

Dezentrierung und Kritik

Die Frage nach Geschlechterverhältnissen in der Philosophie

SUSANNE LETTOW

Die akademische Disziplin der Philosophie versteht sich zum größten Teil noch immer als eine Disziplin, deren Fragestellungen, Theorien und Begriffe einer geschlechtertheoretischen Betrachtung enthoben sind, da diese sich auf einer Abstraktionsebene bewegen, die sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie von den kontingenten Gegebenheiten des Alltagslebens, der Geschichte und der Gesellschaft absieht. Bis auf wenige Ausnahmen sind Geschlecht und Geschlechterverhältnisse kein ‚legitimer‘ Gegenstand, was zu der paradoxen Situation führt, dass Philosophinnen wie Rosi Braidotti und Judith Butler für einen Auszug aus der Philosophie plädieren – zumindest dafür, sich in jener „ertragreichen Region [...], welche die Philosophie mit ihren institutionellen Ausschlüssen geschaffen hat“¹, anzusiedeln und zu wirken.² Die Philosophie, so die Diagnose, sei „in den heutigen Kulturwissenschaften und in der kulturellen Politikwissenschaft zu neuem Leben gekommen, da wo philosophische Vorstellungen sozialwissenschaftliche und literarische Texte prägen, die nach Gattungsgesichtspunkten nicht philosophisch sind, gleichwohl aber die Kulturwissenschaft als einen lebendigen Ort philosophischen Denkens in den Geisteswissenschaften begründen“³. Dies mag auf einen Teil der Sozialwissenschaften, der Literatur- und Kulturwissenschaften zutreffen, enthebt jedoch nicht der Aufgabe, sich mit der spezifischen Problematik des philosophischen Feldes auseinanderzusetzen, nämlich mit der Art und Weise, wie in diesem Feld die Produktion legitimer und nicht-legitimer Gegenstände reguliert wird. Dabei geht es keineswegs allein darum, von der Peripherie

1 Butler 2009: 392f.

2 Vgl. Braidotti 2010.

3 Butler 2009: 371.

„ins Zentrum“ vorzudringen, um feministischen und geschlechtertheoretischen Perspektiven jene kulturelle Relevanz zu verleihen, die ihnen zukommt. Es geht vor allem auch um eine Reflexion der Disziplin auf sich selbst bzw. auf die theoretischen Praxen, die als „philosophisch“ klassifiziert werden und das Ungedachte, das sie systematisch erzeugen. Philosophiekritik im Sinne einer Dezentrierung und Kritik der tradierten, dominanten theoretischen Praxen, also der Art und Weise, wie Fragen gestellt, Begriffe eingesetzt und Traditionslinien konstruiert werden, ist dabei seit jeher das ureigenste Geschäft der Philosophie. Wie z.B. hätte Descartes die für die gesamte neuzeitliche und moderne Philosophie zentrale Idee des *cogito* formulieren können, wenn nicht im Bruch mit der Scholastik, ihren Autoritäten, Begriffsspielen und Fragen? Nach Geschlechterverhältnissen in der Philosophie zu fragen, bedeutet daher, die Potenziale philosophischen Denkens im Modus der Kritik in der Gegenwart neu auszuloten. Nicht allein „Einschluss“ und „Aufnahme“ geschlechtertheoretischer Fragen in den philosophischen Diskurs stehen also auf dem Spiel, sondern ein radikales Überdenken dessen, was philosophische Reflexion leisten könnte und sollte. Butler gibt der Hoffnung auf eine solche Veränderung von Philosophie schließlich mit Bezug auf Hegels Herr-Knecht-Geschichte Ausdruck. Kritische Philosophie, zu der sie keineswegs nur die feministische Philosophie im engeren Sinne zählt, hat dabei die Rolle des Knechts inne. Dieser „schockiert den Herrn, indem er zu ihm zurückschaut und damit ein Bewusstsein bezeugt, von dem nicht vermutet wird, dass er (oder sie) es hat, und zeigt so dem Herrn, dass dieser sich selbst zum Anderen geworden ist. Der Herr hat sich vielleicht nicht mehr unter Kontrolle, aber für Hegel ist dieser Selbstverlust der Anfang von Gemeinschaft“ und möglicherweise auch der Anfang einer Neubestimmung von Philosophie, die so erst ihren Platz „im Gewebe der Kultur“ findet⁴.

Ausgehend von der skizzierten Problematik werde ich im Folgenden zunächst auf die bisherige Entwicklung feministischer Philosophie eingehen und argumentieren, dass dieses „unvollendete Projekt“ auf produktive Weise weiterentwickelt werden kann, wenn nicht allein nach Konstruktionen von Geschlecht, sondern nach Geschlechterverhältnissen in der Philosophie gefragt wird. In der Hauptsache geht es mir darum, dass die Frage nach den Geschlechterverhältnissen, die ja nicht auf ihre philosophischen Artikulationen zu reduzieren sind, zum einen auf ein Philosophieverständnis verweist, das Philosophie als *situiertes Wissen* begreift und also über die Disziplin der Philosophie hinausweist. Zum anderen dezentriert die Frage nach den Geschlechterverhältnissen die „Kategorie Geschlecht“, insofern soziale Verhältnisse und Praxen, in denen diese hergestellt werden, ihr systematischer Ausgangspunkt sind, nicht aber eine „Kategorie“. Im

4 Ebd. 393.

zweiten Teil werde ich dann auf drei theoretische Entwicklungen eingehen, die für die Weiterentwicklung von feministischer Philosophie bzw. Geschlechterforschung in der Philosophie von zentraler Bedeutung sind, nämlich den sogenannten *material turn*, den *postcolonial turn* und den *postdisciplinary turn*. Diese drei Wenden, die seit geraumer Zeit die Geistes- und Kulturwissenschaften und insbesondere die Genderstudies umtreiben, gilt es mit Blick auf den philosophischen Diskurs fruchtbar zu machen. Auf dem Spiel steht damit erstens ein Überdenken und eine ‚materialistische‘ Reformulierung jener Dezentrierung des Subjekts, die in poststrukturalistischen und feministischen Theorien vollzogen wurde. Insbesondere geht es um die Entwicklung einer Subjektkonzeption, die es erlaubt, Subjekte als in Naturzusammenhängen situierte und durch Beziehungen zu Dingen und anderen Lebewesen konstituierte zu begreifen. Zweitens geht es um eine kritische Auseinandersetzung mit dem eurozentrischen Blick der modernen Philosophie, inklusive der feministischen Philosophie, die sich bisher nur relativ selten mit der kolonialen Artikulation philosophischer Theoreme und Begriffe auseinandergesetzt hat. Drittens schließlich geht es um die Frage, wie sich kritische Philosophie in einer post- oder doch zumindest inter- und transdisziplinären Wissensordnung positionieren kann.

