

Gender, Macht, Vernunft

Feminismus und Kritische Theorie*

AMY ALLEN

Den Ausgangspunkt des hier vorliegenden Textes stellt meine Auseinandersetzung mit Gender, Macht, Vernunft und Kritischer Theorie in meinem letzten Buch *The Politics of Our Selves* dar, in dem ich den Zusammenhang von Macht, Autonomie und Gender in der gegenwärtigen Kritischen Theorie untersuche.¹ Dabei stütze ich mich auf die Überlegungen von so unterschiedlichen Theoretikerinnen und Theoretikern wie Michel Foucault und Judith Butler einerseits und Jürgen Habermas und Seyla Benhabib andererseits, deren Arbeiten – so die häufige Annahme – eigentlich in entgegengesetzten oder konkurrierenden theoretischen Feldern zu verorten sind. Vor diesem Hintergrund ging es mir in meinem Buch unter anderem darum, mich mit der feministischen und habermasianischen (und in einigen Fällen habermasianisch-feministischen) Standardkritik an Foucault auseinanderzusetzen, in der Foucault vorgeworfen wird, ein Anti-Aufklärer oder anti-moderner Denker zu sein, der die Möglichkeit von Subjektivität, Handlungsfähigkeit und Autonomie leugne, die jedoch gerade die zentralen Bezugspunkte von feministischer wie Kritischer Theorie darstellen. In *The Politics of Our Selves* bin ich dieser Kritik in Teilen mit einer Re-Interpretation der Bezugnahme Foucaults auf Kant, das heißt von seinen frühen Thesen über Kants

* Frühere Versionen dieses Textes wurden beim Kolloquium für Philosophie und Sozialwissenschaft in Prag, der Freien Universität Berlin, der University of Cincinnati, der University of Oregon und dem Workshop „Feminist Political Theory“ an der Princeton University vorgestellt. Ich danke den Teilnehmerinnen und Teilnehmern bei all diesen Anlässen für ihre Kommentare und Fragen, besonders Martin Saar, Ina Kerner, Isaac Ariail Reed und Anna Stilz.

1 Vgl. Allen 2008.

pragmatische Anthropologie bis hin zu seinen späteren Schriften über Kants Vorstellung von Kritik und Aufklärung, begegnet. Ich argumentiere dort, dass Foucault sich nicht, wie Habermas das nennt, mit einer abstrakten oder totalen Negation des Projekts der Aufklärung beschäftigt, sondern dass das genaue Gegen teil der Fall ist: Foucault hat sich selbst gerade immer innerhalb des Projekts der Aufklärung situiert – was die Einbeziehung einiger damit einhergehenden normativen Verbindlichkeiten einschließt –, während er zugleich versucht, das Projekt der Aufklärung von innen heraus zu transformieren oder zu radikalisieren. Seine Autonomie-Darstellung ist dabei ein Weg, den er dazu einschlägt. In dieser nimmt er die zentrale Rolle, die Macht in der Formation des autonomen Subjekts spielt, ernst und zeigt die unvermeidliche Verflochtenheit von Macht und Autonomie auf, wobei Autonomie (und in Zusammenhang damit stehende Konzepte wie Freiheit) gleichwohl als normative (oder ethische) Ziele übernommen werden. Versteht man Foucault auf diese Weise, so mein Argument, dann ist sein Projekt weit mehr vereinbar mit einer bestimmten Version der habermasianischen Kritischen Theorie, als das bislang oft angenommen wurde.

Von feministischer Seite haben sich einige Theoretikerinnen und Theoretiker mit *The Politics of Our Selves* beschäftigt, die meine Reflexionen hier besonders motivieren. So begrüßt etwa Cressida Heyes meinen Ansatz und fasst ihn sehr treffend als einen zusammen, in welchem „ein vernünftigerer Foucault und weniger rationalistischer Habermas“ vorgestellt werden sollen². Kopfzerbrechen bereitet ihr allerdings, dass ich mich ihrer Ansicht nach zu stark darauf konzentriere, für eine immanente Aneignung des Vernunftbegriffs und durch diesen bedingte Normen zu argumentieren, während ich die mit dem Vernunftbegriff einhergehenden konstitutiven Elemente der Exklusion und der Gewalt, durch die die Ausschlüsse bewerkstelligt werden, vernachlässige. Teilweise basiert Heyes’ Argument dabei auf einem Leitgedanken meines Buches, nämlich der Tatsache, dass die Hierarchie der Geschlechter unterhalb der Ebene, auf der Gründe angegeben werden, über die Einbettung ins Unbewusste und über verkörperte Emotionen sichergestellt wird. Zugleich basiert ihre Skepsis auf der Annahme, dass die Vernunft selbst ein Mechanismus der Herrschaft, Ausschließung und Gewalt ist. Heyes bringt dabei ihre Zweifel in dem Titel, den sie ihren Überlegungen zu *The Politics of Our Selves* gegeben hat, zielsicher auf den Punkt: *Be Reasonable: A Response to Amy Allen’s „The Politics of Our Selves“*. Mit diesem Titel will sie natürlich nicht an meine Vernunft appellieren. Vielmehr bezichtigt sie mich, widerspenstige Feministinnen und Feministen (und Foucaultianer) unter etwas ver-

2 Übersetzt von Christine Kley (im Folgenden CK) nach dem Original „a more reasonable Foucault and a less rationalist Habermas“, vgl. Heyes (im Erscheinen).

einen zu wollen, was sie wohl, um es mit Robyn Marasco zu sagen, als das Reich der Vernunft bezeichnen würde.³ Damit stellt Heyes mich in eine Linie mit dem stereotypen (männlichen) Charakter aus den Fernsehshows der 1950er Jahre, der arrogant und herablassend einer hysterischen Frau erklärt: „Komm schon Harriet, sei vernünftig“⁴. Anders gesagt, die Aufforderung, „vernünftig zu sein“, ist in einem feministischen Kontext ohne Frage ein Rüffel.

Auf der anderen Seite haben sich verschiedene Spielarten der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule – zumindest die zweite, dritte und vierte Generation, die durch Habermas, Axel Honneth bzw. Rainer Forst repräsentiert wird – das Ideal der praktischen Vernunft zu eigen gemacht, mit dem sie versuchen, sichere normative Grundlagen für das, was Kritik heißt, zu schaffen und das ganz unabhängig davon, ob das nun die Form der kommunikativen Rationalität annimmt oder die Form einer Theorie der Anerkennung oder der Verteidigung eines grundlegenden Rechts auf Rechtfertigung.⁵ Es versteht sich, dass es relevante Unterschiede zwischen diesen drei Ansätzen gibt, auf die ich später noch ausführlicher zurückkommen werde. Vorab möchte ich aber festhalten, dass alle drei Herangehensweisen großes Vertrauen in die praktische Vernunft setzen, wobei der einzige Unterschied darin besteht, ob ein kantianisches oder hegelianisches Verständnis davon zugrunde gelegt wird. Dabei ist bemerkenswert, dass die habermasianische und post-habermasianische Kritische Theorie ziemlich stark von der ersten Generation der Frankfurter Schule abweicht, welche die Verstrickung der Rationalität mit der Herrschaft über die innere und äußere Natur untersuchte sowie den Zusammenhang von Identitätsdenken, Gewalt und Exklusion.⁶

Die Frage, die nun von feministischen Theoretikerinnen wie Heyes und Marasco aufgeworfen wird, ist folgende: Ist diese Art Vertrauen in die praktische Vernunft und das mit diesem Begriff einhergehende Potenzial der Begründung normativer Urteile wirklich vereinbar mit dem Feminismus? Oder ist die Aufforderung „Sei vernünftig!“ aus feministischer Perspektive nach wie vor suspekt? Wenn das der Fall ist, was könnte das Suspekte daran sein? Und was, wenn überhaupt, sollte Kritische Theorie in Anbetracht feministischer Bedenken an ihrem eigenen Selbstverständnis ändern? Wie müsste das Konzept der Kriti-

3 Siehe Marascos Review von *The Politics of Our Selves*, die ähnliche Bedenken wie Heyes äußert. Vgl. Marasco 2009: 215.

4 Im Original: „Oh come now, Harriet, be reasonable“ (CK).

5 Vgl. Habermas 1981 (engl. 1984), Honneth 2007 (engl. 2009), Forst 2007 (engl. 2012).

6 Vgl. Horkheimer/Adorno 1981 (engl. 2002), Adorno 1966 (engl. 1973).

schen Theorie beschaffen sein, um angemessen darauf einzugehen? Und schließlich stellt sich die Frage, warum bzw. ob der Feminismus sich trotz der damit einhergehenden ausschließenden Effekte auf diesen Vernunftsdiskurs einlassen soll? Die folgenden Überlegungen stellen einen Klärungsversuch dieser Fragen dar.

