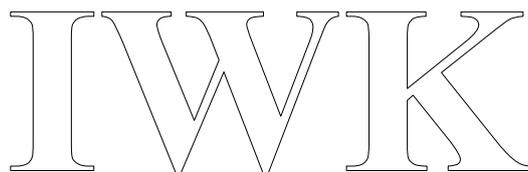


**S P R A C H E**  
**K Ö R P E R** **U**  
**P O L I T I K** **D**

— NEUE ERGEBNISSE —  
DER FEMINISTISCHEN THEORIE  
UND GESCHLECHTERFORSCHUNG



---

# SPRACHE, KÖRPER UND POLITIK

## NEUE ERGEBNISSE DER FEMINISTISCHEN THEORIE UND GESCHLECHTERFORSCHUNG

VORWORT .....	1
<i>Birgit Sauer</i> STAAT UND GESCHLECHT – SCHWIERIGE VERHÄLTNISSE Überlegungen am Beispiel österreichischer Prostitutionspolitik .....	2
<i>Barbara Hey</i> THESEN ZU DEKONSTRUKTION UND FEMINISMUS Am Beispiel gleichstellungspolitischer Praxen an Universitäten .....	9
<i>Gertrude Postl</i> KÖRPER, SPRACHE, GESCHLECHT Eine Positionsbestimmung .....	15
<i>Katherine Rudolph</i> DAS CARTESIANISCHE ERBE DES FEMINISMUS .....	21
<i>Silvia Stoller</i> KÖRPER ODER SPRACHE? Judith Butler phänomenologisch hinterfragt .....	25
<i>Eva Waniek</i> „VOM WUNSCH NACH VERÄNDERUNG“ – FEMINISTISCHE STRATEGIEN UND DIE PRODUKTION VON BEDEUTUNG IM VERHÄLTNIS SPRACHE, KÖRPER UND GESELLSCHAFT .....	32
<i>Alice Pechriggl</i> REFLEXIONEN ZUR TRANSFIGURATION DER GESCHLECHTSKÖRPER IM POLITISCHEN IMAGINÄREN .....	36
<i>Barbara Rendtorff</i> GESCHLECHT, DIFFERENZ UND DAS PHANTASMA MÄNNLICHER ÜBERLEGENHEIT .....	41
<i>Ulrike Ramming</i> DIE SPEZIFISCHEN MERKMALE VON MEDIEN UND DIE MEDIALITÄT DER TECHNIK Über Berührungspunkte zwischen der aktuellen philosophischen Diskussion über Medien und feministischer Philosophie .....	46
<i>María Isabel Peña Aguado</i> ÜBER DEN SINN FEMINISTISCHER THEORIE IM ZEITALTER DER GESCHLECHTERTHEORIE .....	53
DIE AUTORINNEN .....	III

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST  
ISSN: 0020 - 2320 / 57. JAHRGANG 2002, NR. 3-4, Euro 10,90

Linie des Blattes: Verständigung der Öffentlichkeit über die Arbeit des Instituts für Wissenschaft und Kunst sowie Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten, die damit in Zusammenhang stehen. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben die Meinung der AutorInnen wieder und müssen nicht mit der redaktionellen Auffassung übereinstimmen.  
Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Redaktion und Layout: Dr. Helga Kaschl.  
Lektorat: Ingrid Tomaszkiwicz, Dr. Eva Waniek. Alle: 1090 Wien, Berggasse 17/1, Telefon / Fax: (1) 317 43 42, E-Mail: iw.k.institut@utanet.at, Homepage: <http://homehobel.phl.univie.ac.at/~iwk>  
Druck: Astoria Druck, 1230 Wien, Großmarktstraße 16, Telefon: (1) 616 72 18-0 / Fax: (1) 616 72 18-27

---

## VORWORT

---

Das vorliegende Heft stellt neue Arbeiten aus dem Bereich der feministischen Theorie und Geschlechterforschung bzw. der Gender Studies vor. Die Beiträge gehen größtenteils zurück auf Vorträge, die im Rahmen der Seminarreihe *Feministische Theorie und Frauenforschung* (siehe auch Seite 25) am Institut für Wissenschaft und Kunst stattgefunden haben.<sup>1</sup> Teilweise entstanden sie anlässlich eines Workshops,<sup>2</sup> der mit Unterstützung des IWK abgehalten wurde.

Wir freuen uns, die Ergebnisse nun in überarbeiteter Form vorlegen zu dürfen: Dabei handelt es sich um Arbeiten, die aus unterschiedlichen Bereichen wie der Politikwissenschaft, der Bildungs- bzw. Hochschulpolitik, der Medientheorie, der Philosophie, der Erkenntnistheorie, der Kognitionswissenschaft, der Gesellschaftswissenschaften oder der Psychoanalyse stammen. Die verschiedenen disziplinären und methodischen Zugangsweisen der Autorinnen verbindet das Interesse an der Gleichbehandlung der Geschlechter auf allen gesellschaftlichen und kulturellen Ebenen. Die Art und Weise, wie dieses Ziel am besten erreicht werden soll, gibt dann aber auch durchaus Anlass zu kontroversiellen Einschätzungen und Urteilen; diese betreffen nicht nur die für die Geschlechterforschung so grundlegende Frage, wie Geschlecht im Spannungsbereich von Kultur und Natur zu bestimmen ist, sondern auch, welche feministischen Strategien Vorschub für die Gleichbehandlung der Geschlechter leisten und welche wissenschaftliche Methode für eine gewinnbringende Reflexion eingesetzt werden soll.

Nicht zuletzt aufgrund der hier sichtbar werdenden Methoden- und Meinungsvielfalt geben die Beiträge einen Eindruck von der Breite, Dichte und Vielgestaltigkeit der feministischen Theorien und genderspezifischen Diskurse in der Gegenwart. Als Herausgeberinnen würden wir uns sehr freuen, wenn dieses Heft zur Verbreitung des Gegenstandes, zur Vertiefung seiner Erkenntnisse sowie zu lebendigen Diskussionen in und außerhalb dieses Forschungsbereiches anregen kann.

*Eva Waniek / Silvia Stoller*

---

<sup>1</sup> Wir danken den Referentinnen für die Vorträge und dem Publikum für die lebendigen Diskussionsbeiträge.

<sup>2</sup> Der Workshop wurde unter dem Titel „Körper, Sprache und Erkenntnis. Zur Bestimmung eines Verhältnisses im Bereich der Feministischen Philosophie / Geschlechterforschung“ am Institut für Philosophie der Universität Wien am 22. 6. 2001 veranstaltet. Auf ihn gehen die Beiträge von Gertrude Postl, Katherine Rudolph und Silvia Stoller zurück. Für das Konzept und die Organisation zeichnete Eva Waniek verantwortlich. Bei dem Workshop handelte es sich um eine Veranstaltung der Arbeitsgruppe Philosophische Frauenforschung der Universität Wien und des Wiener Philosophinnen Clubs mit Unterstützung des Instituts für Wissenschaft und Kunst. An dieser Stelle sei auch den finanziellen Unterstützern gedankt, die die Durchführung ermöglichten: Herrn Ministerialrat und Regierungsrat Dr. Alois Söhn, Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur, Abteilung Z4 – Förderung Wissenschaftsbereich und allgemeine Kulturförderung, sowie Herrn SR Univ. Doz. Dr. Hubert Christian Ehalt und Mag. Angelika Lantzberg von der Stadt Wien, MA 18 – Referat Wissenschafts- und Forschungsförderung.

BIRGIT SAUER

## STAAT UND GESCHLECHT – SCHWIERIGE VERHÄLTNISSE Überlegungen am Beispiel österreichischer Prostitutionspolitik

### „DAS BEWUNDERNSWERT MÄNNLICHE DES STAATES“ – EINFÜHRENDE PROBLEMSTELLUNGEN

„Ich sehe in dieser inneren Kraft, die sich mehr an das Amt als an den Beamten, mehr an den Mann als an die äußeren Zeichen seiner Macht knüpft, etwas Männliches, das ich bewundere“, so beschreibt der scharfsinnige Analytiker Alexis de Tocqueville<sup>1</sup> im Jahr 1835 die amerikanische Demokratie. Der Prozess der Modernisierung, Rationalisierung und Demokratisierung des Staates war offenbar ein Prozess der Vermännlichung. Die „subjektlose Gewalt“, wie Heide Gerstenberger<sup>2</sup> 1990 den modernen, „entpersonalisierten“ Staat nennt, hat doch ein Geschlecht: Er ist männlich.

In der wissenschaftlichen Behandlung war der Staat immer ein (geschlechter-)schillerndes Gebilde. Unbestritten stehen am Beginn der politischen Moderne die Institutionen des (National-) Staates, und diese gründen – und dies ist nun der umstrittene Teil der politischen Moderne – auf Frauenausschluss und auf der Herrschaftsform „Männlichkeit“ als grundlegendem Strukturmuster. Den konservativen Staatstheoretikern des 19. Jahrhunderts war dies noch Normalität: So war Johann Caspar Bluntschli 1852 davon überzeugt, dass der Staat einen „entschieden männlichen Charakter“ trägt; auch Wilhelm Heinrich Riehl<sup>3</sup> hob hervor, dass der Staat „männlichen Geschlechts“ ist. Insbesondere konservative Staatstheoretiker der Zwischenkriegszeit luden den Staat geschlechtlich auf, um seine demokratische und soziale Transformation anzuprangern – sie fürchteten seine „Feminisierung“: Arnold Gehlen<sup>4</sup> witterte die Gefahr, dass mit der Expansion sozialstaatlicher Regelungen der starke Leviathan zu einer „Milchkuh“ mutiere. „Vater Staat“ sei, so kann man paraphrasieren, unversehens dabei, durch „Mutter Staat“ pervertiert zu werden.

Was nun für Tocqueville bewundernswert, für Bluntschli und Riehl selbstverständlich und für Gehlen wünschenswert war, ist heute von feministischen Wissenschaftlerinnen in kritischer Absicht leicht dahin geschrieben und prima vista nach wie vor offensichtlich: Zwar sind die vergangenen drei Dekaden durch eine partizipatorische Mobilisierung von Frauen in westlichen Industriegesellschaften gekennzeichnet, und Politik wurde für Frauen ein Beruf wie jeder andere „Karriereberuf“, doch haben die Zentren staatlich-politischer Macht nach wie vor überproportional hohe „Männerquoten“. Frauen sind im politischen Prozess noch immer institutionell marginalisiert, und gerade die moderne staatliche Dementierung von Geschlechterdifferenz produziert Ungleichheit qua Geschlecht. In allen westlichen Demokratien existieren politische Zonen mit ausgeprägter „Geschlechts-Apartheid“<sup>5</sup>, die vielfältige Spielarten kennt – neben dem Ausschluss von Frauen ihren subalternen Einschluss, neben der Unterdrückung von Rede und Interessenartikulation auch Abwertung und Geringschätzung oder schlichte Nicht(be)achtung.

Die politische Geschlechtssegregation hängt ohne Zweifel mit den staatlichen Strukturen und Institutionen zusammen – Staat und Geschlecht stehen in einem „schwierigen Verhältnis“: Der moderne Staat war historisch ein aktiver Verhinderer von Geschlechtergleichstellung und Demokratisierung im Geschlechterverhältnis – und dies tradierte sich bis ins 21. Jahrhundert. Die verspäteten und zögerlichen Gesetzgebungen zur arbeitsrechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau und die Persistenz von Geschlechterdiskriminierungen in der Sozialgesetzgebung sind Indizien dafür, dass im österreichischen Staat Maskulinität nach

wie vor in recht hartnäckiger Weise eingelassen ist. Korporatistische Politikstrukturen, die Verhandlungspolitik der Sozialpartnerschaft, erweisen sich als besonders männerdominiert.

Dennoch wäre es vereinfachend, das Verhältnis zwischen Frauen und Staat als bloßen Ausschluss zu charakterisieren, denn historisch sind „Feminisierungswellen“ staatlicher Politiken und Institutionen, wenn auch unter maskulinistischem Vorbehalt, durchaus feststellbar. Nicht zuletzt der patriarchale *Wohlfahrtsstaat* ist ein Beispiel für die paradoxe Integration von Frauen in den modernen Staat: Er war und ist noch immer – trotz aller Diskriminierungen – eine der Bedingungen für die gesellschaftliche und politische Subjektwerdung von Frauen. Er schwächte beispielsweise die männliche Dominanz in Ehe und Familie, stärkte dort aber zugleich den Einfluss seiner normierenden, männerzentrierten Institutionen und Gesetze. Auch die institutionelle *Gleichstellungspolitik* modifizierte den androzentrischen Kode staatlicher Institutionen und Bürokratien zumindest partiell, und Frauen erhielten leichteren Zugang zum öffentlichen Raum und zu politischen Ressourcen.

Am Beispiel der staatlichen Regulierung bzw. Reglementierung von Sexarbeit in Österreich seit den Siebzigerjahren zeigt sich die Ambivalenz staatlicher Geschlechterpolitik besonders deutlich. Richtiger ausgedrückt: Am Umgang mit Sexarbeiterinnen zeigen sich die maskulinistischen und frauenfeindlichen Züge von Staatlichkeit besonders schrill. Dies ist vor allem deshalb der Fall, da die historischen „Feminisierungsschübe“ des Staates diese Gruppe von Frauen nie berücksichtigen wollten: Arbeitsrechtlicher oder Sozialversicherungsschutz wurde ihnen bis in die Neunzigerjahre hinein vorenthalten bzw. ist nach wie vor nur unzureichend geregelt; polizeiliche Maßnahmen zur Kontrolle von Sexarbeiterinnen verstoßen gegen bürgerrechtliche Standards. Der Steuerstaat hingegen erkennt Sexarbeit schon seit den frühen Achtzigerjahren als Gewerbe an. Ich möchte im Folgenden meine theoretischen Überlegungen zum Geschlecht des Staates an diesem Politikfeld illustrieren.

### WOZU EINE ANTIPATRIARCHALE STAATSTHEORIE?

Die Frauenbewegung verfolgte – grob vereinfacht gesprochen – zwei politische Strategien in Bezug auf den Staat, die mit feministischen Forschungsstrategien korrespondierten – eine Strategie der Autonomie und eine der Integration. Mit der ersten feministischen Politikstrategie ist eine gewisse Staatsferne und die zivilgesellschaftliche Verortung von Frauenpolitik verbunden. Wissenschaftlich korrespondiert mit dieser Staatskepsis der Befund des „patriarchalen“ Staates, der als Instrument von Männern zur Subordination und Ausbeutung von Frauen gilt.<sup>6</sup> Der „ideelle Gesamtpatriarch“ Staat – als Analogon zu Engels Idee des „Gesamtkapitalisten“ – müsse abgeschafft und nicht beforscht und theoretisiert werden. Die frühen feministischen Debatten blendeten Staat und staatliche Institutionen nicht nur aus, man kann vielmehr von einer wissenschaftlichen Distanzierung sprechen. Feministische Forschung entwickelte gewissermaßen eine eigene Form der „Staatsblindheit“.

Die zweite Strategie der Femokratinnen, der aktiven Integration von Feministinnen in staatliche Institutionen, war eine Strategie staatlicher Gleichstellungspolitik. Der damit korrespondierende wissenschaftliche Befund ist der frauenfreundliche Staat, der unter

bestimmten Bedingungen möglich sei. Die empirische Frage war jene nach den Bedingungen für eine erfolgreiche frauenfreundliche Staatstransformation – beispielsweise eine „kritische Masse“ von Frauen oder die aktive Kooperation von Femokratinnen mit Männern innerhalb staatlicher Institutionen.

Diese beiden Strategien und wissenschaftlichen Stränge fügten sich seit dem Beginn der Neunzigerjahre zu einem neuen Diskurs zusammen, der nach einem systematischen Theoriezusammenhang von Geschlecht und Staat sucht. Dazu trugen zwei wissenschaftliche bzw. politische „Erschütterungen“ bei: Erstens war dies die „Erschütterung“ der Kategorie Geschlecht durch die poststrukturalistische Theorie und die Frage, wie Geschlechter immer wieder konstruiert werden. Zweitens spielte die Erschütterung und Infragestellung des Staates, insbesondere nationaler Wohlfahrtsstaaten, eine bedeutsame Rolle. Neoliberale Debatten unter dem Signum der „Globalisierung“ fordern einen „Formwandel“ der staatlichen Architektur. Der Staat scheint flüssig, vor allem aber überflüssig zu werden; man kann ihn nur noch „auf Bewährung“ zulassen.<sup>7</sup> Doch die derzeitigen Entwicklungen zeigen, dass es nicht um „weniger Staat“, sondern eher um einen „anderen Staat“ geht und dass der Staatsumbau kaum die Chance des „Abbaus“ von Staatsmännlichkeit“ bietet. Auch der neo-liberale Staat wird nicht sehr „frauenfreundlich“ sein.

Eine Theoretisierung von Staat und Geschlecht erfolgt also in diesem Kontext und sollte diese Transformationen in Rechnung stellen, erklären und kritisieren. Meine Überlegungen zum Geschlechterverhältnis im Staat und zum „Staat als Geschlechterverhältnis“ stellen deshalb auch die Frage nach staatlich-institutionellem Wandel: Wie ist Geschlechterdifferenz in staatlichen Institutionen und Politiken so repräsentierbar, dass die Geschlechter-Herrschaftlichkeit des staatlichen Repräsentationsprozesses abgebaut werden kann? Wie können staatliche Institutionen partizipativer, responsiver, verantwortlicher und zugänglicher für beide Geschlechter – sprich demokratischer – gestaltet werden? Dieses wissenschaftliche Unterfangen braucht eine *kritische Theorie* der staatlichen Produktion von Maskulinität bzw. hierarchischer Zweigeschlechtlichkeit.

