

*Rosi Braidotti*

## **Den Zeitläuften zum Trotz. Die postsäkulare Wende im Feminismus**

### ***Einleitung: Feministische Dilemmata***

In diesem Aufsatz werde ich die sogenannte postsäkulare Wende aus zwei verschiedenen, sich jedoch überschneidenden Blickwinkeln untersuchen. Dabei geht es innerhalb des globalen Kontexts neokonservativer Politik und fortwährender Kriege sowohl um die Auswirkungen des Extremismus auf alle monotheistischen Religionen, als auch um die Suche nach ethischen Werten, die der Komplexität und den Widersprüchen unserer Zeit gemäß sind. Im ersten Teil meiner Argumentation stelle ich eine Art Kartographie postsäkularer Diskurse in der feministischen Theorie vor. Im zweiten Teil wird das theoretische Argument entfaltet, dass das postsäkulare Dilemma für die Vorstellung eines Bewusstseins steht, das Kritik mit Affirmation anstelle von Negativität verbindet und Spuren von Spiritualität aufweist.

Das Interesse an Politik ist in der öffentlichen Debatte heute deutlich rückläufig, während Diskurse über Ethik, religiöse Normen und Werte die Oberhand gewinnen. Es sind einige Meistererzählungen im Umlauf, die bekannte Themen wiederholen: Eine handelt von der Unhintergebarkeit der kapitalistischen Marktwirtschaft als der historisch dominierenden Form menschlichen Fortschritts (Fukuyama 1989), eine andere, das aktuelle Fabrikat des biologischen Essentialismus' kommt im Gewand des »egoistischen Gens« (Dawkins 1976) und der neuen Evolutionspsychologie daher. Zudem hört man allenthalben, die Religion sei mit aller Macht zurück. Im Spektrum der heutigen Weltpolitik klingt Nietzsches Behauptung hohl: Gott ist keineswegs tot. Die monotheistische Auffassung vom göttlichen Wesen war in der leidenschaftlich säkularisierten zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts lediglich aus der Hintertür hinausgeschlüpft, um im dritten Jahrtausend mit dem Kampf der Kulturen und den fehlgeschlagenen Modernisierungsversprechen durch die Vordertür wieder her einzukommen.

Mein Ausgangspunkt ist, dass die postsäkulare Wende eine Herausforderung für den europäischen Feminismus darstellt, weil sich in ihr die Idee

manifestiert, dass Handlungsmacht oder politische Subjektivität tatsächlich durch religiöse Frömmigkeit vermittelt und unterstützt werden und sogar eine erhebliche Portion Spiritualität beinhalten kann. Diese Aussage hat eine wichtige Konsequenz: Politisches Handeln muss nicht oppositionell im negativen Sinne von »kritisch« sein und darf daher nicht ausschließlich oder hauptsächlich auf die Produktion von Subjektivität als Gegenkraft ausgerichtet sein. Subjektivität ist eher ein Prozess der Auto-Poiesis oder des Selbststylings, der komplexe und kontinuierliche Aushandlungsprozesse mit den herrschenden Normen und Werten und damit auch vielerlei Formen von Verantwortung umfasst. Im Feminismus wird diese Position von einer Reihe verschiedener Theoretikerinnen von Harding (2000) bis Mahmood (2005) vertreten. Die doppelte Herausforderung, Subjektivität mit religiösem Handeln zu verbinden und beide sowohl von einem oppositionellen Bewusstsein als auch von einer Kritik zu lösen, die als Negativität verstanden werden, ist eines der Hauptthemen dieses Artikels. Zum Schluss werde ich auf die positive Kraft kritischer Theorie und die Werte eingehen, die daraus hervorgehen.

Eine weitere, hier berührte Debatte betrifft Foucaults unvollendete Arbeit zur Konstruktion ethischer Subjektbeziehungen (Foucault, 1976, 1984, 1986), und ich bedauere sie nicht ausführlich würdigen zu können. Es mag der Hinweis genügen, dass die starke Gewichtung politischer Spiritualität, die eine Wende in Foucaults Arbeit an den Technologien des Selbst herbeiführte, durch die iranische Revolution von 1979 ausgelöst wurde. Foucaults enthusiastische Unterstützung der neuen politischen Spiritualität, für die die revolutionäre islamische Regierung des Iran exemplarisch war, kam für viele überraschend, und sie brachte Feministinnen, darunter Simone de Beauvoir und Kate Millett, zur Verzweiflung. Da Foucault sich mit seinem androzentrischen Bias nie beschäftigt hat, bleibt dieser problematische Knoten seiner ungelösten Beziehung zum Feminismus bestehen (Braidotti 1991; Diamond und Quinby 1988; McNay 1992). Auch darauf werde ich hier nicht weiter eingehen, aber der Punkt sollte festgehalten werden.

## ***Über politische Subjektivität***

Wird die postsäkulare Wende als Herausforderung für den Feminismus verstanden, so werden einige Voraussetzungen des feministischen Projekts deutlich, die bisher implizit geblieben sind. Lassen Sie mich diese Fundamente zunächst untersuchen und, wenn möglich, aufsprengen, in der

Hoffnung, unser Verständnis des postsäkularen Dilemmas erweitern und zugleich seine Schnittstellen mit feministischer Politik erfassen zu können.

Der Großteil des europäischen Feminismus kann zu Recht von sich behaupten, im strukturellen und historischen Sinne des Wortes säkular zu sein. Wie andere emanzipatorische Philosophien und politische Praxen hat der Kampf für die Rechte der Frauen in Europa historisch eine agnostische, wenn nicht geradezu atheistische Position hervorgebracht. Historisch gesehen stammt sie aus der Kritik der Aufklärung an religiösen Dogmen und klerikaler Autorität. Der massive Einfluss des existentialistischen (Beauvoir 2000 [1949]) und des marxistischen oder sozialistischen Feminismus (Barrett 1980; Coward 1983; Davis 1982; Delphy 1984; Firestone 1975; Mitchell 1976; Rowbotham, 1973) auf die zweite Welle der Frauenbewegung hat darüber hinaus zur Aufrechterhaltung dieser Position beigetragen. Als weltliche und rebellische Töchter der Aufklärung wurden Feministinnen zu rationaler Argumentation und distanzierter Selbstironie erzogen. Das feministische Glaubenssystem ist dementsprechend staatsbürgerlich und nicht theistisch, es widersetzt sich instinktiv dem Autoritarismus und der Orthodoxie. Feministische Politik ist jedoch zugleich auch eine zweiseitige Angelegenheit (Kelly, 1979), die rationale Argumente mit politischen Leidenschaften verbindet und alternative Gesellschaftsentwürfe verfolgt. Feministinnen haben, mit anderen Worten, nur Paradoxien zu bieten, wie es Joan Scott (1996) so treffend formuliert hat.

In diesem feministischen Erbe wirken zwei Grundgedanken fort: Der erste betrifft die Säkularisierung im Sinne der Lehre von der Gewaltenteilung. Dies ist die historisch konsolidierte gesellschaftliche Übereinkunft bezüglich der Notwendigkeit, Kirche und Staat in Fragen des religiösen Glaubens, der moralischen Werte sowie der geistlichen Normen und Praktiken zu trennen. Diese Vorstellung von Säkularisierung wurde unter anderem von der Anthropologie und der Soziologie in Frage gestellt und es wurden andere Definitionen des Begriffs angeboten. Die Lehre von der Gewaltenteilung spielt jedoch in der politischen Theorie eine herausragende Rolle, und als solche übernehme ich sie. Diese Auffassung der Säkularisierung führt zu einem polaren Gegensatz zwischen Religion (privates Glaubenssystem) und politischer Bürgerschaftlichkeit (öffentlicher Bereich). Die soziale Praxis des Handelns oder der politischen Subjektivität liegt eindeutig im öffentlichen Bereich. Da die Unterscheidung von privat und öffentlich geschlechtlich konnotiert ist, haben Frauen außerdem eher ein Anrecht auf Religionsausübung als auf Teilhabe an öffentlichen Angelegenheiten, obwohl sie aufgrund des Sexismus der monotheistischen Religionen von kirchlicher Führung ebenfalls ausgeschlossen sind.

Der zweite Grundgedanke ist, dass eine fest verwurzelte Form des Antiklerikalismus ein hartnäckiges Merkmal der europäischen Linken und der von ihr unterstützten Emanzipationsbewegungen sei. Der Antiklerikalismus und die Kritik an der christlichen Kirche, insbesondere an der dogmatischen und patriarchalischen Haltung der katholischen Kirche, sind ein wesentliches Element des feministischen Säkularismus in Kontinentaleuropa. Die Memoiren der großen alten Damen des europäischen Feminismus bekennen sich ausdrücklich zu dieser Position (Beauvoir 1970, 1976; Rossanda 2007). Es gibt heute allerdings zwei gravierende Probleme mit diesen Grundgedanken: Das erste ist kontextbezogen, das zweite eher konzeptionell. Lassen Sie mich nacheinander darauf eingehen.

Da der »Kampf der Kulturen« mit seiner Islamfeindlichkeit in Europa und auf der ganzen Welt eine Welle anti-muslimischer Intoleranz ausgelöst hat, konzentrieren sich die öffentlichen Diskussionen über den postsäkularen Zustand fast ausschließlich auf den Islam, der unter allen monotheistischen Religionen die heftigsten Angriffe auf sich zieht. Die Reduktion des postsäkularen Zustands auf die »muslimische Frage« im Kontext eines Krieges gegen den Terror, der zur Militarisierung des sozialen Raums führt, bedeutet, dass jede Art eines unreflektierten normativen Säkularismus Gefahr läuft, sich mit anti-islamischem Rassismus und Fremdenhass zu verbünden. Es bedarf daher einer ausgewogeneren Art der Analyse und eines differenzierten Ansatzes, der alle monotheistischen Religionen einbezieht und sie in den Kontext der sich verschiebenden globalen Machtverhältnisse stellt.