Ich thematisiere sie erstens durch die Rückkehr zu der klassischen Diskussion des Zusammenhangs von Vernunft und Geschlechterunterordnung in Genevieve Lloyds Buch *The Man of Reason (Das Patriarchat der Vernunft)*.⁷ Zweitens werde ich dafür argumentieren, dass dieses Buch weit davon entfernt ist, passé oder ein zwar originelles, aber überholtes Artefakt der zweiten Welle des Feminismus zu sein, da es Probleme aufwirft, die absolut zentral für die aktuellen feministischen Debatten bleiben. Abschließend werde ich untersuchen, welche Auswirkungen die anhaltende und tiefgreifende feministische Kritik der Vernunft auf die Kritische Theorie hat. Im Großen und Ganzen geht es mir darum, dass die Kritische Theorie, will sie wirklich kritisch sein, einen besseren Weg finden muss, diese Art der Vernunftkritik aufzunehmen. Um das zu tun, müsste sie die im Wesentlichen unversöhnliche Spannung zwischen Macht und Vernunft ins Zentrum des eigenen Selbstverständnisses stellen. Trotz meiner Kritik an der gegenwärtigen Kritischen Theorie möchte ich aber dennoch behaupten, dass Feministinnen und Feministen in der Methodologie der Kritischen Theorie einige nützliche Ressourcen finden, um über die Schwierigkeiten, die durch das Projekt der Vernunftkritik generiert werden, hinauszudenken.

Allerdings ist offensichtlich, dass ich im Rahmen einer einzigen Abhandlung wie dieser keine vollständige Darstellung der komplexen Beziehung zwischen Gender, Macht und Vernunft und auch keine vollständige Verteidigung eines neuen Konzepts kritischer feministischer Theorie bieten kann. Das Folgende stellt also keinen Versuch in die eine oder andere Richtung dar. Stattdessen verfolge ich vielmehr ein programmatisches Ziel, indem ich einige Probleme, die sich aus der feministischen Theorie ergeben, umreiße und argumentiere, dass Kritische Theorie diese Probleme angehen muss, um wirklich kritisch zu sein. Auf diese Weise möchte ich eine Richtung für die zukünftige Arbeit an der Schnittstelle von Feminismus und Kritischer Theorie anzeigen.

7 Vgl. Lloyd 1993 (dt. 1985).

VERNUNFT UND GESCHLECHTERUNTERORDNUNG

Was ist also der Ursprung feministischer Bedenken gegenüber der Aufforderung, „vernünftig zu sein“? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich, wie bereits angekündigt, auf einen Klassiker der zweiten Welle feministischer Philosophie zurückkommen: Genevieve Lloyds Buch *The Man of Reason (Das Patriarchat der Vernunft)*. Ich konzentriere mich auf diesen Text, weil er sehr klar und bündig ausbuchstabiert, auf welche Weise das Vernunftideal über die ganze philosophiegeschichtliche Tradition hinweg (mit einigen auffallenden Ausnahmen) Vernunft symbolisch mit Männlichkeit und dem Ausschluss des Weiblichen sowie der Transzendenz und unverhohlenen Herrschaft über das Weibliche (Verkörperung, Irrationalität und Emotionen sind die wichtigsten Beispiele dafür) assoziiert hat. Wir werden sehen, dass Lloyd scharfsinnig das Dilemma umreißt, das die Vernunftkritik Feministinnen und Feministen hinterlassen hat. Es ist in meinen Augen exakt dieses Dilemma, das die gegenwärtigen Debatten fortwährend verfolgt.

Lloyds Hauptargument kann in einem Satz zusammengefasst werden: „Vernunft trotz ihres Anspruchs auf Geschlechtslosigkeit“ ist „ganz und gar ‚männlich‘“⁸. Darüber hinaus behauptet Lloyd, dass die männlich geprägte Vernunft mehr als ein oberflächliches oder zufälliges Phänomen ist; das Problem liegt im Kern der philosophischen Tradition selbst begründet. Nun bietet Lloyd, und das mag überraschend sein, in ihrem Buch selbst keine Definition an, was unter Vernunft zu verstehen ist. Es lässt sich aber mit Sicherheit sagen, dass ihr Arbeitsbegriff Vernunft als eine Fähigkeit oder ein Vermögen fasst, durch das wir Zugang zur Wahrheit (theoretische Vernunft) und/oder zu normativer Geltung (praktische Vernunft) erlangen.⁹ Die „Männlichkeit“ der Vernunft stellt ein Problem für

8 „Reason, despite its pretensions to be gender-free“ is „throughly ‚male‘“ (ebd. xvii, dt. zitiert nach Lloyd 1985: IX).

9 Lloyds Zielobjekt ist hier die Vernunft an sich und nicht speziell praktische Vernunft. Aber weil praktische Vernunft unter den Oberbegriff der Vernunft fällt und mehr auf die normative Richtigkeit abzielt denn auf theoretische Wahrheit, ist Lloyds Kritik gleichermaßen auf das spezifischere Verständnis der praktischen Vernunft anwendbar. Mein Hauptaugenmerk liegt hier auf dem Zusammenhang zwischen praktischer Vernunft und diversen, ineinander greifenden Formen der Unterordnung (geschlechtliche, sexuelle, rassifizierende und nationale). Ich beschränke mich in meiner Auseinandersetzung darauf, weil dieser Zusammenhang maßgeblich ist für Überlegungen darüber, welche Schnittpunkte es zwischen Feminismus und dem normativen Projekt der Kritischen Theorie gibt, das an das Konzept praktischer Vernunft geknüpft ist. Hierzu gibt

die Philosophie dar, da das Ideal einer universellen Vernunft, die das Herz westlicher Philosophie ausmacht, alle sozialen, kulturellen, sprachlichen und historischen Eventualitäten transzendierte. Obwohl sie die Gefahr sieht, den dieser Angriff auf das Selbstverständnis der Philosophie bedeutet, argumentiert Lloyd dennoch, dass „unser Vertrauen in eine geschlechtslose Vernunft weitgehend als Selbsttäuschung anzusehen ist“¹⁰ und das in zweierlei Hinsicht: Erstens wurde das Vernunftideal durch Exklusion oder die Transzendenz oder die Unterordnung des Weiblichen definiert und zweitens wurde im Zusammenhang damit, also über den Ausschluss des Weiblichen aus der Rationalität, umgekehrt auch unsere Vorstellung des Weiblichen konstituiert.

In ihrem Text geht Lloyd den Spuren der Männlichkeit von ihren Anfängen in der griechischen Philosophie über das Mittelalter und die frühe Neuzeit bis hin zur post-kantischen europäischen Philosophie nach. Dabei geht sie sogar auf die ‚Großmutter‘ gegenwärtiger feministischer Theorie, Simone de Beauvoir, ein. Lloyd bietet hierbei durchweg Lesarten dieser Texte an, welche die Art und Weise dokumentieren und aufzeigen, wie Vernunft immer wieder als „ein transzender, transformierender oder kontrollierender Prozeß in Bezug auf natürliche Mächte und Gewalten“ konstruiert wird „und das Weibliche [...] mit dem assoziiert [sic – CK], was mithilfe rationalen Erkennens transzendierte, dominierte oder schlicht ignoriert wird“¹¹. Die Spezifika, die Lloyd dokumentiert – Aristoteles’ Assoziation des Aktiven, Bestimmten mit Männlichkeit und des Passiven, Unbestimmten mit Weiblichkeit (mater), Descartes’ Trennung von Körper und Geist¹² und Hegels Sicht, dass die Frau die Ironie des Staates ist, um nur einige zu nennen – wurden uns im Lauf der Jahre so vertraut, dass leicht vergessen wird, wie wegweisend die Analyse war, als sie zuerst erschien. Vieles von dem,

es eine interessante Parallelie in der Diskussion zum Verhältnis zwischen verschiedenen Konzepten wissenschaftlicher oder theoretischer Vernunft und Geschlechterverhältnissen und anderen Formen der Unterordnung – eine Diskussion, die man in der Literatur über feministische Epistemologie, Wissenschaftsphilosophie und in der Wissenschaftsforschung findet –; darauf werde ich hier aber nicht weiter eingehen.

- 10 „[O]ur trust in a Reason that knows no sex has [...] been largely self-deceiving“ (Lloyd 1993: xix, dt. zitiert nach Lloyd 1985: XI).
- 11 „[A] transcending, transformation or control of natural forces“, „and the feminine has been associated with what rational knowledge transcends, dominates or simply leaves behind“ (ebd. 2, dt. zitiert nach Lloyd 1985: 2).
- 12 Kürzlich hat Lloyd ihre Descartes-Kritik durch die detaillierte Lektüre seiner Korrespondenz mit Pinzessin Elisabeth noch einmal überdacht. Vgl. Lloyd 2008, Kapitel 5.

was Susan Moller Okins *Women in Western Political Thought*¹³ für die politische Theorie getan hat, hat Lloyds Buch für die Philosophie getan, da es eines der ersten Bücher war, das den hartnäckigen und tiefgreifenden Sexismus der westlichen philosophischen Tradition aufzeigte. Wie auch immer die Kritik an Lloyds Ausführungen beschaffen sein mag, und da gibt es einige berechtigte Kritiken, die man formulieren könnte – wie die, dass ihr Ansatz zu schnell und oberflächlich komplexe philosophische Texte abhandelt, sie des Weiteren nicht adäquat zwischen Sex und Gender unterscheidet und darüber hinaus ihre Darstellung zu glatt ist, da sie signifikante Gegenbeispiele (Hume und Spinoza sind darunter vielleicht die bekanntesten) herunterspielt –, so kann dennoch nicht geleugnet werden, dass das Portrait, welches sie von der westlichen Philosophie entwirft, stringent ist und eine tiefe Verbindung zwischen dem entworfenen Vernunftideal und der Realität der Geschlechterunterordnung herstellt. Die Definition der Vernunft als das Transzendentale sowie die damit einhergehende Unterordnung des Weiblichen einerseits und das Konzept der Weiblichkeit als das Andere der Vernunft andererseits gehen Hand in Hand. Beides hat dazu beigetragen, Geschlechterunterordnung zu garantieren, zu rechtfertigen und zu rationalisieren.

