GENDER OPEN REPOSITORIUM

# Bound in a Spiral Dance : Der Tanz von Cyborg und Göttin als Diffraktion

**Kronberger, Alisa**

**2019**

**https://doi.org/10.25595/1337**

**Veröffentlichungsversion / published version**
**Zeitschriftenartikel / journal article**

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

Kronberger, Alisa: *Bound in a Spiral Dance : Der Tanz von Cyborg und Göttin als Diffraktion*, in: Open Gender Journal (2019), 1-18. DOI: https://doi.org/10.25595/1337.

**Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.17169/ogj.2019.49**

**Nutzungsbedingungen:**

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

**Terms of use:**

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

OPEN GENDER JOURNAL

ISSN 2512-5192

# Bound in a Spiral Dance. Der Tanz von Cyborg und Göttin als Diffraktion

Alisa Kronberger

alisa.kronberger@posteo.de

## Abstract

Mit den Worten „[I would] rather be a cyborg than a goddess" schließt Donna Haraway 1984 ihr einschlägiges „Manifesto for Cyborgs" (Haraway 1991 [1984], 180). Damit wurde die Cyborg als Figur technisch-menschlicher Hybridität als feministisches Gegenmodell zu einer ‚technophoben' Göttin eingeführt. Letztere gilt als zentrale Metapher spirituellen, ökofeministischen Denkens der 1970er und 1980er Jahre und ist stark, so Haraways Kritik, an nostalgische Narrative der Rückeroberung einer matriarchalen, prä-historischen Zeit gekoppelt. Die Cyborg hingegen verkörpert das Versprechen, aus den die Industriegesellschaften dominierenden Dualismen (Kultur/Natur, Frau/Mann, etc.) auszubrechen. Für was stehen die Grenzfiguren Cyborg und Göttin in feministischen Kontexten (noch) ein? Lässt sich die in einem Spannungsfeld stehende Cyborg-Göttin als ergiebig für einen gegenwärtigen feministischen Dialog denken? Ausgehend von diesen Fragen konzentriert sich der Aufsatz auf ein diffraktives Ineinander- und Gegeneinander-Lesen der beiden Grenzfiguren, mit dem Ziel, die aktuelle feministische Debatte zu verkomplizieren und damit neue Räume für Resignifikationen und Reinterpretationen zu eröffnen.

## Schlagwörter

Cyborg, Spiritualität, Feministische Kritik, Ökofeminismus, Neuer Materialismus

| Veröffentlichungsdatum | Eingereicht | Angenommen |
|---|---|---|
| 25. März 2019 | 19. Juli 2018 | 22. Oktober 2018 |

## Zitationsempfehlung

Kronberger, Alisa (2019): Bound in a Spiral Dance. Der Tanz von Cyborg und Göttin als Diffraktion. In: Open Gender Journal (2019). doi: 10.17169/ogj.2019.49.

DOI: https://doi.org/10.17169/ogj.2019.49

*Unter Redaktioneller Bearbeitung von Kathrin Ganz und Susanne Völker*

Creative Commons Attribution 4.0 International

Alisa Kronberger

# Bound in a Spiral Dance

## Der Tanz von Cyborg und Göttin als Diffraktion

[1] Figuren wie die Göttin oder die Cyborg[1] sind Ikonen des westlichen Feminismus. Sie zirkulieren in Theorien und Praxen, stehen für (un-)spezifische Versprechen, politische Anliegen, Ideen, Konzepte, Werte und Begehrensformen.

[2] Als zentrale Leitfigur des spirituellen Ökofeminismus der 1970er und 1980er Jahre sollte die Göttin einen radikalen Kontrapunkt zum ausbeuterischen Umgang mit der Natur der westlichen industrie-kapitalistischen Gesellschaften verkörpern. Die ökofeministische Kritik richtete sich gegen eine patriarchale Kultur, die sich durch dualistisch-hierarchische Denksysteme strukturiere (vgl. Plumwood 1993, 43) und auf einer mechanischen Weltsicht (vgl. Merchant 1992, 43f.) basiere. Die Göttin stand hingegen für eine organische Weltsicht, die eine immanente Geistigkeit menschlicher und nicht-menschlicher Natur umfasse. Daran entzündete sich die Kritik der Biologin und feministischen Wissenschaftstheoretikerin Donna Haraway an einigen Ökofeministinnen, die aus ihrer Sicht auf dem Organischen beharrten und es in eine Opposition zum Technischen stellten. Von den öko-spirituellen Tendenzen der zweiten Frauenbewegung fürchtete Haraway eine „Entpolitisierung des Feminismus" (Holland-Cunz 2014, 126) insbesondere in Bezug auf „kritische Analysen von Kapitalismus, Patriachat und Technologieentwicklung" (ebd.). In ihrem prominenten Cyborg-Manifest führte Haraway die Cyborg als Metapher für die Lebensrealität im späten 20. Jahrhundert ein, welche durch die Verschränkung von Technologie und Organismen charakterisiert sei (vgl. Haraway 1991 [1984], 149f.). Als Mischwesen verkörpere die Cyborg eine radikale Durchdringung von Natur und Technik und bewohne eine „post-gender world" (Haraway 1991 [1984], 150), in der starre Dualismen (Kultur-Natur, Mann-Frau) nicht mehr reproduziert werden (sollten).

[3] Ausgehend von der Frage nach der Bedeutung und Funktion – und damit nach dem ‚ursprünglichen' Sinn und Zweck – der beiden hier im Zentrum stehenden Figuren für feministische Ansätze möchte ich zunächst in diffraktiver Absicht (vgl. Haraway 1996; Barad 2007) die Cyborg und Göttin ineinander und gegeneinander lesen. Im Anschluss an Haraways Denkfigur (vgl.

Haraway 1996) schlug Karen Barad ‚Diffraktion' (vgl. Barad 2007) erstmalig als Methode des (kritischen) ‚Durcheinander-hindurch-Lesens' vor, um neue Einsichten auf nicht-hierarchische und nicht-lineare Weise zu schaffen. Eine diffraktive Methodologie versteht sich als respektvolle, offene und dialogische Lesart und als relationale Natur der Differenz (vgl. Bath et al. 2013). Demnach geht es in diesem Beitrag nicht um ein komparatistisches Lesen oder ein Gegenlesen der Cyborg und der Göttin auf ein fixiertes Ziel hin, vielmehr sollen beide feministischen Figuren in ihrer Bezüglichkeit fassbar gemacht werden. Dieses diffraktive Vorgehen ergibt sich letztlich aus dem Haraway'schen Denken selbst heraus, insofern sie die Göttin und die Cyborg als in einem spirituellen Tanz verwoben betrachtet (vgl. Haraway 1991 [1984], 181) und jüngst für ein tentakuläres, partiales Denken plädiert (vgl. Haraway 2016), das auf einer diffraktiven und radikal relationalen Verschränkung zwischen dem Selbst und der Welt beruht.

