

Autor*innengespräch Author Talk

Politische Körper. Von Sorge und Solidarität

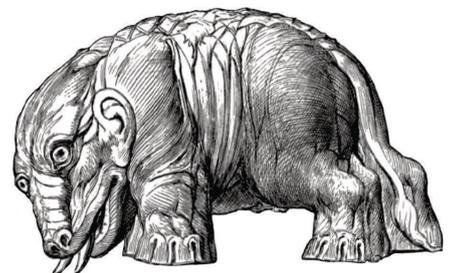
Jannis Ruhnau im Gespräch mit Autor:in
Jule Govrin über „Politische Körper. Von
Sorge und Solidarität“ (Matthes & Seitz 2022)

Jannis Ruhnau: Jule Govrin, du hast ein ganzes Buch zu Körpern und explizit zu politischen Körpern geschrieben. Mich würde zuallererst interessieren, was du eigentlich unter ‚Körper‘ verstehst? Die Frage interessiert mich zum einen vor dem Hintergrund dessen, was eigentlich sichtbar wird, wenn wir von politischen Körpern statt von politischen Subjekten sprechen. In den letzten Jahren wird das Widerstandspotential vermehrt in Bezug auf Körper diskutiert und auch du schreibst in deinem Buch von widerständigen Körpern. Es scheint da eine Verschiebung von den widerständigen Subjekten hin zu widerständigen Körpern gegeben zu haben. Zum anderen scheint mir der Begriff des Körpers in akademischen Debatten teils unscharf zu bleiben oder als Allgemeinplatz vorausgesetzt zu werden, wodurch wiederum spezifisch politische Implikationen, wie Körper normativ gedacht werden, unsichtbar gemacht werden.

Jule Govrin: Philosophisch gesehen ist der Körper unfassbar, er lässt sich nicht engmaschig definieren. Mit Spinoza gesprochen kann man Körpern eine politische und philosophische Potentialität zusprechen, wir wissen noch nicht, wozu Körper fähig sein werden, da sie sich ständig übersteigen. Meine Perspektive auf Körper ist eine praxeologische Perspektive, die von Pierre Bourdieu und Judith Butler geprägt ist, der Fokus liegt als auf Verkörperungspraktiken. Wie wird habituelles Wissen durch körperliche

Jule Govrin is a philosopher and researcher at the intersection of political theory, social philosophy, feminist philosophy, and aesthetics. They is currently working at the Institute for Social Research in Frankfurt on the political dimension of bodies, solidaristic practices of care, vulnerability, and relational equality. Their publications include „Begehren und Ökonomie. Eine sozialphilosophische Studie“ (de Gruyter 2020) and „Politische Körper. Von Sorge und Solidarität“ (Matthes & Seitz 2022). In addition to their research, they work as an editor at *Geschichte der Gegenwart*. **E-Mail: j.govrin@gmail.com**

Jannis Ruhnau is a doctoral candidate at the research training group ‘Experiencing Gender’ at the University of Bielefeld. His dissertation project focuses on the bodily becoming of trans and/or queer subjectivities in practices of strength training. **E-Mail: jannis.ruhnau@uni-bielefeld.de**



Praktiken fortgeschrieben und wie wird es verändert? Etwa in solidarischen Protestbewegungen, die alternative Sorgeökonomien hervorbringen, dort suche ich nach Formen der affektiven Gegen-Habitualisierung. Mein Körperverständnis ist entsprechend breit gefächert: Ich spreche von politischen Körpern, um aufzuzeigen, dass Menschen affektive und eben körperliche Wesen sind, ich verstehe sie in grundlegender Verbundenheit im Sinne einer relationalen Ontologie. Dadurch weise ich Körpern normativen Gehalt zu, denn aus der ontologischen Verwundbarkeit, die der sozialen Verfasstheit unserer Körper entspringt, leiten sich egalitäre Forderungen ab, die ganz basal darin bestehen, dass alle Körper gleichermaßen Schutz und Sorge erfahren sollten. Zugleich setze ich auch analytisch bei Körpern an, da ich Ökonomie von unten betrachte, also untersuche, wie sich Wirtschaftsprozesse auf Körper auswirken, wie sie in sie einwirken und wie sie strukturell verwundbar gemacht werden.