Wie gesagt, bis jetzt ist die Kritik wohl bekannt und wie ich denke, auch weithin akzeptiert. Aber welche Implikationen gehen mit dieser Kritik einher? Was sollen Feministinnen und Feministen mit dieser Kritik anfangen? Wie sollen wir uns in der Disziplin der Philosophie mit ihrem zentralen Konzept – der Vernunft – im Lichte dieser Kritik auseinandersetzen? (Ich werde später darauf zurückkommen, was das mit der Kritischen Theorie zu tun hat.) Diese Fragen sind aus meiner Sicht bei Weitem nicht geklärt und holen die gegenwärtigen Debatten innerhalb der feministischen Theorie immer wieder ein. Lloyd selbst spricht in ihrer Zusammenfassung und in ihrem Vorwort zur zweiten Ausgabe ihres Buches diese Fragen kurz an, auf die sich zwei mögliche Antworten anbieten; unglücklicherweise scheint allerdings keine von beiden besonders vielversprechend zu sein. Die erste Möglichkeit ist, „gegen frühere Philosophen einzutwenden, daß die Geschlechter in gleicher Weise im Besitz der Vernunft sind; und daß den Frauen nun Zugang zur vollen Beteiligung an ihren kulturellen Manifestationen gewährt werden muß“¹⁴. Lloyd führt diesen Ansatz (berechtigt oder nicht, da bin ich mir nicht so sicher) auf Simone de Beauvoir zurück; er mag allerdings auch mit verschiedenen Versionen des liberalen Feminismus, inklusive

13 Vgl. Okin 1979.

14 „[I]nsist against past philosophers that the sexes are equal in possession of Reason; and that women must now be admitted to full participation in its cultural manifestations“ (Lloyd 1993: 104, dt. zitiert nach Lloyd 1985: 138).

der klassischen Version, die von Mary Wollstonecraft und John Stuart Mill stammt, assoziiert werden. Dieser Ansatz leidet daran, dass sich mit ihm nicht erfassen lässt, dass Frauen sich nur an ein kulturelles Ideal anpassen können, welches als Gegensatz zum Weiblichen durch die implizite Akzeptanz der Abwertung dieses Weiblichen definiert wurde.¹⁵ Folglich scheint die Akzeptanz des traditionell verstandenen Vernunftideals von Frauen die Beteiligung an der eigenen Selbstentfremdung vorauszusetzen, die mit der Verleugnung der klassisch mit Weiblichkeit assoziierten Qualitäten und Charakteristiken einhergeht. Das würde zuallererst aber heißen, stillschweigend die Logik zu akzeptieren, durch die das Weibliche abgewertet wurde.

Die zweite mögliche Antwort auf die systematische Abwertung alles Weiblichen ist das neue Bekräftigen oder die Aufwertung des Weiblichen, das heißt, sich das Andere der Vernunft zu eignen zu machen.¹⁶ Das ist der Ansatz, auf den Fürsorge-Ethikerinnen wie Carol Gilligan und viele von ihr inspirierte feministische Ethikerinnen sowie Luce Irigaray sich beziehen, das allerdings auf ganz andere Art und Weise. So fruchtbar Projekte wie diese auch gewesen sein mögen, so ist der Nachteil dieses Ansatzes als Antwort auf die feministische Vernunftkritik offenkundig: Auch dieser kann die von der feministischen Kritik offengelegte hierarchische Struktur der Beurteilung nicht grundlegend anfechten. Lloyd drückt es so aus:

„Man kann nicht erwarten, daß die Bekräftigung des Wertes und der Bedeutung ‚des Weiblichen‘ die zugrundeliegenden normativen Strukturen erschüttert, denn es erscheint ironischerweise in einem Bereich, der dafür bereits von der intellektuellen Tradition vorbereitet ist, die es abzulehnen sucht“.¹⁷

Dieser Ansatz läuft des weiteren Gefahr, sich den Irrationalismus zu eignen zu machen, was sich in Irigarays Werk vielleicht am offensichtlichsten zeigt.

Die erste Möglichkeit, so möchte ich an dieser Stelle betonen, hat ihren Reiz in ihrem *empowernden*¹⁸ Bezug auf die eigene Vernünftigkeit bzw. die Inan-

15 Vgl. ebd.

16 Vgl. ebd.

17 „The affirmation of the value and importance of ‚the feminine‘ cannot of itself be expected to shake the underlying normative structure, for, ironically, it will occur in a space already prepared for it by the intellectual tradition it seeks to reject“ (ebd. 105, dt. zitiert nach Lloyd 1985: 140).

18 Das meint ermächtigenden, bemächtigenden, bevollmächtigenden Bezug. Um die Bedeutungsspanne des Begriffs *empowerment*, der sowohl Bemächtigung, Bevollmächtigung

spruchnahme der Vernunft. In dem Maße, in dem Gründe als Triebfeder für ein bestimmtes Handeln von Individuen verstanden werden können, das heißt Gründe, ohne die Individuen – bei gleichzeitiger Wahrung ihrer Freiheit – so nicht handeln würden, können die uns von anderen gegebenen Gründe als motivierend und zu einer Handlung bewegend und in diesem Sinne als *empowernd* verstanden werden.¹⁹ Daher heißt „vernünftig sein“ zugleich „mächtig sein“. Vor dem Hintergrund des Ausschlusses aus dem Raum der Gründe wie auch der widerstrebenden Inklusion, in der man jedoch nicht als gleichberechtigte, sondern als untergeordnete Teilnehmerin markiert ist, kann die Bezug- oder Inanspruchnahme der Vernunft als je eigene Vernünftigkeit als Widerstandsakt gegen diese Unterordnung verstanden werden. Darin liegt aber, wie gesagt, zugleich die Zurückweisung der Aufforderung „vernünftig zu sein“ von feministischer Seite begründet, infolgedessen Widerstand gegen diese Art der Unterordnung dann – auch auf die oben bereits genannte Gefahr hin – an „das Andere der Vernunft“ gebunden wird, sei es nun an Körperlichkeit, Irrationalität oder Affektivität. Diese zweite Möglichkeit ist, so denke ich, gleichermaßen reizvoll. Das liegt daran, dass die Vernunft selbst auf der Exklusion von Anderem und der Herrschaft über das Andere basiert – also dem Wahnsinn, dem Körper, Emotionen oder Leidenschaften, Irrationalität – und dass all dieses wiederum mit dem Weiblichen assoziiert ist (und, wie wir gleich sehen werden, mit *queerness* sowie mit rassifizierten und kolonisierten Subjektivitäten). Die Vernunft ist also nicht nur *empowernd*, sondern auch mit bestimmten Herrschaftsverhältnissen verstrickt. Das heißt, dass der Anspruch, gleichermaßen Zugang zum Reich der Vernunft zu haben – zumindest was das klassische Verständnis des Konzeptes angeht – mit der Wiederholung der eigenen Unterordnung einhergeht und man sich selbst an einer Form der eigenen Selbstentfremdung beteiligt. Daraus folgt, dass der hier dargelegte Konflikt als einer begriffen werden kann, der aus der gleichzeitigen Verstrickung zweier Modalitäten der Macht entsteht: *empowerment* und Herrschaft.

Lloyd schließt ihre Untersuchung mit einer damit zusammenhängenden Frage ab: „Was lässt sich aus dem geschlechtslosen Vernunftideal verwerten?“²⁰ Oder anders gefragt: Können die Verwicklungen des Vernunftideals mit der hierarchischen Ordnung der Geschlechter durch das, worüber es selbst definiert

gung, Ermächtigung, Aktivierung und Mitwirkungsmöglichkeit meint, durch eine Übersetzung nicht zu verengen und in eine Richtung zu vereindeutigen, wird er als Terminus übernommen (CK).

19 Vgl. Forst (unveröffentlichtes Manuskript).

20 „Can anything be slavaged of the ideal of a Reason which knows no sex?“ (Lloyd 1993: 107, dt. zitiert nach Lloyd 1985: 143).

wurde und was gleichwohl dazu diente, genau jene Verstrickungen zu rechtfertigen, gelöst werden? Man könnte meinen, dass diese Frage ganz offensichtlich mit „ja“ beantwortet werden können muss. Schließlich hat sich unser Vernunftideal in der Vergangenheit nur bedingt und nicht notwendigerweise mit den historischen, sozialen und kulturellen Bedingungen verstrickt, einschließlich der Abwertung und Unterordnung des Weiblichen. Da diesem Umstand also keine Notwendigkeit zukommt, muss es nicht so sein und wir wären in der Lage, ein anderes Verständnis des Vernunftideals anzustreben, das tatsächlich frei von dieser Art von Verzerrungen durch bestimmte Machtverhältnisse ist. Aber in welche Art von Annahmen ist die Behauptung, das Vernunftideal sei nur zufällig mit Unterordnungsverhältnissen verbunden, eingebettet? Und verpflichtet uns dieses Bild des nur zufällig an Machtverhältnisse gebundenen Vernunftideals nicht einem unhaltbaren Verständnis purer Vernunft, einer Vernunft, die weder verkörpert noch in historische, kulturelle und soziale Strukturen, Institutionen, Praktiken und Lebensformen eingebettet ist?