NACH GESCHLECHTERVERHÄLTNISSEN FRAGEN

Seit ihrer Entstehung in den 1970er und 80er Jahren hat die feministische Philosophie erhebliche Veränderungen durchgemacht. Stand am Anfang das empörte Erstaunen über die vielfältigen sexistischen Äußerungen, die sich in der gesamten Tradition finden, so hat feministische Philosophie in den 1990er Jahren einen „Quantensprung“ gemacht, wie Cornelia Klinger im Anschluss an die australische Philosophin Moira Gatens formuliert⁵. Statt explizite Äußerungen über Frauen und Männer zu suchen, wurde nun, über die manifesten Texte hinaus, auch nach impliziten Geschlechterkonstruktionen gefragt und danach, wie diese systematisch in die jeweiligen philosophischen Theorien und Entwürfe eingebaut sind. Untersucht wurden somit auch das „beredete Schweigen“ und das Ungedachte philosophischer Konzeptionen. Damit verbunden war der Anspruch, „das gesamte Fach“, also sowohl die „systematischen Teilbereiche“ als auch die verschiedenen Richtungen und Schulen „mit der Problematik der hierarchischen Geschlechterverhältnisse zu konfrontieren“⁶.

5 Klinger 2005: 329.

6 Nagl-Docekal 2000: 13.

Dieses Unternehmen war extrem erfolgreich. Inzwischen gibt es zu so gut wie allen wichtigen Autorinnen und Autoren und zu allen wichtigen Richtungen und Ansätzen Analysen, die die expliziten und impliziten Konstruktionen von Geschlecht aufweisen und zeigen, dass diese keineswegs allein an den Rändern der Philosophie angesiedelt sind, sondern dass sie von systematischer Bedeutung für das jeweilige konzeptionelle Zentrum sind. Obwohl diese Untersuchungen noch längst nicht abgeschlossen sind, ist es an der Zeit, dass philosophische Geschlechterforschung einen weiteren „Quantensprung“ macht. Ein solcher ist schon deshalb notwendig, weil das Projekt, alle Teilbereiche und Richtungen der Philosophie geschlechterkritisch zu befragen, von einer relativ stabilen Ordnung der Disziplin und ihrer Subdisziplinen ausging. In den vergangenen Jahrzehnten aber haben sich, trotz aller Stabilität des Feldes, auch Veränderungen ergeben. Im Kontext dessen, was vielfach „Krise der Geisteswissenschaften“ genannt wird, also im Zuge einer Neubestimmung des Verhältnisses von Natur- und Geisteswissenschaften und der Debatten über Inter- und Transdisziplinarität ist zum Beispiel eine Reihe von neuen Subdisziplinen entstanden: Medienphilosophie, Computerphilosophie, Bioethik sowie der gesamte Komplex der Angewandten Ethik, um nur einige zu nennen. Diese, sowie auch die große Resonanz, auf die die Neurowissenschaften in der Philosophie stoßen, zeigen, dass sich die Konturen der Disziplin verändert haben.

Philosophie erweist sich somit als ein dynamisches Feld, das auch jenseits feministischer Interventionen Dezentrierungsbewegungen unterliegt; es zeigt sich, dass Zentrum und Peripherie der Disziplin fragil und veränderlich sind. Geschlechterforschung in der Philosophie kann sich demzufolge nicht auf die Analyse von Traditionsbeständen oder die Etablierung eines eigenen Kanons beschränken, sondern muss sich mit diesen Veränderungen der epistemischen Grenzen selbst befassen und dazu Stellung beziehen. Dabei leistet die Frage nach den Geschlechterverhältnissen zweierlei.

Erstens weist die Frage nach Geschlechterverhältnissen, im Gegensatz zur Frage nach Konstruktionen von Geschlecht in der Philosophie, über die Ebene der Texte, der Diskurse und der symbolischen Ordnung hinaus. Geschlechterverhältnisse sind zunächst gesellschaftliche, in der Alltagswelt und im praktischen Tun von Individuen hervorgebrachte und geformte Verhältnisse. Wir sind immer schon ‚in‘ Geschlechterverhältnissen und reproduzieren, modifizieren und verändern sie. In der Sprache Heideggers könnte man sagen, dass Geschlechterverhältnisse eine Dimension unseres In-der-Welt-Seins sind, des alltäglichen Umgangs mit sich, mit anderen und mit den Dingen. In der Sprache der Feuerbachthesen von Marx wären Geschlechterverhältnisse eine Dimension des

„Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse“⁷. In jedem Fall sind Geschlechterverhältnisse vor-theoretisch. Wir handeln in ihnen, bevor wir versuchen, sie zu benennen und theoretisch zu fassen. Die theoretische Einstellung zur Welt, das Erkennen, ist dagegen eine „Modalität“ des In-seins⁸. Das bedeutet, dass Theorie – also auch Philosophie – eine spezifische Form des Sich-zu-sich- und Sich-zur-Welt-Verhaltens, also selbst eine Tätigkeit, eine Form von Praxis ist. Philosophie ist zwar ein eigenständiges Feld, das durch ein spezifisches Vokabular und spezifische Konstruktionsregeln konstituiert wird, aber dennoch im sozialen Gefüge verankert ist. Nach Geschlechterverhältnissen in der Philosophie zu fragen, bedeutet also nicht nur philosophische Konzepte und Entwürfe auf Geschlechterkonstruktionen hin zu untersuchen. Es bedeutet auch danach zu fragen, wie diese Konzepte und Entwürfe in die Geschlechterverhältnisse intervenieren. Denn sofern es sich bei der Philosophie – mit Donna Haraways Formulierung – um „situiertes Wissen“ handelt⁹, sind philosophische Entwürfe zugleich von der historischen und gesellschaftlichen Situation, in der sie entstehen, geprägt und greifen in sie ein, modifizieren sie. Daher ist es von zentraler Bedeutung, dass die Art und Weise der Situierung selbst zum Thema wird und auch die je eigene philosophische Praxis zum Gegenstand der Reflexion und Auseinandersetzung.