Ein solches Staatskonzept sollte Antwort auf die folgenden schlicht klingenden Fragen geben können: Wie kann das Geschlecht des Staates in seiner ambivalenten Potenzialität analytisch gefasst werden? Und wie lässt sich die männliche Exklusivität des Staates nicht-essentialistisch konzeptualisieren? Was heißt dann „Männlichkeit/Maskulinität“ des Staates? Es kommt mir dabei darauf an, deutlich zu machen, dass es kein „essentialistischer Backlash“ ist, wenn die feministische Politikwissenschaft nicht mehr von „Patriarchat“, sondern von Männlichkeit und Maskulinität spricht. Auch handelt es sich nicht um eine Sehnsucht nach „Väterchen Staat“, wenn politikwissenschaftliche Geschlechterforschung den Staat beforscht und eine Staatstheorie zu entwerfen sucht. Vielmehr ist das Ziel meiner Überlegungen eine kritische, transformatorische Theoretisierung von Staats- und Geschlechterverhältnissen.

## MÄNNLICHKEIT ALS INSTITUTIONALISIERTE HERRSCHAFTSFORM

Geschlechter müssen immer „aktiv“ konstruiert werden, d. h., sie sind eine soziale Praxis und keine vorgegebene Identität.<sup>8</sup> Auch Männlichkeit entsteht in norm- und institutionenbildenden Praxen. Sie ist einerseits eine historisch sedimentierte Herrschafts- und Identitätsstruktur, andererseits eine Vielzahl kultureller und politischer Praktiken – ein „doing masculinity“ – am Arbeitsplatz, in der kapitalistischen Produktion, in der Familie, in der Freizeit, in und durch staatliche Institutionen.<sup>9</sup> „Männlichkeit“ ist also kein starres oder fixes Herrschaftssystem, sondern eine historisch und kulturell variable, d. h. temporal und lokal differenzierte und zu differenzierende Herrschaftsform. Männlichkeit bezeichnet mithin historisch variable, kultur- und klassenspezifische Konfigurationen geschlechtlicher Diskurse und Praxen.<sup>10</sup> Zentrale Elemente westlicher Männlichkeit sind der Erfolg im Beruf, das Bewusstsein, mit dem erzielten Einkommen die Familie alleine ernähren zu müssen bzw. zu können, die Gewissheit, von Reproduktionsarbeit entlastet zu sein,<sup>11</sup> und eine zweigeschlechtliche Aufteilung der Welt, die Männlichkeit höher bewertet, Weiblichkeit aber abwertet.

In dieser Perspektive sind „biologische Männer“ und „Männlichkeit“ keineswegs identisch – im Gegenteil: Männlichkeit ist ein gesellschaftliches Strukturmuster, ein hegemonialer Diskurs jenseits von vermeintlich biologischen Geschlechtsidentitäten. Männlichkeit ist durch zwei Strukturprinzipien gekennzeichnet: *erstens* durch die bipolare, hierarchische Entgegensetzung von weiblich und männlich sowie die Bindung von Dominanz an bestimmte Körper<sup>12</sup> und *zweitens* durch die Produktion hegemonialer, d. h. hierarchischer Bezüge innerhalb der Genusgruppe „Männer“. Politischer Maskulinität ist dann ein legitimes Machtmittel im Sinne Max Webers, gewiss aber wegen der Verknüpfung mit Körperlichkeit und Geschlecht kein „rationales“ Herrschaftsmittel, wie es moderne Staaten auszeichnen sollte. Die „männliche Soziodizee“, wie Pierre Bourdieu dies nennt, besteht aus den folgenden Operationen: „(S)ie legitimiert ein Herrschaftsverhältnis, indem sie es in etwas Biologisches einschreibt, das seinerseits eine biologisierte gesellschaftliche Konstruktion ist.“<sup>13</sup> Gleichwohl bezeichnet „Männlichkeit“ eine Herrschaftsdimension, in die auch Frauen integriert sind, ja: „Masculinity can be and is performed by women“.<sup>14</sup>

Männlichkeit ist nach Robert W. Connell<sup>15</sup> multipel, d. h. die Männlichkeit und mithin die Macht von Vätern, von Ehemännern, Politikern, Wirtschaftsbossen, Wissensproduzenten ist stets anders. Diese multiplen Formen von Männlichkeit bilden wiederum ein hierarchisches System heraus, sodass man von dominanten bzw. hegemonialen und von unterworfenen, unterlegenen und abgewerteten Männlichkeiten sprechen kann. Männern wird die Teilhabe an maskulinistischen Herrschaftsformen dann versagt, wenn spezifische Attribute an ihnen als weiblich identifiziert werden, z. B. homosexuelle Männer, aber auch der in populistischen Reden so viel zitierte, schutzbedürftige „kleine Mann“.

Politischer Maskulinität ist zusammengefasst als ein hegemonialer Diskurs und eine (alltägliche) Praxis zu begreifen, die Frauen durch unterschiedliche Technologien von Macht aus dem Raum des Politischen ausschließen bzw. in paradoxer Weise einschließen:<sup>16</sup> durch Universalisierung und Neutralität, durch Abstraktion und Negation von Differenz sowie durch das Prinzip politischer Gleichheit bei Beibehaltung sozialer Ungleichheit. „Maskulinität“ ist ein politisches Strukturprinzip, ein Bündel von Denk- und Handlungsweisen, das zum Modus politischen Handelns in der westlichen Moderne wurde.

Zwischen Staat und männlicher Herrschaft gibt es nun Homologien, nicht aber einen *einzigsten* Mechanismus, der den maskulinistischen Charakter des Staates ausmacht, wie der Privatbesitz im kapitalistischen Staat.<sup>17</sup> Staat und männliche Herrschaft sind

weder einheitlich, noch sind sie in einem eindeutigen Verstärkereffekt aufeinander bezogen, auch wenn moderne Staaten historisch die Gleichsetzung von staatlicher Autorität und hegemonialer Männlichkeit institutionalisiert haben.

Die „Männlichkeit“ des Staates kann auf drei Ebenen bestimmt werden: *erstens* als „positionale“<sup>18</sup> bzw. „nominale“ Männlichkeit<sup>19</sup> und mithin als eine am vermeintlich biologischen Geschlecht orientierte Größe. Staatsapparate sind auch heute ganz offensichtlich „bemannt“. *Zweitens* ist Staats-Männlichkeit in einer input- und output-bezogenen „Policy-Geschlechtlichkeit“<sup>20</sup> zu fassen. Die zentrale Frage dieser Perspektive lautet: Welche Interessen werden in Politiken aufgenommen, welche abgeschmettert oder dethematisiert? Wie werden Männer durch staatliche Politiken privilegiert? Wie wird hegemoniale Männlichkeit durch Gesetze reproduziert? *Drittens* ist davon eine „organisationelle“ Männlichkeit<sup>21</sup> bzw. „substantielle Männlichkeit“<sup>22</sup> zu scheiden. Organisationeller bzw. substantieller Maskulinismus heißt, dass institutionalisierte männliche Muster integrale Bestandteile staatlicher Organisationen sind und die Regeln, Werte, Normen, Strukturen und Politiken prägen. Es gibt also eine strukturelle „Staatsmännlichkeit“, in der Weberschen Begrifflichkeit habe ich dies „versachlichte Männlichkeit“ genannt, die in politische Normen, Praktiken und Institutionen eingelassen ist.<sup>23</sup>

Ein kritisches Staatskonzept sollte nun die Reproduktionsmechanismen eben dieser „versachlichten Männlichkeit“ erklären können. Anders gesagt: Es sollte die staatliche Hegemonialisierung von Männlichkeit und die Abwertung von Weiblichkeit sichtbar machen und analysieren, wie es immer wieder zur Reproduktion von Männlichkeit als staatlichem Herrschaftssystem kommt, auch wenn Frauen in staatliche Institutionen Eingang finden. Dies will ich im Folgenden präzisieren und am Beispiel der Prostitutionspolitik illustrieren.

## DIE ENTSTEHUNG DES STAATES AUS DEN GESCHLECHTERVERHÄLTNISSEN

Meiner Meinung nach braucht es ein Staatskonzept, das mehr ist als die Summe von Regierungsinstitutionen, von Politiken, von Verfahren und von staatlichen Akteuren. Ein solch „starkes“ Staatskonzept muss in erster Linie soziale Verhältnisse – eben auch Geschlechterverhältnisse – als Konstitutionsbedingungen von Staatlichkeit zu erschließen in der Lage sein. Dazu wiederum bedarf es einer entscheidenden Differenzierung – jener zwischen dem *Staat* als Apparat, Institutionengefüge und Akteurskonstellation und der *Staatlichkeit* als Staatsmacht, als Herrschaftsgefüge und machtvoller Diskurs. Beide Aspekte zusammen lassen „den“ Staat entstehen, und beide gemeinsam machen die Geschlechtlichkeit „des“ Staates aus.<sup>24</sup>

Was ist dann „der Staat“? Wenn Politik einen Raum der Debatte bezeichnet, so ist Staat jener Raum der Entscheidung und der Durchsetzung von Entscheidung zur Herstellung und Aufrechterhaltung von Ordnung. Der Staat umfasst jene Organisationen, Verfahren und Diskurse, die gesellschaftliche Ordnung verbindlich regeln, institutionalisieren und legitimieren, also hegemonial werden lassen.

„Die Entstehung des Staates aus den Geschlechterverhältnissen“ ist Programm: Staatlichkeit entsteht aus Geschlechterverhältnissen, und Zweigeschlechtlichkeit wird in unterschiedlichen Arenen und mit unterschiedlichen Mitteln durch den Staat produziert. Um diesen gegenseitigen Konstitutionsprozess plausibel zu machen, bedarf es eines – wie ich es nenne – institutionell „gehärteten“ diskurstheoretischen Staatskonzepts.

Ich möchte im Folgenden *acht Essentials* eines solchen Staatskonzepts skizzieren, das die unterschiedlichen Ebenen von

Staatlichkeit und damit verwobener „Staats-Männlichkeit“ bzw. maskulinistischer Zweigeschlechtlichkeit sichtbar machen soll. Ich versuche im Folgenden, am Beispiel der österreichischen Prostitutionspolitik seit den Siebzigerjahren die Komplexität von Staatlichkeit und Männlichkeit – die „schwierigen Staats- und Geschlechterverhältnisse“ – deutlich zu machen.

Der Staat ist *erstens* ein institutionell-korporatives „Gehäuse der Hörigkeit“,<sup>25</sup> er ist ein Apparat und mit apparateigenen Herrschaftsmechanismen ausgestattet – nämlich der Bürokratie. In bürokratischen Institutionen sind historisch eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und geschlechtsspezifische bürokratische Identitäten eingraviert, die hegemoniale Männlichkeit als Machtmuster reproduzieren.<sup>26</sup> „Staatsmännlichkeit“ beruht auf Praxen staatlicher Akteure in staatlichen Organisationen, auf der Grundlage von so genannten „nested rules“, die den maskulinistischen Horizont des staatlich Regulierbaren abstecken und nur schwer zu verändern sind.<sup>27</sup>

Hier setzt die Theorie vom Staat als „Männerbund“ an.<sup>28</sup> Vergeschlechtliche Hierarchien, Senioritätsprinzip, starre Rollen- und Aufgabenverteilung, ein vermeintlich ent-emotionalisiertes Regelsystem, eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, eine hierarchisierte Innen-Außen-Topographie sowie kameralistische Vergabeformen und persönliche Netzwerke von Männern<sup>29</sup> sind Teil einer Grammatik der Männlichkeit staatlicher Bürokratie.

Darüber hinaus sind staatliche Verwaltungen durch einen ihnen eigenen maskulinistischen Denkstil gekennzeichnet, der in die Verfahrensweisen, in Symbole und Traditionen, in den innerinstitutionellen Habitus eingelagert ist.<sup>30</sup> Er entspricht der Erfahrungswelt von hegemonialen Männern, deren Normen und Werte jahrzehntelang die institutionelle Praxis prägten. Dieser männliche Denkstil trägt dazu bei, das „Denkkollektiv“ in seinen überkommenen Formen der Homosozialität und Homosexualität zu erhalten und Wandel nicht denkbar zu machen.

Der Staatsapparat zeigt sich in Bezug auf Sexarbeit von seiner besonders frauenfeindlichen oder zumindest geschlechterunsensiblen Seite. Im Politikfeld Prostitution dominieren Ministerien und Verwaltungen, die traditionelle Männerdomänen und „bemannt“ sind: Polizei und Justizministerium. Historisch war Prostitution (bis 1975) im „Vagabundengesetz“ geregelt. Seit der Liberalisierung des Strafrechts und der Straffreiheit von Sexarbeit liegt die Regulierung von Prostitution und der Umgang mit Sexarbeiterinnen bei den Ländern bzw. Gemeinden und den Bundespolizeidirektionen. Diese männerzentrierten Institutionen formulierten Gesetze und Verordnungen, die Prostitution unerschwinglich und doppeľmoralisch als notwendig betrachteten, sie aber als Problem der „öffentlichen Sicherheit“, ihrer Kontrolle und Unsichtbarmachung debattierten. Erst in den späten Achtzigern beschäftigten sich Sozial- und Frauenministerien mit dem Thema. Insgesamt war der Gesetzgeber sehr zögerlich; Politik wurde durch Gerichtsentscheidungen gemacht, wie bei der Besteuerung von Sexarbeit. Dieses Beispiel zeigt aber auch, wie wenig eine männerzentrierte Politik und Verwaltung die Lebens- und Arbeitsbedingungen von Sexarbeiterinnen berücksichtigte.

*Zweitens*: Die staatliche Akteurskonstellation besitzt stets verfestigte Herrschafts- und Strukturmuster, sogenannte „Staatskristallisationen“<sup>31</sup> wie beispielsweise die repräsentative, die korporatistische oder die neoliberale. Nicht nur Regierungen und Beamte also,<sup>32</sup> sondern auch historisch sedimentierte machtvolle Netzwerke, in die die Regierungsakteure eingebunden sind z. B. Verbände und korporatistische Strukturen sind Teil des Staates. Auch „Männlichkeitskristalle“ in korporatistischen Netzwerken prägen eine maskulinistische „Pfadabhängigkeit“ des Staatshandelns: Die „Kosten“ des Abbaus dieser prästablierter Männlichkeit sind hoch,

deshalb neigen staatliche Akteure dazu, tradierte Struktur- und Entscheidungsmuster zu konservieren, um die „Kosten“ zu minimieren.<sup>33</sup> Im Sinne einer „Ökonomie der Macht“ kommt staatliche Männlichkeit (kurzfristig) kostengünstiger.

In Österreich existiert eine lange Tradition der staatlichen Reglementierung von Prostitution, die mit einer „Entsicherung“ und Entrechtung der Sexarbeiterinnen verbunden ist. Der „Männerbund“ Sozialpartnerschaft, das Männermonopol in Gewerkschaften und Kammern, lehnte die Anerkennung von Sexarbeit als Gewerbe ab. Die Begründung war vornehmlich moralisierend, die Konsequenz freilich verheerend: Die Integration von Sexarbeiterinnen in die Sozialversicherung wurde jahrelang blockiert. Als unselbstständig Arbeitende können sich Sexarbeiterinnen nicht versichern, da eine „Anstellung“ dem Straftatbestand der Zuhälterei entsprechen würde. Eine einigermaßen kostengünstige und nicht-diskriminierende soziale Sicherung als Selbstständige hätte der Anerkennung als Gewerbe bedurft. Der Ausschluss durch die Sozialpartner wurde durch eine Neuregelung der selbstständig Versicherten unterlaufen; als Gewerbe oder Arbeit ist Sexarbeit nach wie vor nicht akzeptiert – zumindest in Bezug auf Arbeits- und Versicherungsrecht, denn das Steuerrecht unterscheidet hier nicht. Eine reglementaristische Staatskristallisation agiert zugunsten männlicher Kunden (Sittenwidrigkeit des Dienstleistungsvertrags) und des Steuerstaats.

Der Staat ist *drittens* nicht nur Staatsapparat, sondern auch Staatsmacht. Er ist eine soziale Herrschaftsstruktur, in die auch die Staatsbeamten eingebettet sind. Die gesellschaftliche Strukturierung statet die Verhandlungspositionen der Staatsakteure mit unterschiedlichen Machtressourcen aus. Regierungsinstitutionen agieren nicht beliebig neben- und miteinander, sondern in einem Feld strategischer und struktureller Selektivität. Hier ist das Institutionenkonzept aufschlussreich. Der Staat ist eine „politische Institution“ im Sinne Gerhard Göhlers<sup>34</sup>, nämlich ein „Regelsystem der Herstellung und Durchführung verbindlicher gesamtgesellschaftlich relevanter Entscheidungen und Instanz der symbolischen Darstellung von Orientierungsleistungen einer Gesellschaft“. Politische Institutionen wie der Staat besitzen also den Doppelaspekt der „geronnenen Muster“ wie des „politischen Handlungsraums“<sup>35</sup>. *Entscheidung* und *Orientierung* greifen nun auf tradierte Männlichkeitsmuster – dies ist der Strukturaspekt – zurück, und sie stellen aufgrund positionaler Männlichkeit immer wieder die männliche Struktur her bzw. repräsentieren sie – dies ist der Handlungsaspekt – „doing masculinity“.

Im Prozess der Herstellung sozialer Orientierung, im „symbolischen Kampf“<sup>36</sup> – und hier spielen Parteien und Medien eine große Rolle – entsteht nicht nur staatliche Macht, sondern auch das Symbolsystem Männlichkeit bzw. Zweigeschlechtlichkeit. Staatliche Repräsentationsverhältnisse sind somit hegemoniale Geschlechterverhältnisse: Männlichkeit ist eine historisch tradierte „Leitidee“, mithin das „Fundament“ der Institution „Staat“ (in Anlehnung an die Begrifflichkeit Göhlers)<sup>37</sup>. Der politische Willensbildungsprozess basiert auf diesen Hegemonialverhältnissen: Männliche Identitäten und Interessen werden repräsentiert, weibliche hingegen vornehmlich bzw. lediglich symbolisiert. Sie sind dadurch politischer Durchsetzungskraft entzogen.