Weil darüber hinaus in einer Welt im Krieg erneut konservative Normen in Bezug auf den Status von Frauen und Homosexuellen – und deren jeweils zu tolerierenden Emanzipationsgrad – etabliert wurden, können Feminist\_innen und queere Aktivist\_innen nicht einfach säkular bzw. säkular in einem einfachen oder selbstverständlichen Sinn sein. In der Debatte über die Selbstbestimmung und die feministische Handlungsfähigkeit von Frauen bedarf es größerer Komplexität, insbesondere hinsichtlich der Auswirkungen von Informations- und Biotechnologien auf die Subjektivität in unserer global vermittelten Welt (Braidotti 2006). Für diese Diskussion ist es entscheidend, die Lehren aus den *postcolonial* und *race studies* aufzugreifen und zu sehen, wie sie sich mit feministischen Ansätzen überschneiden. Auch die europäische Dimension der Debatte ist sehr wichtig, einschließlich der sich verändernden Strukturen einer europäischen Unionsbürgerschaft (Balibar 2003).

Manche bedeutenden europäischen Feministinnen wie Elisabeth Baidinter (2004) in Frankreich, Ciska Dresselhuys und Ayaan Hirsi Ali in den

Niederlanden und Oriana Fallaci (2002) in Italien haben in diesem Zusammenhang eine reduktive und ethnozentrische Position eingenommen, die häufig einen schrillen und aggressiven Beiklang hatte. Diese Position muss nicht nur deshalb beanstandet werden, weil sie rassistisch ist, sondern auch, weil sie die historische Besonderheit des Phänomens des Postsäkularismus in der heutigen Welt verfehlt.

Religiöser Extremismus und die politisch konservative Wiederkehr eines Gottes sind heute Kennzeichen aller monotheistischen Religionen. Dieser vielschichtige Prozess umfasst die Gestaltung von Politik auf globaler Ebene, einschließlich der UN-Organisationen und der auch in der sogenannten fortgeschrittenen Welt (Harding, 2000) weit verbreiteten und verästelten sozialen Graswurzel-Netzwerke religiöser Aktivist\_innen; er erstreckt sich auch auf die Anwendung von Gewalt, sowohl durch das Militär als auch durch die Guerilla.

Die Krise des Säkularismus unter den Nachkommen muslimischer Einwanderer der zweiten und dritten Generation sowie unter wieder- und neugeborenen Christen ist mit anderen Worten ein Phänomen, das innerhalb des gesellschaftlichen und politischen Horizonts der globalisierten Postmoderne, im Hier und Jetzt, nicht in vormodernen Zeiten stattfindet. Sogar Samuel Huntington (1996) erkennt diesen wichtigen Aspekt. Das heißt, dass die viszerale Reaktion einiger Feministinnen gegen die postsäkulare Wende eine schwerwiegende Fehlinterpretation darstellt.

Es ist, als würden einige unter ihnen von den eigenen bösen Träumen heimgesucht, als würden die Erinnerungen an ihre Kämpfe gegen die christliche, vorwiegend gegen die katholische Kirche hinter der Kopftuchdebatte oder den endlosen Diskussionen über den muslimischen Schleier wieder aufleben. Im Gegensatz dazu scheint die zunehmende Popularität der von Christen unterstützten neuen Bewegungen für Jungfräulichkeit und sexuelle Abstinenz bei klassischen Feministinnen weniger Ängste hervorzurufen. Es ist daher dringend erforderlich, genauere Kartografien der spezifisch postsäkularen Konstellation zu entwickeln, in der sie sich derzeit befinden.

Es besteht allerdings kein Zweifel daran, dass der Postsäkularismus, der die Debatte über das Verhältnis zwischen Religion und Öffentlichkeit wiederbelebt, eine Hinwendung zum politischen Konservatismus sowohl unterstützt als auch durch diesen verstärkt wird. Dies wird überall auf der Welt durch die Rückkehr christlicher und anderer religiöser Militanz auf den Schauplatz der Öffentlichkeit, jenseits der Grenzen des privaten spirituellen Bereichs, deutlich belegt. Schon als Papst Benedikt XVI. noch Kardinal Ratzinger war, hatte er Nietzsche zu seinem persönlichen Feind

erklärt. Heute macht er gemeinsame Sache mit dem Fanatismus der Evangelikalen, um jeden Entwurf, der die traditionelle, christliche und humanistische Sichtweise des moralischen Subjekts in Frage stellt, des moralischen und kognitiven Relativismus zu zeihen. Diese *doxa* oder dieser gemeinsame Glaube unterstreicht die Notwendigkeit starker Grundlagen, etwa ein eindeutig binäres Geschlechtersystem, als Bezugspunkten, die menschlichen Anstand, moralische und politische Handlungsfreiheit und ethische Redlichkeit garantieren sollen.

Unter diesen Vorzeichen bewirkt die Offensive religiöser Hardliner eine Reihe von Disjunktionen: So unterscheidet man zwischen Frauen und Müttern und honoriert nur letztere, unterwirft sie aber zugleich den Rechten des Embryos und des Kindes. Die religiösen Hardliner sondern auch die Homosexuellen aus der Menschheit aus, indem sie sie ihres grundlegenden Menschenrechts – des Rechts, Rechte zu haben – berauben. Die zwanghafte Ineinssetzung menschlicher Sexualität mit Reproduktion dämonisiert alle Formen von Homo- und Transsexualität und dient gleichzeitig der Bekämpfung von Verhütung, Familienplanung und nichtehelicher Sexualität jeder Art. Sie führt auch zu dem absurden Gedanken, Abstinenz sei das Heilmittel für die HIV-Epidemie, der sich, wie alle wissen, in Afrika südlich der Sahara ausbreitet, aber auch im ehemaligen Ostblock und insbesondere im Baltikum, was die meisten nicht wissen. Schließlich führen christliche und andere religiöse Kämpfer einen Angriff auf die Wissenschaft an zwei Fronten: gegen Biogenetik oder Gentechnologien und gegen Evolutionstheorien ziehen sie mit zeitgenössischen Varianten des Kreationismus und Obskurantismus ins Feld.

Diese Disjunktionen werden durch den aktuellen politischen Kontext des »Kampfs der Kulturen« und der anhaltenden Kriege gegen den Terror noch verstärkt, in denen Frauenkörper als Marker für eine authentische kulturelle und ethnische Identität und als Indikatoren für den Entwicklungsstand ihrer jeweiligen kulturellen Konfliktlinien erhalten müssen. Infolge der Radikalisierung der Weltpolitik in einer Zeit ständiger Kriege ist die Geschlechterdifferenz in einer fundamentalistischen und reaktionären Version auf die Weltbühne zurückgekehrt und eine Weltanschauung wieder hergestellt worden, die auf kolonialen Demarkationslinien beruht. Der vorherrschende Diskurs ist heutzutage, dass »unsere Frauen« (westlich, christlich, weiß oder »weiß gemacht« und in der Tradition der säkularen Aufklärung aufgewachsen) bereits befreit seien und daher keinerlei sozialer oder emanzipatorischer Maßnahmen mehr bedürften. Dagegen sind »ihre« (nicht-westlichen, nicht-christlichen, zumeist nicht weißen und der Tradition der Aufklärung fremden) Frauen immer noch rückständig und

brauchen gezielte soziale Emanzipationsmaßnahmen oder sogar aggressivere Formen einer erzwungenen »Befreiung«.

Dies ist die von erzkonservativen und antifeministischen Politikern wie Präsident Bush ausgegebene zynische Linie, mit der sie ihre Kriege gegen den Terror rechtfertigen. Sie greifen zurück auf die Theorie der »Überlegenheit auf allen Ebenen«, die auch als »Projekt für ein neues amerikanisches Jahrhundert« bekannt ist. Paradoxerweise werden dieselben Argumente von ihren nicht-westlichen Gegnern mit beunruhigender Regelmäßigkeit wiederholt. Diese Art der Polarisierung führt zu wechselseitigen Beschuldigungen und entsprechenden Behauptungen bezüglich einer authentischen und ganzheitlichen weiblichen Identität von Seiten des »befreiten« Westens und seiner traditionalistischen Gegner. Beide Seiten übergehen die produktive und pragmatische Arbeit, die Frauenbewegungen in den letzten 30 Jahren, auch in der nichtwestlichen Welt, geleistet haben. Beide löschen sie die politischen Agenden des Feminismus aus.

Der Beseitigung feministischer Anliegen wird durch den Generalverdacht des Weißen Hauses gegenüber Intellektuellen Vorschub geleistet. Schon kurz nach den Angriffen auf das World Trade Center erklärte die US-Regierung, dass Wissenschaftler\_innen das »schwache Glied« im Krieg gegen den Terror seien. Dass Feministinnen der Untreue gegenüber ihrer Kultur und des Mangels an Patriotismus verdächtigt werden, obwohl dies die jahrhundertealte Tradition der »akademischen Freiheit« schwer beschädigt, ist für sie nicht neu. In einem solchen Kontext spielen wissenschaftliche Debatten zwar eine geringere Rolle für die Öffentlichkeit, als Statement des freien Denkens und als politische Geste des Widerstands sind sie jedoch angesichts der oben erwähnten Militarisierung des gesellschaftlichen Raums und der Erosion bürgerlicher Freiheiten und demokratischer Verantwortung außerordentlich wichtig geworden. Debatten des akademischen Feminismus machen da keine Ausnahme, ihr Einfluss wird allerdings stark eingeschränkt.

Einer der problematischsten Aspekte der aktuellen Debatten ist die systematische Ausklammerung der feministischen Wissenschaft in den Diskussionen über Globalisierung, den Krieg gegen den Terror und religiösen Extremismus. Das Ausmaß des Antifeminismus im heutigen akademischen Diskurs ist überraschend hoch und verdient eine genauere Analyse. Es wird umso paradoxer durch die Tatsache, dass Fragen der geschlechtlichen und sexuellen Differenz so zentral für die globale Politik und die zeitgenössischen Formen des Nationalismus sind (Yuval-Davis und Anthias 1989).