Zweitens dezentriert die Frage nach den Geschlechterverhältnissen auch die „Kategorie Geschlecht“, indem nicht mehr nach der Konstruktion von Geschlecht oder nach der Geschlechterdifferenz gefragt wird, sondern nach Verhältnissen. Es geht also von vornherein um ein kontextualistisches Verständnis von Geschlecht, d.h. Geschlechterverhältnisse können grundsätzlich nicht auf Verhältnisse zwischen Männern und Frauen ‚als solchen‘ oder gar zwischen „Kategorien“ reduziert werden. Sie lassen sich überhaupt nur in einem sozialen Gefüge denken, also in einem Komplex von Verhältnissen, in denen die Einzelnen unterschiedlich situiert sind und handeln. Schließlich finden Prozesse der Vergeschlechtlichung in allen Bereichen statt, in denen Individuen Verhältnisse zueinander eingehen, sodass die Geschlechterverhältnisse eine Vielzahl von Beziehungen umfassen: Arbeitsverhältnisse, Liebesverhältnisse, Rechtsverhältnisse, politische und ökonomische Verhältnisse, sexuelle Verhältnisse, Familien- und Generationenverhältnisse, gesellschaftliche Naturverhältnisse. Schon diese Reihe, die sich natürlich weiterführen lässt, macht klar, dass sich die verschiedenen Formen von Verhältnissen im Hinblick auf die Art und Weise der mittelbaren und der unmittelbaren Bezugnahme auf sich selbst und auf andere erheblich unterscheiden. Insbesondere im Hinblick auf die institutionellen Gegebenheiten,

7 Marx (1888/1983): 6.

8 Heidegger (1926/1981): 59.

9 Vgl. Haraway 1988.

in denen Alltagshandeln stattfindet, unterscheiden sie sich beträchtlich. Daher sind auch die von ihnen produzierten geschlechtlichen Subjekteffekte nicht homogen und gleichförmig, sondern höchst verschieden, je nachdem auf welche Art wir in sie praktisch eingebunden sind. In diesen Verhältnissen findet schließlich nicht allein geschlechtliche Subjektivierung statt, die sozusagen Geschlecht in Reinform hervorbringt, sondern immer spezifische Formen von geschlechtlicher Subjektivität. Diese sind durch soziale Ungleichheit, kulturelle, religiöse, geopolitische Macht- und Herrschaftsverhältnisse und insgesamt durch die institutionellen Settings, in denen wir uns bewegen, geprägt. In gewisser Weise dezentriert sich also die Frage nach den Geschlechterverhältnissen selbst, insofern der Verhältnisbegriff immer schon auf das komplexe Ineinander unterschiedlicher Verhältnisse, auf Verhältnisse von Verhältnissen verweist. Demnach geht es also nie allein um die Konstitution von Geschlecht, sondern immer um geschlechtliche Konstituierung im Kontext oder um *situierendes Geschlecht*.

Das bedeutet nicht zuletzt, dass sich das Problem der „Intersektionalität“, also der Verknüpfung und Überlagerung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, verschiebt. Statt von verschiedenen Kategorien wie „Klasse“, „Ethnizität“ und „Geschlecht“ auszugehen bzw. von soziologischen Ordnungsbegriffen, richtet sich der Blick grundsätzlich zunächst auf die alltäglichen Praxen. Das heißt es geht darum, ausgehend von den Phänomenen der sozialen Welt – die nicht schlicht ‚gegeben‘, sondern Resultate von Praxis, also geronnene Praxis sind – Begriffe zu bilden, statt umgekehrt von den fertigen Begriffen ausgehend die Realität unter sie zu subsumieren. Statt also von unverbundenen, isolierten „Kategorien“ auszugehen und dann anschließend zu fragen, wo und wie sich zwischen den einzelnen Sektionen Verbindungen ergeben, geht die Frage nach den Geschlechterverhältnissen hinter diese Kategorien zurück und wendet sich der undurchsichtigen Mannigfaltigkeit der Alltagswelt und der gesellschaftlichen Verhältnisse zu. Man kann eine solche Perspektive als post-phänomenologisch oder praxeologisch bezeichnen, insofern sie die alltägliche Praxis, Tätigkeit, Aktivität zum Ausgangspunkt nimmt und danach fragt, welche Verhältnisse Individuen eingehen und unter welchen Bedingungen. Man kann sie auch, im Anschluss an Etienne Balibar, als eine „Ontologie der Verhältnisse“¹⁰ bezeichnen, die vom Primat menschlicher Existenz in sozialen und historischen Verhältnissen ausgeht. „Geschlecht“ – und Gleiches gilt für „Klasse“ sowie für „Rasse“ oder „Ethnizität“ – ist demnach immer das historisch kontingente Ergebnis gesellschaftlicher Prozesse. Zu einer „Kategorie“, unter die Individuen subsumiert werden können, wird „Geschlecht“ erst in einem Abstraktionsprozess, der mit klassifikatorischen Begriffen operiert und ist in diesem Sinne als ein spezifisches

10 Vgl. Balibar 2001.

Resultat, nicht aber als Ausgangspunkt von Theoriebildung zu betrachten. Diese beiden Dezentrierungsbewegungen, die mit der Frage nach Geschlechterverhältnissen verbunden sind, also die Dezentrierung von Philosophie und die praxeologisch-relationale Dezentrierung der „Kategorie Geschlecht“ erhalten dabei gegenwärtig wichtige Impulse von drei Theorieentwicklungen, nämlich dem *material*, dem *postcolonial* und dem *postdisciplinary turn*.

IMPULSE I: DER MATERIAL TURN

Die Auffassung, dass Subjekte „konstituiert“ und „konstruiert“ werden, dass also Bewusstsein und Subjektivität keine erste, unmittelbare Gegebenheit sind, daher auch in der Theoriebildung das reine Selbstbewusstsein nicht, wie etwa bei Kant, als der „oberste [Grundsatz] im Ganzen menschlicher Erkenntnis“¹¹ gelten kann, ist in den vergangenen Jahrzehnten zu einem Allgemeinplatz feministischer Theorie geworden. Subjektivität und Handlungsfähigkeit werden zwar keineswegs geleugnet, wenn man, wie Butler im Anschluss an Nietzsche, davon ausgeht, dass es „keinen Täter hinter der Tat gibt“¹², wohl aber neu artikuliert.

