

Nomadisch statt monadisch: Feministische Kämpfe um epistemologische Diversität im Anschluss an Rosi Braidotti

Mareike Gebhardt

„Feminist questions are scary for [...] scholars in the classical tradition because they don't allow [...] scholars to ignore their own normative – and gendered – perspectives.“

Cynthia Weber, *International Relations Theory. A Critical Introduction*

1. Einleitung: „To Do Philosophy like a white Man?!“

Kämpfe um Diversität werden nicht nur gesellschaftlich, sondern auch in der Wissenschaft geführt. In ihnen geht es unter anderem um die Bedingungen des Wissens und Erkennens. Der vorliegende Aufsatz diskutiert aus einer feministischen Perspektive die Frage nach den Orten und Subjekten der Wissensproduktion sowie den Logiken der Kanonisierung (Martinsen 2022). Dabei rekurriert er auf feministische Theorien, die in den späten 1980er und 1990er Jahren entstanden sind. Im Zentrum stehen Rosi Braidottis (1994) frühe Arbeiten, in denen sie ein maßgebliches Konzept feministischer Erkenntniskritik vorlegte, das sie *Nomadismus* nennt. Mit dem Nomadischen kritisiert Braidotti zwei hegemoniale Narrative der politischen Philosophie: Erstens dekonstruiert sie die Vorstellung eines autonomen und souveränen Subjekts, das aus sich heraus Erkenntnis generiert. Dieses Subjekt beschreibt Braidotti als monadisch. Zweitens hinterfragt Braidotti Sesshaftigkeit und Stabilität als diejenigen Modi, in denen Wissen generiert und archiviert wird. Im Gegensatz dazu beschreibt das Nomadische ein erkenntnistheoretisches Umherstreifen, das sich von normativen Vorstellungen ‚richtiger‘ Wissensproduktion und „sedentären“ Onto-Epistemologien (Sheller 2018: 20) löst. Es ist geprägt von Überschreitungen: von normativen Standards und von wissenschaftlichen Routinen. Es ist, in einem gewissen Sinne, ein „Denken ohne Geländer“ (Arendt 2006). Braidotti kritisiert außerdem eine *weiße* Theoriebildung, in deren Mittelpunkt neben dem Sesshaften und den androzentrischen Forschungsstilen auch die ‚westliche‘, vermeintlich ausschließlich rationale Logik der

Wissensproduktion steht. Braidotti arbeitet mit dem Nomadischen heraus, wie koloniale Logiken, vergeschlechtliche Stereotype und rassifizierte Resentiments die Produktionsweisen des Wissens manipulieren – und Wissen schließlich, mit Michel Foucault gesprochen, zu einer Regierungstechnologie des Selbst wie auch des ‚Anderen‘ avanciert (Foucault 2010; Gebhardt 2021).

Ich gehe mit diesem Aufsatz auf eine ideengeschichtliche Spurensuche in den Gegenarchiven der politischen Philosophie beziehungsweise in den Ecken und an den Rändern des Archivs. In diesen (Gegen-)Archiven können narrative Fragmente von ganz verschiedenen Kämpfen um Diversität geborgen werden, die heute nichts an Aktualität verloren haben. Einer dieser Schauplätze ist die akademische Wissensproduktion, deren normative Grundlagen – Rationalität, Objektivität, Wertneutralität – und institutionelle Arrangements Ziel feministischer (Erkenntnis-)Kritik sind. Im Anschluss an Sara Ahmed (2012) verstehe ich Diversität als eine verkörperte Praxis und einen sozialen Prozess. In Wissenschaftsinstitutionen wird Diversität häufig als eine Art Programmatik zur Pluralisierung der Akademie genutzt. Jenseits dieser programmatischen, oftmals neoliberalen Instrumentalisierung einer bloßen Semantik von Diversität durch wissenschaftliche und universitäre Einrichtungen (Ahmed 2012: 13f.) möchte ich für einen machtsensiblen Begriff von Diversität plädieren, der die Pluralisierung verschiedener (erkenntnistheoretischen) Positionierungen vor dem Hintergrund von Ungleichheit betont, indem marginalisierte Positionen in den epistemologischen Vordergrund gerückt werden.

Der Rückgriff auf frühe feministische Texte, u.a. der Postkolonialen Studien und der Internationalen Beziehungen, zeigt, wie lange Debatten der Wissensproduktion und erkenntnistheoretischen Prämissen geführt werden (Hoppe/Vogelmann 2024). Zugleich verdeutlicht er, wie wenig diese Diskussionen in den Theoretisierungen des „Ma(i)nstream“ aufgegriffen wurden (Sylvester 1994: 35). Noch immer scheint der Imperativ „wie ein alter weißer Mann zu philosophieren“ ungebrochen (James 2014, Übersetzung MG). Noch immer kämpfen feministische, queere und Schwarze Wissenschaftler*innen um Anerkennung ihrer Forschungsstile und die Pluralisierung der Wissensproduktionsweisen – darum, dass ihre wissenschaftlichen Arbeiten nicht ‚bloße Ideologie‘ oder ‚Gender-Wahn‘ (Mauer 2021) seien. Diesen Kämpfen ist der folgende Aufsatz gewidmet.

Auf seiner Spurensuche in den (Gegen-)Archiven hält der Aufsatz an drei Stationen: Er macht zuerst Halt an einer Kritik des autonomen Subjekts

als erkennendes Ich. In einem zweiten Schritt rücken repräsentationstheoretische Fragen in den Vordergrund, die über Modi der Verunsicherung nach einer Demokratisierung der akademischen Wissensproduktion fragen. Schließlich gehe ich auf die körperliche Dimension von Wissen(sproduktion) ein, die für feministische Forschung zentral ist. Denn welche Körper ‚beforscht‘ werden und wessen Körper forschen ist eine der zentralen Fragen feministischer Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften. Auch in diesen Körpern materialisieren sich Herrschafts- und Machtverhältnisse (Ludwig 2021). Dabei versetze ich Braidottis Arbeiten zum nomadischen Subjekt in einen Dialog mit anderen Gesprächspartner*innen und deren Texten, die in einem ähnlichen Zeitraum entstehen. Meine Suchbewegung in diesem Aufsatz bleibt jedoch geleitet von Braidottis Figur des Nomadischen.¹

2. Nomadisch statt monadisch I – Von der Dezentrierung des Subjekts

Feministische Erkenntniskritik beginnt mit einer Dekonstruktion des erkennenden Subjekts. In Rekurs auf Adrienne Rich (1984) seziert Braidotti (1994: 22) die *politics of location*, die davon ausgehen, dass Wissen nur an spezifischen Orten produziert wird und nur in bestimmten Modi zu archivieren ist. In diesen Politiken der Verortung stecken normative Annahmen über Rechtmäßigkeit und Richtigkeit, die jedem Wissen, jeder wissenschaftlichen Disziplin und den Praktiken der Archivierung klare Regeln auferlegen. Normativ könnten wir von ‚richtigen‘ Orten und ‚korrekten‘ Modi des Archivierens sprechen. Diese Normativität, die ideengeschichtlich und theoriepolitisch meist als Objektivität oder Wertneutralität camouffiert wurde, rückt ins Zentrum einer feministischen Erkenntniskritik (Harding 1990, 1994; Hill Collins 2000; Fricker 2007). Denn durch das archivarische Regelwerk wird kanonisches, ‚richtiges‘ oder ‚wertvolles‘ Wissen erhalten, während ‚nicht-relevantes‘ Wissen – darunter auch Affekte, Gefühle, Erzählungen – (aktiv) vergessen bzw. verdrängt wird. Teil dieser

1 Auch dieser Aufsatz ist nicht im luftleeren Raum entstanden: Ich danke Henrike Bloemen für ihre kritische, konstruktive und kenntnisreiche Korrektur und die kontinuierlichen Gespräche über feministisches Forschen. Isabel Vehrkamp, Nina Arndt und Alba de Curtis danke ich für die Unterstützung bei der Literaturrecherche und Formatierung. Außerdem bedanke ich mich bei den Teilnehmer*innen der Tagung „Kämpfe um Diversität“ der DVPW-Sektion Politische Theorie und Ideengeschichte sowie beim Herausgeber*innenteam für ihre differenzierten und solidarischen Anmerkungen zu Vortrag und Aufsatz.