SEXUALITÄT, „RASSE“ UND POSTKOLONIALE SUBJEKTIVITÄT

Man könnte meinen, dass all diese Fragen eher altmodisch sind und aktuelle Entwicklungen in feministischer Theorie – und das bezieht sich auch auf die Vernunftkonzeption, auf die ich weiter unten zurückkommen werde – Lloyds Analyse überholt haben. Schließlich kann zusätzlich zu den Problemen, die ich bereits erwähnt habe, Lloyds Argumentation überdies zu Recht für ihren Mangel an einer intersektionalen und transnationalen Perspektive kritisiert werden, die auch „Rasse“, Klasse, Geschlecht, Sexualität und Nationalität theoretisch integriert. Auch der Zusammenhang von Geschlecht, Macht und Vernunft gestaltet sich ganz gewiss komplizierter als Lloyd ihn versteht. Allerdings wäre so eine Antwort auf das Dilemma, das Lloyd aufzeigt, zu schnell gegeben. Wenn wir uns einige aktuellere Diskussionen innerhalb der feministischen Theorie ansehen, die eine breitere, intersektionale und transnationale Perspektive einbeziehen, dann zeigt sich, dass die gegenwärtige feministische Theoriebildung von der gleichen grundlegenden Problematik, wie sie von Lloyd umrissen wurde, immer wieder eingeholt wird.

Fangen wir zum Beispiel mit der *Queer Theory* an. Wie allseits bekannt, wurde Homosexualität bis 1980 von Psychiatern offiziell als Geisteskrankheit definiert, bis der politische Druck homosexueller Aktivisten die American Psychiatric Association dazu zwang, diese von ihrer Liste der Diagnostic and Statis-

tical Manual of Mental Disorders (DSM) zu streichen. Zur gleichen Zeit wurde eine neue Diagnose, die der Geschlechtsidentitätsstörung, eingeführt.²¹ Beide Diagnosen dienen dazu, sexuelle Minderheiten als deviant, nicht der Norm entsprechend und demzufolge als irrational zu charakterisieren. Obwohl die Medikalisierung von Homosexualität und von Trans-Identitäten ein relativ modernes Phänomen ist (20. Jahrhundert), handelt es sich bei der Assoziation von *queerness* mit Wahnsinn oder Unvernunft nicht um etwas Neuartiges. Wie Foucault in *History of Madness (Wahnsinn und Gesellschaft)*²² nachweist, diente das Gefängnis im 17. Jahrhundert nicht nur einem moralischen Ausschluss der Wahnsinnigen, Kriminellen und Armen aus der Gesellschaft, sondern auch dem der sexuellen Abweichler.²³

Die langlebige und tiefgreifende Assoziation der Homosexualität und anderer sexueller Minderheiten mit Devianz, Abnormalität, Irrationalität und Unvernunft hatte eine bedeutende Auswirkung auf gegenwärtige Debatten innerhalb der *Queer Theory*. Während viele liberale Theoretikerinnen und Theoretiker sowie Aktivisten der Homo- und Schwulenbewegung beispielsweise argumentieren, dass das Recht einer und eines jeden, den oder die Auserwählte zu heiraten, sich aus dem Recht der Gleichbehandlung sowie aus den Bürger- oder Menschenrechten ergibt, und dass erst durch die Gewährung dieses Rechts Schwule und Lesben voll in unsere politische Gesellschaft und in unser Menschenbild eingeschlossen werden, argumentieren andere gegen die Homo-Ehe, da diese lediglich ein weiterer Mechanismus der Rationalisierung und Normalisierung ist, dem im Namen der *queerness* und der Zelebrierung des Queeren widerstanden werden sollte.²⁴ Eine ähnliche Logik untermauert die Trennung zwischen feministischen Theoretikerinnen und Theoretikern, die für eine moralische Kritik sexueller Belästigung, von Frauenhandel und Pornografie im Namen der Geschlechtergleichheit und der vollen Bürger- und Menschenrechte argumentieren und sex-positiven queeren Theoretikerinnen und Theoretikern, die den Feminismus als Komplizen der Normalisierung und des gewaltförmigen Ausschlusses sexuell anderer ansehen.²⁵ So sind *Queer*-Theoretikerinnen und -Theoretiker in dem Dilemma ihres Ausschlusses aus dem Vernunftideal gefangen und konfron-

21 Für eine aufschlussreiche Diskussion dieser historischen Entwicklungen und ihrer Folgen vgl. Sedgwick 1993.

22 Vgl. Foucault 2006 (dt. 1973).

23 Dieser Punkt wird kürzlich durch *queer*-theoretische Lesarten von *History of Madness (Wahnsinn und Gesellschaft)* herausgearbeitet. Vgl. Eribon 2004 und Huffer 2010.

24 Für die letztere Position vgl. Warner 1999.

25 Vgl. Huffer 2010: 44-46.

tiert mit der Wahl zwischen der Forderung nach Einschluss in die Ideale der Rationalität, Moralität und Normalität, von denen sie ausgeschlossen waren, oder sie verbünden sich mit einer alternativen Ethik des *Eros*, die *queerness* als eine Form der Unvernunft und sozusagen selbst des Wahnsinns zulässt.

Ein zweites Beispiel kommt aus der *Critical Race Theory*.²⁶ Interessanterweise gibt es hier eine direkte Analogie zu Lloyds feministischer Vernunftkritik in einem der grundlegenden Texte der *Critical Race Theory*, dem Klassiker von Frantz Fanon *Black Skin, White Masks* (*Schwarze Haut, weiße Masken*).²⁷ Fanon skizziert in bestechender Weise die Dilemmata und Ausweglosigkeiten, mit denen kolonisierte schwarze Subjekte konfrontiert sind, wenn europäische Kolonisatoren Vernunft in Form des Ausschlusses und der Unterordnung von als primitiv und kindlich verstandenen Schwarzen definieren. Aufgrund dieser aufgezwungenen Position kann das kolonisierte Subjekt entweder versuchen, sich selbst als ein vernünftiges zu behaupten – das kann es verfolgen, indem es perfekt französisch spricht, sich das französische Gedankengut oder die französische Kultur zu eigen macht und sich so an der eigenen Selbstentfremdung beteiligt –, oder es kann die eigene Andersartigkeit aufwerten – ein Schritt, den Fanon mit der *Négritude*-Bewegung assoziiert, deren Konzeption des Schwarzseins als die eines poetischeren, naturnaheren, weniger kalten und rationalen Seins artikuliert wird. Aber wie Fanon klarmacht, sind die Karten erst einmal zum Nachteil schwarzer, kolonisierter Subjekte gemischt, ist jede Karte eine schlechte Karte. Oder wie es Fanon ausdrückt: „Ich wollte ein typischer Negro sein – das war nicht mehr möglich. Ich wollte weiß sein – das war ein Witz. Und als ich versuchte, im Bereich der Vorstellung und der intellektuellen Tätigkeit meine Négritude zurückzubekommen, wurde sie mir entrissen.“²⁸

26 *Critical Race Theory* ist eine in den USA entstandene Theorierichtung, die aus den Rechtswissenschaften entwickelt wurde und in deren Rahmen interdisziplinäre Grundlagen zur (herrschafts-)kritischen Analyse von „Rasse“, als intersektional verstandener Kategorie sozialer Ungleichheit, und Rassismus ausgearbeitet werden (Anmerkung der Übersetzerin).

27 Vgl. Fanon 2008 (dt. 1985).

28 „I wanted to be a typically Negro – it was no longer possible. I wanted to be white – that was a joke. And, when I tried, on the level of ideas and intellectual activity, to reclaim my negritude, it was snatched away from me“ (ebd. 132; übersetzt von CK und nicht nach der dt. Fassung Fanon 1985: 96, da in dieser nicht deutlich wird, dass der Begriff der *Négritude* (und damit verbunden die in diesem Kontext verwendete Selbstbezeichnung *Negro*) aus der wenngleich umstrittenen frankophonen literarisch-philosophisch politischen Strömung hervorgegangen ist und daher nicht einfach ins Deutsche

Die gegenwärtige feministische Theorie, die sich ausgiebig mit der *Critical Race Theory* beschäftigt, sieht sich ebenfalls mit den Dilemmata konfrontiert, die durch die Exklusion des Weiblichen, Nicht-Weißen aus dem Vernunftideal generiert werden. Cynthia Willet fasst diesen Aspekt folgendermaßen zusammen (und es ist bemerkenswert, dass sie hier von Habermas und Benhabib spricht und nicht etwa von Platon oder Kant):

„Das moderne Maß der Vernunft funktioniert nach einer absolut dualistischen Logik, in der nur diejenigen, die die Bewährungsprobe bestehen, als moralisches Subjekt gelten. Diejenigen, die die Logik verteidigen, argumentieren, dass Modernisierung, anders als ‚vormoderner‘ Tribalismus, auf universelle Inklusion abzielt. Die Praktiken der Exklusion reichen indessen zurück auf die Definition des Menschen. Für diejenigen, die aus dem universalen Diskurs entlassen wurden, ist das Problem klar: Die ‚Definitionen [stehen] denen [zu], die definieren, nicht denen, die definiert werden.‘“²⁹

Diesem Dilemma begegnet Willett ähnlich wie die *Queer*-Theoretikerinnen und -Theoretiker mit dem bereits besprochenen Ansatz einer Ethik, die auf dem verkörpernten *Eros* basiert. Dieser Ansicht zufolge kann Freiheit von denjenigen, die gewaltsam von den Normen der westlichen Rationalität ausgeschlossen wurden, nicht durch Vernunft oder rationale Autonomie erlangt werden, sondern nur durch das, was Willett den sozialen *Eros* nennt.