Neben Butler und Bourdieu orientiere ich mich stark an feministischen *body politics*, da sie eine Bottom-Up-Betrachtungsweise eröffnen, die Körper nicht allein als Untersuchungsobjekte oder Ausbeutungsinstrumente erachtet, sondern bei deren Eigensinn, Wissen und Widerspenstigkeit ansetzt. In lateinamerikanischen feministischen Bewegungen wie *Ni Una Menos* finden sich überaus eindrucksvolle Körperpolitiken, die Körper gezielt als Protestmedium einsetzen, beispielsweise bei der Performance von LAS TESIS. Inmitten dieser Proteste entstehen neue Körpertheorien, etwa bei Verónica Gago, die in spinozistisch-deleuzianischer Linie das Potenzial kollektiver Körperlichkeit als *potencia feminista* betont, als feministische Potentialität. Hierbei kursieren Körperkonzepte, die den eurozentristischen Horizont entgrenzen, beispielsweise das indigen-aktivistische Konzept des *cuerpo-territorio*, des Körper-Territoriums, das Körper als miteinander verflochtene Landschaften fasst und die Abhängigkeit der Menschen voneinander, aber auch von ihrer Umwelt hervorhebt.

JR: Du hast es jetzt schon angesprochen und im Buch geht es ja maßgeblich darum, dass es keine voneinander abgegrenzten Körper gibt. Du machst die Verbundenheit von Körpern stark und betonst, dass sie in Relation miteinander und mit der Umwelt stehen, sich gegenseitig prägen – wie es das Konzept des Körper-Territoriums sehr schön veranschaulicht. Vielleicht kannst du das nochmal ausführen, wie es sich vom herkömmlichen, neoliberal-kapitalistischen Verständnis von Körpern unterscheidet? Mir scheint, dass dadurch sichtbar wird, auf welche Weise die Potentialität von Körpern politisch und ökonomisch mitgeformt wird.

JG: In der kapitalistischen Ideengeschichte ist der Einzelkörper vorherrschend, also die liberale Mär vom selbstgenügsamen Subjekt, das frei über seinen Körper verfügt, besonders bei Hobbes, Locke, Rousseau. Im Schatten dieses angeblich unabhängigen Körpers stehen diejenigen, die ihn versorgen, durch unbezahlte Arbeit im Haushalt und enteignete Arbeit in kolonialer Ausbeutung. Dieses Trugbild eines selbstgenügsamen Einzelkörpers setzt sich in neoliberalen Narrativen fort, wie in den Ideen der Eigenverantwortung und Resilienz, die auf individueller Stärke und Siegeswillen aufbauen, hier zeigen sich deutlich sozialdarwinistische Züge. Zugleich sind Körperbilder stets komplexer, es gibt auch positiv aufgeladene Bilder von verbunde-

nen Körpern, beispielsweise das Bild des Schwarmgeistes, das kollektiv vernetzte, kooperative Körper beschreibt. Dennoch ist auch solch eine Metapher kollektiver Kooperation im Kapitalismus unterschwellig von Konkurrenzdynamiken durchdrungen. Die Individuen sollten weiterhin in Wettstreit gebracht werden.

Wenn man sich konkrete Arbeitsabläufe und biopolitische Organisationsformen anschaut, wird allerdings schnell sichtbar, dass kapitalistisches Wirtschaften auf der Relationalität von Körpern aufbaut, die verwertet und verelendet werden. Um jedoch die Idee aufrecht zu erhalten, jede*r sei seines Glückes Schmied, wird die Eigenverantwortung beschworen, was sich eben in entsprechenden Körperbildern – der starken, ehrgeizigen, unabhängigen Körper – niederschlägt.