Archivierungslogik sind andro- und logozentrische Vorstellungen über *den* Archivar [sic] und diejenigen, deren Wissen gespeichert wird.

Die hegemoniale Vorstellung imaginiert dabei ein *weißes*, männliches, bürgerliches, sesshaftes und autonomes Subjekt des Erkennens. In den Arbeiten Braidottis steht dieses hegemoniale Subjekt für das Monadische, das im philosophischen Diskurs der Moderne als *der* Generator von Wissen verstanden wurde und auf das die politische Philosophie ausgerichtet war. Dieses souveräne *cogito ergo sum*, so Braidotti (1994: 13), ist eine „obsession of the west“ – es ist sein Untergang („downfall“) wie auch seine Torheit („folly“). Denn die Vorstellung, das Subjekt generiere alleine von sich aus Wissen, in dem es beobachtend in die Welt blickt und erkennt, ist ein Trugschluss, der jedoch wirkmächtig die Figur des Erkennens und Wissens prägt. Diese Vorstellung einer erkennenden Monade prägt gesellschaftliche Bilder, die von andro- und logozentrischen Imaginationen *des* Wissensproduzenten [sic] heimgesucht werden. Auf die Dekonstruktion dieser Vorstellungen, Bilder und Figurationen richtet sich Braidottis Kritik, die sie in der Auseinandersetzung mit dem Poststrukturalismus entwickelt. Die feministische Erkenntniskritik eint mit dem Poststrukturalismus, so Braidotti (1994: 30), die „Sehnsucht“, das linear-teleologische Modell, das philosophisches Arbeiten und Denken beherrscht, herauszufordern und damit Prozesse der Kanonisierung in ihren Logiken zu hinterfragen. Dabei gilt es für Braidotti, die Vernachlässigung von Geschlecht und Geschlechterverhältnissen durch den Poststrukturalismus zunächst aufzuzeigen und schließlich aufzuarbeiten. Jedoch teilen feministische Theorie und Poststrukturalismus eine Kritik am „philosophischen Humanismus“ (Braidotti 1994: 30). Für Braidotti steht, im Anschluss an Jacques Derrida, Humanismus für ein Denken der Aufklärung, das Rationalität – und mit ihr Andro-, Phono- und Logozentrismus – ins Zentrum rückt und über die Trope des Menschlichen Gleichheit suggeriert, die sich jedoch keineswegs in der sozialen Realität widerspiegelt (Derrida 2013 [1983]). Diese Kritik des Humanen findet sich in Schwarzen Feminismen. So zeigen unter anderem Sylvia Wynter (2003; vgl. McKittrick 2015), bell hooks (2009, 2013) und Akwugo Emejulu (2022) auf, dass der Begriff des Humanen im Kontext von *whiteness* operiert und damit Schwarze, Indigene und People of Color von vornherein ausschließt. Aus ihrer Perspektive schlagen Versuche, die Kategorie des Menschlichen ‚inklusive‘ zu gestalten, notwendigerweise fehl, da die Konstruktion des Menschlichen historisch betrachtet stets auf *whiteness* beruht sowie gesellschaftstheoretisch auf spezifische Ausschlüsse angewiesen bleibt. Bereits hier wird deutlich, wie zentral eine intersektionale Kritik (Combahee River

Collective 1977; Hill Collins 2019; Crenshaw 2019) von Wissensproduktion für die Diversifizierung des Kanons ist, wollen politische Philosophie und mit ihr auch feministische Theorie nicht eindimensional argumentieren.

Das erkennende Subjekt ist also historisch nicht nur vergeschlechtlicht, sondern auch rassifiziert und u.a. mit einer bestimmten Klassenposition verzahnt – wer kann es sich schon leisten, die eigene Zeit mit Nachdenken zu verbringen, wenn man seine Miete zahlen und den Lebensunterhalt bestreiten muss? So fragt Denise James (2014: 189f.) provokativ, ob ein*e Schwarze*r feministische*r Philosoph*in überhaupt möglich, also vorstellbar, sei; und verweist damit auf die Wirkmächtigkeit der hegemonialen Trope des Subjekts der Philosophie. Auch Philosoph*innen sind immer schon verstrickt in die soziale Welt, die sie umgibt, in der sie forschen und Wissen generieren.² Auch akademisches Wissen wird in diesen sozialen Kontexten hervorgebracht und disseminiert. Es bleibt in ihnen verortet und hat damit immer auch eine politische Dimension (Vogelmann 2022). Theoretiker*innen und Philosoph*innen arbeiten weder in einem sozialen noch in einem historischen Vakuum. Sie sind in ihrer Wissensproduktion nicht autonom, sondern relational mit ihrer Umwelt, ihren eigenen Erfahrungen und Überzeugungen, ihrem konkreten soziohistorischen Kontext verbunden. Im Mittelpunkt der feministischen Erkenntniskritik Braidottis steht damit auch die Demaskierung des Monadischen als die Vorstellung totaler Autonomie. Die Dekonstruktion des „god trick“ (Haraway 1988: 581)³ – also der Vorstellung eines neutralen beobachtenden Standpunkts, von dem aus Wissen hervorgebracht und gespeichert wird – ist eines ihrer zentralen Elemente. Braidotti, im Anschluss an Donna Haraway, betont stattdessen die Situiertheit des Wissens: Wissen wird weder im soziopolitischen Nichts noch im monadischen Elfenbeinturm oder anhand neutraler Beobachtung generiert. Vielmehr ist es tief eingebettet in die sozialen Realitäten und politischen Machtverhältnisse, in denen Personen und Kollektive Wissen hervorbringen und es diskursiv-narrativ zirkulieren lassen.

2 So schreibe ich von der Position einer weiblichen ‚Bildungsaufsteigerin‘, die in einer ländlichen Arbeiterklasse aufwuchs und dadurch regelmäßig Klassismus, Misogynie und Sexismus, auch im universitären Raum, ausgesetzt ist. Meine Positionierung als europäisch (mit einem klaren rechtlichen Status), deutsch, cis-geschlechtlich und weiß lässt mich jedoch auch an Privilegien der rassistisch-rassifizierten, heteronormativen Gesellschaft teilhaben.

3 Zur Aufarbeitung von Haraways Arbeiten im deutschsprachigen Raum s. Hoppe (2021).

Daher macht es sich feministische Kritik, wie die Braidottis, ähnlich zu poststrukturalistischen Kritiken der „großen Erzählungen“ (Lyotard 1986: 13f.), zur Aufgabe, Prozesse der Kanonisierung in ihrer politischen und damit hierarchisierenden Dimension sichtbar zu machen. Darüber hinaus soll das vermeintlich ‚irrelevante‘ Wissen der Gegenarchive geborgen werden (Hartman 2008; Honig 2021). Diese philosophische Arbeit des Bergens stellt auch eine Verweigerung dar, die hegemonialen Politiken des Archivierens anzuerkennen (Karera 2021). Diese Verweigerung kann letztlich eine Praxis der Dekolonialisierung hervorbringen (Lugones 2010; Bhabra 2021). Denn Kolonialisierung, Kolonialismus und Kanonisierung sind historisch miteinander verbunden, da Kanonisierungsmuster zunächst hegemoniale Wissensbestände sichern bzw. zur Hegemonie-Werdung bestimmten Wissens beitragen. Diese Muster operieren wie Selektionsmaschinen, die das ‚gute‘, ‚richtige‘ und ‚wertvolle‘ Wissen von allen anderen Formen des (Nicht-)Wissens trennen. Historisch war dieses Wissen *weiß*, *westlich*, männlich und bürgerlich. Diese Selektionslogik suggeriert außerdem, dass das Wissen einen festen Platz hat, ein Archiv braucht, das ordentlich und sauber verschiedene (Nicht-)Wissensbestände voneinander trennt und sortiert sowie schließlich auch eine klare Orientierung und Richtungsweisung gibt, was sich zum Beispiel in Lehrcurricula der politischen Philosophie und Ideengeschichte niederschlägt.