## ***Konzeptuelle Verwicklungen***

### ***Die Nicht-Säkularist\_innen***

Zwei wichtige Fragen sind im vorangegangenen Abschnitt offen geblieben: Erstens, wie säkular ist der europäische Feminismus denn nun wirklich? Zweitens, was zählt in dieser Debatte als europäisch? Lassen Sie uns auf die Argumente eingehen.

In Opposition zum säkularen Mainstream haben sich zeitgleich andere feministische Traditionen entwickelt. In Europa und anderswo haben verschiedene Schulen feministischer Spiritualität und alternative spirituelle Praktiken eine lange und etablierte Geschichte. Wichtige Autorinnen der feministischen Tradition, insbesondere Audre Lorde (1984), Alice Walker (1984) und Adrienne Rich (1987), erkennen die Bedeutung der spirituellen Dimension des Kampfes der Frauen um Gleichberechtigung und symbolische Anerkennung an. Die Arbeiten von Mary Daly (1973), Elizabeth Schüssler Fiorenza (1983) und Luce Irigaray (1991 [1984]), um nur einige zu nennen, heben eine spezifisch feministische Tradition nicht männerzentrierter spiritueller und religiöser Praktiken hervor.

Auf der Grundlage feministischer Theologie in der christlichen (Keller 1998; Wadud 1999), muslimischen (Tayyab 1998) und jüdischen (Adler 1998) Tradition sind bewährte Gemeinschaften entstanden, die kritischen Widerstand leisten und kreative Alternativen bieten. Quer zu den großen monotheistischen Religionen haben feministische Theologinnen eine Taxonomie von Kernthemen für ihr Feld erstellt, einschließlich einer Kritik der Gebote, einer Hermeneutik des Sexismus in den heiligen Texten und der Forderung nach neuen Ritualen und Zeremonien. Dazu gehört die Hexenbewegung, für die Starhawk (1999) das beste Beispiel ist, auf das auch schon die Wissenschaftstheoretikerin Stengers (1997) zurückgreift, welche die Bedeutung antitheologischer Häresie, Blasphemie und Sakrileg als Teil des feministischen Projekts hervorhebt. In unserer technologisch vermittelten Welt sind neuheidnische Elemente auch in der Cyberkultur und in verschiedenen Arten des posthumanen Technoasketismus' aufgetaucht (Braidotti 2002; Epps 1996; Halberstam und Livingston 1995).

Alle Nicht-Säkularist\_innen betonen die tiefe spirituelle Erneuerung, die vom Feminismus ausgeht und in ihm enthalten ist, sie behaupten auch, dass diese der gesamten Menschheit und nicht nur der weiblichen Spezies von Nutzen sein kann (Russell 1974). Dieser humanistische spirituelle Anspruch ist ökumenisch dem Wesen und universalistisch dem Geltungsbereich nach.



Schwarze und postkoloniale Theorien sind nie lautstark säkular aufgetreten. Die afroamerikanische Frauenliteratur im hochgradig religiösen Kontext der USA ist voll von Verweisen auf das Christentum; schwarze feministische und kritische Theorie sind seit langem postsäkular, wie Bell Hooks (1990) und Cornell West (1994) zeigen. Darüber hinaus haben postkoloniale und kritische *race theories* heute nicht-theistische Formen des situierten Neuhumanismus entwickelt. Beispiele sind: Paul Gilroys planetarischer Kosmopolitismus (2000); Avtar Brahms diasporische Ethik (1996); Edouard Glissants Poetik der Beziehungen (1997 [1990]); Ernesto Laclaus mikro-universelle Ansprüche (1995); Homi Bhabhas »subalterner Säkularismus« (2000); Vandana Shivas antiglobaler Neohumanismus (2002); sowie die steigende Welle des Interesses am afrikanischen Humanismus oder an Ubuntu, von Patricia Hill Collins (1991) bis Drucilla Cornell (2002).

Edward Said (1978) war einer der ersten, der kritische Theoretiker\_innen westlicher Provenienz darauf aufmerksam machte, dass eine reflektierte Darstellung des auf der Aufklärung basierenden säkularen Humanismus notwendig sei, welche die koloniale Erfahrung, den Gewaltmissbrauch und die strukturelle Ungerechtigkeit sowie die postkoloniale Existenz einbezöge (Bhabha 2000). Poststrukturalistische Philosoph\_innen in Frankreich hielten zwar eine philosophische Distanz zur religiösen Orthodoxie aufrecht, argumentierten aber auch, dass die Europäer\_innen nach dem Kolonialismus, nach Auschwitz, Hiroshima und dem Gulag – um nur einige Schrecken der neueren Geschichte beim Namen zu nennen – Kritik an dem europäischen Größenwahn entwickeln müssten, mit dem sie sich als moralische Hüter der Welt und als Motor der geistigen und technologischen Entwicklung der Menschheit aufspielten. In der Philosophie wird diese Linie von Deleuze mit seiner Ablehnung der transzendentalen Vision des Subjekts und der Betonung der radikalen Immanenz vertreten, von Irigaray mit der Dezentrierung des Phallogozentrismus, von Foucault in seiner Kritik des europäischen Humanismus, von Derrida mit seiner Dekonstruktion des Zentrums (1997) und Glissants Kritik des Eurozentrismus (1997).

Wir können also mehrere sich überschneidende Linien der Infragestellung des säkularen Erbes der europäischen Kultur und Philosophie erkennen. Der Antihumanismus einiger Gesellschafts- und Kulturkritiker\_innen in einer westlichen poststrukturalistischen Perspektive kann mit dem kosmopolitischen Neuhumanismus zeitgenössischer Vertreter\_innen postkolonialer, nicht-westlicher *race studies* verglichen werden. Beide Positionen stellen, ungeachtet aller anderen Unterschiede, inklusive Alternativen zum humanistischen Individualismus und zum unkritischen Säkularismus

dar. Ohne die strukturellen Unterschiede abflachen oder einfache Analogien zwischen ihnen ziehen zu wollen, kann viel gewonnen werden, wenn man versucht, ihre kritischen Bemühungen und jeweiligen politischen Ziele zu synchronisieren und Ansprüche auf Verbindungen und transversale Allianzen zwischen verschiedenen postsäkularen Gruppierungen neu zu begründen.

### ***Die residuale Spiritualität kritischer Theorie***

Es gibt in dieser Diskussion einen weiteren konzeptionellen Aspekt. Wenn wir unter Humanismus die Achtung der Menschenrechte und der modernen Vorstellung von Gleichheit und Demokratie verstehen, die den Kern der europäischen Moderne bilden und das emanzipatorische Projekt der Aufklärung vorantreiben, dann könnte argumentiert werden, dass das Wertesystem des europäischen säkularen Humanismus implizit religiös sei, wenn auch durch Negation (vgl. Blaagaard 2007). Diese Position beruht auf der Vorstellung, dass ein säkulares Destillat jüdisch-christlicher Vorschriften die Auffassung von der Säkularisierung als vertraglicher Vereinbarung oder Achtung des Gesetzes hervorgebracht habe. Dies beinhaltet wiederum die Achtung des inneren Wertes der Persönlichkeit, der Autonomie des Selbst, des Gewissens, der Rationalität und der Liebesethik. Diese Werte sind von zentraler Bedeutung für den europäischen Modernisierungsprozess, der auf einer teleologischen oder evolutionären Zukunftsvision beruht und auf dem Glauben an die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, sozialen Fortschritt zu erzielen. Wie William Connolly (1999) scharfsinnig bemerkt, hat sich diese besondere Spielart des säkularisierten Humanismus als Inbegriff des Universalismus ausgegeben und damit absolute moralische Autorität und den Status einer herrschenden sozialen Norm erreicht.

Daher können wir zu Recht von der residualen Spiritualität zeitgenössischer kritischer Theorien des Subjekts sprechen: Eine Negation ist immer noch eine mächtige Art der Beziehung. Ohne die jüdisch-christliche Tradition gibt es keine fortschreitende Emanzipation und keine Säkularisierung und infolgedessen auch keinen postsäkularen Zustand. Eine doppelte Negation erzeugt unausweichlich die Positivität des ausgeschlossenen Begriffs. Dieser Argumentation folgend befände sich der Islam in der Position, die einzige monotheistische Religion zu sein, die Subjektivität postuliert, ohne dass säkulare Unterscheidungen erforderlich wären. Im weiteren Sinne hätte der Islam dann keinen Anspruch auf Modernität, Emanzipation oder Menschenrechte. Dies ist, wie Gellner (1992) festge-

stellt hat, nicht nur alles andere als unproblematisch, sondern auch historisch falsch.

Die gar nicht so verborgene Agenda dieser Debatte ist das kontroverse Thema der Moderne und der von ihr unterstützten Formen von Subjektivität und Bürgerschaft. Die allgemeine Frage lässt sich am besten als Paradoxon formulieren: Wie lässt sich erklären, dass heute einige der wichtigsten Kritikpunkte am fortgeschrittenen Kapitalismus und am strukturellen Unrecht der Globalisierung von religiös motivierten sozialen Bewegungen vorgebracht werden? Das feministische Problem ist noch komplexer: In den pseudozivilisatorischen Debatten, über die ich berichtet habe, warteten konservative westliche Politiker mit einer überaus optimistischen Darstellung des Status der Frauen in der westlichen Welt auf, um ihre manipulative Politik der Polarisierung und des neoimperialen Krieges gegen die muslimische Welt zu rechtfertigen. Diese Darstellung ist mangelhaft und irreführend in Bezug auf die Geschichte des Kampfes der Frauen um Bürgerrechte in Europa und der übrigen westlichen Welt, ganz abgesehen von der globalen Ebene. Tatsächlich gibt es im Zusammenhang der politischen Partizipation von Frauen und der Bürgerrechte ungelöste und äußerst umstrittene Fragen: Hatten europäische Frauen eine Aufklärung? Gilt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte für Frauen und andere Minderheiten? Oder ist es nicht eher so, dass feministische Kämpfe um die Grundrechte die Unterströmung der europäischen Moderne darstellen? Und dass für Feministinnen seit Wollstonecraft das Versprechen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit eher hohl klingt, obwohl der durch die Aufklärung ausgelöste Säkularisierungsprozess den öffentlichen Raum für die Frauen freigab, um sich als aktive Bürgerinnen zu beteiligen? Diese Teilnahme wurde jedoch niemals freiwillig gewährt, sie musste mit der Gewalt organisierter Kämpfe und Widerstand durchgesetzt werden. Der Kampf dauert an, und er ist selbst unter den Mainstream-Europäer\_innen noch längst nicht abgeschlossen. Dies zu leugnen, würde alles nur noch schlimmer machen.

