich fragt, von wo aus es spricht, ohne eine Antwort auf diese Frage zu finden. Festigt das Subjekt in diesem Sprechakt seine Kontur, indem es die Wahrheit über sich artikuliert? Oder erkennt es die Brüche, Spannungen und

Widersprüche, die es durchziehen – und zwar selbst dann, wenn es glaubt, mit dem Situieren den Ort bestimmen zu können, an dem es steht?

Ob das situierte Subjekt weiß, wo es steht, oder ob es den Boden unter den Füßen verliert, weil es sich in seiner eigenen Verortung verirrt, ist mir bei der Lektüre der Texte und Materialien zu diesem Thema und bei meinen eigenen Versuchen der Situierung immer unklarer geworden. Was finde ich, wenn ich nach mir suche, ohne mich vorauszusetzen? Ich kann deshalb keine Antwort auf diese Fragen in Aussicht stellen, weil auch beides zugleich zutreffen kann – die Wahrheit der eigenen Vieldeutigkeit kann festen Boden bedeuten. Konsequent wäre es vermutlich, die eigene Uneindeutigkeit als Ausgangs- und Standpunkt zu nehmen. Genau das ist in den Anleitungen zum *land acknowledgement* und zum *positionality statement* aber nicht der Fall – anders als in den phänomenologischen und feministischen Theorien.

Die Templates laden fraglos zum Bezweifeln der eigenen Privilegien und zur Übernahme von Verantwortung für die eigene Position ein. Sie können in dieser Hinsicht zu einer Verunsicherung gehegter Selbstverständnisse, zur Bearbeitung blinder Flecken und zur Herstellung neuer Solidarität beitragen. Folgt man jedoch den Anleitungen zur Selbsterkenntnis, gewinnt man den Eindruck, dass das Subjekt durch diese Verfahren an Eindeutigkeit gewinnt, denn im Kern steht durchgehend ein Authentizitätsversprechen: Erst wenn das Subjekt „from the heart and with integrity“ spricht,⁴ kann es sich selbst erkennen und sein *land acknowledgement* integer machen: „Anchor your thoughts with honesty, positivity, and respect.“⁵ Auch

⁴ Library and Information Studies Students' Association, „LISSA Land Acknowledgement, Template for Personalization, Definitions, and Speaker Protocol“.

⁵ Destination Toronto, „Beyond the Land Acknowledgement“, <https://www.destinationtoronto.com/research/reports-archive/helpful-resources/land-acknowledgement-resources> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

ein *positionality statement* soll von einer Selbsterforschung ausgehen, die nur gelingen kann, wenn sich das Subjekt nicht verstellt: „One may also, particularly in the early stages of reflection, not be as honest with one's self as one needs to be.“⁶

Diese Formulierungen deuten darauf hin, dass das Subjekt erst innere Widerstände überwinden muss, um sich mit der eigenen Situiertheit auseinanderzusetzen. Diese Widerstände sind das, was der Erkenntnis seiner selbst entgegensteht. Das Subjekt wird an Stellen wie diesen, die sich in nahezu allen Anleitungen finden lassen, aufgefordert, sich selbst zu erforschen, um im Verhältnis zu seiner Umgebung eine Antwort auf die Frage zu finden, was es als Subjekt prägt. Es soll diesem Imperativ folgen und sich durch Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit Klarheit und *awareness* über sich selbst verschaffen. Dieser Imperativ ist Teil der Subjektivierungsverfahren, denn er legt das Ziel der Operationen fest: Transparenz und Selbstübereinstimmung. Ob das Subjekt diese Übereinstimmung finden kann, ist anhand der Anleitungen nicht vorhersagbar. Aber sie machen deutlich, dass die gewollte Verunsicherung der eigenen Position durch die Hinterfragung von Privilegien und blinden Flecken vor dem Hintergrund einer fundamentalen Versicherung der eigenen Identität vollzogen wird. Die Anleitungen stellen in Aussicht, dass nur eine aufrichtige Auseinandersetzung mit sich selbst den gewünschten Effekt hat, dem Subjekt einen Einblick in seine Gewordenheit zu verschaffen. Es soll seiner selbst gewahr werden und darin die Wahrheit über sich selbst sowie seine Situiertheit erkennen.

Aus den Arbeitsanleitungen spricht das Vertrauen, mit dem situierenden Sprechakt zu einem in der Anerkennung der eigenen Partialität endlich sicheren, weil nicht mehr anmaßenden, gewaltsamen oder unmarkierten Sprechen zu gelangen. Es handelt sich sozusagen um eine Sicherheit zweier

⁶ Holmes, „Researcher Positionality“, S. 4.

ter Ordnung, denn sie betrifft nicht generell das Wissen des Subjekts, das ja durch diese Verfahren einer grundsätzlichen Kritik unterzogen wird, sondern das Wissen des Subjekts über sein eigenes Wissen, das in die Subjektivierung einfließt und damit zu einer Wahrheit über sich selbst wird. Diese Sicherheit zweiter Ordnung ist fraglos etwas anderes als jene unerschütterliche Sicherheit erster Ordnung, die das von Haraway kritisierte Sprechen von überall und nirgendwoher mit sich bringt, das die objektive Wahrheit der eigenen Aussagen impliziert. Die Sicherheit des Glaubens, mit dem Situieren zu wissen, wo man steht, liegt nicht in vermeintlich wahrem Wissen über die Welt, sondern baut auf einem festen, eindeutigen Verhältnis des Subjekts zum Wissen über sich selbst auf. Die Arbeit des Subjekts an sich selbst ist demnach nur nötig, weil die Bedingungen der eigenen Erkenntnis dem Subjekt zunächst unbekannt sind. Wenn diese Arbeit gelingt, erkennt sich das Subjekt, indem es seine eigenen Voraussetzungen zum Teil seiner Identität macht und damit durch die Arbeit an sich selbst Übereinstimmung mit sich selbst erreicht. Wenn es an diesem Punkt angelangt ist, sollen ihm die Bedingungen der eigenen Erkenntnis ebenso transparent erscheinen wie die Macht, der es an seinem Ort ausgesetzt ist. Zwar ist das Subjekt mit der Arbeit an sich selbst nie fertig, erreicht aber einen Standpunkt, von dem aus es die Bedingungen des eigenen Sprechens zumindest temporär erkennt, denn ohne diese Erkenntnis wäre keine Situierung möglich. In diesem Sinn ist das an Identitätspolitik kritisierte „*Essentialismuspotential* [...]“ kein grundsätzliches *Essentialismusproblem*.⁷

Die Literaturtheoretikerin Anne Kornbluh hat diese Unmittelbarkeitsästhetik, die von sich selbst auf die Welt schließt und auch unter dem Titel Autotheorie firmiert, als „Antitheorie“ kritisiert, weil das zugrunde liegende Begehr nach

⁷ Schubert, *Lob der Identitätspolitik*, S. 107.

Intensität, unmittelbarer und unhintergehbarer Erfahrung die eigene Vermitteltheit im Medium des Textes überspringe und damit auch die Vermittlung gesellschaftlicher Widersprüche übergehe.⁸ Auf diesen Zusammenhang hat auch die Feministin Wanda Pillow in ihrer Auseinandersetzung mit dem methodischen Einsatz von Reflexivität hingewiesen. Pillow zufolge impliziert die Aufforderung zu Selbstreflexivität die Annahme, „[that] the researcher truly knows her/his self.“⁹ Durch den Einsatz von Reflexivität wird eine Nähe zum Forschungsgegenstand hergestellt: „a reflexivity that falls into seeking similarities between the researcher and the subject, a reflexivity that seeks to make ‚your‘ self closer to ‚your‘ subject“.¹⁰ Diese Fähigkeit sich selbst offenzulegen beruht Pillow zufolge auf der Annahme eines einheitlichen cartesianischen Subjekts, das sich selbst durch Reflexion transparent macht – in einer Operation, die dann wiederum als Legitimationsstrategie für Begründungsansprüche der vom Subjekt getätigten Aussagen dient. Mit anderen Worten: Das Subjekt soll sagen, was es wirklich fühlt und denkt, weil dieser Sprechakt nur auf der Grundlage einer ehrlichen Auseinandersetzung mit sich selbst gelingen kann. Hinter dieser Aufforderung steht die Annahme eines Subjekts, das durch Unmittelbarkeit gegenüber sich selbst transparent werden kann: „This immediacy seems to guarantee the notion that in the spoken word we know what we mean, mean what we say, say what we mean, and know what we have said.“¹¹ Um dieser Unmittelbarkeit entgegenzuwirken und dem cartesianischen Sub-

⁸ Anna Kornbluh, *Immediacy, or The Style of Too-Late Capitalism*, London: Verso 2024.

⁹ Pillow, „Confession, Catharsis, or Cure?“, S. 184.

¹⁰ Ebd., S. 182.

¹¹ Barbara Johnson, „Translator’s Introduction“, in: Jacques Derrida, *Dissemination*, übers. v. Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press 1981, S. VII–XXXIII, hier S. VIII.

jekt eine Alternative zur Seite zu stellen, plädiert Pillow für eine „reflexivity of discomfort“.¹² Damit meint sie nicht, dass man sich nicht situieren, verorten und die Bedingungen und Privilegien der eigenen Position reflektieren sollte. Ganz im Gegenteil geht es ihr darum, die eigene Konstruktion als einen unsicheren, vielleicht bodenlos zu nennenden Versuch selbst in die Hand zu nehmen und die rhetorische Inszenierung der eigenen Selbstdarstellung zu reflektieren.

Auch David Simpson argumentiert, dass das Situieren nicht notwendigerweise für mehr Klarheit und Affirmation sorgt. Vielmehr bringt diese Figur ein „unignorable but imprecise field of forces“ mit sich:

It is a symptom of life [...] without a faith in any agreed-on categories for describing and defining our place in the world, for expressing the terms of an embeddedness that we nonetheless continue to insist on as a formative and even the formative element of subjectivity and experience. Invoking situatedness then becomes a sort of placeholder, providing a rhetoric of knowledge that is persuasive, when it is persuasive, only because it cannot be itemized, cashed out, or rationalized.¹³

Sich zu situieren sei immer unpräzise, aber stets nötig. Simpson nennt dies die Aporie der Situiertheit: Sich zu situieren verspricht besseres Wissen, führt aber zugleich zu mehr Unsicherheit, weil die Wirkungen der Bedingungen der Situation und die aus ihnen resultierende Handlungsmacht des situierten Subjekts ungewiss bleiben. Aber verstärke ich nicht den Eindruck der Aufrichtigkeit, wenn ich mich zu meiner Partikularität bekenne?

¹² Pillow, „Confession, Catharsis, or Cure?“, S. 188.

¹³ Simpson, *Situatedness*, S. 204.

7.2 Narrativität und Rhetorik

In dieser Hinsicht wundert es mich – dies ist der *zweite Fragekomplex* –, wie wenig in den erwähnten Ratgebern und Templates, aber auch in den feministischen Texten die Narrativität, Rhetorik und Performanz solchen Sprechens, Schreibens und Ich-Sagens beachtet wird.¹⁴ Die Sicherheit des Wissens über sich selbst und den eigenen Ort in der Welt infrage zu stellen, ist keine neue Idee, sondern seit langer Zeit zentrales Motiv des Schreibens und Sprechens über sich selbst. Schon Seneca, Marc Aurel, Augustinus, Michel de Montaigne und Blaise Pascal, um nur einige wenige, besonders prominente, aber auch besonders privilegierte, ausschließlich männliche Beispiele zu nennen, formulieren diesen Zweifel an sich selbst als Motiv ihrer Selbsterforschung. Im Gegensatz zu mir haben sie das Glück, sich auf Gott oder die Metaphysik als Instanz zurückziehen zu können – mit Haraway gesprochen ein *god trick*, der in die Jahre gekommen ist.¹⁵ Ihre oft als maskuline Selbstgespräche inszenierten Texte sind Beispiele für die Sorge um sich selbst, die für Foucault den Kern der abendländischen Technologien des Selbst bildet. Die Sprechakte und Praktiken des Situierens, die gegenwärtig politisch so aufgeladen sind, stehen trotz aller Unterschiede in dieser Tradition und greifen auf bewährte literarische und rhetorische Verfahren der Produktion von Verhältnissen zu sich selbst zurück.

Die Aussagen des situierten Subjekts, wie sie in den Anleitungen eingeübt werden, sind unweigerlich inszeniert, bauen auf rhetorischen Mittel auf und nutzen die Produktivität der Narration, um Wissen über sich selbst zu generieren. Das Situieren ist in diesem Sinn etwas anderes als die Beichte,

¹⁴ Zur Narrativität des Ich-Sagens vgl. Groebner, *Bin ich das?*, S. 18, zur Performance der Selbstinszenierung vgl. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 9.

¹⁵ Haraway, *A Cyborg Manifesto*, S. 581.

das Geständnis, das Bekenntnis, die Askese, die Läuterung, das Offenlegen des eigenen Gewissens – allesamt historische Praktiken der Beobachtung und Inventarisierung der eigenen Innerlichkeit. Aber das Situieren greift auf mit diesen Praktiken entstandene Rhetoriken und Performanzen zurück. Situierende Sprechakte enthalten ein autofiktives Moment, weil sich das Subjekt durch die Narration seiner eigenen Bedingtheit selbst erfindet, indem es Wissen über sich selbst erzeugt. Dieses Wissen hat stets eine Form: Es greift auf Tropen und Schemata der Selbstbeschreibung zurück, die so oder so ähnlich seit der Antike Narrative der Selbstbeobachtung durchziehen und das Subjekt auffordern, aufrichtig und ehrlich zu sein, um sich nicht über sich selbst zu täuschen. Spezifischer drückt es Alois Hahn aus: „Das Selbstbild als Resultat von zurechnungsfähigen Selbstäußerungen ist stets durch einen bestimmten Aufbau charakterisiert, einen Zusammenhang, in den Wertvorstellungen, Wirklichkeitsauffassungen, Richtigkeits- und Wichtigkeitskriterien der umgebenden Gesellschaft eingehen.“¹⁶ Jede Gesellschaft stellt in diesem Sinn Selbstthematisierungsmöglichkeiten bereit, die auf Identitätsbildungsprozesse einwirken.

Dass das Situieren eine rhetorische Praxis ist, deren Performanz spezifischen Regeln gehorcht und das hervorbringt, was sie voraussetzt, macht es nicht weniger wirksam. Mit dem Einwand, dass etwas ein Konstrukt sei, entzieht man ihm nicht die Gültigkeit. Im Fall des Sprechens über sich selbst, das einem Authentizitätsversprechen folgt, gewinnt der Einwand, dass narrative Elemente, Tropen und rhetorische Figuren einen maßgeblichen Anteil an Sprechakten des Situierens haben, jedoch besondere Brisanz: Die Spontanität der Selbsterkenntnis steht infrage, wenn sich das Subjekt auf bewährte Formen des Ich-Sagens stützt. Was ist authentisch, wenn sich

¹⁶ Hahn, „Identität und Selbstthematisierung“, S. 11.

solche Sprechakte so sehr ähneln, dass sie nahezu austauschbar sind? Kann ein Sprechakt, der auf jahrhundertealte Traditionen zurückgreift, genuin und aus der Situation geboren sein? Trägt die Aufforderung zur Aufrichtigkeit nicht dazu bei, die Rhetorik dieser Inszenierung zu überspringen?

Diese Fragen stellen sich auch für dieses Buch: Vielleicht habe ich mir alles ausgedacht, was ich hier über mich schreibe? Und wenn ich es mir nicht ausgedacht habe: Woher soll ich wissen, ob es stimmt? Vielleicht ist dieses Buch eine unbewusste Collage all der autotheoretischen Texte und philosophischen Selbstreflexionen, die ich während der Arbeit an ihm gelesen habe? Weder meine Leser:innen noch ich selbst werden diese Fragen mit Sicherheit beantworten können. Meine Aufrichtigkeit ist immer eine Inszenierung – selbst wenn ich an sie glaube. Dies scheint mir die wichtigste Konsequenz aus diesen Fragen: Wenn Sprechakte des Situierens auf Narrative und rhetorische Figuren zurückgreifen, dann handelt es sich um eine Praxis der Fiktion, die prinzipiell nicht von anderen literarischen Zeugnissen zu unterscheiden ist.

7.3 Legitimation und Authentifizierung

Diese Beobachtung führt mich zum dritten Fragenkomplex: Wie legitimiert das Subjekt im Sprechakt des Situierens seine Position, die performativ als Effekt äußerer Bedingungen markiert wird, aber doch eine Position ist? Ich brauche zwar keine Erlaubnis, über mich zu sprechen, weil niemand es verhindern könnte, doch um als situierter Sprechakt und damit als Offenlegung der Wahrheit über mich selbst wirksam zu werden, ist eine Autorisierung nötig. Wer beurteilt die Aufrichtigkeit meines Sprechens? Wer entscheidet, ob es sich um eine Fiktion oder um die Wahrheit handelt? In den antiken Texten ist die Ehrlichkeit des an sich selbst arbeitenden Subjekts durch

seine eigene moralische Konsistenz begründet – ein Motiv, das für Foucault im Zentrum antiker Selbsttechnologien steht. Als ein regelgeleiteter performativer Akt findet das Situieren jedoch in einem anderen Kontext statt als die antike Sorge um sich selbst. Sein Ort sind weniger Tagebücher oder Selbstgespräche, denn es wird erst dann wirksam, wenn es öffentlich geschieht und sich das Subjekt als Teil einer Gemeinschaft zur Schau stellt. Diese Öffentlichkeit autorisiert die Aufrichtigkeit der gesprochenen Worte, weil sich das Subjekt ihrer Kritik aussetzt und sich dabei verletzbar zeigt. Ein unbeobachtetes Situieren bleibt wirkungslos. Es mag dem Individuum bei der Erkenntnis seiner selbst behilflich sein, ist aber keine politische Handlung im engeren Sinn.

Im Gegensatz zu tradierten Formen der Selbstbeobachtung adressiert das Situieren im Sprechen wie im Schreiben also stets ein Publikum. Dieses Publikum autorisiert und authentifiziert aber nicht nur den Sprechakt, indem es dessen Aufrichtigkeit bezeugt (oder ablehnt). Es bildet eine Gemeinschaft mit dem situierten Subjekt, die notwendig ist, damit aus den gesprochenen oder geschriebenen Worten ein performativer Akt wird, der vollzieht, was er tut und dabei die Wahrheit über das Subjekt hervorbringt. Wie bereits angedeutet, beschreiben die feministischen Texte das Situieren nicht als individualistisch, sondern als relational, d. h. als ein Sprechen, das stets auf ein Verhältnis zu anderen Menschen oder Lebewesen zielt. Während die antike Sorge um sich selbst privativ ist und das psychoanalytische Sprechen in einem geschlossenen und geschützten Raum stattfindet, bezieht das Situieren die gesellschaftliche Einbettung des Subjekts und die Situation seines Sprechens vor einer Gruppe von ebenfalls situierten Subjekten in den Sprechakt ein. Diese Öffentlichkeit hat zwei Funktionen: Erstens bezeugt und authentifiziert sie den Akt selbst und wird dabei zu einer Umgebung des Subjekts, mit der dieses in Wechselwirkung steht. Zweitens stellt das

Situieren eine Solidarität mit anderen her, die im besten Fall vor Ort sind und den Akt bezeugen. Entsteht diese Gemeinschaft nicht, droht das Situieren zu scheitern, weil das Subjekt sich zwar erkennt, aber niemand diesen Akt autorisiert.

Doch auf welche Weise und durch wen die durchgeführten Sprechakte auch immer autorisiert sind – ihre Authentizität kann ich nie überprüfen, weder für die Aussagen anderer noch für meine eigenen. Mir ist nicht klar, wo ich mich finde und wen ich finde, wenn ich mich situiere. Wer ist das Subjekt meines Schreibens und Sprechens? Weil ich keine Antwort auf diese Frage finden kann, verstehe ich mein Buch als einen Versuch, gegen die Sicherheit und Transparenz anzuschreiben, die dem Situieren in den erwähnten Anleitungen zugesprochen werden. Aber das bedeutet nicht, dass es unmöglich wäre, sich mit der Selbsterforschung des Situierens selbst zu finden. Man kann nicht zu keinem Ergebnis kommen, weil man immer etwas findet, und sei es die Bodenlosigkeit der eigenen Verortung. Man kann sich nicht nicht erkennen. Aber man kann die Uneindeutigkeit affirmieren, anstatt sie auf Transparenz hin auszulegen. Mir hat die Selbstsituierung des nächsten Kapitels – als ein Akt, der das Publikum dieses Buches adressiert – vor Augen geführt, dass ich nicht weiß, wer von wo spricht, wenn ich spreche. Und ob mein Versuch mich zu situieren, gelingen wird, weiß ich erst, wenn ich an meinen Worten nichts mehr ändern kann.

Aus diesen drei Fragenkomplexen leite ich daher ein Votum gegen Sicherheit, Transparenz und Vertrauen in die Übereinstimmung mit sich selbst ab. Ich glaube nicht an Einstimmigkeit. Damit folge ich der Philosophin Gillian Rose, die im Anschluss an Haraway 1997 in ihrem posthum veröffentlichten Text über „Positionality, Reflexivities and Other Tactics“ Skepsis gegenüber festen Positionen geäußert hat. Rose kritisiert das, was sie *transparent reflexivity* nennt, als eine frühe Strategie feministischer Ansätze, ihre eigenen Voraussetzungen

einzubeziehen und Situiertheit einfließen zu lassen. Sie betont die Unmöglichkeit, durch das Situieren sicheren Boden zu erreichen:

These uncertainties are precisely what transparent kinds of reflexivity cannot articulate; assuming that self and context are, even if in principle only, transparently understandable, seems to me to be demanding an analytical certainty that is as insidious as the universalizing certainty that so many feminists have critiqued.¹⁷

Auf ähnliche Weise fragt auch Paula-Irene Villa Braslavsky in einem Kommentar zum Begriff der Identitätspolitik: „Sind wir mit uns in Übereinstimmung, sind wir mit uns jeweils identisch?“¹⁸ Villa Braslavsky betont, dass die Bedingtheit von Identität durch äußere Faktoren noch keine Determiniertheit bedeute und deswegen „soziale Positioniertheit [...] nicht zwangsläufig eine ‚Identitätsposition‘“ ergibt.¹⁹ Sie kritisiert, dass die Gleichsetzung sozialer und inhaltlicher Positionen zu einem „positionalen Fundamentalismus“ führen kann.²⁰ Stattdessen plädiert sie für Situiertheit als Ausgangsbasis, aber nicht als Determinante von Identitätsbildung.

Für Rose und Villa Braslavsky ist das Situieren kein reibungsloser Akt, sondern ambivalent und transformativ. Daher erscheint das Subjekt bei ihnen nicht als „Herr:in im eigenen Haus“, sondern so bedingend wie bedingt. Es bleibt immer unvollständig und unsicher. Um nicht zum fixierten Bild einer unveränderlichen Identität zu werden (und in die Falle einer

¹⁷ Gillian Rose, „Situating Knowledges: Positionality, Reflexivities and Other Tactics“, in: *Progress in Human Geography* 21:3 (1997), S. 305–320, hier S. 318. Auch Andrew Holmes hat diese Ambivalenz explizit betont: „No matter how critically reflective and reflexive one is, aspects of the self can be missed, not known, or deliberately hidden [...].“ Holmes, „Researcher Positionality“, S. 4. Bei Paige Sweet findet sich ein ähnliches Argument: Sweet, „Who Knows?“, S. 924.

¹⁸ Villa Braslavsky, „Identitätspolitik“, S. 74.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

repressiven Identitätspolitik zu laufen), wird situierte Subjektivierung von Rose als ein offener, ständig befragter Prozess verstanden, der im Widerspruch zu der Sicherheit steht, welche die Anleitungen in Aussicht stellen. Identität ist, wie neben den eingangs genannten Philosophen auch Stuart Hall betont, niemals eindeutig und hat kein übergeordnetes Prinzip, sondern besteht aus einem ununterbrochenen „Prozess der Artikulation“,²¹ zu dem auch das Situieren zählt. Im Situieren adressiert sich das situierte Subjekt demnach im besten Fall als gebrochen, widerstrebenden Kräften ausgesetzt und mit blinden Flecken versehen, also von Diffusionen, Unschärfen und unintendierten Effekten durchzogen.

Aus dieser Unmöglichkeit festen Bodens und der Fixierung des Subjekts schließt Rose auf die Notwendigkeit, Lücken und Inkonsistenzen in der eigenen Verortung offenzulegen und plädiert dafür, „to inscribe into our research practices some absences and fallibilities while recognizing that the significance of this does not rest entirely in our own hands“.²² In Roses Überlegungen finde ich meine eigenen Erfahrungen wieder: Immer, wenn mir mein Verhältnis zu mir selbst für einen Moment eindeutig erschien, hat sich kurz darauf herausgestellt, dass ich mich täusche. Aber ist nicht auch diese Aussage über die Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis eine altbekannte rhetorische Figur?

Die Beschäftigung mit dem *land acknowledgement* hat mir zudem sehr eindrücklich vor Augen geführt, welche Macht ich ausübe, wenn ich von meiner Position aus spreche. Mich

²¹ Hall, „Wer braucht ‚Identität?‘“, S. 169. In diesem Sinn haben Ernesto Laclau und Chantal Mouffe Artikulation als eine Praxis beschrieben, „die eine Beziehung zwischen Elementen so etabliert, dass ihre Identität als Resultat einer artikulatorischen Praxis modifiziert wird.“ Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen 1991, S. 155.

²² Rose, „Situating Knowledges“, S. 319.

hat das Situieren nicht auf festen Boden gebracht, aber gerade deshalb etwas über mich gelehrt. Es hat mir geholfen, weil es danach keine Rückkehr zu einem unmarkierten Ort mehr gab. Es geht mir in diesem Sinn nicht darum, gegenwärtige Praktiken des Situierens einfach zu kritisieren, weil sie immer eine Inszenierung sind und deshalb zu einem ungerechtfertigten Vertrauen in die eigene Selbsttransparenz führen können. Damit würde ich es mir viel zu einfach machen und den zentralen Punkt verpassen. Es reicht aber auch nicht, einfach nur darauf hinzuweisen, dass man stets von einem Ort aus spricht, weil keine Aussage durch Transparenz unproblematisch wird.²³ Meine Frage lautet vielmehr, was beim Situieren produziert wird, wenn man es als eine Technologie des Selbst begreift und warum dieses Produkt Ende der 1980er Jahre so wichtig wird. Mich interessiert also, wie dieser Sprechakt, ob er aufrichtig ist oder nicht, ob er inszeniert ist oder nicht, das Subjekt hervorbringt, das spricht, und es zugleich in ein Verhältnis zur Wahrheit und zur Macht setzt. Die Fragen, die ich in diesem Abschnitt formuliert habe – an die Übereinstimmung mit sich selbst, an die Rhetorik und Inszenierung sowie an die Legitimation dieses Sprechakts –, sind deshalb der Ausgangspunkt meines eigenen Versuchs, über mich zu schreiben.

²³ Vgl. Pillow, „Confession, Catharsis, or Cure?“, S. 183. Pillow spricht diese These Gayatri Spivak zu. Das angeführte, auch von anderen Autor:innen häufig verwendete Zitat „Making positions transparent does not make them unproblematic“ konnte ich in den Schriften Spivaks aber nicht finden.

8. ÜBER MICH

Von wo und als wer schreibe ich also dieses Buch? Und was hat diese Arbeit mit mir gemacht? Beantwortet habe ich diese Fragen noch nicht. Allenfalls habe ich eine Reihe von Antworten angedeutet: Ich schreibe dieses Buch als weißer, männlicher Professor, der als „Autor-Ich“ zugleich eine Funktion der Sprache ist. Aber schreibe ich es auch als Vater? Als deutscher Staatsbürger? Als jemand, der fast immer und überall die Erfahrung macht, zur Mehrheit zu gehören? Als jemand, der im Alltag keine Diskriminierung erfährt (sich aber trotzdem manchmal ungerecht behandelt fühlt, was von Menschen wie mir oft verwechselt wird)? Als jemand, der sich als gesund bezeichnen würde, aber in den vergangenen Jahren eine Autoimmunerkrankung hatte, die chronisch hätten werden können? Als Sohn von Eltern, die selbst studiert haben? Als jemand, der sich keine finanziellen Sorgen machen muss, auch wenn er lange Zeit auf prekären Stellen im akademischen Mittelbau beschäftigt war? Als jemand, der in einer Gegend der Welt lebt, die vielleicht weniger vom Klimawandel betroffen sein wird als andere (selbst wenn sich auch hier alles ändern dürfte), aber mit für ihn verantwortlich ist? Als in Westdeutschland in einer Epoche des Friedens und der Prosperität aufgewachsener Mann (auch wenn wir heute besser wissen, welchen Preis dieser Wohlstand hatte)? Als jemand, dem während der Arbeit an diesem Buch jeden Morgen bewusst wird, dass wenige hundert Kilometer entfernt ein Krieg tobt, der aber doch in Sicherheit lebt? Als jemand, der diesen Satz einige Zeit später erneut liest und ergänzen muss: um den herum noch mehr Kriege ausgebrochen sind? Als Enkelsohn einer am Ende des Zweiten Weltkriegs aus Pommern geflohenen Großmutter mütterlicherseits, die selten über ihre Vergangenheit gesprochen hat? Als Verwandter eines Urgroßonkels

väterlicherseits, der als Vertreter der Großindustrie des Ruhrgebiets mitverantwortlich für die Ernennung von Adolf Hitler zum Reichskanzler war? Was ist wichtig für das, was ich hier schreibe? Was davon ist Teil meiner Situiertheit? Wie prägt die Verschränkung dieser Verortungen meine Position meinem Gegenstand gegenüber? Und wie hat sich mein Verhältnis zu diesen Aspekten meiner selbst in der Zeit verändert, in der ich an diesem Buch geschrieben habe? Diesen Fragen möchte ich nun im Schlusskapitel nachgehen, indem ich den Aporien des Situierens folge, mich an die Orte meiner Verortung begebe und dabei die Begriffsarbeit in einer anderen Sprache fortführe.

Bei der Arbeit an diesem Buch habe ich gelernt, dass ich mir mit diesem für mich ungewohnten Schreiben andere Fragen stellen kann als mit anderen Schreibweisen. Ich schreibe nicht nur anders, sondern verwandle mich – d. h. die Person, als die ich mich präsentiere – durch dieses Schreiben. Ich lerne, was ich tue, wenn ich so spreche, wie *ich* spreche, und bekomme die Macht vor Augen geführt, die mit dem Ich-Sagen einhergeht – und die Verantwortung. Insbesondere im Gespräch mit Studierenden ist mir klar geworden, dass die Kategorien, rhetorischen Figuren und Bedingungsverhältnisse, anhand derer situierende Sprechakte operieren und die vorgeben, was man in einem solchen Sprechakt auf welche Weise über sich selbst sagt, nicht allgemein gegeben sind, sondern sich abhängig von dem Ort ändern, von dem aus man spricht. Was Situiertheit an einem jeweiligen Ort bedeutet, ist selbst situiert. Wie ich über mich spreche und welche Kategorien ich dabei auf welche Weise anwende, hängt davon ab, von wo aus ich spreche. Besonders deutlich wird dies an der Frage der Übersetzung: Für eine mögliche Veröffentlichung dieses Buches auf Englisch müsste ich viele Teile umschreiben, neu kontextualisieren und in andere Debatten einbinden, weil manches, was mir von Europa aus selbstverständlich erscheint, im sehr viel auf-

geladeneren und konfrontativeren kulturellen Kontext Nordamerikas anders gelesen werden würde. Auf Deutsch ist dieses Buch anders situiert als es auf Englisch – oder in irgendeiner anderen Sprache – wäre, selbst wenn es den gleichen Inhalt hätte.