Bei Butler ist dabei bekanntermaßen der Begriff der Performativität zentral, der es erlaubt, das Augenmerk auf die Mikroprozesse der Herstellung und der Inszenierung von Geschlecht und Subjektivität zu richten, die so als permanente Wiederholung und Verschiebung von Normen gefasst werden. Diese Prozesse gelten als Zitierungen von Normen, die dabei immer zugleich aktualisiert und modifiziert werden. Die Stärke dieser Perspektive liegt darin, dass sie – ähnlich wie Foucaults Begriff der Subjektivierung – die Verwobenheit von Handlungsfähigkeit und Macht in den Blick rückt, also das Subjekt immer zugleich als handlungsfähiges und als *sub-iectum*, als unterworfenes, thematisiert. Allerdings sind Subjektivität und Handlungsfähigkeit in dieser Art der Dezentrierung des Subjekts auch verengt worden. Auf grundlegende Weise ist Praxis bei und im Anschluss an Butler nämlich zur Signifikation geworden, zur Hervorbringung und Veränderung von Bedeutung. Nun kann es selbstverständlich nicht darum gehen zu leugnen, dass Handeln, in einem weiten Sinn als Tätigkeit, Praxis verstanden, immer sprachvermittelt und also bedeutsam ist. Doch Praxis als Signifikation zu fassen bedeutet, einen Aspekt menschlicher Praxis zum Ganzen zu machen. Dieses *pars pro toto*, die Gleichsetzung von Tätigkeit und Bedeutungsproduktion, hat bekanntermaßen von Beginn an Kritik und eine endlos schein-

11 Kant (1781/1977): B135.

12 Butler 1991: 209.

de Debatte um das Verhältnis von Diskurs und Materialität hervorgebracht, die sich allerdings oft in genau jene Dualismen von Idee und Materie, Geist und Körper, Kultur und Natur verstrickt hat, die sie überwinden wollte.

In jüngster Zeit wird das Problem nun unter dem Titel „*material feminism*“ neu aufgerollt, wobei die Problematisierung nicht so sehr vom Praxisbegriff als von dem der Materie ausgeht. Dennoch wird in diesen Ansätzen meines Erachtens die poststrukturalistische Dezentrierung des Subjekts in einer relevanten Hinsicht weitergeführt bzw. selbst dezentriert. Susan Hekman und Stacy Alaimo gehen von dem Befund aus, dass die linguistische Wende in Form poststrukturalistischen Denkens nur eine Seite der traditionellen Dualismen, des Geistes und der Kultur, überhöht hat, sodass die andere, die Seite der „Natur“, „is implicitly or explicitly reconfirmed as the treacherous quicksand of misogyny“¹³. Ihr Anliegen ist es daher, dieses Ungedachte der feministischen Theorie ins Zentrum zu rücken. Die Welt der Dinge, der Artefakte und der nicht-menschlichen Natur, insbesondere der Tiere und Pflanzen, ist aber auch bei Autorinnen wie Rosi Braidotti, Donna Haraway, Karen Barad und Nancy Tuana in den vergangenen Jahren stärker in den Blick geraten.

Donna Haraway hat dabei das Konzept der *companion species*¹⁴ bzw. der „Mit-Gattungen“ eingeführt. Damit fügt sie den drei von Freud sogenannten „narzisstischen Kränkungen“ des Subjekts eine vierte hinzu. Freud hatte die Kränkungen durch die kopernikanische Wende, durch den Darwinismus und durch seine eigene Theorie des Unbewussten im Blick, also theoretische Neuerungen, die zu der Einsicht geführt hatten, dass das Subjekt keineswegs im Zentrum der Welt steht und souverän über sie verfügt. Zu diesen drei Kränkungen fügt Haraway eine weitere hinzu, die die Grenzen der menschlichen Gattung in eine Menge von technologischen und organischen Bezügen auflöst. Dabei geht es gerade nicht darum, jegliche Differenz zwischen Menschen, Tieren, anderen Lebewesen und Artefakten posthumanistisch zu negieren. Vielmehr geht es um ein erweitertes, relationales Verständnis von Handlungsfähigkeit, das die je spezifischen Beziehungen zwischen Menschen und Tieren und anderen Entitäten beleuchtet. „Contemporary human being's meetings with other critters“¹⁵ zu thematisieren, bedeutet für Haraway zwar, ‚menschliche‘ Subjektivität zu dezentrieren, aber nur insofern diese als Resultat und nicht als Vorgängiges solcher ‚Treffen‘ gefasst wird. „The partners“, so Haraway, „do not precede the meeting; species of all kind, living and not, are consequent to a subject- and object-

13 Hekman/Alaimo 2008: 4.

14 Vgl. Haraway 2008.

15 Ebd. 5.

shaping dance of encounters“¹⁶. Das bedeutet aber nicht, die eigene Perspektive zu negieren, die freilich nicht nur ‚menschlich‘ ist, sondern aus der spezifischen Situierung in sozialen Gefügen – also unter anderem auch aus Geschlechterverhältnissen – resultiert. Im Gegensatz zu einer posthumanistischen Perspektive, die jegliche Spezifik menschlicher Handlungsfähigkeit leugnet, geht es hier um die spezifischen kulturell-natürlichen Konstellationen und Machtgefüge, in denen sie formiert wird.

Vielversprechend scheint in diesem Kontext auch der von Stacy Alaimo eingeführte Begriff der Transkorporalität. Aus einer umwelt-feministischen Perspektive heraus plädiert Alaimo nämlich, ähnlich wie Haraway, dafür, die Affizierbarkeit, die Durchlässigkeit und die Wechselwirkungen, in denen menschliche und nichtmenschliche Körper stehen, in den Blick zu nehmen.

„Imagining human corporeality as trans-corporeality in which the human is always enmeshed with the more-than-human-world, underlines the extent to which the substance of the human is ultimately inseparable from ‚the environment‘“¹⁷.

Auch Alaimo hebt also materielle Prozesse hervor, die die menschlichen Körper durchziehen und sie mit anderen Körpern verbinden. Dabei denkt sie etwa an die oft unvorhergesehenen, zum Teil auch unerwünschten Prozesse, die aus der Verbindung von menschlichen Körpern, nicht-menschlichen Kreaturen, ökologischen Systemen, chemischen Substanzen und anderen Akteuren hervorgehen. Sie vermeidet dabei ebenso wie Haraway eine posthumanistische Überanstrengung des Arguments der Dezentrierung im Hinblick auf die natürliche Welt. Schließlich kann ein angemessenes Verständnis von ethischer und politischer Handlungsfähigkeit in Bezug auf die Körper- und Naturverhältnisse, in denen wir leben, nur entwickelt werden, wenn die spezifische Situiertheit und Verwobenheit menschlicher Körper mit nichtmenschlichen Körpern und Prozessen begriffen wird.