Ich möchte nun noch auf ein letztes Beispiel bezüglich der Überschneidung von Feminismus und postkolonialer Theorie eingehen. Die Verbindung zwischen dem Vernunftideal und der Zivilisierungs- und Kolonialisierungsmission des Westens ist ein bedeutendes Thema in der postkolonialen Forschung. Lucius Outlaw fasst dies treffend zusammen, wenn er festhält, dass die Vernunft der Aufklä-

übersetzt werden kann. Historisch-politisch und sprachlich gibt es keine deutsche Entsprechung, in der dies zum Ausdruck käme, sondern nur die umstritten rassistische und abwertende Sprache weißer Kolonisatoren über das kolonisierte schwarze Subjekt [Anmerkung der Übersetzerin]).

29 Übersetzt von CK nach dem Original: „The modern measurement of reason functions in a starkly dualistic logic in which only those who test positive count as moral subject. Those who defend the logic argue that modernization, unlike ‚premodern‘ tribalism, aims for universal inclusion. However, the practices of exclusion trace back to the definition of the human. For those who have been dismissed from universal discourse, the problem is clear: the ‚definitions belonged to the definers – not to the defined.“ (Willet 2001: 70f.; Willet zitiert Morrison 1987: 190 [dt. Übersetzung Morrison 1992: 261]).

rung, wie sie klassisch konzipiert wurde, zum „Gerichtshof der Vernunft für Rassismus und Ethnozentrismus und ihre Globalisierung zum Imperialismus“ wurde³⁰. Darüber hinaus, so argumentiert Chandra Mohanty in ihrem wegweisenden Essay *Under Western Eyes*, hat die kolonialistische und imperialistische Logik auch die westliche feministische Theorie geformt; sogar oder vielleicht gerade wenn bestimmte Feministinnen versucht haben, das Leben der Frauen des globalen Südens theoretisch zu fassen.³¹ Diese Anstrengungen basieren der Tendenz nach auf einem ethnozentrischen Universalismus, welcher der sogenannten „Dritte-Welt-Frau“ die Rolle eines ausgebeuteten Opfers zuweist, das keine eigene authentische Handlungsfähigkeit besitzt und von ihren aufgeklärteren westlichen Schwestern gerettet werden muss. Resultat dieser Kritik ist die Debatte zwischen liberalen, kosmopolitischen Feministinnen und Feministen, die ihre moralischen und politischen Prinzipien in einer universalistischen Vernunftkonzeption zu begründen suchen und postkolonialen Feministinnen und Feministen, die dieses Bestreben als imperialistischen Feminismus betrachten. Diese Diagnose bringt Mohanty schließlich dazu, zur Dekolonisation feministischer Theorie aufzurufen. Was aber würde eine Dekolonisation, also eine Entwirrung der Verstrickungen der feministischen „Vernunft-Einsätze“ von kolonialistischer, imperialistischer Herrschaft mit sich bringen? Was ist geboten, um einen nicht-imperialistischen Feminismus auszuarbeiten? Mohantys Fassung der Dekolonisation setzt „Autonomie und Selbstbestimmung [...] als zentral für den Prozess der Befreiung“, einen Prozess, „der nur durch ‚selbst-reflexive kollektive Praktiken‘ erreicht werden kann“³². Obwohl Mohanty auch bemerkt, dass „Geschichte, Erinnerung, Emotion und emotionale Beziehungen maßgebliche Elemente für die Konstruktion eines kritischen, selbst-reflexiven feministischen Selbst sind“³³, unterlässt sie es gleichwohl, die liberalen, westlichen Ideale der Autonomie und Selbstbestimmung selbst in Frage zu stellen.

Aus dieser Perspektive stellt Saba Mahmoods Buch *Politics of Piety* eine radikalere Reflexion feministischer Theorie aus der Perspektive postkolonialer

30 Übersetzt von CK nach dem Original: „court rationalist to racism and ethnocentrism and their globalization as imperialism“ (Outlaw 1996: 45).

31 In Mohanty 2003.

32 Übersetzt von CK nach dem Original: „autonomy and self-determination [...] central to the process of liberation“, „can only be achieved through ‚self-reflexive collective practice‘“ (ebd. 8).

33 Übersetzt von CK nach dem Original: „history, memory, emotion, and affectional ties are significant cognitive elements of the construction of critical, self-reflexive feminist selves“ (ebd.).

Theorie vor, indem sie das Ideal der Autonomie an sich problematisiert.³⁴ Mit Rückgriff auf ihre ethnografische Forschung über Mitglieder der Moschee-Bewegung der Frauen in Ägypten, einer Bewegung, die Teil einer größeren islamischen Wiederbelebung war und durch die Frauen eine größere religiöse Pietät und Tugend begehrten, strebt Mahmood an, Lebensformen, ethische Praktiken und verschiedenste Arten von Handlungsfähigkeit, die Frauen zugänglich gemacht wurden, sichtbar zu machen, auch wenn die Teilnahme an der Bewegung die Akzeptanz der Unterordnung unter den Mann voraussetzte. Dabei bemerkt sie, dass sogar jene Feministinnen und Feministen, die gegen die Anwendung militärischer Gewalt seien, um Frauen in Nahost vor ihrer Unterordnung unter islamisches Recht zu „retten“, wahrscheinlich keine Schwierigkeiten hätten, Projekte für Bildung und soziale Reformen zu unterstützen, die es solchen Frauen ermöglichen würden, ein „aufgeklärteres Leben zu leben“. Vor diesem Hintergrund fragt Mahmood:

„Werden meine politischen Visionen jemals gegen die Verantwortung ankommen, die ich für die Zerstörung der Lebensformen auf mich lade, damit ‚unaufgeklärten‘ Frauen beigebracht werden kann, freier zu leben? Verstehe ich die Lebensformen überhaupt völlig, die ich so leidenschaftlich gern erneuern würde? Würde mich ein detailliertes Wissen von Lebenswelten, die sich von meiner unterscheiden, jemals dazu führen, meine eigene Gewissheit darüber, was ich als übergeordnete Lebensweise für andere vorschreibe, infrage zu stellen?“³⁵

Das Ergebnis dieser Fragen ist die Übernahme einer bescheidenen Haltung gegenüber den eigenen rational gerechtfertigten normativen und politischen Verbindlichkeiten. Eine Haltung, welche die eigenen Grenzen und Ungewissheiten erkennt und die offen und bereit ist, die eigenen Verbindlichkeiten durch Begegnungen mit anderen Lebensformen zu destabilisieren, ohne dass bereits klar ist, wohin das führt.³⁶

34 Vgl. Mahmood 2005.

35 Übersetzt von CK nach dem Original: „Do my political visions ever run up against the responsibility that I incur for the destruction of life forms so that ‚unenlightened‘ women may be taught to live more freely? Do I even fully comprehend the forms of life that I want so passionately to remake? Would an intimate knowledge of lifeworlds distinct from mine ever lead me to question my own certainty about what I prescribe as a superior way of life for others?“ (Ebd. 197f.).

36 Man muss Mahmood hier anrechnen, dass sie davon Abstand nimmt, diese Lebensweise schon an sich als unvernünftig oder irrational zu charakterisieren. Daher ver-

Durch das Heranziehen dieser Beispiele wollte ich nicht darauf hinaus, die Besonderheiten der Argumentationen aller genannten Autoren gutzuheissen. Ich habe sie einzig aufgeführt, um die Langlebigkeit und fortdauernde Relevanz der feministischen Vernunftkritik, wie sie von Lloyd umrissen wurde, und die damit entstehenden Dilemmata aufzuzeigen, selbst wenn wir die Perspektive erweitern und Sexualität, „Rasse“ und das Erbe des Kolonialismus mit einbeziehen.