Wie sollen Feministinnen darauf reagieren, wenn Frauen in einer postsäkularen Zivilisationsdebatte in den Vordergrund gestellt werden, in der es in Wirklichkeit um den Gesellschafts- / Geschlechtervertrag (Pateman 1988) und die Grenzen einer bestimmten Bürgerrechtspraxis geht? Um die Debatte über die Öffentlichkeit in weniger ethnozentrische und reduktive Begriffe zu fassen, muss man sich zunächst folgende Punkte klar machen: Erstens, dass die Modernisierungsprozesse und die Emanzipation von Frauen im Westen noch nicht abgeschlossen sind. Daraus folgt zweitens, dass einfache Polarisierungen zwischen einer angeblich fortschrittli-

chen jüdisch-christlichen Tradition und der angeblich rückständigen muslimischen Tradition nicht sinnvoll sind. Drittens muss in Betracht gezogen werden, dass das westliche Modernisierungsmodell möglicherweise weder das einzige noch das beste ist: Es geht tatsächlich um multiple Modernen (Eisenstadt, 2000). Daraus folgt, dass durch multiple Modelle der Moderne möglicherweise verschiedene Formen der Säkularisierung hervorgerufen werden. Wir können also den Gedanken zulassen, dass die postsäkulare Verfassung ganz verschiedenartig und in sich differenziert ist. Im Übrigen möchte ich vorschlagen, diese multiethnische und komplexe Vorstellung von Vielfalt als Standarddefinition dessen zu übernehmen, was heute als europäisch gilt (Braidotti 2006).

In welchem Ausmaß der normative Konsens über die Einzigartigkeit des westlichen Modells der Säkularisierung und die jüdisch-christlichen Wurzeln des europäischen Humanismus erschüttert ist, zeigt sich am besten bei Jürgen Habermas. In seinen Gesprächen mit dem damaligen Kardinal Ratzinger und in seinem Vortrag in Lodz vom April 2005 gab er deutliche Anzeichen postsäkularer Beunruhigung zu erkennen. Eine Art kognitive und moralische Panik hat die humanistische Gemeinschaft unter dem Druck des Kampfs der Kulturen und der gegenwärtigen politischen Ökonomie von Furcht und Terror einerseits und Nostalgie und Melancholie andererseits erfasst (Massumi 1992). Ein Teil dieser Panik ist das Ergebnis des gegenwärtigen biotechnologischen Fortschritts. Selten war die Zukunft der menschlichen »Natur« Gegenstand einer solchen Besorgnis und solch eingehender Diskussionen unserer weisen öffentlichen Intellektuellen wie in dieser globalisierten Zeit. Habermas prägte den Begriff »postsäkulare Gesellschaften«, um die Dringlichkeit einer kritischen Überprüfung der Funktion wissenschaftlicher Glaubenssysteme in der heutigen Welt anzuzeigen. Die Angst vor genetischen Manipulationen, die Habermas (2003) mit Verfechtern des Liberalismus wie Fukuyama (2002) teilt, unterstützt implizit eines der Axiome aller monotheistischen Religionen, nämlich das von der Heiligkeit des menschlichen Lebens und der Fortpflanzung. Diese technikfeindliche Reaktion auf unseren biotechnologischen Fortschritt hat zu einer Rückkehr zu Kants moralischem Universalismus geführt. Dieser hat auf die feministische Theorie, insbesondere durch die Arbeiten von Martha Nussbaum (1999, 2006) und Seyla Benhabib (2002) erheblichen Einfluss. So sehr ich die »sittliche Wende« dieser Theorien begrüße, so wenig teile ich ihre individualistischen liberalen Prämissen und den Neo-Universalismus ihrer ethischen Werte. Ich befürworte sowohl aus theoretischen als auch aus politischen Gründen eine

kritische Distanz zum Ethnozentrismus ihrer Position und der darin zum Ausdruck kommenden Technophobie (Braidotti 2002, 2006).

Wir können die nicht-säkulare Dimension der kritischen Theorie auch an dem Kriterium festmachen, dass wir nach den fehlenden Verbindungen zwischen Feminismus, religiösem Aktivismus und postsäkularen Zustand suchen. Eines dieser fehlenden Glieder wird, wie ich meine, von der psychoanalytischen Theorie geliefert. Über Freuds Atheismus, Antiklerikalismus und seine treffende Analyse der Religion in *Die Zukunft einer Illusion* (1927) ist viel geschrieben worden. Der laizistische Ansatz der Freud'schen Psychoanalyse beruht auf einer tiefen Skepsis gegenüber den wahnhaften Aspekten aller Glaubenssysteme, die durch eine wissenschaftliche Art der Kritik verstärkt wird. Gleichzeitig betont die Psychoanalyse jedoch zwei Aspekte des psychischen Lebens, die ernstlich in die postsäkulare Richtung weisen: Der erste betrifft die Vitalität der Triebe, einschließlich des allmächtigen Todestriebs, dessen entropische Kraft für das menschliche Begehren von zentraler Bedeutung ist. Der zweite bezieht sich auf die maßgebliche Bedeutung von Totem- und Symbolgestalten als Grundstrukturen der psychischen Ordnung und des sozialen Zusammenhalts. In seiner metapsychologischen Periode erforscht Freud die materiellen Grundlagen des psychischen und geistigen Lebens der Menschen, indem er sich mit den gewaltsamen und zerstörerischen Kräften befasst, die den Gesellschafts- und Geschlechtervertrag sowohl aufrechterhalten als auch bedrohen. Dabei steht die Exogamie, der Frauentausch, als Stütze des patriarchalischen Monotheismus an erster Stelle.

Die wichtigste psychoanalytische Erkenntnis betrifft mithin die Bedeutung der emotionalen Schichtung im Prozess der Subjektbildung. Dies bezieht sich auf die affektiven, unbewussten und viszerale Elemente unseres angeblich rationalen und diskursiven Glaubenssystems (Connolly, 1999). Im Klartext: Das Politische ist nicht mit dem Rationalen gleichzusetzen, und das Religiöse ist nicht dasselbe wie das Irrationale. Religion mag zwar das Opium so mancher Massen sein, aber Politik betäubt nicht weniger, und für viele andere ist Wissenschaft die liebste Sucht. Zähe Verfechter der Gleichsetzung von Vernunft und Atheismus wie Dawkins (2006) sind symptomatisch für dieses Axiom und ebenso extrem und intolerant wie die religiösen Kräfte, gegen die sie angeblich opponieren.

Das Erbe der Psychoanalyse ermöglicht uns, überkommene Vorstellungen bezüglich der Rationalität politischer Subjektivität in Frage zu stellen. Nehmen wir eine einfache Vorstellung wie den Glauben an den gesellschaftlichen Fortschritt und die sich selbst korrigierenden Kräfte demokratischer Regierungsführung. In einer psychoanalytischen Perspektive ist

hier der Glaube selbst das operative Konzept. Die Psychoanalyse ist eine nüchterne Erinnerung an unsere historisch akkumulierten Widersprüche: Wir sind heute mit der postsäkularen Erkenntnis konfrontiert, dass alle Überzeugungen Glaubensakte sind, unabhängig von ihrem propositionalen Gehalt – auch oder gerade dann, wenn sie sich auf die Überlegenheit von Vernunft, Wissenschaft und Technologie berufen. Alle Glaubenssysteme enthalten einen harten Kern spiritueller Hoffnung oder wie Lacan sagte: Wenn man an die Grammatik glaubt, glaubt man an Gott.

Diese Einsicht lässt sich durch eine weitere, den Medien- und Kulturwissenschaften entlehnte Überlegung zum gesellschaftlichen Imaginären und seinen unbewussten Anrufungen ergänzen. Es ist viel über die Macht der Identifikation und die Anziehungskraft geschrieben worden, die von Bildern und anderen Darstellungen dominanter Ikonen – vom allgegenwärtigen Gesicht Che Guevaras oder der jungen Angela Davis bis hin zu den Bildern Nelson Mandelas und anderer weltlicher Heiliger – auf die Massen ausgeht. Während ihre totemistische Funktion im Sinne eines Opfers religiös ist (»sie haben gelitten, damit es uns besser geht«), ist ihr Wert als Kultsymbol eindeutig der Marktwirtschaft eingeschrieben. Das kann als Prozess des hyper-individualistischen Brandings der Gesichter von Berühmtheiten verstanden werden. Dieses Phänomen ist überall verbreitet und betrifft in manchen Kreisen Elvis Presley und Prinzessin Diana, in anderen Zusammenhängen Widerstands- oder Guerillakämpfer und Selbstmordattentäter. Auch hier sind die Rückstände religiöser Verehrungspraktiken offensichtlich: Die Bilder transgressiver und ikonoklastischer weiblicher Heiliger oder beeindruckender Ikonen, von der heiligen Teresa von Avila oder Jeanne d'Arc über Anne Frank bis zu Mutter Teresa, haben im kollektiven kulturellen Imaginären eine bedeutende Rolle gespielt.