Somit wird die Sorge umeinander verdrängt, entlang der Logik, dass Sorgearbeit in die Sphäre des Privaten abgeschoben wird. Wenn man Körper anders denkt, als verbunden und verwundbar, als sorgend und umsorgend, gelangt man zu anderen Ideen von Ökonomie. Man kann Ökonomie, um einen Vorschlag von Sanjay Basu und David Stuckler aufzugreifen, als *body economic* begreifen, als Organisation von Körpern für Körper. Der Kapitalismus hat als *body economic* versagt, das hat allerspätestens die Pandemie gezeigt, die massiv verschlimmert wurde, weil Gesundheitssysteme aufgrund von austeritären Sparmaßnahmen prekariert und privatisiert wurden. Dagegen scheinen alternative Ansätze, die die Almende, das Gemeinwohl, in den Vordergrund spielen, weitaus vielversprechender, sie beruhen nicht auf Vorstellungen von konkurrierenden Körpern, sondern von sorgenden Körpern. Etwa in den solidarischen Sorgepraktiken von *Ni Una Menos*, die Arbeiten wie Kochen und Kinderbetreuung in die Mitte des Kommunalen stellen. Wenn man von Körpern ausgeht, führt der Weg unweigerlich zu anderen Formen der Vergesellschaftung, die Arbeiten der Sorge und Versorgung ebenso wie die Infrastrukturen der sozialen Reproduktion ins Zentrum stellen, anstatt sie als unsichtbare Hintergrundarbeit zu prekarisieren, um Profit und Akkumulation zu maximieren.

JR: Du hast davon gesprochen, dass eine Betrachtung der Ökonomie als einer Organisation von Körpern für Körper zu anderen Formen der Vergemeinschaftung führen kann. Als Beispiel ist jetzt immer wieder *Ni Una Menos* genannt worden, in deinem Buch schreibst du auch über Griechenland – können solche Formen solidarischer Sorgepraktiken auch in Deutschland beobachtet werden? Werden auch hier Ansätze einer neuen Ökonomie, einer gelebten Verbundenheit und solidarischen Sorgearbeit sichtbar?

JG: Auf jeden Fall. Für solche Formen der solidarischen Sorge gibt es keine geografischen Schranken, sie ist, wenn man so will, universell, sie zeigen sich an den verschiedensten Orten zu unterschiedlichen Zeiten. Daher verstehe ich solche Situationen, in denen Menschen sich solidarisch organisieren, umeinander sorgen und egalitäre Beziehungen herstellen, auch als Anzeichen eines Universalismus von unten. In meinem Buch streife ich ja durch eine Reihe an Beispielen, etwa die Geflüchtetenproteste am Oranienplatz 2013 und 2014. Oder Hilfsorganisationen wie *medico international*. Das wären erst einmal Beispiele für solidarische Gefüge. *Ni Una Menos* betrachte ich schwerpunktmäßig, weil die Bewegung inzwischen eine gewisse Behar-

rungskraft hat und feste kommunale Strukturen herausbilden konnte, die alternative Ökonomien der Sorgen möglich machen. Glücklicherweise bildet sie bloß ein Beispiel unter vielen, auch was die Persistenz betrifft. In Spanien haben sich etwa seit den Protesten der besetzten Plätze 2011 und 2012 erweiterte kommunale Strukturen herausgebildet.

Es braucht nicht unbedingt der breiten Mobilisierung, um ein Beispiel für solidarische Sorge zu bitten, man kann bei den verschiedensten Initiativen, bei den Nachbarschaftsgemeinschaften, bei den Hausprojekten ansetzen, also dort, wo sich Menschen graswurzelmäßig anders organisieren. Das bedeutet nicht, dass sich hier Gleichheit in idealer Weise verwirklicht, doch im Aushandeln entstehen egalitäre Beziehungen, die stets kontingent bleiben. Und es zeichnen sich andere Formen des Haushaltens, der Organisation der *body economic* und Sorgeökonomien ab, die in der gelebten Gegenwart Hinweise stiften, wie wir es anders und besser machen können, wie wir miteinander leben und uns ökonomisch organisieren können, ohne Körper – von Menschen, von Tieren, von der Erde selbst – zu verwerten und zu verelenden.