KRITISCHE THEORIE UND VERNUNFTKRITIK

An dieser Stelle mag man sich fragen, was das alles mit Kritischer Theorie zu tun hat. Auf den letzten Seiten habe ich viel zur Vernunftkritik an der Schnittstelle zwischen feministischer, queerer, *Critical-Race-* und postkolonialer Theorie gesagt, aber noch nicht viel darüber, was das mit der Tradition kritischer Sozialtheorie der Frankfurter Schule zu tun hat. Wenn es sich aber so verhält, wie Nancy Fraser schon vor über zwanzig Jahren argumentiert hat, dass sich die Kritische Theorie, um wirklich kritisch zu sein, an der Selbstaufklärung gegenwärtiger Kämpfe und Begehrungen beteiligen muss³⁷, und wenn wir feministische, queere, anti-rassistische und anti-koloniale Kämpfe als wichtige Kämpfe unserer Zeit ansehen, dann ist die Verbindung ganz offensichtlich. Dabei ist die Liste der Kämpfe, die ich hier aufgemacht habe, keineswegs als erschöpft anzusehen, noch sind hier die dringlichsten oder wichtigsten Kämpfe unserer Zeit aufgezählt. So fehlt in meiner Diskussion hier der Kampf gegen den Kapitalismus und damit verbunden der Kampf gegen die ökologische Zerstörung. Für meine Zwecke ist es an dieser Stelle aber vorerst ausreichend festzuhalten, dass jede Liste

meidet sie die Orientalisierung der Frauen, die sie erforscht. Oder, wie sie es ausdrückt, „in dem Maße in dem das gegenwärtige politische Klima dazu neigt, alle Formen des Islamismus [...] als Produkte eines ausfasernden Irrationalismus anzusehen, verspüre ich eine gewisse Verantwortung, der Rationalität das wiederzugeben, was aus ihrem Bereich verbannt wurde“. [Übersetzt von CK nach dem Original: „to the extent that the tilt of the current political climate is such that all forms of Islamism [...] are seen as the products of a roving irrationality, I feel a certain responsibility to render to reason that which has been banished from its domain“ (Mahmood 2005: 199).]. Trotzdem schlägt sie vor, die Gründe und Logiken dieser Praktiken als etwas Eigenes anzusehen – als „die Systematik und Vernunft des Unvertrauten, Fremden oder Unversöhnlichen“. [Übersetzt von CK nach dem Original: „the systematicity and reason of the unfamiliar, the strange, or the intransigent“ (ebd.).].

37 Vgl. Fraser 1989.

aktueller Kämpfe und Begehren, die feministische, queere, anti-rassistische und anti-koloniale Kämpfe nicht berücksichtigt, auf bedauerliche Weise unvollständig und unzureichend wäre. Wenn das der Fall ist, dann muss die Kritische Theorie, um wirklich kritisch zu sein, die Einsichten und Interessen, die in diesen Bewegungen generiert und artikuliert werden, sehr ernst nehmen. Das heißt umgekehrt aber auch, dass die Kritische Theorie die langlebigen Verstrickungen (praktischer) Vernunft mit sexistischer, heterosexistischer, rassistischer und kolonialer Herrschaft ernst zu nehmen hat – und das in der Tat mehr, als das bislang der Fall war, geht man von der Tendenz der Theoretiker der zweiten, dritten und vierten Generation der Frankfurter Schule aus, die ihre Konzepte entweder mit dem kantianischen oder hegelianischen Vernunftbegriff fundieren wollen.

Kritische Theorie muss also die beharrlich formulierte Vernunftkritik ernst nehmen. Was aber, so stellt sich die Frage, sollen die Theoretikerinnen und Theoretiker damit machen? Eine mögliche Antwort wäre, dass es zwar eine höchst unglückselige Angelegenheit ist, dass die Ideen und Ideale, auf denen die Kritische Theorie basiert, historisch in sexistischer, heterosexistischer, rassistischer und kolonialistischer Weise artikuliert wurden, dass aber dennoch darauf zu bestehen ist, dass die Koppelung der Vernunft mit diesen Herrschaftsformen keine Notwendigkeit darstellt. Man könnte in der Tat sagen, dass post-hegelianische Vernunftkonzeptionen, so wie sie von Habermas, Honneth und Forst verteidigt werden, den traditionellen philosophischen Vernunftbegriff in de-transzendentalisierter und postmetaphysischer Weise re-interpretiert haben, was sie gegen die von mir hier umrissene Kritik immunisiert. Gegenwärtige Theoretikerinnen und Theoretiker der Kritischen Theorie betrachten Vernunft nicht als eine bestimmte Fähigkeit des Geistes, die *a priori* und universal im Sinne Kants verstanden wird, sondern vielmehr als eine diskursive und in soziale Praktiken eingebettete Praxis, d.h. eine Praxis, die sowohl Gründe angibt als auch nach Gründen fragt.³⁸ Die Frage ist also, ob die an soziale Praktiken zurückgebundenen postmetaphysischen Vernunftkonzeptionen den feministischen, queeren, *Critical-Race-* und postkolonialen Vernunftkritiken entkommen.

Angesichts der Betonung einer sozialen, praktischen und diskursiven Vernunftkonzeption der kritischen Theoretikerinnen und Theoretiker ist es umso erstaunlicher, dass all diesen Konzepten eine Auseinandersetzung mit den Verstrickungen der praktischen Vernunft in Machtverhältnisse abgeht. Wenn der Raum der Vernunft ein sozialer ist, dann ist er zugleich einer der Macht – es sei denn, wir akzeptieren die problematische Annahme humaner, sozialer Lebensformen jenseits von Machtverhältnissen – und das in mindestens zweierlei Hinsicht. Der

38 Zu diesem Standpunkt vgl. Forst 2007 (engl. 2012).

Eintritt in den Raum der Gründe setzt aber, erstens, die Internalisierung einer bestimmten Machtstruktur und Autorität voraus, da diese erst danach als legitim oder gerechtfertigt angesehen werden können. Und wenn, zweitens, das Angaben von Gründen eine soziale Praktik ist, dann ist sie vollständig von Machtbeziehungen durchdrungen. Wer aber als rationaler *agent* angesehen wird, was als ein guter oder plausibler Grund gilt, welche Arten von Gründen Individuen tatsächlich zum Handeln motivieren, all das sind Fragen, die nicht unter Absehung der Verschränkungen „unserer“ Vernunftkonzeption mit heterosexistischen, rassistischen, kolonialen und anderen Herrschaftsformen beantwortet werden können.³⁹ Letztlich tendieren Habermas und Honneth dazu, Macht als etwas Externes zur Praktik der Angabe von Gründen zu konzipieren, eine Kraft, welche die Vernunft von außen beeinflussen kann und sie zu etwas Pathologischem macht. Beide Autoren nehmen Abstand davon, Machtbeziehungen als der Vernunft selbst innenwohnend zu denken.⁴⁰ Im Unterschied dazu versteht Forst Macht und Rechtfertigung als etwas, was intern Bezug zueinander hat. Allerdings definiert er die Rechtfertigungsmacht positiv als eine *empowernde* Kraft, die von den Unterdrückten in Form der Erforderung einer Rechtfertigung ihrer Unterdrückung gegen ihre Unterdrücker ausgeübt werden kann.⁴¹

Dennoch könnte man denken, dass Habermas’ Vorstellung einer kommunikativen Rationalität Vernunft in der Weise neu gestaltet, dass sie der oben skizzierten Vernunftkritik insofern entkommt, als seine Reformulierung der Vernunft das rationale Subjekt von Anfang an intersubjektiv und sozial begreift. Wie in den vergangenen Jahren jedoch von Theoretikerinnen und Theoretikern wie Allison Weir, Joel Whitebook, Albrecht Wellmer, Nikolas Kompridis und anderen bereits gründlich erörtert wurde, basiert die kommunikative Rationalität auf der Transzendenz, wenn nicht gar der Leugnung des Affektiven, des Unbewussten und des Ästhetischen.⁴² Daraus folgt, dass er sich der Logik der Exklusion, welche die feministische, queere, anti-rassistische und postkoloniale Kritik zum Gegenstand hat, nicht ganz entziehen kann. Darüber hinaus ist Habermas’ entschiedene Verteidigung der normativen Gehalte der Moderne und der Aufklärung gut bekannt.⁴³ Was etwas weniger offensichtlich, aber dennoch sehr bedeutsam für

39 Ich diskutiere diese Aspekte ausführlicher in Allen (im Erscheinen a).

40 Vgl. Habermas 1985 (engl. 1987) und Honneth 2007 (engl. 2009).

41 Vgl. Forst 2007 (engl. 2012). Ich diskutiere die Grenzen von Forsts Ansatz mit besonderem Augenmerk auf dem Verhältnis zwischen Macht und Gründen in Allen (im Erscheinen b).