Ungleiche Repräsentationsverhältnisse wirkten sich auf die Gestaltung der Prostitutionspolitik in Österreich in einer deutlichen Diskriminierung von Sexarbeiterinnen aus. Das „Gending“ des Politikfeldes Prostitution war in Österreich eine sehr schwierige und langwierige Aufgabe, und die Negierung von Geschlecht in der Prostitutionspolitik ging zulasten der dort arbeitenden Frauen. Bis Mitte der Achtzigerjahre wurde Prostitution als moralisches Problem, als Frage der „öffentlichen Sicherheit“, der Kriminalität der Zuhälter, oder aber der Gesundheit der Freier diskutiert. Die

Wiener Prostitutionsgesetze (1985, 1991) regulieren deshalb vornehmlich die Einführung von Sperrzonen, die polizeiliche Überwachung wie die erkennungsdienstliche Erfassung der Prostituierten und die Gesundheitsuntersuchungen. Ein „Gending“ in dem Sinne, dass die Arbeits- und Lebensbedingungen von Sexarbeiterinnen, ihre geschlechtsspezifische soziale Unsicherheit und ökonomische Rechtlosigkeit thematisiert wurden, findet erst seit den Neunzigerjahren statt. Nach wie vor ist der zentrale Topos staatlicher Prostitutionspolitik jener der über die „ausgebeuteten“ Prostituierten, die als „soziale Problemgruppe“ gesehen, nicht aber als soziale Gruppe anerkannt wird, der grundlegende Bürgerrechte vorenthalten bleiben.

Der Staat ist *viertens* die Verdichtung und Institutionalisierung bzw. Regulationsweise eines sozialen Verhältnisses<sup>38</sup> – in unserem Fall eines geschlechtsspezifischen Herrschaftsverhältnisses. Staatlichkeit ist *Ausdruck* des Geschlechterverhältnisses, und sie *organisiert* Geschlechterverhältnisse. So, wie die Kapitalakkumulation der politischen „Regulation“ beispielsweise durch den Wohlfahrtsstaat bedurfte, um reibungslos zu funktionieren, musste auch die Akkumulation männlicher Macht unter der Kondition politischer Gleichheit reguliert werden: Die soziale Grundlage von demokratischer Staatlichkeit bildet ein relativ stabiler sozialer Geschlechterkompromiss, d. h. ein hegemoniales Konstrukt von Zweigeschlechtlichkeit. Die Teilung der Arbeit und die Trennung von öffentlich und privat – Grundlagen unseres Geschlechterregimes – fungieren dann gleichsam als Sparschweine männlicher Macht.

Das österreichische Prostitutionsregime – d. h. die Form des politisch-staatlichen Umgangs mit Sexarbeit – ist Ausdruck dieses ungleichen Geschlechterregimes. Die staatliche Reglementierung der Prostitution ist doppelzünftig: Sexarbeiterinnen werden steuerlich veranlagt, sie bedürfen einer staatlichen Arbeitslizenz, die „Kontrollkarte“, ihr sozialer Sicherungsschutz ist aber nach wie vor schlecht und fehlende arbeitsrechtliche Regulierungen machen Sexarbeiterinnen durch Bordellbesitzer und Freier ausbeutbar. Die Verträge zwischen Freier und Sexarbeiterin gelten noch immer als sittenwidrig, sodass Sexarbeiterinnen keinerlei Rechtsanspruch haben, vorenthaltene Geldleistungen für ihre Dienstleistung einzuklagen. Durch diesen staatlichen Regelungsverzicht werden Freier mit willkürlicher Macht ausgestattet. Die Rede vom „ältesten Gewerbe der Welt“ versucht, diese Rechtlosigkeit zu traditionalisieren und zu verschleiern – denn als Gewerbe ist Sexarbeit ja gerade nicht anerkannt.

*Fünftens* ist der Staat aber nicht ein schlichtes Spiegelbild von Geschlechterverhältnissen, sondern ein spezifisch *politisches* Gebilde, das eigene „Interessen“ entwerfen und realisieren kann – auch solche, die dem traditionellen Geschlechterregime, dem zivilgesellschaftlichen Geschlechterkompromiss widersprechen können.<sup>39</sup> Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und zweigeschlechtliche Hierarchien gehen dem Staat also nicht voraus, sondern der Staat ist mit ihnen koexistent, wenngleich er ihnen gegenüber auch wieder autonom ist. Der Staat ist also auch Akteur und nicht nur Struktur bzw. Terrain – er ist in den Worten von Michael Mann „aktiver Ort“<sup>40</sup>. Der Staat kann mithin widersprüchlich und relativ autonom agieren. Diese Widersprüche bieten widerständige Anknüpfungspunkte für feministische Politik, sie stecken aber zugleich die Grenzen staatlicher „Feminisierung“ ab. Aus dieser Ambivalenz ergeben sich die typischen Ungleichzeitigkeiten der Geschlechterdifferenz.

Diese Geschlechterambivalenz durch unterschiedliche Staatsinteressen lässt sich an den Folgen der Besteuerung von Sexarbeit deutlich machen: Die Steuerveranlagung, exekutiert seit Beginn der Achtzigerjahre mit dem Argument der Steuergerechtigkeit aller Arbeitenden, war die diskursive Behandlung von Sexarbeit

als Arbeit bzw. als Gewerbe. Auch wenn dies bis heute nicht in allen Gesetzen so anerkannt ist, wurde mit diesem Staatsinteresse an Steuereinnahmen die Debatte um Prostitution als Arbeit immer wieder auf die politische Agenda gesetzt, und der 1986 gegründete „Verband österreichischer Prostituierte“ politisierte gerade vor diesem widersprüchlichen Hintergrund die Frage sozialer Sicherheit von Sexarbeiterinnen.

*Sechstens* bezeichnet im neo-gramscianischen Kontext der Staat jene Herrschaftsform, die aus dem Willen zu politischer Ordnung in der Zivilgesellschaft erwächst, sich dann „besonder“ und darum bemüht ist, sich zu „normalisieren“, sprich: hegemonial zu werden.<sup>41</sup> Der Staat ist der (Selbst-)Entwurf der Zivilgesellschaft zur politischen Steuerung bzw. zu politischer Herrschaft.<sup>42</sup> Staat und Zivilgesellschaft sind also keine gegensätzlichen Strukturen, vielmehr formieren sich Herrschaftsverhältnisse in der Zivilgesellschaft und bilden sich in (staatlichen) Strukturen ab bzw. aus. Geschlechterhegemonie in der Zivilgesellschaft lässt einen maskulinstischen Staat entstehen. Der Staat ist deshalb ebenso frauenfreundlich oder genauso maskulinstisch wie die Zivilgesellschaft und umgekehrt: Die Zivilgesellschaft kann nicht als frauenfreundliche Anti-Struktur zum Staat betrachtet werden. Antipatriarchale Demokratisierung kann sich deshalb auch nicht auf eine Arbeitsteilung im Sinne Iris Marion Youngs einlassen, die vorschlägt, dass Geschlechtergerechtigkeit als *self-determination* (Selbstbestimmung) besser durch Institutionen der Zivilgesellschaft hergestellt, Gerechtigkeit als *self-development* (Entwicklung) hingegen durch staatliche Infrastruktur ermöglicht werden solle.<sup>43</sup>

Der stillschweigende zivilgesellschaftliche doppelmoralische Konsens dethematisierte Sexarbeit in Österreich. Auch das Interesse der Frauenbewegung am Thema Prostitution war in den siebziger und achtziger Jahren sehr gering. Erst in den Neunziger Jahren setzten sich Frauengruppen für ihre sexarbeitenden „Schwestern“ ein. Die Vorbehalte der Zivilgesellschaft schlugen sich auch in staatlichen Politiken nieder, oder anders ausgedrückt: Eine fehlende zivilgesellschaftliche Mobilisierung für die arbeits- und bürgerrechtliche Situation von Sexarbeiterinnen führte auch zu einer staatlichen Dethematisierung und Entgeschlechtlichung. Die Wahrnehmung oder Nichtwahrnehmung von Sexarbeit durch Frauenbewegung und Frauenforschung ist also Teil des Staates.

*Siebtens* entsteht der Staat aus *Diskursen*, er muss stets neu hergestellt und reproduziert werden und gerade deshalb ist er auch veränderbar. Staatliche Politiken entstehen in einem Geflecht ganz unterschiedlicher diskursiver Arenen: dem legalen, dem administrativen bzw. bürokratischen und dem therapeutischen Diskurs<sup>44</sup> – und Wendy Brown ergänzt den prärogativen (Gewalt-)Diskurs sowie den kapitalistischen Diskurs.<sup>45</sup> Diese Diskurse können die Form von Expertendiskursen der Politik der Wissenschaft und der Wirtschaft oder die Form einer Politisierung „von unten“ eines anti-hegemonialen Projekts annehmen.<sup>46</sup>

Staatlichkeit entwickelte sich nun in der Moderne zum Moderator all dieser „Kontrolldiskurse“.<sup>47</sup> Der Staat als männlich-hegemonialer Diskurs zielt auf die „Normalisierung“ von Lebensführung und Mentalitäten, auf die „Selbsterfindung“ des Subjekts unter herrschaftlich-zweigeschlechtlichen Bedingungen. Der Staat dringt gleichsam in die diskursiven, semiotischen Räume der Menschen ein und generiert dadurch „Staatssubjekte“. Zwei Beispiel hierzu: Der bürokratische Diskurs – instrumentelle Rationalität, Hierarchie und Kult der Experten<sup>48</sup> – entwertet Praktiken, die mit unmittelbaren Bedürfnissen und Fürsorge zu tun haben.<sup>49</sup> Kapitalistische Staatsdiskurse „normalisieren“ erwerbszentrierte Biografien und marginalisieren Nicht-Erwerbstätigkeit. Mit dem Diskurskonzept wird nun aber auch denkbar, dass die aktuellen Verschiebungen des Staatsdiskurses – Effektivierung, Rentabilität, Europä-

isierung – möglicherweise diskursive Räume für eine Neuformatierung von Geschlechterverhältnissen schaffen.

Die Art der Reglementierung von Sexarbeit in Österreich macht Sexarbeit zu einem „notwendigen“, weil von Männern nachgefragten, aber völlig ungesicherten Beruf. Der rechtlich-bürokratische Diskurs erlaubt Prostitution in kontrollierter und disziplinierter Form, der Gesundheitsdiskurs macht Sexarbeiterinnen zur Gefahr für die „Volks Gesundheit“, der technokratische Diskurs will saubere und gesunde Sexdienstleistungen zur Verfügung stellen, „sichere Straßen“ garantieren und kein Problem mit „alten“, aber nicht sozial abgesicherten Sexarbeiterinnen haben. (Letzteres war ein Argument für die Möglichkeit der Sozialversicherung). Der therapeutische Diskurs ist der „Ausstiegsdiskurs“.

*Achtens* ist die Maskulinität des Staates das Ergebnis konkreter sozialer Praktiken.<sup>50</sup> Der Staat ist nicht nur eine den Individuen äußerliche institutionelle Struktur, sondern sitzt in den Köpfen und Körpern der Menschen: Staatlichkeit ist eine „hegemoniale“ Praxis, die bestimmte Identitäten und Interessen präferiert oder aber marginalisiert und desartikuliert bzw. – in der Althusserschen Diktion – in unterschiedlichen Subjektpositionen „anruft“.<sup>51</sup> Die Rede von „den“ Frauen oder von „den“ Männern und die Repräsentation „ihrer“ Interessen im Staat wird durch diese Perspektive obsolet; vielmehr konstruieren bzw. organisieren staatliche Institutionen und Normen bestimmte (hierarchische) Geschlechtergruppen.

Anders gesprochen: Der Staat muss „in der Gesellschaft gelebt werden“,<sup>52</sup> sonst ist er nicht. Er muss von Frauen und Männern gemacht werden, er muss „Bestandteil der alltäglichen Lebensweise“ werden, „damit er Herrschaft verkörpern und ausarbeiten kann“.<sup>53</sup> Die BürgerInnen müssen also an die Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit des Staates glauben, sie herstellen und reproduzieren, damit der Staat besteht. In Anlehnung an Max Webers Konzept des staatlichen Legitimitätsglaubens gibt es so etwas wie den Glauben an die „legale Satzung“<sup>54</sup>, auch des staatlichen Maskulinität. Deshalb kann der Staat auch nicht einfach aus freien Stücken und individuell subvertiert, unterlaufen oder beseitigt werden. Dies ist stets ein komplexes und kollektives Unterfangen.

Diskurse um Sexarbeit bzw. Prostitutionspolitik machen den tief verwurzelten Glauben an die Notwendigkeit von Sexarbeit deutlich. Zugleich reproduzieren staatlich regulierte, aber eben auch „gelebte“ Ehe- und Familienformen die doppelte Moral der Prostitutionspraxis.

Fazit: Die „Entstehung des Staates aus den Geschlechterverhältnissen“ heißt, dass Staat und Geschlecht sich gegenseitig konstituierende diskursive Formationen, Praxen und Institutionen sind. Die mit einem solchen Konzept einher gehende „Kulturalisierung“ des Staates ermöglicht eine Mobilisierung des sedimentierten politischen „Gehäuses der Hörigkeit“. Auf diese methodologische Weise können die als starr gedachten staatlichen Institutionen gleichsam zum Tanzen gebracht und ihre Qualität als soziales Kräftefeld sichtbar und zum politikwissenschaftlichen Thema gemacht werden. Ein solch umfassender Staatsbegriff begreift den Staat mithin als verdichtetes Geschlechterverhältnis. Der Staat ist sowohl eine filternde und strukturierte Struktur, er ist aber auch eine strukturierende und produktive Struktur, eine Identitäten und Institutionen hervorbringende Größe. Der Staat ist ein Apparat und ein strategisch-diskursives Feld, er ist ein diskursives Feld mit institutionellen Sedimenten.

Im Staatsdiskurs werden Institutionen und Organisationen, aber auch Subjekte überhaupt erst kreiert und positioniert – und zwar (auch) in geschlechtsspezifischer Weise. Staatlichkeit zeichnet sich durch die Macht aus, Phänomene zu vergeschlechtlichen – und zwar in *explizit geschlechtlicher* oder in *geschlechtsneutraler*

Weise, indem sie gesellschaftliche Räume öffnet und schließt, männliche Interessen aus der so genannten Privatsphäre heraus hebt, weibliche in ihr verschwinden lässt. Exklusion und Inklusion, Marginalisierung bzw. Zentrierung entstehen aus eben dieser staatlichen Potenz zur geschlechtlichen Aufladung im Horizont maskulinistischer Hegemonie.

## STAAT UND DEMOKRATISIERUNG. SCHLUSSBEMERKUNG

Was heißt nun diese Konzeptualisierung von Staatlichkeit für eine geschlechtersensible Demokratisierung von Politik? Wir begegnen bei der Beantwortung dieser Frage folgendem Paradox: Ohne eine radikale „Entstaatung“, i. e. ohne den Abbau staatlicher *Herrschaftsstrukturen* und ohne institutionellen Wandel kann es keine geschlechtersensible, frauenfreundliche Demokratisierung geben. Umgekehrt freilich gilt nicht, dass sich „ohne“ Staat automatisch Demokratie herstellt: Demokratie ist vielmehr ein Projekt, das in ständigen Auseinandersetzungen, auch in ständigen Staatsdiskursen entsteht. Demokratie ist nicht zu „institutionalisieren“, sie ist nur vorübergehend und temporär „auf Dauer zu stellen“.

Aus der Vielschichtigkeit von Staatlichkeit ergibt sich eine Multidimensionalität von Demokratisierungsstrategien. Also nicht *ein* Aspekt alleine ist der Ansatzpunkt für Geschlechterdemokratisierung. Ich will abschließend stichwortartig einige Hinweise für dieses Demokratisierungspuzzle entlang meiner acht Staatsessentials geben.

*Erstens:* Notwendig ist eine *Feminisierung staatlicher Organisationen und Bürokratien* im Sinne einer „Politik der Präsenz“.<sup>55</sup> Durch Quotierungen lassen sich die *Zugänglichkeit* (accessibility) und *Inklusivität* politischer Institutionen erhöhen wie auch der maskulinistische Kode staatlicher Bürokratien, die „nested rules“ transformieren. Dadurch ist auch eine höhere *Responsivität* staatlicher Institutionen möglich.<sup>56</sup> Die österreichische Prostitutionspolitik zeigte erst frauenfreundliche Erfolge, als das Frauenministerium bzw. das Wiener Frauenbüro das Thema auf ihre politische Agenda setzten.

*Zweitens:* Wichtig ist eine „*Entmännlichung*“ des staatlichen *Repäsentationsverhältnisses*, d. h. der Wandel von der Symbolisierung zur Repräsentation von Weiblichkeit und von Frauen. Es bedarf also politischer Verfahren der Sichtbarmachung der Geschlechterdifferenz. Eines dieser Verfahren kann das viel zitierte Gender Mainstreaming sein. Damit könnte die *Verantwortlichkeit* (accountability) politischer Institutionen für Geschlechtergerechtigkeit gesteigert werden.

*Drittens:* Im Sinne einer Ökonomie der Macht bedarf es einer „*Verteuerung*“ von *Männlichkeit*. Maskulinistische Aushandlungsprozesse und korporatistische Netzwerke dürfen nicht länger „kostengünstig“ erscheinen, sondern müssen durch geschlechtersensible Verfahren (z. B. Quotierung) zum inflationären Erodieren gebracht werden.

*Viertens:* Staatsdiskurse müssen aktiv gegenhegemonial „feminisiert“ werden. Das neoliberale Staatsprojekt sollte um den „Gleichberechtigungsstaat“ ergänzt werden. Dies ist die Aufgabe feministischer Wissenschaft im Bündnis mit anderen Expertendiskursen und Öffentlichkeiten.

*Fünftens:* Ein Anknüpfen an Staatswidersprüche impliziert den formbewussten frauenpolitischen Bezug auf und die Einmischung in staatliche Aushandlungsprozesse. Ein solcher Aushandlungsprozess ist beispielsweise das staatliche Gesundheitsverständnis in der Biotechnologiedebatte, aber auch die Missachtung der BürgerInnenrechte von Sexarbeiterinnen.

*Sechstens:* Demokratische Transformation muss in der Zivilgesellschaft beginnen: Dort kann Gegenhegemonie gegen masku-

linistische Hegemoniestrukturen ausgebildet werden (*Partizipation*).