[4] Meine Impulse, über die Verschränkung von Göttin und Cyborg nachzudenken, verschafften mir neben Haraway selbst die Ansätze und Einsichten aus dem Kontext des Neuen feministischen Materialismus, dessen Saatkorn Haraway mitunter setzte. Vertreter*innen des sogenannten Neuen feministischen Materialismus eint das Argument, dass die Materie in der feministischen Theorie im Zuge des *linguistic turn* ins Abseits gedrängt worden sei. In Abgrenzung dazu intendiert ein *material turn*[2] auf einen dezidiert materialistischen Ansatz des Neuen Materialismus. Jene intellektuelle Orientierung kreist um eine ontologische Neuausrichtung, die im posthumanistischen Sinne Materie als generativ, fühlend (vgl. Kirby 2011), vital (vgl. Bennett 2010) und agentiell (vgl. Barad 2007) versteht. Dadurch ruft der Neue feministischen Materialismus Reminiszenzen an ökofeministische Ansätze hervor.[3] Das Präfix ‚Neu' unterliegt keiner progressiven Logik des Fortschritts, sondern führt eine diffraktive, nicht-konflikthafte Logik von Kontinuität und Transformation ein. Damit fußt der Beitrag auf der neu-materialistischen Idee, feministische Theorien unterschiedlicher Generationen – für die hier Göttin und Cyborg exemplarisch und stellvertretend stehen – nicht nach einer konfliktbestimmten (patriarchalen) Logik der Kluft und Eroberung zwischen alt und jung fortzuschreiben, sondern stattdessen einen generativen Ansatz zu verfolgen, der die feministischen Zukunftsvisionen der Vergangenheit und Gegenwart in einen dialogischen Resonanzraum überführt (vgl. van der Tuin 2015).

[5] Der Beitrag verfolgt somit das Anliegen, einen spannungsgeladenen Resonanzraum zwischen Göttin und Cyborg auszuloten, der durch eine neu-materialistische Perspektive adressiert werden kann. Dieser Raum macht die Verwobenheiten und Relationalitäten zwischen den Figuren sichtbar und somit die Muster der Differenz (Diffraktions- bzw. Interferenzmuster), die im Haraway'schen Sinne einen Unterschied in der Welt machen (vgl. Haraway 1996). Anhand von zwei Arbeiten der Künstlerinnen Patricia Piccinini und Wangechi Mutu möchte ich zeigen, dass auch sie uns mit ihren hybriden Kreaturen mit komplexen Verschränkungen und dynamischen Relationalitäten zwischen Öko-, Kapitalismus-, Kolonialismus- und feministischer Kritik konfrontieren. Wie auch Haraway geht es diesen Künstlerinnen um eine Komplexitätssteigerung von scheinbar klar zu trennenden Bereichen und dem Unterlaufen monoepistemologischer Entwürfe.

[6] Abschließend möchte ich argumentieren, dass eine Wiederkehr der Göttin – oder konkret bei Haraway der Göttinnen – im Lichte des Neuen feministischen Materialismus beobachtet werden kann. Es scheint mir aufschlussreich, hier von einer Form von Reminiszenz auszugehen, weil viele theoretische Auseinandersetzungen aus dem Kontext des Neuen feministischen Materialismus heute gleichsam unter einem anderen Vorzeichen an Fragestellungen und Positionen der Ökofeministinnen von damals erinnern. Gerade die ökofeministische Vorstellung einer immanenten Geistigkeit menschlicher und nicht-menschlicher Natur ist anschlussfähig für gegenwärtige Diskussion innerhalb des Neuen Materialismus. Dies führt zu der hier offen gehaltenen Frage, wozu der Beitrag letztlich anregen möchte: Inwiefern kann die Integration ökofeministischer Ansätze der 1970er und 1980er Jahre der aktuell geführten Debatte des Neuen feministischen Materialismus neue und produktive Impulse verschaffen?

## Haraways Cyborg und ihre Ablehnung der Göttin

[7] Mit Haraways Cyborg Manifest trat Mitte der 1980er Jahre eine profunde zeitdiagnostische Kapitalismus-, Technologie- und Patriachatsanalyse aus der Perspektive sich entwickelnder Natur- und Geschlechterverhältnisse auf den Plan. Ein polymorphes Informationssystem löste eine ‚organische' Industriegesellschaft ab, wobei sich im Zuge dieser Entwicklung technologisch-informationelle Weltverhältnisse herauskristallisierten, die neue sexistische, rassistische und klassenbezogene Diskriminierungen mit sich zogen. Ihr Manifest gilt als Gründungstext für eine feministische Perspektive auf Technologieverhältnisse und eine daran anschließende Wissenschaftskritik, die Technik nicht

ausschließlich dämonisiert. Mit der Wahl der Cyborg als ikonische Leitfigur des Textes bietet Haraway dem Feminismus die Möglichkeit, seine politische und intellektuelle Beziehung zu Technologie und Wissenschaft zu überdenken. Die zentrale Funktion der Cyborg besteht in der Destabilisierung essentialistischer Kategorien wie Natur, Technik, Körper und insbesondere Geschlecht. Die Figur der Cyborg verkörpert das paradoxe Verhältnis von Fiktion und gelebter sozialer Realität, in dem Haraway das zentrale kollektive Objekt internationaler Frauenbewegungen, die ‚Erfahrung der Frauen', verortet (vgl. Haraway 1991 [1984]). Auch die Cyborg ist sowohl Fiktion als auch Tatsache, imaginäre Figur und gelebte Erfahrung zugleich. Als Anhängerin von Partikularität, Ironie und Perversität mobilisierte die Cyborg prognostische Kräfte und avancierte zum ‚Maskottchen' für interdisziplinäre feministische Forschung und Wissenschaftskritik.