Feministischer Erkenntniskritik geht es dabei nicht um die Auslöschung des Kanons oder die Substitution des Archivs durch bis dato nicht-kanonisches Wissen und Gegenarchivbestände (Spivak 1993; Martinsen 2022). Sie möchte vielmehr „Grenzen verwischen, ohne Brücken zu verbrennen“ (*blurring boundaries without burning bridges*, Braidotti 1994: 4, Übersetzung MG). Feministische Erkenntniskritik ist keine *scorched earth policy*. Sie verbrennt nicht die Wege, auf denen sie ging und geht, sondern überarbeitet sie, findet andere Wege und eröffnet neue Routen. Sie arbeitet im Sinne Derridas dekonstruktiv. Sie ist eine kreative Intervention in das wissenschaftliche Ordnungssystem der Archivierung und Kanonisierung, das so viele Stimmen und *stories* verstummen hat lassen. Diese „mass evacuations“ (Sylvester 1994: 3) bestimmter Wissensbestände führten historisch zum Ausschluss armer, Schwarzer, weiblicher Subjekte (Spivak 1993: 90). Von einer Dezentrierung des Subjekts geleitet, zeigen feministische Erkenntniskritiken daher auf, wie politische Philosophie in ihren erkenntnis- und wissenstheoretischen Vorannahmen zu diversifizieren ist – und zwar im Hinblick auf drei Momente: Erstens müssen Forschungsstile, Erkenntnisgegenstände und Methodologien pluralisiert werden. Damit geht

auch einher, deren normative Grundlagen radikal herauszufordern und neue ‚Paradigmen‘ der Wissensproduktion zuzulassen; zum Beispiel Epistemologien des Affektiven, des Körpers oder Wissensbestände des Globalen Südens, die lange als irrational, ‚primitiv‘, naiv oder auch ‚kindlich‘ delegitimiert wurden. Zweitens müssen auch Kategorien des Wissens und analytische Konzepte vervielfältigt werden. Schließlich, drittens, müssen sich die Subjektpositionen, von denen aus Wissen hervorgebracht wird, multiplizieren. Multivokales, polyphones, multiperspektivisches und kollektiv geteiltes Wissen generiert daher nicht nur eine Diversität vermeintlich partikularer Standpunkte. Vielmehr produziert es ein Geflecht „starker Objektivität“ (Harding 1992), das der Komplexität sozialer Realitäten gerechter wird und sie auch tieferschärfer analysieren kann als das monadische Cogito.

Die feministischen erkenntnistheoretischen Arbeiten repräsentieren demnach einen Kampf um Diversität auf dreifache Weise: Sie suchen nach einer Pluralisierung der epistemologischen Werkzeuge und Konzepte der politischen Philosophie; außerdem vervielfältigen sie die Sprechpositionen, von denen aus Theoriearbeit geleistet wird. Zuletzt betonen sie die kollektive Dimension der Wissensproduktion und, auf einer sozialontologischen Ebene, die Relationalität des Wissens.

3. Nomadisch statt monadisch II – Zur Destabilisierung des Kanons

Mit der Forderung nach mehr Diversität der Subjektpositionen sind Fragen der Repräsentation verbunden. Außerdem zieht sie eine Form der Verunsicherung von Wissen(sbeständen) mit sich, die die Hinterfragung des Kanons und seiner Archivierungsmechanismen ermöglicht.

3.1 Verunsicherung – Zur Heimatlosigkeit des Wissens

Feministische Erkenntniskritik beginnt mit einer Bewegung der Verunsicherung. Etwas, was nicht stillstehen, was nicht zur Ruhe kommen kann, hat keinen sicheren Ort, keinen festen Platz – keine Heimat. Feministische Erkenntniskritik ist damit eine Methode, Praxis und Denkfigur der Heimatlosigkeit. Aus einer geschlechtertheoretischen Perspektive ist die Heimat gerade kein Ort der Geborgenheit, sondern ein Phänomen der Herrschaft, in dem patriarchale Machtverhältnisse (re-)produziert werden. Im Begriff der Heimat wirken Politiken der Verortung. Sie schaffen eine Raumordnung,

in der die Mikrophysik der Macht allen Personen(-gruppen) ‚ihren‘ Platz zuweist. Feministische Erkenntniskritik ist dann auch ein Loslösen von diesem angestammten Platz (Sylvester 1994: 214, 222, 226; Braidotti 1994: 22; Spivak 1993: 95). Teil dieses Loslösens ist das nomadische Umherstreifen, das nostalgische Begriffe von Wissen und Wahrheit erschüttert (Sylvester 1994: 210, 218). Es ist ein Denken des Fluiden, des Permeablen und des Unabgeschlossenen: ein fragmentarisches Denken am Abgrund, das den Anspruch auf Vervollkommenheit ebenso aufgibt wie den der Letztbegründung und absoluten Wahrheitsgenese. Feministische Erkenntniskritik kann daher auch als post-fundamentalistisch gelesen werden und ergänzt den männlich dominierten ‚Kanon‘ des post-fundamentalistischen Denkens (Marchart 2010) um zentrale Perspektivierungen der Reproduktionsbedingungen von Herrschaft.

Dabei interpretieren Braidotti und Sylvester in unterschiedlicher Weise diese Heimatlosigkeit: Während Braidotti ihr Konzept des Nomadischen der Heimatlosigkeit gegenüberstellt und feministische Epistemologien dezidiert als nomadisch und nicht als heimatlos markiert, interpretiert Sylvester den Begriff der Heimatlosigkeit feministisch. Sie unterscheidet eine vereinsamte, monadische Heimatlosigkeit von einer feministisch-epistemologischen Heimatlosigkeit, die zwar keinen festen Ort – keine Heimat – hat, jedoch immer wieder ein Zuhause findet, in dem wir „kollektiv heimatlos“ werden (Sylvester 1994: 61, 209).

Die Betonung des Kollektiven spiegelt sich in Sylvesters Begriff des *homesteading* wider, in dem sie insbesondere die relationale Verwobenheit von Subjekten, Wissensbeständen und Objekten betont. *Homesteading* verweist auf ein anti-territoriales Denken, das Identität und Räumlichkeit nicht über Tropen der Geschlossenheit, sondern über Vorstellungen von Empathie und Kooperation denkt (Sylvester 1994: 2f.). Es erkennt an, dass bestimmte Räume für bestimmte Subjekte, Körper, Handlungen und Tätigkeiten ausgewiesen sind, während diese wiederum von anderen Räumen ausgeschlossen bleiben. Einerseits verweist *homesteading* auf die Geschichte nationalistisch-territorialer Politiken, die bestimmte Bevölkerungs- und Gesellschaftsgruppen aufgrund von (unter anderem) Geschlecht und Rasse ausschloss. In diesen auch kolonialen Politiken wurden die unterworfenen Personengruppen derjenigen Orte beraubt, die sie lange bewohnt hatten und ihre Heimat nannten; indigene Bevölkerungen wurden vertrieben, deportiert und getötet, um Land und Raum für privilegierte Personengrup-

pen ‚freizumachen‘ (Sylvester 1994: 2).⁴ Andererseits steht *homesteading* für eine Wiedergewinnung der Geschichten und Identitäten, die durch die Politik des räumlichen Ausschlusses verloren schienen. Denn *homesteading* enthält die Möglichkeit, mehrere Räume gleichzeitig zu besetzen, in ihnen zu wohnen und sich dort wohlfühlen, womit Vorstellungen der ‚wahren‘ Heimat unterwandert werden. Diese „mobile Subjektivität bewegt sich“ (Sylvester 1994: 3, Übersetzung MG), wie die nomadische, durch verschiedene Räume und Landschaften, ohne jemals an einem Ort vollkommen anzukommen, sich an ihm niederzulassen. Vielmehr sind es die Begegnungen und Bewegungen, die das Selbst mit den Anderen verbinden, ihm ermöglichen, die Anderen kennenzulernen und sie, zu einem gewissen Maße, zu verstehen: sie durch „emphatische Kooperation“ (Sylvester 1994: 3, Übersetzung MG) von ihren Erfahrungen erzählen zu lassen, statt ihre Position in einer rationalistischen Bewegung intersubjektiv einnehmen zu wollen.