JR: Ja, mich haben deine Ausführungen auch an die Studie von Francis Seeck erinnert, in der es um die kollektive Sorgepraktiken von trans und/oder nicht binären Personen geht, die sich gegenseitig in ihren Transitionsprozessen unterstützen und begleiten, gemeinsam die Pflege von operierten Freund*innen und Bekannten organisieren und Crowd-Funding und Spendenaktionen für Operationen ins Leben rufen. Gleichzeitig finden alle diese Praktiken natürlich weiterhin in einem System statt, in dem sich die Ideologie vom resilienten Einzelkörper reproduziert. Und gerade gibt es viele Konzepte, die zwar anerkennen, dass die Kapazitäten von Körpern begrenzt sind, die aber vor allem individuelle Self-Care-Praktiken propagieren, bei denen es letztlich wieder darum geht, sich für den Arbeitsmarkt zu regenerieren und fit zu machen. Diese Konzepte sind natürlich für ganz spezifische Körper entworfen. Du hast eben schon den Universalismus von unten angesprochen und ich frage mich, ob damit gemeint ist, dass diejenigen Körper, die besonders verwundbar gemacht werden, diesen Universalismus nach vorn tragen, weil sie am ehesten an die Grenzen stoßen und maßgeblich darauf angewiesen sind, Sorge anders zu gestalten?

JG: Unter Universalismus von unten fasse ich all die solidarischen Bewegungen und Beziehungen, die dem Anspruch nachkommen, dass alle Körper gleichermaßen Schutz und Sorge erfahren sollten. Dieses Anliegen ist insofern universell, als dass es sich aus der ontologischen Verwundbarkeit speist, die alle Körper miteinander verbindet, und aus der sich entsprechend egalitäre Sorge- und Schutzforderungen ableiten lassen. Zugleich wenden sich diese solidarischen Bewegungen gegen die politisch gemachte strukturelle Verwundbarmachung bestimmter Körper. Das bedeutet, dass sich auch in partikularen Politiken – sogenannten Identitätspolitiken – Anzeichen eines Universalismus von unten auffinden lassen. Denn obwohl sie sich an bestimmte Gruppen wenden – trans und non-binäre Menschen in deinem Beispiel –, werden sie dem egalitären Gehalt gewahr, der daher rührt, dass wir in grundlegender Weise voneinander abhängig sind. Wie Mosaiksteinchen setzen sich die einzelnen Bewegungen zusammen, ob kollektive Gesund-

heitsnetzwerke wie in der Austeritätskrise in Griechenland, Klimaaktivismus, *Black Lives Matter*, feministischen Protesten wie *Ni Una Menos*. Der Universalismus von unten verweist auf die transversalen Linien, die diese Kämpfe miteinander verbinden.

Zu Deiner Frage, ob betroffene Menschen eine Disposition für solidarisches Handeln im Sinne eines Universalismus von unten entwickeln: Ich sträube mich dagegen, dies identitär festzuschreiben. Vermutlich handeln am ehesten die Menschen solidarisch, die der solidarischen Beziehungsweisen – um einen Begriff von Bini Adamczak aufzunehmen – am stärksten bedürfen. Zudem bringen sie ein Vorwissen und eine kritische Sensibilität für die subtilen und unsubtilen Wirkungsweisen von Macht mit, das würde ich durchaus sagen. Auf der anderen Seite gibt es sicherlich, wie Édouard Louis feststellt, eine gewisse bourgeoise Ignoranz und Empathielosigkeit, die Solidarität erschweren. Dennoch würde ich nicht festschreiben wollen, wer wie Wege ins solidarische Miteinander findet. Denn Solidarität überwindet ja gerade identitäre Grenzen, indem es um die gemeinsame Sache geht, sie verwirklicht sich dort, wo nicht mehr zwischen meinem und deinem Problem unterschieden wird.