[8] Für Haraway schien das Cyborg-Modell vielversprechender für die feministische Gegenwart und Zukunft als die Umwertung des Göttinnen-Mythos. Die Göttin stand in ihren Augen für einen rückwärtsgewandten Feminismus, für ein nostalgisches Narrativ der Rückeroberung einer matriarchalen, prähistorischen Zeit. Dies kommt in ihrem technologieaffinen Schlusssatz „I would rather be a cyborg than a goddess" (Haraway 1991 [1984], 180) zum Ausdruck.

[9] Das Problem der Cyborg als Abkömmling des Militarismus und patriarchalen Kapitalismus[4] wird bei Haraway zur Voraussetzung einer bewusst eingesetzten, strategischen ‚Umkehrung': Haraway löst die Cyborg aus ihrem einstigen militärischen Kontext, in dem sie als Instrument von Krieg und Imperialismus imaginiert wurde, und verkehrt sie in eine emanzipatorische Figur zukunftsgerichteten feministischen Bewusstseins und Handelns.

[10] Diese Strategie der Aneignung und Umarbeitung verfolgten – so meine These – auch zahlreiche Texte im Kontext des spirituellen Ökofeminismus der 1970er und 1980er Jahre in der Imagination einer weiblichen ‚Erlöserfigur'. Ihr Ziel ist es, ein Bewusstsein für spezifisch religiös-kulturell gewachsene Machtverhältnisse in westlichen Kontexten zu schaffen, um sie daraufhin zu „de-normalisieren" und „ent-hierarchisieren" (Engel 2005, 260). So heißt es in der 1978 erschienenen, fünften Ausgabe der feministischen Zeitschrift *HERESIS*, die bereits einen bezeichnenden Namen trägt:

[11] „The supremacy of the ‚Father in Heaven' is a mere reflection of the supremacy of ‚Father on Earth'. [...] Goddess spirituality offers us the immediate and inherent refutation of the institutionalized ‚religious' values that have for too long been used as weapons of oppression. From this [...] aspect of Goddess spirituality grows the consciousness of, and the direct challenge to, these ‚religious' laws and attitudes that have played such a large part in formulating the roles of women in contemporary society." (Stone 1979, 4)

[12] Die Göttin wird hier nicht als Gottes weiblicher Ersatz, Umkehrung oder Counterpart imaginiert, sondern jenseits des ‚Vaters im Himmel' verortet. Es ging also nicht darum, ein religiöses Kontra-Glaubenssystem zu etablieren, sondern um eine Ablehnung der von der jüdisch-christlichen Ideologie geerbten Vorstellung, Natur und Kultur transzendieren und dominieren zu müssen.

## Ökofeminismus

[13] Mitte der 1970er Jahre avancierte die Naturfrage zu einem zentralen feministischen Thema. Es ist dieser Kontext, in dem einschlägige ökofeministische Texte entstanden sind. Im pathetischen Sprachstil sakralisierten einige der in diesem Kontext entstandenen Texte geradezu die feministische Weltrettung vor dem tödlichen System des Patriachats (vgl. die Monographien „Le féminisme ou la mort" (1974) von Françoise d'Eaubonne oder „Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism" (1978) von Mary Daly). Im Unterschied zu diesen Autorinnen verfolgte Susan Griffin mit „Woman and Nature. The Roaring Inside Her" (1978) einen weitaus weniger feindseligen Sprachstil. Griffin legte eine umfassende naturtheoretische Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte der Neuzeit vor, in der sie für neue Formen des Wissens und des Weltumgangs plädierte, die auf Emotionalität und einem intuitiv-spirituellen Naturbezug basieren sollten. Für die Politikwissenschaftlerin Barbara Holland-Cunz birgt Susan Griffins Werk die wesentlichen Komponenten ökofeministischen Denkens zu jener Zeit: eine ‚schwesterlich gedachte' Relation zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Natur, die nie hierarchisch oder herrschaftlich gedacht, sondern als unmittelbare Begegnung zwischen ursprünglich Gleichem konzipiert wird (Holland-Cunz 2014, 116).

[14] Häufig wurden ökofeministische Texte dafür kritisiert, eine phantasmatische Vorstellung des ursprünglich paradiesischen Zustands des Matriarchats zu produzieren, das durch äußere Einflüsse zu Fall gebracht wurde und das es zurückzugewinnen gelte. Mit der Figur der Göttin antizipieren ökofeministische Texte jedoch keine Zukunft, in der ein Matriarchat – im Sinne der Herrschaft und Dominanz der Frau über den Mann – zu erwarten wäre. Vielmehr steht die Göttin für den Versuch einer Repräsentation von Zukunft, in der ein Leben im Einklang mit der Natur möglich ist. Viele Frauen der 1970er und 1980er Jahre glaubten durch die Neuentdeckung weiblicher Urbilder könne das individuelle und soziale Leben verändert werden (vgl. Rountree 2004, 50ff.). So erläutert Christine Downing: „We hoped that the discovery of a prepatriarchal world might help us imagine forward to a postpatriarchal one" (Downing 1994, 104).

[15] Gerade diese Konstruktion des guten, wenn auch phantasmatischen Ursprungs, wurde zum Ausgangspunkt von Haraways Kritik an der Göttinnen-Verehrung spiritueller Ökofeministinnen. Die Idee einer ‚weiblichen Schöpferin' lässt sich durchaus als Form der Selbsterhöhung interpretieren, die in Folge eines starken kollektiven Bedürfnisses nach Anerkennung gediehen war. In der Figur der Göttin spiegelt sich das Verlangen und die spirituelle Sehnsucht nach einer weiblichen Heilsbringerin und einem gemeinsamen ‚schwesterlichen' Identitätsraum wider. Sie steht damit symptomatisch für ein Begehren nach einem weiblichen Kollektiv in einer stark durch den Ökofeminismus geprägten Zeit der zweiten Frauenbewegung.

[16] Die Cyborg steht dem entgegen: Sie begehrt geschlechtliche Uneindeutigkeit und gleichzeitig ein weibliches Kollektiv, das durch die Tätigkeit des Vernetzens hergestellt werden muss. Das Begehren der Cyborg ist bestimmt durch ein Verknoten von Materiellem und Diskursiven.[5] Ihr Begehren ist, anders als das der Göttin, nicht gerichtet. Die Netzwerk-Körper der Cyborgs beanspruchen nicht-identitäre Subjektpositionen, womit ihre Werdensprozesse nicht auf einen Ursprung zurückzuführen sind, sondern alternative Mythen eröffnen (Haraway 1995, 33).