Sylvesters und Braidottis Ansätze verbindet, dass beide Epistemologien der Heimatlosigkeit onto-epistemologische Vorstellungen des Sesshaftwerdens kritisieren. Allerdings haben ihre Erkenntnistheorien der Heimatlosigkeit und Ungebundenheit auch eine problematische Dimension. Wie andere poststrukturalistische Ansätze suchen sie nach Wegen, die Subalternen zu visibilisieren und die vergessenen Narrative sichtbar zu machen. Allerdings bleiben sie Kompliz*innen des philosophischen Ethnozentrismus und Kolonialismus, während sie beide zu entlarven trachten (Sylvester 1994: 15; Spivak 1993: 90). Dabei sind auch ihre Figuren und Gegenarrative kritisch zu durchleuchten. So fragt zum Beispiel Braidotti (1994: 21, Übersetzung MG), ob das „nonchalante Loslassen“ – als erkenntnistheoretischer Topos –, das im Nomadismus steckt, nicht auch ein Privileg der Wenigen, der *Weiß*en und Bürgerlichen darstellt. Ist Heimatlosigkeit nicht nur dann attraktiv und zu realisieren, wenn ich sie mir aussuche und für mich wähle? Muss ich nicht schon einmal die Sicherheit der Heimat erfahren haben, um die Ungebundenheit des Nomadischen schätzen, vielleicht

4 Die Geschichte des Begriffes *homesteading* ist auch mit den Wagenzügen der *settler* gen Westen verbunden. Durch verschiedene *Homesteading Acts* in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde der indigenen Bevölkerung Nordamerikas Land genommen und als ‚freies‘ Land für US-Bürger (sic) zur Verfügung gestellt, um die Erschließung des Kontinents durch *weiße* Siedler*innen voranzutreiben. Daher markieren doppeldeutige Bilder und Imaginationen den alltagssprachlichen Begriff des *homesteading*, der sowohl Exklusion (der indigenen Bevölkerung) als auch Emanzipation (der *weißen* Siedler*innen) beinhaltet (vgl. auch Kerner 2021).

sogar genießen zu können? Ist diese „lofty metaphor“, wie Braidotti (1994: 21) selbstkritisch anmerkt, nicht sehr ethnozentrisch?

Wer in den Zwischenräumen existiert, wer immer in Unsicherheit lebt, schätzt die Ruhe und die Sicherheit, die Heimat bieten kann – oder ist es nicht gerade die Erfahrung der Heimatlosigkeit, die das Ich die allzu sicheren Konstruktionen von Heimat in ihrem imaginären Charakter immer schon dechiffrieren lässt? Diese Ambivalenz des Nomadischen und des *homesteading* kann nicht aufgelöst werden, sondern muss sich auch an realen Verhältnissen bewähren und sich der eigenen Fallstricke kritisch bewusst werden. Denn einerseits könnte das Nomadische in einer romantisierenden Geste als uneingeschränkte Freiheit missverstanden werden, andererseits erlaubt es aber auch, soziale Konstruktionen von Heimat, Ankommen und Zuhausesein in ihrer Geschlossenheitsfantasie zu dekonstruieren. Beispielsweise bilden sie in aktuellen Migrationspolitiken immer auch eine Rechtfertigungsgrundlage für Ausschlüsse: ‚Wir‘ haben nicht genug Platz, ‚unsere‘ Kultur verträgt nicht zu viel Fremdheit, ‚unsere‘ Ökonomie ist überfordert – dies alles sind Narrative und Tropen, die auf geschlossenen Vorstellungen von Heimat und Eigenheit basieren. Sie sind auch Teil eines Kampfes um Diversität, denn sie richten sich gegen sie und versuchen, Gründe und Plausibilisierungsstrategien zu finden, Nicht-Diversität als Normalität zu inszenieren. An ihnen wird ersichtlich, dass Erkenntnistheorie eine starke politische Dimension hat; dass wir nicht losgelöst von den konkreten politischen Gegebenheiten erkennen, sondern in sie eingelassen sind – auch, oder gerade, als erkennende Subjekte. Gerade weil Ankommen, Verbunden- und Verwurzelte sein politische Instrumente der Hermetik und des Ausschlusses darstellen, sind feministische Erkenntnistheorien ein hilfreiches Werkzeug, die Funktionslogiken der Vorstellungen von Heimat und Gastfreund*innenschaft zu dekonstruieren und ihren imaginativen Charakter als knallharte politische Strategie (rassifizierter, vergeschlechtlichter) Ausschlüsse zu decodieren. Denn sie basieren auf genau diesen Erfahrungen.

So gibt es von der antiken Polis bis hin zu den zeitgenössischen Metropolen der liberaldemokratischen Systeme eine historische Kontinuität der Schließung, die durch kritisches Denken – und Erkennen – in ihren Logiken seziert werden kann. Für Braidotti (1994: 32, Übersetzung MG) ist es wichtig, dass dieses kritische Denken keine „Diaspora der auserwählten Wenigen“ ist, sondern eine radikale Absage an die logozentrische Polis darstellt. Die Polis steht wie keine andere Metapher und politische Realität des Räumlichen für Hermetik und klare Raumaufteilungen, in denen Körper, Identitäten und Subjekte ihren klar markierten Platz zugewiesen bekom-

men. Gerade deshalb eröffnen sich durch Kritik Räume für die Wahrnehmbarkeit der Anderen, aber auch für die Wahrnehmbarkeit der Hermetik des Eigenen. In dieser Ermöglichung von Wahrnehmbarkeit steckt eine Form der Verweigerung: eine Absage an die Politiken der Verortung (Rich 1984). Schon Mitte der 1990er Jahre resümiert Braidotti (1994: 32), dass feministisches Denken die logozentrische Polis hinter sich lässt und das vermeintliche ‚Zentrum‘ des Imperiums aufgeben muss, denn das phallogozentrische Regime befindet sich „beyond repair“. Hieran schließt Bonnie Honig (2021) in ihrer aktuellen Arbeit zu feministischer Verweigerung an. Sie votiert für das Verlassen der Stadt (Polis), aber nicht, um sie vollkommen aufzugeben, sondern um irgendwann zu ihr zurückzukehren: in der Hoffnung, dass sie für radikale Veränderungen – wie die Abschaffung des Patriarchats – bereit ist. Solange aber gilt es, heterotope Räume zu schaffen, *safer spaces* zu kreieren und multiperspektivisch umherzuwandern und eine große Portion Skepsis an die Veränderbarkeit der Stadt zu hegen, ohne sie jemals ganz aufzugeben (Gebhardt 2024). Nomadismus beschreibt dann genau das: „eine Geste des Misstrauens in die Fähigkeit der Polis, die Fundamente ihrer Macht, auf denen sie ruht, zum Einsturz zu bringen“ (Braidotti 1994: 32, Übersetzung MG).

3.2 Repräsentation – Zur Unsichtbarkeit vergeschlechtlichter und rassifizierter Wissensbestände

Eine postkoloniale Kritik des Sedentären zeigt auch die erkenntnistheoretische Dimension des Siedlungskolonialismus auf (Kerner 2021; Bhambra 2021: 80). So wie das Sesshaftwerden ein normatives Ideal des ‚Westens‘ darstellt, so sind auch ‚westliche‘ Erkenntnistheorien lange Zeit von der Vorstellung eines Grundes, einer Substanz, einer Essenz des Wissens geprägt gewesen, den bzw. die es zu erkennen gilt: an den ‚wahren Kern‘ zu dringen. In ihrer, auch vom Poststrukturalismus maßgeblich geprägten, Erkenntniskritik lösen sich feministische Ansätze von der onto-epistemologischen Sicherheit eines gemeinsamen Grundes – einer Heimat – von Wissen und Sein. Allerdings ist *verunsicherndes* Wissen kein *verunsichertes* Wissen: Feministische Forschung – im Anschluss an postmoderne Epistemologien – betont zwar, dass Wissen weder einen absoluten Wahrheitsanspruch erheben noch ausschließlich in großen Erzählungen tradiert werden kann. Sie verweigert sich aber gerade *nicht* ethischen Richtlinien und normativen Maßstäben. Vielmehr arbeitet sie diese sehr viel deutlicher heraus als ka-

nonisch-traditionelle Erkenntnistheorien. Denn problematisch am Kanon beziehungsweise traditionellen Epistemologien ist auch, dass sie die eigene normative Perspektive nur selten offenlegen und ihre Situiertheit unreflektiert lassen. Die Positionierung bleibt unmarkiert, weil sie das Hegemoniale und ‚Normale‘ (das Männliche, das Bürgerliche, das *Weisse*) verkörpert.