*Siebtens:* Unabdingbar ist eine Transformation des sozialen Geschlechterkompromisses. Demokratisierung kann also nicht allein auf den politisch-staatlichen Bereich begrenzt bleiben. Westliche Demokratien haben vielmehr einen Bedarf an einer neuen Debatte über die Demokratisierung von Familie, Arbeitsverhältnissen, Bildung und Gesundheit.

*Achtens:* Demokratie ist politische Praxis, ist politischer Habitus und nicht nur Verfahren. Nötig sind mithin politische Institutionalisierungen, um Demokratie zu leben.

## ANMERKUNGEN:

- 1 Tocqueville 1997, S. 121
- 2 Gerstenberger 1990
- 3 Riehl, zit. nach Frevert 1998, S. 36
- 4 Gehlen 1969, S. 184
- 5 Kersten 1999, S. 84
- 6 Vgl. MacKinnon 1989, S. XI
- 7 Wehner 1993
- 8 Vgl. Maihofer 1995
- 9 Vgl. Ramazanoglu 1992, S. 342
- 10 Vgl. Maihofer 1995
- 11 Meuser / Behnke 1998, S. 20
- 12 Vgl. Forster / Tillner 1998, S. 82
- 13 Bourdieu 1997, S. 175
- 14 Cheng 1996, S. XII
- 15 Connell 1998, S. 93
- 16 Vgl. dazu Demirovic 1997, S. 155
- 17 Vgl. Brown 1992, S. 14
- 18 Lovenduski 1996, S. 5
- 19 Witz / Savage 1992, S. 37
- 20 Lovenduski 1996, S. 5
- 21 Ebenda
- 22 Witz / Savage 1992, S. 37
- 23 Sauer 2001
- 24 Vgl. Sauer 2001, S. 112 f.
- 25 Weber 1980, S. 515
- 26 Vgl. Kanter 1993, S. 59 ff.
- 27 Robert Goodin, zit. n.: Pierson 2000, S. 490
- 28 Kreisky 1995
- 29 Connell 1990, S. 526
- 30 Vgl. Douglas 1991, S. 121, S. 31
- 31 Mann 1998, S. 100
- 32 Skocpol 1992, S. 42
- 33 Vgl. zur Begrifflichkeit: Pierson 2000, S. 490 f.
- 34 Göhlers 1994, S. 26
- 35 Ebenda
- 36 Bourdieu 1985, S. 20
- 37 Göhlers 1994, S. 37
- 38 Vgl. Poulantzas 1978, S. 119
- 39 Vgl. Brown 1992, S. 14; Pringle / Watson 1992, S. 68
- 40 Mann 1998, S. 70
- 41 Vgl. Gramsci 1991, S. 783
- 42 Vgl. auch Demirovic 1997
- 43 Young 1999, S. 142
- 44 Vgl. Fraser 1994, S. 268 f.
- 45 Brown 1992, S. 14 und S. 17 ff.
- 46 Fraser 1994, 264 f.
- 47 Ebenda
- 48 Vgl. Brown 1992, S. 14
- 49 Vgl. Fraser 1994, S. 253 f.
- 50 Vgl. Connell 1995, S. 77 ff.; Hearn 1990, S. 67
- 51 Vgl. Althusser 1969, S. 157
- 52 Demirovic 1987, S. 150

53 Ebenda  
 54 Weber 1980, S. 245 und S. 270  
 55 Phillips 1995  
 56 Vgl. Stetson McBride / Mazur 1995

LITERATUR:

- Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Skizzen für eine Untersuchung*. Berlin/West 1969
- Bluntschli, Caspar: *Deutsche Staatslehre für Gebildete*. Nördlingen 1875
- Bourdieu, Pierre: Die männliche Herrschaft. In: Irene Dölling / Beate Kraus (Hg.): *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*. Frankfurt am Main 1997
- Bourdieu, Pierre: *Sozialer Raum und „Klassen“*. *Leçon sur la Leçon. Zwei Vorlesungen*. Frankfurt am Main 1985
- Brown, Wendy: Finding the Man in the State. In: *Feminist Studies*. 18. Jg., H. 1, 1992, S. 7–34
- Cheng, Cliff: Men and Masculinities Are Not Necessarily Synonymous: Thoughts on Organizational Behavior and Occupational Sociology. In: Ders. (Hg.): *Masculinities in Organizations*. Thousand Oaks / London / New York 1996, S. XI–XX
- Connell, Robert W.: The State, Gender, and Sexual Politics. Theory and Appraisal. In: *Theory and Society*, H. 5, 1990, S. 507–544
- Connell, Robert W.: Männer in der Welt: Männlichkeit und Globalisierung. In: *Widersprüche*, H. 67, 1998, S. 91–105
- Connell, Robert W.: *Masculinities*. Cambridge 1995
- Demirovic, Alex: *Nicos Poulantzas. Eine kritische Auseinandersetzung*. Hamburg 1987
- Demirovic, Alex: *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*. Münster 1997
- Douglas, Mary: *Wie Institutionen denken*. Frankfurt am Main 1991
- Forster, Edgar J. / Tillner, Georg: Wie Männlichkeit und Fremdenfeindlichkeit zusammengehen. In: *Widersprüche*, H. 67, 1998, S. 79–89
- Fraser, Nancy: *Widerpenstige Praktiken*. Frankfurt am Main 1994
- Frevort, Ute: Das Geschlecht des Politischen. In: Lynn Blattmann / Irène Meier (Hg.): *Männerbund und Bundesstaat. Über die politische Kultur der Schweiz*. Zürich 1998, S. 36–52
- Gehlen, Arnold (1969): Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Abgedruckt in: Herfried Münkler (Hg.): *Politisches Denken im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*. München / Zürich 1999, S. 183–185
- Gerstenberger, Heide: *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*. Münster 1990
- Göhler, Gerhard: Politische Institutionen und ihr Kontext. Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zur Theorie politischer Institutionen. In: Ders. (Hg.): *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*. Baden-Baden 1994, S. 19–46
- Gramsci, Antonio: *Gefängnishefte*. Bd. 1. Hamburg 1991
- Hearn, Jeff: State Organisations and Men's Sexuality in the Public Domain, 1870-1920. In: Lynn Jamieson (Hg.): *State, Private Life and Political Change*. London u. a. 1990, S. 50–72
- Kanter, Rosabeth Moss: *Men and Women of the Corporation*. New York 1993 (New Edition)
- Kersten, Joachim: Risiken und Nebenwirkungen. Zur gesellschaftlichen Konstruktion von Männlichkeit. In: Horst Scarbath u. a. (Hg.): *Geschlechter. Zur Kritik und Neubestimmung geschlechterbezogener Sozialisation und Bildung*. Opladen 1999, S. 77–86
- Kreisky, Eva: Der Stoff, aus dem die Staaten sind. Zur männerbündischen Fundierung politischer Ordnung. In: Regina Becker-Schmidt / Gudrun-Axeli Knapp (Hg.): *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main / New York 1995, S. 85–124
- Lovenduski, Joni: Sex, Gender and British Politics. In: dies. / Pippa Norris (Hg.): *Women in Politics*. Oxford 1996, S. 3–18
- MacKinnon, Catharine A.: *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge / London (Harvard) 1989
- Maihofer, Andrea: *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*. Frankfurt am Main 1995
- Mann, Michael: *Geschichte der Macht. Die Entstehung von Klassen und Nationalstaaten*. Band 3. Teil 1. Frankfurt am Main / New York 1998
- Meuser, Michael / Behnke, Cornelia: Tausendundeine Männlichkeit? Männlichkeitsmuster und sozialstrukturelle Einbindungen. In: *Widersprüche*, H. 67, 1998, S. 7–25
- Phillips, Anne: *Geschlecht und Demokratie*. Hamburg 1995
- Pierson, Paul: The Limits of Design: Explaining Institutional Origins and Change. In: *Governance: An International Journal of Policy and Administration*, 13. Jg., H. 4, 2000, S. 475–499
- Poulantzas, Nicos: *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie*. Hamburg 1978
- Pringle, Rosemary / Watson, Sophie: ‚Women's Interests‘ and the Post-Structuralist State. In: Michèle Barrett / Anne Phillips (Hg.): *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*. Stanford 1992, S. 53–73
- Ramazanoglu, Caroline: What can you do with a man? Feminism and the Critical Appraisal of Masculinity. In: *Women's Studies International Forum*, Vol. 15, H. 3, 1992, S. 339–350
- Sauer, Birgit: *Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte*. Frankfurt am Main/New York 2001
- Skocpol, Theda: *Protecting Soldiers and Mothers. The Political Origins of Social Policy in the United States*. Cambridge (Harvard), 1992
- Stetson McBride, Dorothy / Mazur, Amy G.: Introduction. In: diess. (Hg.): *Comparative State feminism*. London u. a. 1995, S. 1–21
- Tocqueville, Alexis de: *Über die Demokratie in Amerika*. Stuttgart 1997
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1980 (5. Auflage)
- Wehner, Burkhard: *Der Staat auf Bewährung. Über den Umgang mit einer erstarrten politischen Ordnung*. Darmstadt 1993
- Witz, Anne / Savage, Mike: Theoretical Introduction. The gender of organizations. In: Mike Savage / Anne Witz (Hg.): *Gender and Bureaucracy*. Oxford 1992, S. 3–62
- Young, Iris Marion: State, civil society and social justice. In: Shapiro, Ian / Hacker-Cordon, Casiano (Hg.): *Democracy's Value*. Cambridge (Cambridge) 1999, S. 141–162

BARBARA HEY

## THESEN ZU DEKONSTRUKTION UND FEMINISMUS

### Am Beispiel gleichstellungspolitischer Praxen an Universitäten

*Erste Vorbemerkung:* Jahre nach Beginn der entsprechenden Debatte ist folgende Behauptung noch nicht ausdiskutiert: Ein konsequentes Arbeiten mit dekonstruktivistischen und poststrukturalistischen Ansätzen würde feministische Politik verunmöglichen. Es folgt ein Versuch, das Abstraktionsniveau der Debatte zu wechseln und dadurch einen neuen Beitrag zu dieser Diskussion zu leisten. Thesen, die sehr theoretisch inspiriert sind, werden auf den Boden ganz konkreter Beispiele aus dem feministischen Alltag an der Universität heruntergebrochen, um festzustellen, welche Konsequenzen sich für feministische Politik daraus ergeben.

*Zweite Vorbemerkung:* Begriffe wie „Dekonstruktion“ und „Poststrukturalismus“ werden im Folgenden ein wenig eklektizistisch verwendet. Das liegt in erster Linie an der spezifischen Art von Einheit, die diese Theorieansätze haben bzw. an deren Mangel. Daher werde ich die zentralen Thesen, die ich verwende, jeweils kurz erläutern.

#### 1. THESE:

*Identitätspolitik ist in der Krise.*

Identitätspolitik, damit meine ich – konkret bezogen auf den Feminismus – eine Frauenpolitik, die die Legitimation für ihre Ziele und Inhalte aus Annahmen über die Charakteristika und Interessen einer Gruppe bezieht, für die sie gedacht ist, die also um bestimmte Subjekte herum organisiert ist. Das Bedenklichwerden dieser Art von Politik ist eine der zentralen Konsequenzen der Intervention poststrukturalistischer, dekonstruktivistischer Denkansätze im Feminismus. Die Diskussion ist nicht neu, daher seien die Überlegungen, die zu dieser Behauptung leiten, nur ganz kurz skizziert: Judith Butler arbeitet die Machteffekte, die durch Versuche der Definition eines Kollektivsubjekts ‚Frauen‘ entstehen, heraus. Erstens beruht jede Definition notgedrungen auf Ausschlüssen, und zweitens formt sie gerade dadurch auch die in sie Eingeschlossenen aktiv. Somit werden Identitätskategorien wie *Subjekt Frauen* zu potenziellen Instrumenten von Herrschaft. Wohlgedacht: Es geht hier nicht nur um ein unvollständiges Abbilden der Zielgruppe und damit Vernachlässigen eines Teils der Klientel; das Problem ist ein viel fundamentaleres: eine Definition (einer Zielgruppe) ist kein unproblematisches Abbilden, sondern ein Herstellen, ein Normieren.<sup>1</sup>

Ich möchte jetzt ein Beispiel heranziehen und prüfen, ob dies ein rein „akademisches“ Problem ist. Übertragen auf Beobachtungen aus der Hochschulpolitik hieße das: Frauenförderung i. e. S. zeitigt viele unerwünschte Resultate, weil das Subjekt, für das politisch gearbeitet wird, letztlich ein *Resultat* dieser politischen Arbeit ist.

Die berufliche Situation von Frauen in der – insbesondere universitären – Wissenschaft ist ein wichtiges und gut erforschtes Thema der Frauen- und Geschlechterforschung. Von staatlicher Seite wurden – auch in Österreich – eine Reihe von Maßnahmen zur Behebung der Unterrepräsentanz von Frauen auf höheren Stufen der akademischen Karriereleiter gesetzt. Die Bilanz all dieser Anstrengungen ist jedoch dürrig. Angelika Wetterer, Soziologin mit den Arbeitsschwerpunkten Arbeitsteilung, Professionalisierung und Geschlecht, diagnostiziert „rhetorische Präsenz – faktische Marginalität“ von Frauen als Ergebnis von jahrelanger Frauenförderung an Hochschulen. So präsent das Thema rhetorisch ist, so wenig Niederschlag findet die Diskussion in der Zu-

sammensetzung des universitären Lehrpersonals. Wetterer bringt ihre Kritik auf den Punkt: „...dass das Problem ‚Frauen und Wissenschaft‘ bzw. ‚Frauen und Hochschulen‘ sich im Zuge dieser Debatte sukzessive in ein Problem verwandelt hat, das die Frauen mit der Wissenschaft haben, statt als eines kenntlich zu werden, das die Wissenschaft mit den Frauen hat.“<sup>2</sup>

Die Ursache der Unterrepräsentanz von Frauen in höheren Positionen im Universitätsbetrieb wurde lange entweder bei den Frauen (Motivation, Fremdheit, Karriereorientierung, Selbsteinschätzung etc.) gesucht oder in Faktoren, die mit der Wissenschaft bzw. der Universität nicht unmittelbar zu tun haben (insbesondere die gesellschaftliche Organisationsweise der Reproduktion).<sup>3</sup> Dies hat gängige Vorannahmen über Frauen und tradierte Zuschreibungsinhalte weit mehr bestärkt als abgebaut. Da die Repräsentation eines Problems und der Diskurs um es herum die Lösungsvorschläge determinieren, ist dies von großer Bedeutung. Denn aus dieser Analyse wurden Maßnahmen entwickelt, die vor allem auf die *wissenschaftliche* Qualifizierung von Frauen zielten (z. B. Habilitationsstipendien). Diese Maßnahmen haben die Gesamtsituation nur unwesentlich verändert – und damit scheint bestätigt: das Problem muss bei den Frauen selbst liegen, zumal von institutioneller Seite durchaus Förderung erfolgt.

Um den Zusammenhang zur Identitätspolitik deutlich hervorzustreichen: Es ist klar zu beobachten, wie (Frauen-)Politik eine Subjektposition schafft: die ‚weibliche Wissenschaftlerin‘ mit den ihr zugeschriebenen Aufstiegsbarrieren und Defiziten, für die spezielle Qualifizierungsmaßnahmen angeboten werden. Der Trugschluss, die wissenschaftliche Qualifikation sei das, was fehle, wird nahezu aufgedrängt. Hier wird vom eigentlichen Problem abgelenkt auf ein Kollektivsubjekt bzw. auf eine Gruppe mit besonderen Charakteristika. Dies wird übrigens schon allein durch Begriff „Frauenförderung“ nahe gelegt, der, so G.-A. Knapp, „Defizite der Frauen suggeriert, wo es um unausgewogene Verhältnisse und institutionelle Gewohnheiten geht.“<sup>4</sup> Tatsächlich zur Diskussion stehen müsste der *Berufszugang* und nicht die Qualifikation im Fach. Es handelt sich hier nicht nur um die Konsequenz eines unvorsichtigen Umgangs mit stereotypen Deutungsmustern, sondern um die einer Kategorisierung von „Frauen“ im Sinne einer Identitätspolitik, die die Einheit der Kategorie „Wissenschaftlerin“ in Personen und Eigenschaften sucht und *nicht* in den Strukturen, die sie konstituieren. Nicht mitgedacht wird, was die Kategorisierung bzw. das Insistieren auf „Wissenschaftlerinnen“ mit bestimmten Gruppeneigenschaften produktiv auslöst – nämlich eine Wahrnehmung als defizitär, die von der Frauenförderpolitik bestärkt wird. Das ist ein sehr bekanntes Problem in feministischer Politik: das Pochen auf Differenz führt gern zur Bestärkung dieser Differenz, wobei Beschreibungen der Situation von weiblichen Subjekten in Begriffen von Besonderheiten dieser Subjekte dazu tendieren, in patriarchal ganz leicht hegemonisierbaren Deskriptoren gefangen zu bleiben.

#### 2. THESE:

*Nur vor dem Hintergrund eines Politikkonzepts, das aus der Moderne stammt, kann die Problematisierung der Identitätspolitik als Depolitisierung beklagt oder als „Postfeminismus“ reklamiert werden.*

Gerade an Argumentationen der oben dargestellten Art macht sich der Einwand fest, dass die Dekonstruktion des Subjekts „Frauen“

politische Interventionen unmöglich mache oder – jüngeren Datums – dass das Genderkonzept und der Feminismus passé seien mit dem Ende ihrer Legitimation durch die „Fundierung in frauentypischen Problemlagen und Interessenskonstellationen“.<sup>6</sup>

Welcher Politikbegriff steckt hinter dieser Art der Problematisierung? Der Einwand macht nur dann Sinn, wenn vorausgesetzt wird, dass die Möglichkeit feministischer Politik abhängt von der Existenz eines Kollektivsubjekts, in dessen Namen Politik gemacht werden kann. Das Bestehen auf einem Subjekt des Feminismus steht in einer Tradition, die annimmt, dass ein Subjekt einer Handlung vorhergehen muss. Dem Subjekt folgt seine Repräsentation, die es, lediglich *wieder-vergegenwärtigt*, vertritt. Wenn es problematisch wird, sich auf ein Kollektiv-Subjekt zu berufen bzw. wenn politische Ansprüche nicht mehr von den Interessen eines Subjekts abgeleitet werden können, ist dementsprechend Politik nicht möglich. Diese Problematisierungsweise von Politik beruht auf Prämissen der Moderne: Ein Subjekt, das unabhängig von Konflikten u. Ä. mit seinen Interessen besteht („autonomes Subjekt“), wird quasi nachträglich vertreten, repräsentiert. Die Idee, feministische Politik könne nur im Namen eines Kollektivsubjekts agieren, hält also genau das aufrecht, was poststrukturalistische Ansätze überwinden wollen, wenn sie kritisieren: Handeln, Politik, Befreiung erhalten auf dieser Grundlage nur für diejenigen Relevanz, die der Kategorie bzw. dem Kollektivsubjekt Frauen angehören; Außenstehende sind nicht intelligibel. Was vorgeblich oder vordergründig nur repräsentiert, *beschrieben* wird, erfährt erst durch diese Beschreibung Sichtbarkeit, Intelligibilität. Subjektivierung ist somit produktiv, nicht ‚repräsentativ‘, schafft vielmehr ihre Inhalte, als sie einfach abzubilden.