## Cyborg-Göttin – theoretische und ästhetische Figur

[17] Mithilfe einer dialogischen, diffraktiven Lesart der Göttin und der Cyborg als Denkfiguren – so möchte ich als Zwischenfazit festhalten – ergeben sich Diffraktionsmuster, die eine „Geschichte von Interaktionen, Überlagerungen, Verschränkungen und Differenzen" (Deuber-Mankowsky 2011, 91) der beiden Grenzfiguren aufzeichnen. Beide eröffnen feministische Versprechen, sind Metaphern der Grenze und des Übergangs, Agentinnen der Veränderung und utopischer Vorstellungsräume sowie (emanzipative) Begehrens- und Affizierungsfiguren. Beide operieren in einem Modus des Sowohl-als-auch: So stand die Göttin sowohl für Leben und Tod, Natur und Kultur, das individuelle und das gemeinschaftliche Leben und sogar Fiktion und Realität; oder wie es die US-amerikanische Ökofeministin Starhawk formuliert: „She exists; and we create her" (Starhawk 1979, 95). Auch Haraways Cyborg ist Fiktion und Tatsache zugleich; ist immer schon dies und zugleich jenes: Mensch und Nicht-Mensch, Körper und Imagination. Es ist diese Logik des Dazwischen, die Idee der Relationen und des Anders-Werdens (vgl. Deleuze/Guattari 1992 [1980]), welche die Grenzen zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem zu durchkreuzen vermag.

[18] In der Kunst liegt das Potential der Verbindung von Politik und Ästhetik dort, wo eine kritische Identifikation kultureller und sozialer Machtrelationen möglich wird, durch die Ein- und Ausschlussmechanismen gezeigt und die vielen Dimensionen von Differenz verhandeln werden können. Im Folgenden werde ich zwei Beispiele aus dem Kunstkontext heranziehen, um die Idee des ‚Dazwischen' und der Durchkreuzung zwischen Menschlichem und Nicht-Menschlichem, Kultur und Natur deutlich zu machen.

[19] Der menschliche Körper und seine regressiven Mutationen stehen im Zentrum der künstlerischen Arbeiten von Patricia Piccinini. Die australische Künstlerin schafft mit ihren ‚naturalistischen' Chimär-Plastiken verkörperte Begegnung zwischen menschlicher und nicht-menschlicher Natur. In ihren fleischigen, nackten, haarigen, und transgenen Kreaturen fusionieren Physiognomien von Tieren und Menschen und suggerieren eine Art gegendarwinistisches Abgleiten der menschlichen Spezies auf ihrer scheinbar unstabil gewordenen Evolutionsleiter. Sie erzeugen in der Betrachtung einen subtilen Pendelschlag zwischen Vertrautheit und Fremdheit, welpenhafter Kindlichkeit und tierischer Monstrosität, Lebendigkeit und Leblosigkeit und schüren Verdachtsmomente des biotechnologischen Exzesses. Euphorische Phantasien, aber auch schleichende Zukunftsängste, wie sie sich um moderne Gentechnologien ranken, visualisiert und materialisiert Piccinini mit ihren hybriden Wesen, wie beispielsweise in *The Bond* (2016), eine lebensechte Figur einer Frau, die liebevoll ein hybrides Wesen in ihren Armen wiegt (Abbildung 1) oder *The Naturalist* (2017), ein Mischwesen aus einem Schaf, Schwein, Seehund und einem Menschen (Abbildung 2). Für Piccinini liegt in jener Hybridisierung die Bestätigung, dass es das ‚Reine' nicht gibt und nie gegeben hat: „My interest in hybrid forms comes from a belief that there is no ‚pure', that we are part of a complex and diverse world. In fact, I would say there never was a ‚pure' in the first place. It's a false dichotomy." (Piccinini 2018) Barads Überlegungen zum Menschlichen lassen sich an dieser Stelle ergänzend hinzufügen: „Humans are neither pure cause nor pure effect, but part of the world in its open-ended becoming." (Barad 2008 [2003], 139) Dies schließt an Barads Posthumanismus-Begriff an, worunter sie die Herausarbeitung der Verschränkung von Nicht/Menschlichem und die fortwährenden Praxen der Grenzziehung fasst, die ein trennbares Menschliches stets neu hervorbringt.

[20] Die hyperrealistischen Mischwesen erzeugen vielschichtige Ambivalenzen: Sie sind Objekte, Artefakte im Ausstellungsraum. Zugleich lassen ihre anthropomorphen, realistischen Gestalten eine Lebendigkeit verspüren. Sie funktionieren in einem transversalen Modus[6]: Sie sind künstliche Echtheiten,

aus der Vergangenheit und der Zukunft, naturalistisch und surrealistisch, Mensch und Nicht-Mensch.

**Abb. 1**: Patricia Piccinini, *The Bond*, 2016. Ausstellungsansicht Queensland Art Gallery | Gallery of Modern Art,



**Quelle:** © Tolarno Galleries.

**Abb. 2**: Patricia Piccinini, *The Naturalist*, 2017. Ausstellungsansicht in den Tolarno Galleries, Melbourne, Australien.



**Quelle:** © Tolarno Galleries.

[21] Mit dem Ziel, die Idee des ‚Dazwischen' als Moment der Grenzauflösung binärer Strukturen weiter zu verfolgen, möchte ich im Anschluss an Piccininis Plastiken auf ein weiteres Beispiel aus der Kunst eingehen. Das achtminütige Animationsvideo „The End of Eating Everything" (2013) der kenianische Künstlerin Wangechi Mutu beginnt mit der Profilansicht der afro-amerikanischen Sängerin Santigold, dargestellt mit den Augen einer ägyptischen Göttin und Medusa-ähnlichen schwarzen Dreadlocks, die wie Oktopus-Tentakel unter Wasser sich um sie schlängeln (Abbildung 3). Ihre Gefolgschaft: eine Schar ominöser, kreischender Raben. Langsam zoomt die imaginäre Kamera heraus und zeigt ihren amöbenartigen, amorphen Körper, der sich nach und nach zu einer pulsierenden Wucherung aus Fleisch, Haaren, Haut, dampfenden Kaminen, sich drehenden Rädern und industriellen Artefakten entpuppt. Für Mutu ist die Erde ein „living being" (Mutu 2014, TC:00:01:28); ein krankes und geschändetes „living being". Ein blutiger Husten und die aufplatzenden Wunden des Schiffskörpers stehen für das Ende eines kapitalistischen, kolonialistischen und naturzerstörerischen Narrativs der Beherrschung und Eroberung. Die Auswirkungen von *eating everything* konkretisiert sich in der Totalansicht, in der ihr gigantischer Körper sichtbar wird: ein kontaminiertes Organ der Erinnerung als lebendiges Archiv von Effekten und angesammelten Abfällen, die sich durch Sklaverei, koloniale Gewalt und den globalen und post-industriellen Kapitalismus angesammelt haben.