Dagegen betont eine feministische Erkenntnistheorie, dass Wissenschaftler*innen weder ihre eigene (soziale) Identität hinter sich lassen, wenn sie den ‚Laborkittel‘ überziehen oder sich an den Schreibtisch setzen, noch kann Wissenschaft von einem Standpunkt der (normativen) Neutralität aus betrieben werden (Weber 2005: 99). Philosoph*innen und Theoretiker*innen sind keine neutralen Beobachter*innen (von Politik und Gesellschaft). Sie können diesen „god trick“ der absoluten Objektivität und Neutralität gerade nicht ausführen (Haraway 1988: 581; Sylvester 1994: 226), denn sie sind immer schon eingebettet in die sozialen Verhältnisse ihrer Zeit wie auch in historisch tradierte Rahmungen. Wissen, auch wissenschaftliches, ist immer situiert und damit nicht neutral, sondern partiell, schlussfolgert Braidotti; und sie fügt kritisch hinzu, dass „wir alle nach Wörtern ringen, selbst wenn wir die Sprache ‚fließend‘ beherrschen“ (Braidotti 1994: 14, Übersetzung MG).

Das Phänomen, nicht sprechen zu können, obwohl wir ‚die Sprache fließend beherrschen‘, hat Gayatri Chakravorty Spivak in ihrem ikonischen Aufsatz von 1984 seziert. In „Can the Subaltern Speak?“ geht Spivak den Bedingungen des Gehörtwerdens und Sprechenkönnens nach. Sie arbeitet in der Frage des subalternen Sprechenkönnens die machtgeladene Gewinnung von Erkenntnis und die Genese von (Herrschafts-)Wissen heraus (siehe dazu auch: Steyerl/Gutiérrez Rodríguez 2012). Wie schon Braidotti und Sylvester sind auch Spivaks Arbeiten vom französischen Poststrukturalismus stark beeinflusst. Sie verweist auf die Methode der Dekonstruktion zur Sichtbarmachung von Ungleichheit und Diskriminierung und rückt dazu die Arbeiten Jacques Derridas in den Vordergrund (Spivak 1993: 76). Dieser legt in *Grammatologie* eine Kritik des Logo- und Phonozentrismus vor, mit der die „doppelte Löschung“ (Spivak 1993: 87ff.) der vergeschlechtlichten und rassifizierten Subalternen im Kontext kolonialer Macht- und Herrschaftsverhältnisse entlarvt werden kann. Weiterhin formuliert Derrida eine Repräsentationskritik, die Praktiken des *giving voice* (zum Beispiel durch Intellektuelle des Globalen Nordens) nicht notwendigerweise als *empowerment* versteht, sondern potenzielle Paternalismen in sich trägt. Vor diesem Hintergrund betont Spivak (1993: 71f., 91) in ihren epistemologischen und repräsentationstheoretischen Ausführungen zwei Werkzeuge

der Dekonstruktion, die hegemoniale oder normalisierte Annahmen über Wissensproduktionsweisen offenlegen: das Verlernen („unlearning“) und das Zuhören („listen“). Feministische Erkenntniskritik ist auf diese Weise immer auch eine Praxis des Verlernens, u.a. der hegemonialen Standards der Wissensproduktion: ein Verlernen der Regeln, die von hegemonialen Systemen, wie dem Patriarchat, dem Kolonialismus und dem Kapitalismus, aufgestellt wurden, um Dominanz und Herrschaft zu etablieren und aufrechtzuerhalten. Dieses Verlernen umfasst eine Diskreditierung des Sprechens zugunsten des *listening*, so Spivak (1993: 91). Durch die Subversion von Sprechen und Zuhören schließt sie an Derridas Kritik des Phono- und Logozentrismus an. Sie argumentiert, dass hegemoniale Sprechpositionen einerseits verlernen müssen, zu sprechen, während sie andererseits erlernen müssen, zuzuhören.

Sylvester formuliert ein ähnliches Argument in Auseinandersetzung mit poststrukturalistischen Ansätzen. Eine feministische Reiteration des Poststrukturalismus und der postmodernen Philosophie entlarvt, dass die „Antworten der Moderne [...] zu arrogant und intolerant gegenüber Ambivalenzen und Inkommensurabilitäten in einem Zeitalter der Unsicherheit“ (Sylvester 1994: 54, Übersetzung MG) sind. Aufgrund der fehlenden feministischen Reflexion innerhalb des Main- und Malestreams des Poststrukturalismus muss, mit Sylvester, auch herausgearbeitet werden, dass er selbst eine „unproblematisierte Vorliebe für Arroganz und Intoleranz“ (Sylvester 1994: 54f., Übersetzung MG) hat, die zu einer nahezu naiven Vorstellung über Prozesse des *giving voice* führt. Nach wie vor lässt das Regelwerk des Sprechens Personengruppen und Nicht-Sprechpositionen verstummen, die es nicht beherrschen (können) oder es – in einem Akt des Widerstandes – nicht anwenden wollen (Spivak 1993: 103f.).

Statt marginalisierte Subjektpositionen zum ‚richtigen‘ Sprechen bringen zu wollen, geht es für Spivak darum, Privilegien und Normalitäten radikal zu verlernen und Hörgewohnheiten zu ändern. Subalterne können nicht sprechen, weil sie nicht gehört werden – gleich wie laut sie schreien oder wie sehr sie sich den hegemonialen Sprachspielen unterwerfen. Derrida, so Spivak (1993: 89f., Übersetzung MG), thematisiert diese „Mechanik der Konstitution des Anderen“ durch ein ethnozentrisches Selbst, das die Stimme der Anderen als etwas Äußerliches begreift, während sie im Sinne der Binnendifferenz des Selbst doch immer auch im Selbst zu vernehmen ist. Spivak, wie auch Braidotti, betont, dass der Globale Norden der Ort ist, an dem hegemoniales Wissen (historisch wie sozial) produziert wird. Daher unterliegt (wissenschaftliches) Wissen ethnozentrischen Logiken.

Diskurse bringen kein ‚neutrales‘ Wissen hervor. Archive speichern nicht objektiv ‚relevantes‘ Wissen, sondern folgen in ihrer Logik der Dokumentation hegemonialer Vorannahmen. Diese normalisierten Annahmen über Wissensproduktionsweisen müssen daher dekonstruiert werden, um die Autorität des Wissens und seiner (historischen) Produzenten [sic] maßgeblich zu erschüttern. So muss zum Beispiel auch die politische Philosophie erschüttert werden, die durch epistemologische Tropen von (‚westlicher‘) Rationalität und (maskuliner) Souveränität Form erhält (Sylvester 1994: 11).

4. Nomadisch statt monadisch III – Körper in radikaler Relationalität

Einen letzten Fluchtpunkt feministischer Erkenntnistheorie bildet der Körper in seiner radikalen Relationalität. Eine nomadische Epistemologie ist kein monadisches Nachdenken. Sie ist vielmehr immer in Verbindung zu den Anderen: Berührt sie. Braidotti betont die Relationalität der nomadischen Subjekte, die vielleicht nie vollkommen ihre eigenen Wege und Routen bestimmen, sondern im „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (Arendt 2007: 222) eingebunden, ihm gegenüber verpflichtet und verantwortlich sind. Damit ist Nomadismus eine „Form des politischen Widerstands gegen hegemoniale und exkludierende Vorstellungen von Subjektivität“ (Braidotti 1994: 23, Übersetzung MG) und gegen homogenisierende Begriffe von Gemeinschaft. Es ist nicht das monadische Selbst, das im Mittelpunkt des Nomadismus steht, sondern sein Gegenteil: eine radikale, existentielle, sozioontologische Relationalität. Nomadismus ist kein Exodus, kein Ausstieg, kein *drop-out*. Nomadismus ist vielmehr Verstricktsein, Eingebundensein, Verwobenheit; er bezeichnet das relationale Netz, das ‚wir‘ (menschliche und nicht-menschliche Lebewesen und Dinge) alle teilen und in dem wir uns bewegen, das uns jedoch nicht gleich macht, sondern in Differenz versammelt.