Die auf der Verwendung eines vor-postmodernen Politikbegriffs beruhende Kritik an der Dekonstruktion als entpolitisiert geht insofern auf die kritisierte Position nicht ein. Ähnliches gilt für den Lösungsvorschlag, Identitätspolitik bewusst strategisch einzusetzen. So postuliert z. B. Lauretis' *strategischen Essentialismus*, ein Pochen auf ‚Frauen‘ und ihre Interessen bei vollem Bewusstsein des fragmentarischen und passageren Charakters dieser Gruppe bzw. der dieser Politik zugrunde liegenden Identität / Einheit zu aktuellen politischen Zwecken. Aber auch wenn eine soziale Entität nicht objektivistisch, sondern konstruktivistisch verstanden wird, kann eine repräsentationale Gegenstands konstruktion mit all ihren Eigendynamiken nicht per Intention beherrscht werden. Die Eigendynamik der Repräsentation, die den Effekt hat, ihren Inhalt als präexistierende Entität erscheinen zu lassen, wird die Konstitutionsbedingungen dieser Einheit verstellen.<sup>8</sup> Während die Subjektkategorie herstellt und nicht abbildet, entsteht innerhalb der Repräsentationslogik der Eindruck, sie würde eine vorgängige Realität abbilden.

Die im Folgenden vorzuschlagende Alternative zu solchen riskanten Konzeptionen wäre, den Abschied von modernen Politikverständnis aktiv und konsequent zu vollziehen, um die „post-teleologischen politischen Möglichkeiten“ (Butler) für den Feminismus zu erschließen.<sup>9</sup>

### 3. THESE:

*Alle kollektiven politischen AkteurInnen teilen (in dieser Hinsicht) das Schicksal von „Frauen“.*

Eine Vielzahl der aktuellen und fast alle poststrukturalistisch inspirierten Politikkonzepte<sup>10</sup> haben eine Gemeinsamkeit: den Verzicht auf (Letzt)Begründbarkeit von Politik, sie sind „post-foundationalist“<sup>11</sup>. Damit sind die Ansprüche aller politischen AkteurInnen letztlich kontingent. In dieser Theorietradition wird Gesellschaft *differenztheoretisch* gedacht, d. h. sie besteht *nicht* aus fertigen Elementen, die nachträglich miteinander Verbindungen eingehen. Umgekehrt entstehen die einzelnen Elemente erst durch das Be-

ziehungsgeflecht, erst durch ihre Positionen im Gewebe und damit durch die Abgrenzung von anderen Positionen. Kein Element kann aus sich heraus bestimmt werden, die Beziehung zu dem, was es nicht ist, ist zentral für seine Identität – und führt in diese eine permanente und grundlegende Spaltung, einen Mangel, eine Widersprüchlichkeit ein. Konsequenter gibt es nicht das *eine* Fundament, aus dem die gesellschaftlichen Elemente / Unterschiede abgeleitet werden können und folglich auch nichts, aus dem heraus Korrekturansprüche im Sinne einer ‚richtigen‘ Ordnung des Sozialen legitimiert werden können. Das Politische bzw. Politik kann auf dieser Grundlage nicht der Versuch sein, eine ideale Gesellschaftsordnung herzustellen mittels rationalen Aushandelns und Vermittelns zwischen allen Interessen, also das Soziale objektiv und rational zu ordnen. Dies wäre ein Politikkonzept der Moderne, das darauf abzielt, einen historischen Akteur ohne Grenzen zu finden, der alles umfasst, alle sozialen Beziehungen vernünftig vereinbar macht, alle Partikularismen überwindet hin zu einer funktionierenden Gesellschaftsordnung – die Arbeiterklasse vielleicht typischerweise<sup>12</sup>. In differenztheoretischen Denkansätzen kann es einen solchen Akteur oder eine solche Akteurin nicht geben, denn eine Schließung des Akteurs ist unmöglich, schon allein, weil dieser sich über eine Grenze / ein Außen konstituieren muss, was ihn als einheitlichen unterläuft.

Nicht nur für eine emanzipatorische Politik im Sinne des Feminismus stellt sich folglich die Frage: Ist Emanzipation zu denken, ohne zu befreiende Identitäten zu setzen bzw. bei Ungewissheit über diese zu befreienden Identitäten und ohne eine prinzipielle Begründung für klare Ideale, Normen, vorgegebene Kriterien für Wünschbarkeit und Ziele?

### 4. THESE:

*Dekonstruktivistische Politik unterscheidet sich fundamental von modernen Politikkonzepten, kann / will aber doch Normativität begründen.*

Ein Gültigkeitsanspruch jenseits einer Pluralität von Partikularismen findet sich auch in postmodernen Politikkonzepten, Konzeptionen wie Baudrillards Ende der Politik bilden eine Ausnahme. Allerdings wird ein neues Konzept des Universellen notwendig. Im Folgenden sind die dekonstruktiven Theorien des Politischen von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe und der diskurstheoretische Feminismus von Judith Butler hinterlegt, ein wenig auch Jacques Derridas Überlegungen. Auch Letzterer sieht kein Ende der Politik, auch er insistiert auf ihrem normativen Charakter und damit auf der unumgänglichen Notwendigkeit der Demokratie, obwohl – genauer: gerade weil – Demokratie letztlich unbegründbar ist.<sup>13</sup> Auch für Chantal Mouffe existieren ohne Bezug auf ein Fundament Kriterien für die Bewertung von verschiedenen politischen Projekten. Sie postuliert eine „Wiederkehr des Politischen“, da das Politische gerade dort in Aktion tritt, wo das Soziale nicht objektiv bzw. rational zu ordnen ist. Gerade weil im Zentrum nicht ein Fundament, eine Letztbegründung steht, sondern eine *Unentscheidbarkeit*, treten Politik (und Demokratie) auf den Plan.<sup>14</sup> Auf diesen Grundlagen ist ein Bekenntnis zur radikalen Demokratie zwar kontingent, aber *nicht* arbiträr. Gäbe es keine Unentscheidbarkeit, würde die richtige Technik, die korrekte Anwendung bestehender Regeln Politik ersetzen. In einem analogen Denkschritt liegt auch, ohne dass das hier weiter ausgeführt werden soll, der Ansatzpunkt dafür, dass die Dekonstruktion Derridascher Lesart (obwohl sie wohlbegründet darauf beharrt, dass es nichts *radikal* Neues geben kann) doch auch immer über das Bestehende hinausweist.<sup>15</sup>

Die oben skizzenhaft umrissene differenztheoretische Konzeption von Gesellschaft impliziert nicht, dass es nicht Versuche der Schließung des Sozialen gäbe – und dass der Horizont dieser Schließung nicht eine wesentliche Funktion hätte. In Ernesto

Laclaus Konzeption z. B. wird der universale Grund reformuliert und transformiert in einen *leeren Ort*, der auf verschiedene Arten partiell gefüllt werden kann. Der Konflikt darum ist Politik. Damit ist das Politische per definitionem gebunden an eine spezifische Form der Referenz auf ein Universelles. Ohne diese wäre nur entweder ein gegenseitiges Zerstören wechselseitig unvereinbarer und unvergleichbarer Partikularitäten oder ein (desinteressiertes) Nebeneinander komplementärer Differenzen / Partikularitäten denkbar. Eine politische Auseinandersetzung dagegen erfordert irgendeine Art von Gemeinsamkeit, einen Bedarf nach Austausch. Da es keine monadischen Identitäten gibt, und weil ein wesentlichen Teil der Identität jeder Gruppe ihre speziellen Beziehungen zu anderen Gruppen ausmacht, ist die Logik der Differenz durchbrochen durch eine *Logik der Äquivalenz* (Ausnahme: Apartheid-artige Konfigurationen). Identität liegt damit an der Kreuzung der Logik der Differenz mit der Logik der Äquivalenz. Die Äquivalenz-Logik ermöglicht eine *relative Universalisierung*, die nicht der Differenz-Logik polar gegenübersteht bzw. sie ausschließt, sondern die durch die Logik der Differenz *bedingt* ist. Universales und Partikulares verhalten sich also *nicht* so, dass das Universale das Partikulare subsumiert. Universalität ist in dieser Betrachtungsweise Resultat der Äquivalenz von Differenzen, nicht ein zugrunde liegendes Prinzip oder eine Essenz.<sup>16</sup>

5. THESE:

*Dekonstruktivismus ist kein Konstruktivismus.*

Neben der eben diskutierten Frage nach der Möglichkeit von Normativität bzw. universalistischen Ansprüchen gibt es eine weitere immer wieder auftauchende Frage, die mit der Möglichkeit von Politik unter Vorzeichen der Dekonstruktion zu tun hat: Wenn Identitäten nicht per se existieren, sondern zusammen mit dem Diskurs entstehen, und wenn es zudem kein Außen des Diskurses gibt: Ist eine subversive Politik, die das System überschreiten will, dann noch möglich, oder ist Wandel nur innerhalb des Systems denkbar?

Die Idee, dass ein diskursiv konstituiertes Subjekt nicht mehr handlungsfähig sei oder jedenfalls nicht mehr auf widerständige Weise Veränderungen hervorrufen kann, beruht auf einem bestimmten Verständnis von diskursiver Konstituietheit. Sie setzt voraus, dass eine Anrufung, eine Subjektconstitution oder die Einsetzung einer Struktur vollkommen gelingt. Dazu müsste der Diskurs, der ein Subjekt prägt oder eine Struktur einsetzt, monolithisch, widerspruchsfrei, rational und funktional sein. Für postmoderne Diskurse, und das unterscheidet sie etwa vom Strukturalismus, sind jedoch Bezeichnungsprozesse, Bedeutungszuweisungen niemals abgeschlossen, immer dynamisch und offen. Fehlschlagen, konstitutive Verkennungen prägen diese Prozesse.<sup>17</sup> Die in ihnen entstehenden Strukturen sind extrem instabil. Der Prozess der Konstruktion ist ein fortdauernder, nicht ein einmaliger Vorgang, der zudem von Scheitern und Wiederherstellung unter den Bedingungen von Vielfalt, Vieldeutigkeit und Widersprüchlichkeit der beteiligten Diskurse geprägt ist. Auch Systeme männlicher Herrschaft sind als hegemoniale Machtformen Strukturen, die auf Wiederholung und Wiedereinsetzung angewiesen sind. Diese Notwendigkeit der Wiedereinsetzung ist die Möglichkeitsbedingung der Struktur, aber gleichzeitig auch die Chance, dass sie sich ändert, also das Moment ihrer Zerbrechlichkeit. Butler: „Die strategische Aufgabe des Feminismus ist es, diese Gelegenheiten der Zerbrechlichkeit auszunützen, sobald sie auftreten.“<sup>18</sup>

6. THESE:

*Kein Wandel ist ohne Veränderung der Identitäten der beteiligten Gruppen denkbar, kein ‚Sieg‘ ist in Begriffen einer der Auseinandersetzung vorgängigen Identität bzw. kulturellen Authentizität zu erringen.*

Das *Scheitern* der Konstruktion steht also im Mittelpunkt post-strukturalistischer / dekonstruktivistischer Überlegungen, und nicht die Konstruktion. Wandel ist nicht nur möglich, sondern unumgänglich. Sämtliche (Macht-)Verhältnisse sind Wiederholung, Kontingenz und Reartikulation unterworfen, von daher ist es gar nicht möglich, dass sie identisch reproduziert werden. Das gilt natürlich auch für die beteiligten Elemente: Identitäten ändern sich im Prozess, kein Sieg, keine Durchsetzung im Sinne einer authentischen, vorgängigen Identität ist möglich. Politik beruht, so wieder Laclau / Mouffe, auf der Bildung von Äquivalenzketten, Bündnissen, „Artikulation“ und dem dadurch bedingten – zeitweisen und partiellen – Hegemonialwerden von bestimmten Elementen. Das Äquivalent-Setzen beeinflusst die Elemente, deren Unterscheidbarkeit durch die Differenz zu anderen Elementen ermöglicht wird. *Artikulationen* sind hier kontingente Verbindungen zwischen diskursiven Momenten, die wiederum die Bedeutung der Momente verändern, Verbindungen, die nicht dauerhaft, sondern vorübergehend, bezogen auf bestimmte Ziele, bestehen.<sup>19</sup>

Jede Art von Äquivalenzbildung bzw. Artikulation verändert dabei die beteiligten Identitäten. Resultat dieser Dialektik von Gleichheit und Differenz ist die Veränderung, das Verschmelzen, die Hybridisierung der beteiligten Elemente oder Identitäten im politischen Prozess.

7. THESE:

*Unter der Voraussetzung der Notwendigkeit der permanenten Wiedereinsetzung der Struktur können Irritationen gesetzt werden, freilich ohne letzte Klarheit darüber, was sie bewirken werden.*

Butler macht mehrere Vorschläge für Ansätze zur Subversion. Sie fokussiert in ihren Überlegungen mögliche Resignifikationen bzw. Umgestaltungen von Phantasmen, die *neuralgische Punkte* der symbolischen Ordnung bilden wie z. B. die Heterosexualität oder die Geschlechterordnung. Das ist ein strategisches Insistieren auf „Geschlecht“, das sich viel mehr auf den Diskurs bezieht, in den es eingreifen will, als auf „reale“ Frauen bzw. auf eine Identitätskategorie. Queer-Politikformen in ihrem Überbetonen von „Geschlecht“ sind Beispiele dafür: Ein Offensichtlich-Machen der Tatsache, dass Gender Resultat einer Performanz – hier im Sinne von (folgenreicher) Inszenierung – ist, schwächt die Naturalisierung, die eine zentrale Komponente von „Geschlecht“ ist.

Um zu untersuchen, wo *neuralgische Punkte* im Sinne von Butlers Ansätzen wären und wie sie identifiziert werden könnten, möchte ich noch ein Element aus der politischen Theorie der Hegemonie von Laclau und Mouffe einführen: die imaginäre Schließung von Diskursen mithilfe von *leeren Signifikanten*. Systeme sind, bedingt durch das wechselseitige Wirken der Logiken von Differenz und Äquivalenz, unabschließbar. Trotzdem können sich Diskurse auf imaginäre Weise schließen, existiert eine Dynamik hin zu Geschlossenheit und Universalisierung. Diese vorübergehende und scheinbare Geschlossenheit können Systeme aus einer imaginären Dynamik beziehen, dem leeren Signifikanten. Das ist eine Funktion (und weniger ein Inhalt), die eine Gemeinsamkeit über verschiedene Elemente spannt, die eine Perspektive erzeugt, die den Diskurs organisiert, die einzelnen Partikularitäten in einen Zusammenhang bringt und eine Abgrenzung von anderen erlaubt, eine Grenze nach außen hin erzeugt. Eine der beteiligten Partikularitäten kann behelfsmäßig die vereinheitlichende Funktion reprä-

sentieren. Dabei verliert sie freilich selbst an Inhalt, erhält dafür aber eine hegemoniale Position.<sup>20</sup> (Beispiel ‚Freiheit‘ für die Diskurse westlichen politischen Denkens) Diese Funktion des leeren Signifikanten erlaubt eine Stabilisierung des Systems, indem sie die Bedeutung der beteiligten artikulierten Differenzen festigt. Gleichzeitig besteht hierin jedoch ein Fragilitätsmoment, da eine Partikularität eine hegemoniale Rolle übernimmt mit der einzigen Funktion, Äquivalenzkette zu erzeugen und zu stabilisieren in einer sonst komplett differenziellen Welt. Das ist eine imaginäre Schließung, nicht mehr.<sup>21</sup> Was oder wer die Stelle des leeren Signifikanten einnimmt, ist prinzipiell eine Frage der Politik, Machtverhältnisse schaffen die konkreten diskursiven Bedingungen dafür – aber immer nur prekär und vorübergehend. Dies ist die Stelle, an der Butlers neuralgische Punkte zu finden sind. Hier wären durch Kampf um Bedeutungen Irritationen zu setzen, Identitäten zu destabilisieren, indem die Kontingenz von Artikulationen herausgestellt wird. Durch das Aufbrechen verfestigter Routinen und das Herstellen neuer Artikulationen wäre es möglich, immer weitere Felder in ihrer Unentscheidbarkeit sichtbar werden zu lassen, also geronnene Praktiken und Bündnisse der Dynamik des Politischen zugänglich zu machen. Allerdings ist es eine rationalistische Illusion, wenn man glaubt, das Resultat einer solchen Irritation erfolgreich genau vorausplanen zu können.

#### 8. THESE:

*Eine verwandte Einschätzung findet sich in der Organisationstheorie: eine Organisation ist Kultur und Politik mit der entsprechend hohen Eigendynamik.*

Mit dem zu Beginn als Beispiel herangezogenen Feld der Hochschulpolitik bezogen wir uns auf die Ebene der Organisation, nicht des Staates, auf die hin Politiktheorien in erster Linie gemünzt sind. Systemische Ansätze in der Organisationstheorie kommen zu verwandten Resultaten, ohne allerdings explizit das immanente Scheitern der Konstruktion mitzudenken, das die Dekonstruktion als zentralen Ausgangspunkt für subversive Impulse anbietet. Ich möchte jetzt versuchen, beide Ansätze zu kombinieren und auf die Gleichstellungspolitik an Hochschulen hin zu denken.