Obwohl die genannten Ansätze den Praxisbegriff allenfalls streifen und implizit durchaus unterschiedliche Auffassungen von Handlungsfähigkeit vertreten, geben diese Beiträge meines Erachtens wichtige Hinweise für eine praxeologische Theorie der Geschlechterverhältnisse. Schließlich machen sie deutlich, dass unser Tun immer schon biosozial und artefaktisch, also jeder begrifflichen Differenzierung von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ vorgängig ist. Situiertheit in der sozialen Welt, in den gesellschaftlichen Verhältnissen, sind wir auch in der Welt der Dinge, der Artefakte und der Natur situiert. Dieser Welt der nichtmenschlichen Ak-

16 Ebd. 4.

17 Alaimo 2010: 2.

teure muss man keineswegs, wie Bruno Latour dies tut, eine Handlungsfähigkeit zuschreiben, die sich symmetrisch zur menschlichen verhält, um anzuerkennen, dass die Dinge und die Lebewesen nicht in einem separaten Reich für sich existieren, sondern unser In-der-Welt-Sein und Tätig-Sein affizieren und strukturieren. Diese Dimension von Handlungsfähigkeit und Praxis ist sowohl in den Genderstudies als auch in philosophischen Subjekttheorien bisher kaum berücksichtigt worden. Nicht nur aus theorie-immanenten Gründen scheint dies aber notwendig, sondern auch, weil Wissenschaften und Technologien Lebensweisen, Körper- und Selbstverhältnisse auf grundlegende Weise verändern und zu einer Neuordnung gesellschaftlicher Naturverhältnisse beitragen, die äußerst krisenhaft ist.¹⁸

IMPULSE II: DER POSTCOLONIAL TURN

Die zweite Theorieentwicklung, von der wichtige Impulse für die feministische Philosophie ausgehen, ist die postkoloniale Wende. Geschlechterverhältnisse als Verhältnisse von Verhältnissen zu verstehen, bedeutet auch zu begreifen, dass Geschlechterverhältnisse immer schon in globale – und damit koloniale, post- oder neokoloniale Verhältnisse – eingebunden sind, wie vermittelt und indirekt auch immer. Auch wo es um lokale, in einen spezifischen historischen und kulturellen Erfahrungshorizont eingebundene Geschlechterverhältnisse geht, sind diese – jedenfalls seit dem Beginn der kolonialen Expansion Europas – immer auch durch globale Verflechtungen mitstrukturiert.

Auf den doppelten Sachverhalt der Verflochtenheit von globalen und lokalen Geschlechterordnungen einerseits und ihrer Nicht-Thematisierung oder gar Verdrängung andererseits hat postkoloniale feministische Theorie seit langem nachdrücklich aufmerksam gemacht. Gayatri Chakravorty Spivaks inzwischen klassischer Text *Can the Subaltern Speak?* (1988) zielt denn auch gerade darauf, das Verhältnis von Sprechen und Hören, von Gehörtwerden und Nichtgehörtwerden im Kontext geopolitischer Hierarchien zu problematisieren. Der „epistemischen Gewalt“, die ein systematisches Schweigen erzeugt, kann dabei nicht durch besseres „Zuhören“ und die Hinwendung zum vermeintlich authentischen Sprechen

18 So wird etwa in Szenarien einer „Bioökonomie für das Jahr 2030“, die u.a. als Antwort auf den Klimawandel und das mögliche Ende der fossilen Energiewirtschaft gedacht sind, zwar eine Rhetorik „nachhaltiger Entwicklung“ bedient, doch zugleich wird an technokratischen Fortschrittsvorstellungen festgehalten. Vgl. Schaper-Rinkel 2012.

der „Anderen“ begegnet werden, sondern nur „indem wir das Schweigen vermessen“¹⁹, um so das gewohnte Hören und Vernehmen zu „verlernen“. Dieses Problem des Nichthörens und Nichthörenkönnens ernst zu nehmen, hat dabei weitreichende Auswirkungen auf die Philosophie. Denn auch philosophische Denkprozesse und -formen sind in globalen Zusammenhängen situiert, geopolitisch überdeterminiert und durch das Nichtgehörte mitstrukturiert. Wie dies Unvernommene vernehmbar gemacht werden kann, ist freilich keine einfache Frage. Doch dass auch das philosophische Wissen nicht frei und unabhängig von geopolitischen Ordnungsmustern zirkuliert, zeigt ein Blick in Bibliotheken, Vorlesungs- und Literaturverzeichnisse: Die Philosophie des 20. Jahrhunderts – vor allem in der zweiten Hälfte – entstammt in erster Linie den USA und einigen westeuropäischen Ländern. Auch im 18. und 19. Jahrhundert hat sie ihren vorrangigen Ort, natürlich mit Ausnahmen, in England, Frankreich und Deutschland. Der Anfang der Philosophie, so ein wirkmächtiges Selbstverständnis der Disziplin, liegt im antiken Griechenland. Diese Narrationen und Zuordnungen aber sind brüchig. So setzte erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine Art ‚Reinigungsarbeit‘ ein. In der nun beginnenden Geschichtsschreibung der Philosophie wurden außereuropäische Denktraditionen zunehmend ausgeblendet. „Die Idee, Philosophie habe in Griechenland begonnen“ und sei ein europäisches Phänomen, kam jedenfalls, so Robert Bernasconi, erst damals „zu ihrem vollständigen Durchbruch“²⁰. Shalini Randeria und Sebastian Conrad haben Ähnliches für die Geschichtswissenschaften festgestellt, nämlich dass „seit Beginn des 19. Jahrhunderts die außereuropäischen Kulturen allmählich aus [deren] [...] Gegenstandsbereich [...] verschwanden und an die Regionalwissenschaften delegiert wurden“²¹. Das gesteigerte Interesse an ‚orientalischen‘ Gesellschaften und Kulturen etwa, das sich insbesondere auch in der Philosophie manifestierte, ist ein Effekt dieser kolonialen Reorganisation des Wissens.

Das bedeutet allerdings nicht, dass dieses Wissen immer und in gleichförmiger Art und Weise affirmativ auf den Kolonialismus Bezug nahm. Wie Suzanne Marchand in der Einleitung zu ihrer umfassenden Untersuchung *German Orientalism in the Age of Empire* betont:

„Though generated by thoroughly western rivalries and concerns, invoking the Orient has often been the means by which counter-hegemonic positions are articulated; ‚orientalism‘

19 Spivak 2011: 78.

20 Bernasconi 2002: 127.

21 Conrad/Randeria 2002: 20.

then, has played a crucial role in the unmaking, as well as the making, of western identities“²².