**Abb 3**: Wangechi Mutu, *The End of Eating Everything* (Still), 2013. Animiertes Video (c/s), 8 min. Sammlung des Nasher Museum of Art at Duke University, Durham, North Carolina, USA. Museumskauf. Beauftragt vom Nasher Museum.



**Quelle**: © Wangechi Mutu. Foto von Peter Paul Geoffrion.

[22] Mutu ist für ihre Collagen auf Papier bekannt geworden, entschied sich hier jedoch bewusst dafür, ein Animationsvideo zu machen. Eine Animation beginnt in der Regel dort, wo starre Ordnungen der Objektivierung und des Wissens ins Wanken geraten; eine Grenze überschritten wird hin zu einer Welt des Monströsen, des Horrors oder der magischen Verwandlung. Jene Grenze definiert sich auf der Basis bestimmter Ordnungsvorstellungen, wobei im Falle der kolonialen Moderne ein universell gültiges Realitätsprinzip proklamiert wurde. Mutus Video scheint das Imaginäre dieses universellen Prinzips durch die Animation zu durchqueren und symptomatisch aufzuzeigen; ein Anliegen, das Mutu mit Göttinnen-Feministinnen der 1970er und 1980er Jahre verbindet. Es ging den spirituellen Ökofeministinnen darum, sich auf animistische Vorstellungen einzulassen, eine Allbeseeltheit der Dinge zu denken und mit der Objektivierung menschlicher Naturbeziehungen zu brechen.

## Haraways tentakuläres Denken – Göttinnen im Chthuluzän

[23] Ich möchte nun noch einmal auf Haraways Schlusssatz des Cyborg-Manifests eingehen – diesmal jedoch auf den vollständigen Satz: „Though both

a bound in a spiral dance, I would rather be a Cyborg than a Goddess." (Haraway 1991 [1984], 181) Für Haraway sind also Cyborg und Göttin in einen rituellen Tanz – einer spirituellen Praktik – miteinander verbunden.

[24] Den Essenzialismus-, Determinismus- und Eskapismusvorwürfen gegen einzelne spirituell-ökofeministische Ansätze trotzend, möchte ich hier die Göttin wieder ins Spiel bringen, oder anders formuliert: zeigen, dass sie gegenwärtig wieder zum Tanzen aufgefordert wird. Damit verschiebt sich die Bedeutung von der Cyborg auf den rituellen Tanz der beiden, der gleichsam als Diffraktion zu verstehen ist.

[25] Haraways Kritik am Ökofeminismus war bereits Mitte der 1980er Jahre äußerst sympathiegeleitet. Ohne sich von ihrer ‚Cyborg-Innovation' für einen feministischen Ansatz abzuwenden, näherte sie sich seitdem zunehmend ökofeministischem Denken. In ihrem „Companion Species Manifesto" (2003), in dem sie die Biosozialität von Mensch und Hund thematisiert, ist sie bereits sehr nahe am Denken der Ökofeministinnen der 1970er und 1980er Jahre. In ihrem neuesten Werk „Staying with the trouble. Making Kin in the Chthulucene" (2016) schreibt sie sich gezielt in jenes Denken ein. Sie arbeitet mit tentakligen Wesen aus unterschiedlichen Mythologien und Science-Fiction-Erzählungen, um für ein sogenanntes Cthulucän zu plädieren, das ein „snaky ongoingness of earthly worlding" (Haraway 2014) umfasst.

[26] „I am calling all this the Chthulucene – past, present, and to come. These real and possible timespaces are not named after SF writer H.P. Lovecraft misogynist radical-nightmare monster Cthulhu (note spelling difference), but rather after the diverse earthwide tentacular powers and forces and collected things with names like Naga, Gaia, Tangaroa [...], Terra, Haniyasu-hime, Spider Woman, Pachamama, Oya, Gorgo, Raven, A'akuluujjusi, and many more." (Haraway 2016, 101)

[27] Was nennt sie hier für tentakuläre Mächte und Kräfte? Naga ist eine indische Schlangengottheit. Gaia und Haniyasu-hime sind in der griechischen beziehungsweise japanischen Mythologie die Mutter Erde. Pachamama ist die Erdmutter der indigenen Völker Südamerikas. Oyá ist in der Religion der Yoruba, ein indigenes Volk in Nigeria, die Göttin der Winde, Stürme und des Flusses. A'akuluujjusi ist die Mutter des Kosmos der Volksgruppe der Inuit. Und Mutus „living being" ließe sich hier hinzufügen.

[28] Wie in diesem Zitat zu erkennen ist, lud Haraway jüngst auch Göttinnen in ihre „Menagerie der Figurationen" (Haraway 2000, 135) ein. Diese Gestalten machen für Haraway das sogenannte SF möglich; SF das für spekulatives Fabulieren, spekulativen Feminismus, Science-Fiction und *science facts* steht.

Es ist also nicht die eine Göttin, die Haraway erneut zum Tanz bittet, sondern es sind die vielen, global verstrickten Göttinnen unterschiedlicher, als primitiv marginalisierter Kulturen, deren Tentakel und spinnenartigen Arme fortwährend weit in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hinaus- und hineinreichen. Sie erstrecken sich auch – so möchte ich argumentieren – bis hin zur Göttin der spirituellen Ökofeministinnen. Haraways Göttinnen sind Kreaturen des fortdauernden Chthuluzän, einem Erdzeitalter, in dem wir verstehen (werden), dass nur eine menschliche Koalition mit nicht-menschlichen Ökologien Überleben auf der Welt möglich macht. Haraway verschiebt mit ihrem Neologismus Chthuluzän den Blick von linearen Logiken des Wachstums und Fortschritts hin zu einem partialen, tentakulären Denken, das uns unser diffraktives Verschränktsein mit einer Welt vor Augen führt, die wir niemals von außen begreifen können, weil wir stets Teil von ihr sind. Gerade Haraways fortwährendes Engagement für heterogene Geschichten, für eine diffraktive Weltsicht und die Situiertheit von Wissen macht sie zu einer entscheidenden Wegbereiterin des Neuen feministischen Materialismus. Wie eingangs knapp dargestellt erinnern einige Ansätze aus dem Kontext des Neuen feministischen Materialismus an den Ökofeminismus der 1970er und 1980er Jahre, dessen zentrale Figur und Metapher der Göttin für ein Aufbrechen der dualistischen Konzeption von Mensch und Umwelt und damit für ein ökologisch-feministisches Umdenken stand.