Es reicht also nicht, sich zu verorten. Man muss die Kategorien, rhetorischen Figuren und Bedeutungsverhältnisse, anhand derer man sich verortet, auf eben diesen Ort zu beziehen, von dem aus man spricht. So wie man nicht zweimal in den gleichen Fluss steigen kann, kann man sich auch nicht zweimal auf die gleiche Weise verorten, weil man selbst, der Ort und das Verhältnis zwischen beiden sich ständig verändern. In meinem Fall ist dieser Ort Deutschland. Der Ort, von dem aus ich spreche, und die Rolle, die dieser Ort für mein Selbstverständnis hat, geben meinem Selbstbezug einen spezifischen Rahmen vor. Der Begriff der *identity politics* und die mit ihm einhergehenden politischen Fragen sind aus der Auseinandersetzung mit den spezifischen Unterdrückungserfahrungen afroamerikanischer lesbischer Frauen entstanden, die aufs Engste mit der Geschichte der Sklaverei verbunden sind. Rassismus ist in Deutschland hingegen in einen völkischen Nationalismus verwickelt, der eigenen Regeln gehorcht und antisemitische Strukturen aufweist – was nicht heißt, dass es nicht auch andere Formen des Rassismus gegenüber Minderheiten in Deutschland geben würde. Identitätspolitik bedeutet unter diesen Vorzeichen aber etwas anderes als in Nordamerika, und auch die Risiken ihrer Vereindeutigung unterscheiden sich. Vielleicht funktioniert die Auseinandersetzung mit Weißsein deshalb in Europa anders als in den USA – und vielleicht sollte ich die in Nordamerika vorherrschenden Konfliktlinien nicht umstandslos übernehmen, sondern dem Ort anpassen, von dem aus ich spreche.

Wenn ich als Deutscher über mich selbst spreche, stellt sich mir unweigerlich die Frage nach der Geschichte mei-

ner Familie im Nationalsozialismus. Viele Gespräche, die ich über Situiertheit geführt habe, sind unweigerlich an diesen Punkt gelangt. Fraglos erschöpft diese Frage meine Situiertheit nicht und es gibt gute Gründe, der Selbstverständlichkeit von Bewältigungsnarrationen mit Skepsis zu begegnen. Aber trotz dieser Vorsicht hat mich meine Familiengeschichte im Verlauf meines Lebens immer wieder vor die Frage nach meinem Ort in der Geschichte, nach meinen Verwicklungen und nach meinen Möglichkeiten gestellt, mit Schuld umzugehen. Meine Auseinandersetzung mit dieser Geschichte war schon immer ein Versuch meiner eigenen Verortung. Diesen Versuch möchte ich rekonstruieren und ihn in der Gegenwart dieses Buches fortführen.

Situiertheit bedeutet jedoch mehr als die Auseinandersetzung mit Herkunft. Der indigene Autor Max Liboiron hat darauf hingewiesen, dass die Herausforderung situierender Sprechakte wie des *land acknowledgements* darin liegt, von der eigenen Verortung auf strukturelle Zusammenhänge zu schließen. „I have tried to model the ways mentors have taught me to introduce myself that point up to structures of relation or oppression rather than pointing down to effects on family.“¹ Ganz in diesem Sinn geht es mir im Folgenden darum, mich beim Erzählen dieser Geschichten meiner Familie zu beobachten und herauszufinden, was sie mit mir gemacht haben und machen, aber auch, was ich mit ihnen mache.

Nur sehr wenigen engen Vertrauten habe ich vor der Arbeit an diesem Buch von diesen Geschichten erzählt. Sie haben mir zwar weder Nachteile noch Privilegien eingebracht, sich aber nicht selten wie ein unsichtbarer Rucksack angefühlt. Ich komme nicht von diesen Geschichten los – und der Gedanke, sie abzulegen, macht mich ebenso unruhig wie die Aussicht, sie immer bei mir zu tragen. Mich interessiert genau diese

¹ Liboiron, *Pollution is colonialism*, S. VIII.

Bindung, die ich selbst hergestellt habe. Ich mache sie zu einem Teil meiner Erzählung, weil sie mir bis heute Fragen stellt, die ich nicht beantworten kann, die aber insistieren – und an denen ich mir selbst zu erklären versuche, was Situierungen hier und heute heißen könnte.

Im Gegensatz zu den autosoziobiografischen Texten von Didier Eribon, Annie Erneaux oder Paul Preciado kann ich in meiner Geschichte nichts Exemplarisches oder Lehrreiches erkennen.² Sie ist nicht exemplarisch und nicht übertragbar. Niemand soll etwas aus ihr lernen. Ich sehe in meinem Leben keine relevanten Übergänge zwischen Klassen oder Identitätskategorien und keine gesellschaftlichen Kämpfe. Mir geht es also nicht darum, diese Geschichte zu einem Beispiel oder gar zu einem Vorbild zu machen. Mir behagt der Gedanke nicht, jemand könnte sich mit mir identifizieren. Vielmehr möchte ich mich selbst in der Auseinandersetzung mit dieser Geschichte und zugleich als situiertes Subjekt und beim Situieren beobachten, mich also selbst zum Gegenstand meiner eigenen Beobachtungen machen und diese Beobachtung als situiert begreifen. Bei diesem Vorgehen fallen die Verortung meiner selbst und der zugehörige Ort in eins. Indem ich einen situierenden Sprechakt vorführe, kann ich ihn zugleich beobachten – ich kann ihn aber nicht von außen beschreiben, weil es keinen Ort gibt, an dem ich ihm (und damit mir) gegenüberstehen könnte: „Sich *in* einer Situation zu befinden, bedeutet eben nicht, dass es die Wahl gäbe, auch außerhalb der Situation zu stehen und sich gleichsam von draußen Auf-

² Vgl. Didier Eribon, *Rückkehr nach Reims*, Berlin: Suhrkamp 2016; Annie Erneaux, *Die Jahre*, Berlin: Suhrkamp 2016; Paul B. Preciado, *Testo Junkie*, Berlin: b_books 2016. Als Vorbild dieser neueren Texte kann Pierre Bourdieus soziologischer Selbstversuch gelten, der sich mit den sozialen Voraussetzungen seiner Methodologie beschäftigt. Vgl. Pierre Bourdieu, *Ein soziologischer Selbstversuch*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002; vgl. dazu Carlos Spoorhase, „Politik der Form. Autosozio-biographie als Gesellschaftsanalyse“, in: *Merkur* 71:818 (2017), S. 27–38.

schluss über das zu verschaffen, was ‚drinnen‘ geschieht.“³ Die Reflexivität des Situierens führt dazu, dass das Sprechen über mich selbst mich verändert, zugleich aber auch den Gegenstand meines Sprechens neu konstituiert. Ich kann also Subjekt und Objekt meines Sprechens nicht voneinander lösen, sondern mache mich zum Gegenstand, indem ich mir den Gegenstand aneigne.

Was ich im Folgenden beschreibe, ist ein Prozess der Auseinandersetzung mit mir selbst, eine Dokumentation meines Lernens, vielleicht auch eine ungewollte Vorführung meiner blinden Flecken, deren Komik sich mir entzieht, jedenfalls eine Autoethnografie meines Selbstbezugs. In diesem spekulativen Versuchsaufbau ziehe ich mir jedoch selbst den Boden unter den Füßen weg, weil ich nicht zugleich beobachten und mich beim Beobachten beobachten kann. Ich kann nicht auf zwei Reflexionsstufen zugleich operieren. Stattdessen unterziehe ich, in Anlehnung an die genannten autoethnografischen Texte, nicht nur „als wahr geltende Diskurse [...] durch den literarischen Gebrauch des Selbst einer Prüfung und Erprobung“,⁴ sondern mache die dem situierenden Sprechakt innewohnende Prüfung zum Gegenstand.

Dieses spekulative Schreiben, in dem ich mich selbst als ein Subjekt beschreibe, das sich zugleich voraussetzt und im Akt des Situierens konstituiert, verweist auf eine Herausforderung, die für Subjektivierungsprozesse im Sinne Foucaults charakteristisch ist: Ist das Subjekt vor der Subjektivierung schon da und agiert als die formende Instanz, oder ist es die geformte Instanz und ein Effekt dieses Prozesses? Auch in den erläu-

³ Bedorf, „Situative Differenz“, S. 935.

⁴ Kathrin Busch, „Autotheorie. Selbstgebrauch als Wissensform“, in: dies., Barbara Gronau und Kathrin Peters (Hg.), *An den Rändern des Wissens. Über künstlerische Epistemologien*, Bielefeld: Transcript 2023, S. 139–154, hier S. 140. Zur Autoethnografie vgl. Deborah E. Reed-Danahay, *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social*, Oxford: Berg 1997.

terten feministischen Debatten wird diese Frage aufgeworfen und durch ein nicht-identitäres Subjektivitätskonzept beantwortet. Sie wird aber selten im Sprechakt des Situierens selbst gestellt, weshalb ihre praktischen Konsequenzen im Dunkeln bleiben.

Diese praktischen Konsequenzen äußern sich in einer ganzen Reihe von Fragen, die sich mir beim Schreibprozess gestellt haben. Diese Fragen gehen von den Spannungen des Situierens aus, die ich im letzten Kapitel beschrieben habe und betreffen *erstens* die Grenzen meiner Situiertheit: Wie kann ich entscheiden, was Teil der Situation ist und mein Sprechen und Denken prägt? Woher weiß ich, welche Bestandteile meiner Umgebung in einem situierenden Sprechakt offengelegt werden sollten und welche nicht? Muss ich im Akt des Situierens auch Dinge aussprechen, die ich niemandem sagen *will*?⁵

Die Frage, wo ich die Grenze ziehe, führt mich *zweitens* zu der Frage, wie ich Kriterien finde, um zu bestimmen, was mich bestimmt: Geht man davon aus, dass alles, was die Situation ausmacht, miteinander verbunden ist, braucht man Kriterien, um zu entscheiden, was wie und wann zusammengehört. Wie wähle ich aus, welche der unzähligen Aspekte der Situation, in der ich mich befinde, für mein Sprechen relevant sind? Diese Kriterien kann ich nicht aus der Situation ableiten. Sie gibt nicht vor, wie über sie gesprochen werden sollte, sondern ist notwendigerweise selektiv. Was ich hier schreibe ist „ein

⁵ Dick Pels hat mit seiner *one-step-up-reflexivity* versucht, eine Lösung für dieses Problem zu finden: „Let's take only one step up (and that's enough). No more, since we need to halt the rise of reflexive skyscrapers reaching into the clouds; no less, to prevent sinking into the positivistic flatland.“ Dick Pels, „Reflexivity. One Step Up“, in: *Theory, Culture & Society* 17:3 (2000), S. 1–25, hier S. 4. Eine Abbruchoption für Reflexionsschleifen gibt Pels allerdings nicht. Die Instanz, die Reflexivität beglaubigt, ist für Pels das Publikum, das einen solchen Text liest: „Reflexivity is also something we must delegate to our friends, or rather: to our best enemies.“ Ebd., S. 18.

Ergebnis von Entscheidungen“.⁶ Aber entscheide ich selbst, was zu meiner Situiertheit zählt und was nicht?

Damit stellt sich *drittens* die Frage, woher die Kategorien kommen, anhand derer ich mich verorte: Wer sagt mir, was wichtig ist und was nicht? Was kann, was muss und was will ich davon offenlegen, um den Privilegien meiner Position gerecht zu werden? Ist Situieren eine Lösung, und wenn ja, wofür?

Viertens schließlich resultieren diese drei Herausforderungen in einer fundamentalen erkenntnistheoretischen Frage: Kann ich überhaupt erkennen, wie mein eigenes Wissen und Handeln von der Situation, in der ich mich befindet, geprägt wird, ohne in einen infiniten Regress zu gelangen und dieses Wissen gleichsam von außen und damit unsituiert zu beobachten? Wir wissen nie, welche Erfahrungen uns zu dem machen, was wir für andere oder für uns selbst sind.

Diese vier Fragenkomplexe möchte ich an mir selbst durchspielen, indem ich meine eigene Situiertheit zum Ausgangspunkt meines Situierens mache. Wenn ich meine eigene Erinnerungspraxis in einen Teil dieser Beobachtung verwandle – und zwar sowohl als Verfahren als auch als Gegenstand – wird es schließlich möglich, mich nicht als Opfer der Umstände zu begreifen. Ich möchte keine Buße und kein Bekenntnis ablegen – dafür ist es jetzt, am Ende dieses Buches, sowieso zu spät. Meine Auseinandersetzung mit meiner Situiertheit soll keine Rechtfertigung sein. Aber was ist sie dann?

Ich kann mich nicht nicht subjektivieren, wenn ich über mich spreche. Selbstbeschreibungen sind stets „Biographien-generatoren“,⁷ denn sie leiten dazu an, ungeordnete Erfahrun-

⁶ Daniela Dröscher, „Ich ist (k)eine Andere“, in: *Merkur* 78:904 (2024), S. 81–86, hier S. 83.

⁷ Alois Hahn, *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 100.

gen und Erinnerungen zu strukturieren und in erzählbare Formen zu bringen, die Kohärenz stiften. Hinter die narrative Funktion meines Schreibens kann ich nicht zurücktreten. Mir geht es deshalb nicht um die Gültigkeit meiner eigenen Aussagen. In meiner eigenen Geschichte habe ich mich, wie sich zeigen wird, bereits über mich selbst getäuscht. Vielmehr interessieren mich gerade die Überblendungen und Verzerrungen, die Grenzen- und Bodenlosigkeit, die im Akt des situierten Schreibens über mich selbst auftauchen. Ich möchte mich also nicht der Illusion hingeben, ich wäre im Schreiben schon da oder wüsste, wo ich mich finden kann. Aber wo bin ich dann?

8.1 Hier

Ich schreibe dieses Buch in Berlin, der Stadt, in der ich seit mehr als zehn Jahren lebe und in der meine beiden Töchter geboren sind. Davor habe ich für einige Jahre in Wien gelebt. An beiden Städten faszinieren mich die Schichten der Geschichte, die sie durchziehen, die Spuren der Stadien, die sie durchlaufen haben und die in ihrer Gegenwart sichtbar werden, wenn man an die richtigen Stellen blickt – oder am richtigen Ort steht. Beide Städte haben eine lange Reihe von Herrschaftsverhältnissen durchlaufen und sind – wie viele Großstädte – Schmelziegel von Erfahrungen und Identitäten. Sie sind aber auch – mehr als viele andere Großstädte – Orte von Vertreibung und Zerstörung, von Unterdrückung und Vernichtung.

Zu Beginn dieses Buches habe ich mich gefragt, ob der situierende Sprechakt eines *land acknowledgements* hier, in Europa, funktionieren könnte. In einem analogen Sprechakt für Europa könnte es darum gehen, die aus diesen leidvollen Erfahrungen gewachsenen Formen des Zusammenlebens zu betonen, die gegenwärtig wieder bedroht sind. Fraglos könnte

ich in Europa einen Akt der Anerkennung aussprechen, der die Prozesse der Enteignung, der Vertreibung und der Vernichtung benennt, die sich an diesem Ort abgespielt haben. Aber wie könnte ich es wagen, dies auf den Boden (*ground*) zu beziehen und ihn zu meinem Ausgangspunkt zu machen? Der Boden ist gerade das, was mir an diesem Ort problematisch erscheint, weil seine Geschichte auf jene reaktionäre identitäre Ideologie verweist, die Blut an Boden bindet.

Leser:innen aus anderen kulturellen Kontexten mag es verwundern, dass ich den Bezug auf den Ort mit dem Bezug auf den Boden gleichsetze. Diese Gleichsetzung ist alles andere als selbstverständlich, denn niemand zwingt mich, mich im Situieren überhaupt räumlich zu verorten. Doch gerade diese räumliche Anordnung ist für die von räumlichen Figuren durchzogene deutsche Sprache charakteristisch und zugleich Teil jener Geschichte, die mich interessiert. Anderswo könnte man andere Geschichten schreiben, in denen der Boden keine Rolle spielt – aber ich bin hier, ob ich will oder nicht.

Wo fange ich also an, wenn ich von hier spreche? In dem Raum, in dem ich diese Zeilen schreibe. Einer der Architekten der dem *Neuen Bauen* zugerechneten Wohnsiedlung aus den 1920er Jahren, in der ich mit meiner Familie lebe, musste Deutschland aufgrund seiner jüdischen Herkunft verlassen – Alfons Anker, der zusammen mit den Brüdern Hans und Wassili Luckhardt auch in diesen Häusern gelebt hat. Die Luckhardt-Brüder traten eigenen Angaben zufolge zum Schutz und mit dem Segen Ankers, mit dem sie nach dem Krieg wieder zusammenarbeiteten, 1933 in die NSDAP ein, wurden aber trotzdem wegen ihres vom Bauhaus inspirierten Stils – Flachdächer statt Giebel – mit Berufsverbot belegt.⁸ Anker, der mit seiner Frau Marianne im Haus nebenan wohnte, musste

⁸ Vgl. Carsten Krohn und Michele Stavagna, *Hans und Wassili Luckhardt. Bauten und Projekte*, Basel: Birkhäuser 2024, S. 19.

nach Schweden emigrieren. Wie die Enteignungsakten von Anker belegen, wurde ihm aufgrund seiner freiwilligen militärischen Verdienste für den Bau von Truppenunterkünften, über die er im Ersten Weltkrieg sogar eine kleine Broschüre verfasste, seine geringe Künstlerrente nicht gestrichen, sondern nach Schweden ausgezahlt. Das Grundstück in unserer Straße wurde dennoch enteignet.⁹ Neben Anker lebten weitere später enteignete und geflohene oder ausgebürgerte Juden in den Nachbarhäusern, beispielsweise das Ärzte-Paar Julie und David Latte, die nach New York emigrieren konnten und nach dem Krieg zumindest ihre Vermögenswerte erstattet bekamen.¹⁰ Es gäbe weitere Geschichten zu erzählen, auf die mich die Stolpersteine in den anliegenden Straßen hinweisen und zu denen ich Akten finde. Aber erfüllt der Verweis auf diese individuellen Geschichten der Vertreibung, die sich in meiner nächsten Nachbarschaft abgespielt haben, schon die Voraussetzung für ein *land acknowledgement*? Der Boden, von dem ich spreche, ist nicht das, was auf ihm gebaut wurde.

Liegt es nur an meinem mangelnden Wissen über die Geschichte Berlins, dass ich nichts über die indigenen Gruppen sagen kann, die viel früher an diesem Ort gelebt haben? Wenn ich in Kanada ein *land acknowledgement* sprechen würde, wüsste ich, mit welchen Quellen ich mich auseinandersetzen müsste, um anzuerkennen, dass und warum ich von diesem Boden aus spreche. Aber mir scheint, dass der Bezug auf den Boden im viel dichteren, zusammengewachsenen und ständig in der Gefahr des Auseinanderfallens schwebenden Europa anders vorgehen müsste. Auch in Europa und in Berlin gibt es

⁹ Akte „Anker, Alfons“, Brandenburgisches Landeshauptarchiv, Potsdam, Signatur 36A (II) 761, <https://blha-digi.brandenburg.de/rest/dfg/QEEOvKEqBuIDdYZ> [letzter Zugriff: 29.8.2024]..

¹⁰ Akte „Latte, Julie“, Brandenburgisches Landeshauptarchiv, Potsdam, Signatur 36A (II) 21331, <https://blha-digi.brandenburg.de/rest/dfg/prKAtVLsTUQbGeUS> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

eine lange Geschichte der Vertreibung und der Gewalt, selbst wenn mit Nordamerika und Australien vergleichbare postkoloniale Debatten um *reconciliation* gegenwärtig nur im Hinblick auf Teile Skandinaviens und Osteuropas geführt werden. Eroberungs-, Flucht- und Vertreibungserfahrungen prägen diesen Kontinent nicht erst seit dem 20. Jahrhundert, sondern reichen Jahrtausende zurück. Es ist aber nicht nur die Vielschichtigkeit dieser Geschichte, die es schwierig macht, sich hier auf die Identität *eines* Bodens zu beziehen. Wie die Philosophin Katia Schwerzmann es in einem Gespräch über dieses Buch ausdrückte: „Es gibt kein ‚Erster‘ an diesem Ort.“ In Europa, als Europäer, in Deutschland, als Deutscher, scheint mir nichts abwegiger, als meine Identität in dem Boden zu verankern, auf dem ich stehe. Der Ort, von dem aus ich dieses Buch schreibe, ist weder eindeutig noch fest. Er ist der unvermeidliche Boden unter meinen Füßen, an den mich die Schwerkraft bindet, aber ich kann mich nicht auf ihn stützen. Dieser Boden gibt mir keinen Halt und meine Auseinandersetzung mit der Geschichte ist ein Versuch, mich von diesem Boden zu lösen. Mein Ziel ist nicht, ihm näher zu kommen, sondern meinen Bezug auf ihn durchzustreichen. Doch zu einem anderen Verhältnis zu dem Boden, auf dem ich stehe, führt mich nur die Auseinandersetzung mit den Verwicklungen dieses Bodens mit meinem eigenen Selbstverständnis – mit meiner Situiertheit und der mit ihr einhergehenden Verantwortung.

Ich habe mich häufig gefragt, ob ich als Europäer für die indigenen Gruppen Nordamerikas, die den Sprechakt des *land acknowledgement* einfordern, ein *settler* bin. Was würde es bedeuten, wenn ich mich so bezeichnen würde? Ich würde mich mit diesem englischen Begriff in jener Geschichte verorten, die zu den gegenwärtigen Konflikten und Unterdrückungsstrukturen in Nordamerika, Australien und Neuseeland geführt hat und dort jeweils in spezifischen gesell-

schaftlichen Konstellationen resultiert. Von außen beobachte ich die beunruhigende Schärfe und Unerbittlichkeit dieser Konflikte, die Paranoia des Verdachts, die spätestens seit Donald Trump alles durchzieht. Sie ist mir – auf durchaus unangenehme Weise – begegnet, als ich mit amerikanischen Kolleg:innen über dieses Buch gesprochen habe. Muss ich das, was ich sage, in ihren Kämpfen verorten? Der Begriff des *settler* macht darauf aufmerksam, dass die kolonialen Strukturen der Unterdrückung Indiger (und anderer Minderheiten) in den gegenwärtigen Gesellschaften Nordamerikas, Australiens und Neuseelands weiterhin präsent sind. Der Bezeichnung *settler*wohnt also die Aufforderung an die Nachkommen europäischer Einwanderer:innen inne, diese Strukturen sichtbar zu machen und zu ändern. Ich bin aber nicht Teil dieser Konflikte (wohl aber anderer). Wäre die Anerkennung meiner eigenen Verwicklungen in diesen Kolonialismus, die ich als Europäer mit einem *land acknowledgement* in Europa leisten könnte, dann nicht eine leere Geste?

Ich bin jedoch deutsch und aufgewachsen mit der Auseinandersetzung mit der Shoah und den Verbrechen des Nationalsozialismus. Wenig hat mein eigenes Selbstverständnis mehr geprägt als die Frage, wie ich mich zu dieser Vergangenheit verhalte und ob ich qua meiner Herkunft schuldig bin. Vertreibung und Vernichtung sind auch Teil meiner Familiengeschichte. Aber diese Geschichte ist weitaus uneindeutiger, als es den Anschein hat: Das Leid, das der Zweite Weltkrieg über Europa gebracht hat, hat spätestens an seinem Ende auch jene erfasst, die für ihn verantwortlich waren. Die Geschichte der aus ehemals kolonisierten Gebieten im Osten Europas vertriebenen Deutschen – insgesamt waren es zwölf Millionen Menschen – ist einer der bis heute ungelösten Widersprüche der deutschen Nachkriegsgeschichte. Nichts kann das Leid der Vertriebenen mit der Vernichtung aufrechnen, die sie über andere gebracht haben. Aber diese Unvergleichbarkeit macht

das Leid nicht ungeschehen, und sie ändert auch nichts daran, dass dieses Leid über Generationen hinweg bis in meine Generation weitergegeben wird. Diese Spannung lässt mich nicht zur Ruhe kommen: Nachfahre von Tätern zu sein, aber auch von Opfern der Vertreibung. Ich weiß nicht, wie ich diesen Widerspruch bearbeiten kann. Beides ist Teil meiner Situiertheit, und aus beidem lerne ich, wie wichtig es ist, den Bezug zum Boden zu verlieren und sich nicht mit ihm zu identifizieren.

Die Verantwortung, die meine Generation, zwei Generationen vom Zweiten Weltkrieg entfernt, aus dieser Geschichte übernimmt, ist nicht alles, was meine Situiertheit ausmacht. Aber vieles scheint mir ohne sie nicht denkbar. Mich mit ihr zu befassen, bedeutet also eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit meiner Vorfahren und dem, was diese Vergangenheit für meine Gegenwart bedeutet. Ich möchte mich dieser Frage aus den zwei Richtungen der beiden Familien nähern, aus denen ich stamme.

8.2 Vergangenheit, Vertreibung und Verwicklung I

Als ich das *Wheel of Power and Privilege* ausgefüllt habe, hat sich mir die Frage gestellt, welches Feld ich in der Kategorie Herkunft ankreuze. Habe ich als Nachkomme von Vertriebenen einen Migrationshintergrund? Meine Großmutter mütterlicherseits ist Ende 1945 vom Bauernhof ihrer Familie in Hinterpommern vertrieben worden, der sich auf halber Strecke zwischen Stettin/Szczecin und Danzig/Gdańsk befand. Bereits im März dieses Jahres hatten die Russen das Dorf kampflos eingenommen. Wenige Monate nach Kriegsende wurde Pommern als Ausgleich für Landverluste im Osten Polen zugesprochen und alle deutschstämmigen Bewohner:innen mussten das Land verlassen. Meine Großmutter lies innerhalb von Stunden und nur mit leichtem Gepäck den Hof ihrer Familie zurück

und floh gemeinsam mit ihren Eltern, ihrer Schwester und ihrem Sohn (einem Halbonkel von mir, dessen Vater, der erste Mann meiner Großmutter, 1941 bei Dnjepropetrowsk gefallen war). Während des Winters gelangten sie, so die tradierte Erzählung, mit einem Schlitten über die vereiste Ostsee in ein Auffanglager in Eckernförde in Schleswig-Holstein. Sie haben ihre Heimat aufgegeben, alles verloren und Dinge erlebt, die meine Großmutter in den wenigen Gesprächen, die wir über den Krieg geführt haben, nur angedeutet hat. Sie mussten sich aus der Hilflosigkeit in die Ungewissheit hineinbegeben und wussten nicht, wo sie ankommen würden – und ob sie überhaupt irgendwo ankommen würden. Mein Urgroßvater ist im Flüchtlingslager an Typhus gestorben, der Bruder meiner Großmutter wenige Jahre nach dem Krieg bei einem tragischen Unfall mit einem Traktor. Wie die Traumaforschung immer wieder unterstrichen hat, werden solche prägenden Erfahrungen der Flucht und Vertreibung als „vererbte Wunden“ über die Generationen hinweg tradiert und verschwinden nicht – auch und gerade dann nicht, wenn innerhalb einer Familie nie über sie gesprochen wird.¹¹

Ich erinnere mich an das Hochzeitsfoto meiner Großmutter mit ihrem ersten Mann aus dem Jahr 1939, das etwa fünfzig Personen bei einem Fest vor dem Bauernhof meiner Urgroßeltern in Pommern zeigt. Alle diese Menschen waren irgendwie mit der Familie meiner Großmutter verbunden. Wer sind sie? Was ist aus ihnen geworden? Vermutlich waren die meisten von ihnen Landarbeiter und Bauern, aber manche tragen Uniformen der Wehrmacht. Wer von ihnen war – wie kurze Zeit später der Mann meiner Großmutter – an der Front? War jemand von ihnen an Kriegsverbrechen beteiligt? Welche Eth-

¹¹ Vgl. Marianne Rauwald (Hg.), *Vererbte Wunden. Transgenerationale Weitergabe traumatischer Erfahrungen*, Weinheim: Beltz 2013. Vgl. zu einem ähnlichen Rekonstruktionsversuch Paul Brodowsky, *Väter*, Berlin: Suhrkamp 2023.

nien haben sich auf dem Fest an diesem Ort versammelt? Sind auf diesem Foto Jüd:innen, Homosexuelle oder Kommunist:innen zu sehen? Wer hat verfolgt, wer wurde verfolgt? Dass ich niemanden aus dieser Familie kenne, dass es in diesem Teil meiner Verwandtschaft keinen Stammbaum und keine Genealogie der Abstammung gibt, dass die Wurzeln dieses Baums keinen Boden mehr haben, ist auch Teil meiner Geschichte, meiner europäischen Geschichte.¹²

Der Hof befand sich in Neu Lülfitz (heute Lulewiczki), einem Vorort von Belgard (Białogard), einer Kleinstadt am Fluss Persante in Hinterpommern, einige Kilometer von der Ostsee entfernt. Ich weiß nicht, seit wann die Familien meiner Großeltern – mein Großvater stammt aus dem Nachbardorf Schivelbein – in Pommern lebten, wie alt der Bauernhof war und was auf den Feldern wuchs, die sie bebauten. Nach ihrer Hochzeit 1939 lebte meine Großmutter zusammen mit ihrem ersten Mann auf dessen Hof im Nachbardorf Natztow (Nasutowo), den sie während dessen Frontdienst und nach seinem Tod alleine bestellen musste.

In den 1920er Jahren lebten gut 12.000 Menschen in Belgard und den umgebenden Gemeinden. Die Stadt hat eine lange und wechselvolle Geschichte, die zu erzählen mir einige Schwierigkeiten bereitet, weil sie wie alle deutsch-polnischen Geschichten auf unterschiedliche Weise erzählt werden kann – abhängig davon, wo man steht. Die Besiedelung der Gegend um Belgard reicht Jahrhunderte zurück und wer das Land wann von wem genommen hat, lässt sich heute kaum noch sagen. Soweit ich recherchieren konnte, beginnt die Geschichte der Siedlung im 6. Jahrhundert, als die bis

¹² Der besagte Onkel hat in den letzten Jahren mit viel Mühe einen Teil der Familie rekonstruiert, worauf ich mich stützen konnte. Doch diese Arbeit zeigt auch, wie schwierig es heute ist, irgendetwas über die Familienverhältnisse vor dem Zweiten Weltkrieg oder über noch weiter in die Vergangenheit reichende Abstammungslinien in Erfahrung zu bringen.

dahin spärlich von den Pomoranen besiedelte Gegend ein Handelsknotenpunkt mit eigener Burg wurde. Wegen eines Schutzwalls aus Birken nannte man sie weiße Burg, Belgard. Danach war Hinterpommern jahrhundertelang Ort intensiver deutsch-polnischer Auseinandersetzungen, die bis heute Gegenstand historischer Auslegungen sind. Zunächst Teil des ersten Königreichs Polen, begab sich Hinterpommern 1181 unter deutsche Lehnshoheit. In der Folge siedelten immer mehr Bauern und Handwerker aus dem Deutschen Reich in der Gegend, die durch diese Kolonisierung einen wirtschaftlichen Aufschwung erlebte, während die slawische Bevölkerung „eingedeutscht“ wurde. Vom Dreißigjährigen Krieg und der Pest geplagt, wurde Belgard 1714 zur Preußischen Garnisonsstadt, im Anschluss kurzzeitig von Russen besetzt und nach dem Wiener Kongress zum Teil der preußischen Provinz Pommern. 1933 erhielt die NSDAP in Belgard 61,8% der Stimmen.¹³ Fast ein Viertel der Gesamtbevölkerung Pommerns ist im Krieg oder unmittelbar danach ums Leben gekommen. Seit 1945 ist die Gegend wieder Teil Polens.