Das bedeutet keineswegs, Solidarität als friedvollen Endpunkt einer harmonischen Gemeinschaft zu erachten oder von einem universellen Subjekt der Solidarität auszugehen. Schließlich speist sich Solidarität aus der Differenz, sie kann gar nicht auf einer geschlossenen Gemeinschaftsidentität beruhen, sonst setzt sie sich selbst Grenzen und unterläuft sich dadurch. Da Menschen verschiedentlich strukturell verwundbar gemacht werden, da sie unterschiedliche Bedürfnisse und Interessen, Erfahrungshintergründe, Wissensformen und Standpunkte mitbringen, sind solidarische Beziehungsweisen von unablässigen Aushandlungen bestimmt. Solidarität – und somit auch Gleichheit – bildet keinen absoluten Zustand, sie muss unentwegt hergestellt werden, als soziale Praxis, die sich unweigerlich in Widersprüche verfängt, als Praxis, die kontingent bleibt.

JR: In den USA gibt es seit Ende Juni kein Recht auf Abtreibung mehr und bereits seit Jahresbeginn werden die Rechte von trans Personen stark eingeschränkt und der Zugang zu ärztlicher Versorgung erschwert oder sogar verwehrt – vielleicht könntest du anhand dieser Entwicklungen nochmal ausführen, was es bedeutet, wenn du von struktureller Verwundbarmachung sprichst?

JG: Den Analysebegriff der strukturelle Verwundbarmachung setze ich in erster Linie ein, um Ökonomie von unten, also ausgehend von Körpern, zu untersuchen, im kritischen Fokus auf Formen der differentiellen Ausbeutung. Sicherlich sind auch die Entwicklungen in den USA mit Fragen ökonomischer Ungleichheit verbunden, also im Blick aufs Abtreibungsrecht ist zu fragen: Wer kann zukünftig in einen anderen Bundesstaat reisen, um dort eine Abtreibung vorzunehmen? Wer hat die materiellen Bedingungen und wer muss Leib und Leben riskieren, mit gesundheitsgefährdenden, unsicheren Prozeduren, wie sie dort, wo Abtreibung kriminalisiert wird, praktiziert werden? Und auch die Frage, wer sich leisten kann, Hormonbehandlungen und andere Behandlungen selbst zu stemmen, wenn die staatliche Gesundheitsversorgung wegfällt. Da sieht man sehr schnell, wie klassistische, rassis-

tische und vergeschlechtlichte Differenzeinschreibungen ineinander spielen und sich konkret körperlich auswirken, da sie die materiellen Bedingungen bestimmen, in denen Menschen leben.

Beide Aspekte – also das Abtreibungsrecht und die Gesundheitsversorgung für Menschen, die trans sind – führen geradewegs zur Frage der körperlichen Selbstbestimmung. Ich hatte eingangs Locke erwähnt, der Gleichheit und Freiheit dadurch definiert, dass Menschen über ihren eigenen Körper bestimmen können. Körperliche Selbstbestimmung ist das Paradigma der Moderne, gleichfalls enthält es ein Versprechen, das beständig gebrochen wird. Das äußert sich in aller drastischen Deutlichkeit im aktuellen Aufwind autoritativer Politiken mit ihrer antifeministischen Agenda. Körperliche Selbstbestimmung einzuschränken, ist ihre zentrale Einsatzstelle, daher haben sie trans Menschen als Zielscheibe ihrer Attacken auserkoren und arbeiten in den USA seit Jahrzehnten daran, das Abtreibungsrecht zu kippen. Hierbei geht leider ihr Plan auf, das demokratische System der USA von innen zu demontieren, indem man das Rechtssystem kapert. Der Kampf ist aber nicht unwiderruflich verloren, ich denke, die Menschen in den USA können jetzt viel von den feministischen Bewegungen in Lateinamerika lernen, etwa aus Argentinien, die mit der *marea verde*, der grünen Welle, auf beeindruckende Weise für das Recht auf Abtreibung mobilisiert haben – mit enormen Erfolgen.