Wie in Bezug auf die Untersuchung von Geschlechterverhältnissen in der Philosophie geht es auch hier weniger um eine Skandalisierung als um kritische Rekonstruktionen, die das Ungedachte der Texte und des Wissens erhellen. Eine postkoloniale Perspektive einzunehmen, zielt dabei auch nicht darauf, erneut von einem vermeintlich neutralen, übergeordneten Standpunkt aus Überblick über ‚alles‘ zu gewinnen. Vielmehr geht es darum, die eigene Positionierung in die Analyse mit einzubeziehen und spezifische Verflechtungen und Verflechtungsmodalitäten zu rekonstruieren. Denn, wie Randeria und Conrad betonen, selbstverständlich ist nicht „alles und jeder im gleichen Maße, auf die gleiche Weise und zu jeder Zeit miteinander verbunden und *entangled*“²³. Zu verstehen gilt es gerade die unterschiedlichen, sich überlagernden, sich verstärkenden, vielleicht auch sich widersprechenden Formen kolonialer oder postkolonialer Verflechtung.

Dass sich eine postkolonial-globalgeschichtliche Perspektive fruchtbar mit der Analyse von Geschlechterverhältnissen verbinden lässt, zeigt sich beispielsweise an Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* von 1798. Diese Schrift ist vielfach Gegenstand feministischer Lektüren geworden und wird zumeist herangezogen, wenn es um Kants Beitrag zur Etablierung der bürgerlichen Geschlechterordnung geht. In der Tat entwirft Kant ein Modell hierarchischer Geschlechterkomplementarität, in dem der Frau die Aufgabe zufällt, für den Erhalt der „Gattung“ zu sorgen und zur Kultivierung des Mannes beizutragen. Zieht man nun zusätzlich Kants Aufsätze zum Begriff der „Menschenrasse“ heran,²⁴ die erst in jüngster Zeit kritische Aufmerksamkeit erfahren haben, verändert sich das Bild zwar nicht grundlegend, aber es vollzieht sich eine Verschiebung, die noch etwas anderes sichtbar werden lässt. Während Kants Anthropologie der Geschlechter „pragmatisch“ angelegt ist, also davon ausgeht, was der Mensch, der „sein eigener letzter Zweck ist“, also der Mann, „aus sich selber macht, oder machen kann und soll“²⁵, gehört die Unterscheidung der Rassen in die „physische Anthropologie“. Dort aber geht es nicht um Selbstkultivierung, sondern vor allem um körperlich-mentale Gegebenheiten. Man sieht, wie Kant in diesen Aufsätzen versucht, die Mannigfaltigkeit globaler Bevölkerungen zu ordnen und zu hierarchisieren. Der Rassenbegriff wird dabei als zentraler Ordnungsbegriff etab-

liert. In der pragmatischen Anthropologie taucht er jedoch nur in kurzen Verweisen auf, die die Grenzen dieses Unternehmens verdeutlichen. Gerade in der nur partiellen, randständigen Anwesenheit aber entfaltet der Rassenbegriff seine Wirkung innerhalb von Kants pragmatischer Anthropologie. Denn obwohl die außer-europäischen Bevölkerungen, wie Raphaël Lagier in seiner Kant-Studie schreibt, ausgenommen sind vom *jeu pragmatique*,²⁶ stellen sie die Negativfolie dar, von der sich das Projekt bürgerlicher Kultivierung abhebt. Ohne dass dies im manifesten Text gesagt würde, ist somit auch das Geschlechterarrangement der Anthropologie eingelassen und mitstrukturiert durch die koloniale Ordnung der Dinge.

Wie dieses Beispiel zeigt, verschiebt eine postkoloniale Perspektive Analysen von Geschlechterverhältnissen in der Philosophie und verweist auf blinde Flecken der bisherigen feministischen Lektüren. Eine der wenigen Philosophinnen im deutschsprachigen Raum, die eine feministische und eine postkoloniale Perspektive verbindet und diese für eine Analyse der Philosophie der Moderne fruchtbar macht, ist Patricia Purtschert. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass für die Subjekt-Konzeptionen von Hegel und Nietzsche nicht nur die Abgrenzung von den Figuren des Wilden, des Nicht-Europäischen, des Weiblichen, Androgynen und Homosexuellen konstitutiv ist,²⁷ sondern dass diese „Grenzfiguren“ zugleich eine Brüchigkeit des Subjekts hervorbringen. „Der Prozess der Subjektformation“, so Purtschert, „erschöpft sich nicht im Gestus eines Subjekts, das sich selbst als Zentrum der Welt entwirft; e[r] muss vielmehr als Prozess kontinuierlicher Stabilisierung und Destabilisierung gedeutet werden“²⁸. Dies macht deutlich, dass auch postkoloniale Analysen ihr Augenmerk nicht allein auf die monotone Gleichförmigkeit von Macht und Herrschaft richten dürfen, sondern zugleich auf Uneindeutigkeiten und Widersprüche. Zu fragen ist dann nicht zuletzt, welche unterschiedlichen Formen die koloniale Artikulation der modernen Philosophie annimmt und auf welche unterschiedlichen Weisen dabei Geschlechterverhältnisse ins Spiel kommen. Dies aber setzt eine Intensivierung der Auseinandersetzung und eine Vervielfältigung der Analysen voraus.