So schreibt Verónica Gago (2018: 40), dass feministische Kämpfe – auch die um epistemologische Diversität – deshalb beim Körper beginnen, weil „er sehr konkrete Bedingungen dafür schafft, wie wir unsere Widerstände denken können, unsere Wege, die Wunde (für viele von uns: die koloniale Wunde) zum Ausgangspunkt zu machen, um die politische Szene in ihren tiefsten Überzeugungen durcheinanderzubringen.“ Auch hier finden wir das Motiv der Verunsicherung – das Durcheinanderbringen –, das sich durch die Vielzahl feministischer Kritiken zieht. In Bezug auf die akademische Wissensproduktion gilt, was für unterschiedliche Körper immer gilt:

Sie haben unterschiedlich Zugang zu Räumen, auch zu akademischen Räumen – von den Seminarräumen, den Konferenzsälen, dem Podium einer Keynote bis zu den Publikationsräumen und den karriereentscheidenden Netzwerken. Hegemoniale Vorstellungen über ‚richtige‘ Forschung und ‚korrekte‘ Wissensproduktion finden sich nicht nur in Sprache und Text, sondern kleben auch an unseren Körpern: An den ‚devianten‘ Körpern, den nicht-männlichen, nicht-*weißen*, also den queeren, weiblichen, Schwarzen, Braunen und ‚deformierten‘ Körpern, materialisiert sich Macht. Es sind Körper, die die politische Philosophie theoretisch wie praktisch in den Herrschaftsbereich des Privaten verbannte und ihnen damit über Jahrhunderte hinweg Zugang zu unterschiedlichen Räumen (zum Beispiel der Akademie) verwehrte (Ludwig 2021: 659). Damit ist der Körper zum Beispiel für Grada Kilomba (2019) ein „politisches Werkzeug“, das in feministischen Kämpfen um (erkenntnistheoretische) Diversität Anwendung finden muss.

Wenn wir in die Wissensproduktion der politischen Philosophie blicken, dann war das denkende und erkennende Subjekt seltsam körperlos. Der Körper des *Cogito* war so selbstverständlich *weiß*, männlich und ‚gesund‘, dass er nicht der Rede wert war. Doch erkennende Subjekte haben Körper, sind „von Gewicht“ (Butler 1997: 51). Denn an ihnen wird deutlich, wem Erkenntnisvermögen zugesprochen wird – und vor allem: wem nicht. Cynthia Weber formuliert pointiert, dass wir uns niemals außerhalb von Geschlecht befinden – und dies gilt auch für Klasse, Rasse, Sexualität, Begehren und *dis_ability*. Unsere Körper ‚verraten‘ uns in diesem Sinne (Weber 2005: 83) – auch weil sie in hegemoniale und gewaltvolle Prozesse der Selbst- und Fremdzuschreibung verortet bleiben. Daher müssen wir uns in der politischen Philosophie um eine intersektionale Perspektive bemühen, die deutlich macht, dass unsere Körper unsere Forschung, unsere Wissensproduktion und unsere Erkenntnis maßgeblich bestimmen. Denn sie situieren uns in unserem Wissen. Sie bestimmen, wie wir in (akademischen) Räumen wahrgenommen werden und was wir wissen können.

Die Betonung des Körperlichen macht auch deutlich, dass wir die Welt nicht als abstrakte ‚Menschen‘ erfahren und körperloses Wissen sammeln (Weber 2005: 82). Der Körper stellt vielmehr einen Knotenpunkt dar, in dem sich „das Physische, das Symbolische und das Soziologische“ (Braidotti 1994: 4, Übersetzung MG) überlappen. Dies trifft auch für feministische Forscher*innen zu, die immer wieder mit der Ambivalenz kämpfen, von einer bestimmten, auch mit Privilegien versehenen, Positionierung (wie zum Beispiel die *weiße* bürgerliche Frau) aus zu sprechen, um von ihr aus Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu kritisieren, in die

sie verstrickt bleibt. Auch in feministischer Forschung herrschen Macht- und Herrschaftsverhältnisse: *whiteness*, Cis-Weiblichkeit, Mittel- und Oberschichtenbiografien sowie *ability* dominieren feministische Zirkel des Globalen Nordens, wenngleich u.a. Schwarze und queere Feminismen verstärkt die Macht- und Herrschaftsverhältnisse offenlegen. Auch feministische Forschung muss sich fragen, wie sie patriarchale Macht und Herrschaft kritisieren kann, ohne ihre Codes zu wiederholen (Thürmer-Rohr 2008: 88ff.). Mit der Schwarzen Kritik und dem queer_feministischen *turn* erfahren wir zum Beispiel eine Diversifizierung von Geschlecht und Sexualität. ‚Geschlecht‘ besteht aus einer Vielzahl komplexer, potenziell widersprüchlicher Erfahrungen, die auch an den Intersektionen von u.a. Klasse, Rasse, Alter, Lifestyle und sexueller Präferenz ausdifferenziert werden und Sprechpositionen verschieben (Braidotti 1994: 337; Mohanty 1984: 337f.).

Die Betonung des Körperlichen führt in feministischen Ansätzen dann auch zur Re-Definition von Subjektivität, die nicht nur diskursive Momente enthält, sondern eben auch materielle. Das sprechende Subjekt verfügt über eine körperliche Materialität, die es in eine vergeschlechtlichte und sexuell differenzierte Struktur einbettet, die der Anfangspunkt eines epistemologischen Projektes darstellt, das Braidotti *Nomadismus* nennt. Es beschreibt einen „figurativen Denkstil“ (Braidotti 1994: 1, Übersetzung MG), eine Art „kritischen Bewusstseins“ (Braidotti 1994: 5, Übersetzung MG) sowie eine Verkörperung, die sich weigert, sich in sozial codierten Denk-, Verhaltens- und Handlungsweisen niederzulassen.

Nomadismus als erkenntnistheoretisches Projekt der kritischen Auseinandersetzung mit dem Kanon und dem Archiv kennzeichnet sich daher durch zwei Bewegungen: die der Des-Identifikation und die der Illoyalität. Feministische Nomad*innen distanzieren sich von der „maskulinen Identifikation“, die von „hoher Theorie“ (Braidotti 1994: 5, Übersetzung MG), oftmals auch habituell, verlangt wird. Das Scheitern der Simulation des männlichen Habitus und Körpers ist daher vorprogrammiert. Dies kann jedoch als Moment des Widerstandes produktiv gewendet und die Machtverhältnisse parodistisch herausgefordert werden (Butler 1991: 209ff.). Daher stellt Nomadismus eine Einladung zur Des-Identifikation vom „phallogozentrischen Monologismus des philosophischen Denkens“ dar, um die „Kunst der Illoyalität gegenüber der Zivilisation“ zu performen (Braidotti 1994: 29f., Übersetzung MG). Onto-epistemologische Vorstellungen von Identität, Stabilität und Neutralität werden unterwandert. Subjektivität stellt sich über Bewegungen der Des-Identifikation, der Ent-Unterwerfung und der De-Subjektivierung her, die allesamt anerkennen, dass das Ich nie ganz, nie

vollkommen, nie absolut bei sich selbst ankommt: nie rein, pur und ganz ist. Vielmehr ist es in radikaler Relationalität mit den Anderen verbunden – und ihnen ausgesetzt. Nomadismus erkennt dies an. Er weiß um die Gewalt, die Furcht und die Angst, die mit dieser Verbundenheit einhergehen können. Er zelebriert jedoch auch die Freude und den Genuss der ‚Illoyalität‘ gegenüber hegemonialen Vorstellungen u.a. von Erkenntnisgewinn und Wissensproduktion. Wir, die wir uns von unserem ‚zugewiesenen Platz‘ entfernt und zum Beispiel akademische Räume als FLINTA* (of color) oder Arbeitertöchter betreten haben, kennen die komplexen Gefühlswelten und affektiven Ökonomien, die uns begleiten.