Das Paradigma der körperlichen Selbstbestimmung bringt uns körperphilosophisch in ein Dilemma, denn obwohl wir politisch darauf beharren wollen und sollen, beinhaltet es die von Locke geprägte Vorstellung, dass Körper isoliert voneinander seien, abtrennbar und abgrenzbar wie Eigentum. Das verschleiert die grundlegende geteilte Verwundbarkeit, die, wie Judith Butler schreibt, darauf verweist, dass sich Körper immer im Modus der Enteignung befinden. Weil wir voneinander abhängig sind, kann mein Körper nie ganz mir gehören. Wir müssen also weg von diesem Eigentumsdenken der Körperlichkeit, hin zu einem Begriff der Selbstbestimmung, der sich aus der solidarischen Bande und einem Verständnis verkörperter Verbundenheit speist.

JR: Direkt zu Beginn des Gesprächs hast du auf die *potencia feminista*, die feministische Potentialität, von der Gago schreibt, verwiesen. Wie entfaltet sich diese Potentialität und wie verändert sie die Körper, von denen sie selbst mit hervorgebracht wird?

JG: Im Buch greife ich Verónicas Begriff bloß am Rande auf, um darauf hinzuweisen, wie sie das spinozistische Körperdenken weiterentwickelt. Die *Potencia* entfaltet sich in all den neuen Beziehungsweisen und solidarischen Sorgepraktiken, die entstehen, wenn sich Menschen miteinander in solchen Bewegungskontexten organisieren. Dadurch entfalten sich neue Subjektivierungsweisen, die quer zu kapitalistischen Einschreibungen stehen, die sich den Vereinzelungseffekten neoliberaler Politiken widersetzen, welche unsere Körper verinnerlicht haben. Dieser Prozess des gemeinschaftlichen, gegenhegemonialen Ver- und Umlernens ist kein einmaliges Ereignis, stattdessen braucht er seine Zeit, um sich körperlich niederzuschlagen. Das verinnerlichte Körperwissen verändert sich im Umgang miteinander, plötzlich gibt es Platz für die Erfahrung, dass wir eben keine Einzelwesen sind. Das fasse ich

unter dem Begriff der affektiven Gegen-Habitualisierung. Dieses Gegenlernen umfasst aber nicht allein das Körperlich-Affektive, sondern schärft auch einen analytischen Blick, der in geteilten Reflexionen geschult wird. Bourdieu hat das klassisch marxistisch als Bewusstwerdung bezeichnet, Véronica Gago schildert sehr eindrücklich die Versammlungen bei *Ni Una Modus*, als verkörperten Modus der Kritik. Denn bei den Versammlungen verflochten sich die Erzählungen der Einzelnen ineinander, was zum einen körperliche Verbundenheit stiftet, zum anderen neue Kritikformen bereitstellt, indem man in der Vielfalt der Erfahrungen und Erzählungen die systematischen Linien der strukturellen Verwundbarmachung ausmacht. In diesen beiden Bewegungen, also der geteilten Kritik und den affektiven-Gegenhabitualisierung, mache ich Anzeichen eines Universalismus von unten aus.

JR: Zum Abschluss interessiert mich noch deine Einschätzung dazu, welche Rolle die akademischen Körper, unsere Körper, für den Universalismus von unten und die Entfaltung feministischer Potentialität spielen oder spielen könnten?