42 Vgl. Weir 1995, Whitebook 1995, Wellmer 1993 (engl. 2000), Kompridis 2006.

43 Vgl. Habermas 1985 (engl. 1987).

diese Auseinandersetzung ist, ist die Fundierung seiner eigenen diskurstheoretisch eingebetteten gehaltvollen Moral und das daran hängende politische Projekt, das er als Resultat eines Prozesses sozialer Evolution begreift.⁴⁴ Was Konzepte wie dem der Autonomie, der Argumentation und des Diskurses ihre positive normative Wertigkeit gibt, ist, dass sie Habermas zufolge als Ergebnis eines Lernprozesses rekonstruiert werden können, der sich durch wachsende Reflexivität und Rationalisierung der Strukturen der Lebenswelt auszeichnet. Das Dilemma, in das sich Habermas dadurch manövriert, ist klar: Er kann seine Auffassung der Geschichte als einer Fortschrittsgeschichte nicht aufgeben, ohne zugleich die Grundlagen für seinen normativen Universalismus zu untergraben.⁴⁵

Mit Bezug auf Honneth könnte man argumentieren, dass er gerade aufgrund der Tatsache, dass er in seiner Theorie der Anerkennung äußerst gehaltvollen ethischen Konzepten und körperlichen, affektiven und psychischen Dynamiken der Missachtung und Nichtanerkennung mehr Aufmerksamkeit schenkt als Habermas, weniger angreifbar hinsichtlich der oben umrissenen Vernunftkritik wäre. Auch wenn es keinen Zweifel daran gibt, dass Honneth an normativen Konzepten praktischer Vernunft hängt, hat er eine komplexe Sicht auf diese. So integriert er affektive, verkörperliche und psychische Dimensionen und nimmt zudem die Rolle des Irrationalen in der Umschreibung der normativen Arbeit der Kritischen Theorie ernst. In dieser Hinsicht kann Honneth ziemlich gut viele der Belange, die ich hier aufgeworfen habe, aufnehmen. Das Problem mit Honneths Darstellung entsteht, wenn wir die postkoloniale Kritik berücksichtigen. Wie Habermas, so bleibt Honneth ebenfalls einer progressiven, hegelianischen Lesart der Geschichte verpflichtet.⁴⁶ Auch wenn er die Vorstellung historischen Fortschritts in postmetaphysischen und de-transzentalisierten Begriffen als eine an rein soziale Praktiken gebundene Hypothese reformuliert hat, ist die Fortschrittsgeschichte immer noch an die problematische Annahme einer normativen

44 Für eine aufschlussreiche Diskussion dieser Aspekte von Habermas' Werk siehe Owen 2002.

45 Man könnte argumentieren, dass Habermas' aktuellstes Schaffen zu postsäkularer Vernunft und multiplen Modernitäten dazu beitragen könnte, das Problem zu lösen, indem Raum für das Andere der Vernunft gemacht wird – hier durch die Religion repräsentiert – und durch das Aufbieten von Konzepten wie z.B. dem des auf Gegenseitigkeit beruhenden Lernens, der wechselseitigen Übersetzung und Bescheidenheit. Diese Behauptungen überzeugen mich nicht, die Begründung würde hier allerdings zu viel Platz, der nicht gegeben ist, einnehmen. Diesen Aspekt von Habermas' aktueller Arbeit diskutiere ich in einem anderen Aufsatz; vgl. Allen (im Erscheinen b).

46 Vgl. Honneth 2007 (engl. 2009).

Moderne und eines *telos* des Modernisierungsprozesses gebunden. Das kann nur schwer gegen die postkoloniale Kritik verteidigt werden. Dipesh Chakrabarty fasst es so:

„Vernunft wird immer dann elitär, wenn wir Unvernunft und Aberglauben den Platz für Rückständigkeit einräumen, das heißtt, wenn Vernunft mit der Logik eines historistischen [am Ideal der Entwicklung orientierten] Denkens zusammenspielt. Dann sehen wir unsere ‚abergläubischen‘ Zeitgenossen als Beispiele eines ‚früheren Typs‘, als menschliche Verkörperungen des anachronistischen Prinzips, an“⁴⁷.

Was würde man demnach also brauchen, um die Kritische Theorie zu dekolonialisieren und zu provinialisieren? Welche Möglichkeiten gäbe es, die kritischen Perspektiven der feministischen, queeren, *Critical-Race-* und postkolonialen Theorie auf die praktische Vernunft aufzunehmen? Das lässt sich, so mein Vorschlag, lösen, indem die Verschränkung der Vernunft mit Macht aufgenommen und in das Zentrum des Projekts der Kritischen Theorie gestellt wird. Diese Erkenntnis kann bereits in der Theorie der ersten Generation Kritischer Theoretiker gefunden werden, nachdrücklich in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno. Gleichzeitig ist diese Erkenntnis aber eine, die von nachfolgenden Generationen der Kritischen Theorie meist zurückgewiesen wurde. Die Gründer dafür hängen mit der falschen, aber einflussreichen Habermas'schen Lesart dieses Textes zusammen, die Horkheimers und Adornos *hochambivalente* Darstellung des Erbes der Aufklärung, der Moderne und Rationalität zu einem extremen Pessimismus verflacht hat.⁴⁸ Was Kritische Theoretikerinnen und Theoretiker auch heute noch von der *Dialektik der Aufklärung* lernen können, ist, so möchte ich behaupten, das Verhältnis zwischen Vernunft und Macht als ein essentiell spannungsgeladenes (und damit meine ich: unversöhnliches) im menschlichen sozialen Leben und in der politischen Theorie zu betrachten.⁴⁹ Wird das

47 Übersetzt von CK nach dem Original: „reason becomes elitist whenever we allow unreason and superstition to stand in for backwardness, that is to say, when reason colludes with the logic of historicist [developmentalist] thought. For then we see our ‚superstitious‘ contemporaries as examples of an ‚earlier type‘, as human embodiments of the principle of anachronism“ (Chakrabarty 2008: 238).

48 Vgl. Habermas 1985 (engl. 1987).

49 Damit will ich nicht behaupten, dass kritische Theoretikerinnen und Theoretiker das Bezugssystem der *Dialektik der Aufklärung* einfach so übernehmen sollten, wie es ist. Ich behaupte nur, dass die *Dialektik der Aufklärung* eine wichtige Erkenntnis hinsichtlich der wesentlichen Spannung zwischen Vernunft und Macht bietet und kritische

Verhältnis zwischen Macht und Vernunft auf diese Weise verstanden, kann hervorgehoben werden, was das Charakteristische der Methodologie der Kritischen Theorie ist – und das hebt sie auch von einer Idealtheorie ab, die auf der Ebene reiner Vernunft verbleibt (solange sie sich nicht mit Fragen der Anwendbarkeit beschäftigt), wie auch von empirischen Sozialwissenschaften, welche die existierenden Machtverhältnisse und -strukturen erklären, ohne diese rational zu legitimieren oder zu kritisieren. Darüber hinaus behaupte ich, dass nur dadurch, dass die unversöhnliche Spannung zwischen Macht und Vernunft anerkannt und diese Einsicht in unsere Praktiken der Theoriebildung im Sinne der Klärung der eigenen Situierung bezüglich der Kämpfe und Begehrten eingebunden wird, die Kritische Theorie wirklich kritisch sein kann.

An dieser Stelle könnte man sich fragen, warum ich nicht zwischen guten und schlechten Formen der Macht unterscheide? Es ist eine Sache zu behaupten, dass Vernunft notwendigerweise mit Macht, eine ganz andere Sache aber, dass sie mit Herrschaft verschränkt ist. Die Verschränkung der Vernunft mit Macht ist jedoch nur problematisch, wenn es sich um eine Verschränkung mit Herrschaftsverhältnissen handelt. Wenn auf der anderen Seite die praktische Vernunft an sich schon *empowernd* wirkt, dann ist ihre Verstrickung mit Machtverhältnissen kaum als problematisch aufzufassen. Wenn diese Analyse tatsächlich stimmt, dann ist nicht klar, dass wir überhaupt in der Lage sind, zwischen harmlosen oder sogar *empowernden* Formen der Macht und Herrschaft zu unterscheiden. Wenn Vernunft schließlich mit Machtverhältnissen verstrickt ist, wie können wir unser Denkvermögen dazu nutzen, zwischen verschiedenen Formen der Macht zu unterscheiden? Und wenn wir nicht auf unsere Vernunft bauen können, um diese Unterscheidung zu machen, wie ist dann Kritik möglich? Und ist diese Sorge nicht gerade der Grund, weshalb Habermas den Ansatz der *Dialektik der Aufklärung* – ihre „trübe Fusion“ der Macht mit Geltungsansprüchen⁵⁰ – verworfen hat und danach strebte, die Kritische Theorie mit seiner Vorstellung einer kommunikativen Vernunft auf sichere normative Beine zu stellen?

Natürlich schlage ich hier nicht vor, dass wir nicht zwischen Macht und Herrschaft oder Machtverhältnissen, die befähigen und welchen, die unterordnen, unterscheiden sollen. Wir könnten keine Kritische Theorie oder feministische Theorie ohne diese Unterscheidung machen. Was ich hier vorschlage, ist,

Theoretikerinnen und Theoretiker gut daran täten, diese wieder einzubringen. Meiner Ansicht nach kann diese Einsicht am besten mittels des weniger metaphysischen und historischeren Ansatzes von Michel Foucault entwickelt werden. Diese Belange diskutiere ich ausführlicher in Allen (unveröffentlichtes Manuskript).