Die nomadische Verunsicherung, diese Absage an Authentizität und Geschlossenheit, imaginiert jedoch keine grenzenlose Fluidität. Grenzen werden nicht abgeschafft. Vielmehr wird argumentativ hervorgehoben, dass Grenzen – auch die des Wissens – nie ganz fixiert, nie für immer gültig sind und überschritten werden können, vielleicht sogar sollten: Nomadismus ist daher nicht „Fluidität ohne Grenzen“, sondern ein „akutes Bewusstsein für die Nicht-Fixiertheit von Begrenzungen“; er beschreibt ein „intensives Begehren nach der unbefugten Überschreitung“ (Braidotti 1994: 36f., Übersetzung MG). Nomadismus zeichnet sich also durch Denkbewegungen und Praktiken der Transgression aus. Die Verunsicherung durch Nomadismus ist dabei ambivalent. Denn er befreit Subjektpositionen und Identitäten aus geschlossenen Räumen und hermetisch verriegelten Orten, die ihnen vom hegemonialen System zugewiesen worden sind. Nomadismus suspendiert diese geschlossenen Räumlichkeiten, in denen teleologisch-chronopolitische Vorstellungen von linearer Zeitlichkeit aufgehoben sind. Er erschafft „Oasen der Nicht-Zugehörigkeit“, Räume des Loslösens, des Loslassen-Könnens: „No-(wo)man’s land“ (Braidotti 1994: 18f.). Allerdings kann diese Verunsicherung als so grundlegend empfunden werden, dass sie orientierungslos und auch einsam machen kann. Daher entsteht Nomadismus nicht aus Monadismus heraus noch endet er darin. Vielmehr verabschiedet er sich von einem (imaginierten) Reich des autonomen *Individuums*. Stattdessen entwickelt und entfaltet er kollektive, kakophone, multivokale und verkörperte Praktiken, in denen und durch die sich *Dividuen*⁵ treffen, konfrontieren, streiten, weinen, lachen, übereinstimmen, versammeln,

5 Im Anschluss an Nietzsche (2012: 76) Ausführungen zur Differenzierung zwischen Individuum und Dividuum in *Menschliches, Allzumenschliches* beschreibt letzter Begriff eine subjektphilosophische Position, die auf das Geteilte – als Trennung und Gemeinsamkeit – fokussiert und damit individualistische Vorstellungen subjektiver Autonomie kritisiert.

begegnen und immer auch in die Anderen verstrickt sind. Nomadismus erschafft keine Einsamkeit, sondern *Gem-Einsamkeit*.

5. Fazit: *To Do Philosophy Otherwise*

Feministische Forschung ist eine Wissenschaft, die verlernt, wie ‚richtige‘ Wissenschaft funktioniert: Sie hört zu, statt immer nur zu sprechen. Sie holt außerdem ‚das Andere‘ der Wissenschaft – die Körper, den Alltag, die Verletzlichkeiten, die Relationalitäten, die Affekte, die Gefühle und die Dinge (Ahmed 2004; Shotwell 2011; Bargetz 2016) – ins Feld des wissenschaftlichen Arbeitens. Sie unterläuft dadurch szientistische Konzepte neutralen Wissens und sie dekonstruiert (wissenschaftstheoretische) Vorstellungen von Autonomie, Souveränität und Wahrheit. Feministisches Forschen verunsichert den Kanon in doppelter Weise: Es verweist sowohl auf die Positionalität der Forschenden und ihr ‚Unvermögen‘, neutrales Wissen zu generieren, wie auch auf die hegemoniestabilisierenden Formen der Wissensarchivierung. Es schafft hierdurch Raum für ‚anderes‘ Wissen, andere Formen der Erkenntnis und auch andere Maßstäbe als Rationalität, Wahrheit und Vernunft. Feministisches Forschen schafft ein „mestiza consciousness“ (Sylvester 1994: 66), in dem Wissensproduktion nicht nur in sauberen, vielleicht sogar sterilen, Räumen des Kopfes – Laboren – betrieben wird, sondern Wissensbestände auch aus dem Schmutz hervorgewühlt, in hybriden Räumen und an liminalen Orten vermutet oder im Affektiven und in den Körpern geborgen werden.

Manche Kritiker*innen würden sagen, feministische Forschung ‚beschmutzt‘ die Ordnung und Sauberkeit des Archivs, sie ist nicht in der Lage, die Regeln der Angemessenheit richtig umzusetzen: Sie beherrscht das – auch maskulin ausgeübte – (Sprach-)Spiel des Wissenschaftlichen nicht. Manche mögen dagegen erwidern, wie Braidotti und Sylvester, dass die Kakophonie der feministischen Epistemologien wissenschaftliches Arbeiten aus einem Korsett des Maskulinen und Hyperrationalen befreit: „No more impermeable lines of white ‚men‘ in ties shooting can(n)onical wisdoms our way;“ formuliert Sylvester (1994: 8) polemisch, wenngleich pointiert.

Feministische Erkenntnistheorie und Wissenschaftskritik dekonstruieren mit der Betonung kakophonisch-kollaborativen Forschens Vorstellungen des monadisch Forschenden in seinem [sic] sterilen Laborvakuum oder an seinem [sic] einsamen Schreibtisch im Elfenbeinturm in ihrer Sugges-

tivkraft von Sachlichkeit, Objektivität und Neutralität. Forschung ist hier dann vielmehr ein kollektiver Prozess, in dem Forscher*innen umherwandern, unterschiedliche Stimmen und *stories* hören und aus ihnen ein Palimpsest basteln, das weder ganz noch vollkommen ist: Forschung bleibt nomadisch, fragmentarisch und kakophon, um der Komplexität der Lebenswelt gerechter werden zu können.

Mit den Ansprüchen an mehr Gerechtigkeit und Gleichheit kann Forschung auch demokratischer und vielfältiger werden. Letztlich erweitern feministische Forschung und ihre erkenntnistheoretische Kritik wissenschaftliches Vorgehen um eine demokratische Dimension. Denn wenn Demokratie dort in Erscheinung tritt, wo der vielstimmige Anspruch auf Gleichheit, Gerechtigkeit und (Wissenschafts-)Freiheit vertieft und ausgeweitet wird, dann ist feministische Kritik auch eine Demokratiewissenschaft und noch deutlicher: eine demokratisierende Forschungspraxis (Sauer 2001; Bargetz und Ludwig 2023). Feministische Kritik als demokratisierende (Wissenschafts-)Praktik hinterfragt die (hegemonialisierenden) Logiken des Archivs und des Kanons, da sie Heimstätten für Herrschaftswissen darstellen, die die Anderen unterdrücken. Dennoch gilt es, auch diese „falschen Heimstätten“ zunächst nach „versteckten Schätzen“ zu durchsuchen: Denn in den Ritzen, Ecken und zwischen den Zeilen kann sich genau das „exkludierte Wissen“ (Sylvester 1994: 215, Übersetzung MG) versteckt halten, das kritische Epistemologien zu bergen trachten. Damit ist feministische Erkenntnistheorie kein *violent take-over*, sondern eine Bewegung der Verunsicherung des Kanons: Sie forstet ihn durch, stellt ihn vom Kopf auf die Füße, schüttelt ihn durch, bringt ihn durcheinander, sortiert seine Bestände neu, mistet aus, schmeißt weg und fügt anderes Wissen hinzu (Sylvester 1994: 212). Daher ist feministisches Forschen immer auch ein Stückweit riskant, denn es kann Ängste und Sorgen hervorrufen, wenn Sicherheit – auch epistemologische – zum zentralen Maßstab guten Forschens wird. Diese feministische Verunsicherung wird dann als Gefahr und Desorientierung empfunden und entsprechend versucht einzuhegen: Wir sehen historisch, aber auch im Angesicht aktueller politischer Entwicklungen im Globalen Norden, konservative *backlashes*, autoritäre Gewissheitsgesten, die quasi-mythologischen Charakter annehmen, und faschisierende Tendenzen, die den Kanon als sakrosankt und unantastbar markieren. Wir erleben Main- und Malestream-Forschungspraktiken, die die Kenntnisse kritischen Forschens zwar anerkennen, aber deren Erkenntnisse nicht ins eigene Forschen integrieren, während sie von kritischer Forschung erwarten, die kanonisierten Bestände zu ‚beherrschen‘ – oder unterstellen, dass