JG: Das ist eine knifflige Frage. Bislang habe ich mich mit akademischen Körpern gedanklich entlang der Frage befasst, wie sie Ungleichheit fortschreiben. Gerade als sogenannte *firstgen* – und auch als queerer Mensch – fallen eine*m früh die Gesten und das Gebaren auf, mit denen sich die einen Platz und Gehör verschaffen. Die Selbstsicherheit und Selbstverständlichkeit, die bürgerlich habitualisierte Körper in akademischen Räumen ausstrahlen. Die absurdeste Situation habe ich während eines Workshops in Cambridge erlebt, wo sich alle für Marx' Schriften begeistert haben, während im Hintergrund Angestellte in perfekter Diskretion mit weißen Handschuhen Snacks und Getränke arrangiert haben. Mir schien, dass viele der Akademiker*innen in diesem Raum derart daran gewöhnt waren, von anderen beständig bedient zu werden, dass ihnen ihr gelebter Selbstwiderspruch gar nicht aufgefallen ist.

Und natürlich wird man beständig mit der eigenen Körperlichkeit konfrontiert, mit habituellem Unbehagen und Unsicherheiten, dem Herzklopfen, wenn man sich in Seminaren meldet, die Angst, beinahe Panik, die eigene Stimme zu verlieren, ihr nicht vertrauen zu können, noch bevor man sie gefunden hat. Aber auch eine gewisse körperliche Widerspenstigkeit gegen all die unterschwelligsten Normen, die mit sanftem Zwang an eine*n herangebracht werden. Diesbezüglich will ich eine uneingeschränkte Lektüreempfehlung für die Romane von Édouard Louis aussprechen, im Herbst erscheint die Übersetzung von *Changer : méthode*, wo er seinen akademischen Werdegang schildert und die schmerzhaften Praktiken der Gegendressur, denen er sich in krampfhafter Körperkontrolle unterzogen hat, um sich in den bürgerlichen Habitus einzupassen und ein anderer zu werden.

Ich gebe zu, ich habe kein besonders emanzipatorisches Bild von akademischen Körpern. Unsere Körper sind dauergestresst, getrieben in konkurrenzlogischen Bewerbungsschleifen, vereinzelt von der Schreibtischarbeit, in einem System, das so prekär ausgerichtet ist, dass am Ende des Tages nur diejenigen bestehen können, die die nötige familiäre, finanzielle Absicherung haben, um die Dauerunsicherheit nervlich, psychisch und körperlich durchzustehen. Wie sollen da solidarische Sorgepraktiken entstehen? Zumal

ja das Universitäre traditionell gesehen ein Ort ist, der dem althergebrachten Körper-Geist-Dualismus anhängt, der mit einer Abwertung von allem Körperlichen einhergeht und dadurch Fragen der Verkörperung und Körperlichkeit ausblendet, grob gesagt, man tut so, als sei alles Geist, die denkenden Körper werden da ein Stück weit verdrängt und vernachlässigt.

Ich denke auch nicht, dass Forschende der Welt Einsichten in bessere Lebensweisen bereitstellen. Vielmehr sollten wir selbst lernen – von all dem widerspenstigen Wissen, das weltweit kursiert. Anstatt an fernen, abstrakten, idealen Entwürfen für eine gerechtere Gesellschaft zu feilen, sollten wir von egalitären Beziehungsweisen und solidarischen Organisationsformen lernen, die in der gelebten Gegenwart bestehen. In diesem politischen Auftrag, den ich zumindest für die Politische Theorie, für Gesellschaftstheorie und Sozialphilosophie geltend machen würde, ist der Beitrag von Forschenden wesentlich bescheidener: im Beobachten, im Bündeln, im Sichtbarmachen. Um aufzuzeigen, dass es Alternativen gibt zur kapitalistischen Verwertungs- und Verwerfungslogik.

JR: Ich danke dir für dieses außerordentlich anregende Gespräch und deine Offenheit. Ich wünsche dir alles Gute für das weitere Beobachten, Bündeln und Sichtbarmachen. Mit *Politische Körper* hast du die Geschichte der Moderne gewissermaßen als eine Geschichte der Körper geschrieben und damit eine eindrucksvolle feministische Analyse vorgelegt, die aktuelle Konflikte und Kämpfe greifen kann – vielen Dank!

JG: Der Dank ist ganz meinerseits –für das Gespräch, deine Gedanken und Fragen, die ich mitnehmen und über die ich noch weiter nachdenken werde.