War meine Familie Teil der jahrhundertelangen Siedlungs- und Kolonisierungsbewegung? War sie vorher schon da? War sie irgendwann beides? Und was würde es für mich bedeuten, wenn Vorfahren von mir *settler* in Osteuropa waren? In einer genealogischen Datenbank, die im Internet die Geburts-, Trau- und Sterberegister der Gemeinde Belgard-Schivelbein bereitstellt, finde ich für die Familiennamen meiner Großeltern und für den Namen des ersten Mannes meiner Großmutter über hundert Einträge, die bis 1712 zurückreichen. Meine Großeltern finde ich allerdings nicht.

¹³ „Białogard“, Wikipedia, <https://de.wikipedia.org/wiki/Bia%C5%82ogard> [letzter Zugriff: 29.8.2024]. Viele Wikipedia-Artikel zu ehemals deutschen Städten in Polen sind überraschend detailreich und ausführlich. Es scheint ein intensives Bemühen um diese Lokalgeschichte zu geben, das mir hilft, aber auch suspekt ist.

In Schleswig-Holstein hat meine Großmutter nach dem Krieg schließlich ihren zweiten Mann geheiratet, der wegen eines Rückenleidens nicht eingezogen worden und ebenfalls aus dem Landkreis Belgard geflohen war. Nach der Hochzeit sind meine Großeltern ins Sauerland gezogen, wo bereits Teile der Familien wohnten und wohin die Mutter und Schwester meiner Großmutter folgten. So ist es diesen versprengten Familien trotz der Wirren der Nachkriegszeit gelungen, ihre familiären Bande an einem neuen Ort wieder aufzuspannen, an dem auch meine Mutter geboren ist und an dem ich viele glückliche Momente meiner Kindheit verbracht habe.

Ich kann mich nur tastend in das hineinversetzen, was meine Großeltern erlebt haben und mit welchen Mühen sie neue Wege finden mussten, die doch immer auf den Verlust bezogen blieben. Noch in der Todesanzeige meines Großvaters, der zwei Monate vor meiner Geburt starb, steht unter seinem Namen „ehemaliger Landwirt aus Pommern“, aber nicht sein neuer Beruf als Walzer in einer Kabelfabrik. Ich erinnere mich an seine alten Lohnzettel, die nach dem Tod meiner Großmutter vor zwanzig Jahren auftauchten: Oft hat er, wie meine Großmutter im eigenen Haushalt und als Haushaltshilfe, zwölf Stunden pro Tag an sechs Tagen in der Woche gearbeitet. Identifiziert hat er sich dennoch als vertriebener Bauer.

Neuen Boden gefunden haben meine Großeltern schließlich durch eine rechtliche Regelung, die es Vertriebenen in Westdeutschland, die nach dem Krieg meist völlig mittellos in einem zerstörten Land ankamen, ermöglichte, Grund zu erwerben. Der in den 1950er Jahren eingeführte Lastenausgleich verteilte bis in die 1980er Jahre hinein enorme Geldsummen an die insgesamt zwölf Millionen Vertriebenen und ermöglichte es auch meinen Großeltern, Ende der 1970er Jahre von ihren jahrelang angesammelten Ersparnissen mit einem günstigen Kredit ein Stück Land zu erwerben. Die Bedingung für den Kredit war ein großer Garten zur Selbstversorgung.

So konnten meine Großeltern wieder ihren eigenen Boden bebauen. Zwar hatten sie schon zuvor einen Schrebergarten, aber in dieses eigene Haus zu ziehen, hat ihnen, so scheint es mir heute, eine Last von den Schultern genommen – bis mein Großvater kurz nach dem Einzug starb.

Meine Großmutter hat oft den plattdeutschen Dialekt Pommerns gesprochen, was mich als Kind sehr amüsiert hat, weil ich kein Wort verstand. Die Erinnerung an diese Heimat stand im Raum, auch wenn sie nicht ausgesprochen wurde. Gelegentlich besuchte meine Großmutter die Treffen der Pommerschen Landsmannschaft. Diese Gemeinschaft gab ihr vermutlich eine Möglichkeit des Umgangs mit der Trauer über das, was sie selbst verloren hatte. Damit bin ich mitten in der deutschen Erinnerungsgeschichte, denn den westdeutschen Vertriebenenverbänden werden bis heute revisionistische und nationalistische Bestrebungen vorgeworfen – sicherlich nicht zu Unrecht, betrachten sich ihre Mitglieder doch häufig als Opfer von Vertreibung, während die eigenen kolonialen Wurzeln verneint werden, die zur Besiedelung des später „verlorenen“ Bodens geführt haben. Ihr Unglück ist selbstverschuldet, dennoch erheben sie Anspruch auf diesen Boden und binden ihre Identität an ihn. Nichts ist mir fremder. Weil diese Geschichte so sehr in Revisionismus verstrickt ist, erscheint es mir unmöglich, sie zum Ausgangspunkt meiner Verortung zu machen.

Doch so eindeutig sind meine Erinnerungen nicht. In den Nachkriegs-Reihenhäusern neben dem Haus meiner Großmutter waren die Familien britischer Offiziere untergebracht, die in der nahegelegenen Kaserne stationiert waren. Auch diese westdeutsche Erfahrung geht allzu oft unter: In diesem besetzten Land aufzuwachsen, hat eine spezifische Form der Interkulturalität mit sich gebracht. Meine Großmutter, die wie mein Großvater nie einen Führerschein gemacht hat, vermietete die Garage des Hauses an Offiziere, die dort ihre Sport-

wagen mit gelben Kennzeichen und eckigen Buchstaben parkten. Einmal, als meine Großmutter sich versehentlich ausgeschlossen hat, wagte einer der Offiziere den Sprung durch ein offenes Fenster, um die Tür von innen zu öffnen. Eine Zeit lang hat meine Großmutter Gäste des Goethe-Instituts aus aller Welt beherbergt. Ihr Haus war stets offen für Fremde, auch wenn ich mich an abschätzige Bemerkungen über Russen und Südeuropäer erinnern kann.

Von der Küche meiner Großmutter aus konnte ich manchmal die britischen Soldaten beobachten und sogar hören, die wie die Plastikfiguren, mit denen ich manchmal Krieg spielte, auf dem Hügel am Horizont im Schlamm herumkrochen, schossen und dafür übten, Europa vor der Sowjetunion zu beschützen. Während ich dieses Buch schreibe, führt Russland tatsächlich einen Krieg gegen Europa. Ich frage mich, welche Gefühle dieser Krieg in meiner Großmutter ausgelöst hätte.

Ich erinnere mich, dass der Schwager meiner Großmutter – auch er in Pommern geboren – einmal im breitesten Dialekt und mit rollendem R erzählte, wie er am Ende des Kriegs als Jugendlicher voller Angst davongerannt ist, als er einen Soldaten mit Waffe gesehen hat. Vor nichts, so sagte er mir, solle ich mich mehr fürchten als vor dem Krieg. Seine Freizeit im Sauerland verbrachte er dennoch damit, auf dem Übungsgelände der britischen Armee Patronenhülsen aufzulesen und das Metall zu verkaufen.

Wenn ich heute all diese Geschichten sammle und zu einem Bild füge, erscheint mir das Grundstück am Waldrand mit den Obstbäumen und dem Kartoffelfeld viel internationaler und europäischer, als es die Bundesrepublik in meiner Erinnerung zu dieser Zeit war. Geschichten und Erfahrungen aus allen Himmelsrichtungen kamen an diesem Ort zusammen und trafen auf all die ungelösten Konflikte, Versprechungen und potenziellen Zukünfte, die auf diesem Boden wuchsen.

Nach der Wende hat meine Großmutter zusammen mit meinem Onkel Belgard besucht. Ich war zu jung, um zu verstehen, was sie dort gesucht oder gefunden hat. Ich erinnere mich nur daran, dass sie in den Jahren danach Pakete an die polnische Familie geschickt hat, die den Hof nach dem Krieg übernommen hatte. Bis zur Arbeit an diesem Buch habe ich nie das Bedürfnis gehabt, auch diesen Spuren zu folgen. Ich habe keine Bindung an diesen Ort, spüre aber, dass die Erfahrungen mit Flucht und Vertreibung, ebenso wie mit dem Aufbau eines neuen Lebens aus dem Nichts, die meine Großmutter geprägt haben, auf mich übergegangen sind. Wenn ich mich mit dieser Geschichte beschäftige, suche ich nach Resten von Wurzeln in einem Boden, auf dem ich nicht stehen kann.

Als ich das besagte Foto vom Hof meiner Familie kurz nach dem Tod meiner Großmutter das erste Mal intensiv betrachtete, schrieb ich dazu in das Notizbuch, das ich zu dieser Zeit zu führen begann: „Da sind so viele Leute, so viele Geschichten, die alle irgendwie meine Geschichte beeinflusst haben, und ich weiß nichts über sie, in alle Winde verstreute, zerissene Bande – aber keine Fesseln, vielmehr fliehende Punkte auf einer Ebene, die sich zusammenzieht – um mich.“ Dieses etwas pathetische Zeugnis meines knapp 20 Jahre alten Ichs lese ich heute als Versuch dessen, was mit einem nicht unproblematischen Begriff als „Vergangenheitsbewältigung“ bezeichnet wird. Diese tief im (west-)deutschen Selbstverständnis der 1980er Jahre verankerte Praxis der Erinnerungskultur weist einige Parallelen zu situierenden Sprechakten und insbesondere zum *land acknowledgement* auf: Sie bezieht die Identität auf die Geschichte des eigenen Ortes und der familiären Bande, die diesen Ort prägen. Sie setzt eine intensive Recherche historischer Zusammenhänge in ihren lokalen Verwicklungen voraus und resultiert in einer Arbeit an sich selbst. Vor allem aber geht sie im besten Fall – deshalb ist der Begriff der *Vergangenheitsbewältigung* eher unpassend –

davon aus, dass Geschichte nie vorbei ist, sondern die Gegenwart und damit die Situation prägt, in der ich mich wiederfinde. Trotz allen Leids, das meine Großmutter erfahren hat, habe ich keinen Nachteil durch diese Geschichte erfahren. Mir gegenüber war meine Großmutter der herzlichste und wohlwollendste Mensch, den ich mir vorstellen kann. Aber dahinter lagen unausgesprochene Erfahrungen, die über die Generationen hinweg getragen wurden.

Dennoch merke ich, wie schwer es mir fällt, die Vertreibungserfahrung, die Millionen Familien in Deutschland geprägt hat, in die gängigen Identitätskategorien einzuordnen. Kategorien wie Migration oder gar Diaspora, so wie sie gegenwärtig verstanden werden, treffen den Kern dieser Erfahrung nicht. Denn trotz allem Leid, das mit ihr einherging, stand auf der anderen Seite der Flucht ein neuer Rahmen bereit. Die frühe Bundesrepublik nahm die Vertriebenen als Bürger:innen auf, die zwar ihren Boden und ihren Besitz verloren hatten, denen aber dennoch entsprechende Unterstützung und vor allem Repräsentation zuteilwurde. Sie mussten nicht um ihre Anerkennung kämpfen, auch wenn ihre Aufnahme vor Ort nicht selten auf Widerstand traf. Die Fremdheit, die sie erlebt haben mögen, unterscheidet sich trotz aller Hilflosigkeit und Ungewissheit von der Fremdheit, die die Flucht in ein anderes Land mit sich bringt. Traumatisch war die Erfahrung fraglos dennoch. Aber vielleicht fehlt gerade deswegen noch im Deutschland der Gegenwart ein Narrativ, das diese Geschichte der Vertreibung zur Identitätskategorie machen würde. Der bundesrepublikanische Umgang mit Vertreibung war stets von Versuchen der reaktionären und revisionistischen Umkehrung geprägt. Deshalb war und ist die Geschichte dieser Vertreibung ungeeignet für eine emanzipative Aneignung. Die meisten Vertriebenen blieben ihren sozialen Milieus treu und auch am anderen Ort auf ihrem Boden – deshalb „tauchen sie im ganzen Diskurs um Diaspora-Erfahrungen nicht auf, sie wechselten

innerhalb einer Nation den Ort und rahmten ihre Erfahrungen nationalistisch.“¹⁴ Und es verwundert auch nicht, dass diese Vertreibung, wie Jens Kastner gezeigt hat, von der Linken der Bundesrepublik in Anführungszeichen gesetzt wurde. Im eigenen Rücken hat diese Absetzung aber eine Blindheit für die vererbten Wunden mit sich gebracht, die es mir heute so schwierig macht, mich auf diese Erfahrung zu beziehen und sie zum Teil meiner Geschichte zu machen.

Heute habe ich meine eigene Familie, eine Partnerin und zwei Töchter, die meine Großmutter leider nicht kennenlernen konnte. Doch ich hätte Schwierigkeiten, fünfzig Verwandte zu finden, die ich vor dem Haus versammeln könnte, in dem wir leben. Aus meiner Verwandtschaft wohnt niemand in Berlin. Wir leben gern hier, die Kinder gehen zur Schule und wir haben unsere eigenen Netzwerke. Aber wir könnten auch woanders leben. Sind wir hier verwurzelt? In den vier Jahren, die ich in Wien gelebt habe, sind mir die feinen und nicht so feinen Unterschiede im Kern Europas täglich vor Augen geführt worden: Selbst wenn man denkt, man wäre bei sich, ist man immer schon woanders. Seit der Zeit, in der das Foto vom Hof meiner Großmutter aufgenommen wurde, hat sich in Europa verändert, was Verwurzelung und was Boden heißt. Es widerstrebt mir zutiefst, mich auf den Boden meiner Identität zu beziehen. Was mache ich also mit meiner Vergangenheit? Und was macht sie mit mir?

8.3 Vergangenheit, Vertreibung und Verwicklung 2

Von den ersten, noch unverdächtigen Puzzleteilen der Geschichte des ältesten Bruders meines Urgroßvaters auf der

¹⁴ Jens Kastner, „Vertreibung. Über vererbte Traumata und listenreiche Nostalgie“, in: *Merkur* 78:901 (2024), S. 92–99, hier S. 97.

anderen Seite der Familie habe ich in Gesprächen mit meiner Großmutter väterlicherseits während eines Urlaubs auf Mallorca erfahren. In dem für meine Generation westdeutscher Jugendlicher typischen Bestreben, die Verwicklungen der eigenen Familiengeschichte mit dem Nationalsozialismus zu verstehen und sie zum Teil der eigenen Sozialisation zu machen, fragte ich nach der Geschichte meiner Familie während des Krieges. Meine Großmutter erzählte viel, stellte aber keine Verbindungen her – die Puzzleteile zusammenzusetzen sollte meine Aufgabe werden. Ein fest umrissenes Bild ist aber auch mit der Arbeit an diesem Kapitel nicht sichtbar geworden, ganz im Gegenteil. Ich habe Zugang zu den historischen Quellen, aber nicht zu den Intentionen und Überzeugungen meines Urgroßonkels. Ob er Mitläufer oder Überzeugungstäter war, werde ich nicht mehr herausfinden – auch wenn er kein NSDAP-Mitglied war. Mir ist kein Wort von ihm überliefert. Außer meiner verstorbenen Großmutter kenne ich niemanden, der oder die ihn gekannt hat, und die historischen Quellen sind nicht so eindeutig, wie es mir auf den ersten Blick schien. Wichtiger als die Rekonstruktion der Vergangenheit ist mir also die Frage, wie ich diese Vergangenheit für mich zusammengefügt habe und was die Auseinandersetzung mit ihr mit mir gemacht hat.

Bei diesen Bemühungen half mir, dass mein Ururgroßvater, der Bergassessor Franz Anton Hasslacher (1838–1921), ein sehr umfangreiches, nach seinem Tod bis in die 1960er Jahre fortgeführtes, für die ausgewanderten Teile der Familie sogar ins Englische übersetztes Familienstammbuch geschrieben hat. Es reicht bis ins Tirol des 17. Jahrhunderts zurück.¹⁵ Ich muss dazu sagen – ich möchte es dazu sagen, weil es mir einen anderen Umgang mit dieser Geschichte ermöglicht –, dass ich

¹⁵ Franz A. Hasslacher, *Contributions to the History of the Hasslacher Family of Coblenz*, Coblenz: Selbstverlag 1958.

außer meinen engsten Verwandten niemanden aus dieser Familie kenne, auch keine lebenden Nachfahren. Die sieben Geschwister meiner Großmutter – der jüngsten Enkelin des besagten Franz Anton Hasslacher – sind früh gestorben und ich habe auch auf dieser Seite meinen Großvater nie kennengelernt. Ich habe keine Erinnerungen aus dieser Geschichte. Sie ist mir fremd und berührt mich doch. Während ich dies schreibe, muss ich keine bösen Blicke von Verwandten fürchten und bin in keine familiären Netze der Abhängigkeit eingespannt. Das Loch, das diese Geschichte unter meinen Füßen aufgerissen hat, ist trotzdem da.

Während auch der Großvater dieser Seite als Finanzbeamter in Münster nicht zum Militärdienst eingezogen wurde, gab es eine andere Person, die in den Gesprächen mit meiner Großmutter mein Interesse weckte: ein Bruder meines Urgroßvaters, das älteste von neun Geschwistern, Johann Jakob (manchmal auch Jacob) Emil Hasslacher (manchmal auch Haßlacher; 1869–1940). Es war kein Unglück, dass ich mich nicht mit dem Namen identifizieren konnte, den ich später in den Geschichtsbüchern über die Großindustrie im Nationalsozialismus wiedererkannte. Aber dort einen Namen gedruckt zu sehen, den ich als Teil meiner Vergangenheit las – wenn auch nicht mit mir selbst verbunden –, eröffnete mir mit knapp zwanzig Jahren einen neuen Erfahrungsraum, in dem jemand aus dem engeren Kreis meiner Familie historischer Akteur und Thema von Büchern sein konnte. Die Weite der Geschichte erschloss sich auf neue Weise, weil ich zu einem Teil dieser Geschichte wurde, zugleich an ihrem Ende und mittendrin in sie involviert. Schon die Frage, wie ich ihn in diesem Buch nenne, stellt mich vor Schwierigkeiten: meinen Verwandten? Meinen Urgroßonkel? Hasslacher? Ich spüre keine Verbindung zu diesem entfernten Teil der Familie, fühle mich ihr nicht zugehörig. Dennoch weiß ich, dass wir verwandt sind und gemeinsame Wurzeln haben. Bedingen

mich die verwandtschaftlichen Bande, die ich nicht auflösen kann, oder bin ich frei, mir meine eigene Geschichte zu schaffen? Bin ich ein Produkt meiner Vergangenheit oder bringe ich sie selbst hervor? Die Antwort, die ich damals auf diese im Kern ökologische Frage fand, bestand im Umgang mit der Verantwortung, die ich als Deutscher trug. Wer bin ich in dieser Geschichte und was macht diese Geschichte mit dem Ort, von dem aus ich dies schreibe?

Bei der Lektüre des besagten Familienstammbuchs stach ein Firmenname hervor: Johann Jakob Hasslacher war, so las ich dort, in den 1920er Jahren Mitglied des Aufsichtsrats der I.G. Farben – nicht nur Angestellter, sondern im obersten Zirkel. Der Name verschlug mir den Atem. Die Geschicke jenes Chemiekonglomerats, das später das Zyklon B für die Konzentrationslager herstellen sollte, lagen, so schloss ich, zumindest eine zeitlang in den Händen eines Verwandten von mir.

Noch ohne etwas über die Hintergründe dieser Geschichte zu wissen, war mir in diesem Moment klar, dass meine Vergangenheit nie mehr das sein würde, was sie einmal gewesen war. Die Schuld der Deutschen an den Verbrechen des Nationalsozialismus, mit denen ich mich zu dieser Zeit so intensiv auseinandersetzte, wurde auf eine Weise konkret, die mein Verhältnis zu mir selbst zum Problem werden lies: Ich konnte den Akteuren dieser Geschichte nicht mehr einfach abweisend gegenüberstehen, weil ich selbst durch die Bande meiner Familie mit ihnen verbunden war. Was bis dahin als kollektive Schuld ungreifbar war, wurde mit einem Schlag individuell. Zur gleichen Zeit las ich die Berichte des italienischen Chemikers Primo Levi über seine Gefangenschaft in Auschwitz. Ich stellte mir vor, dass er dort mit Stoffen hantierte, die von der Firma hergestellt waren, die mein Urgroßonkel geleitet hatte. Mein Blick auf die Geschichte, der bis dahin von jener Aufrichtigkeit und Entschiedenheit geprägt war, die nur ein heranwachsender Jugendlicher entwickeln kann, wurde

schlagartig unklar. Ich habe keine engen Verwandten, die an der Front gewesen sind. Aber diese Verwicklung war weitaus tiefgreifender.

Als einige Monate nach den ersten Gesprächen mit meiner Großmutter mein linker Geschichtslehrer mit uns Texte über den Einfluss der deutschen Großindustriellen auf die Machtergreifung Hitlers las (und dabei eine marxistische Lesart mehr als insinuierte), intensivierte ich meine Recherchen. Ohne das zu dieser Zeit in mein Leben tretende Internet wären sie nicht möglich gewesen. Dank Verlagsvorschauen, Vorläufern von Google Books und Wikipedia wurde mir klar, dass hinter dieser Geschichte mehr steckte, saß ich doch oft atemlos vor dem (Röhren-)Bildschirm, vor einer gefühlten Leere, zu der mir der Zugang fehlte, die mich aber unweigerlich umhüllte. Für dieses Buch habe ich nach vielen Jahren wieder auf die ersten Recherchen zurückgegriffen, die ich mit knapp 20 Jahren im Internet – noch mit der Verwechslung mit einer anderen Person gleichen Namens, eines in die USA ausgewanderten Chemikers – und dann kurz nach meiner Promotion während eines Aufenthalts an der Stanford University betrieben habe, dort angesichts unerschöpflicher Literaturquellen, die erneut zehn Jahre später zu großen Teilen digitalisiert vorliegen.

Tastend bewegte ich mich voran. Angetrieben von der Anspannung, die der Name I.G. Farben in mir hinterließ, versuchte ich, mehr über diese Figur herauszufinden, als mir das Stammbuch und der Bericht meiner Großmutter verrieten. Meine erste Reaktion war eine empörte Suche nach einem Schuldigen. Doch schon bald wurde mir klar, dass die Mitgliedschaft im Aufsichtsrat des Unternehmens nur eine kurze Episode war und mein Urgroßonkel keine Chemikalien gemischt hatte. Der zweite Blick enthüllte jedoch eine Situation, in der es weitaus komplexer wurde, die Bedingungen historischer Verantwortung auszumachen – zumindest von meinem Standpunkt aus.

Wie ging (und wie gehe) ich damit um, dass einer meiner Vorfahren indirekt an Hitlers Machtergreifung beteiligt und dabei mehr war als nur ein „Rädchen in der Maschine“? Oft habe ich mir bei meinen Recherchen eingeredet, dass ich Glück habe, dass Johann Jakob Hasslacher bereits 1940 in Bad Gastein starb. Der Name Hasslacher ist nicht so geläufig ist wie Krupp, Flick oder Thyssen, aber mein Urgroßonkel gehört in die zweite Reihe hinter den Magnaten der Ruhrindustrie. Als promovierter Jurist (mit einer an der Universität Bonn eingereichten Arbeit über *Verpflichtungsfähigkeit und Haftung einer handeltreibenden Ehefrau*) war er in der Weimarer Republik lange Zeit Generaldirektor der Gelsenkirchener Bergwerks-AG und der Rheinischen Stahlwerke, später zudem im Aufsichtsrat der Vereinigten Stahlwerke, des zweitgrößten Stahlkonzerns der Welt. Er war mitverantwortlich für den Aufstieg der deutschen Montanindustrie nach dem Ersten Weltkrieg. Wie die Geschichtsbücher erläutern, hat er sich erfolgreich für die Vereinigung des Kohleabbaus mit der Chemie- und Stahlindustrie sowie der Finanzwirtschaft eingesetzt.¹⁶ An der Entstehung der großen, vor allem im Ruhrgebiet angesiedelten Industriekonglomerate war er beteiligt und Mitglied in zahllosen Ausschüssen und politischen Gremien. Von 1928 bis 1930 war er als Industrievertreter Reichstagsabgeordneter der konservativen, antisemitischen und auf die Wiederherstellung der Monarchie gerichteten Deutschnationalen Volkspartei (DNVP).

Dennoch ist sein Name heute nur noch Historiker:innen bekannt. Ob es, wenn er den Krieg überlebt hätte, einen Kriegsverbrecherprozess gegeben hätte, ist fraglich und in den

¹⁶ Alfred Reckendrees, „From Cartel Regulation to Monopolistic Control? The Founding of the German ‘Steel Trust’ in 1926 and its Effect on Market Regulation“, in: *Business History* 45:3 (2010), S. 22–51, hier S. 24; Jeffrey R. Fear, *Organizing Control: August Thyssen and the Construction of German Corporate Management*, Cambridge: Harvard University Press 2005.

Geschichtsbüchern wird er nicht als Schuldiger geführt. Ich konnte mich seiner Geschichte nur annehmen, weil sie bereits historisch aufgearbeitet wurde. Doch die Rolle der Großindustrie im Nationalsozialismus und die Verstärkung gegenseitiger Interessen ist ein bis heute umkämpftes geschichtswissenschaftliches Gebiet. Bereits während der Weimarer Republik überwogen auf linker Seite Deutungen, die im Großkapital einen der wesentlichen Motoren des nationalsozialistischen Aufstiegs sahen.¹⁷

Am 26. Januar 1932 nahm Johann Jakob Hasslacher im Düsseldorfer Industrie-Club an einem Vortrag Adolf Hitlers vor den wichtigsten Wirtschaftsvertretern des Ruhrgebiets teil. Zustandegekommen war der Vortrag durch eine Initiative von Fritz Thyssen, der die NSDAP schon längere Zeit unterstützte und einen Ausgleich zur Einladung des Sozialdemokraten Max Cohen-Reuss ein Jahr zuvor schaffen wollte.¹⁸ Der zweieinhalbstündige und von Gegenprotesten begleitete Vortrag wird in der Geschichtswissenschaft als Versuch Hitlers gedeutet, nach mehreren wirkungslosen Reden die Großindustrie für die Sache der NSDAP zu gewinnen. Über 600 Gäste kamen ins Düsseldorfer Park-Hotel, was von linken Akteuren als Indiz für einen Schulterschluss zwischen Großkapital und NSDAP interpretiert wurde. Von der anderen Seite wird die wenig enthusiastische Aufnahme der Rede unterstrichen. Ob sie irgendeine Auswirkung hatte, ist bis heute umstritten. Welche Antwort die historisch zutreffende sein mag, kann ich nicht sagen – aber ich weiß, welche Antwort ich mir gegeben habe.

¹⁷ Meine Situierung findet inmitten dieser Debatten statt, kann sich aber nur am Rande auf sie beziehen. Zum aktuellen Stand der Forschung vgl. Christian Marx, „Wirtschaftselite und NS-Staat“, in: Marcel Boldorf und Jonas Scherner (Hg.), *Handbuch Wirtschaft im Nationalsozialismus*, Berlin: De Gruyter 2023, S. 93–116.

¹⁸ Vgl. Henry A. Turner, *German Big Business and The Rise of Hitler*, Oxford: Oxford University Press 1985, S. 205.

Dass mein Urgroßonkel als Funktionär an diesem Vortrag teilgenommen hat, während viele andere Industrievertreter, etwa Krupp, nicht anwesend waren, konnte der Historiker Henry Ashby Turner in seinem Buch *German Big Business and the Rise of Hitler* anhand von polizeilichen Akten belegen.¹⁹ Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Hasslacher als einer der prominentesten Anwesenden Hitler die Hand geschüttelt hat, auch wenn am gemeinsamen Abendessen nur Hermann Göring teilnahm.

Im Anschluss an Hitlers Rede verfassten einige Clubmitglieder einen Brief an Reichspräsident Hindenburg.²⁰ „Durchdrungen von heißer Liebe zum deutschen Volk und Vaterland“ wurde Hindenburg aufgefordert, das Kabinett, das „keine ausreichende Stütze im deutschen Volk gefunden hat“, aufzulösen, um mit „verheißungsvolle[m] Beginn“ einer neuen Zeit den „Führer der größten nationalen Gruppe“²¹ an die Spitze des Staates zu stellen. Zwei Monate später ernannte Hindenburg Hitler zum Reichskanzler.

Ich ging davon aus, dass mein Urgroßonkel diesen Brief unterzeichnet hat. Und ich dachte es nicht nur, sondern habe diesen entscheidenden Punkt zum Teil meiner eigenen Geschichte gemacht – der Geschichte, die ich mir über meine eigene Herkunft erzählt habe. Doch sie weist Lücken auf. Der Brief, den ich aus einer vor zwanzig Jahren angefertigten Notiz zitiert habe, führt meinen Urgroßonkel nicht als Unterstützer auf. Unterzeichnet haben ihn die Mitglieder des sogenannten Keppler-Kreises, benannt nach Hitlers Wirtschaftsberater

¹⁹ Ebd., 212, FN 18.

²⁰ Vgl. Peter Hayes, *Industry and Ideology: IG Farben in the Nazi Era*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, S. 51, 62.

²¹ NS-Archiv. Dokumente zum Nationalsozialismus, „Eingabe führender Persönlichkeiten des Landes an Reichspräsident von Hindenburg für die Berufung Adolf Hitlers zum Kanzler“, <https://www.ns-archiv.de/nsdap/foerderung/eingabe-hindenburg.php> [letzter Zugriff 21.9.2024].

Wilhelm Keppler, um den herum eine Gruppe einflussreicher Akteure die Machtergreifung der NSDAP finanziell und politisch unterstützte. Mit der Düsseldorfer Rede hatte dieser Kreis aber gar nichts zu tun. Seine Eingabe ist ein gutes Jahr nach dem Vortrag geschrieben. Auch in ein Geheimgespräch des Keppler-Kreises am 20. Februar 1933, bei dem sich Hitler kurz vor der Reichstagswahl die endgültige Unterstützung der Großindustrie sicherte, war Hasslacher nicht involviert.²² Unter den Teilnehmern finden sich jedoch zahlreiche Namen, mit denen mein Urgroßonkel direkt zusammengearbeitet hat, so etwa Albert Vögler, Vorstandsvorsitzender der Vereinigten Stahlwerke, Ernst Tengelmann, Vorstandsvorsitzender der Gelsenkirchener Bergwerks-AG, oder Hugo Stinnes vom Reichsverband der Deutschen Industrie.

Über das Engagement meines Urgroßonkels ist damit noch nichts gesagt. Dass er nicht Teil des Keppler-Kreises war, heißt nicht, dass er die Nazis nicht unterstützt hätte. Auch an den Herausforderungen, die diese Geschichte an mich stellt, ändert sich durch diese Fragen nichts. Zudem sind sich die Geschichten meiner beiden Familien in der Zwischenkriegszeit auf eine unheimliche Weise nahegekommen: 1918 erwarb Hasslacher ein Rittergut mit Ländereien und landwirtschaftlichem Betrieb in Kamnitz/Kamnica im ehemaligen Landkreis Rummelsburg, nur gut 70 Kilometer östlich von Belgard. Wie ich auf einer erneut sehr gut dokumentierten Homepage über die deutsche Geschichte des Landkreises erfahren, steht im Gutspark bis heute eine Stele, auf der zwei anderen meiner Urgroßonkel gedacht wird: dem Leutnant der Reserve Heinrich Hasslacher, gefallen 1916 in der Schlacht von Tabora in Tansania im Kampf gegen die Briten und die Belgier, vor dem Krieg Kolonialbeamter für Bergbau in Dar-es-Salaam, sowie

²² Vgl. zu diesem Treffen Adam Tooze, *The Wages of Destruction: The Making and Breaking of The Nazi Economy*, London: Penguin 2007, S. 129.

dem Oberleutnant der Reserve Karl Hasslacher, gefallen 1918 in Frankreich, vor dem Krieg juristischer Berater der Zeche Constantin der Große in Bochum.²³ Unter den beiden Namen steht das Vergil-Zitat *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ulti*, was soviel bedeutet wie *Möge sich jemand als Rächer aus unseren Knochen erheben*. Bezeichnenderweise soll der Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg den Frieden von Saint-Germain im Jahr 1679, bei dem er große Teile des von ihm eroberten Pommerns an die Schweden abtreten musste, mit eben diesem Zitat kommentiert haben.²⁴ Es gibt also durchaus einen kolonialen Anteil in meiner Familiengeschichte, und auch die nationalkonservative Grundhaltung Johann Jakob Hasslachers wird in einem Zitat manifest, das sehr nach der „Schmach von Versailles“ klingt.