Wenn ich behaupte, dass die Göttin – oder vielmehr Göttinnen aus unterschiedlichen Mythologien wie in Haraways Chthuluzän – wieder zum Mittanzen aufgefordert wird bzw. werden, meine ich damit, dass Vieles – aber keineswegs Alles – aus dem Kontext spirituell-ökofeministischen Denkens heute im Lichte des Neuen feministischen Materialismus wiederkehrt. Oder wie die neuseeländische Anthropologin Kathryn Rountree ausführt: „[The] ideas [of Goddess feminists] about the body fit more comfortably with [...] feminist theorists [of] [...] Elizabets Grosz [and] Vicky Kirby [...] who have been rethinking essentialism, difference, feminine specificity and the body“[7] (Rountree 2004, 65). Einige Ökofeministinnen der 1970er und 1980er Jahre problematisierten bereits die (materiellen) Effekte von Grenzziehungen und die sich darin einschreibenden Hierarchisierungen (Kultur-Natur, Geist-Körper, Produktion-Reproduktion, etc.) (vgl. Pulmwood 1993, 43) wie sie aktuell im Kontext des Neuen feministischen Materialismus erneut an Relevanz gewinnen. Auch die ökofeministische Konzeption von mit einer energetischen Kraft versehenen organischen und anorganischen Dingen (vgl. Mies/Shiva 1993, 38) lässt sich an die Vorstellung von Materie als vital (vgl. Bennett 2010) oder agentiell (vgl. Barad 2007) anschließen.

[29] Ein zentrales Augenmerk neu-materialistischen Denkens liegt auf den „materiell-diskursive[n] Verschränkungen" (Barad 2015, 130) von Körpern, Materie, Menschen, Diskursen, Apparaten, etc. Damit wird ein Denken in binären Kategorien und dichotomen Anordnungen grundlegend unterlaufen (Barad 2015, 130f.). Aus der Sicht einer (ontologischen) Untrennbarkeit von Natur und Kultur, Subjekt und Objekt, Ontologie und Epistemologie werden Phänomene in der Intraaktion[8] von Apparaten und Raumzeit-Materialisierungen hergestellt und wahrnehmbar. Um die materiell-diskursive Verschränkung intraagierender Phänomene fassen zu können, greift Barad das physikalische Phänomen der Diffraktion auf, welches sie – wie eingangs erläutert – als Methode einführt, um „the indefinite nature of boundaries" (Barad 2008 [2003], 122) beleuchten zu können.

[30] Die Einführung der Doppelfigur der Cyborg-Göttin akzentuiert im Spezifischen die Verschränkung von Technologie und Ökologie, die sich in der gegenwärtigen Diskurslandschaft der Technosphäre oder Techno-Ökologie[9] (Parisi 2009; Hörl 2011) niederschlägt. Die im Kontext der Medienwissenschaft geführte Debatte über Medien als technische Umwelt(en) dockt wiederum augenscheinlich an ein neu-materialistisches Denken an. Begriffe wie Technosphäre und Techno-Ökologie versuchen einer voranschreitenden (medien-)technischen Infrastruktur gerecht zu werden, um ein dichtes intraagierendes Gefüge von Sozialem, Umwelt, Technologien und Machtfragen zu beschreiben. Letzteres und damit die Dimension der Macht schließt dezidiert an feministische und postkoloniale Dimensionen an.

[31] Susan Hekman – eine Vertreterin des Neuen feministischen Materialismus – folgt Barads Plädoyer für ein diffraktives Denken und spricht sich für eine komplexere feministische Theoriebildung aus, „that incorporates language, materiality, and technology into the equation" (Hekman 2008, 92). Haraway arbeitet dezidiert an einer solchen Theoriebildung, indem sie Geschichten erzählt, ironische, politische Mythen entwickelt und sich dafür ausspricht, dies als Form diskursiver Praxis und Materialisierung zu verstehen. Die Kreation von Wesen, die in ihren Konzeptionen spezifische Begriffe, Theorien und gesellschaftliche Phänomene verkörpern – hier sei noch einmal an Patricia Piccinini und Wangechi Mutu erinnert – können Bühnen des feministischen Spekulierens, Imaginierens und Fabulierens bereiten. Piccininis Plastiken und Mutus Animationsfilm verweisen auf kapitalistische, ökologische, (bio-)technologische und koloniale Verschränkungen und bieten affektive Anschlüsse. Ihre ästhetische Praxis ruft dazu auf, Öko-, Kapitalismus-, Kolonialismus- und feministische Kritik als ein verschränktes Phänomen und gemeinschaftliches

Unterfangen zu begreifen. Piccininis und Mutus Arbeiten schaffen Momente der Konfrontation mit dem Verschränkt-Sein und der Ko-Existenz mit den Körpern und Diskursen, die sie umgeben.

[32] Mein Anliegen war es, in Haraway'scher Manier, einen Doppelbegriff einzuführen, der (scheinbar) Gegensätzliches symmetrisch beinhaltet, in der Absicht mit der Cyborg-Göttin die feministische Debatte zu verkomplizieren. Die Verschränkung beider Figuren steht aus meiner Sicht für ein gleichwertiges, nicht-hierarchisch konzipiertes Verständnis der Ansätze von Öko- und Cyborg-Feministinnen, die ich für eine gegenwärtige feministische Debatte als sehr produktiv erachte. Eine diffraktive Konzeptualisierung von Cyborg und Göttin, die sich in ihrem rituellen Tanz niederschlägt, zielt nicht zuletzt auf eine intersektionale und postkoloniale Erweiterung der Cyborg-Figur. Ich schlage die mehrfachcodierte Cyborg-Göttin als ‚symbolische Fiktion'[10] vor, um einen Raum für Resignifikationen, Reinterpretationen und feministisches Spekulieren und Fabulieren zu eröffnen.