Eine aktuell zentrale Spielart der Organisationstheorie betrachtet Organisation als Kultur: sie stellt Normen, Wert- und Überzeugungssysteme, Mythen, Rituale und Sprache in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen.<sup>22</sup> Die Organisation konstruiert ihre eigene Wirklichkeit selbst, sorgt für die Reproduktion des eigenen Selbstverständnisses durch eine organisationsspezifische Interpretation der Umwelt. Dies geschieht auf eine kommunikative, auf geteilten Weltbildern beruhende Art und Weise. Dabei gibt es unterschiedliche Rationalitäten innerhalb einer Organisation, Bedeutungen werden ausgehandelt, Symbole und geteilte Werte produziert. Jede Veränderung ist somit stets auch Sinnverlust. Die Organisationskultur transportiert einerseits Werte und Normen, denen das Organisationshandeln *explizit* folgt, und andererseits eine Reihe von *informellen* Regeln, Situationsdeutungen, Interpretationen von formal definierten Handlungsanforderungen. Gleichzeitig ist Organisation auch Politik als solche gekennzeichnet durch Konflikt und Macht, Wettbewerb und Koalitionen. Gruppen artikulieren Präferenzen, mobilisieren Macht, um diese durchzusetzen. Hieraus ergeben sich Vorstellungen über den Wandel von Organisationen: Organisationen haben eine hohe Eigendynamik, verändern sich permanent. Ein direktes, gezieltes Steuern ist nicht realistisch, möglich ist es aber, Irritationen auszulösen, die dann mit der Eigenlogik des Systems reagieren. Veränderungen der Organisation hängen ab von Veränderung der relevanten Beziehungen, nicht von Veränderungen der Elemente. Dementsprechend macht die *Geschlechterkultur* in Organisationen explizite oder implizite Wahrnehmungs- und Umgangsweisen aus, die das Verhältnis der

Geschlechter in der Organisation zueinander regeln bzw. legitimieren.<sup>23</sup> Gleichstellungsrichtlinien sind somit Elemente kulturellen Wandels in Organisationen.

Wenn wir Organisation so fassen, kommen wir den vorher skizzierten Ansätze zu diskurstheoretischen Politik-Theorien sehr nahe. Ihr Ansatz, das Soziale als Diskurs zu fassen, hat selten eine so große spontane Plausibilität wie beim Blick auf die Universitäten und ihre Verteilungsmechanismen bzw. die an ihnen auffällige Dominanz von symbolischem Kapital. Zu fragen ist dann: an welchen Stellen wären Umdeutungen Erfolg versprechend und wie wäre solchen Bestrebungen Definitionsmacht zu verleihen, wie sie hegemonial machen? Eine von Laclaus, Mouffes und Butlers Konzepten der Analyse von Äquivalenzketten motivierte Suche nach einheitsstiftenden Momenten (i. S. v. leeren Signifikanten) bzw. eine davon inspirierte Analyse sollte das Identifizieren von Schwachstellen erleichtern, an denen Resignifikationen bzw. neue Artikulationen ansetzen könnten. Ein dekonstruktiv informiertes Analysieren kann Setzungen aufspüren, die bestimmte Entscheidungen und Ausschlüsse sowie das Verwerfen von Alternativlösungen bedingen und dadurch Schließungen ermöglichen.

#### 9. THESE:

*Aus den dargestellten theoretischen Voraussetzungen ergeben sich klare Aufgabenstellungen und Ansatzpunkte sowohl für eine feministische Hochschulforschung als auch für Gleichstellungspolitik an Universitäten.*

Notwendige Schritte wären demnach: das Aufspüren und Aufbrechen von Äquivalenzen, Entwickeln von Neudeutungen durch Re-Artikulationen. Wenn es gelingt, ihnen Hegemonie zu verschaffen, müssten entsprechende Resignifikationen Veränderung kultureller Muster und damit die Uminterpretation von Relevanz- und Verteilungskriterien und in der Folge eine Umverteilung von Ressourcen, Positionen, Gestaltungsmacht bewirken können.

In Anlehnung an Ursula Müller<sup>24</sup> können somit vier Aufgaben für eine feministische Hochschulforschung und -politik identifiziert werden:

- Genauere Analyse der Strukturen, die der Funktionsweise der Universitäten zugrundeliegen, erzeugen u. a. Wissen über jene Funktionsmechanismen, die mit Frauenausgrenzung einhergehen.
- Auf dieser Grundlage wären verschleierte Geschlechterdifferenzen in artikulierten Kontroversen umzuwandeln.

Ich möchte dies an einem Beispiel erläutern, das Lotte Bailyn schildert:<sup>25</sup> Die Wahrnehmung einer Person als akademisch überdurchschnittlich leistungsfähig erweist sich – jedenfalls in den USA – als in hohem Maße gekoppelt an deren extensive Reisetätigkeit; eine Äquivalenzkette, die implizit und explizit arbeitet und häufig dazu führt, dass Frauen aufgrund der ihnen zugeschriebenen geringeren Mobilität<sup>26</sup> als akademisch weniger produktiv betrachtet werden. Die Artikulation ‚Mobilität – akademisches Potenzial‘ ist also mit Gender aufgeladen bzw. durch eine Konnotation mit Männlichkeit abgesichert, und trägt somit ein Moment der Ausgrenzung von Frauen in sich. In der Institution, aus der dieses Beispiel stammt, erwies es sich, nachdem dieser Zusammenhang einmal thematisiert worden war, als möglich, die unausgesprochene Annahme zu hinterfragen und eine offene Diskussion darüber zu führen, ob Mobilität wirklich produktivitäts- und qualitätssteigernd für die Forschung sei. Es stellte sich heraus, dass die Kosten-Nutzen-Relation bei extensivem Reisen nicht wirklich stimmt und überdurchschnittliche Reisebereitschaft kein Qualitätsmerkmal einer idealen Wissenschaftlerin / eines idealen Wissenschafters sein muss.

- Im nächsten Schritt wären, darauf aufbauend, frauenzentrierte / gendersensible Uminterpretationen gängiger Deutungsmuster zu entwickeln und zu forcieren.

Um bei unserem Beispiel zu bleiben: Akademisches Potenzial wird von Mobilität getrennt und damit von einer vorrangig Männern zugeschriebenen Komponente. Dies erhöht die Chancen von Frauen, auch wenn es nicht gelingt, die hartnäckige Zuschreibung von geringerer Mobilitätsbereitschaft an sie aufzubrechen.

Lotte Bailyn nennt das, was Interventionen wie die oben angerissene ermöglicht: ‚Dual Agenda‘. Damit meint sie die Strategie, die Frage nach der Geschlechtergerechtigkeit eng mit der nach der Effizienz zu verbinden.<sup>27</sup> Das entspricht den neueren Entwicklungen der Gleichstellungs-Argumentation auch im deutschen Sprachraum: Fehlende Chancengleichheit ist nicht nur nicht gerecht bzw. politisch unerwünscht, sondern auch Ressourcenverschwendung.<sup>28</sup>

Was in Bailyns Interpretation des Beispiels aber offen bleibt ist die Frage: Warum ist die Äquivalent-Setzung von Mobilität mit wissenschaftlicher Produktivität so erfolgreich, obwohl sich offenbar empirisch leicht zeigen lässt, dass sie irrelevant und kostspielig ist? Hier würde ich behaupten, dass ‚Männlichkeit‘ als leerer Signifikant die Äquivalenz abstützt und die kontrafaktische Einschätzung festigt.

d) Der Erfolg der entsprechenden Umdeutung wird freilich davon abhängen, ob es gelingt, mithilfe der entsprechenden Artikulationen und Bündnisse Definitionsmacht, Akzeptanz für diese neuen Deutungen und Interpretationen zu erlangen.

Übertragen auf das Beispiel: Erst in dem Moment, in dem leicht geänderte Machtverhältnisse – hier ein gleichstellungspolitischer Impuls in Form einer gelungenen Artikulation von Gleichstellungspolitik und der Frage nach der Effizienzsteigerung – ein Hinterfragen der unausgesprochenen Äquivalentsetzung erlauben und ‚Männlichkeit‘ in ihrer Legitimation als stabilisierenden Faktor schwächen, kann die Kontingenz der Artikulation deutlich werden.

An einem weiteren Beispiel möchte ich die Ergiebigkeit der begrifflichen Mühen prüfen, denen ich mich und die LeserInnen unterzogen habe. Es folgt abschließend der skizzenhafte Versuch einer Dekonstruktion der Äquivalenz von wissenschaftlicher Reputation und Qualifikation.

Die institutionalisierte Gleichstellungsförderung läuft oder lief jedenfalls lange wesentlich auf den Schienen Qualifizierungsförderung und Vereinbarkeitsförderung. Das hat generell unerwünschte Effekte auf die Konstruktion der weiblichen Arbeitskraft: Der Weg: *Qualifizierung von Frauen* als Mittel zur Verbesserung ihrer Arbeitsmarktchancen fördert das Vorurteil, dass Frauen *aufgrund ihrer fehlenden Qualifikation* in punkto Arbeitsmarktchancen schlechter gestellt wären. Damit wird generell Ungleichheit verstärkt statt behoben. Dabei wissen wir aus anderen Arbeitsmarkt Bereichen, dass selbst ein Vorsprung in der Qualifikation Frauen nicht in der gleichen Weise wie Männern den Zugang zur (marktvermittelten, also bezahlten) Arbeit eröffnet hat.<sup>29</sup> Das erweist sich im Wissenschaftsmilieu als besonders verhängnisvoll, weil dort – freilich in der Selbstpräsentation und im Selbstverständnis – („herausragende“) Qualifikation als Aufstiegskriterium schlechthin extrem hochgehalten wird.

Das Ansetzen bei der Qualifikation ohne eine vorhergehende genaue Analyse des Kontexts ignoriert die Äquivalenzkette, zu der ‚Qualifikation‘ im Wissenschaftsbereich gehört. In dieser Kette finden sich, so selbstverständlich wie eng aneinander gebunden, an sich teilweise völlig unterschiedliche Dinge wie Qualifikation – Leistung – wissenschaftliche Reputation – Objektivität – Genie, Begabung, Berufung – Einzelkämpfertum. Was diese bunte Kette zusammenhält, ist viel weniger die Kultur, die wissenschaftliches Arbeiten voraussetzt als, so meine These, ‚Männlichkeit‘ als der leere Signifikant bzw. als das einheitsstiftende Moment.

Wenn wir *wissenschaftliche Reputation* (und nicht: Qualifikation) von Frauen im akademischen Betrieb beheben wollen durch

*Qualifizierung*, lassen wir die Äquivalenzkette unangetastet, bestätigen sie sogar, indem wir die Artikulation von Qualifikation und Reputation unhinterfragt akzeptieren. Diskursive ‚Nebenprodukte‘ wie die *fachlich defizitäre weibliche Wissenschaftlerin* entstehen, die bestenfalls – als ‚Quotenfrau‘ gering geschätzt – kooptiert werden könne. Die aufrechte Äquivalenzkette determiniert die Bedeutung unserer Intervention und setzt ein Defizit-Stigma auf die Zielgruppe solcher Maßnahmen.

Ein notwendiger alternativer Weg wäre es meines Erachtens, die Äquivalenzkette anzugreifen und sie, ausgehend von einer genauen dekonstruktiven Analyse der Artikulation von Qualifikation und wissenschaftlicher Reputation, zu hinterfragen. Die Konzentration der Gleichstellungspolitik auf das Subjekt („Zielgruppenansatz“) verdeckt die Funktion, die ‚Qualifikation‘ hier hat: Qualifikation steht einmal für berufliches Wissen und Können und hat gleichzeitig zum anderen die Funktion, den Zugang und Eintritt von neuen Akteurinnen zu regulieren. Sie wird von denen definiert, die dem entsprechenden Feld bereits angehören und sich vor Konkurrenz schützen wollen. Qualifikation ist gleichzeitig Ausweis für erbrachte Ausbildung *und* Mittel zur Abgrenzung und Verteilung von Chancen, wobei aber die zweite Funktion verdeckt arbeitet. Diese dient, schreibt Skripski, „als ein auch nach Geschlecht auslegbarer Entscheidungsspielraum, um über das Zu- oder Absprechen der Qualifikation den Zuschlag zu geben oder zu versagen.“<sup>30</sup> Qualifikation hat also – neben *Nachweis von Wissen & Können* – einen zweiten, weniger offensichtlichen Sinn: *Regulation des Zugangs zu Berufsfeldern*. Und hier liegt das Problem: eigentlich geht es vielmehr um diesen impliziten Aspekt *Berufszugang*. Das Entstehen von wissenschaftlicher Reputation, das Erreichen von wissenschaftlichem Status geht mit einer ganzen Reihe von anderen Dingen einher als (nur) mit ‚Qualifikation‘: Förderbeziehungen, die Art des Wahrgenommen-Werdens und der Selbstpräsentation, Netzwerke, Verhandlungsgeschick, Zugehörigkeit zu Zitiertiteln, informelle Informationen über die Funktionsweise von Anerkennung und Akzeptanz und vieles, vieles mehr.<sup>31</sup> Der Zugang dazu wird auf eine höchst selektive Weise gewährt oder zurückgehalten. Dies stützt den Status quo und die Reproduktion des Gleichen und wirkt in letzter Konsequenz innovationsfeindlich und frauenausgrenzend. Kurzum: wissenschaftliche Reputation entsteht auf eine Weise, die den universitären Idealen von Meritokratie, Objektivität, Qualität entgegengesetzt ist. Die Formel von der ‚gleichen Qualifikation‘, die für die Legitimation von Quoten („qualitätsbezogene Quote!!!“) so wichtig ist – perpetuiert ihrerseits die Idee, es gäbe eine genau messbare Größe namens Qualifikation. Die Stabilität der Äquivalenzketten fixiert den Status quo, indem sie Elemente aus dem Feld der relevanten Differenzen verbannen. Nur auf der Grundlage einer solchen Stabilität ist das oft gehörte Argument rational, es ginge *nicht* um Zugang bzw. Ausschluss (nicht-relevante Differenzen), sondern einzig um Qualifikation.

Die Äquivalenz weicht daher bei einer genaueren Analyse der Doppelfunktion von Qualifikation einerseits und einer nur skizzenhaften Darstellung der Hintergründe der Entstehung von wissenschaftlicher Reputation andererseits einem krassen Widerspruch. Eine auf Geschlechtergerechtigkeit abzielende Hochschulpolitik müsste der Ausgrenzung des weiblichen wissenschaftlichen Nachwuchses entgegensteuern, indem reale, aber nicht immer bewusste oder intendierte Ausgrenzungspraktiken identifiziert und einer Umgestaltung zugänglich gemacht werden. Ziel ist es, die Geschlechterdifferenz zu ‚politisieren‘,<sup>32</sup> d. h.: die Tatsache unterschiedlicher Chancen für die Geschlechter in den Bereich des Politischen zu heben, also in einen Bereich, wo Auseinandersetzung, Entscheidung und Wandel möglich sind.

Ein Schritt dorthin ist es, die verborgene Äquivalentsetzung von Wissenschaft und Männlichkeit thematisieren zu können. Hier

wird durch den feministischen Diskurs über Wissenschaft eine Irritation an einer ganz zentralen Stelle gesetzt, wenn sie die Frauenausgrenzung den fundamentalen Idealen wie Meritokratie, Objektivität, Unabhängigkeit der Wissenschaft vom sie betreibenden Individuum (und von dessen Geschlecht) entgegensetzt.