22 Marchand 2009: xxvii.

23 Conrad/Randeria 2002: 18.

24 Vgl. Kant (1798/1977).

25 Ebd. 399.

26 Vgl. Lagier 2004: 127.

27 Vgl. Purtschert 2006: 17.

28 Ebd. 199.

IMPULSE III: DER POSTDISCIPLINARY TURN

In den letzten Jahrzehnten sind unzählige Debatten über die Krise der Geisteswissenschaften, das Ende der „zwei Kulturen“, also der strikten Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften, um Inter-, Trans- und Postdisziplinarität geführt worden. Diesen Entwicklungen entgeht natürlich auch nicht die Geschlechterforschung in der Philosophie. Nicht wie ein stabiles disziplinäres Feld mit einer klaren Struktur von Zentrum und Peripherie zu destabilisieren wäre, ist somit die vorrangige Frage, die sich für feministische Philosophie stellt, sondern welche Perspektiven sich für die Hervorbringung kritischer und feministischer Theorie in diesen Prozessen gewinnen lassen.²⁹

Dabei ist philosophische Geschlechterforschung geradezu prädestiniert dafür, in diese Debatten zu intervenieren, denn schließlich ist Geschlechterforschung insgesamt problemorientierte Forschung und hat sich zuallererst über eine kritische Auseinandersetzung mit den einzelnen akademischen Disziplinen herausgebildet. Die Orientierung an Formen von Inter- und Transdisziplinarität nicht nur innerhalb der Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften, sondern auch zwischen diesen und den Natur- und Technikwissenschaften ist gerade in den Genderstudies besonders stark ausgeprägt. Denn die Problematik der Geschlechterverhältnisse entzieht sich einer disziplinären Bearbeitung schon deshalb, weil Geschlechterverhältnisse alle Lebensbereiche und gesellschaftlichen Formen durchziehen. Sie sind individuell und kollektiv, materiell und symbolisch und gehen in die Formierung der Dinge und Artefakte ebenso wie in die Körper, das Denken und Fühlen ein. Die Verslossenheit der allermeisten akademischen Disziplinen gegenüber Fragen nach Geschlechterverhältnissen hat zudem von Beginn an zu einer kritischen Auseinandersetzung mit den disziplinären Grenzregimen und zu Kooperationen über Disziplinengrenzen hinweg geführt. In einer Situation, in der die Philosophie, wie auch andere Geistes- und Kulturwissenschaften, um ein neues interdisziplinäres Selbstverständnis ringt, scheinen die Bedingungen dafür, diese Erfahrungen und Perspektiven einzubringen, günstig. Möglicherweise wird es dabei, wie Mario Biagioli hervorgehoben hat, nicht nur um die Zusammenarbeit von Disziplinen gehen und auch nicht um Verbindungen zwischen den Naturwissenschaften und den *humanities* im Allgemeinen, sondern um je spezifische und problemorientierte Kombinationen und Kooperationen, um „specific lines of work in some scientific and some humanistic disciplines, for some period of time“³⁰. In einer solchen Perspektive wäre Philoso-

29 Vgl. zum Folgenden Lettow 2011: 285ff.

30 Biagioli 2009: 826.

phie keine „Disziplin“ mehr, die sich von anderen Wissensgebieten und gesellschaftlichen Erfahrungen absondert. Sie wäre vielmehr, wie Michèle Le Dœuff es einmal formuliert hat, „Wegbegleiterin“ – eine Philosophie „comme compagnon de route“ – von Konflikten, die außerhalb der Philosophie entstehen und auch außerhalb von ihr gelöst werden, wenn sie denn überhaupt gelöst werden. Dies aber bedeutet nicht, wie Le Dœuff anfügt, „eine Auslöschung des philosophischen Unternehmens [...], sondern eine Mutation, die ziemlich schwer zu denken ist“³¹.

Schwer zu denken ist diese „Mutation“ vor allem deshalb, weil damit insgesamt jener Typus von Philosophie auf dem Spiel steht, der, wie Foucault zeigt, „an der Schwelle zum neunzehnten Jahrhundert“ entstand³². Dieser Philosophie-Typ, so heißt es in der *Ordnung der Dinge* (1966), ist dadurch charakterisiert, dass er „gleichzeitig Autonomie und Souveränität gegenüber jedem empirischen Wissen“³³, und letztlich auch gegenüber jedem anderen theoretischen Wissen, beansprucht. Die Unterscheidung philosophisch/nicht-philosophisch, durch die ein eigenständiges Terrain der Philosophie hervorgebracht wird, gewann dabei im Laufe des 19. Jahrhunderts in dem Maße an Bedeutung, in dem sich die verschiedenen akademischen Disziplinen ausbildeten und nacheinander aus dem Einflussbereich der Philosophie auswanderten. Das waren nach den Naturwissenschaften die Sozialwissenschaften, z.B. die Soziologie, die Psychologie, die Ethnologie, die Politikwissenschaft, die Kulturwissenschaften wie Sprach- und Literaturwissenschaft und Kunstgeschichte. Als am Ende des 19. Jahrhunderts der Ausdruck „Geisteswissenschaften“ auftauchte, fand sich die Philosophie unversehens als eine unter vielen wieder. Im Grunde stand damit die Frage einer transdisziplinären Neubestimmung von Philosophie – die nun einmal zu einer akademischen Disziplin geworden war – schon auf der Tagesordnung. Doch wir wissen, dass die Versuche, die Einzigartigkeit und Spezifik von Philosophie auszuweisen und die Grenzen gegenüber anderen Disziplinen zu befestigen, im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts erfolgreicher und wirkmächtiger waren. Philosophie sei Erkenntnistheorie, hieß es am Ende des 19. Jahrhunderts, man brauche eine neue Metaphysik, hieß es am Beginn des 20. – und Heideggers Entwurf einer Fundamentalontologie war eine Antwort darauf. Der Wiener Kreis bestimmte Philosophie als Wissenschaftstheorie und die Analytische Philosophie folgte mit dem Rückzug auf Sprachanalyse.

Man müsste die verschiedenen Projekte, die sich in jenem Residualbereich angesiedelt haben, der sich aus der Ausdifferenzierung der Natur-, Sozial- und

31 Le Dœuff 1980: 154.

32 Foucault 1989: 13.

33 Ebd. 306.

Kulturwissenschaften ergab, eingehend untersuchen. Doch kommt es zunächst nur darauf an festzuhalten, dass die dominanten Projekte in der Philosophie seit dem 19. Jahrhundert allesamt versucht haben, ein spezifisches Terrain der Philosophie einzugrenzen, statt umgekehrt die strukturelle Notwendigkeit, dies zu tun, zu beleuchten und zu hinterfragen. Dies aber scheint nun auf der Tagesordnung zu stehen und es scheint eine Möglichkeit zu eröffnen, über die Grenzziehungsprozeduren der Philosophie als Disziplin neu nachzudenken, um nicht nur die Frage zu bejahen, die Judith Butler in Anlehnung an Gayatri Spivak gestellt hat, nämlich: „Kann das ‚Andere‘ der Philosophie sprechen?“, sondern damit Philosophie selbst anders sprechen kann.