Die Vereinigten Stahlwerke spendeten bereits 1932 eine halbe Million Reichsmark an die NSDAP.²⁵ Der Name meines Urgroßonkels steht auf einer im Haus der Kunst – ehemals „Haus der deutschen Kunst“ – in München heute bewusst achtlos abgestellten, lange Zeit im Keller gelagerten Bronzetafel mit den Namen der achtzehn Grundsteinstifter. Die Tafel hat mehrere große Löcher, so dass nur noch „Ku...st“ zu lesen ist. Mein Vorfahr hat – neben unter anderem Robert Bosch, Friedrich Flick, Gustav Krupp von Bohlen und Halbach sowie Wilhelm von Opel – 94.000 Reichsmark zum Bau dieses Hauses beigesteuert, das mit der *Großen Deutschen Kunstausstellung* unter dem Motto „2000 Jahre deutsche Kunst“ von Hitler pompös eröffnet wurde.²⁶

²³ Vgl. Jürgen Lux, „Heimatkreis Rummelsburg in Pommern – Kamnitz“, <https://www.rummelsburg.de/gemeinden/kamnitz/index.htm> [letzter Zugriff 29.8.2024].

²⁴ „Frieden von Saint-Germain (1679)“, Wikipedia [https://de.wikipedia.org/wiki/Frieden_von_Saint-Germain_\(1679\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Frieden_von_Saint-Germain_(1679)) [letzter Zugriff 21.9.2024].

²⁵ Heinrich Brüning, *Memoiren 1918–1934*, Stuttgart: DVA 1970, S. 531.

²⁶ Ines Schlenker, *Hitler's Salon: The Große Deutsche Kunstausstellung at the Haus der Deutschen Kunst in Munich 1937–1944*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2007, S. 41.

Ich kann bis heute nicht sagen, ob mein Irrtum über die Eingabe, die zu Hitlers Ernennung zum Reichskanzler beigetragen hat, ein simpler Lapsus war oder ob ich diese Geschichte so verstehen *wollte*. Sie verschaffte mir Zugang zu einer Vergangenheit, in der Teile meiner Familien als handelnde Subjekte erschienen, von denen ich mich zugleich abgrenzen konnte. Die Geschichte passte zu dem, was ich suchte. Mit den Verwicklungen meines Urgroßvaters – den belegten ebenso wie den erfundenen – wurde diese Vergangenheit auf eine Weise greifbar, die mein eigenes Schuldgefühl nicht mehr abstrakt erscheinen ließ. Mein Bedürfnis nach Trauer wurde handhabbar, weil es sich nun auf mich selbst bezog.

Aber was bedeutet es für den Sprechakt des Situierens, wenn ich die Situation nie so neutral einschätzen kann, wie ich es sollte, weil ich mir meine eigene Vergangenheit zurechtlege? Woher weiß ich unter diesen Voraussetzungen unzuverlässiger Erinnerung und unzuverlässigen Erzählens, wer ich bin? Subjektivierungsprozesse sind nie eindeutig, weil sie vom Begehr nach Identität durchzogen sind. Deshalb ist, um es noch einmal mit Kwame Anthony Appiah zu sagen, Identität eine Lüge, die bindet.²⁷ Meine Erfahrung zeigt mir, dass man es sich mit Eindeutigkeit zu einfach macht. In meinem Versuch, mich in der deutschen Geschichte zu verorten, habe ich belegte und erfundene Elemente zu einer Narration zusammengefügt und sie zu meiner Geschichte gemacht. Über meinen Urgroßonkel weiß ich dabei nicht mehr als das, was mir die Quellen sagen. Ich weiß nicht, was für ein Mensch er war, wie er sich selbst politisch positioniert und warum er so gehandelt hat, wie er gehandelt hat. Es gibt keine Quellen, die mich seiner Person näherbringen. Ich weiß nur, dass er in den Aufstieg des Nationalsozialismus involviert war. Dass mein

²⁷ Appiah, *The Lies That Bind*.

heranwachsendes Ich gerade diese Geschichte ausgewählt hat, liegt aufgrund ihrer Prominenz – ein wenig geschmeichelt habe ich mich von der Geschichte schon gefühlt – und der verfügbaren Quellen nahe. Aber es gäbe in dieser großen Familie weitere Geschichten zu erzählen, denen ich nicht gefolgt bin.

Ich möchte versuchen, den Fäden, aus denen diese Geschichte gesponnen ist, weiter zu folgen. In den 1920er Jahren war Hasslacher neben seiner Tätigkeit als Generaldirektor der Rheinischen Stahlwerke für einige Zeit Aufsichtsratsmitglied der besagten I.G. Farben.²⁸ Über diesen Namen kann ich bis heute nicht hinweglesen. Einige Zeit lang führte ich ihn täglich im Mund, als mein Büro an der Goethe-Universität Frankfurt am Main im ehemaligen Firmensitz der I.G. Farben lag, einem denkmalgeschützten Bau von Hans Poelzig, der nach dem Krieg als Hauptquartier der US-amerikanischen Streitkräfte diente. Heute trägt das Gebäude, Protesten der Studierenden zum Trotz, wieder den Namen der I.G. Farben. In einem holzvertäfelten Saal, der von den Amerikanern Eisenhower-Saal getauft wurde und in dem Gerüchten nach Colin Powell und Donald Rumsfeld während der amerikanischen Besatzung das erste Mal aufeinandertrafen, haben wir viele Tagungen, Bewerbungsgespräche und die Begutachtung eines Forschungsantrags abgehalten. Beim Betreten dieses Saals habe ich oft daran gedacht, dass vermutlich auch die Aufsichtsratssitzungen, an denen mein Urgroßonkel teilnahm, hier stattfanden. Die zweite Schicht der Geschichte war für mich immer im Raum.

Auf exakt dieses Gebäude in Frankfurt wurde am 11. Mai 1972 eines der ersten Attentate der Rote Armee Fraktion nach ihrem Untertauchen verübt. Ein amerikanischer Offizier

²⁸ Auch im Aufsichtsrat der Deutschen Bank war er Mitglied, wozu ich aber die wenigsten Quellen finden konnte. Beide Positionen hängen eng mit dem Versuch der Großindustrie zusammen, industrieübergreifende Konglomerate zu bilden.

kam ums Leben, als die RAF versuchte, die NS-Vergangenheit ebenso wie die Besetzungs-Gegenwart zu treffen. Die im Nachkriegsdeutschland ungelösten Kontinuitäten mit dem Nationalsozialismus hatten für die Entstehung der RAF eine zentrale Rolle gespielt. Nach '68 wurden diese Fragen zwar anders gestellt, blieben aber weiterhin häufig ohne Konsequenzen. Die RAF begriff sich als Bruch mit dieser Vergangenheit, während Historiker:innen heute die Verbindungslien der organisierten Gewalt und auch des Antisemitismus betonen.²⁹ Der Terror der RAF und das Imaginäre der BRD, in der ich aufgewachsen bin, gehören aufs Engste zusammen.

Wo ende ich mit dieser Geschichte meiner Situiertheit, wo reiße ich die Fäden ab, wenn ich von der I.G. Farben zur RAF springe? Der Übergang ist unsanft und das Netz, das ich spanne, nicht sehr fest. Aber ich möchte herausfinden, wo ich hinkomme, wenn ich frage, wo ich herkomme, indem ich den Linien weiter folge, obwohl der Boden schwankt.

Am 14. Mai 1970, fast genau zwei Jahre vor diesem ersten Attentat, markierte der Sprung aus einem Fenster der Bibliothek des Deutschen Zentralinstituts für soziale Fragen den Gang der RAF in den Untergrund – nur wenige hundert Meter von dem Ort entfernt, an dem ich diese Worte schreibe. Die Journalistin Ulrike Meinhof begleitete in der Miquelstraße 83 in Berlin-Dahlem eine Recherche des wegen menschengefährdender Brandstiftung inhaftierten Andreas Baader für ein gemeinsames Buchprojekt mit dem Arbeitstitel *Organisation randständiger Jugendlicher*, für das bereits ein Vertrag mit dem Verleger Klaus Wagenbach vorlag.³⁰ Nachdem sich ein bis heute Unbekannter und vermutlich Gudrun Ensslin gewalt-

²⁹ Vgl. etwa Stephan Scheiper, „Traditionen des Terrors. Eine frühe britische Studie zur Roten Armee Fraktion (RAF)“, in: *Zeithistorische Forschungen* 4:1-2 (2007), S. 269–274.

³⁰ Vgl. Stefan Aust, *Der Baader Meinhof Komplex*, Hamburg: Hoffmann und Campe 1985, Kapitel 2.

sam Zugang zum Gebäude verschafft und einen Bibliothekar angeschossen hatten, sprang Meinhof entgegen der Vereinbarung gemeinsam mit Baader aus dem Fenster. Im Park vor dem Garten, durch den die beiden zu einem parkenden Auto flohen, spiele ich heute oft mit meinen Kindern. Nur einen Steinwurf von diesem Park entfernt befindet sich das Geheime Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, in dem die Briefe Hasslachers liegen, die er in den 1920er Jahren an den Reichsfinanzminister geschrieben hat.³¹ Liegt Geschichte, liegen Geschichten so nahe zusammen oder ist diese Nähe ein Effekt des Ortes, von dem aus ich diese Zeilen schreibe? Wovon bin ich das Zentrum? Wie wirkt mein Ort auf das ein, was ich schreiben und denken kann?

Oft habe ich mir diese Frage gestellt, sie aber anders formuliert. Schon als Jugendlicher habe ich mich gefragt, wie ich mit diesem Teil meiner Familiengeschichte umgehen soll. Ich glaube nicht, dass er zu meinen Privilegien beigetragen hat – vom anzunehmenden Reichtum meines Vorfahren ist nichts an meinen Teil der Familie vererbt worden. Ich habe ihm nichts zu verdanken und fühle mich ihm nicht verbunden. Trotzdem prägt dieser Bestandteil meiner Genealogie – hier ganz im Sinne der Abstammungslehre – mein Selbstverständnis, vor allem, weil er mich einen Umgang mit meinen eigenen Voraussetzungen und mit historischer Schuld gelehrt hat. Er hat für mich die historische Abstraktion, die in der Abgabe von Verantwortung an „die da oben“ lag, verunmöglicht. Ich konnte mich nicht abwenden von der Geschichte und mich nicht aus der Verantwortung nehmen.

Ich glaube, dass es vielen in meiner Generation so ging wie mir: Ich verspürte den Drang, genau diesen Teil der Ge-

³¹ Vgl. Alfred Reckendrees, „Die Vereinigte Stahlwerke A.G. 1926–1933 und ‚das glänzende Beispiel Amerika‘“, in: *Zeitschrift für Unternehmensgeschichte* 41:2 (1996), S. 159–186, hier S. 168.

schichte meiner eigenen Familie zu beleuchten, ihn nicht zu den Akten zu legen. Alles andere wäre keine Option gewesen, weil es bedeutet hätte, die Schuld zu verneinen, die ich in meiner eigenen Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus tief in mir, am Ort meines Aufwachsens verankert spürte. Ein Schulbesuch mit dem Deutschkurs in Weimar – wohin ich 2005 und 2012 für je ein Semester zurückkehren sollte –, der sich nicht mit Goethe und Bauhaus begnügte, führte uns zu ebendieser Zeit auch nach Buchenwald; ein weißes Buch im Bücherschrank meines Vaters mit Akten aus Auschwitz und Berichten, die ich nicht wiedergeben möchte; und vor allem Primo Levis *Die Untergangenen und die Geretteten* – ein Buch, das die Fäden zusammengeführt und dadurch ein Fenster geöffnet hat. Ich habe lange keinen Blick mehr in dieses Buch geworfen und finde folgende Notiz am Rande einer Bemerkung Levis zur geringen Zuverlässigkeit des Gedächtnisses: „Alles beeinflusst alles“, habe ich dort geschrieben.

Levi erklärt an dieser Stelle, dass Erinnerung die Vergangenheit nicht repräsentiert, sondern herstellt, dieser Akt in der Gegenwart aber selbst relevant ist für das, was als Vergangenheit gilt. Meine Vergangenheit, so schloss ich aus Levis Überlegung, gibt es nicht ohne die Gegenwart, in der ich mich an sie erinnere und mit ihr auseinandersetze. In der Herstellung von historischer Verortung erscheint deshalb alles mit allem verbunden. Es gibt keinen Boden, von dem aus ich wissen könnte, wie es wirklich gewesen ist. Ich weiß nur, dass alles, was ich weiß, von mir abhängt. Ich habe, so scheint es mir heute, die Geschichte nicht nur zugespitzt, sondern unwissentlich auch die Unzuverlässigkeit meiner eigenen Beschäftigung mit dieser Geschichte demonstriert. Ich habe die Kategorie „Nachfahr von Kriegsverbrechern“ nicht nur angenommen, sondern die Tatsachen ihr ähnlich gemacht. Ich habe meine eigene Geschichte zugleich recherchiert und erfunden – und mit ihr den Ort geprägt, von dem ich spreche.

Und das wiederum bedeutet etwas für diesen Ort. Ich kann mich nicht nur nicht auf den Boden beziehen, weil mir dieses Konzept suspekt ist, sondern auch, weil es keine Eindeutigkeit des Ortes gibt, von dem aus ich agiere.

Heute über diese Geschichte zu schreiben, fühlt sich auf eine Weise entlastend an, die mir verdächtig vorkommt. Indem ich sie für die Publikation vorbereite, fixiere ich sie. Wenn diese Geschichte einmal gedruckt vor mir liegt, kann ich sie nicht mehr ändern. Diese temporäre Vereindeutigung beunruhigt mich. Weiß ich, was in dieser Geschichte fehlt? Wo setze ich den Schlusspunkt der verknüpften Geschichten? Ich habe ein Netz gespannt zwischen mir, der Großindustrie der Weimarer Republik, dem Zweiten Weltkrieg und der RAF. Weder ich noch meine Familie haben irgendeine Verbindung zur RAF. Alle diese Geschichten sind auf Orte bezogen, an denen und von denen ich geschrieben habe und schreibe. Diese Orte sind mir aber nicht gegeben, sondern ich stelle sie her, indem ich Verbindungen knüpfe. Den Anfang der Stränge, denen ich folge, habe ich ausgesucht und die Enden des Netzes dort abgeschnitten, wo es mir sinnvoll erschien. Aber woher weiß ich, was noch auf die Position wirkt, von der aus ich schreibe? Woher weiß ich, was ich nicht weiß? Jede Selbstbeobachtung hat den Preis, den Ort der eigenen Beobachtung nicht zugleich mit dem Beobachteten in den Blick nehmen zu können. Man kann nicht im Sehen das Sehen sehen. Anders formuliert: Wenn ich mich im Akt des Situierens als relational mit meiner Umgebung verschränkt begreife, bedingt dann auch alles meine Position? Wie entscheide ich, was davon für die jeweilige Situation relevant ist und was nicht? Was kann ich weglassen? Wo hört das Situieren auf?

Dieser Frage nach den Abbruchbedingungen meiner Situiertheit möchte ich eine weitere Umdrehung hinzufügen: In meinem Bücherregal befindet sich ein unbenutzter Briefumschlag mit dem Absender-Aufdruck „M. H., Fillibach 25,

Freiburg“, den ich zwischen den Seiten der gebrauchten Ausgabe von *Sein und Zeit* gefunden habe, mit der ich für dieses Buch gearbeitet habe. Für einen Euro habe ich dieses mit zahllosen Anstreichungen versehene, offensichtlich vielgelesene Buch vor vielen Jahren auf einem Wiener Flohmarkt aus den Bücherkisten eines Verkäufers erstanden, der kaum Deutsch sprach und den ich nicht fragen konnte, woher er eine ganze Bibliothek philosophischer Werke hatte. Anhand der Notizen in den Büchern konnte ich rekonstruieren, dass sie dem Theologen und Lektor Walter Strolz gehörten, der im Oktober 2022 mehr als zehn Jahre nach meinen Flohmarktfunden gestorben ist. Einen Teil seiner Bibliothek – unter anderem zahlreiche Jahressagen der Martin Heidegger-Gesellschaft, aber auch Aristoteles, Rousseau und Umberto Eco – können alle hinter mir sehen, die mir in einer Videokonferenz von meinem Schreibtisch aus begegnen. Auch den Briefumschlag sieht man dort. Was bedeutet diese Faktizität der Befindlichkeit für mich? Welche Rolle spielen solche zufälligen Flohmarktfunde und andere Begegnungen für mein Denken und für meine wissenschaftliche Karriere?

Diese Fragen verweisen auf den ökologischen Kern des Konzepts der Situiertheit, den auch meine Notiz im Buch von Primo Levi andeutet: Meine Situation ist weder eindeutig noch gegeben, sondern besteht im ständigen Wechselspiel des Äußeren und des Inneren. Ich bin dabei aber nicht in der Position zu sagen, was wie auf mich wirkt und was nicht, weil ich mit jedem Versuch, meine Situiertheit zu erfassen, eine Geschichte über mich erzähle. Das muss kein Problem darstellen – Haraways Begriff der Fabulation will genau darauf hinaus. Aber es bedeutet, dass mir diese Geschichte meiner Situiertheit keine Eindeutigkeit verschaffen kann. Ich könnte sie immer weiter und stets anders erzählen, aber meine Geschichten sind keineswegs beliebig. Welche Geschichte ich erzähle, wie und wieviel ich erzähle, wo ich sie beende und

welche Kontexte ich herstelle, ist der politische Kern meiner Situiertheit: Ich entscheide mich, sie so zu erzählen und nicht anders. Aber diese Entscheidung steht nicht auf festem Boden.

8.4 Bodenlose Situiertheit

Die Entscheidung, meine Verortungen in dieser Vergangenheit zu gründen, ist auch eine politische: Angesichts des Wiedererstarkens rechter Kräfte in diesem Land und der von ihnen vorangetriebenen Politik, die Identität und Nationalität an den Boden bindet und nicht zuletzt die Universität zum Feind auserkoren hat, scheint es mir wichtig, auf die Widersprüche hinzuweisen, welche die scheinbar „bewältigte“ Vergangenheit der Vergangenheitsbewältigung mit sich bringt. Der jüdische Schriftsteller Max Czollek hat unter dem Titel *Versöhnungstheater* beschrieben, wie im postgenozidalen Deutschland der Gegenwart – dem Land der Vergangenheitsbewältigungs-weltmeister – „die Verbindung der gewaltvollen Gegenwart mit der Vergangenheit“³² allzu häufig ignoriert wird. Die Anschläge von Hanau oder Halle, die wiederholte Ausrufung einer deutschen „Leitkultur“, der Wiederaufbau des Berliner Stadtschlosses und der Frankfurter Altstadt, Sophie Scholl als Instagram-Influencerin und Claus von Stauffenberg als Superheld, all das sind für Czollek Indizien für eine „Wiedergut-wendung ohne Wiedergutmachung“: Deutschland versöhnt sich mit den Opfern der eigenen Verbrechen und lässt sie – die Verbrechen wie die Opfer – damit hinter sich, um endlich wieder eine Gegenwart ohne diese Vergangenheit zu haben. Schlussstrich.

Im Kern der von Czollek beschriebenen Verdrängungs-leistung zweiter Ordnung liegt das Streben nach einer un-

³² Max Czollek, *Versöhnungstheater*, München: Hanser 2023, S. 16.

gebrochenen, eindeutigen und letztlich transparenten Identität mit sich selbst: Wir sind wieder wer. Diese Identität fürchtet die Vergangenheit nicht mehr, weil sie glaubt, sich ausreichend mit ihr auseinandergesetzt zu haben. Sie glaubt, geklärt zu haben, wo sie steht und dass „so etwas“ in Deutschland nicht mehr möglich ist. Diese Identität gedenkt zwar, weigert sich aber zu trauern. Deshalb ist sie blind für das Aufleben der Vergangenheit in der Gegenwart. Ihr hält Czollek die Unversöhnlichkeit entgegen, die Untröstlichkeit, die Unmöglichkeit, die Shoah hinter sich zu lassen. Die Frage, wie es so weit kommen konnte und wie wir verhindern können, dass es wieder so weit kommt, soll uns aller Versöhnung zum Trotz nie mehr verlassen.

Meine Vergangenheit verschafft mir weder einen Boden unter den Füßen noch kann ich sie hinter mir lassen. Deshalb kann ich meine deutsche Geschichte nicht anders schreiben denn als Warnung vor dem Versuch, ungebrochene Identitäten anzunehmen, mit sich selbst und dem Boden, auf dem man steht, identisch zu werden und Versöhnung als Identitätsreparatur zu begreifen. Die Rekonstruktion meiner eigenen Erinnerungspraxis hat mir vor Augen geführt, dass meine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit keineswegs abgeschlossen ist und niemals beendet sein kann, weil sie mich verändert und ich mich ihr immer wieder aufs Neue nähern muss. Mich mit dem Ort meines Sprechens zu beschäftigen, verändert nicht nur mein Sprechen, sondern auch seinen Ort.

Zu Beginn dieses Buches habe ich meine Schwierigkeiten geschildert, mir selbst klarzumachen, warum ich die Arbeit an diesem Buch begonnen habe. Ich weiß nicht, ob ich an seinem Ende eine klare Antwort auf die Frage nach meinen Beweggründen geben kann. Ihr Kern ist die Auseinandersetzung mit mir selbst, mit meinem Ort, meinem Standpunkt, meiner Situiertheit – und damit die Beobachtung meiner eigenen Situierungspraxis. Das ist nicht viel im Vergleich zu

den politischen Kämpfen, die im Hintergrund der Texte stehen, mit denen ich mich befasst habe. Wenn man von einem gemeinsamen Ziel der Frauenbewegung, des Black Feminism und des Ökofeminismus sprechen kann, dann liegt es wohl darin, die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entstanden sind, zu erklären, um sie zu verändern. Ihr Ausgangspunkt sind Unterdrückungserfahrungen, die ich nicht gemacht habe. Ich bewundere den Mut und die Entschlossenheit dieser Autor:innen. Es schiene mir vermessen, meinen Beitrag dadurch zu leisten, dass ich diesen Kampf einfach nur von der „anderen Seite“ aus fortführe. Dennoch (oder gerade deswegen) gibt es auf der Seite, auf der ich stehe, viel zu tun.

Mit diesem Buch möchte ich zu dieser Arbeit beitragen, indem ich versuche, die Geschichte des Begriffs der Situiertheit zu rekonstruieren. Ich hätte versuchen können, die Begriffs- und Wissensgeschichte der Situiertheit von den Praktiken und Selbsttechnologien des Situierens zu trennen. Doch mit Blick auf den Feminismus wird klar, dass beides zusammengehört: Feministische Praktiken des Sprechens vom eigenen Ort sind eingebettet in Auseinandersetzungen mit dem Status von Wissen, Wahrheit und Macht. Der Anspruch der feministischen Epistemologien bestand und besteht in diesem Sinn darin, die Situiertheit des Subjekts auf die strukturellen Verhältnisse zu beziehen, in denen es sich befindet, um diese Verhältnisse zu ändern.

In meinen eigenen Versuchen bin ich jedoch immer wieder auf die Ambivalenz, die Uneindeutigkeit, die Intransparenz und die Unselbstverständlichkeit meiner selbst gestoßen. Das Streben nach Transparenz, Eindeutigkeit und Übereinstimmung mit sich selbst hingegen umgeht die anstrengende Arbeit an sich selbst und negiert die Macht, die das Subjekt auf dem Weg zur Wahrheit auf sich selbst ausübt, indem es auf eine bestimmte Weise „ich“ sagt. Die Auseinandersetzung mit den eigenen Vorbedingungen, dem eigenen Stand-

punkt und der eigenen Situiertheit ist alles andere als voraussetzungslos. Situiertheit versteht sich nicht von selbst. Von sich selbst auszugehen ist keine Universallösung, mit der sich alle Probleme lösen ließen, ganz im Gegenteil. Deshalb sollten, so meine Erfahrung, Praktiken des Situierens nicht zu Eindeutigkeit führen, sondern die Prekarität jeder Subjektkonstitution hervorheben. Andernfalls läuft das Subjekt Gefahr, in der vermeintlichen Unmittelbarkeit der Selbsttransparenz mit sich selbst übereinzustimmen und zu glauben, sich selbst und damit festen Boden gefunden zu haben. Dieses Phantasma der Unmittelbarkeit widerspricht den Voraussetzungen seiner Selbsterkenntnis. Für Kritik ist in der Unmittelbarkeit kein Platz. Vielmehr geht es mir darum, diese Selbstverständlichkeit unselbstverständlich zu machen. Jedem Ich-Sagen wohnt die Uneindeutigkeit des Selbstbezugs inne. Es bringt hervor, was es voraussetzt. Deshalb ist das Situieren kein machtfreier Raum.

Es geht mir dementsprechend darum, die „kritische Haltung“ nicht nur auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zu beziehen, die Subjekte zu dem machen, was sie sind, sondern sie als spezifische Praktik des Selbstbezugs zu verstehen, die wiederum eigene Herausforderungen mit sich bringt und stets eine Form der Machtausübung ist. In der „Politik der Wahrheit“ hat Foucault zufolge „die Kritik die Funktion der Entunterwerfung.“³³ Entunterwerfung ist aber nicht einfach der Versuch der Macht zu entkommen, sondern besteht darin, die der Kritik innewohnende Macht in diese Kritik einfließen zu lassen. Begreift man in diesem Sinn Sprechakte des Situierens als Praktiken der kritischen Entunterwerfung (die gelingen, aber auch scheitern können), stellt sich die Frage nach den Machteffekten dieses Sprechens über sich selbst – und zwar auch dann, wenn dieser Sprechakt emanzipativ verstanden

³³ Foucault, *Was ist Kritik?*, S. 15.

wird. Das Aussprechen der Wahrheit über sich selbst erweist sich weniger als Subversion der Macht denn als besonders subtile Form ihrer Ausübung. Als eine Form der Selbstregierung ist das Ich-Sagen ein Modus der Machtausübung, dessen Dynamiken, Formen und Formate, aber auf Regelhaftigkeiten und Effekte noch zu wenig verstanden sind, auch wenn wir uns ihnen ständig aussetzen.

An dieser Stelle – und vor dem Hintergrund meiner Auseinandersetzung mit der deutschen Geschichte – lohnt es sich, noch einmal auf das *land acknowledgement* zurückzukommen. Dieser Sprechakt geht mit einer Bezugnahme auf die Geschichte der Unterdrückung an jenem Ort einher. Als Akt der Situierung praktiziert, verortet ein *land acknowledgement* das sprechende Subjekt im Zentrum seiner Umgebung und als Teil eines Netzes, das die Geschichte des Ortes und das Sprechen des Subjekts miteinander verbindet. Dieser Sprechakt artikuliert eine Sorge um sich selbst und alle anderen an diesem Ort – vor allem jene, die nicht mehr an diesem Ort sein können.

Eine Anerkennung der historischen *obligations*, die aus der Enteignung indigener Gruppen folgen, ist dieser Sprechakt nur, insofern er nicht zu Assimilation führt. Der Politikwissenschaftler und Angehörige der Yellowknives Dene First Nation Glen Coulthard hat dies in seinem Buch *Red Skin, White Masks* als „grounded normativity“ bezeichnet und auf die „place-based foundations of Indigenous decolonial thought“ bezogen.³⁴ Boden, Land, Ort und Grund würden im indigenen Denken als „a system of reciprocal relations and obligations“ verstanden,³⁵ die zu einem anderen, nicht-ausbeuterischen, nicht-an- oder -enteignenden Verhältnis zu anderen Men-

³⁴ Coulthard, *Red Skin, White Masks*, S. 13.

³⁵ Ebd. Vgl. auch Eve Tuck und Marcia McKenzie (Hg.), *Place in Research: Theory, Methodology, and Methods*, London: Routledge 2015.

schen und zur Natur führten – und, so ließe sich ergänzen, zu einem anderen Verhältnis zu sich selbst.

Coulthard löst die Kämpfe indigener Gruppen von Versuchen, politische Repräsentation zu erlangen, weil damit die koloniale, rassistische Matrix bestehen bliebe, innerhalb derer der Wunsch nach Anerkennung artikuliert wird. Coulthards Interpretation des *land acknowledgement* ist radikaler: Das *acknowledgement* entfaltet seine Wirkung erst, wenn es sich auf das Land richtet, auf Grund und Boden, nicht nur im Sinn von Marx' Konzept der primitiven Akkumulation als Eigentum, sondern auch als Grundlage aller sozialen Verhältnisse. An die Stelle des Besitzes von Boden, also die Kolonisierung des Landes, tritt in dieser indigenen Konzeption das, was *stewardship* genannt wird: ein Sorgeverhältnis, das nicht auf Ausbeutung oder Appropriation zielt. Deshalb sind für Coulthard der Bezug auf das Land und die Anerkennung der von ihm ausgehenden Relationen der Schlüssel zu einer Haltung, die auch andere minorisierte Bevölkerungsgruppen umfasst: „Our relationship to the land itself generates the processes, practices and knowledges that inform our political systems, and through which we practice solidarity.“³⁶

Warum kann ein solcher von Grund und Boden ausgehender Sprechakt in Nordamerika emanzipativ wirken, während er im Europa der Gegenwart geradezu abwegig erscheint? Das Nachdenken über diese Frage hat mich in der Annahme bestätigt, dass Situiertheit selbst situiert ist: Was als Voraussetzung des eigenen Sprechakts zählt und in diesen einfließen sollte, unterscheidet sich abhängig davon, von wo aus man spricht. Situiertheit ist nicht überall gleich. Vielmehr stellt sich die Frage, was wann und für wen als Situiertheit zählt. Aus meiner europäischen Sicht arbeitet

³⁶ Coulthard und Simpson, „Grounded Normativity/Place-Based Solidarity“, S. 254.

der Bezug auf den Boden im schlechtesten Fall der reaktionären Ideologie von Blut und Boden zu. Das indigene Verständnis von Land, Grund und Boden lässt sich aber nicht in diese Übereinstimmung von Blut und Boden übersetzen, sondern zielt auf eine Form des Zusammenlebens, die Verantwortung für das Land übernimmt, den Grund zum Maßstab erklärt und den Boden zum Ausgangspunkt der Traditionierung macht. Für die indigenen Autor:innen ermöglicht der Bezug auf den Boden einen Anschluss an verlorene Traditionen und eine Anerkennung ihrer enteigneten Position; für mich als Europäer bedeutet er eine Fixierung, der ich mich entziehen möchte. Deshalb scheint es mir abwegig, das *land acknowledgement* von meiner Position aus einfach abzulehnen, weil mein Begriff des Bodens ein ganz anderer ist – an meinem Ort.

Gegen die indigene Position ist der Einwand erhoben worden, dass mit der Gleichsetzung von Identität und Land anti-migrantische, ausschließende und autoritäre Ansprüche verbunden werden können.³⁷ Der Philosoph Brian Yazzue Burkhardt hat daher vorgeschlagen, den Begriff des *land* aus seiner westlichen Umklammerung zu lösen und an seine Stelle ein indigenes Raumverständnis zu setzen. Burkhardt beschreibt Delokalisierung, also die Lösung vom gegebenen Boden, als Grundoperation des Kolonialismus, „which can only be accomplished by obscuring the Indigenous locality from the land as well as the original European locality from which the settlers originate and are formed“.³⁸ Er betont, dass *groundedness* über den Begriff der Situation hinausgehen würde: „The attempted specification of a situation to time, place, cultural context, language, particular localized reasons, and so on

³⁷ Zur Kritik am *land acknowledgement* vgl. Tuck und Yang, „Decolonization Is Not a Metaphor“.