kritische Forschung diese missachtet. Schließlich häufen sich die medialen Angriffe auf kritische Wissenschaften, wie die Gender, Queer und Postcolonial Studies, durch rechtsautoritäre Parteien und extrem rechte Bewegungen, die auch zu gewaltvollen (körperlichen) Attacken auf Einzelpersonen führen. Was können wir diesen Entwicklungen entgegensetzen? Die Antwort ist so alt wie die feministische Bewegung selbst, aus der feministische Erkenntnistheorie heraus entstand: Solidarische Praktiken in Differenz – innerhalb und außerhalb der Akademie – stellen einen zentralen Baustein in den vielschichtigen Kämpfen um Diversität dar.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Sara 2004: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara 2012: *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Arendt, Hannah 2006: *Denken ohne Geländer. Texte und Briefe*. München: Piper Verlag.
- Arendt, Hannah 2007: *Vita activa*. München: Piper.
- Bargetz, Brigitte 2016: *Ambivalenzen des Alltags. Neuorientierungen für eine Theorie des Politischen*. Bielefeld: transcript.
- Bargetz, Brigitte/Ludwig, Gundula 2023: *Kontroversen und Kritik. Feministische Politikwissenschaft im deutschsprachigen Raum*. In: Bloemen, Henrike/Bomert, Christiane/Dziuba-Kaiser, Stephanie/Gebhardt, Mareike (Hg.): *Machtverhältnisse. Kritische Perspektiven auf Geschlecht und Gesellschaft*. Frankfurt am Main/New York: Campus, 33-48.
- Bhambra, Gurinder K. 2021: *Decolonizing Critical Theory? Epistemological Justice, Progress, Reparations*. In: *Critical Times* 4:1, 73–89.
- Braidotti, Rosi 1994: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Butler, Judith 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith 1997: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- The Combahee River Collective 1977: *The Combahee River Collective Statement*. <https://blackpast.org/african-american-history/combahee-river-collective-statement-1977/> (26.09.2025).
- Crenshaw, Kimberlé 1991: *Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*. In: *Stanford Law Review*. 43:6, 1244.
- Derrida, Jacques 2013: *Grammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. [1983]
- Emejulu, Akwugo 2022: *Fugitive Feminism*. London: Silver Press.
- Foucault, Michel 2010: *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Fricker, Miranda 2007: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Gago, Verónica 2018: #NosotrasParamos. Notizen zu einer politischen Theorie des feministischen Streiks. In: Gago, Verónica (Hg.): 8M. Der große feministische Streik. Konstellationen des 8. März. Wien: Transversal Texts, 25–41.
- Gebhardt, Mareike 2021: Die Regierung der Anderen. Von der mediterranen Todeslandschaft des europäischen Grenzregimes. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 8:1, 467–498.
- Gebhardt, Mareike 2024: Feminist Arrivals. The Arc of Refusal and the Right to (Leave) the City. In: *Res Pública. Revista de Historia de Las Ideas Políticas* 27:1, 37–43.
- Haraway, Donna 1988: Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. In: *Feminist Studies* 14, 575–599.
- Harding, Sandra 1994: *Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft neu*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Harding, Sandra 1992: Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity? In: *The Centennial Review* 36:3, 437–470.
- Harding, Sandra 1990: *Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht*. Hamburg: Argument-Verlag.
- Hartman, Saidiya 2008: Venus in Two Acts. In: *Small Axe* 26, 1–14.
- Hill Collins, Patricia 2019: *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durham/London: Duke University Press.
- Hill Collins, Patricia 2000: *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- hooks, bell 2009: *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.
- hooks, bell 2013: *Writing Beyond race. Living Theory and Practice*. New York: Routledge.
- Honig, Bonnie 2021: *A Feminist Theory of Refusal*. London: Harvard University Press.
- Hoppe, Katharina 2021: *Die Kraft der Revision. Epistemologie, Politik und Ethik bei Donna Haraway*. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Hoppe, Katharina/Vogelmann, Frieder 2024: *Feministische Epistemologien. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp.
- James, Denise 2014: Musing: A Black Feminist Philosopher: Is That Possible? In: *Hypathia* 29:1, 189–195.
- Karera, Axelle 2021: Black feminist philosophy and the politics of refusal. In: Ásta, Kim Q. Hall (Hg.): *The Oxford Handbook of Feminist Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1–12.
- Kerner, Ina 2021: Zur Kolonialität der liberalen Demokratie. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 12:2, 182–199.
- Kilomba, Grada 2019: The body as a political tool, Kadist. <https://kadist.org/program/the-body-as-a-political-tool/> (27.11.2023).

- Ludwig, Gundula 2021: Körper und politische (An-)Ordnungen. Zur Bedeutung von Körpern in der modernen westlichen Politischen Theorie. In: Politische Vierteljahresschrift 62, 643–669.
- Lugones, María 2010: Toward a decolonial feminism. In: *Hypatia* 25, 742–759.
- Lyotard, Jean-François 1986: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz/Wien: Passagen.
- Marchart, Oliver 2010: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Berlin: Suhrkamp.
- Martinsen, Franziska 2022: Kanon oder nicht – Feministische Perspektiven in der Politischen Theorie. In: Flügel-Martinsen, Oliver/Jörke, Dirk (Hg.): Vom Nutzen und Nachteil der Politischen Theorie und Ideengeschichte für die Politikwissenschaft – und darüber hinaus. Eine Gedenkschrift an Rainer Schmalz-Bruns. Baden-Baden: Nomos Verlag, 275–296.
- Mauer, Heike 2021: Nichts als Wahn und Ideologie? Rechtspopulistische Angriffe auf die Geschlechterforschung und die Politisierung von Geschlechterverhältnissen. In: Kim, Seongcheol/Selk, Veith (Hg.): Wie weiter mit der Populismusforschung? Baden-Baden: Nomos, 271–292.
- McKittrick, Katherine (Hg.) 2015: Sylvia Wynter. On Being Human as Praxis. Durham/London: Duke University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade 1984: Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: *Boundary 2*:12/13, 333–358.
- Nietzsche, Friedrich 2012: Menschliches, Allzumenschliches I und II. In: Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino (Hg.): Kritische Studienausgabe, München: De Gruyter.
- Rich, Adrienne 1984: Notes toward a Politics of Location. In: Rich, Adrienne: Blood, Bread and Poetry. Selected Prose 1979-1985. New York/London: W.W. Norton & Company, 210–232.
- Sauer, Birgit 2001: Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Sheller, Mimi 2018: Mobility Justice. The Politics of Movement in an Age of Extremes. London: Verso.
- Shotwell, Alexis 2011: Knowing Otherwise. Race, Gender, and Implicit Understanding. University Park: Penn State University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1993: Can the Subaltern Speak? In: Williams, Patrick/Chrisman, Laura (Hg.): Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader. New York: Columbia University Press, 66–111.
- Steyerl, Hito/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación 2012: Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik. Münster: Unrast Verlag.
- Sylvester, Christine 1994: Feminist Theory and International Relations in a Postmodern Era. New York: Cambridge University Press.
- Thürmer-Rohr, Christina 2008: Mittäterschaft von Frauen. Die Komplizenschaft mit der Unterdrückung. In: Becker, Ruth/Kortendiek, Beate (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 88–93.

- Vogelmann, Frieder 2022: Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie. Berlin: Suhrkamp.
- Weber, Cynthia 2005: International Relations Theory. A Critical Introduction. London/New York: Routledge.
- Wynter, Sylvia 2003: Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument. In: The New Centennial Review: 3, 257–337.