ANMERKUNGEN:

- 1 Ich beziehe mich hier insbesondere auf Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main 1991; dies.: *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin 1998; Isabelle Lorey: *Immer Ärger mit dem Subjekt. Theoretische und politische Konsequenzen eines juristischen Machtmodells: Judith Butler*. Tübingen 1996 und meine eigenen Zusammenfassungen der Problematik, zuletzt in Barbara Hey: *Analyse oder Paralyse? Der Subjektbegriff in der feministischen theoretischen Praxis*. In: Projekt feministische Theorien im Nordverbund (Hg.): *Subjekt und Erkenntnis. Einsichten in feministische Theoriebildungen*. Opladen 2000, S. 45–60
- 2 Angelika Wetterer: Noch einmal: Rhetorische Präsenz – faktische Marginalität. Die kontrafaktischen Wirkungen der bisherigen Frauenförderung im Hochschulbereich. In: Lydia Plöger / Birgit Riegraf (Hg.): *Gleichstellungspolitik als Element innovativer Hochschulreform*. Bielefeld 1998, S. 18–34; hier S. 19
- 3 Ursula Müller: Soziologie und Geschlechtergerechtigkeit am Beispiel der Forschung zu Frauen an den Hochschulen. In: Bettina Dausien u. a. (Hg.): *Erkenntnisprojekt Geschlecht. Feministische Perspektiven verändern Wissenschaft*. Opladen 1999, S. 141–166
- 4 Gudrun-Axeli Knapp: Gleichheit, Differenz, Dekonstruktion: Vom Nutzen theoretischer Ansätze der Frauen- und Geschlechterforschung für die Praxis. In: Gertraude Krell (Hg.): *Chancengleichheit durch Personalpolitik. Gleichstellung von Frauen und Männern in Unternehmen und Verwaltungen. Rechtliche Regelungen – Problemanalysen – Lösungen*. Wiesbaden 2001<sup>3</sup>, S. 97–106; hier zit. S. 99
- 5 z. B. Gesa Heinrichs: *Bildung, Identität, Geschlecht. Eine (postfeministische) Einführung*. Königstein / Taunus 2001, S. 10 und Kap. II, 2 passim
- 6 Zu einer kritischen Darstellung von derlei Argumentationen und der „prekären (...) Begriffsstrategie“ der Postfeministinnen vgl. Gudrun Axeli Knapp: Dezentriert und viel riskiert: Anmerkungen zur These vom Bedeutungsverlust der Kategorie Geschlecht. In: dies. / Angelika Wetterer (Hg.): *Soziale Verortung der Geschlechter. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik*. Münster 2001, S. 15–62, hier zit. Anm. 2, S. 47
- 7 Teresa de Lauretis: *Feminist Studies / Critical Studies. Issues, Terms, and Contexts*. In: dies. (Hg.): *Feminist Studies / Critical Studies*. Bloomington 1986, S. 1–19
- 8 Judith Butler: *Körper von Gewicht*. Frankfurt am Main 1995, S. 265 ff.
- 9 Judith Butler: Poststrukturalismus und Postmarxismus. In: Oliver Marchart (Hg.): *Das Undarstellbare in der Politik*. Wien 1998, S. 209–224, hier zit. S. 217
- 10 André Brodocz / Gary S. Schaal: Einleitung. In: dies. (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*. Opladen 1999, S. 7–17
- 11 Hierzu und zum Folgenden vgl. Urs Stäheli: *Poststrukturalistische Soziologien*. Bielefeld 2000, S. 9 ff. und ders.: Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In: Brodocz / Schaal: *Politische Theorien*. A. a. O., S. 144–166
- 12 Ernesto Laclau / Chantal Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien 1991, S. 133
- 13 Thorsten Bonacker: Die politische Theorie der Dekonstruktion: Jacques Derrida. In: Brodocz / Schaal (Hg.): *Politische Theorie*. A. a. O., S. 95–118
- 14 Chantal Mouffe: *The return of the political*. London 1996
- 15 Bonacker: Die politische Theorie. A. a. O.
- 16 Ernesto Laclau: Subject of Politics, Politics of the Subject. In: *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*. Vol 7, No. 1. 1995, S. 146–164
- 17 Butler: *Körper von Gewicht*. A. a. O., und insbesondere Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. A. a. O., S. 55
- 18 Judith Butler: Weitere Reflexionen zu Hegemonie und Gender. In: Marchart: *Das Undarstellbare*. A. a. O., S. 254–258; wörtliches Zitat von S. 256
- 19 Laclau: Subject of Politics. A. a. O., S. 149; Stäheli: Die politische Theorie. A. a. O., S. 150 f.
- 20 Laclau: Subject of Politics. A. a. O.
- 21 Stäheli: Die politische Theorie. A. a. O., S. 149 ff.
- 22 Ada Pellert: *Die Universität als Organisation. Die Kunst, Experten zu managen*. Wien / Graz u. a. 1999, S. 100 f.
- 23 Müller: Soziologie. A. a. O., S. 153
- 24 A. a. O.
- 25 Das Fallbeispiel entnehme ich einem Vortrag von Lotte Bailyn an der Universität Graz (*Gender Equity in Academic Organizations*, 16. 6. 2003).
- 26 Die Idee, dass Frauen weniger mobil sind, persistiert, obwohl sich – jedenfalls für Österreich – geschlechtsbedingte Mobilitätsunterschiede bei WissenschaftlerInnen nicht nachweisen lassen. Vgl. ARGE MOMO Wien (Verein für Kultur, Bildung, Forschung; Bearbeiterinnen: Gabriele Hebenstreit / Marion Vogt / Helene Rigo / Eva Stanger): *Räumliche Mobilität und Karrieremobilität von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern in Österreich*. Abschlussbericht für den Forschungsschwerpunkt Politikrelevante Hochschulforschung. (= Frauen in Wissenschaft und Forschung des bm:bwk). Wien 2000
- 27 Zum Konzept „Dual Agenda“ siehe Rhona Rapoport / Lotte Bailyn / Joyce K. Fletcher / Bettye H. Pruitt: *Beyond Work-Family Balance. Advancing Gender Equity and Workplace Performance*. San Francisco 2002, insbes. S. 18 ff.
- 28 Barbara Hey / Ada Pellert: Frauenförderung = Hochschulreform! Einführung. In: dies. (Hg.): *Frauenförderung = Hochschulreform! Dokumentation der gleichnamigen Tagung*. Graz 2001, S. 9
- 29 Barbara Skripski: Von der Frauenförderung zu einer gleichstellungsorientierten Arbeitsmarkt- und Strukturpolitik. In: Sabine Lang / Birgit Sauer (Hg.): *Wissenschaft als Arbeit – Arbeit als Wissenschaftlerin*. Frankfurt am Main / New York 1997, S. 277–290
- 30 Skripski: Von der Frauenförderung. A. a. O., S. 281
- 31 Vgl. z. B. Edith Kirsch-Auwärter: Kulturmuster organisationalen Handelns am Beispiel wissenschaftlicher Institutionen. In: Angelika Wetterer (Hg.): *Die soziale Konstruktion von Geschlecht in Professionalisierungsprozessen*. Frankfurt am Main / New York 1995, S. 73–84, hierzu insbes. S. 78 ff.
- 32 Müller: Soziologie. A. a. O., S. 154

GERTRUDE POSTL

## KÖRPER, SPRACHE, GESCHLECHT: EINE POSITIONSBESTIMMUNG

### EINLEITUNG

Das Leitmotiv des vorliegenden Textes könnte in etwa in der folgenden Frage zusammengefasst werden: Wie ist das Verhältnis zwischen Körper und Sprache zu denken, wenn wir sowohl der Gegenüberstellung von Körper/Natur/Weiblich und Sprache/Kultur/Männlich als auch der damit einhergehenden heterosexuellen Reglementierung von Begehren entkommen wollen? Hinter dieser Frage steht die Suche nach alternativen Formen von Sprechen und nach einer Strukturierung des Begehrens, die sich nicht in einer heterosexuellen Komplementarität erschöpft.

Der Themenkomplex Körper/Sprache stand von Anfang an im Zentrum der feministischen Diskussion. Aufgrund ihrer geschlechtlichen Kodierung wurde die Gegenüberstellung von Sprache als menschlichem Kulturprodukt und Körper als Teil eines Naturzusammenhangs von der feministischen Kritik sehr früh aufgegriffen und attackiert. „Denken und Körper sind getrennt geblieben... der *Diskurs* und das *Denken* sind gleichsam Privilegien eines *männlichen* Produzenten. Das ist bis heute die ‚Norm‘. Die Erfordernisse, Aufgaben des Körpers dagegen sind bis heute Verpflichtung oder Pflicht eines weiblichen Subjekts geblieben.“<sup>1</sup> Die Auseinandersetzung erstreckte sich – historisch betrachtet – von einer Kritik an sexistischer Sprache und geschlechtsspezifischem Sprachverhalten über Analysen so genannter Körpersprachen bis hin zur Suche nach einem weiblichen Sprechen/Schreiben (*écriture féminine*) und, last not least, der durch Judith Butler aufgeworfenen Frage nach einer diskursiven Konstruktion von Körpern im Sinne einer normierten Zweigeschlechtlichkeit. Das Verhältnis von Körper und Sprache entwickelte sich somit zu einem thematischen Dauerbrenner der feministischen Debatte, mittlerweile angereichert um Begriffe wie Materialität, Diskurs, Macht und Subversion. Dabei ist jedoch anzumerken, dass der Themenkomplex mehr und mehr in den Dienst einer anscheinend noch brennenderen Frage rückt, nämlich jener nach dem biologischen und sozialen Geschlecht. Eine Klärung des gegenwärtigen Aufruhrs über das Geschlecht scheint untrennbar an die Konzeption des Verhältnisses von Körper und Sprache gebunden zu sein. Moira Gatens bringt diesen Zusammenhang folgendermaßen zum Ausdruck: „The cluster of terms ‚the female body‘, ‚femininity‘ and ‚woman‘ need to be analysed in terms of their historical and discursive associations. If discourses cannot be deemed as ‚outside‘, or apart from, power relations then their analysis becomes crucial to an analysis of power. This is why language, signifying practices and discourses have become central stakes in feminist struggles.“<sup>2</sup>

Während die Verbindung von verschiedensten Formen der Sprachanalyse und der Frage nach dem körperlichen und sozialen Geschlecht ein spezifisch feministisches Anliegen darstellt, ist der Versuch, die Immanenz des Körpers aus seiner durch metaphysische Binartitäten erzwungenen Unterordnung unter den Geist zu befreien, durchaus ein Thema prominenter philosophischer Strömungen des 20. Jahrhunderts. Drei theoretische Schulen scheinen diesbezüglich richtungsweisend: Phänomenologie (Merleau-Ponty), Psychoanalyse (Lacan) und Post-Strukturalismus (Foucault). Trotz aller Unterschiede verbindet diese drei Ansätze eine Auffassung von Körper als nicht bloß naturgegeben und daher der Bedeutungsproduktion vorausgesetzt. Im Gegenzug zur metaphysischen Unterordnung des Körpers geht es in den drei erwähnten Richtungen um den Versuch, Körper immer schon als Teil eines Signifikationsprozesses zu verstehen und ihn aus seinem bloß biologisch-faktischem Status zu befreien.

Merleau-Pontys Verständnis des Leibes als Ausdruck macht deutlich, dass es im Kontext gelebter Erfahrung und eines verkörperten Bewusstseins unzulässig ist, menschliche Vermögen individualisiert voneinander zu betrachten. So erklärt er die enge Verknüpfung von Sprache und Leib in einer gegenläufigen Bewegung: einerseits ist der sprachliche Ausdruck Teil einer leiblichen Manifestation („in Wahrheit *ist* das Wort Gebärde“<sup>3</sup>), andererseits wird der Leib als immer schon Sinn produzierend gefasst („Er ist es, der zeigt, er ist es, der spricht“<sup>4</sup>). Sprache ist dabei nur ein Sonderfall des menschlichen Vermögens der Bedeutungsschöpfung,<sup>5</sup> der Übergang von sprachlicher zu körperlicher Gebärde scheint fließend. Bedeutungsproduktion ist somit nicht ausschließlich an Sprache gebunden. Im Kontext einer gelebten Erfahrung kann der gesamte Leib zum materiellen Träger dessen werden, was wir in Abwandlung von Saussure ein Zeichen nennen könnten.

Im psychoanalytischen Ansatz, und hier beziehe ich mich ausschließlich auf Lacan, da bei ihm Sprache wesentlich expliziter thematisiert wird als bei Freud, finden wir einen Entwurf der Subjektentwicklung entlang der Stufen Reales, Imaginäres, Symbolisches. Dieses Stufenmodell darf jedoch nicht zur Annahme verleiten, dass das Symbolische erst als Vollendung der beiden vorangehenden Phasen sozusagen additiv dazukommt. Vielmehr ist es der Fall, dass sich sowohl die unhinterfragte Undifferenziertheit des Realen als auch die illusorischen Identifikationen des Imaginären bereits immer im Kontext des Symbolischen entfalten. Das Unterfangen, im Fort-Da-Spiel die An- bzw. Abwesenheit der Mutter sprachlich zu kompensieren, der Einbruch des Dritten (Sprache, Vater, Gesetz) in die imaginierte Erfahrung einer Einheit im Spiegelstadium, die Vermittlung des Gesetzes des Vaters über den Umweg des mütterlichen Begehrens nach dem Phallus – all dies sind Momente in einem komplexen Entwicklungsablauf, der in vielerlei Aspekten nur über das Zusammenspiel von Körper und Sprache zureichend erfasst werden kann. Am deutlichsten wird diese enge Beziehung zwischen Körper und Sprache angesichts von Lacans ausgezeichnetem Signifikanten, dem Phallus. In den Worten von Hans-Dieter Gondek: „Er (der Signifikant, G. P.) ist ... nicht rein sprachlicher Natur, sondern befasst ebenso körperliche Symptome mit ein. Ja mehr noch, in seinem ‚Zentrum‘ steht der körperliche Signifikant par excellence: der Phallus, insofern er die Differenz der Geschlechter symbolisiert und imaginiert ...“<sup>6</sup>

Und in Michel Foucaults Diskursbegriff, um hier kurz die dritte, für eine Neukonzeption von Körper und Sprache relevante Richtung zu streifen, finden wir zum ersten Mal eine umfassende Analyse der Steuerung, Kontrolle und Überwachung sozialen und vor allem körperlichen Verhaltens mithilfe von Sprache.<sup>7</sup> Entscheidend für Foucault ist hierbei, dass Diskursformationen nie losgelöst von Macht oder Begehren zu denken sind. In *Sexualität und Wahrheit* weist er nach, auf welche Weise Sexualität (damit auch der sexualisierte Körper) historisch produziert, somit als Resultat bestimmter Diskursformationen und nicht als naturgegebener Ablauf zu verstehen ist. Dieses konstruktivistische Element in Foucault fasst Susan Hekman folgendermaßen zusammen: „(Foucault) argues that sex and sexuality are social constructs, that the nature/culture dichotomy itself has a discursive history that informs our concepts of sex and truth.“<sup>8</sup> Machtstrukturen regulieren dabei den Zugang, die Verteilung und die Inhalte der Diskurse und sind im Fall der Sexualität immer schon aufs Engste mit Lust verbunden. Es wäre daher ein Fehlschluss, sich das Verhältnis zwischen Diskursen und Körpern (bzw. körperlichem Verhalten) als einfachen Kausalablauf vorzustellen. Körper, Begehren,

sexuelle Praktiken werden durch Sprache/Diskurse geformt, evoziert, produziert; gleichzeitig wirken sie jedoch auf die durch diese Diskurse vermittelten Machtstrukturen wieder zurück. „Die Lust verstreut sich über eben die Macht, von der sie gehetzt wird; die Macht verankert die Lust, die sie aufgeschreckt hat. Die medizinische Prüfung, die psychiatrische Untersuchung, der pädagogische Bericht, die familiären Kontrollen mögen durchaus global und augenscheinlich darauf zielen, alle abirrenden oder unproduktiven Formen der Sexualität zu verneinen, tatsächlich aber funktionieren sie als Doppelimpulsmechanismus: Lust und Macht.“<sup>9</sup>

Ich möchte nun im Folgenden drei, an die eben diskutierten Traditionen anschließende Positionen der feministischen Debatte herausgreifen und aufzeigen, welche Veränderungen sich durch die Miteinbeziehung der Frage nach dem Geschlecht ergeben, und wie sich diese unterschiedlichen Theoriestränge in der feministischen Umsetzung kreuzen und befruchten. Es geht mir überdies darum, die meiner Meinung nach im feministischen Diskurs vorherrschendsten Positionen im Umgang mit dem Dreigestirn Körper, Sprache und Geschlecht auf ihr veränderndes Potenzial hin zu untersuchen. Die drei Ansätze möchte ich in Schlagwortform folgendermaßen benennen: der Körper als Zeichen (Gesa Lindemann), körperlich sprechen (Luce Irigaray) und die diskursive Konstruktion von Körpern (Judith Butler).

#### DER KÖRPER ALS ZEICHEN (GESA LINDEMANN)

Die Soziologin Gesa Lindemann geht der Frage nach der Geschlechtsidentität und deren Veränderung in einem eindeutig phänomenologischen Kontext nach und bedient sich dazu des Konzeptes der Gestaltwahrnehmung sowie der Untersuchung des Leib-Umwelt-Verhältnisses. In ihrem Text „Geschlecht und Gestalt: Der Körper als konventionelles Zeichen der Geschlechterdifferenz“<sup>10</sup> fasst Lindemann den Körper selbst als Zeichen und versucht, auf einer gestalttheoretischen Grundlage die Konstruktion geschlechtlicher Bedeutung nachzuzeichnen. Es geht also bei Lindemann um den Versuch, konstruktionstheoretische Annahmen mit phänomenologischen zu verbinden.

Unter Bezug auf unterschiedlichste phänomenologische Ansätze, aber auch auf Susanne Langers Symbol- sowie Jakobsons Zeichentheorie verfolgt Lindemann die Frage danach, wie es möglich sei, eine differenzierende Identifizierung von Geschlechtskörpern vorzunehmen, d. h. in der Wahrnehmung einen „nackte(n) Körper als entweder weiblich oder männlich einzuordnen.“<sup>11</sup> Ihre thesenhafte Antwort auf diese Frage lautet: „Ein wahrgenommener Körper ist als identifizierter Geschlechtskörper ein Bild seiner selbst als Bestandteil historisch variierender Gegensatzstrukturen.“<sup>12</sup> Zur Erklärung dieser These bedient sich Lindemann u. a. Plessners Theorie der exzentrischen Positionalität, insbesondere des Leib-Umwelt-Verhältnisses als Dreieck von wahrnehmendem Leib, wahrgenommener Gestalt und kultureller Form sowie Jakobsons Gegenüberstellung visueller und akustischer Zeichen. In Anlehnung an dessen Beschreibung visueller Zeichen im Sinne einer Ähnlichkeitsstruktur (im Unterschied zu akustischen Zeichen) wird bei Lindemann der Körper zu einem Zeichen, das in gewissem Sinn auf sich selbst verweist, d. h. „jeder Körper (muss) in einem doppelten Verweisungszusammenhang stehen. Er muss zum einen auf die Körper bezogen sein, denen er ähnelt und zum anderen auf die, von denen er verschieden ist.“<sup>13</sup>

Entscheidend für die vorliegenden Zwecke ist Lindemanns komplexe Analyse insofern, als sie versucht „Schnittstellen zwischen Wahrnehmungs- und Diskursanalyse zu formulieren.“<sup>14</sup> Sie versteht sprachliche Formulierungen eines wahrgenommenen Sachverhalts nicht als Übertragung aus einem nicht-

signifizierenden in einen signifizierenden Bereich, sondern als „Übersetzung eines Sachverhalts aus einem semiotischen Zusammenhang in einen anderen.“<sup>15</sup> Diese Übersetzungen nun gehen immer in beide Richtungen, woraus sich schließen lässt, „dass Diskurse, insofern sie wahrnehmungsrelevante Prototypen formulieren, die sinnliche Erfahrung selbst strukturieren. Dabei trifft die Sprache aber nicht auf etwas Ungeformtes, ... sondern auf andere Symbolismen, die sich im Dreieck von Leib, Feld und kultureller Form entfalten.“<sup>16</sup>

Dies würde nicht nur die Annahme einer grundlegenden Verflechtung verschiedenster Signifikationsysteme bestätigen, sondern auch ein Beispiel dafür liefern, dass phänomenologische Untersuchungen des Körperbildes und der Gestalt durchaus mit dem konstruktivistischen Ansatz einer Diskursanalyse vereinbar sind. Im Grunde weist Lindemann nach, dass erstens die Wahrnehmungsebene nicht frei von kulturellen Einflüssen ist, und dass zweitens auch der Bereich der Wahrnehmung in einem semiotischen Bedeutungskontext zu erschließen ist. Mit anderen Worten: Wahrnehmung ist selbst eine signifizierende Praxis, die sich von der sprachlichen Bedeutungskonstituierung nur durch das Medium, d. h. den materiellen Zeichenträger, unterscheidet.