³⁸ Burkhardt, „The Groundedness of Normativity“, S. 49.

cannot overcome the gap of ungroundedness by which the situation is constructed.“³⁹

Der Begriff der „groundlessness“, den Burkhart in diesem Zusammenhang verwendet, erinnert an den Heidegger-schen Begriff der Bodenlosigkeit, etwa wenn Burkhart von der „homelessness that comes from ungroundedness“ spricht.⁴⁰ Es ist wichtig, diese beiden Begriffe des Bodens nicht vorschnell gleichzusetzen. Sie sind unterschiedlich situiert und der eine wird emanzipativ verstanden, der ist andere antisemitisch gedacht. Aber ihre Nähe wirft die Frage auf, welche Konsequenzen die unterschiedlichen Verständnissen von Verortung zugrundeliegenden Konzepte des Bodens und des Ortes haben. Zumindest für den deutschen Begriff der Bodenlosigkeit fühle ich mich in der Lage, dies ausführen.

In *Sein und Zeit* ist die Bodenlosigkeit noch antimodernistisch gefasst, aber in den *Schwarzen Heften* entfaltet Heidegger ihren Antisemitismus. In einer philosophischen Aufwertung des völkischen Gedankens bindet er Mitte der 1930er Jahre Abstammung an den Ort des Individuums. In einem vernichtenden Gutachten über die Eignung des jüdischen und liberalen Neukantianers Richard Höningwald für den bayrischen Hochschuldienst spricht er von der „volkhaften Überlieferung“ der „Herkunft aus Blut und Boden“⁴¹. In seiner Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit* (1933/34) führt er diesen Gedanken fort:

³⁹ Ebd., S. 58.

⁴⁰ Ebd., S. 51.

⁴¹ Martin Heidegger, „Höningwald aus der Schule des Neukantianismus“, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe 16*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, S. 132 f, hier S. 132. Eine Gruppe nationalsozialistischer Studierender hatte 1933 die Entlassung Höningwalds aus dem Universitätsdienst gefordert, woraufhin das bayrische Kultusministerium Heidegger um ein Gutachten bat. In der Folge wurde Höningwald entlassen.

Blut und Boden sind zwar mächtig und notwendig, aber nicht hinreichende Bedingung für das Dasein eines Volkes. Andere Bedingungen sind Wissen und Geist, nicht als ein Nachtrag in einem Nebeneinander, sondern das Wissen bringt erst das Strömen des Blutes in eine Richtung und in eine Bahn, bringt erst den Boden in die Trächtigkeit dessen, was er zu tragen vermag; Wissen verschafft Adel auf dem Boden zum Auftrag, was er zu tragen vermag.⁴²

Die „Blut und Boden“-Ideologie, die Heidegger an diesen Stellen mit einem bürgerlichen Bildungsideal verschränkt, entsteht bereits im späten 19. Jahrhundert und zielt auf die Exklusivität des deutschen Bodens für deutsches Blut. Diese Bindung impliziert, dass der Boden von allem Fremden gereinigt werden müsse. Sie ist zutiefst antisemitisch, weil sie dem als „bodenlos“ charakterisierten jüdischen Volk der Diaspora (dem antisemitischen Stereotyp des „Wanderjuden“) das Recht entzieht, auf deutschem Boden zu leben. Diese nationalsozialistische Ideologie schließt an ein sehr viel älteres Programm des Antisemitismus an, in dem spätestens bei Herder das Judentum zum Parasiten erklärt wird, der vernichtet und endgültig „bodenlos“ werden muss, um den Wirt am Leben zu erhalten.⁴³ Diese Annahme geht mit der Forderung nach der Aneignung des natürlichen Raums durch das deutsche Volk einher – und genau das entspricht Heideggers heroischem Begriff dieses Volkes.⁴⁴

⁴² Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit. Gesamtausgabe 36/37*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2001, S. 263.

⁴³ Vgl. Jonathan Inda, „Foreign Bodies: Migrants, Parasites, and the Pathological Nation“, in: *Discourse* 22:3 (2000), S. 46–62.

⁴⁴ Margit Bensch, „Blut und Boden. Welche Natur bestimmt den Rassismus“, in: Stefan Körner et al. (Hg.), *Landschaftsentwicklung und Umweltforschung*, Berlin: Schriftenreihe im Fachbereich Umwelt und Gesellschaft, TU Berlin 1999, S. 37–51. Vgl. auch Anna Bramwell, *Blood and Soil: Richard Walther Darré and Hitler's Green Party*, Abbotsbrook: Kensal Press 1985.

Am 30. Oktober 1955 hält Heidegger in seiner Heimatstadt Messkirch seinen ersten Vortrag nach dem Krieg, dem er den Titel *Gelassenheit* gibt. Sein Vortrag ist alles andere als ein Zeugnis der Läuterung, sondern der Versuch, eine Kontinuität herzustellen, ohne sie klar zu benennen. Heidegger bahnt der Kritik am rechnenden Denken den Weg, die seine Arbeiten der Nachkriegszeit bis hin zum Technikaufsatz beherrscht. Dem Rechnen setzt Heidegger das besinnliche Denken gegenüber, das aus einem Grund wachse und deshalb einen Boden habe:

Denken wir dieser einfachen Tatsache nach, dann müssen wir sogleich daran denken, dass der schwäbische Boden im vorigen und im vorvorherigen Jahrhundert große Dichter und Denker hervorgebracht hat. Bedenken wir dies weiter, dann zeigt sich sogleich: Mitteldeutschland ist in gleicher Weise ein solcher Boden, Ostpreußen, das schlesische Land und das Böhmerland ebenso.⁴⁵

In dieser bemerkenswerten Passage widersetzt sich Heidegger der politischen Nachkriegsordnung, wie Georges-Arthur Goldschmidt in seiner Studie über *Heidegger und die deutsche Sprache* unterstrichen hat: „Die allein durch Hitlers Verschulden verlorenen Gebiete sind für ihn immer noch deutsch.“⁴⁶ Die Heimatlosigkeit der von ihrem Boden Vertriebenen führt Heidegger auf das Gestell der Technik zurück und nicht auf den Nationalsozialismus. Die Kritik an diesem Gestell, die seine eigene politische Involviertheit verdeckt, wird für Heidegger zum Leitmotiv seines Rehabilitationsversuchs – von den ermordeten Juden und all den anderen Opfern des Nationalsozialismus kein Wort.

⁴⁵ Martin Heidegger, *Gelassenheit [1955]*, Pfullingen: Neske 1959, S. 16.

⁴⁶ Georges-Arthur Goldschmidt, *Heidegger und die deutsche Sprache*, Freiburg: ça ira 2023, S. 75.

Wenige Zeilen später fragt Heidegger weiter: „Gibt es noch wurzelkräftige Heimat, in deren Boden der Mensch ständig steht, d. h. boden-ständig ist?“⁴⁷ *Bodenständigkeit* ist, wie Goldschmidt herausgestellt hat, ein Grundbegriff des Nationalsozialismus, der sich gegen die für Heidegger uneigentliche urbane und jüdische Zivilisation wendet: „Der Verlust der Bodenständigkeit kommt aus dem Geist des Zeitalters, in das wir alle hineingeboren sind.“⁴⁸ Die *Ständigkeit*, von der Heidegger hier spricht, ist ein Stehen, das vom Fortwährenden des Bodens abhängt. Dieses Stehen weist den Weg hin zu einem Denken der Gelassenheit, das „uns einen neuen Grund und Boden *verspricht*, auf dem wir innerhalb der technischen Welt und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können.“⁴⁹ Insofern kann man Heideggers Sprache durchaus als eine Sprache des Standpunkts verstehen – sie leitet sich aus dem Stehen auf dem Boden ab.

Heidegger stellt in diesen Ausführungen zur Gelassenheit zwar keine Verbindung zwischen dem „Boden“ und dem Begriff der Befindlichkeit her und man wird in *Sein und Zeit* allenfalls retrospektiv antisemitische Denkfiguren finden. Doch bereits 1926 benutzt er den später antisemitisch aufgeladenen Begriff der „Bodenlosigkeit“, um die Uneigentlichkeit des „Man“ zu kritisieren – eben jenes „Man“, das sich der Befindlichkeit entzieht.⁵⁰ Letzterer Begriff ist also eingebunden in ein spezifisch deutsches, hochproblematisches Nachdenken über das Verhältnis von Ort und Identität, das Heideggers Philosophie noch nach dem Krieg durchzieht und in

⁴⁷ Heidegger, *Gelassenheit [1955]*, S. 17.

⁴⁸ Ebd., S. 18.

⁴⁹ Ebd., S. 26.

⁵⁰ „Die Bewegungsart des Absturzes in die und in der Bodenlosigkeit des uneigentlichen Seins im Man reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen.“ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 179.

dem Pommern, Ostpreußen, Schlesien und Böhmen weiterhin zu Deutschland gehören.⁵¹ Wer von dort vertrieben wurde – so kann man Heideggers Überlegungen fortführen –, bleibt an diesen Boden gebunden. Dieser Boden bleibt für Heidegger deutsch.

Auch am Ende meines Buches habe ich keine befriedigende Antwort auf die Frage, was dieser identitäre Hintergrund des Begriffs der Befindlichkeit für die feministische Aneignung des Begriffs der *situatedness* bedeutet. Im Gespräch hat Lucy Suchman betont, dass diese Verbindung keine große Rolle spielen würde, weil die Feminist:innen dem Begriff eine neue Bedeutung geben. Dennoch erscheint es mir sinnvoll, der identitären Konzeption von Situiertheit eine Alternative entgegenzustellen. Der tschechisch-brasilianische Philosoph Vilém Flusser hat seiner beeindruckenden Autobiografie den Titel *Bodenlos* gegeben.⁵² Als Jude musste Flusser seine später von den Nazis ausgelöschte Familie in Prag zurücklassen und zunächst nach London und dann nach Südamerika auswandern. Ihn hat ein anderes Schicksal ereilt als die vertriebenen Deutschen. Sie haben zwar ihre Wurzeln (und oft auch Angehörige) verloren, konnten aber an einem anderen Ort in ihrem Heimatland bleiben. Sie haben, wie meine Großeltern, anderswo neuen Boden gefunden. Flusser wählt einen anderen Weg und will den Orten, an denen er fortan lebt, fremd bleiben. Er macht die Andersheit und Uneindeutigkeit seiner Bodenlosigkeit zum Lebens- und Erkenntnisprinzip.

Indem Flusser die engen Verbindungen der Prager Kultur mit dem Judentum aufzeigt, verdeutlicht er, dass die Juden sehr wohl an ihren Orten verwurzelt waren. Die lange Geschichte

⁵¹ Diese Eindeutigkeit des Bodens wird allerdings in der phänomenologischen und existentialistischen Aneignung aufgebrochen, wie beispielsweise die erwähnten Schriften Simone de Beauvoirs zur Situation der Frau zeigen.

⁵² Vgl. Vilém Flusser, *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Frankfurt a. M.: Fischer 1999.

von Pogromen bis hin zur Shoah zielte darauf, diese Wurzeln zu zerstören und die sowieso schon als bodenlos verstandenen Juden noch bodenloser zu machen. Deswegen nimmt Flusser die Bodenlosigkeit als Lebensprinzip an. Er erwähnt an keiner Stelle seiner Autobiografie, dass er seine gesamte Familie verloren hat und spricht nicht über seine Trauer. Ganz im Gegen teil sagt er kein einziges Mal „ich“, sondern nutzt durchgehend die deutsche Besonderheit des „man“. Bei der Lektüre entsteht der Eindruck, als sei die Bodenlosigkeit Flussers Form des Trauerns und zugleich die Bedingung für ein Leben nach dieser Trauer. So gelingt es ihm als intensivem Heidegger-Leser, die antisemitischen Vorzeichen des Begriffs – mit und gegen Heidegger – umzukehren, denen zufolge die „wandernden Juden“ keinen Ort haben.

Zu Beginn seines auf Deutsch geschriebenen Buches weist Flusser darauf hin, dass „bodenlos“ eigentlich „absurd“ bedeutet: ohne Wurzeln. Die existenzielle Erfahrung der Emigration schildert er als andauernde Distanziertheit von den Orten, Kulturen und Selbstverständnissen, die ihm an anderen Orten begegnen – eine Distanziertheit, die ihm schließlich einen neuen Zugang verschafft. Dieser Zugang ist gewissermaßen zugleich bodenlos und situiert. „Man lebte von jetzt ab aus eigenen Kräften, nicht aus den Kräften, die von einem nährenden Boden kamen.“⁵³ Flussers Bodenlosigkeit entzieht sich der identitären Übereinstimmung von Identität und Herkunft. Sie ermöglicht es ihm, sich distanziert, aber involviert mit den Orten und Kulturen auseinanderzusetzen, an und in denen er lebt. Flussers Text durchzieht die Aufmerksamkeit für die Verortungen, die unterschiedliche NATUREN und KULTUREN, vor allem aber Sprachen mit sich bringen. Das Tschechische, das Deutsche, das Spanische, das Lateinische, das Griechische, das Hebräische, das Englische, das Französische

⁵³ Ebd., S. 28.

und das Portugiesische, all diese Sprachen, mit und in denen Flusser lebt, beschreibt er als jeweils eigene Zugänge zur Welt. Sie sind unterschiedliche situierte Existenzweisen.

Flusser sucht nicht nach festem Boden, sondern nach Uneindeutigkeit und Übersetzungsmöglichkeiten.⁵⁴ Die identitäre Übereinstimmung mit sich selbst, in deren Logik man Identität nur haben kann, wenn man mit sich selbst und seinem Boden übereinstimmt, steht in offensichtlichem Widerspruch zu dieser Ambivalenz. Aber Heidegger beschreibt Befindlichkeit auch als eine Konfrontation mit der gegebenen Situation – nicht zufällig leitet er die Befindlichkeit aus der Furcht ab. Für Dreyfus, Suchman oder Haraway umfasst Situiertheit ebenfalls eine Auseinandersetzung mit der Widerständigkeit dessen, was jeweils gegeben ist und dem Subjekt widerfährt. Selbst ein situierter Roboter muss eigenständig mit den Herausforderungen seiner Umgebung umgehen können. Situiert zu sein bedeutet demnach, sich in einer Situation wiederzufinden, die nur bis zu einem gewissen Grad der eigenen Gestaltung unterliegt und immer mehr umfasst, als das Subjekt begreifen kann. Liest man Suchmans oder Haraways Texte vor dem Hintergrund dieses phänomenologischen und existentialontologischen Ansatzes, tritt die Spannung zwischen der Gegebenheit der Situiertheit und der Gestaltung der eigenen Existenzweise (und damit der eigenen Positionierung) hervor. Entscheidend ist dabei, dass eine Situation, ganz im Sinne Heideggers, nie von außen und vollständig erkannt werden kann, sondern durchlebt werden muss.⁵⁵

⁵⁴ Ausgehend von Jean-Luc Nancys Kritik identitärer Figuren hat Thomas Bedorf eine politische Philosophie der Unterbrechung entworfen, die den Begriff der Bodenlosigkeit auf ähnliche Weise umdeutet und zur Grundlage einer alteritären Grundierung des Politischen macht. Vgl. Thomas Bedorf, „Bodenlos. Der Kampf um den Sinn im Politischen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55:5 (2007), S. 689–715.

⁵⁵ Vgl. Hetzel, „Situationen“, S. 495.

Sich zu situieren bedeutet für die feministischen Epistemologien aber nicht nur, das eigene In-der-Welt-Sein in die Welt einzubeziehen. Die Welt ist für Haraway, anders als für Heidegger, voll mit anderen: „Situated knowledges are about communities, not about isolated individuals“⁵⁶ Sich zu situieren heißt aus dieser Perspektive, Netzwerke und Verbindungen einzugehen und eine Solidarität zu erarbeiten, die Standorte teilt und nicht ineinander aufgehen lässt. Es bedeutet, die politischen Verwicklungen des eigenen Wissens zu erkennen und in dieses Wissen einfließen zu lassen – etwas, dem sich Heidegger bekanntermaßen sein Leben lang verweigert hat. Situierung ist für Haraway eine Praxis der solidarischen Verantwortung für die Akteur:innen, mit denen man gemeinsam situiert ist. Die im Situieren ermöglichte, nie endgültige Identität mit sich selbst geht für die feministischen Texte mit einer Anerkennung der Differenz zu anderen Standpunkten einher, die die eigene Sicht auf die Welt prägen. Verkörperung ist für Haraway also nicht nur die Gebundenheit an einen Ort, sondern das Eingehen von Verbindungen mit Akteur:innen an anderen Orten: „The alternative to relativism is partial, locatable, critical knowledges sustaining the possibility of webs of connection called solidarity in politics and shared conversations in politics.“⁵⁷

8.5 Un/Übersetzbarkeit

Solche Verbindungen herzustellen, heißt, sich auf einen ständigen Prozess der Übersetzung zwischen Positionen einzulassen. Übersetzen bedeutet mit Haraway, einen Pfad zwischen unterschiedlich situierten Wissensbeständen und Erfah-

⁵⁶ Haraway, „Situated Knowledges“, S. 590.

⁵⁷ Ebd., S. 584.

rungsgründen herzustellen, auch wenn immer ein Rest der Unübersetbarkeit bleibt. Übersetzen besteht diesem Verständnis nach nicht darin, Eindeutigkeit und Restlosigkeit anzustreben, sondern die Unterschiedlichkeit von Positionen zu berücksichtigen. Deshalb verwundert es nicht, dass die Frage der Übersetzung in den letzten Jahren auch in identitätspolitische Debatten Eingang gefunden hat. 2021 hat die afroamerikanische Dichterin Amanda Gorman bei der Amtseinführung von Joe Biden ein vielbeachtetes Gedicht vorgetragen. Das rund 700 Zeilen lange Werk wirkt auf den ersten Blick leicht zugänglich, ist aber von zahlreichen Anspielungen und Assoziationen durchzogen. Gorman verschränkt Quellen aus der amerikanischen Geschichte so miteinander, dass sie in einen Dialog treten. Ihr Gedicht reflektiert gewissermaßen die Gegenwart durch die Linse afroamerikanischer Erfahrung und ruft von diesem Standpunkt aus zu Einheit und Mut auf, um den Angriffen auf die Demokratie entgegenzutreten, die im Sturm auf das Kapitol am 6. Januar 2021 kulminierten. Ihr Gedicht verortet diesen historischen Moment zugleich vor dem Hintergrund der Diskriminierungsgeschichte der USA:

We, the successors of a country and a time
Where a skinny Black girl,
Descended from slaves and raised by a single mother,
Can dream of becoming president,
Only to find herself reciting for one.⁵⁸

Das Gedicht ist nicht einfach nur ein Bericht über vergangene Erfahrungen oder ein Zeugnis von Diskriminierung, sondern Teil einer oralen, in Nordamerika spirituell geprägten Tradition, die in der Kunst des *spoken word* fortlebt – also einem Sprechen im Öffentlichen, welches das Gesagte auf den histo-

⁵⁸ Amanda Gorman, *The Hill We Climb: An Inaugural Poem for the Country*, New York: Viking 2021, S. 19.

rischen, sozialen und kulturellen Standpunkt des sprechenden Ichs bezieht – selbst wenn, wie in diesem Fall, von Ich nicht die Rede ist, sondern im Plural oder in der dritten Person gesprochen wird. In dieser Hinsicht stehen Gormans Gedicht bzw. ihre Rezitation als Empowerment in der Tradition politisch-poetischer Rede, die im afroamerikanischen Kontext besonders prominent mit Martin Luther King verbunden ist.⁵⁹ Ganz wie in dessen berühmtem Gedicht *I Have a Dream* verschränkt *The Hill We Climb* die Reflexion der Vergangenheit mit Hoffnung für die Zukunft und spricht dabei von einem Ort aus, der eng an die afroamerikanische Erfahrung gebunden ist.

Ein Jahr nach der Amtseinführung sollte, von Gorman autorisiert, der:die non-binäre Dichter:in Marieke Rijneveld dieses Gedicht ins Niederländische übersetzen, was zu einer intensiven Auseinandersetzung und schließlich zum Rückzug von Rijneveld geführt hat.⁶⁰ Ausgelöst wurde die international beachtete Debatte durch einen Zeitungsartikel der Aktivistin Janice Deul, in dem sie die Vergabe der Übersetzung in eine lange Reihe von Ungleichheiten im niederländischen Literaturbetrieb stellt, der die Diskriminierung perpetuiere, die er selbst mitunter anprangere.⁶¹ Zunächst richtete sich diese Debatte auf die Tatsache, dass Autor:innen mit einem nicht-weißen Hintergrund im Literaturbetrieb generell unterrepräsentiert sind. Dieser berechtigte strukturelle Einwand wurde aber – vor allem in den auf Sozialen Medien geführten Debatten – rasch identitätspolitisch aufgeladen: Können weiße

⁵⁹ Ich danke Christina Vagt für diese Hinweise.

⁶⁰ Vgl. Şebnem Susam-Saraeva, „Representing Experiential Knowledge: Who May Translate Whom?“, in: *Translation Studies* 14:1 (2021), S. 84–95. Rijneveld hat diese Erfahrung später selbst in ein Gedicht gefasst, das um die Frage der Anerkennung bzw. Nicht-Anerkennung afroamerikanischer Erfahrung kreist.

⁶¹ Vgl. Matthias Dell, „Dürfen nur Schwarze übersetzen? „Das ist totaler Nonsense“, Übermedien <https://uebermedien.de/58643/duerfen-nur-schwarze-schwarze-uebersetzen-das-ist-totaler-nonsense> [letzter Zugriff 29.8.2024].

Übersetzer:innen sich überhaupt in die Position einer schwarzen Autorin hineinversetzen, die ihre an die eigene Identität gebundenen Erfahrungen in ihr Sprechen einfließen lässt? Kann, um ein anderes Beispiel anzuführen, die Erfahrung der Geburt eines Kindes von jemandem nachvollzogen, geschildert oder übersetzt werden, der oder die nie ein Kind zur Welt gebracht hat? Kann eine lesbische Filmfigur von einer nicht-lesbischen Schauspielerin gespielt werden? Kann Situiertheit übersetzt und damit von der Situation abstrahiert werden? Kann man sie aus ihrem Kontext lösen? Wenn nicht, wie kann man dann Wissen über Erfahrungs- und Sprachabgründe hinweg weitergeben?

In der Debatte um das Gorman-Gedicht erschienen Übersetzungsfragen rasch als an Legitimationsfragen gekoppelt – das „kann?“ wurde als „darf?“ gelesen, das wiederum als an bestimmte Identitätskategorien gebunden verstanden wurde.⁶² Eine solche Verschiebung ins Moralelle kann durchaus problematische Aspekte zeitigen, wenn die Teilnahme am Diskurs an die Legitimationskraft bestimmter sozialer Positionen gebunden wird. Doch schon eine oberflächliche Lektüre der zahlreichen zu diesem Thema erschienenen Zeitungsberichte offenbart, dass die Forderung, *nur* eine schwarze Übersetzerin dürfe das Gedicht übersetzen, von Kritiker:innen der Entscheidung gar nicht geäußert wurde – ganz im Gegenteil betont Deul, dass „Identität nicht das wichtigste Kriterium“ sei,⁶³ worin Rijneveld ihr recht gibt. Statt „Sprechverboten“, wie sie manche konservative Feuilleton-Beiträge insinuierten und wie sie der katalanische Übersetzer Victor Obiols beklagt, dem der Übersetzungsauftrag aufgrund eines

⁶² Vgl. zum Überblick über die Debatte Kenan Malik, „Lost in Translation: The Dead End of Dividing the World on Identity Lines“, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/mar/07/amanda-gorman-in-segregating-identity-our-human-experience-gets-lost-in-translation> [letzter Zugriff 20.8.2024].

⁶³ Dell, „Dürfen nur Schwarze übersetzen?“

vermeintlich falschen Profils entzogen wurde,⁶⁴ findet man eine durchaus differenzierte Auseinandersetzung mit der Frage, wer für wen sprechen *sollte*.

Der Fall reiht sich also in das ein, was Adrian Daub „Cancel Culture Panic“ genannt hat.⁶⁵ An ihm wird aber auch deutlich, dass der politischen Aufladung der Frage, wer sprechen darf, auch eine erkenntnistheoretische Dimension innewohnt: Die Frage, wer für wen sprechen *darf*, ist an die Frage gekoppelt, wer wessen Erfahrungen vermitteln *kann*. Als etwas nicht sprachlich Formiertes ist Erfahrung, wie nicht zuletzt die Phänomenologie immer wieder betont hat, grundsätzlich unübersetzbare. Wer über Erfahrung spricht und sie mitteilt, teilt Sprache mit, aber keine Erfahrung. Erfahrung ist, wie intersektionale Ansätze über die phänomenologische Perspektive hinaus betonen, an die Kategorien Race, Class und Gender gebunden, die historisch gewachsene Differenzen implizieren. Es sind demnach vor allem diese drei Kategorien, die Erfahrungsräume fundamental voneinander unterscheiden. Diese Inkommensurabilität ist insofern politisch aufgeladen, als dem Sprechen über diese Grenzen hinweg Machtverhältnisse inhärent sind: Typischerweise äußern sich diejenigen, die von privilegierten Standpunkten aus sprechen, über die Erfahrung der anderen und verfestigen so Macht- und Marginalisierungsverhältnisse – Männer, die für und über Frauen, Reiche, die für und über Arme, Weiße, die für und über alle anderen sprechen.

⁶⁴ Mathias Brodkorb, „Am Original vorbeigeschrammt“, in: *Cicero*, 4.4.2021, <https://www.cicero.de/kultur/gedicht-amanda-gorman-uebersetzung-hoffmann-campe> [letzter Zugriff 29.8.2024]; Steffen Lüdke, „Ich wurde abgelehnt, weil ich die falsche Hautfarbe und das falsche Geschlecht habe“, in: *Der Spiegel*, 13.3.2021, <https://www.spiegel.de/kultur/literatur/katalanischer-gorman-uebersetzer-ich-wurde-abgelehnt-weil-ich-die-falsche-hautfarbe-und-das-falsche-geschlecht-habe-a-c2a626ab-f416-410f-a6aa-748def22a506> [letzter Zugriff 29.8.2024].

⁶⁵ Vgl. dazu die von Adrian Daub detailliert untersuchte Cancel Culture Panic: Adrian Daub, *Cancel Culture Transfer: Wie eine moralische Panik die Welt erfasst*, Berlin: Suhrkamp 2022.

Aus der Debatte um das Gedicht von Gorman kann man lernen, dass der Rest des Unübersetzbaren, das, was nicht mitteilbar ist, nicht einfach nur eine abstrakte Erfahrungsqualität betrifft, sondern situiert ist. Was an einer Erfahrung für mich unübersetbar bleibt, hängt davon ab, von wo aus ich sie mache. Ich kann versuchen, mich in Diskriminierungserfahrungen hineinzuversetzen, Berichte lesen, historische Hintergründe rekonstruieren und mir Mühe geben sie nachzuvollziehen. All das ist wichtig, um meinen Horizont zu erweitern und die Konsequenzen von Unterdrückungsstrukturen zu analysieren. Aber es ist mir unmöglich zu verstehen, wie diese Erfahrungen den an die Position einer afroamerikanischen Frau gebundenen Bezug zur Welt prägen. Ich kann versuchen ihre Situation zu verstehen, aber nicht selbst erleben, wie ihre Situiertheit ihren Blick auf die Welt beeinflusst. Ich kann die Erfahrung der Marginalisierung meiner Erfahrung nicht machen, solange meine Erfahrung nicht tatsächlich marginalisiert ist – was nicht bedeutet, dass ich nicht versuchen sollte, zu verstehen, welche Effekte diese Marginalisierung hat. Aber ich kann und sollte nicht so sprechen, als hätte ich mit diesem Versuch – der auch in der Lektüre eines Buches, dem Ansehen eines Films oder der Auseinandersetzung mit einem Kunstwerk bestehen kann – den Abgrund zwischen meiner und einer tatsächlich marginalisierten Position überschritten. Ich kann versuchen andere Situationen nachzuvollziehen, aber meine Situiertheit nicht tauschen. In genau diesem Sinn geht Situiertheit über Situation hinaus: Situiertheit meint die Rekursion, die prägt, wie die Situation mir aus meiner Situiertheit heraus erfahrbar wird. Trotz allem Bemühen um eine gerechte Übersetzung, um ein angemessenes „speaking for others“, bleibt dieses Sprechen eine Annäherung, die die Inkommensurabilität von Erfahrung nicht überwinden kann. Ich kann meine Situiertheit nicht hinter mir lassen und nicht von ihr abstrahieren.

Problematisch wird es jedoch, wenn die Betonung dieses unübersetzbaren Rests verhindert, dass eine Auseinandersetzung stattfinden darf. Schon 1991 hat Linda Alcoff betont, dass die epistemologische Unmöglichkeit, die das Sprechen für andere begrenzt, nicht verhindern sollte, es in manchen Situationen doch zu versuchen.⁶⁶ Müsste man die moralische Umkehrung des „kann?“ zum „darf?“ nicht umdeuten und aus dem „kann?“ ein „sollte!“ machen? Vielleicht würde es den Debatten an Schärfe nehmen, wenn jemand, die oder der eine bestimmte, an eine soziale Position gebundene Erfahrung nicht machen kann (oder glaubt, für alle sprechen zu können), sich gerade deswegen mit der anderen Position auseinandersetzen sollte, um dann zu entscheiden, ob es angemessen ist, in dieser Situation für andere zu sprechen. Den Versuch aufzugeben, kann ebenso wenig eine Lösung sein wie die Annahme einer universellen Übersetbarkeit, weil man damit die Chance zur Solidarität vergibt. Vielmehr kommt es Alcoff zufolge darauf an, *wie* man es versucht und dabei die Machtrelationen und diskursiven Effekte dieses Sprechens berücksichtigt. Und im Zweifelsfall aus der Einsicht in die eigene Situiertheit heraus schweigt, ohne sich selbst oder anderen das Sprechen zu verbieten.

Für das im Hintergrund dieser Debatte stehende Problem hat die Soziologin Paula-Irene Villa Braslavsky das einprägsame Stichwort des „positionalen Fundamentalismus“ vorgeschlagen: die Gefahr der Gleichsetzung von inhaltlicher und sozialer Position.⁶⁷ Wenn den Übersetzer:innen abgesprochen wird, das Gedicht übersetzen zu können, weil sie nicht über den gleichen Erfahrungshorizont verfügen wie die afroamerikanische Dichterin, dann wird ihre soziale Position mit ihrer inhaltlichen Position gleichgesetzt und daraus

⁶⁶ Vgl. Alcoff, „The Problem of Speaking for Others“.

⁶⁷ Vgl. Villa Braslavsky, „Identitätspolitik“.

geschlossen, dass sie den erfahrungsbasierten, an die soziale Position gebundenen Gehalt des Gedichts nicht erfassen können. Wenn umgekehrt angenommen wird, dass jede:r sich in alle Positionen hineinversetzen und sie verstehen kann, wird davon ausgegangen, dass inhaltliche völlig losgelöst von sozialen Positionen entstehen. Mit diesen Forderungen nach Übereinstimmung löst sich der Raum der Uneindeutigkeit auf, der jeder Übersetzung innewohnt und in dem sich Kritik entfalten kann. Nur wenn die eigene soziale und inhaltliche Position nicht notwendigerweise identisch sind, kann man sich kritisch gegenüber sich selbst verorten. Arbeit an sich selbst bedeutet, sich von der eigenen sozialen Position zu entfernen (auch wenn man an sie gebunden bleibt) und eine inhaltliche Position anzunehmen, die gerade nicht der sozialen entspricht.