# Endnoten

1 Weitere Leitbilder, die insbesondere im Kontext westlicher Queer und Gender Studies zirkulieren, sind die Mestiza (vgl. Anzaldúa 1987), die Nomadin (vgl. Braidotti 1994) oder Drag (Butler 1990). Kirstin Mertlitsch legte jüngst eine umfassende Analyse dieser queer-feministischer Begriffspersonen vor (vgl. Mertlitsch 2016).

2 Andreas Folkers warnt zurecht davor, im Neuen Materialismus einen Paradigmenwechsel im abendländischen Denken zu sehen. Unter Rückgriff auf bereits bestehende philosophische Theorien werden laut Folkers durch den Neuen Materialismus „partielle [...] Verschiebungen und theoretische [...] Neubeschreibungen vorgenommen; [...] nicht im Sinne eines Bruchs mit dem Alten, sondern im Sinne einer Neuversammlung." (Folkers 2013, 17).

3 Zudem geht es dem Neuen Materialismus um (bio-)politische und (bio-)ethische Fragen, die sich mit dem Politischen der Lebenssituation und des Körpers der_des Einzelnen auseinandersetzen. Nicht zuletzt widmet sich ein kritischer Materialismus der Ökonomisierung der Natur, den Relationen zwischen geopolitischen und sozioökonomischen Strukturen als auch materiellen Alltagsphänomenen (vgl. Coole/Frost 2010; Löw et.al. 2017). Philosophische, sozialwissenschaftliche, kulturwissenschaftliche und wissenschaftstheoretische Denktraditionen sehen sich dieser neuen Zuwendung zur Materie und Materialität und damit zu den ‚non-humans' (z.B. Technologie, künstliche Intelligenz und Umwelt) konfrontiert (vgl. Alaimo/Hekman 2008; Dolphijn/van der Tuin 2012).

4 Die Wissenschaft der Kybernetik entstand zur Zeit des zweiten Weltkrieges, als Ingenieur*innen und Mathematiker*innen im Dienst des Militärs an der Berechnung von gegnerischen Flugbahnen arbeiteten, am sogenannten „Anti-Aircraft-Problem". Norbert Wiener, der als Begründer der Kybernetik gilt, wurde vom Militär beauftragt, mathematische Feedback-Theorien zu entwickeln, um das Verhalten der gegnerischen Piloten mit hoher Wahrscheinlichkeit vorhersagen zu können. Nach dem zweiten Weltkrieg nutze Wiener seine Berechnungen, um ein neues Mensch-Maschine-Verhältnis theoretisch zu entwickeln. Die kybernetischen Organismen, sogenannte Cyborgs, sollten erst ein gutes Jahrzehnt später eingeführt werden. Manfred Clynes und Nathan Kline erwähnten den Begriff Cyborg 1960 erstmals in ihrem Aufsatz „Cyborgs and Space", in dem es um die Imagination eines zukünftigen Menschen ging, der im Stande sein sollte, im Weltraum zu überleben (vgl. Clynes/Kline 1960).

5 Cyborg ist ein denaturierter „Netzwerk-Körper". Der Körper ist für Haraway nur als materiell-semiotischer Akteur zu begreifen, d.h. Körper und Bedeutung sind unwiederbringlich miteinander verknüpft. Es gibt demnach keine natürlichen Bedingungen außerhalb materiell-semiotischer Grundlagen. Auf der Suche nach utopischen Welten verbinden sich Cyborgs zu Netzwerken aufgrund von Affektivität und leidenschaftlichem Engagement. Die Metapher der Cyborg erlaubt eine Konfrontation mit unserer eigenen Rolle als Produzent*innen von Bedeutung und verkörperten Erfahrungen. Aber auch sie hat ihre Grenzen.

6 Transversal meint in diesem Sinne auch ‚anti-hierarchisch'; sowohl horizontalen als auch vertikalen Anordnungen zuwiderzulaufend und die Linien/Ordnungen aber auch das Chaos zu durchqueren (vgl. Deleuze/Guattari 1974, 76).

7 Neben Elizabeth Grosz und Vicki Kirby ließen sich an dieser Stelle Theoretikerinnen wie Iris van der Tuin, Stacy Alaimo und Nancy Tuana heranziehen, die sich im Kontext des Neuen feministischen Materialismus verorten lassen.

8 Barad verschiebt Haraways Perspektive der Interaktion auf eine stärkere Betonung der ‚inneren' Wechselseitigkeit und entwickelte den Begriff der Intraaktion, der als Modell

radikal Grenzziehungen anzugreifen versucht. Der Neologismus Intraaktion meint – entgegen einem Verständnis von Interaktion –, dass die Relata eines Verhältnisses (beispielsweise Subjekt und Objekt) nicht vorausgesetzt werden können, sondern erst durch und in Relation in Kraft gesetzt werden. Phänomene existieren somit nicht vorgängig und treten dann in Interaktion, vielmehr sind sie immer schon im Werden begriffen. Damit sind Phänomene stets Intraaktionen materiell-diskursiver Faktoren: „The neologism ‚intra-action' signifies the mutual constitution of entangled agencies." (Barad 2007, 33).

9 Der Begriff der Techno-Ökologie wurde im Kontext der Medienwissenschaft im deutschsprachigen Raum insbesondere von Erich Hörl und im englischsprachigen Raum von Luciana Parisi geprägt. Techno-Ökologie steht prinzipiell für ein Modell medialer Vermittlung, das ein menschliches Verschränkt-Sein mit und Eingebettet-Sein in technische Umwelten bedeutet. Jene *environments* sind durchkreuzt von intraagierenden und eigenständigen (sogenannten *smarten*) Dingen und bilden als solche komplexe Infrastrukturen. Ähnlich verweist auch der Begriff der Technosphäre auf das Produktive, Allumfassende und vor allem auf die ökologische Dimension des Technologischen.

10 Jacques Lacan meint symbolischen Fiktionen Erzählungen, „die die Kontingenz des Realen, aber auch dessen Faktizität (Leiden, Freuden, Unterdrückung etc.) anerkennt und damit die Grauzone aus Realem und Fiktiven – also den Bereich des Möglichen, aber nicht Notwendigen – zum (politischen) Aktionsraum macht" (Harasser 2006: 592).