Die zeitgenössische Technokultur hat diesen Trend verstärkt. Madonna, in ihrer jüdischen (Kon)Version als Esther bekannt, tritt in einem ständigen Dialog und einer Bühnenhandlung mit / als Jesus Christus auf. Evelyn Fox Keller (1983) erkennt in ihrer wegweisenden Arbeit zur feministischen Epistemologie die Bedeutung des Buddhismus für die mit dem Nobelpreis ausgezeichneten Entdeckungen der Mikrobiologin Barbara McClintock. Henrietta Moore argumentiert in ihrem anthropologischen Forschungsbericht zu Sexualität in Kenia (2007), dass es angesichts des Einflusses religiöser Graswurzelorganisationen heute weniger problematisch sei, weiß zu sein, als ein gescheiterter Christ zu sein. Kürzlich offenbarte Donna Haraway jedoch, dass sie eine gescheiterte Laizistin sei (Haraway 2006), während Hélène Cixous es für angebracht hielt, ein Buch mit dem Titel

*Portrait de Jacques Derrida comme jeune saint juif* (2004) zu schreiben. Ist das nicht alles wenig säkular?

Die mystischen Elemente der Massenkultur wurden von so unterschiedlichen kritischen Theoretikern wie Adorno und Horkheimer sowie Deleuze und Guattari erläutert. Im Zeitalter der digitalen Sättigung unserer Gesellschaft mit schnell zirkulierenden Visualisierungstechnologien sind die mystischen Obertöne globaler Ikonen und des semi-religiösen Kults, der sie umgibt, zu festen Bestandteilen unserer Kultur geworden. Der relative Niedergang der Psychoanalyse als hermeneutischem Instrument der Gesellschafts- und Kulturkritik in akademischen Kreisen verhindert jedoch ein kohärenteres Lesen der Verbindungen, welche die neoliberalen Gesellschaften zwischen visueller Kultur, globalen Ikonen und einem postsäkularen gesellschaftlichen Imaginären hergestellt haben, das sie in den *monstres sacrés* des globalen Konsums fetischisiert.

Der Niedergang der Psychoanalyse hat damit zu tun, dass sich der Schwerpunkt in der zeitgenössischen politischen Ontologie von einem freudianisch-hegelschen auf ein eher spinozistisches Bezugssystem verschoben hat. Ein solcher Paradigmenwechsel bedeutet unter anderem, dass weniger Wert auf die Dialektik des Bewusstseins gelegt wird und Fragen der Ermächtigung, der Positivität und der Kritik des Negativen mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird. Er berührt auch das feministische Verständnis des postsäkularen Dilemmas. Die Freud'sche Libidotheorie hat die Triebe in ein System eingespannt, in dem das Begehren mit einer dialektischen Struktur der Anerkennung gleichgesetzt wird. Dieses schreibt Alterität – die strukturelle Präsenz anderer – als Grenze oder Negation ins Innere des begehrenden Subjekts ein. Das Begehren wird bei Freud entlang einer entropischen Kurve entfaltet und bei Lacan mit einem Mangel gleichgesetzt. Meiner Ansicht nach sind wir heute in der einzigartigen Position, sie aufgrund der neuen Formen von Interrelationalität, die durch globale technologische Entwicklungen möglich wurden, zu entkoppeln. Zeitgenössische Technologien lassen Formen sozialer Interaktion von begehrenden Subjekten zu, die nomadisch sind und nicht unitarisch, multi-relational und nicht phallozentrisch, verbindend statt dialektisch, simuliert statt spekulär, bejahend statt melancholisch und relativ losgelöst von einem sprachlich vermittelten Bedeutungssystem (Braidotti 2006). Wenn wir uns die neuesten Entwürfe wichtiger Theoretiker\_innen und Denker\_innen ansehen, so zeugen sie alle von einer vielschichtigen Relationalität: Deleuzes' Rhizome (Deleuze und Guattari, 1981 [1976]); Guattaris molekulare Politik (1995, 2000); Negris Multituden (Hardt und Negri 2004); die feministische Hegemonie-Kritik von Grewal und Kaplan (1994); der

diasporische Zusammenhalt von Avtar Brah (1996); Haraways Cyborgs (1985); queere Subjektivität (Butler 1991) und mein nomadisches Subjekt (Braidotti 2006).

Der Paradigmenwechsel von der klassischen psychoanalytischen Hermeneutik zu mehrschichtigen neomaterialistischen Ansätzen sollte jedoch nicht verschleiern, wie relevant die Psychoanalyse für die Diskussion über das postsäkulare Dilemma ist.

## ***Feministische Lebensphilosophien***

Ein Bereich, in dem Spuren von Spiritualität deutlich zu erkennen sind, ist der gegenwärtige Aufschwung neo-vitalistischen Denkens. Seit dem Poststrukturalismus wurden in der Gesellschaftstheorie die materiell begründeten Transformationsprozesse des Werdens, die Komplexität in Netzwerkgesellschaften oder die Biomacht im Sinne einer Politik des Lebens unterstrichen. Die Rückkehr zum Vitalismus, der durch technologische Flüsse komplexer Informationssysteme neu definiert wird, ist selbst ein Symptom für die postsäkulare Wende in der politischen Theorie. Der klassische Vitalismus ist angesichts seiner dramatischen Geschichte und der Komplizenschaft mit dem Faschismus ein problematischer Begriff. Der zeitgenössische Neovitalismus als eine Philosophie der Strömungen und Flüsse setzt jedoch den philosophischen Monismus voraus, der für eine materialistische und nicht-einheitliche Vision von Subjektivität zentral ist, und er profitiert davon.

Als neovitalistischer Begriff drückt Immanenz die verbleibenden spirituellen Werte großer Intimität und des Gefühls der Zugehörigkeit zur Welt als Prozess andauernden Werdens aus (Bataille 1975). Darüber hinaus wendet der Vitalismus sich theoretisch und politisch gegen die von Carl Schmitt (1996) übernommene politische Theologie, die das Denken von Leo Strauss und der amerikanischen Neokons in den Jahren von Bush junior prägte (Derrida 2002; Norton 2004). Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass die politische Theologie in ihren klassischen Aussagen sowie in der zeitgenössischen Interpretation von Agamben (1998) moderne politische Theorien auf die säkularisierte Version theologischer Konzepte reduziert. Diese grundsätzlich autoritäre Reduktion betont die rücksichtslos dichotome (»Freund – Feind«) und polarisierende Natur (»Für oder gegen uns«) der politischen Beziehung. Indem sie diese Dimension als das Spezifikum des Politischen hervorhebt, mündet diese Theorie



in eine Konfrontation mit Tod und Sterblichkeit, und sie beschuldigt die Moderne einer strukturellen Gewalt.

Der feministische Neovitalismus verfolgt dagegen eine ganz andere Argumentationslinie, indem er das kreative Potential gesellschaftlicher Phänomene betont, die zunächst als negativ erscheinen mögen. Der theoretische Vorteil dieses Ansatzes besteht darin, dass er die fließenden Machtbewegungen im fortgeschrittenen Kapitalismus zu erklären vermag, indem er sie in immanenten Beziehungen begründen und ihnen im gleichen Zuge widerstehen kann. Postsäkulär daran ist der Glaube an eine mögliche Transformation des Negativen und damit an die Zukunft. Ich werde dies im nächsten Abschnitt genauer erläutern. Lassen Sie mich diesen Trend zunächst mit Bezug auf eher ganzheitliche Methoden veranschaulichen, in denen Subjektivität als Strömung von Interrelationalität diskutiert wird. Dieser Trend hat sich in mehreren Bereichen als ein Grundzug zeitgenössischer feministischer Theorie erwiesen.

Der Feminismus hat sich von de Beauvoirs unnachgiebiger Ablehnung religiöser Überzeugungen und der daran anschließenden Bekräftigung klassischer Transzendenz als Strategie entfernt. Diese philosophische Position wurde durch die Vorstellung einer nicht hierarchischen oder horizontalen Transzendenz (Irigaray 1991 [1984]) und durch die Idee der radikalen Immanenz im deleuzianischen Feminismus (Braidotti 1991; Colebrook 2000, 2002; Grosz 2004) in Frage gestellt.

Der Feminismus der dritten Welle (Henry 2004) hat in Bezug auf feministische Zeitachsen anti-ödipale philosophische und methodologische Behauptungen aufgestellt, die eine positive Neugestaltung von Zukunft ermöglichen. Das wiederauflebende Interesse an Autoren wie Darwin (Grosz 1999) findet einen Nachhall in mehreren mikropolitischen Untersuchungen des »Lebens selbst« (Parisi 2004). Diese transversale Konvergenz zwischen philosophischem Anti-Fundamentalismus und feministischer Epistemologie führt zu einer posthumanen Welle, welche die Prämissen wissenschaftlicher Studien weitaus stärker radikalisiert als der klassische postmoderne Feminismus es vorhersehen konnte (Bryld und Lykke 1999; Franklin et al. 2000; Wilson 1998). Feministische Kulturwissenschaften versuchen, die Biologie vom strukturellen Funktionalismus der DNA-gesteuerten Linearität zu lösen und sie stattdessen zu kreativeren Mustern der evolutionären Entwicklung zu führen (Halberstam und Livingston 1995). Das Ergebnis ist eine neue, nicht-essenzialistische Art vitalen ganzheitlichen Denkens, die explizit auf eine spirituelle Dimension hinweist, was am besten durch die wachsende Anzahl von Verweisen auf Bergson veranschaulicht wird (Fraser et al. 2006; Grosz 2004).

Der posthumane Feminismus neo-vitalistischer Spielart (Guattari 1994; Haraway 1997, 2003; Hayles 1999) ist eine schnell wachsende, neue intersektionale Allianz, die hybride und transdisziplinäre Ansätze bietet. Er sammelt die Überreste des poststrukturalistischen Anti-Humanismus und verbindet sie mit feministischen Neubewertungen der zeitgenössischen Technokultur in einem nicht deterministischen Rahmen. Der Posthumanismus hat auch einige unmenschliche Aspekte; Vandana Shiva (1997) hebt zum Beispiel hervor, in welchem Ausmaß die Körper der empirischen Subjekte, die Unterschiede signifizieren (Frau/Indigene/natürliche Andere), in der Weltwirtschaft zu verfügbaren Körpern geworden sind. Der zeitgenössische Kapitalismus ist insofern »biopolitisch«, als er es darauf abgesehen hat, alles zu kontrollieren, was lebt. Er hat sich längst zu einer Form der Biopiraterie entwickelt, da er die generativen Kräfte von Frauen, Tieren, Pflanzen, Genen und Zellen ausbeuten will. Weil die sich selbst reproduzierende Vitalität der lebenden Materie für den Konsum und die kommerzielle Ausbeutung biogenetischer Kulturen zur Angriffsfläche wurde, hat der Umweltschutz sich zu einer neuen globalen Allianz für eine nachhaltige Zukunft entwickelt. Donna Haraway (1997) erkennt diese Tendenz und würdigt den gemarterten Körper der Onko-Maus, welcher der neuen genetischen Revolution als Nährboden und als Ersatzteillieferant für andere Arten dient.