Genau das versuche ich in diesem Buch, wenn ich, anders als Flusser, „ich“ und nicht „man“ schreibe. Und es bedeutet, sich mit den Grenzen der eigenen inhaltlichen Position und ihren sozialen Voraussetzungen zu beschäftigen. Meine Aussagen als weißer Mann sind dem Risiko ausgesetzt, mit meiner sozialen Position identifiziert zu werden. Geschieht dies, dann sind alle meine Aussagen unweigerlich meiner sozialen Position geschuldet und eine kritische Haltung mir selbst gegenüber unmöglich. Was ich sage, wäre stets Effekt meiner sozialen Position. Ich könnte mich nicht von ihr distanzieren. Aber kann ich nicht versuchen, eine inhaltliche Position zu erarbeiten, die nicht meiner sozialen entspricht?

Die Transparenz und Eindeutigkeit der Selbsterkenntnis, die ich kritisiert habe, resultieren aus dieser positionalen Gleichsetzung, denn sie implizieren, dass sich die inhaltliche Position bruchlos aus der sozialen ableiten lässt. Die Gefahr dieses Fundamentalismus besteht also nicht nur darin, dass inhaltliche Positionen ausschließlich auf soziale zurückgeführt werden. Wenn die Differenzkategorien, anhand derer Subjekte ihre sozialen Positionen bestimmen – also das, was

Selbsttechnologien wie das *Wheel of Power and Privilege* leisten –, inhaltliche Positionen determinieren, dann ist keine Übersetzung mehr möglich. Man könnte dann keine inhaltliche Position mehr ausprobieren, die sich weder mit der eigenen inhaltlichen noch mit der eigenen sozialen Position deckt. Die Konsequenzen dieser Annahme hat Albrecht Koschorke dargestellt:

Wenn es über die Legitimität dieser Differenz kein Einverständnis mehr gibt, wenn jede_r einzig sich selbst spielen beziehungsweise erzählen darf oder wenn die Darstellung eines Anderen auf die darstellende Person zurückfällt, dann kann Kunst in letzter Konsequenz nur autodokumentarisch verfahren – und das heißt vielfach: in ihrer Selbstzentriertheit narzisstisch –, ohne sich noch auf das kostbare Gut einer Freiheit der Fiktion berufen zu dürfen.⁶⁸

Der *advocatus diaboli*, der temporär und rhetorisch eine Position einnimmt, die der vorherrschenden Einstellung widerspricht – eine Position, mit der ich sehr sympathisiere –, wäre dem Untergang geweiht. Aussagen an Identität zu binden, kann somit durchaus zu einer Waffe werden, weil damit der kritische Impuls verhindert wird, der in der temporären Einnahme einer nicht mehrheitsfähigen, abweichenden, nicht den Erwartungen entsprechenden Position liegt. Dass es einen unhintergehbaren Rest der Unübersetzbarekeit von Erfahrung gibt, bleibt von diesem Einwand unbenommen.

Mir scheint, dass dieser Gedanke auch für Haraways Ersetzung (oder Übersetzung) des Begriffs des Standpunkts durch den Begriff der Situiertheit eine Rolle spielt, denn dieser hat das Potenzial, der Gleichsetzung von sozialer und inhaltlicher Position zu entgehen. Im marxistischen Begriff des Standpunkts hingegen stimmen die soziale und die inhaltliche

⁶⁸ Albrecht Koschorke, „Identität, Vulnerabilität und Ressentiment. Positions kämpfe in den Mittelschichten“, in: *Leviathan* 50:3 (2022), S. 469–486, hier S. 476.

Position überein – die inhaltliche Position folgt geradezu aus der sozialen Position, selbst wenn erstere, wie Sandra Harding und Patricia Hill-Collins betonen, gemeinsam erarbeitet werden muss und zweitere gegeben ist. Wer sich in einer sozial unterdrückten Position befindet, hat zumindest bei Hartsock automatisch eine inhaltliche Position, weil mit diesem unterdrückten Standpunkt ein epistemischer Vorteil einhergeht, der ein Wissen über diesen Standpunkt ermöglicht, das von anderen Standpunkten aus unerreichbar ist. *Situated knowledges* entstehen hingegen aus einer Praxis der Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von sozialer und inhaltlicher Position, die im besten Fall gerade nicht auf ihre Konvergenz zielt, sondern auf Transformation.⁶⁹ Genau das meint Haraway mit ihrem Einwand, dass Standpunkttheorien nicht auf Identität zielen: ein Standpunkt ist nicht die Voraussetzung, sondern das Ergebnis eines Prozesses der Auseinandersetzung mit sich selbst.⁷⁰

Die problematische Seite des Selbstbezugs tritt hervor, wenn die eigene Erfahrung oder Identität zur Legitimierung der eigenen Aussagen genutzt wird. Dann verwandeln sich das eigene Geschlecht oder die eigene Herkunft in das Privileg, auf eine bestimmte Weise oder über bestimmte Themen zu sprechen (und es anderen, die nicht von dieser Erfahrung aus sprechen, womöglich sogar zu verbieten). In den frühen Texten zum *consciousness raising*, im Manifest des Combahee River Collective oder in den feministischen Arbeiten zu

⁶⁹ In diesem Sinn haben Karsten Schubert und Helge Schwierz in ihrem Plädoyer für eine konstruktivistische Identitätspolitik zwischen Ansätzen differenziert, „die kritische Selbstreflexivität mehr oder weniger stark praktizieren und damit mehr oder weniger gut mit der Gefahr des Essentialismus umgehen können“. Schubert und Schwierz, „Konstruktivistische Identitätspolitik“, S. 580.

⁷⁰ Alison Wylie et al., „Standpoint theory was never supposed to be a theory about identity. Interview with Donna Haraway“, <https://standpointtheory.com/podcast/> [letzter Zugriff: 6.10.2024]

Standpunkten und Situiertheit ist von einer solchen Überhöhung nichts zu spüren. Ganz im Gegenteil betonen sie die Notwendigkeit, sich den eigenen Standpunkt zu erarbeiten und die eigene Situiertheit nicht als gegeben zu nehmen. Es wäre ein Missverständnis, aus Standpunkt und Situiertheit Zulassungsbeschränkungen zu machen, die nur Menschen mit einem bestimmten Identitätsschlüssel Zugang erlauben – selbst wenn niemand die Erfahrung machen kann, die jemand anderes macht. Die Herausforderung besteht darin, einerseits anzuerkennen, dass die Betonung der mit einer sozialen Position verbundenen Erfahrung, wie sie etwa im Manifest des Combahee River Collective offengelegt wird, enorme politische Auswirkungen haben kann, andererseits aber nicht davon auszugehen, dass mit der Betonung sozialer Positionen schon alles gesagt sei. Denn die soziale Position erklärt noch nicht die inhaltliche. Und andersherum: Um eine inhaltliche Position zu begründen, reicht es nicht, auf eine soziale Position zu verweisen.

Zugleich ist die Betonung von mit sozialen Positionen einhergehenden Privilegien entscheidend, um die Frage zu stellen, wer überhaupt sprechen kann und darf, was also in einem gegebenen Kontext als Erfahrung gilt. Deshalb ist es wichtig, über Situiertheit (und über die Argumente meines Buches) hinauszugehen, die „Verdünnung von Sozialkritik auf eine subjektive Form“ zu vermeiden und strukturelle Probleme der Ungleichheit in den Blick zu nehmen.⁷¹ Kein Sprechakt schafft die soziale Struktur aus der Welt, die ihn ermöglicht, aber jede Reflexion hat das Potenzial, die Bedingungen ihrer eigenen epistemologischen Möglichkeit zu verändern.

⁷¹ Paula-Irene Villa und Sarah Speck, „Das Unbehagen mit den Gender Studies. Ein Gespräch zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik“, in: *Open Gender Journal* 4 (2020), S. 1–27, hier S. 15.

Meine Arbeit an diesem Buch hat mir daher die Ambivalenzen vor Augen geführt, die mit der Praxis des Situierens und der Annahme der Situiertheit allen Wissens und aller Erfahrung einhergehen: Einerseits weisen die feministischen Theorien auf die Uneindeutigkeit, Multiperspektivität sowie Gebrochenheit von Erfahrung hin und haben marginalisierten Gruppen zu neuen Sprecher:innenpositionen verholfen. Andererseits zielen die Anleitungen und Templates auf Eindeutigkeit, Transparenz und Aufrichtigkeit. Einerseits wird das Situieren als unabschließbarer Prozess der reflexiven Rücknahme von universalistischen Ansprüchen begriffen, andererseits soll aus dem Situieren eine Übereinstimmung des Subjekts mit sich selbst resultieren. Einerseits soll sich das Subjekt seiner individuellen Situiertheit bewusst werden, andererseits greift es dafür auf Kategorien zurück, die dieser Besonderheit jedes Standpunkts gerade widersprechen.

Deshalb ist meine Konsequenz aus der Erfahrung dieses Buches, der mit ihm einhergehenden Arbeit an mir selbst und der Diskussionen, die sich daraus ergeben haben, ein Plädoyer für ein bodenloses Situieren und für ein Verorten, das den Ort, an dem es steht, nicht als gegeben nimmt.⁷² Ich sage „ich“ und stelle die Absurdität – die Wurzellosigkeit – meiner eigenen Situiertheit aus, und zwar nicht zuletzt, Flusser folgend, als eine spezifisch europäische Erfahrung. Flusser's Affirmation des Bodenlosen möchte ich Heideggers antisemitischer Abwertung der Bodenlosigkeit ebenso wie der indigenen *groundedness* als eine europäische Alternative entgegensemzen. Für Flusser ist der diasporische Verlust des

⁷² Wie auch Sarah-Lea Effert und Hannah Vögele betonen, ist an der Praxis der Privilegienkritik problematisch, „dass sie oft eine vollständige Analyse wie auch ihr bereits inne liegende Lösung suggeriert, die sie nicht liefern kann oder sollte.“ Effert und Vögele, „Check Your Privilege Check!“, S. 52. Sie plädieren für eine strukturelle Analyse der Entstehung unterschiedlicher Kategorien von Privilegien, die ich hier nicht leisten kann.

Bodens trotz allem Leid, das mit ihm einhergeht, die Chance auf einen neuen Anfang. Er schlägt keine Wurzeln, sondern macht die erzwungene Befreiung von der Last des Bodens zum Existenzprinzip. Der Boden trägt ihn nicht mehr, aber er trägt auch keinen Boden mehr mit sich herum. Für mich, der ich nichts verloren habe und mich fast auf der ganzen Welt frei bewegen kann (auch das ein Effekt kolonialer Privilegien), ist das leicht gesagt. Ich möchte mich nicht auf den Boden beziehen, habe aber auch nicht die Erfahrung jener Bodenlosigkeit gemacht, die Flusser beschreibt. Ich bin weder enteignet, noch möchte ich mir den Boden aneignen. Deshalb brauche ich ein anderes, weder fundiertes noch freischwebendes Konzept des Ortes, des Verortens und damit des Situierens. Bodenlos zu sein bedeutet für mich, der gegebenen, aus der Vergangenheit abgeleiteten Heimat die aktive Aneignung des eigenen Orts und der eigenen Geschichte entgegenzusetzen.

Dass ich mich in Europa überall niederlassen darf, ohne mich entwurzelt zu fühlen, ist fraglos ein Privileg gegenüber all jenen, die wir nicht hineingelassen oder hinausgeworfen haben. Ich habe einen Ort, an den ich immer zurückkehren kann. Ich habe jedoch auch die Erfahrung gemacht, am eigenen Ort fremd zu sein und woanders zu leben, mir also meine Verortung neu zusammenstellen zu müssen. Deshalb halte ich es für eine wesentliche Errungenschaft der europäischen Entwicklung, dass ich meinen Ort aufgeben kann, ohne meine Identität an ihn zu binden. Ich kann mich überall befinden. Daher kann ich meine Geschichte als eine Kette aus Verweisen von der Großindustrie im Nationalsozialismus über das I.G. Farben-Gebäude bis hin zur RAF schreiben, auch wenn diese Verbindungen absurd (und damit als bodenlos im Sinne Flussers) erscheinen mögen. Doch trotz all dieser Einwände hat mir meine Geschichte einen Ort gegeben, an den ich mich nicht binden möchte und der deshalb keine Fixierung bietet. Dieser Ort ist nicht durch seine Koordinaten defi-

niert, sondern ich muss ihn ständig durch das Verhältnis zu anderen Orten neu bilden. Dabei verschiebt sich meine Position immer wieder. Wenn ich an diesem Ort bleibe, an dem ich stehe, bedeutet das für mich, mich um ihn zu kümmern und Verantwortung für ihn zu übernehmen. Aber ich habe nicht mehr Anspruch auf diesen Ort als irgendjemand anderes. Er gehört mir nicht.

Die Position zu wechseln, ist nicht so einfach, wie es scheint. Ich kann meinen Ort nicht hinter mir lassen, ohne etwas von ihm mitzunehmen. Selbst wenn ich weder meine soziale mit meiner inhaltlichen Position identifizierte noch meinen Boden vereindeutige, bleibt die Frage, wie ich von hier sprechen und „ich“ sagen kann. Die Herausforderung sich zu situieren, ist gerade dann wichtig, wenn ich mich nicht auf mich verlassen kann – genau diese Einsicht zeichnet die feministischen Texte aus. Diese Spannung zwischen dem Bedürfnis, mich nicht an meinen Ort zu binden, mich nicht mit ihm zu identifizieren, ihn aber auch nicht aufgeben zu können, ist die Grundlage eines Situierens, das nicht auf Eindeutigkeit zielt, sondern seine Bodenlosigkeit annimmt. Dieser gebrochene Grund und dieser uneindeutige Boden ermöglichen es mir, verbündet und solidarisch zu sein, obwohl ich selbst nicht diskriminiert werde. Ich teile die Erfahrungen mit Unterdrückung und Enteignung nicht, die das Leben anderer Menschen prägen, aber ich wünsche mir, dass niemand anderes sie machen muss und doch alle davon wissen – an allen Orten, an denen man sich befinden und von denen aus man sprechen kann.

9. DANKSAGUNG

Dieses Buch ist meinen Großmüttern gewidmet.

Es ist nicht nur ein Privileg, es schreiben zu können, sondern auch, mit Freund:innen und Kolleg:innen darüber gesprochen zu haben. Noch nie habe ich für ein Manuskript so viel freundschaftlich verbundene, aber doch getane Arbeit in Anspruch genommen wie für dieses. Zeit gegeben haben Thomas Bedorf, Etienne Benson, Ulrich Bröckling, Anne Dippel, Christoph Engemann, Novina Göhlsdorf, Dennis Göttel, Alisa Kronberger, Katja Müller-Helle, Martin Müller, Sarah Sander, Armin Schäfer, Tobias Schlicht, Gottfried Schnödl, Leander Scholz, Mary Shnayien, Stephan Trinkaus, Christina Vagt, Christian Voller, Ehler Voss und Christina Wessely. Zudem bin ich bei der Arbeit an diesem Buch von Kim Reichard und Sabrina Pähler unterstützt worden. Auch den Mitarbeiter:innen des Verlags Matthes & Seitz, vor allem Martin Hager, danke ich sehr herzlich. Begleitet haben diesen Prozess David Weber, Morten Paul und die Herausgeber:innen des August Verlags, die diesem Buch seinen Ort gegeben haben. Ihnen allen danke ich.

Dankbar bin ich auch für die Zeit, die mir meine Familie gegeben hat. Angesichts der weltweiten Krisen, innerhalb derer dieses Buch entstanden ist, weiß ich nicht, an was für einem Ort meine beiden Töchter leben werden. Es fällt mir schwer darüber nachzudenken, was Bodenlosigkeit in der Zukunft bedeuten könnte, die auf sie wartet. Ich hoffe, dass ich und wir ihnen zumindest eine Gegenwart bieten können.

LITERATUR

- Abarbanell, Gay/Perl, Harriet: *Guidelines to Feminist Consciousness Raising: Prepared for the National Task Force on Consciousness Raising of the National Organization for Women*, Los Angeles: Selbstverlag 1976.
- Adam, Alison: „Embodying Knowledge: A Feminist Critique of Artificial Intelligence“, in: *The European Journal of Women's Studies* 2:3 (1995), S. 355–377.
- *Artificial Knowing. Gender and the Thinking Machine*, London: Routledge 1998.
- Agre, Philip E.: *The Dynamic Structure of Everyday Life*, Cambridge: MIT AI Technical Reports 1988.
- *Computation and Human Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- Agre, Philip E./Chapman, David: „What Are Plans for?“, in: *Robotics and Autonomous Systems* 6:1–2 (1990), S. 17–34.
- Ahmed, Sara: *Differences That Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- „A Phenomenology of Whiteness“, in: *Feminist Theory* 8:2 (2007), S. 149–168.
- Ahrbeck, Bernd: *Jahrmarkt der Befindlichkeiten. Von der Zivilgesellschaft zur Opfergemeinschaft*, Springer: Zu Klampen 2022.
- Alaimo, Stacy: „Cyborg and Ecofeminist Interventions: Challenges for an Environmental Feminism“, in: *Feminist Studies* 20:1 (1994), S. 133–152.
- Alcoff, Linda: „Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory“, in: *Signs* 13:3 (1988), S. 405–436.
- „The Problem of Speaking for Others“, in: *Cultural Critique* 20: Winter (1991/92), S. 5–32.
- „Who's Afraid of Identity Politics?“, in: Paula Moya/Michael Hames-García (Hg.), *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism*, Berkeley: University of California Press 2000, S. 312–344.
- Allan, Bruce/Perreault, Amy/Chenoweth, John/Biin, Dianne/Hobenshield, Sharon/Ormiston, Todd/Hardman, Shirley Anne/Lacerte, Louise/Wright, Lucas/Wilson, Justin: *Pulling Together: A Guide for Teachers and Instructors*, Victoria: BCCampus 2018, <https://opentextbc.ca/indigenizationinstructors/chapter/understanding-territorial-acknowledgement-as-a-respectful-relationship/> [letzter Zugriff: 11.3.2023].
- Allen, Pamela: *Free Space: A Perspective on the Small Group in Women's Liberation*, New York: Times Change Press 1970.
- Anders, Günther: *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*, München: Beck 1994.
- Anker, Peder: *From Bauhaus to Ecohouse: A History of Ecological Design*, Baton Rouge: Louisiana State University Press 2010.
- Anonym: „Situation“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe 1980.

- Appiah, Kwame A.: *The Lies That Bind: Rethinking Identity*, New York: Liveright Publishing 2018.
- Arendt, Hannah: *Vita Activa. Oder vom tätigen Leben*, Stuttgart: Kohlhammer 1970.
- Arruzza, Cinzia/Bhattacharya, Tithi/Fraser, Nancy: *Feminism for the 99 percent: A Manifesto*, London: Verso 2019.
- Attewell, Paul: „Ethnomethodology since Garfinkel“, in: *Theory and Society* 1:2 (1974), S. 179–210.
- Aust, Stefan: *Der Baader Meinhof Komplex*, Hamburg: Hoffmann und Campe 1985.
- Austin, John L.: *How to Do Things with Words*, Cambridge: Harvard University Press 1975.
- Balke, Friedrich: „Selbstsorge/Selbsttechnologie“, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart: Metzler 2008, S. 287–291.
- Barad, Karen: *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, Berlin: Suhrkamp 2012.
- Barvosa, Edwina: *Wealth of Selves: Multiple Identities, Mestiza Consciousness, and the Subject of Politics*, College Station: Texas A & M University Press 2008.
- Barwise, Jon/Perry, John: *Situations and Attitudes*, Cambridge: MIT Press 1983.
- Bauhardt, Christine: „Ökofeminismus“, in: Konrad Ott/Jan Dierks/Lieske Voget-Kleschin (Hg.), *Handbuch Umweltethik*, Stuttgart: Metzler 2016, S. 212–216.
- Beauvoir, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek: Rowohlt 1951.
- Beck, Ulrich: „Jenseits von Stand und Klasse. Auf dem Weg in die individualisierte Arbeitnehmergesellschaft“, in: *Merkur* 38:427 (1984), S. 485–497.
- Becker, Barbara/Weber, Jutta: „Verkörperte Kognition und die Unbestimmtheit der Welt. Mensch-Maschine-Beziehungen in der Neueren KI“, in: Gerhard Gamm/Andreas Hetzel (Hg.), *Unbestimmtheitssignaturen der Technik. Eine neue Deutung der technisierten Welt*, Bielefeld: Transcript 2005, S. 219–232.
- Bedorf, Thomas: „Bodenlos. Der Kampf um den Sinn im Politischen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55:5 (2007), S. 689–715.
- „Situative Differenz. Situiertheit und Positionierung als Grundbegriffe einer politischen Phänomenologie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 71:6 (2024), S. 932–942.
- Bein, Alexander: „‘Der jüdische Parasit’. Bemerkungen zur Semantik der Judenfrage“, in: *Vierteljahrshefte zur Zeitgeschichte* 13:2 (1965), S. 121–149.
- Bensch, Margit: „Blut und Boden. Welche Natur bestimmt den Rassismus“, in: Stefan Körner/Tina Heger/Annemarie Nagel/Ulrich Eisel (Hg.), *Landschaftsentwicklung und Umweltforschung*, Berlin: Schriftenreihe im Fachbereich Umwelt und Gesellschaft, TU Berlin 1999, S. 37–51.
- Benson, Etienne: *Surroundings: A History of Environments and Environmentalisms*, Chicago: University of Chicago Press 2020.
- Berendsen, Eva/Cheema, Saba-Nur/Mendel, Meron: „Finger auf Wunden oder: Der direkte Weg ins Fettnäpfchen“, in: dies. (Hg.), *Trigger Warnung. Identitätspolitik zwischen Abwehr, Abschottung und Allianzen*, Berlin: Verbrecher Verlag 2019, S. 7–20.

- Bhabha, Homi: *The Location of Culture*, London: Routledge 1994.
- Biehl, Janet: *Rethinking Ecofeminist Politics*, Boston: South End Press 1991.
- Bloom, Allan: *Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York: Simon & Schuster 1987.
- Blumer, Herbert: „What is Wrong with Social Theory?“, in: *American Sociological Review* 19:1 (1954), S. 3–10.
- Boden, Margaret A.: „GOFAI“, in: Keith Frankish/William M. Ramsey (Hg.), *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, Cambridge: Cambridge University Press 2018, S. 89–108.
- Boehm, Omri: *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*, Berlin: Propyläen 2022.
- Boland, Tom: „Critique is a Thing of this World“, in: *History of the Human Sciences* 27:1 (2014), S. 108–123.
- Boulding, Kenneth E.: „The Economics of the Coming Spaceship Earth“, in: Henry Jarrett (Hg.), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1966, S. 3–14.
- Bourdieu, Pierre: „Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität“, in: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 366–374.
— *Ein soziologischer Selbstversuch*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc: *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006.
- Bourke, Brian: „Positionality: Reflecting on the Research Process“, in: *The Qualitative Report* 19:33 (2014), S. 1–9.
- Bracke, Sarah/Puig de la Bellacasa, María: „Building Standpoints“, in: Sandra Harding (Hg.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*, London: Routledge 2004, S. 309–316.
- Bramwell, Anna: *Blood and Soil: Richard Walther Darré and Hitler's Green Party*, Abbotsbrook: Kensal Press 1985.
- Bröckling, Ulrich: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
— „Achtsamkeit“, in: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.), *Glossar der Gegenwart 2.0*, Berlin: Suhrkamp 2024, S. 22–33.
- Brodkorb, Mathias: „Am Original vorbeigeschrammt“, in: *Cicero*, 4.4.2021, <https://www.cicero.de/kultur/gedicht-amanda-gorman-uebersetzung-hoffmann-campe> [letzter Zugriff 29.8.2024].
- Brodowsky, Paul: *Väter*, Berlin: Suhrkamp 2023.
- Brooks, Rodney: „Intelligence without Representation“, in: *Artificial Intelligence* 47 (1991), S. 139–159.
— „Intelligence without Reason (1991)“, in: Luc Steels/Rodney Brooks (Hg.), *The Artificial Life Route to Artificial Intelligence: Building Embodied, Situated Agents*, London: Taylor and Francis 1995, S. 25–82.
— *Cambrian Intelligence: The Early History of the New AI*, Cambridge: MIT Press 1999.
— *Flesh and Machines: How Robots will Change Us*, New York: Vintage Books 2003.

- Brüning, Heinrich: *Memoiren 1918–1934*, Stuttgart: DVA 1970.
- Brunner, Claudia: „Situiert und seinsverbunden in der ‚Geopolitik des Wissens‘“, in: *Zeitschrift für Diskursforschung* 3 (2013), S. 226–245.
- Burgard, Wolfram/Hebert, Martial/Bennewitz, Maren: „World Modeling“, in: Bruno Siciliano/Oussama Khatib (Hg.), *Springer Handbook of Robotics*, Berlin: Springer 2016, S. 1134–1151.
- Burkart, Günter: „Über den Sinn von Thematisierungstabus und die Unmöglichkeit einer soziologischen Analyse der Soziologie“, in: *Forum: Qualitative Sozialforschung* 4:8 (2003), S. 1–23.
- Burkhart, Brian Y.: „The Groundedness of Normativity or Indigenous Normativity through the Land“, in: Colin Marshall (Hg.), *Comparative Metaethics: Neglected Perspectives on the Foundations of Morality*, New York: Routledge 2020, S. 40–59.
- Busbea, Larry: *The Responsive Environment: Design, Aesthetics, and the Human in the 1970s*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2020.
- Busch, Kathrin: „Autotheorie. Selbstgebrauch als Wissensform“, in: dies./Barbara Gronau/Kathrin Peters (Hg.), *An den Rändern des Wissens. Über künstlerische Epistemologien*, Bielefeld: Transcript 2023, S. 139–154.
- Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge 1990.
- *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford University Press 1997.
- „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik? Philosophische Positionen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 221–246.
- Caldecott, Léonie/Leland, Stephanie (Hg.): *Reclaim the Earth: Women Speak out for Life on Earth*, London: Women's Press 1983.
- Cameron, W. S.: „The Genesis and Justification of Feminist Standpoint Theory in Hegel and Lukács“, in: *Dialogue and Universalism* 15:3–4 (2005), S. 19–41.
- Campbell, Kirsten: „The Promise of Feminist Reflexivities: Developing Donna Haraway's Project for Feminist Science Studies“, in: *Hypatia* 19:1 (2004), S. 162–182.
- Campbell, Richmond: „How Ecological Should Epistemology Be?“, in: *Hypatia* 23:1 (2008), S. 161–169.
- Capuzzi, Frank A.: „Review: Paideia and Philosophy“, in: *Research in Phenomenology* 47:2 (1972), S. 173–176.
- Carson, Rachel: *Silent Spring*, Boston: Houghton Mifflin 1962.
- Cartmill, Matt: „Book Review Primate Visions“, in: *International Journal of Primatology* 12:1 (1991), S. 67–75.
- Cato, Dennis: „Afterwords“, in: *Educational Theory* 58:2 (2008), S. 249–250.
- Changfoot, Nadine: „Feminist Standpoint Theory, Hegel and the Dialectical Self“, in: *Philosophy & Social Criticism* 30:4 (2004), S. 477–502.
- Chapman, David/Agre, Philip E.: „Abstract Reasoning as Emergent from Concrete Activity“, in: Michael Georgeff/Amy Lansky (Hg.), *Reasoning about Actions & Plans*, Los Altos: Morgan Kaufmann 1987, S. 411–424.

- Chibber, Vivek: „Kapitalismus, Klasse und Universalismus. Eine Flucht aus der Sackgasse der postkolonialen Theorie“, in: Felix Wemheuer (Hg.), *Marx und der globale Süden*, Köln: PapyRossa 2016, S. 70–94.
- Chiseri-Strater, Elisabeth: „Turning in upon Ourselves: Positionality, Subjectivity and Reflexivity in Case Study and Ethnographic Research“, in: Peter Mortensen/Gesa E. Kirsch (Hg.), *Ethics and Representation in Qualitative Studies of Literacy*, Urbana: National Council of Teachers of English 1996, S. 115–132.
- Ciborra, Claudio: „The Mind or the Heart? It Depends on the (Definition of) Situation“, in: *Journal of Information Technology* 21 (2006), S. 129–139.
- Clancey, William J.: *Situated Cognition: On Human Knowledge and Computer Representations*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- Clark, Andy: *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, Cambridge: MIT Press 2001.
- *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford: Oxford University Press 2008.
- Clark, Andy/Chalmers, David J.: „The Extended Mind“, in: *Analysis* 58:1 (1998), S. 7–19.
- Clarke, Adele: *Situational Analysis: Grounded Theory after the Postmodern Turn*, Thousand Oaks: Sage 2005.
- Clifford, James: „Introduction. Partial Truths“, in: James Clifford/George E. Marcus (Hg.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press 1986, S. 1–26.
- Cochran, Molly: „Introduction“, in: Molly Cochran (Hg.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge: Cambridge University Press 2010, S. 1–11.
- Cockburn, Cynthia: „Standpoint Theory“, in: Shahrzad Mojtabi (Hg.), *Marxism and Feminism*, London: Zed Books 2015, S. 331–346.
- Code, Lorraine: „Is the Sex of the Knower Epistemologically Significant?“, in: *Metaphilosophy* 12:3–4 (1981), S. 267–276.
- *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press 1991.
- *Ecological Thinking. The Politics of Epistemic Location*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- „Thinking about ‚Ecological Thinking‘“, in: *Hypatia* 23:1 (2008), S. 187–203.
- Collins, Patricia H.: „Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought“, in: *Social Problems* 33:6 (1986), S. 14–32.
- „Comment on Hekman’s ‚Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited‘. Where’s the Power?“, in: *Signs* 22:2 (1997), S. 375–381.
- *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1998.
- *Black Feminist Thought. Second Edition*, London: Routledge 2000.
- Combahee River Collective: „A Black Feminist Statement“, in: Zillah Eisenstein (Hg.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York: Monthly Review Press 1979, S. 362–373.
- Commoner, Barry: *The Closing Circle: Confronting the Environmental Crisis*, New York: Knopf 1971.

- Cosgrove, Denis: „Contested Global Visions: One-World, Whole-Earth, and the Apollo Space Photographs“, in: *Annals of the Association of American Geographers* 84:2 (1994), S. 270–294.
- Coulthard, Glen/Simpson, Leanne B.: „Grounded Normativity/Place-Based Solidarity“, in: *American Quarterly* 68:2 (2016), S. 249–255.
- Coulthard, Glen S.: *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2014.
- Crenshaw, Kimberle: „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics“, in: *University of Chicago Legal Forum* 1 (1989), S. 139–167.
- Cruwys, Tegan/Steffens, Niklas K./Haslam, S. A./Haslam, Catherine/Jetten, Jolanda/Dingle, Genevieve A.: „Social Identity Mapping: A Procedure for Visual Representation and Assessment of Subjective Multiple Group Memberships“, in: *The British Journal of Social Psychology* 55:4 (2016), S. 613–642.
- Czollek, Max: *Versöhnungstheater*, München: Hanser 2023.
- Daly, Mary: *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon Press 1978.
- Daston, Lorraine/Galison, Peter: *Objektivität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007.
- Daub, Adrian, *Cancel Culture Transfer. Wie eine moralische Panik die Welt erfasst*, Berlin: Suhrkamp 2022.
- Delgado, Richard/Stefancic, Jean: *Critical Race Theory: An Introduction*, New York: New York University Press 2001.
- Dell, Matthias: „Dürfen nur Schwarze übersetzen? „Das ist totaler Nonsense“, <https://uebermedien.de/58643/duerfen-nur-schwarze-schwarze-uebersetzen-das-ist-totaler-nonsense/> [letzter Zugriff 29.8.2024].
- Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1979.
- „Signatur Ereignis Kontext“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen 1988, S. 291–314.
- Deuber-Mankowsky, Astrid/Holzhey, Christoph F. E. (Hg.): *Situieretes Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Haraways*, Wien: Turia + Kant 2013.
- Dewey, John: *Studies in Logical Theory*, Chicago: University of Chicago Press 1903.
- Di Blasi, Luca: *Der weiße Mann*, Bielefeld: Transcript 2013.
- Diamond, Irene/Orenstein, Gloria F. (Hg.): *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco: Sierra Club Books 1999.
- Diedrichsen, Diedrich: „Am Stammtisch der Sachlichkeit. Markiertes Sprechen in Deutschland“, in: *Merkur* 75:868 (2021), S. 5–18.
- Dietzgen, Joseph: *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit. Dargestellt von einem Handarbeiter*, Hamburg: Meißner 1869.
- Doucet, Andrea: „Feminist Epistemologies and Ethics: Ecological Thinking, Situated Knowledges, Epistemic Responsibilities“, in: Ron Iphofen/Martin Tolich (Hg.), *The Sage Handbook of Qualitative Research Ethics*, Los Angeles: SAGE Reference 2018, S. 73–88.