DEZENTRIERUNG UND KRITIK

Die drei hier skizzierten Wendungen sowie die Impulse wie auch Fragen, die von ihnen ausgehen, sind zwar keineswegs dazu angetan, die Aufgaben und Möglichkeiten von Geschlechterforschung vollständig zu umreißen. Sie geben aber Hinweise für eine Weiterentwicklung feministischer Philosophiekritik. Auf unterschiedliche Art und Weise tragen der *material turn*, der *postcolonial turn* und der *postdisciplinary turn* zur Dezentrierung der „Kategorie Geschlecht“ und zu einer Dezentrierung von Philosophie bei. Schließlich handelt es sich bei diesen drei *turns* selbst um Dezentrierungs- und Kritikprojekte. Das heißt, sie richten sich nicht allein auf eine Verschiebung von Begriffen, begrifflichen Anordnungen und akademischen Formationen, sondern sie haben einen Überschuss, der auf Gesellschaftskritik zielt. So zielt die Dezentrierung des Subjekts im Hinblick auf die Welt der Dinge, der Artefakte und der Natur auf ein erweitertes Verständnis von Handlungsfähigkeit, um Handlungsfähigkeit in den „gesellschaftlichen Wissenschafts- und Technologieverhältnissen“³⁴ sowie in den gesellschaftlichen Naturverhältnissen zu erweitern. Das Projekt, die Impulse der postkolonialen Dezentrierung in die Philosophie hineinzutragen, zielt darauf, die Verstrickungen von Denktraditionen in die Projekte des europäischen Kolonialismus zu rekonstruieren, um in der Gegenwart Denkformen zu entwickeln, die geeignet sind, geopolitische Herrschaftsverhältnisse zu überwinden, statt sie auszublenden und zu verfestigen. Die Dezentrierung der Disziplin schließlich zielt auf eine Transformation des akademischen Feldes, das den Namen „Philosophie“ trägt. Sie stellt die Selbstbezüglichkeit dieses nur scheinbar autonomen

Feldes in Frage, um es für Problemformulierungen zu öffnen, die sich an gesellschaftlichen Konflikten orientieren.

Wenn es eingangs hieß, dass das Projekt feministischer Philosophie einen erneuten „Quantensprung“ nötig hat, dann liegt dessen Einsatz meines Erachtens darin, über die kritische Analyse von Geschlechterkonstruktionen in der Philosophie und die Etablierung eines eigenständigen Kanons hinaus eine philosophietheoretische Reflexion in Gang zu setzen – über die spezifischen theoretischen Praxen, die das Feld der Philosophie gegenwärtig ausmachen und über das Verhältnis von philosophischer Reflexion zu anderen Wissensformen und zur Art und Weise der Bezugnahme auf gesellschaftliche Wirklichkeit. Eine solche philosophietheoretische Reflexion ist dabei notwendigerweise kritisch, denn sie zielt darauf zu problematisieren, „dass unter bestimmten Bedingungen bestimmte Arten von Fragen nicht gestellt werden können“, bzw. nur gestellt werden können, wenn der „Bereich des Sagbaren“ aktiv überschritten wird³⁵. Der Impuls zu einer solchen Überschreitung kommt nicht allein aus der Philosophie, noch erschöpft sich sein Sinn in einer Veränderung des philosophischen Feldes. Den Bereich des Sagbaren und Denkbaren umzubauen, bedeutet schließlich, den Bereich des Möglichen insgesamt zu erweitern.

34 Haraway 1995: 54.

35 Butler 2011: 13.

LITERATUR

- Alaimo, Stacy (2010): *Bodily Natures. Science, Environment, and the Material Self*, Bloomington und Indianapolis.
- Balibar, Etienne (2001): *La philosophie de Marx*, Paris.
- Bernasconi, Robert (2002): Horror alieni. Auf der Suche nach einem philosophischen Pluralismus, in: Iris Därmann/Christoph Jamme (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswirst, S. 125-150.
- Biagioli, Mario (2009): Postdisciplinary Liaisons: Science, Studies and the Humanities, in: *Critical Inquiry* 35, S. 816-833.
- Braidotti, Rosi (2010): Out of Bounds. Philosophy in an Age of Transition, in: dies. (Hg.), *After Poststructuralism. Transitions and Transformations*, Durham.
- Butler, Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M.
- Dies. (2011): *Kritik, Dissens, Disziplinarität*, Berlin.
- Dies. (2009): Kann das „Andere“ der Philosophie sprechen?, in: dies., *Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a. M., S. 367-394.
- Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (2002): Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Sebastian Conrad/Shalini Randeria (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M./New York, S. 9-49.
- Foucault, Michel (1989): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M.
- Haraway, Donna J. (2008): *When Species Meet*, Minneapolis/London.
- Dies. (1988): Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, in: *Feminist Studies* 14 (3), S. 575-599.
- Dies. (1995): Ein Manifest für Cyborgs: Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften, in: dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a. M./New York, S. 33-72.
- Heidegger, Martin (1926/1981): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Hekman, Susan/Alaimo, Stacy (2008): *Material feminisms*. Bloomington/Indianapolis.
- Kant, Immanuel (1781/1977): *Kritik der reinen Vernunft* (Werkausgabe, Band 3), Frankfurt a. M.
- Ders. (1798/1977): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Werkausgabe, Band 12), Frankfurt a. M.
- Klinger, Cornelia (2005): Feministische Theorie zwischen Lektüre und Kritik des philosophischen Kanons, in: Hadumod Bußmann/Renate Hof (Hg.), *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Stuttgart, S. 328-364.
- Lagier, Raphaël (2004): *Les races humaines selon Kant*, Paris.
- Le Dœuff, Michèle (1980): *Recherches sur l'imaginaire philosophique*, Paris.
- Lettow, Susanne (2011): *Biophilosophien. Wissenschaft, Technologie und Geschlecht im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, Frankfurt a. M./New York.
- Marchand, Suzanne L. (2009): *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race and Scholarship*, Cambridge.
- Marx, Karl (1888/1983): Thesen über Feuerbach, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Band 3, Berlin, S. 5-7.
- Nagl-Docekal, Herta (2000): *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Frankfurt a. M.
- Purtschert, Patricia (2006): *Grenzfiguren. Kultur, Subjekt und Geschlecht bei Hegel und Nietzsche*, Frankfurt a. M./New York.
- Schaper-Rinkel, Petra (2012): Bio-Politische Ökonomie. Zur Zukunft des Regierens von Biotechnologien, in: Susanne Lettow (Hg.), *Bioökonomie. Die Lebenswissenschaften und die Bewirtschaftung der Körper*, Bielefeld (im Erscheinen).
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2011): *Kann die Subalterne sprechen?*, Wien.