Diese Trends deuten darauf hin, dass innerhalb der feministischen Theorie eine postsäkulare Wende stattgefunden hat, obwohl sie möglicherweise diesen Namen nicht trägt. Die Spiritualität vieler zeitgenössischer feministischer Theorien zeigt die Vereinbarkeit politischer Subjektivität mit Themen, die nicht leicht in die Grenzen der säkularen Tradition des Feminismus fallen, wie sie im ersten Abschnitt dieses Artikels bestimmt wurden. Die neue Agenda umfasst religiöse Angelegenheiten, Fragen der neuen Lebenspolitik, Umweltholismus und Tiefenökologie, biopolitisches Lebensmanagement und die Suche nach angemessenem Widerstand im Zeitalter des biogenetischen Kapitalismus oder die Frage, welche ethischen Werte am besten eignen, um sich ethnische und kulturelle Vielfalt zu achten. All dies verdient eine genauere Analyse als ich sie hier liefern kann.

### ***Über oppositionelles Bewusstsein***

Für die letzten Abschnitte dieses Aufsatzes möchte ich die kartografischen Verfahren beiseite lassen und mich dem theoretischen Argument zum

postsäkularen Dilemma als Praxis von Affirmation statt von Negativität zuwenden, das in engem Zusammenhang mit den residualen Formen der Spiritualität steht. Insbesondere werde ich die traditionelle Gleichung zwischen politischer Subjektivität und kritischem oppositionellen Bewusstsein und der Reduktion beider auf Negativität ansprechen und in Frage stellen. Dies ist wichtig für die Diskussion über Säkularismus, da es ein neues Licht auf die Rolle der Spiritualität in Gesellschaftstheorie und kritischer Theorie wirft.

Das Erbe der Dialektik des Bewusstseins nach Hegel und Marx ist tiefgehend: Die kritische Theorie setzt auf Negativität und setzt sie auf perverse Weise sogar voraus. Dabei wird angenommen, dass die gleichen materiellen und diskursiven Bedingungen, die das negative Moment erzeugen – die Erfahrung von Unterdrückung, Marginalität, Verletzung oder Trauma – auch die Bedingungen für ihre Überwindung seien. Die selben Bedingungen liefern somit sowohl das Material, das Schaden verursacht, als auch das Material, das positiven Widerstand, Gegenwirkung oder Transzendenz erzeugt (Foucault 1977 [1975]). Was durch den Prozess des Widerstands ausgelöst und gleichzeitig erzeugt wird, ist das oppositionelle Bewusstsein. Die existentialistische kritische Theorie, die nach einem dialektischen Schema arbeitete, deutete diesen Prozess als einen Wechsel von Unaufrichtigkeit<sup>1</sup> zu Authentizität. Dies hat sich für feministische Emanzipations- und Befreiungsprojekte als äußerst wichtig erwiesen, da es sowohl ein konzeptionelles als auch ein ethisches Schema darstellt, um die Zeichen der Ausgrenzung und das Erbe der Marginalisierung sowohl auf der Makro- als auch auf der Mikroebene zu verarbeiten. Althussers Kritik an der Rolle des Imaginären in der Ideologie fasst diese Debatte in Bezug auf die politische Notwendigkeit zusammen, ein angemessenes Verständnis und eine angemessene Darstellung unserer wirklichen Lebensbedingungen zu erarbeiten. Die negative Erfahrung kann für die kritische Theorie zum Gegenstand der Auseinandersetzung werden und damit auch zur produktiven Quelle von Wahrheiten und Werten, die den Sturz der negativen Instanz zum Ziel haben.

Dieser Prozess wird zu oft in rein funktionalen Begriffen als Gleichsetzung von politischer Kreativität/Handlungsfähigkeit mit Negativität oder unglücklichem Bewusstsein dargestellt. Ich bin jedoch der Ansicht, dass durch die Anwendung einer nicht-hegelschen Analyse, welche die kreativen oder positiven Elemente dieses Prozesses in den Vordergrund stellt, viel gewonnen werden kann. Dieser Perspektivwechsel setzt einen philo-

<sup>1</sup> Anm. d. Ü.: Der entsprechende Begriff bei Sartre ist: »mauvaise foi«.

sophischen Monismus und eine ethische und affektive Komponente im Kern der Subjektivität voraus; er führt also zu einer antirationalistischen Position. Der ethische Kern eines Subjekts ist nicht seine / ihre moralische Intentionalität, so viel die Wirkungen der Macht (als repressive *potestas* und positive *potentia*) und mithin der potenzielle Machtzuwachs durch sein / ihr Handeln der Welt auch bringen mögen. Es ist ein Prozess, der affirmative Arten des Werdens hervorbringt (Deleuze 1988 [1968]). Angesichts der Tatsache, dass das ethische Gut in dieser neovitalistischen Sichtweise mit einer radikalen Relationalität gleichgesetzt wird, die auf eine positive Ermächtigung abzielt, besteht das ethische Ideal darin, die Fähigkeit zu verbessern, mit mehreren anderen in Beziehung zu treten. Das oppositionelle Bewusstsein und die politische Subjektivität oder Handlungskompetenz, die es erzeugt, sind Prozesse, die diesen ethischen Drang verwirklichen. Diese Position ist postsäkular in dem Sinne, dass sie aktiv auf die Schaffung positiver Alternativen hinarbeitet, indem sie sich aktiv an der negativen Instanz abarbeitet.

Praktisch bedeutet dies, dass die Bedingungen für politische und ethische Handlungskompetenz nicht vom aktuellen Zustand des Terrains abhängen. Sie sind nicht oppositionell und daher nicht durch Negation an die Gegenwart gebunden. Stattdessen sind sie affirmativ und darauf ausgerichtet, mögliche Zukünfte zu schaffen. Ethische Beziehungen schaffen mögliche Welten, indem sie Ressourcen mobilisieren, die ungenutzt geblieben sind, einschließlich unserer Wünsche und unserer Vorstellungskraft. Sie sind die treibenden Kräfte, die sich in tatsächlichen materiellen Beziehungen konkretisieren und somit ein Netzwerk, ein Netz oder ein Rhizom der Verbindung mit anderen bilden können. Eine solche Vision des Subjekts beschränkt darüber hinaus die ethische Instanz nicht auf die Grenzen menschlicher Alterität, sondern öffnet sie auch für Wechselbeziehungen mit nicht-menschlichen und posthumanen Kräften.

Die starke Gewichtung nicht-menschlicher ethischer Beziehungen kann auch als Öko-Philosophie bezeichnet werden, insofern als sie auf Vertrauen in die Umwelt im weitesten Sinne des Wortes setzt. In Anbetracht des Ausmaßes unserer technologischen Entwicklung ist die Betonung der umweltphilosophischen Aspekte nicht mit biologischem Determinismus zu verwechseln. Es wird vielmehr ein Natur-Kultur-Kontinuum vorausgesetzt (Guattari 1995, 2000; Haraway 1997), in dem die Subjekte multiple ethische Beziehungen pflegen und entwerfen. Die oben diskutierten Konzepte der Immanenz und der neo-vitalen Politik werden hier wieder relevant. Diese öko-philosophische Dimension ist wesentlich für die postsäkulare Wende.

Ich habe bisher argumentiert, dass oppositionelles Bewusstsein für die politische Subjektivität von zentraler Bedeutung, aber nicht dasselbe wie Negativität ist, und dass es in der kritischen Theorie infolgedessen um Strategien der Affirmation geht. Politische Subjektivität oder Handlungskompetenz besteht daher aus mehreren mikropolitischen Praktiken des täglichen Aktivismus oder Interventionen in der Welt, in der wir selbst und künftige Generationen leben. Wie Adrienne Rich (2001, 159) schrieb, muss die politische Aktivistin »den Zeitläuften zum Trotz« und damit »außerhalb meiner Zeit« denken und so die Analyse – die Bedingung der Möglichkeit – von Zukunft schaffen. Die kritische Theorie findet irgendwo zwischen dem Nicht und dem Noch-Nicht statt und sie sucht nicht nach einfachen Beruhigungen, sondern nach Beweisen dafür, dass andere mit denselben Fragen zu kämpfen haben. Hier treffen wir also zusammen.

### ***Schluss: Außerhalb meiner Zeit***

Die Art der Bewusstseinsbildung, die ein politisches Subjekt für eine radikale Neubestimmung seiner/ihrer Position benötigt, ist weder selbstverständlich noch schmerzfrei. Im poststrukturalistischen Feminismus wurde dieser Prozess auch im Hinblick auf die Des-identifizierung von Erfahrungen diskutiert, die negativ, aber paradoxerweise auch vertraut sein können (Braidotti 1994; De Lauretis 1987). Diese Strategie der Des-identifizierung ist wichtig, um zu einer postsäkularen Vision von Subjektivität zu gelangen.