50 Habermas 1985: 137 (engl. 1987: 112).

dass wir uns darüber klar sein müssen, dass unser eigenes kritisches Rüstzeug auf verschiedene Weise selbst als Erbe in ebenjene Machtverhältnisse eingeschlossen ist, die wir kritisieren wollen. Oder, um es mit Chakrabarty zu sagen: „Kritisches Denken bekämpft das Vorurteil und ist zugleich Träger des Vorurteils, denn kritisches Denken [...] bleibt Orten verbunden“⁵¹. Zwar zwingt uns mein Argument dazu, uns mit der Tatsache zu konfrontieren, dass wir nicht *endgültig* zwischen Macht und Herrschaft unterscheiden können. Mit anderen Worten, wir können nie in der Position sein, mit Sicherheit zu wissen, dass wir unsere Begriffe von Vernunft, Rationalität, Universalität, Normativität erfolgreich von Herrschaft, Unterdrückung oder Ethnozentrismus gereinigt haben. Das stellt jedoch kein Problem für mein Verständnis einer Kritischen Theorie dar, wie ich es hier verfechte. Das ist vielmehr ein Problem der sozialen, politischen und kulturellen Welt, die wir bewohnen und welche die Kritische Theorie beleuchten will. Deshalb täten kritische Theoretikerinnen und Theoretiker gut daran, dieses Problem anzuerkennen. Die Anerkennung dieses Problems sollte uns, so denke ich, dazu veranlassen, die Normativität der Kritischen Theorie in einer kontextualistischen meta-normativen Position und Konzeption praktischer Vernunft zu begründen.⁵² Solch eine Herangehensweise ist, so meine Behauptung, in einer sehr viel besseren Position, die Kritik von feministischer, queerer, *Critical-Race*- und postkolonialer Seite unterzubringen und würde es Kritischer Theorie infolgedessen erlauben, wirklich kritisch zu sein.

So viel zu Kritischer Theorie, was aber ist mit dem Feminismus? Bislang habe ich argumentiert, dass die Kritische Theorie, um wirklich kritisch zu sein, die Vernunftkritik in sehr viel stärkerem Maße einbeziehen muss, als das bislang der Fall war. Das zu gewährleisten heißt, das Verständnis des Zusammenhangs von Vernunft und Macht umzugestalten. Warum sollte man aber annehmen, dass sich Theoretikerinnen und Theoretiker des Feminismus, der *Queer Theory* und der *Postcolonial Theory* überhaupt mit dem Projekt, die Vernunft zu überdenken, beschäftigen sollten? Und weshalb sollten sie Kritische Theorie dafür brauchen? Die vorhergegangene Erörterung von Lloyds Arbeit hat, denke ich, die Gefahren aufgezeigt, die damit einhergehen, wenn der Vernunftdiskurs zugunsten der al-

51 Übersetzt von CK nach dem Original: „critical thought fights prejudice and yet carries prejudice at the same time, for critical thought [...] remains related to places“ (Chakrabarty 2008: xvi).

52 Für diese Sicht argumentiere ich ausführlicher in Allen 2008. Für Ansätze, die in eine ähnliche Richtung argumentieren vgl. Cooke 2006 und Azmanova (im Erscheinen). Für einen interessanten, ähnlichen Ansatz zum (vernünftigen) Denken als sozialer Praxis siehe Laden 2012.

leinigen Bezugnahme auf Wahnsinn, Unvernunft, *Eros*, Verkörperung, Affektivität etc. verworfen wird. Das lässt die Logik der Exklusion und Herrschaft im Diskurs selbst unangetastet und bleibt daher im Dilemma gefangen. Obwohl es keinen einfachen Weg aus dieser misslichen Lage gibt, scheint es mir eine zwingende Aufgabe für feministische Theorie zu sein, durch diese Logik der Exklusion hindurch zu denken. Wie Foucault das einst formulierte: Es ist uns „glücklicherweise gegeben [...], einer Rationalität zu folgen, die unglücklicherweise Gefahren birgt“, und es ist die Aufgabe der feministischen kritischen Theorie heute, durch diese „Spirale“ hindurch zu denken⁵³. Die Kritische Theorie kann dazu eine hilfreiche Ressource für einen Feminismus bieten, welcher andererfalls in zahlreichen Wiederholungen der Dilemmata gefangen bliebe, die aus dem Vernunftverständnis, das wir geerbt haben, resultieren. Denn die Methodologie der Kritischen Theorie besteht, fasst man sie in richtiger Weise auf, genau darin, durch die Spirale hindurchzudenken.

Übersetzt von Christine Kley

53 „[F]ortunately committed to practicing a rationality that is unfortunately crisscrossed by intrinsic dangers“ (Foucault 2000: 358, dt. zitiert nach Foucault 2005: 334).

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. (englisch: ders. (1973): *Negative Dialectics*, übersetzt von E. B. Ashton, New York).
- Allen, Amy (2008): *The Politics of Our Selves: Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, New York.
- Dies. (im Erscheinen a): The Power of Justification: Reflections on Rainer Forst's „The Right to Justification“, in: David Owen (Hg.), *Justice, Toleration, and the Right to Justification*, London.
- Dies. (im Erscheinen b): Having One's Cake and Eating It, Too: Habermas's Genealogy of Post-Secular Reason, in: Craig Calhoun/Eduardo Mendieta/Jonathan van Antwerpen (Hg.), *Habermas and Religion*, Cambridge.
- Dies. (unveröffentlichtes Manuskript): *Reason, Power, and History: Re-reading the Dialectic of Enlightenment*, Manuskript bei der Autorin.
- Azmanova, Albena (im Erscheinen): *The Scandal of Reason: A Critical Theory of Political Judgment*, New York.
- Chakrabarty, Dipesh (2008): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton.
- Cooke, Maeve (2006): *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge.
- Eribon, Didier (2004): *Insult and the Making of the Gay Self*, übersetzt von Michael Lucey, Durham, NC.
- Fanon, Frantz (2008): *Black Skin, White Masks*, übersetzt von Richard Philcox, New York.
- Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. (englisch: ders. (2012): *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*, übersetzt von Jeffrey Flynn, New York).
- Ders. (unveröffentlichtes Manuskript): *Noumenal Power*, Manuskript beim Autor.
- Foucault, Michel (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a. M. (englisch: ders. (2006): *History of Madness*, übersetzt von Jonathan Murphy/Jean Khalfa, New York).
- Ders. (2005): Raum, Wissen, Macht, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, hrsg. v. Daniel Defert, Band 4, Frankfurt a. M., S. 324-340 (englisch: ders. (2000): Space, Knowledge, Power, in: ders., *The Essential Works of Michel Foucault*, hrsg. v. James Faubion, Band 3: Power, New York, S. 349-364).

- Fraser, Nancy (1989): What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender, in: dies., *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, MN, S. 113-143.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Band 1, Frankfurt a. M. (englisch: ders. (1984): *The Theory of Communicative Action*, Band 1: *Reason and the Rationalization of Society*, übersetzt von Thomas McCarthy, Boston).
- Ders. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. (englisch: ders. (1987): *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, übersetzt von Frederick G. Lawrence, Cambridge).
- Heyes, Cressida (im Erscheinen): Be Reasonable: A Response to Amy Allen's The Politics of Our Selves, in: *Philosophy and Social Criticism*.
- Honneth, Axel (2007): *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M. (englisch: ders. (2009): *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, übersetzt von James Ingram, New York).
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1981): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. (englisch: dies. (2002): *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, übersetzt von Edmund Jephcott, Stanford).
- Huffer, Lynne (2010): *Mad for Foucault: Rethinking the Foundations of Queer Theory*, New York.
- Kompridis, Nikolas (2006): *Critique and Disclosure: Critical Theory Between Past and Future*, Cambridge.
- Laden, Anthony Simon (2012): *Reasoning: A Social Picture*, New York.
- Lloyd, Genevieve (1993): *The Man of Reason: „Male“ and „Female“ in Western Philosophy*, 2. Auflage, Minneapolis (deutsch: dies. (1985): *Das Patriarchat der Vernunft. „Männlich“ und „weiblich“ in der westlichen Philosophie*, übersetzt von Adriane Rinsche, Bielefeld).
- Dies. (2008): *Providence Lost*, Cambridge, MA.
- Marasco, Robyn (2009): Review of „The Politics of Our Selves“, in: *Hypatia* 24 (2), S. 211-215.
- Mahmood, Saba (2005): *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ.
- Mohanty, Chandra T. (2003): „Under Western Eyes“ Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles, in: dies., *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, NC, S. 221-251.

- Morrison, Toni (1987): *Beloved*, New York (deutsch: dies. (2000), *Menschenkind*, übersetzt von Helga Pfetsch, Reinbek).
- Okin, Susan Moller (1979): *Women in Western Political Thought*, Princeton, NJ.
- Okin, Susan Moller et al. (1999): *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, NJ.
- Outlaw, Lucius (1996): *On Race and Philosophy*, New York.
- Owen, David S. (2002): *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*, Albany.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1993): How to Bring Your Kids Up Gay: The War on Effeminate Boys, in: dies., *Tendencies*, Durham, NC, S. 154-166.
- Warner, Michael (1999): *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Cambridge, MA.
- Wellmer, Albrecht (1993): *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt a. M. (englisch: ders. (2000): *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity*, übersetzt von David Midgley, Cambridge).
- Weir, Allison (1995): Toward a Model of Self-Identity: Habermas and Kristeva, in: Johanna Meehan (Hg.), *Feminists Read Habermas*, New York.
- Whitebook, Joel (1995): *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, Cambridge.
- Willett, Cynthia (2001): *The Soul of Justice: Social Bonds and Racial Hubris*, Ithaca, NY.