- Dreyfus, Hubert: *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, New York: Harper & Row 1972.
- „From Micro-Worlds to Knowledge Representation: AI at an Impasse (1979)“, in: John Haugeland (Hg.), *Mind Design*, Cambridge: MIT Press 1981, S. 143–182.
- „Misrepresenting Human Intelligence“, in: *Thought* 61:4 (1986), S. 430–441.
- *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Cambridge: MIT Press 1995.
- „Responses“, in: Mark A. Wrathall/Jeff Malpas (Hg.), *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, Cambridge: MIT Press 2000, S. 305–342.
- „Why Heideggerian AI Failed and How Fixing it Would Require Making it More Heideggerian“, in: *Philosophical Psychology* 20:2 (2007), S. 247–268.
- *Skillful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*, Oxford: Oxford University Press 2016.
- Dröscher, Daniela: „Ich ist (k)eine Andere“, in: *Merkur* 78:904 (2024), S. 81–86.
- Duran, Jane: *Worlds of Knowing: Global Feminist Epistemologies*, London: Routledge 2001.
- d'Eaubonne, Françoise: *Feminism or Death. How the Women's Movement Can Save the Planet*, New York: Verso Books 2022 (1974).
- Effert, Sarah-Lea/Vögele, Hannah: „Check Your Privilege Check! Eine solidarische Kritik des Privilegiendiskurses“, in: *Diskurs* 7 (2022), S. 40–67.
- Engels, Friedrich: „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, in: Karl Marx/ders.: *Werke, Band 21*, Berlin: Dietz 1956, S. 283–291.
- Engels, Friedrich/Marx, Karl: *Die heilige Familie. Kritik der kritischen Kritik. Werke, Band 2*, Berlin: Dietz 1956.
- Engelstad, Ericka/Gerrard, Siri (Hg.): *Challenging Situatedness: Gender, Culture and the Production of Knowledge*, Delft: Eburon 2005.
- Eribon, Didier: *Rückkehr nach Reims*, Berlin: Suhrkamp 2016.
- Erickson, Paul/Klein, Judy L./Daston, Lorraine/Lemov, Rebecca/Sturm, Thomas/Gordin, Michael D.: *How Reason Almost Lost its Mind: The Strange Career of Cold War Rationality*, Chicago: University of Chicago Press 2015.
- Ernaux, Annie: *Die Jahre*, Berlin: Suhrkamp 2016.
- Espahangizi, Kijan: „Identitätspolitik & Diversity. Eine historische Spurensuche zu Fragen der Gegenwart“, Antrittsvorlesung, Universität Zürich, 23.10.2023.
- Etzemüller, Thomas: „Ins Wahre rücken“, in: *Merkur* 69:797 (2015), S. 31–47.
- *Der Auftritt. Performanz in der Wissenschaft*, Bielefeld: Transcript 2019.
- „It's the performance, stupid“. Performanz – Evidenz: Der Auftritt in der Wissenschaft“, in: ders. (Hg.), *Der Auftritt. Performanz in der Wissenschaft*, Bielefeld: Transcript 2019, S. 9–46.
- Fear, Jeffrey R.: *Organizing Control: August Thyssen and the Construction of German Corporate Management*, Cambridge: Harvard University Press 2005.
- Fisher, Linda/Embree, Lester (Hg.): *Feminist Phenomenology*, Dordrecht: Springer 2000.
- Flax, Jane: *Disputed Subjects: Essays on Psychoanalysis, Politics and Philosophy*, London: Routledge 1993.

- Fleck, Ludwik: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1935/1980.
- Flores, Carlos: *Management and Communication in the Office of the Future*, Dissertation, University of California Berkeley 1982.
- Flusser, Vilém: *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Frankfurt a. M.: Fischer 1999.
- Foley, Douglas E.: „Critical Ethnography. The Reflexive Turn“, in: *International Journal of Qualitative Studies in Education* 15:4 (2002), S. 469–490.
- Folkers, Andreas: „Veridiktion und Denunziation. Foucaults Genealogie der Kritik und die Politik der Wahrheit“, in: Oliver Marchart/Renate Martinsen (Hg.), *Foucault und das Politische*, Berlin: Springer 2019, S. 87–110.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974.
- *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a. M.: Fischer 1987, S. 69–90.
- *Diskurs und Wahrheit*, Berlin: Merve 1996.
- *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve 1996.
- *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung am Collège de France 1975–1976*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001.
- „Technologien des Selbst“, in: ders.: *Schriften, Band 4*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 966–999.
- „Was ist Aufklärung?“, in: ders.: *Schriften, Band 4*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005, S. 687–707.
- *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009.
- *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1983/84*, Berlin: Suhrkamp 2019.
- *Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979–1980*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- *Der Diskurs der Philosophie*, Berlin: Suhrkamp 2024.
- Franke, Anselm: „Earthrise und das Verschwinden des Außen“, in: Diedrich Diedrichsen/Anselm Franke (Hg.), *The Whole Earth. Kalifornien und das Verschwinden des Außen*, Berlin: Sternberg Press 2013, S. 12–20.
- Franklin, Sarah: „Making Transparencies: Seeing Through the Science Wars“, in: *Social Text* 46–47: Spring–Summer (1996), S. 141–155.
- Freedman, Janet L.: *Reclaiming the Feminist Vision: Consciousness-Raising and Small Group Practice*, Jefferson: McFarland & Company 2014.
- Freire, Paulo: *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum 1970/2005.
- Fricke, Miranda: *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press 2009.
- Friedrich, Alexander/Scholl, Stefan/Specht, Simon: „Tools und Korpora für das 20. Jahrhundert in Grundbegriffen. Digitale Begriffsgeschichte mit COSMAS

- II, DiaCollo und SCoT“, in: Ernst Müller/Barbara Picht/Falko Schmieder (Hg.), *Das 20. Jahrhundert in Grundbegriffen*, Basel: Schwabe 2024.
- Fukuyama, Francis: „Against Identity Politics: The New Tribalism and the Crisis of Democracy“, in: *Foreign Affairs* 97:5 (2018). S. 90–114.
- Gaard, Greta: „Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism“, in: *Feminist Formations* 23:2 (2011), S. 26–53.
- Gallagher, Shaun: „Philosophical Antecedents of Situated Cognition“, in: Philip Robbins/Murat Aydede (Hg.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, S. 35–52.
- Gendlin, Eugene T.: „Befindlichkeit. Heidegger and the Philosophy of Psychology“, in: *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 16:1–3 (1978/1979), S. 43–71.
- Gerhard, Ute: *Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789*, München: C.H. Beck 2012.
- Geulen, Christian: „Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts“, in: *Zeithistorische Forschungen* 7:1 (2010), S. 79–97.
- Gibson-Graham, J. K.: „Stuffed if I know!: Reflections on Post-Modern Feminist Social Research“, in: *Gender, Place & Culture* 1:2 (2007), S. 205–224.
- Gießmann, Sebastian/Röhl, Tobias: „Materialität der Kooperation zur Einleitung“, in: Sebastian Gießmann/Tobias Röhl/Ronja Trischler (Hg.), *Materialität der Kooperation*, Springer: Berlin 2019, S. 3–32.
- Gilroy, Paul: *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London: Verso 1993.
- Goldblatt, Mark: *I Feel, therefore I am: The Triumph of Woke Subjectivism*, New York: Bombardier Books 2022.
- Goldschmidt, Georges-Arthur: *Heidegger und die deutsche Sprache*, Freiburg: ça ira 2023.
- Gorman, Amanda: *The Hill We Climb: An Inaugural Poem for the Country*, New York: Viking 2021.
- Gramlich, Noam/Haas, Annika: „Mit und ohne Namen. Warum jedes Schreiben situiert ist“, in: Sandra Hofhues/Konstanze Schütze (Hg.), *Doing Research*, Bielefeld: Transcript 2022, S. 304–311.
- Grasswick, Heidi E.: „Individuals-in-Communities: The Search for a Feminist Model of Epistemic Subjects“, in: *Hypatia* 19:3 (2004), S. 85–120.
- „Feminist Epistemology“, in: Miranda Fricker/Peter J. Graham/David Henderson/Nikolaj Pedersen (Hg.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York: Routledge 2020, S. 295–303.
- Groebner, Valentin: *Bin ich das? Eine kurze Geschichte der Selbstauskunft*, Frankfurt a. M.: Fischer 2021.
- Gross, Paul R./Levitt, Norman: *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1998.
- Grosz, Elizabeth A.: *Crossing Boundaries: Feminisms and the Critique of Knowledges*, Sydney: Allen & Unwin 1988.
- Guignon, Charles: „Moods in Heidegger’s Being and Time“, in: Robert C. Solo-

- mon (Hg.), *What Is an Emotion? Classic and Contemporary Reading*, Oxford: Oxford University Press 2003, S. 181–190.
- Haack, Susan: „Knowledge and Propaganda: Reflections of an old Scientist“, in: Cassandra L. Pinnick/Noretta Koertge/Robert F. Almeder (Hg.), *Scrutinizing Feminist Epistemology: An Examination of Gender in Science*, New Brunswick: Rutgers University Press 2003, S. 7–19.
- Haas, Annika/Gramlich, Noam: „Situiertes Schreiben mit Haraway, Cixous und grauen Quellen“, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 20 (2019), S. 38–51.
- Haeckel, Ernst: *Generelle Morphologie der Organismen*, Berlin: Reimer 1866.
- Hahn, Alois: „Identität und Selbstthematisierung“, in: ders./Volker Kapp (Hg.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis. Geständnis und Bekenntnis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, S. 9–24.
- *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Haker, Christoph: *Immanente Kritik soziologischer Theorie. Auf dem Weg in ein pluralistisches Paradigma*, Bielefeld: Transcript 2020.
- Hall, Stuart: „Ethnicity: Identity and Difference“, in: *Radical America* 23:4 (1989), S. 9–20.
- „Cultural Identity and Diaspora“, in: Jonathan Rutherford (Hg.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London: Lawrence & Wishart 1990, S. 222–237.
- „Wer braucht ‚Identität‘?“, in: ders., *Ideologie, Identität, Repräsentation*, Hamburg: Argument 2004, S. 167–187.
- Hallam, J. C. T./Malcolm, C. A.: „Behaviour. Perception, Action and Intelligence: The View from Situated Robotics“, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A: Physical and Engineering Sciences* 349:1689 (1994), S. 29–42.
- Hamacher, Werner: „Amphora (Extracts)“, in: *Assemblage* 20: April (1993), S. 40–41.
- Hancock, Ange-Marie: *Solidarity Politics for Millennials: A Guide to Ending the Oppression Olympics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2013.
- Hanisch, Carol: „The Personal is Political“, in: Shulamith Firestone (Hg.), *Notes from the Second Year*, New York: Radical Feminism 1970, S. 76–78.
- Haraway, Donna: „In the Beginning Was the Word: The Genesis of Biological Theory“, in: *Signs* 6:3 (1981), S. 469–481.
- „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“, in: *Feminist Studies* 14:3 (1988), S. 575–599.
- „A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century“, in: dies. (Hg.), *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge 1991, S. 149–183.
- „The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others“, in: Lawrence Grossberg/Cary Nelson/Paula Treichler (Hg.), *Cultural Studies*, London: Routledge 1992, S. 295–337.
- *Modest_Witness. @Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse*, New York: Routledge 1997.
- *How like a Leaf: An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*, New York: Routledge 2000.

- *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press 2016.
- Haraway, Donna/Harvey, David: „Nature, Politics, and Possibilities: A Debate and Discussion“, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 13:5 (1995), S. 507–527.
- Haraway, Donna/Weigel, Moira: „A Giant Bumptious Litter: Donna Haraway on Truth, Technology, and Resisting Extinction“, in: *Logic Magazine* 9 (2019), <https://logicmag.io/nature/a-giant-bumptious-litter/> [letzter Zugriff: 29.8.2024]
- Harding, Sandra: *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Ithaca: Cornell University Press 1991.
- „Rethinking Standpoint Epistemology: What is ‚Strong Objectivity?‘“, in: *The Centennial Review* 36:3 (1992), S. 437–470.
- *Feminism and Methodology: Social Science Issues*, Bloomington: Indiana University Press 1996.
- „Comment on Hekman's ‚Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited‘. Whose Standpoint Needs the Regimes of Truth and Reality?“, in: *Signs* 22:2 (1997), S. 382–391.
- „Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate“, in: dies. (Hg.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*, London: Routledge 2004, S. 1–16.
- *The Feminist Standpoint Theory Reader*, London: Routledge 2004.
- Hardt, Michael: *The Subversive 70s*, New York: Oxford University Press 2023.
- Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene: *Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*, Bielefeld: Transcript 2017.
- Harrasser, Karin: „Treue zum Problem. Situiertes Wissen als Kosmopolitik“, in: Astrid Deuber-Mankowsky/Christoph F. E. Holzhey (Hg.), *Situiertes Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Haraways*, Wien: Turia + Kant 2013, S. 241–259.
- Hart, Roger: „The Flight from Reason: Higher Superstition and the Refutation of Science Studies“, in: Andrew Ross (Hg.), *Science Wars*, Durham: Duke University Press 1996, S. 259–302.
- Hartman, Saidiya: „Venus in Two Acts“, in: *Small Axe* 26:2 (2008), S. 1–14.
- Hartmann, Nicolai: *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin: De Gruyter 1940.
- Hartsock, Nancy: „The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism“, in: Sandra Harding/Merrill B. Hintikka (Hg.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht: Reidel 1983, S. 283–310.
- Hartsock, Nancy C. M.: *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Boston: Northeastern University Press 1983.
- Haslam, S. A./Eggins, Rachael A./Reynolds, Katherine J.: „The ASPIRe Model: Actualizing Social and Personal Identity Resources to Enhance Organizational Outcomes“, in: *Journal of Occupational and Organizational Psychology* 76:1 (2003), S. 83–113.

- Hasslacher, Franz A.: *Contributions to the History of the Hasslacher Family of Coblenz*, Coblenz: Selbstverlag 1958.
- Hayes, Patrick J./Ford, Kenneth M./Agnew, Neil: „On Babies and Bathwater: A Cautionary Tale“, in: *AI Magazine* 15:4 (1994), S. 15–26.
- Hayes, Peter: *Industry and Ideology: IG Farben in the Nazi Era*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- Hechler, Daniel: „Wahrsprechen“, in: Clemens Kammler/Rolf Parr/Ulrich J. Schneider (Hg.), *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart: Metzler 2008, S. 301–303.
- Hegel, Georg W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner 1986.
- Heidegger, Martin: *Gelassenheit [1955]*, Pfullingen: Neske 1959.
- *Being and Time*, übers. v. John Macquarrie und Edward Robinson, Oxford: Blackwell 1962.
- *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1979.
- „Hönigswald aus der Schule des Neukantianismus“, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* 16, Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, S. 132–133.
- *Sein und Wahrheit. Gesamtausgabe* 36/37, Frankfurt a. M.: Klostermann 2001.
- *Being and Time*, übers. v. Joan Stambaugh, New York: State University of New York Press 2010.
- *Schwarze Hefte 1938/39. Gesamtausgabe* 97, Frankfurt a. M.: Klostermann 2014.
- Hekman, Susan: „Truth and Method. Feminist Standpoint Theory Revisited“, in: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 22:2 (1997), S. 341–365.
- Herder, Johann G.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Dritter Teil*, Riga und Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch 1787.
- Herman, Ellen: *The Romance of American Psychology: Political Culture in the Age of Experts*, Berkeley: University of California Press 1995.
- Hetzl, Andreas: „Situationen. Philosophische und künstlerische Annäherungen“, in: Nadja Borer/Constanze Schellow/Nina Schimmel/Bettina Wodianka (Hg.), *Heterotopien. Perspektiven der intermedialen Ästhetik*, Bielefeld: Transcript 2013, S. 487–500.
- Hilger, Janna M.: „Awareness und Safe(r) Spaces. Eine politische Verteidigung“, in: *Leviathan* 51:4 (2023), S. 635–653.
- Hiltzik, Michael A.: *Dealers of Lightning: Xerox PARC and the Dawn of the Computer Age*, New York: Harper 1999.
- Hinton, Peta: „‘Situated Knowledges’ and New Materialism(s): Rethinking a Politics of Location“, in: *Women: A Cultural Review* 25:1 (2014), S. 99–113.
- Holert, Tom: „Verkomplizierung der Möglichkeiten. Gegenwartskunst, Epistemologie, Wissenspolitik“, in: Annika Haas/Maximilian Haas/Hanna Magauer/Dennis Pohl (Hg.), *How to Relate. Wissen, Künste, Praktiken*, Bielefeld: Transcript 2021, S. 44–47.
- Holmes, Andrew G. D.: „Researcher Positionality: A Consideration of Its Influence and Place in Qualitative Research – A New Researcher Guide“, in: *Shanlax International Journal of Education* 8:4 (2020), S. 1–10.

- hooks, bell: *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston: South End Press 1990.
- Hoppe, Katharina: „Wahrsprechen und Bezeugen. Politik der Wahrheit nach Michel Foucault und Donna Haraway“, in: Oliver Marchart/Renate Martinsen (Hg.), *Foucault und das Politische*, Berlin: Springer 2019, S. 161–184.
- *Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway*, Frankfurt: Campus 2021.
- Hughes, Christina/Lury, Celia: „Re-Turning Feminist Methodologies: From a Social to an Ecological Epistemology“, in: *Gender and Education* 25:6 (2013), S. 786–799.
- Hundleby, Catherine: „Where Standpoint Stands Now“, in: *Journal of Women Politics & Policy* 18:3 (1998), S. 25–43.
- Husserl, Edmund: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, New York: Springer 2008.
- Ihde, Don: *Technics and Praxis*, London: Reidel 1979.
- Illouz, Eva: *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge: Polity Press 2007.
- Inda, Jonathan: „Foreign Bodies: Migrants, Parasites, and the Pathological Nation“, in: *Discourse* 22:3 (2000), S. 46–62.
- Jacobson, Danielle/Mustafa, Nida: „Social Identity Map: A Reflexivity Tool for Practicing Explicit Positionality in Critical Qualitative Research“, in: *International Journal of Qualitative Methods* 18 (2019), 1–12.
- Jaggar, Alison M.: *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa: Rowman & Allanheld 1983.
- Jameson, Fredric: „History and Class Consciousness as an ‚Unfinished Project‘“, in: *Rethinking Marxism* 1:1 (1988), S. 49–72.
- Jamieson, Michelle K./Govaart, Gisela H./Pownall, Madeleine: „Reflexivity in Quantitative Research: A Rationale and Beginner’s Guide“, in: *Social and Personality Psychology Compass* 13:3 (2023), S. 1–15.
- Janack, Marianne: „Standpoint Epistemology Without the ‚Standpoint‘? An Examination of Epistemic Privilege and Epistemic Authority“, in: *Hypatia* 12:2 (1997), S. 125–139.
- Johnson, Barbara: „Translator’s Introduction“, in: Jacques Derrida, *Dissemination*, übers. v. Barbara Johnson, Chicago: University of Chicago Press 1981, S. VII–XXXIII.
- Kalthoff, Herbert/Link, Hannah: „Zukunftslaboratorien. Technisches Wissen und die Maschinenwesen der Robotik“, in: Dilek Dizdar/Stefan Hirschauer/ Johannes Paulmann/Gabriele Schabacher (Hg.), *Humandifferenzierung. Disziplinäre Perspektiven und empirische Sondierungen*, Weilerswist: Velbrück 2021, S. 314–341.
- Kanderske, Max/Thielmann, Tristan: „Simultaneous Localization and Mapping and the Situateness of a New Generation of Geomedia Technologies“, in: *Communication and the Public* 4:2 (2019), S. 118–132.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner 1781/1998.

- „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Berlinische Monatsschrift* 12 (1784), S. 481–494.
- Kastner, Jens: „Vertreibung. Über vererbte Traumata und listenreiche Nostalgie“, in: *Merkur* 78:901 (2024), S. 92–99.
- Katz, Judy H.: *White Awareness: Handbook for Anti-Racism Training*, Norman: University of Oklahoma Press 2003.
- Keefe, Terry: „Beauvoir's Early Treatment of the Concept of ‚Situation‘“, in: *Simone de Beauvoir Studies* 13:3 (1996), S. 151–164.
- Kember, Sarah: *Cyberfeminism and Artificial Life*, London: Routledge 2003.
- Kirby, Sandra L./Greaves, Lorraine/Reid, Colleen: *Experience, Research, Social Change. Critical Methods*, North York, Ontario: University of Toronto Press 2017.
- Konnertz, Ursula: „Simone de Beauvoir. Das andere Geschlecht“, in: Martina Löw/Bettina Mathes (Hg.), *Schlüsselwerke der Geschlechterforschung*, Wiesbaden: VS 2005, S. 26–58.
- Kornbluh, Anna: „In Defense of Feminist Abstraction“, in: *Diacritics* 49:1 (2021), S. 53–59.
- *Immediacy, or The Style of Too-Late Capitalism*, London: Verso 2024.
- Koschorke, Albrecht: „Identität, Vulnerabilität und Ressentiment. Positions-kämpfe in den Mittelschichten“, in: *Leviathan* 50:3 (2022), S. 469–486.
- Kravetz, Diane: „Consciousness-Raising Groups in the 1970's“, in: *Psychology of Women Quarterly* 3:2 (1978), S. 168–186.
- Krohn, Carsten/Stavagna, Michele: *Hans und Wassili Luckhardt. Bauten und Projekte*, Basel: Birkhäuser 2024.
- Kronberger, Alisa: „Bound in a Spiral Dance. Der Tanz von Cyborg und Göttin als Diffraktion“, in: *Open Gender Journal* 3 (2019), S. 1–18.
- Kruks, Sonia: *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity, and Society*, London: Routledge 1990.
- „Existentialism and Phenomenology“, in: Alison M. Jaggar/Iris M. Young (Hg.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Malden: Blackwell 1998, S. 66–74.
- *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*, Ithaca: Cornell University Press 2001.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen 1991.
- Lacy, Marvette: „Just Tell Me What I Need To Know: Problems, Purpose, and Research Questions“, <https://www.linkedin.com/pulse/just-tell-me-what-i-need-know-problem-purpose-marvette-lacy-phd> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Lakoff, George/Johnson, Mark: *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books 1999.
- Lang, James C.: „Epistemologies of Situated Knowledges: ‚Troubling‘ Knowledge in Philosophy of Education“, in: *Educational Theory* 61:1 (2011), S. 75–96.
- Latour, Bruno: „The Politics of Explanation“, in: Steve Woolgar (Hg.), *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, London: Sage 1991, S. 155–176.

- Lave, Jean: *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*, Cambridge: Cambridge University Press 1988.
- Lave, Jean/Wenger, Etienne: *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Lennon, Kathlene/Whitford, Margaret: „Introduction“, in: Kathleen Lennon/Margaret Whitford (Hg.), *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*, London: Routledge 1994, S. 1–16.
- Levin, Margarita: „Caring New World: Feminism and Science“, in: *The American Scholar* 57:1 (1988), S. 100–106.
- Levinas, Emmanuel: „Heidegger, Gagarin und wir (1961)“, in: ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 173–176.
- Liboiron, Max: *Pollution is Colonialism*, Durham: Duke University Press 2021.
- Library and Information Studies Students' Association: „LISSA Land Acknowledgement, Template for Personalization, Definitions, and Speaker Protocol 2019“, <https://doi.org/10.7939/r3-ypab-8s28> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Lilla, Mark: „Das Scheitern der Identitätspolitik“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 1 (2017), S. 48–52.
- Lilla, Mark/Whelan, Ella: „Mehr Bürgersinn, weniger Gruppendenken. Interview mit Mark Lilla“, in: Johannes Richardt (Hg.), *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*, Frankfurt: Novo 2018, S. 35–42.
- Longino, Helen: *Science as Social Knowledge*, Princeton: Princeton University Press 1990.
- „Subjects, Power and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science“, in: Linda Alcoff/Elizabeth Potter (Hg.), *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge 1993, S. 101–120.
- Lorde, Audre: „The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House“, in: dies.: *Sister Outsider*, Berkeley: Crossing Press 1984, S. 110–114.
- Lorenzini, Daniele: *The Force of Truth: Critique, Genealogy, and Truth-Telling in Michel Foucault*, Chicago: University of Chicago Press 2023.
- Lotter, Maria-Sibylla: „Ich bin schuldig, weil ich bin (weiß, männlich und bürgerlich). Politik als Läuterungsdiskurs“, in: Stephan Schleissing (Hg.), *Moral und Schuld. Exkulpationsnarrative in Ethikdebatten*, Freiburg: Alber 2019, S. 67–85.
- Lüdke, Steffen: „Ich wurde abgelehnt, weil ich die falsche Hautfarbe und das falsche Geschlecht habe“, in: *Der Spiegel*, 13.3.2021, <https://www.spiegel.de/kultur/literatur/katalanischer-gorman-uebersetzer-ich-wurde-abgelehnt-weil-ich-die-falsche-hautfarbe-und-das-falsche-geschlecht-habe-a-c2a626ab-f416-410fa6aa-748def22a506> [letzter Zugriff 29.8.2024].
- Lacy, Marvette: „Just Tell Me What I Need To Know: Problems, Purpose, and Research Questions“, <https://www.linkedin.com/pulse/just-tell-me-what-i-need-know-problem-purpose-marvette-lacy-phd> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik [1923]*, Darmstadt: Luchterhand 1988.
- Lury, Celia/Wakeford, Nina: „Introduction: A Perpetual Inventory“, in: dies. (Hg.), *Inventive Methods: The Happening of the Social*, London: Routledge 2012, S. 1–24.

- (Hg.), *Inventive Methods: The Happening of the Social*, London: Routledge 2012.
- Lux, Jürgen: „Heimatkreis Rummelsburg in Pommern – Kamnitz“, <https://www.rummelsburg.de/gemeinden/kamnitz/index.htm> [letzter Zugriff 29.8.2024].
- MacKinnon, Catharine A.: *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Harvard University Press 1989.
- Malik, Kenan: „Lost in translation: the dead end of dividing the world on identity lines“, in: *The Guardian*, 7.3.2021, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/mar/07/amanda-gorman-in-segregating-identity-our-human-experience-gets-lost-in-translation> [letzter Zugriff 20.8.2024].
- Mannheim, Karl: „Das Problem einer Soziologie des Wissens“, in: ders.: *Wissenschaftssoziologie*, Berlin: Luchterhand 1964, S. 308–388.
- Manow, Philip: „Politischer Populismus als Ausdruck von Identitätspolitik? Über einen ökonomischen Ursachenkomplex“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 69/9–11 (2019), S. 33–40.
- Marche, Stephen: „Canada's Impossible Acknowledgement“, in: *The New Yorker* 7.9.2017, <https://www.newyorker.com/culture/culture-desk/canadas-impossible-acknowledgment> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Martin, Emily: „Meeting Polemics with Irenics in the Science Wars“, in: Andrew Ross (Hg.), *Science Wars*, Durham: Duke University Press 1996, S. 61–79.
- Martin, Julie P./Desing, Renee/Borrego, Maura: „Positionality Statements are just the Tip of the Iceberg: Moving Towards a Reflexive Process“, in: *Journal of Women and Minorities in Science and Engineering* 28:4 (2022), S. V–VII.
- Marx, Christian: „Wirtschaftselite und NS-Staat“, in: Marcel Boldorf/Jonas Scherner (Hg.), *Handbuch Wirtschaft im Nationalsozialismus*, Berlin: De Gruyter 2023, S. 93–116.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Werke, Band 25*, Berlin: Dietz 1956.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie. Werke, Band 3*, Berlin: Dietz 1956.
- Maser, Nadine/Neckel, Sighard: „Awareness. Paradoxien eines Emotionsprogramms“, in: *Leviathan* 51:2 (2023), S. 300–324.
- Massoud, Mark F.: „The Price of Positionality: Assessing the Benefits and Burdens of Self-Identification in Research Methods“, in: *Journal of Law and Society* 49: Supplement 1 (2022), S. S64–S86.
- McDowell, Linda: „Doing Gender: Feminism, Feminists and Research Methods in Human Geography“, in: *Transactions of the Institute of British Geographers* 17:4 (1992), S. 339–416.
- McHugh, Peter: *Defining the Situation: The Organization of Meaning in Social Interaction*, Indianapolis: Bobbs-Merrill 1968.
- McIntosh, Peggy: „White Privilege and Male Privilege“, in: Michael S. Kimmel/Abby L. Ferber (Hg.), *Privilege. A Reader*, Boulder: Routledge 2017, S. 28–40.
- McKenna, Mark: „Tokenism or Belated Recognition? Welcome to Country and the Emergence of Indigenous Protocol in Australia, 1991–2014“, in: *Journal of Australian Studies* 38:4 (2014), S. 476–489.
- Merchant, Carolyn: *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper & Row 1980.

- *Radical Ecology: The Search for a Liveable World. Second Edition*, London: Routledge 2005.
- Merton, Robert K.: „Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge“, in: *American Journal of Sociology* 78:1 (1972), S. 9–47.
- Meyer, Petra M.: *Situationen. Theorien der Situation und künstlerische Praxis*, Paderborn: Fink 2020.
- Mies, Maria: „Towards a Methodology for Feminist Research“, in: Gloria Bowles/ Renate D. Klein (Hg.), *Theories of Women's Studies*, London: Routledge 1983, S. 117–139.
- „Methodische Postulate zur Frauenforschung. Dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 1 (1978), S. 41–63.
- „Feministische Forschung. Wissenschaft – Gewalt – Ethik“, in: Vandana Shiva/ dies., *Ökofeminismus. Beiträge zur Theorie und Praxis*, Zürich: Rotpunkt 1995.
- Mies, Maria/Shiva, Vandana: *Ecofeminism*, London: Zed Books 1993.
- Mills, C. W.: „Situated Actions and Vocabularies of Motive“, in: *American Sociological Review* 5:6 (1940), S. 904–913.
- Milner, H. R.: „Race, Culture, and Researcher Positionality: Working Through Dangers Seen, Unseen, and Unforeseen“, in: *Educational Researcher* 36:7 (2007), S. 388–400.
- Mitman, Greg: *The State of Nature: Ecology, Community, and American Social Thought, 1900–1950*, Chicago: University of Chicago Press 1992.
- Morgan, Kathryn P.: „Describing the Emperor's New Clothes: Three Myths of Educational (In-)Equity“, in: Ann Diller/Barbara Houston/Kathryn P. Morgan/ Maryann Ayim (Hg.), *The Gender Question in Education: Theory, Pedagogy and Politics*, Boulder: Westview 1996, S. 105–123.
- Morin, Edgar: *Die Methode. Die Natur der Natur*, Wien: Turia + Kant [1977] 2010.
- Naples, Nancy A.: *Feminism and Method: Ethnography, Discourse Analysis, and Activist Research*, New York: Routledge 2003.
- Nast, Heidi J.: „Women in the Field: Critical Feminist Methodologies and Theoretical Perspectives“, in: *The Professional Geographer* 46:1 (1994), S. 54–66.
- Neiman, Susan: *Left is not Woke*, Cambridge: Polity Press 2023.
- Nelson, Lynn H.: *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*, Philadelphia: Temple University Press 1990.
- Newen, Albert/Bruin, Leon de/Gallagher, Shaun (Hg.): *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford: Oxford University Press 2020.
- Newfield, Christopher John: „The Humanities Crisis Is a Funding Crisis“, <https://president.mla.hcommons.org/2022/08/10/the-humanities-crisis-is-a-funding-crisis/> [letzter Zugriff 29.8.2024].
- Neyrat, Frédéric: „Elements for an Ecology of Separation: Beyond Ecological Constructivism“, in: Erich Hörl/James Burton (Hg.), *General Ecology: The New Ecological Paradigm*, London: Bloomsbury 2017, S. 101–125.
- *The Unconstructable Earth: An Ecology of Separation*, New York: Fordham University Press 2018.