Des-identifizierung beinhaltet den Verlust von Denk- und Repräsentationsgewohnheiten, was befreiend ist, sie kann aber auch Angst, ein Unsicherheitsgefühl und Heimweh hervorrufen. Freilich sind Veränderungen immer ein schmerzhafter Prozess, insbesondere Veränderungen, die sich auf das eigene Identitätsgefühl auswirken. Angesichts der Tatsache, dass Identifizierungen ein inneres Gerüst bilden, welches das eigene Identitätsgefühl unterstützt, ist die Auswechslung unserer kollektiven Vorstellungen (Gatens und Lloyd 1999) nicht so einfach wie ein gebrauchtes Kleidungsstück zu entsorgen. Die Psychoanalyse hat uns gelehrt, dass imaginäre Neubesetzungen komplex und ebenso zeitaufwändig sind wie das Ablösen einer alten Haut. Darüber hinaus sind qualitative Veränderungen dieser Art auf molekularer oder subjektiver Ebene leichter möglich, ihre Umsetzung in einen öffentlichen Diskurs und geteilte gesellschaftliche Erfahrungen ist allerdings eine komplexe und risikobehaftete Angelegenheit.

Alle radikalen Erkenntnistheorien mussten sich diesem Paradoxon stellen. Ein diskursives Bündnis zwischen den verschiedenen Zweigen radikaler kritischer Theorie ist daher ein notwendiger Schritt. Dabei sind insbesondere der Feminismus, postkoloniale und antirassistische Theorien einzu-beziehen, ebenso wie Untersuchungen zur Globalisierung, zur Kritik des Krieges und zur Militarisierung des gesellschaftlichen Raums.

Lassen Sie mich ein paar konkrete Beispiele dafür geben, in welcher Weise diese produktive Allianz zur Frage der Des-identifizierungen von dominanten Modellen der Subjektbildung affirmativ wirken kann. Zunächst einmal beruht feministische Theorie auf einer radikalen Abkehr von den vorherrschenden Institutionen und Repräsentationen von Weiblichkeit und Männlichkeit, wenn sie den Prozess des Minoritär-Werdens oder der Transformation von Gender einleitet. Dabei verbindet der Feminismus Kritik mit der Schaffung alternativer Wege zur Verleiblichung und Erfahrung unseres geschlechtlichen Selbst. Trotz massiver Medienkampagnen und der Vermarktung des politischen Konservatismus gibt es unter den europäischen Frauen keine glaubwürdigen Beweise für den nostalgischen Wunsch, zu traditionellen Gender- und Sexrollen zurückzukehren. Einige Des-identifikationen haben Bestand.

Zweitens hat das Bewusstsein über das Fortbestehen rassistischer Diskriminierung und weißer Privilegien zur Erschütterung unserer überkommenen Auffassungen von Subjektkonstitution geführt. Daraus ist einerseits eine kritische Neubewertung dessen hervorgegangen, was Schwarzsein bedeutet (Gilroy 2000; Hill Collins 1991), andererseits hat sich die Einschätzung dessen, was Weißsein bedeutet, radikal verschoben (Blaagaard 2007; Griffin und Braidotti, 2002; Ware 1992). Ich möchte hier auf Edgar Morin (1987) hinweisen, der berichtet, wie er den marxistischen Kosmopolitismus aufgab, um eine »bescheidenere« Perspektive als Europäer einzunehmen. Dieser Prozess umfasst sowohl positive als auch negative Auswirkungen: Die Enttäuschung über die unerfüllten Versprechen des Marxismus geht einher mit dem Mitgefühl für die unsichere, mühevollen und marginale Position Nachkriegseuropas zwischen den USA und der UdSSR. Daraus geht ein neues Gefühl von Fürsorge und Verantwortung hervor, das Morin dazu bringt, eine postnationalistische Neudefinition Europas als Ort der Vermittlung und Transformation seiner eigenen Geschichte anzunehmen (Balibar 2002).

Nützliche oder positive Aspekte gleichen die negativen Aspekte des Prozesses aus. Die Vorteile sind epistemologischer Art, gehen aber darüber hinaus. Sie beinhalten eine adäquatere Kartografie unserer realen Lebensumstände und deshalb auch weniger pathetische Darstellungen. Dies er-

höht die Klarheit unserer Einschätzungen und ebnet den Boden für angemessenere und nachhaltigere Beziehungen. Auch dieser Punkt wird wiederholt: Das Gewicht, das der Kraft des Negativen üblicherweise beigemessen wird, hält nicht mehr die Waage und muss neu bewertet werden.

Die postsäkulare Position in Bezug auf die affirmative Kraft des oppositionellen Bewusstseins wirft unweigerlich die Frage nach dem Glauben an mögliche Zukünfte auf, was ein Aspekt der von mir erwähnten residualen Spiritualität ist. Das System feministischer bürgerlicher Werte beruht auf einer sozialkonstruktivistischen Vorstellung des Glaubens als Hoffnung auf die Konstruktion alternativer gesellschaftlicher Horizonte, neuer Normen und Werte. Selbst der Glaube an den Fortschritt ist im Grunde ein Vertrauensvorschuss auf die Zukunft. Letztendlich ist es ein Glaube an die Perfektibilität des Menschen / des Mannes / der Frau, wenn auch in einem viel fundierteren, verantwortlicheren Modus, der Teilperspektiven privilegiert, wie Haraway (1988) sagte. Es ist eine postsäkulare Position, insofern als es sich um eine immanente, nicht transzendente Theorie handelt, die von freizügigen Verbindungen ausgeht zwischen Kosmopolitismus, Solidarität und Gemeinschaft über Standorte und Generationen hinweg. Mit ihrer Sehnsucht nach sozialer Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit umfasst diese Position auch große Portionen residualer Spiritualität.

Diese Aussage wird Ihnen plausibler erscheinen, wenn Sie die perverse Zeitlichkeit unseres gesellschaftlichen Systems mit seiner Obsession für die kontinuierliche Gegenwart ewigen Konsums betrachten. Der Kapitalismus ist nichts anderes als alles verzehrende entropische Energie und ein Zukunftsfresser (Flannery 1994). Da ihm die Fähigkeit Neues zu schaffen fehlt, kann er lediglich das Recycling verbrauchter Hoffnungen fördern, die als »nächste Generation von Geräten« rhetorisch neu verpackt wurden. Der Aufbau einer nachhaltigen Zukunft ist im Gegensatz dazu ein gesellschaftliches Projekt: Es ist ein grundlegender und eher bescheidener Glaubensakt, ein Akt des Glaubens an die Möglichkeit von Geduld und Ausdauer, mit der wir unsere Verpflichtung gegenüber kommenden Generationen erfüllen. Aus nachhaltigen Gegenwarten entstehen virtuelle Zukünfte und umgekehrt. Die transformative postsäkulare Ethik geht affirmativ an die Zukunft heran, als geteilte kollektive Vorstellung, die in den Prozessen des Werdens fort dauert, um multiple Arten der Interaktion mit heterogenen anderen zu bewirken. Zukunftsfähigkeit geht aus dieser nichtlinearen Entwicklung einer Ethik hervor, die sich vom Paradigma der Reziprozität und der Logik der Anerkennung entfernt und eine rhizomatische Beziehung gegenseitiger Affirmation und Verantwortlichkeit herstellt. Die Konstruktion gesellschaftlicher Hoffnungshorizonte für die

Zukunft ist eine Form intergenerationeller Gerechtigkeit, die sich gegen die hierarchischen und oppositionellen Denkweisen wendet, in denen wir traditionell über Generationsunterschiede reflektieren. Interesse an achtungsvollen Beziehungen zwischen den Generationen ist ein Weg, die ödipale Hierarchie zu ersetzen und eine Ethik der Nicht-Reziprozität zu praktizieren, um eine nachhaltige Zukunft zu affirmieren.

Mit meiner Argumentation wollte ich zeigen, dass es keine logische Notwendigkeit gibt, politische Subjektivität an oppositionelles Bewusstsein zu binden und letzteres auf Negativität zu reduzieren. Kritische Theorie kann ebenso kritisch und dabei theoretisch überzeugender sein, wenn sie von einem philosophischen Monismus und einer Politik des Lebens ausgeht und den Prozess der Bewusstseinsbildung von der Logik der Negativität löst und ihn stattdessen mit kreativer Affirmation verbindet. Die Verschiebung bewirkt zweierlei: Erstens zeigt sie, dass politische Subjektivität oder Handlungsfähigkeit nicht allein auf die Produktion radikaler Gegensubjektivitäten abzielen muss. Es geht nicht um eine destruktive oppositionelle Strategie, welche die Bastille des Phallogentrismus stürmen oder den Winterpalast des Geschlechts zerstören soll. Es geht vielmehr um Verhandlungen mit herrschenden Normen oder Technologien des Selbst. Zweitens wird argumentiert, dass politische Subjektivität auf einer Ethik des Andersseins beruht, in der Wechselseitigkeit nicht als Anerkennung von Gleichheit, sondern als beiderseitige Spezifikation oder Schaffung des Anderen gilt.

Die politische Ökonomie der Subjektivität, für die ich plädiere, geht nicht von der Entstehung des Subjekts aus der Negation, sondern aus kreativer Affirmation aus, nicht vom Verlust, sondern von generativen Lebenskräften. Diese Verschiebung ist von zentraler Bedeutung für die postsäkulare Wende in der feministischen Theorie, die sich ein Subjekt vorstellt, dessen Existenz, Ethik und Politik nicht auf Negativität und damit auf den Horizont von Alterität und Melancholie ausgerichtet sind. Dieses Subjekt sucht nach Möglichkeiten, in denen Andersheit die Affirmation dessen hervorruft, mobilisiert und zulässt, was die gegenwärtigen Verhältnisse nicht beinhalten. Dies ist der Kern der postsäkularen Subjektivität, definiert als die Ethik des Werdens: die Suche nach neuen kreativen Alternativen und einer nachhaltigen Zukunft. Den Zeitläuften zum Trotz und damit außerhalb meiner Zeit.