# Literaturverzeichnis


Alaimo, Stacy/Hekman, Susan J. (Hg.) (2008): Material Feminisms. Bloomington: Indiana University Press.

Anzaldúa, Gloria (1987): Borderlands. the new mestiza = La frontera. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Barad, Karen (2015): Verschränkungen. Berlin: Merve.

Barad, Karen (2008 [2003]): Posthumanist Performativity. Towards an Understanding of How Matter Comes to Matter. In: Alaimo, Stacy/Hekman, Susan Hekman (Hg.): Material Feminisms. Bloomington: Indiana University Press, 120-154.

Barad, Karen (2007): Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham: Duke University Press.

Bath, Corinna/Meißner, Hanna/Trinkaus, Stephan/ Völker, Susanne (Hg.) (2013): Geschlechter Interferenzen. Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen. Berlin: Lit Verlag.

Bennett, Jane (2010): Vibrant Matter. A Political Ecology of Things. Durham: Duke University Press.

Braidotti, Rosi (1994): Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

Butler, Judith (1990): Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge.

Clynes, Manfred E./Kline, Nathan S. Kline (1960): Cyborgs and Space. In: Astronautics 26/27 (September 1960), 74-75.

Coole, Diana/Frost, Samantha (2010): New Materialisms. Ontology, Agency and Politics. Durham: Duke University Press.

Daly, Mary (1978): Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism. Boston: Beacon Press.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992 [1980]): Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie/Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin: Merve.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1974): Anti-Ödipus – Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

D'Eaubonne, Françoise (1974): Le féminisme ou la mort. Paris, P. Horay.

Deuber-Mankowsky, Astrid (2011): Diffraktion statt Reflexion. Zu Donna Haraways Konzept des situierten Wissens. In: ZfM. Zeitschrift für Medienwissenschaft 1 (4), 83-91.

Dolphijn, Rick/van der Tuin, Iris (Hg.) (2012): New Materialism. Interviews & Cartographies. Ann Arbor, MI: Open Humanities Press. DOI: http://dx.doi.org/10.3998/ohp.11515701.0001.001.

Downing, Christine (1994): The Long Journey Home: Re-visioning the Myth of Demeter and Persephone for Our Time. Boston: Shambhala.

Engel, Antke (2005): Entschiedene Interventionen in der Unentscheidbarkeit: Von queerer Identitätskritik zur VerUneindeutigung als Methode. In: Harders, Cilja/Kahlert, Heike/Schindler, Delia (Hg.): Forschungsfeld Politik: Geschlechterkategoriale Einführung in die Sozialwissenschaften. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 259-282.

Folkers, Andreas (2013): Was ist neu am neuen Materialismus? Von der Praxis zum Ereignis. In: Goll, Tobias/Keil, Daniel/Telios, Thomas (Hg.): Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus. Münster: Edition Assemblage, 18-33.

Griffin, Susan (1978): Woman and Nature. The Roaring Inside Her. New York: Harper & Row.

Haraway, Donna (2016): Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene. Durham, NC: Duke University Press.

Haraway, Donna (2014): Interview von Juliana Fausto mit Donna Haraway im Rahmen des Kolloquiums The Thousand Names of Gaia. 21.08.2014. URL: https://www.youtube.com/watch?v=1x0oxUHOlA8 (25.2.2019).

Haraway, Donna (2003): The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, Donna (2000): How Like a Leaf. An Interview With Thyrza Nichols Goodeve. London, New York: Routledge.

Haraway, Donna (1996): Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience. New York, London: Routledge.

Haraway, Donna (1995): Monströse Versprechen. Coyote-Geschichten zu Feminismus und Technowissenschaft. Hamburg: Argument-Verlag.

Haraway, Donna (1991 [1984]): A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In: Haraway, Donna: Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Natur. New York: Routledge, 149-181.

Harrasser, Karin (2006): Donna Haraway. Natur-Kulturen und die Faktizität der Figuration. In: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: Springer, 580-594.

Hekman, Susan (2008): Constructing the Ballast: An Ontology for Feminism. In: Alaimo, Stacy/Hekman, Susan (Hg.): Material Feminisms. Bloomington, IN: Indiana University Press, 85-119.

Holland-Cunz, Barbara (2014): Die Natur der Neuzeit. Eine feministische Einführung. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich.

Hörl, Erich (2011): Die technologische Bedingung: Zur Einführung. In: Hörl, Erich (Hg.): Die technologische Bedingung: Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt. Berlin: Suhrkamp, 7-53.

Kirby, Vicki (2011): Quantum Anthropologies: Life at Large. Durham, NC, London: Duke University Press.

Löw, Christine/Volk, Katharina/Leicht, Imke/Meisterhans, Nadja (Hg.) (2017): Material Turn. Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismus. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich.

Merchant, Carolyn (1992): Radical Ecology. The Search for a Livable World. New York, London: Routledge.

Mertlitsch, Kristin (2016): Sisters – Cyborgs – Drags. Das Denken in Begriffspersonen der Gender Studies. Bielefeld: Transcript.

Mies, Maria/Shiva, Vandana (1993): Ecofeminism. Halifax: Fernwood Publications.

Mutu, Wangechi (2014): Wangechi Mutu. On The End of Eating Everything – Interview von Kaspar Bech Dyg mit Wangechi Mutu. Louisiana Channel, Louisiana Museum of Modern

Art. URL: http://channel.louisiana.dk/video/wangechi-mutu-end-eating-everything (30.11.2018).

Parisi, Luciana (2009): Technoecologies of Sensation. In: Herzogenrath, Bernd (Hg.): Deleuze/Guattari & Ecology. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan, 182-199.

Piccinini, Particia (2018): Interview von Kon Gouriotis mit Particia Piccinini 10.01.2018. In: Artist Profile. URL: http://www.artistprofile.com.au/patricia-piccinini-2/ (25.2.2019).

Plumwood, Val (1993): Feminism and the Mastery of Nature. London: Routledge.

Rountree, Kathryn (2004): Embracing the Witch and the Goddess. Feminist Ritual Makers in New Zealand. London, New York: Routledge.

Starhawk (1979): The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess. New York: Harper & Row.

Stone, Merlin (1979): The Tree Faces of Goddess Spirituality. The Great Goddess. In: Heresis 2 (1), 2-4.

Van der Tuin, Iris (2015): Generational Feminism: New Materialist Introduction to a Generative Approach. Lanham: Lexington Books.