- Norman, Brian: „The Consciousness-Raising Document: Feminist Anthologies, and Black Women in “Sisterhood Is Powerful”“, in: *Frontiers* 27:3 (2006), S. 38–64.
- „We‘ in Redux. The Combahee River Collective’s Black Feminist Statement“, in: *Differences* 18:2 (2007), S. 103–132.
- Nyckel, Thomas: *Der agentielle Realismus Karen Barads. Eine medienwissenschaftliche Relektüre und ihre Anwendung auf das Digitale*, Bielefeld: Transcript 2022.
- Oberlander, George E.: „The Transcendental Self in Husserl’s Phenomenology: Some Suggested Revisions“, in: *Research in Phenomenology* 3 (1973), S. 45–62.
- Papert, Seymour: „The Artificial Intelligence of Hubert L. Dreyfus. A Budget of Fallacies“, MIT Artificial Intelligence Memo Nr. 154 1968, <https://wellcomecollection.org/works/w4ktp96z> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Pels, Dick: „Strange Standpoints: Or, How to Define the Situation for Situated Knowledge“, in: *Telos* 20 (1996), S. 65–91.
- „Reflexivity. One Step Up“, in: *Theory, Culture & Society* 17:3 (2000), S. 1–25.
- Perincioli, Cristina: *Berlin wird feministisch. Das Beste, was von der 68er Bewegung blieb*, Berlin: Querverlag 2015.
- Pethes, Nicolas: „Milieu. Die Exploration selbstgenerierter Umwelten in Wissenschaft und Ästhetik des 19. Jahrhunderts“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 59 (2017), S. 139–156.
- Pfaller, Robert: „Sprecht wie Mimosen! Handelt wie Bestien!“, in: Johannes Richardt (Hg.), *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*, Frankfurt: Novo 2018, S. 123–137.
- Pfeifer, Rolf: „Embody Artificial Intelligence: 10 Years Back, 10 Years Forward“, in: Reinhard Wilhelm (Hg.), *Informatics: 10 Years Back, 10 Years Ahead*, Berlin: Springer 2001, S. 294–310.
- Pfeifer, Rolf/Scheier, Christian: *Understanding Intelligence*, Cambridge: MIT Press 1999.
- Pickering, Andrew: *The Cybernetic Brain: Sketches of Another Future*, Chicago: University of Chicago Press 2010.
- Pillow, Wanda: „Confession, Catharsis, or Cure? Rethinking the Uses of Reflexivity as Methodological Power in Qualitative Research“, in: *International Journal of Qualitative Studies in Education* 16:2 (2003), S. 175–196.
- Pinnick, Cassandra L.: „Feminist Epistemologies: Implications for the Philosophy of Science“, in: Cassandra L. Pinnick/Noretta Koertge/Robert F. Almeder (Hg.), *Scrutinizing Feminist Epistemology: An Examination of Gender in Science*, New Brunswick: Rutgers University Press 2003, S. 20–30.
- Plant, Judith (Hg.): *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia: New Society Publishers 1989.
- Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: De Gruyter 1928.
- Pluckrose, Helen/Lindsay, James A.: *Cynical Theories: How Activist Scholarship made Everything about Race, Gender, and Identity – and Why this Harms Everybody*, Durham: Pitchstone Publishing 2020.

- Plumwood, Val: „The Environment“, in: Alison M. Jaggar/Iris M. Young (Hg.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Malden: Blackwell 1998, S. 213–222.
- *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, London: Routledge 2002.
- Pöggeler, Otto: „Historicity in Heidegger's Late Work“, in: *Southwestern Journal of Philosophy* 4:3 (1973), S. 53–73.
- Preciado, Paul B.: *Testo Junkie*, Berlin: b_books 2016.
- Prins, Baukje: *The Standpoint in Question: Situated Knowledges and the Dutch Minorities Discourse*, Dissertation, Universiteit van Utrecht 1997.
- Prufer, Thomas: „The Philosophical Act“, in: *International Philosophical Quarterly* 2:4 (1962), S. 591–594.
- Puttschert, Patricia: „Diversity Management. Mehr Gewinn durch weniger Diskriminierung? Von der Differenz im Umgang mit Differenzen“, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft* 16:1 (2007), S. 88–96.
- „Es gibt kein Jenseits der Identitätspolitik. Lernen vom Combahee River Collective“, in: *Widerspruch* 36:69 (2017), S. 15–22.
- Puttschert, Patricia/Meyer, Katrin: „Die Macht der Kategorien. Kritische Überlegungen zur Intersektionalität“, in: *Feministische Studien* 28:1 (2010), S. 130–142.
- Querfurt, Anna: „Wissenschaft auf der Bühne. Eine ethnographische Beobachtung von der Grenze aus“, in: Thomas Etzemüller (Hg.), *Der Auftritt. Performanz in der Wissenschaft*, Bielefeld: Transcript 2019, S. 177–202.
- Ramadani, Zana/Köpf, Peter: *WOKED – Wie eine moralisierende Minderheit unsere Demokratie bedroht*, Köln: Quadriga 2023.
- Ramaswamy, Vivek: *Woke, Inc. Inside the Social Justice Scam*, New York: Hachette 2022.
- Rauwald, Marianne (Hg.): *Vererbte Wunden. Transgenerationale Weitergabe traumatischer Erfahrungen*, Weinheim: Beltz 2013.
- Reckendrees, Alfred: „Die Vereinigte Stahlwerke A.G. 1926–1933 und ‚das glänzende Beispiel Amerika‘“, in: *Zeitschrift für Unternehmensgeschichte* 41:2 (1996), S. 159–186.
- „From Cartel Regulation to Monopolistic Control? The Founding of the German ‚Steel Trust‘ in 1926 and its Effect on Market Regulation“, in: *Business History* 45:3 (2010), S. 22–51.
- Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin: Suhrkamp 2020.
- Redstockings: „Redstockings Manifesto“, in: Leslie B. Tanner (Hg.), *Voices from Women's Liberation*, New York: Signet 1971, S. 109–112.
- Reed-Danahay, Deborah E.: *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, Oxford: Berg 1997.
- Reid, Colleen/Greaves, Lorraine/Kirby, Sandra: *Experience, Research, Social Change. Critical Methods*, Toronto: University of Toronto Press 2017.
- Reinhard, Rebekka/Vašek, Thomas: „Identität ist Bullshit“, in: *Die Zeit* vom 29. Juli 2019.
- Rich, Adrienne: „Notes Toward a Politics of Location“, in: dies., *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose 1979–1985*, New York: W. W. Norton & Co. 1986, S. 210–231.

- Richardt, Johannes: „Streitkultur statt Schubladendenken!“, in: Johannes Richardt (Hg.), *Die sortierte Gesellschaft. Zur Kritik der Identitätspolitik*, Frankfurt: Novo 2018, S. 6–10.
- Ricken, Norbert: „Zur Logik der Subjektivierung. Überlegungen an den Rändern eines Konzepts“, in: Andreas Gelhard/Thomas Alkemeyer/ders. (Hg.), *Techniken der Subjektivierung*, München: Fink 2013, S. 29–48.
- Rieger, Stefan: *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Rieger-Ladich, Markus: *Das Privileg. Kampfkabel und Erkenntnisinstrument*, Ditzingen: Philipp Reclam 2022.
- „Privilegien“, in: *Merkur* 77:889 (2023), S. 71–81.
- Robertson, Jennifer: „Reflexivity Redux: A Pithy Polemic on ‚Positionality‘“, in: *Anthropological Quarterly* 75:4 (2002), S. 785–792.
- Röggla, Katharina: „V*rg*w*lt*g*r, wir kriegen euch (nicht). Plädoyer für mehr Risiko, Diskussionskultur und Fehlerfreundlichkeit im feministischen Alltag“, in: Koschka Linkerhand (Hg.), *Feministisch streiten. Texte zu Vernunft und Leidenschaft unter Frauen*, Berlin: Querverlag 2018, S. 277–284.
- Romano, Aja: „A History of Wokeness“, in: Vox, 9. Oktober 2020, <https://www.vox.com/culture/21437879/stay-woke-wokeness-history-origin-evolution-controversy> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Rose, Gillian: „Situating Knowledges: Positionality, Reflexivities and Other Tactics“, in: *Progress in Human Geography* 21:3 (1997), S. 305–320.
- Rose, Hilary: „Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences“, in: *Signs* 9:1 (1983), S. 73–90.
- Rosenschein, Stanley J.: „Formal Theories of Knowledge in AI and Robotics“, in: *New Generation Computing* 3 (1985), S. 345–357.
- Rosenthal, Naomie B.: „Consciousness Raising: From Revolution to Re-Evaluation“, in: *Psychology of Women Quarterly* 8:4 (1984), S. 309–326.
- Ruck, Nora: „Liberating Minds: Consciousness-Raising as a Bridge between Feminism and Psychology in 1970s Canada“, in: *History of Psychology* 18:3 (2015), S. 297–311.
- Ruck, Nora/Luckgei, Vera/Wanner, Lisa: „Zwischen Aktivismus und Akademisierung. Zur Bedingung der Möglichkeit feministischer Psychologie und Psychotherapie“, in: *Psychologie & Gesellschaftskritik* 42:1 (2018), S. 55–80.
- Ryan, Michael: „Standpoint Theory“, in: George Ritzer (Hg.), *Encyclopedia of Social Theory*, London: Sage 2005, 789.
- Saar, Martin: „Genealogie und Subjektivität“, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 157–179.
- „Genealogische Kritik“, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik? Philosophische Positionen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 247–265.
- „Identitätspolitik“, in: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.), *Glossar der Gegenwart 2.0*, Berlin: Suhrkamp 2024, S. 185–196.
- Said, Edward: *Orientalism*, New York: Vintage Books 1979.

- Sarachild, Kathie: „A Program for Feminist ‚Consciousness Raising‘“, in: Shulamith Firestone (Hg.), *Notes from the Second Year*, New York: Radical Feminism 1970, S. 78–80.
- „Consciousness Raising: A Radical Weapon“, in: Redstockings (Hg.), *Feminist Revolution*, London: Routledge 1975, S. 144–151.
- Sarasin, Philipp: „Foucaults Wende“, in: Oliver Marchart/Renate Martinsen (Hg.), *Foucault und das Politische*, Berlin: Springer 2019, S. 9–22.
- Savin-Baden, Maggi/Major, Claire H.: *Qualitative Research: The Essential Guide to Theory and Practice*, London: Routledge 2022.
- Savolainen, Jukka/Casey, Patrick J./McBrayer, Justin P./Schwerdtle, Patricia N.: „Positionality and Its Problems: Questioning the Value of Reflexivity Statements in Research“, in: *Perspectives on Psychological Science* 18:6 (2023), S. 1331–1338.
- Schade, Julia: „Wie denkt es sich aus Relationalität heraus? Von anthropozänen Illusionen und kritisch-relationalen Experimenten“, in: Charlotte Bolwin/Jasmin Degeling/Gabriel Geffert/Martin Kallmeyer/Gereon Rahnfeld/Nathalie Schäfer/Katia Schwerzmann (Hg.), *Szenen kritischer Relationalität*, Lüneburg: Meson Press 2024, S. 27–48.
- Scheiper, Stephan: „Traditionen des Terrors. Eine frühe britische Studie zur Roten Armee Fraktion (RAF)“, in: *Zeithistorische Forschungen* 4:1–2 (2007), S. 269–274.
- Schlenker, Ines: *Hitler's Salon. The Große Deutsche Kunstausstellung at the Haus der Deutschen Kunst in Munich 1937–1944*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2007.
- Schmoller, Gustav: „Erste Sitzung“, in: Ständiger Ausschuss (Hg.), *Verhandlungen der Eisenacher Versammlung zur Besprechung der sozialen Frage*, Leipzig: Duncker & Humblot 1872, S. 1–7.
- Schnödl, Gottfried/Sprenger, Florian: *Uexkülls Umgebungen*, Lüneburg: Meson Press.
- Schröter, Susanne: „Mehr kulturelle Aneignung wagen“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 5.7.2021, <https://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/identitaets-politik-mehr-kulturelle-aneignung-wagen-17387431.html> [letzter Zugriff: 29.8.2024]
- *Der neue Kulturmampf. Wie eine woke linke Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft bedroht*, Freiburg: Herder 2024.
- Schubert, Karsten/Schwierz, Helge: „Konstruktivistische Identitätspolitik“, in: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 31:4 (2021), S. 565–593.
- Schubert, Karsten: *Lob der Identitätspolitik*, München: C.H. Beck 2024.
- Scott, Joan W.: „Experience“, in: Judith Butler/dies. (Hg.), *Feminists Theorize the Political*, London: Routledge 1992, S. 22–40.
- Shapin, Steven/Schaffer, Simon: *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton: Princeton University Press 1989.
- Sharpe, Matthew: „Critique‘ as Technology of the Self“, in: *Foucault Studies* 2 (2005), S. 97–116.
- Shield, Alix: „Create a Positionality Statement“, https://www.lib.sfu.ca/system/files/35635/shield_positionality_activity_final.pdf [letzter Zugriff: 29.8.2024].

- Simandan, Dragos: „Revisiting Positionality and the Thesis of Situated Knowledge“, in: *Dialogues in Human Geography* 9/2 (2019), S. 129–149.
- Simpson, David: *Situatedness: Or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham: Duke University Press 2002.
- Singer, Mona: „Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie. Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven“, in: Ruth Becker/Beate Kortendiek/Barbara Budrich (Hg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden: VS 2010, S. 292–301.
- Slaby, Jan: „More than a Feeling. Affect as Radical Situatedness“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 41:1 (2017), S. 7–26.
- Smith, Dorothy E.: *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Boston: Northeastern University Press 1987.
- Smith, Linda T.: *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous People*, London: Zed Books 1999.
- Spitzer, Leo: „Milieu and Ambiance“, in: ders., *Essays in Historical Semantics*, New York: Vanni 1948, S. 179–316.
- Spivak, Gayatri C.: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Methuen 1987.
- Spoerhase, Carlos: „Politik der Form. Autosozиobiographie als Gesellschaftsanalyse“, in: *Merkur* 71:818 (2017), S. 27–38.
- Sprenger, Florian: *Medien des Immediate. Elektrizität, Telegraphie, McLuhan*, Berlin: Kadmos 2012.
- *Epistemologien des Umgebens. Zur Geschichte, Ökologie und Biopolitik künstlicher Environments*, Bielefeld: Transcript 2019.
- „Sensor-algorithmic Virtuality: Machinic World-making on Mars“, in: *Science, Technology, & Human Values* 50:1 (2023), S. 1–24.
- Stadler, Max/Güttler, Nils/Rhyner, Niki/Mathias Grote/Fabian Grüttner/Tobias Scheidegger/Martina Schlünder/Anna-Maria Schmidt/Susanne Schmidt/Alexander von Schwerin/Monika Wulz/Nadine Zberg (Hg.): *Gegen|Wissen. Wissensformen an der Schnittstelle von Universität und Gesellschaft*, Zürich: intercom 2020.
- Starhawk: *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, San Francisco: Harper & Row 1979.
- Steel, Daniel/Paier, Karoline: „Pro-Diversity Beliefs and the Diverse Person's Burden“, in: *Synthese* 200:357 (2022), S. 1–23.
- Steltenpohl, Crystal N.: „Positionality Statements: Getting Started“, <https://www.youtube.com/watch?v=QjaAua8zsdY> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Stegemann, Bernd: „Der liberale Populismus und seine Feinde“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4 (2017), S. 81–94.
- *Identitätspolitik*, Berlin: Matthes & Seitz 2023.
- Suchman, Lucy: *Plans and Situated Actions: The Problem of Human-Machine Communication. 2nd Edition*, Cambridge: Cambridge University Press 1987/2007.
- „Gender, Technik und Politik 4.0“, in: *Gender* 11:3 (2019), S. 56–83.

- Suchman, Lucy/Gerst, Dominik/Krämer, Hannes: „If You Want to Understand the Big Issues, You Need to Understand the Everyday Practices That Constitute Them“, in: *Forum Qualitative Social Research* 20:2 (2019), S. 1–18.
- Suntrup, Jan C.: „Die „Dramatik des wahren Diskurses“. Zum analytischen und politiktheoretischen Gehalt von Foucaults Parrhesia-Vorlesungen“, in: Oliver Marchart/Renate Martensen (Hg.), *Foucault und das Politische*, Berlin: Springer 2019, S. 329–352.
- Susam-Saraeva, Şebnem: „Representing Experiential Knowledge: Who May Translate Whom?“, in: *Translation Studies* 14:1 (2021), S. 84–95.
- Sweet, Paige L.: „Who Knows? Reflexivity in Feminist Standpoint Theory and Bourdieu“, in: *Gender & Society* 34:6 (2020), S. 922–950.
- Táíwò, Olúfémí O.: „Being-in-the-Room Privilege: Elite Capture and Epistemic Deference“, in: *The Philosopher* 108:4 (2020), <https://www.thephilosopher1923.org/post/being-in-the-room-privilege-elite-capture-and-epistemic-deference> vom 30. Juni 2023 [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- *Elite Capture: How the Powerful Took over Identity Politics (and Everything Else)*, London: Pluto Press 2022.
- Tanzeni, Alessandra: „Standpoint Then and Now“, in: Miranda Fricker/Peter J. Graham/David Henderson/Nikolaj Pedersen (Hg.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York: Routledge 2020, S. 335–343.
- Taylor, Charles: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press 1994.
- Teixeira, Mariana: „The Revolutionary Subject in Lukács and Feminist Standpoint Theory. Dilaceration and Emancipatory Interest“, in: Gregory R. Smulewicz-Zucker (Hg.), *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*, Leiden: Brill 2020, S. 227–251.
- Thrun, Sebastian/Montemerlo, Mike/Dahlkamp, Hendrik/Stavens, David/Aron, Andrei/Diebel, James/Fong, Philip/Gale, John/Halpenny, Morgan/Hoffmann, Gabriel/Lau, Kenny/Oakley, Celia/Palatucci, Mark/Pratt, Vaughan/Stang, Pascal/Strohband, Sven/Dupont, Cedric/Jendrossek, Lars-Erik/Koelen, Christian/Markey, Charles/Rummel, Carlo/van Niekerk, Joe/Jensen, Eric/Alessandrini, Philippe/Bradski, Gary/Davies, Bob/Ettinger, Scott/Kaehler, Adrian/Nefian, Ara/Mahoney, Pamela: „Stanley: The Robot that Won the DARPA Grand Challenge“, in: *Journal of Field Robotics* 23:9 (2006), S. 661–692.
- Thürmer-Rohr, Christina: „Der Chor der Opfer ist verstummt“, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Frauenforschung oder Feministische Forschung* 11:7 (1984), S. 71–84.
- Toole, Briana: „Demarginalizing Standpoint Epistemology“, in: *Episteme* 19:1 (2022), S. 47–65.
- Toozé, Adam: *The Wages of Destruction: The Making and Breaking of the Nazi Economy*, London: Penguin 2007.
- Trilling, Lionel: *Sincerity and Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press 1971.
- Tuck, Eve/McKenzie, Marcia (Hg.): *Place in Research: Theory, Methodology, and Method*, London: Routledge 2015.

- Tuck, Eve/Yang, K. W.: „Decolonization Is Not a Metaphor“, in: *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1:1 (2012), S. 1–40.
- Turner, Fred: *From Counterculture to Cybersculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago: University of Chicago Press 2006.
- Turner, Henry A.: *German Big Business and the Rise of Hitler*, Oxford: Oxford University Press 1985.
- Uebel, Tina: „Der große Verlust“, in: *Die Zeit*, 17.06.2018, <https://www.zeit.de/2018/25/politische-korrektheit-einfluss-schriftstellerin-tina-uebel> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Ullrich, Daniel/Diefenbach, Sarah: *Es war doch gut gemeint. Wie Political Correctness unsere freiheitliche Gesellschaft zerstörte*, München: riva 2017.
- van der Tuin, Iris/Verhoeff, Nanna: *Critical Concepts for the Creative Humanities*, Lanham: Rowman & Littlefield 2022.
- van Dyk, Silke: „Identitätspolitik gegen ihre Kritik gelesen. Für einen rebellischen Universalismus“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 9–11 (2019), S. 25–32.
- van Manen, Max/Pinar, William F./Grumet, Madeleine R./Macdonald, James B./Zaret, Esther: „Reconceptionalist Curriculum Thought: A Review of Recent Literature“, in: *Curriculum Inquiry* 8:4 (1978), S. 365.
- Versfeld, Martin: *The Mirror of Philosophers*, London: Sheed & Ward 1960.
- Villa, Paula-Irene/Speck, Sarah: „Das Unbehagen mit den Gender Studies. Ein Gespräch zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik“, in: *Open Gender Journal* 4 (2020), S. 1–27.
- Villa Braslavsky, Paula-Irene: „Identitätspolitik. Repräsentationsverhandlungen in der Popkultur“, in: *Pop* 16 (2020), S. 70–76.
- Vogelmann, Frieder: *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie*, Berlin: Suhrkamp 2022.
- Vogl, Joseph: „Für eine Poetologie des Wissens“, in: Karl Richter (Hg.), *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930. Walter Müller-Seidel zum 75. Geburtstag*, Stuttgart: Metzler 1997, S. 107–127.
- Voller, Christian: *In der Dämmerung. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der Kritischen Theorie*, Berlin: Matthes & Seitz 2022.
- von Moltke, Johannes: „The Metapolitics of Identity: Identitarianism and its Critics“, in: *German Studies Review* 45:1 (2022), S. 151–166.
- Wacquant, Loïc: „Immer Ärger mit ‚Race‘. Eine Agenda für den Umgang mit einer heiklen Kategorie“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 33:1–2 (2023), S. 9–32.
- Wagenknecht, Sahra: *Die Selbstgerechten*, Frankfurt a. M.: Campus 2022.
- Walby, Sylvia: „Against Epistemological Chasms: The Science Question in Feminism Revisited“, in: *Signs* 26:2 (2001), S. 485–509.
- Wark, Joe: „Land Acknowledgements in the Academy: Refusing the Settler Myth“, in: *Curriculum Inquiry* 51:2 (2021), S. 191–209.
- Weber, Jutta: „Einführung Feministische STS“, in: Susanne Bauer/Torsten Heinemann/Thomas Lemke (Hg.), *Science and Technology Studies*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 339–368.

- Weber, Max: „Wissenschaft als Beruf“, in: ders., *Schriften 1894–1922*, Stuttgart: Kröner 2002, S. 474–511.
- Weeks, Kathi: „Labor, Standpoints, and Feminist Subjects“, in: Sandra Harding (Hg.), *The Feminist Standpoint Theory Reader*, London: Routledge 2004, S. 181–194.
- Wein, Hermann: „The Concept of Ideology in Sartre. ‚Situatedness‘ as an Epistemological and Anthropological Concept“, in: *Dialogue* 7:1 (1968), S. 1–15.
- Welzer, Harald: „Identitätspolitik. Krankheit oder Kur?“, in: dies., *Philosophie Magazin* 2017, <http://philomag.de/identitaetspolitik-krankheit-oder-kur> [letzter Zugriff: 29.8.2024]
- Whittier, Nancy: „Identity Politics, Consciousness-Raising, and Visibility Politics“, in: Holly J. McCommon/Verta Taylor/Jo Reger/Rachel L. Einwohner (Hg.), *The Oxford Handbook of U.S. Women’s Social Movement Activism*, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 376–397.
- Willis, Ellen: „Radical Feminism and Feminist Radicalism (1984)“, in: dies., *No More Nice Girls. Countercultural Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2012, S. 117–150.
- Winant, Terry: „The Feminist Standpoint: A Matter of Language“, in: *Hypatia* 2:1 (1987), S. 123–148.
- Winograd, Terry: „Heidegger and the Design of Computer Systems“, in: Andrew Feenberg/Alastair Hannay (Hg.), *Technology and the Politics of Knowledge*, Boulder: NetLibrary 1999, S. 108–127.
- Winograd, Terry/Flores, Fernando: *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Boston: Addison-Wesley 2008.
- Woolgar, Steve: „Reflexivity is the Ethnographer of the Text“, in: ders. (Hg.), *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, London: Sage 1991, S. 14–34.
- Wylie, Alison: „Why Standpoint Matters“, in: Robert Figueroa/Sandra Harding (Hg.), *Science and Other Cultures: Issues in Philosophies of Science and Technology*, New York: Routledge 2003, S. 26–48.
- Wylie Alison/Paier, Karoline/Tilton, Emily/Bryant, Alex: „I like everything about standpoint – except the ‚standing‘ and the ‚pointing‘: Interview with Linda Alcoff“, <https://standpointtheory.com/podcast/> [letzter Zugriff: 6.10.2024].
— „Standpoint theory was never supposed to be a theory about identity. Interview with Donna Haraway“, <https://standpointtheory.com/podcast/> [letzter Zugriff: 6.10.2024].
- Yu, Nilan (Hg.): *Consciousness-Raising: Critical Pedagogy and Practice for Social Change*, London: Routledge 2018.
- Ziemke, Tom: „The Construction of ‚Reality‘ in the Robot: Constructivist Perspectives on Situated Artificial Intelligence and Adaptive Robotics“, in: *Foundations of Science* 6:1–3 (2001), S. 163–233.

Internetquellen

- Baroness von Sketch: „Theatre Acknowledgement“. https://www.youtube.com/watch?v=LQyFfC7_U-E&t [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Canadian Council of Refugees: „Power wheel update“, <https://ccrweb.ca/en/power-wheel-update> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Charta der Vielfalt: „Privilege & Power Wheel“, https://www.charta-der-vielfalt.de/fileadmin/user_upload/Antirassistische_Bewusstseinsbildung/Toolbox_Antirassismus/Arbeitsbl%C3%A4tter/Arbeitsblatt_Privilege_and_Power_Wheel.pdf [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Destination Toronto: „Beyond the Land Acknowledgement“, <https://www.destinationtoronto.com/research/reports-archive/helpful-resources/land-acknowledgement-resources> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- NASA: „Blue Marble“, <http://www.nasa.gov/content/blue-marble-image-of-the-earth-from-apollo-17> [letzter Zugriff: 4.5.2019].
- Native Land Digital: <https://native-land.ca/> [letzter Zugriff: 11.3.2023].
- NS-Archiv. Dokumente zum Nationalsozialismus: „Eingabe führender Persönlichkeiten des Landes an Reichspräsident von Hindenburg für die Berufung Adolf Hitlers zum Kanzler“, <https://www.ns-archiv.de/nsdap/foerderung/eingabe-hindenburg.php> [letzter Zugriff 21.9.2024].
- Social Identity and Groups Network: „Social Connection Tool“, <https://sign.centre.uq.edu.au/products-services/products/social-connection-tool> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Stanford SPARQ: „SPARQtools“, <https://sparqtools.org> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- US Department of Arts and Culture: „Honor Native Land: A Guide and Call to Acknowledgment“, <https://usdac.us/nativeland> [letzter Zugriff: 29.8.2024].
- Wikipedia: „Frieden von Saint-Germain (1679)“, [https://de.wikipedia.org/wiki/Frieden_von_Saint-Germain_\(1679\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Frieden_von_Saint-Germain_(1679)) [letzter Zugriff 21.9.2024].
- Wikipedia: „Białogard“, <https://de.wikipedia.org/wiki/Bia%C5%82ogard> [letzter Zugriff: 29.8.2024].

ABBILDUNGSNACHWEISE

Abb. 1 und 2 (S. 42 und 43)

Google Books Ngram Viewer: situation, 1820–2022

https://books.google.com/ngrams/graph?content=situation&year_start=1800&year_end=2022&corpus=en&smoothing=3&case_insensitive=false [Zugriff: 9.10.2024]

Google Books Ngram Viewer: situatedness, 1960–2022

https://books.google.com/ngrams/graph?content=situatedness&year_start=1960&year_end=2022&corpus=en&smoothing=3 [Zugriff: 9.10.2024]

Abb. 3 (S. 66)

Rad der Macht und der Privilegien

<https://www.gespraechswert.de/intersektionalitaet/> [Zugriff: 9.10.2024]

Lizenz: CC BY-ND 3.0 DE

Gestaltung: Birgit Jansen | buergie.de

Inhaltliche Konzeption: Sigi Leib | gespraechswert.de

Inspiriert durch: Sylvia Duckworth | ccrweb.ca

Abb. 4 (S. 149)

Social Identity Map

Danielle Jacobson und Nida Mustafa, „Social Identity Map: A Reflexivity Tool for Practicing Explicit Positionality in Critical Qualitative Research“, in: *International Journal of Qualitative Methods* 18 (2019), S. 1–12, hier S. 3

Abb. 5 (S. 177)

Blue Marble – Image of the Earth from Apollo 17

<http://www.nasa.gov/content/blue-marble-image-of-the-earth-from-apollo-17> [Zugriff: 9.10.2024]

© NASA

Abb. 6 (S. 283)

Donna Haraway reads “The National Geographic” on Primates, Paper Tiger Television, 1987

Screenshot: 01:36

<https://vimeo.com/123872208> [Zugriff: 9.10.2024]

Lizenz: CC

Ich-Sagen. Eine Genealogie der Situiertheit erscheint im August Verlag.
Der August Verlag ist ein Forum für Theorie im Schnittpunkt von Philosophie, Politik und Kunst. Der August Verlag ist ein Imprint von Matthes & Seitz Berlin.

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.augustverlag.de und steht unter der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0. (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>), die die Nutzung, Weitergabe, Bearbeitung, Verbreitung und Wiederveröffentlichung in jedem Medium oder Format erlaubt, sofern der Originalautor und die Quelle angemessen gewürdigt, die Creative Commons Lizenz mitgeteilt und die Veränderungen angegeben werden.
Die Bilder oder sonstiges Material Dritter in diesem Buch sind in der Creative-Commons-Lizenz des Buches enthalten, es sei denn, in der Quellenangabe ist etwas anderes vermerkt. Wenn das Material nicht in der Creative-Commons-Lizenz des Buches enthalten ist und die beabsichtigte Nutzung die zulässige Nutzung überschreitet, müssen die Genehmigungen direkt beim Urheberrechtsinhaber eingeholt werden.

August Verlag
august@augustverlag.de
www.augustverlag.de

Copyright © 2025 MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH
Großbeerenstr. 57A
10965 Berlin

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die Nutzung des Werkes
für Text und Data Mining im Sinne von § 44b UrhG

Satz: psb, Berlin

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Print-ISBN 978-3-7518-9030-4
eISBN 978-3-7518-9031-1

Gefördert durch den DFG-Sonderforschungsbereich 1567
„Virtuelle Lebenswelten“