*Aus dem Englischen von Regine Othmer*



## Literatur

- Adler, Rachel (1998): Judaism. In: Alison M. Jaggar and Iris M. Young (Hrsg.): *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford.
- Afary, Janet / Kevin B. Anderson (2005): *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seduction of Islamism*. Chicago.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M.
- Elisabeth Badinter (2004): *Die Wiederentdeckung der Gleichheit. Schwache Frauen, gefährliche Männer und andere feministische Irrtümer*. München.
- Balibar, Etienne (2003): *Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen*. Hamburg.
- Balibar, Etienne (2002): *Politics and the Other Scene*. London.
- Barrett, Michele (1980): *Women's Oppression Today*. London.
- Bataille, Georges (1975 [1949]): *Der verfemte Teil*. In Ders.: *Die Aufhebung der Ökonomie*. München.
- Beauvoir, Simone de (2000 [1949]): *Das andere Geschlecht*. Reinbek bei Hamburg.
- Beauvoir, Simone de (1970 [1963]): *Der Lauf der Dinge*. Reinbek bei Hamburg.
- Beauvoir, Simone de (1976 [1972]): *Alles in allem*. Reinbek bei Hamburg.
- Benhabib, Seyla (2002): *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, NJ.
- Bhabha, Homi (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen.
- Blaagaard, Bolette Benedictsen (2007): *Gender or Discrimination: Rethinking the Cartoon Controversy*. *Historica* 2.
- Blaagaard, Bolette Benedictsen (2009): *The Flipside of My Passport: Myths of Origin and Genealogy of White Supremacy in the Mediated Social Genetic Imaginary*, in: Keskinen, Suvi / Tuori, Salla / Mulinari, Diana (Hrsg.): *Complying with Colonialism: Gender, Race and Ethnicity in the Nordic Region*. Farnham.
- Brah, Avtar (1996) *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London.
- Braidotti, Rosi (1991): *Patterns of Dissonance*. Cambridge.
- Braidotti, Rosi (1994): *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York.
- Braidotti, Rosi (2002): *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge.
- Braidotti, Rosi (2006): *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge.
- Bryld, Nette / Lykke, Nina (1999): *Cosmodolphins: Feminist Cultural Studies of Technologies*. *Animals and the Sacred*. London.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M.
- Cixous, Hélène (2001): *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*. Paris.
- Colebrook, Claire (2000): *Is Sexual Difference a Problem?* In: Buchanan, Ian / Colebrook, Claire (Hrsg.): *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh, 110–27.
- Colebrook, Claire (2002): *Understanding Deleuze*. Crows Nest, NSW.
- Connolly, William (1999): *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis.
- Cornell, Drucilla (2002): *Exploring Ubuntu – Tentative Reflections*. [www.fehe.org/index.php?id=281](http://www.fehe.org/index.php?id=281) (27.03.2021).
- Coward, Rosalind (1983): *Patriarchal Precedents*. London.

- Daly, Mary (1973): *Beyond God the Father: Towards a Theory of Women's Liberation*. Boston.
- Davis, Angela (1982): *Rassismus und Sexismus. Schwarze Frauen und Klassenkampf in den USA*. Berlin.
- Dawkins, Richard (1994 [1976]): *Das egoistische Gen*. Heidelberg/Berlin/Oxford.
- Dawkins, Richard (2006): *The God Delusion*, London.
- Deleuze, Gilles (1988 [1968]): *Spinoza*, Berlin.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Felix (1977): *Rhizome*, Berlin.
- Delphy, Christine (1984): *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Amherst.
- Derrida, Jacques (1997): *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*. Paris.
- Derrida, Jacques (2002): *Acts of Religion*. London.
- Diamond, Irene and Lee Quinby (Hrsg.) (1988): *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance*. Boston, MA.
- Eisenstadt, Shmuel (2000): Multiple Modernities. In: *Daedalus* 129, 1–29.
- Epps, Brad (1996): Techno-asceticism and Authorial Death in Sade, Kafka, Barthes and Foucault. In: *differences* 8(3), S. 79–127.
- Fallaci, Oriana (2002): *Die Wut und der Stolz*. München.
- Firestone, Shulamith (1975 [1970]): *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*. Frankfurt a.M.
- Flannery, Tim (1994) *The Future Eaters*. Sydney.
- Foucault, Michel (1976 [1974]): *Überwachen und Strafen*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1983 [1976]): *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1989 [1984]): *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1989 [1986]): *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 3: *Die Sorge um sich*, Frankfurt a.M.
- Franklin, Sarah / Lury, Celia / Stacey, Jackie (2000): *Global Nature, Global Culture*. London.
- Fraser, Mariam / Kember, Sarah / Lury, Celia (2006): *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism*, London.
- Freud, Sigmund (1974 [1927]): Die Zukunft einer Illusion. In: *Studienausgabe* Bd. IX. Frankfurt a.M., 135–189.
- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte*. München.
- Fukuyama, Francis (2002): *Das Ende des Menschen*, Stuttgart.
- Gatens, Moira / Lloyd, Genevieve (1999): *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. New York.
- Gellner, Ernest (1992): *Postmodernism, Reason and Religion*. London.
- Gilroy, Paul (2000): *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*. London.
- Glissant, Edouard (2005): *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Heidelberg.
- Grewal, Inderpal / Kaplan, Caren (Hrsg.) (1994): *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis.
- Griffin, Gabriele / Braidotti, Rosi (Hrsg.) (2002): *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*. London.

- Grosz, Elisabeth (1999): Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance. In: *Australian Feminist Studies* 14(29), 31–45.
- Grosz, Elisabeth (2004): *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely*. Durham, NC.
- Guattari, Félix (2014 [1992]): *Chaosmose*. Wien.
- Guattari, Félix (1994 [1985]): *Die drei Ökologien*. Wien.
- Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zur liberalen Eugenetik?* Frankfurt a.M.
- Halberstam, Judith and Ira Livingston (1995): *Post-human Bodies*. Bloomington.
- Haraway, Donna (1995 [1985]): Ein Manifest für Cyborgs. In *Dies.: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a.M.
- Haraway, Donna (1988): ›Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective‹, *Feminist Studies* 14(3): 575–99.
- Haraway, Donna (1997): *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan@\_Meets\_OncomouseTM*. London.
- Haraway, Donna (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago.
- Haraway, Donna (2006): When We Have Never Been Human, What Is to Be Done?. In: *Theory, Culture & Society* 23(7–8), 135–58.
- Harding, Susan (2000): *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton, NJ.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt a.M.
- Hayles, Katherine (1999): *How We Became Post Human: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago.
- Henry, Astrid (2004) *Not My Mother's Sister: Generational Conflict and Third-wave Feminism*. Bloomington.
- Hill Collins, Patricia (1991): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London.
- hooks, bell (1990): *Postmodern Blackness*. In *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Toronto.
- Huntington, Samuel (1998): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München.
- Irigaray, Luce (1980 [1974]): *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt a.M.
- Irigaray, Luce (1991[1984]): *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt a.M.
- Keller, Catherine (1998): Christianity. In Jaggar, Alison M./Young, Iris M. (Hrsg.): *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford.
- Keller, Evelyn Fox (1995 [1983]): *Barbara McClintock. Die Entdeckerin der springenden Gene*. Basel.
- Kelly, Joan (1979): The Double-edged Vision of Feminist Theory. In: *Feminist Studies* 5(1), 216–27.
- Laclau, Ernesto (1995): Subjects of Politics, Politics of the Subject. In: *differences* 7(1), 146–64.
- Lauretis, Teresa de (1987) *Technologies of Gender*. Bloomington.
- Lorde, Audre (1984): *Sister Outsider*. Trumansberg, NY.

- Mahmood, Saba (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ.
- Massumi, Brian (1992): *Anywhere You Want to Be: An Introduction to Fear*. In Broadhurst, Joan (Hrsg.): *Deleuze and the Transcendental Unconscious*. Warwick Journal of Philosophy.
- McNay, Lois (1992): *Foucault and Feminism*. Cambridge.
- Mitchell, Juliet (1976): *Psychoanalyse und Feminismus*. Freud, Reich, Laing und die Frauenbewegung. Frankfurt a. M.
- Moore, Henrietta (2007): *The Subject of Anthropology*. Cambridge.
- Morin, Edgar (1987): *Penser l'Europe*. Paris.
- Norton, Ann (2004): *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven, CT.
- Nussbaum, Martha (1999): *Cultivating Humanity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha (2010 [2006]): *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Frankfurt a. M.
- Parisi, Luciana (2004): *Abstract Sex: Philosophy, Biotechnology, and the Mutation of Desire*. London.
- Pateman, Carol (1988): *The Sexual Contract*. Cambridge.
- Rich, Adrienne (1987): *Blood, Bread and Poetry*. London.
- Rich, Adrienne (2001): *Arts of the Possible*. New York.
- Rossanda, Rossana (2007 [2005]): *Die Tochter des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M.
- Rowbotham, Sheila (1973): *Women, Resistance and Revolution*. New York.
- Russell, Letty M. (1974): *Human Liberation in a Feminist Perspective – A Theology*. Philadelphia, PA.
- Said, Edward (2009 [1978]): *Orientalismus*. Mit dem Vorwort des Verfassers von 2003 sowie dem Nachwort von 1994. Frankfurt a. M.
- Schmitt, Carl (1991): *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1983): *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York.
- Scott, Joan Wallach (1996): *Only Paradoxes to Offer: French Feminism and the Rights of Man*. Cambridge, MA.
- Shiva, Vandana (2002 [1997]): *Biopiraterie. Kolonialismus des 21. Jahrhunderts*. Münster.
- Starhawk (1999): *The Spiral Dance*. San Francisco.
- Stengers, Isabelle (1997): *Die Erfindung der modernen Wissenschaften*. Frankfurt a. M.
- Tayyab, Basharat (1998): *Islam*. In Alison M. Jaggar and Iris M. Young (Hrsg.): *A Companion to Feminist Philosophy*. Oxford.
- Wadud, Amina (1999): *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford.
- Walker, Alice (1984): *In Search of Our Mother's Gardens*. London.
- Ware, Vron (1992): *Beyond the Pale: White Women, Racism, History*. London.
- West, Cornell (1994): *Prophetic Thought in Postmodern Times*. Monroe, ME.
- Wilson, Elizabeth A. (1998): *Neural Geographies: Feminism and the Microstructure of Cognition*. London.
- Yuval-Davis, Nira / Anthias, Floya (Hrsg.) (1989): *Woman – Nation – State*. London.