Dies hat für die Frage des biologischen Geschlechts zur Folge, dass das Zusammenspiel von wahrnehmendem Leib und wahrgenommener Gestalt sich immer schon im Kontext der kulturellen Form ereignet und die Zuordnungen „weiblich“ bzw. „männlich“ zu einem nackten Körper nur insofern möglich sind, als dieser sowohl Körper als auch – auf der Grundlage historisch variierender, gegensätzlicher Bedeutungsstrukturen – ein geschlechtlich markierter Körper ist. Auch ohne bereits sprachliche Zeichen zu strapazieren, ist der Körper ein Zeichen, dessen Bedeutung in einem je spezifischen Geschlecht bestehen würde. „Die Annahme einer Identität von Körper und Geschlecht wird durch eine andere ersetzt, wonach der Körper als ein Zeichen und das Geschlecht als dessen Bedeutung zu verstehen sei.“<sup>17</sup> Kann nachgewiesen werden, dass diese Bedeutungsrelation gesellschaftlichen Konventionen unterliegt – und genau dies macht Lindemann unter Zuhilfenahme von Plessners Dreieck von Leib, Gestalt und kultureller Form –, dann würde dies bestätigen, dass das einem Körper zukommende Geschlecht nicht natürlich, sondern das Resultat einer Konstruktion ist.

#### KÖRPERLICH SPRECHEN (LUCE IRIGARAY)

„Wir müssen auch Worte finden, sie wiederfinden, erfinden, entdecken, die diese zugleich archaische und aktuelle Beziehung zum Körper der Mutter, zu unserem Körper ausdrücken, die Sätze, die die Beziehung zwischen ihrem Körper, dem unseren, dem unserer Töchter zum Ausdruck bringen. Eine Sprache, die sich nicht an die Stelle dieses Körper-an-Körper-Seins setzt, wie es die Sprache des Vaters tut, sondern eine Sprache, die es begleitet, Worte, die das Körperliche nicht ausstreichen, sondern die ‚körperlich‘ sprechen.“<sup>18</sup>

Im Gegensatz zu Lindemann geht es Irigaray nicht um den Körper als Zeichen, sondern um eine Sprache, d. h. um sprachliche Zeichen, die den Körper in unmittelbarer Form zum Ausdruck bringen, als dies innerhalb der Repräsentationssysteme des Patriarchats der Fall ist. Irigaray charakterisiert die Ökonomie patriarchaler Systeme der Repräsentation im Sinn einer Ordnung des Gleichen, wobei das Männliche die Norm, das Weibliche den negativ-komplementären Gegenpart zu dieser Norm abgibt. Diese Ökonomie des einen, immer gleichen, männlichen Prinzips gründet, Irigaray zufolge, auf der Verdrängung von Materie, im Besonderen des Körpers der Mutter und auf der Eliminierung jeder Form

der Differenz. Sprachliche Repräsentationen verschleiern ihren körperlich und somit geschlechtlich markierten Ursprung und präsentieren sich als neutrale und universale Formen des Ausdrucks. Irigaray vergleicht die Sprache mit einem Haus, das anstelle des Wohnens in einem Körper errichtet wurde. Der Frau, obwohl für die Errichtung unentbehrlich, ist der Zugang zu diesem Haus verwehrt, sie hat keinen Ort in der Sprache. „Dieses Haus der Sprache, das dem Mann sogar seine Stätte, sein Verweilen in einem Körper, dem seinen und dem des anderen, ersetzen wird – die Frau dient der Errichtung dieses Hauses, aber sie verfügt (deshalb?) nicht darüber.“<sup>19</sup>

Es ist ein durchgängiges Thema von Irigarays Sprachtheorie, existierende sprachliche Bedeutungssysteme im Sinne einer Verdrängung, Ausbeutung, uneingestandenem Schuld zu beschreiben. „Die Sprache, wie formal sie auch sein mag, wird durch Fleisch und Blut, durch materielle Elemente genährt.“<sup>20</sup> Psychoanalytisch inspirierte, feministische Sprachtheorien im Allgemeinen (Julia Kristeva und Hélène Cixous sind als weitere Beispiele zu erwähnen) betrachten sprachliche Bedeutungsproduktion als Ergebnis einer Spaltung, als Verdrängung eines körperlich-materiellen Urgrunds, welcher mit dem Weiblichen assoziiert wird. Patriarchale Repräsentationssysteme werden im Sinn eines parasitären Verhältnisses gegenüber dem weiblichen Körper und der Materie schlechthin definiert. Sprachtheoretische Überlegungen innerhalb dieses psychoanalytisch-feministischen Ansatzes übernehmen somit die freudsche Assoziation von Mann und Kultur sowie Lacans Zuordnung des Imaginären zur Mutter und des Symbolischen zum Gesetz des Vaters. In Irigarays Version geht es überdies darum, die westliche Kultur- und Theorietradition als am Sichtbaren orientiert zu definieren, wodurch nur dem sichtbaren männlichen Geschlecht Symbolwertigkeit zukommt. Das weibliche Geschlecht als nicht sichtbar kann also im Kontext dieser Ökonomie nicht repräsentiert werden.

Irigarays Ziel ist es, sprachliche Repräsentationsformen für das Weibliche zu finden. In diesem Versuch weist sie in die Richtung eines den Gesetzmäßigkeiten des Unbewussten folgenden, körperlichen Sprechens, das sie – wie hinlänglich bekannt – im Sinn eines Zum-Ausdruck-Kommens körperlicher Materialität, als „fließend, fluktuierend, (*f*)lunkern“,<sup>21</sup> als nicht-linear, als sich jeder festgelegten Form und Bedeutung entziehend, als rhythmisch, musikalisch, als eine Nähe und Berührung, kurz als Differenz beschreibt. „Zunächst höre ich? Nach dem Berühren... Ich höre, und was ich höre, ist geschlechtlich differenziert. Die Stimme ist geschlechtlich differenziert. Werden der Sinn, die Sprache die Ordnung des Hörens verkehren?“<sup>22</sup>

Die Hoffnung auf eine konzeptionelle Befreiung des Weiblichen wird somit u. a. zu einer Frage des Stils, dies jedoch nicht in einem abwertenden Sinn von „bloß ästhetisch,“ sondern durchaus als politisches Programm.<sup>23</sup> Im Gegensatz zu Lindemann ist der Fokus von Irigarays Ansatz jedoch nicht der Körper selbst, sondern die angebliche Körpernähe sprachlicher Zeichen. Mit anderen Worten: Die materielle Dimension des sprachlichen Zeichens wird sozusagen ihrer bloßen Trägerfunktion entbunden und dem Vorstellungsinhalt gegenüber aufgewertet. Ebenfalls im Gegensatz zu Lindemann ist Irigaray weniger an der Ebene der Wahrnehmung interessiert, sondern sie möchte sprachliche Ausdrucksformen in die Nähe des Tastsinns rücken und dadurch im buchstäblichen Sinn eine Berührung von Worten erreichen.

Die Aufwertung des sprachlichen Zeichens sowie die Betonung seiner Materialität rücken Irigaray in die Nähe von Lacans Konzeption des Signifikanten als dem Signifikat übergeordnet. Auch ihre Beschreibung eines weiblichen Sprechens im Sinn von „flüssig“ würde eine Parallele zu Lacans Gleiten der Signifikanten nahe legen. Irigaray unterscheidet sich jedoch insofern von Lacan, als für sie nicht das Begehren als Mangel (der Ort des kastrierten

Weiblichen) der treibende Motor des sprachlichen Geschehens ist. Vielmehr geht es darum, die Annahme des Weiblichen als kastriert zurückzuweisen und Formen der Repräsentation für das weibliche Begehren zu finden, die sprachlichen Ausdruck nicht aus der Opposition von Anwesenheit (die Sichtbarkeit des männlichen Geschlechts) und Abwesenheit (die Unsichtbarkeit des weiblichen Geschlechts) ableiten. Irigaray unterwandert mit ihrer Annahme der Frau als in sich selbst different diese strikte, eine heterosexuelle Zweigeschlechtlichkeit zementierende Polarisierung. Für sie ist Sprache nicht Substitut für eine nicht anwesende, verdrängte, kastrierte Körperlichkeit, sondern direktes Zum-Ausdruck-Bringen eben dieser Körperlichkeit.

Die Gebundenheit von Irigarays alternativem Sprachmodell an die Morphologie des weiblichen Körpers scheint bei oberflächlicher Betrachtung eine biologisch fundierte Veränderung des Verhältnisses von Körper und Sprache zu festigen – der hinlänglich bekannte Essentialismusvorwurf. Dagegen lässt sich jedoch einwenden, dass Irigaray nicht nur versucht, die scheinbar natürlichen, komplementär-heterosexuellen Strukturen des Patriarchats durch die Einführung des ausgeschlossenen Weiblichen als repräsentationsfähig zu durchbrechen, sondern auch insofern, als sie eben dieses Weibliche als in sich selbst Differentes bestimmt. Indem die Frau Differenz selbst repräsentiert, kommt es zu einer Neuorganisation des Begehrens, zur Unterwanderung binärer Zuschreibungen und somit zu einer Überwindung und nicht Reproduktion von Zweigeschlechtlichkeit. In eine ähnliche Richtung weist Margaret Whitford, wenn sie sagt: „Irigaray's insistence on nature..., is not at all a crude biologism. It is intended to expose the complicity of philosophy in maintaining a completely traditional symbolic division between the sexes... Her so-called essentialism is primarily a strategy for bringing to light the concealed essentialism of philosophy... It is ironic that someone who is arguing for the restructuring and resymbolizing of male and female 'nature' should be seen as essentializing, i. e. as assigning a fixed nature to each sex.“<sup>24</sup>

Zugegeben, Irigaray sucht nach anderen Formen der Bezugnahme zwischen dem Weiblichen und dem Männlichen. Dies jedoch im Sinn einer Verfestigung der z. B. von Lindemann oder Butler kritisierten Zwangsheterosexualität zu lesen, verfehlt meiner Meinung nach das, was Irigarays Texte sagen. Es geht ihr um das Finden von Repräsentationsmodellen für bis dato ausgeschlossene Formen der Lust und des Begehrens. So lässt sich meiner Meinung nach ihr Konzept der Autoerotik durchaus als Beschreibung der sprachlich-körperlichen Durchdringung zweier Frauenkörper lesen. Und ihre Bemerkungen zur Liebe entwerfen eine Utopie der Beziehung zwischen Frau und Mann, in der Begehren nicht auf Penetration, Zeugung, soziale Anpassung reduziert wird, sondern einen möglichen Bezug zum Göttlichen und Unsterblichen eröffnet: „Die Liebe ist fruchtbar vor jeder Fortpflanzung, von einer Fruchtbarkeit, die ein *Medium*, die *dämonisch* ist und jedem (jeder) Sterblichen das Unsterblichwerden des Lebendigen gewährt ... ein Zwischenbereich, ein Vermittelndes, ein Zeit-Raum des fortwährenden *Übergangs* zwischen Sterblichem und Unsterblichem.“<sup>25</sup>

## DIE DISKURSIVE KONSTRUKTION VON KÖRPER (JUDITH BUTLER)

Butlers Attacke gegen die *Sex-Gender*-Trennung sowie damit einhergehend gegen die Zwangsheterosexualität dualer Geschlechter-Arrangements setzt einen von Foucault entlehnten Diskursbegriff voraus. Die Annahme eines jenseits jeden sprachlichen Zugriffs liegenden biologischen Geschlechts ist, Butler zufolge, ein Resultat eben jenes sprachlichen Zugriffs, performativ hervorgebracht, erzwungen durch die Diskursformationen einer Kultur, welche Heterosexualität zur absoluten Norm erhoben hat. „Die Geschlechtsidenti-

tät umfaßt auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine ‚geschlechtliche Natur‘ oder ein ‚natürliches Geschlecht‘ als ‚vordiskursiv‘, d. h. als der Kultur vorgelagert oder als politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird.<sup>26</sup> Geschlechtsidentität, also *Gender*, ist laut Butler Sache einer ritualisierten Wiederholung sprachlicher Akte bzw. Performanzen, und eine Veränderung oder Verschiebung der Bedeutung Geschlecht (*Gender*) ist durch eine Intervention in diese sprachlichen Akte vorstellbar (z. B. Butlers Begriff der Parodie).

Zumindest was den Körper anbelangt, stellt Butler eine mimetische oder darstellende Funktion von Sprache infrage und stellt dem eine Auffassung von Sprache als Körper generierend gegenüber. „Der Status der Sprache ist ... vielmehr produktiv, konstitutiv, man könnte sogar sagen *performativ*, insoweit dieser signifizierende Akt den Körper abgrenzt und konturiert, von dem er dann behauptet, er fände ihn vor aller und jeder Signifikation vor.“<sup>27</sup> Diese und ähnliche Aussagen jedoch als Absage an Materialität zu interpretieren wäre eine Wiederholung genau jenes Missverständnisses, gegen das sich Butler in *Körper von Gewicht* wehrt. Zu behaupten, dass Körper diskursiv konstituiert sind, ist nicht zu verwechseln mit der Leugnung von Materie; es besagt bloß, dass auch unser Zu- und Umgang mit Materie immer schon ein sprachlicher, d. h. in einen Bedeutungskontext eingebundener ist.

So wie bereits in den beiden vorhergehenden Positionen geht es auch bei Butler nicht um eine Entscheidung für oder gegen den Körper bzw. für oder gegen Sprache. Vielmehr ist auch ihr Ansatz der Versuch, Körper und Sprache zusammenzudenken. „...die Unablösbarkeit von Materialität und Signifikation gründlich zu durchdenken, ist keine einfache Sache.“<sup>28</sup> Dass dieses Unterfangen „keine einfache Sache“ ist, wird an Butlers eigener Arbeit deutlich. Sie arbeitet zwar den Zusammenhang von Materialität und Signifikation für das Set geschlechtsbezogener Begriffe aus – Sex, *Gender*, weiblicher Körper, männlicher Körper, weiblich, männlich, Frau, Mann, etc. –, Anhaltspunkte die es uns erlauben würden, ihre Position als Beitrag zu einer allgemeinen, körpersensiblen Sprachtheorie aufzufassen, bleiben jedoch fragmentarisch. So wenn sie sich gegen den Vorwurf, Materialität außer Acht zu lassen, mit folgenden Worten zu Wehr setzt: „Das soll nicht heißen, dass die Materialität der Körper einfach nur ein linguistischer Effekt ist, der auf eine Reihe von Signifikanten zurückführbar ist. Eine solche Unterscheidung übersieht die Materialität des Signifikanten selbst. Einem derartigen Erklärungsansatz gelingt es nicht, Materialität als das zu verstehen, was von Anfang an eng mit Signifikation verbunden ist...“<sup>29</sup>

Dennoch erlauben diese und ähnliche Aussagen meiner Meinung nach eine wohlmeinende Interpretation von Butler. Zu behaupten, dass Sprache Körper als scheinbar vorsprachlich konstituiert, ist keine Absage an die Materialität von Körpern, sondern bloß an den Glauben, dass es so etwas wie nicht-signifizierende Materialität, unberührte Natur, kulturlose Körper gäbe. Es ist durchaus möglich, dass solche und ähnliche Phänomene jenseits aller Signifikationsprozesse existieren. Das Problem ist jedoch, dass wir die Signifikation mitbringen, wohin wir auch gehen, dass wir uns also nicht jenseits, außerhalb dieser Signifikationsprozesse stellen können. Wenn Butler also behauptet, dass Materialität „eng mit Signifikation verbunden ist“, dann bedeutet dies bloß, dass einerseits sprachliche Zeichen eines materiellen Trägers bedürfen und dass andererseits der Körper selbst diese Trägerfunktion übernehmen kann.

Wie lässt sich diese Verschränkung von Bedeutungsgenerierung und Materialität in den Anspruch einer diskursiven Konstruktion einbauen? Ich würde sagen, ohne die notwendige Verkopplung von Signifikation und Materialität, d. h. jene Verkopplung, die in einem metaphysisch-binären Denken der Oppositionen von Körper/Natur und Geist/Sprache/Kultur nie erscheinen durfte, ist

eine diskursive Einflussnahme auf Körper gar nicht denkbar. Der Körper kann nur dann zum Zeichen werden, wenn er in einen Signifikationsprozess eingebunden ist, wobei dieser Zeichencharakter des Körpers sowohl als Effekt von Diskursen (verstanden als Konfiguration sprachlicher Zeichen) als auch im Sinn einer direkten Teilhabe am Diskursgefüge (verstanden als Ausweitung des Zeichenbegriffs auf einen nicht-sprachlichen Bereich) angesehen werden muss. Mit anderen Worten: Diskurse wirken auf körperliche Materialität ein, und ein wesentlicher Aspekt dieser Einwirkung besteht darin, körperliche Materie selbst in das Diskursgefüge einzubinden, sie sozusagen zu einer Dimension des Diskurses zu machen. Insofern in dieser Betrachtungsweise Diskurse nicht ausschließlich sprachlich gefasst werden, kann dem Körper die Möglichkeit zugeschrieben werden, selbst wiederum auf Diskurskonfigurationen einzuwirken – neue, veränderte Körperphänomene kreieren neue Diskurse. Diese Abläufe sind jedoch nicht mithilfe eines simplen Ursache-Wirkungs-Rasters zu erfassen, sondern müssen in einer permanenten Gleichzeitigkeit vorgestellt werden.

Ein grundsätzlicher, meines Erachtens nicht genügend beachteter Punkt in Butler ist ihre Erweiterung der Frage nach Sex oder *Gender* um den Begriff des Begehrens. Dies ist insofern entscheidend, als erst durch die Einbindung des Begehrens in die Konstituierung von Geschlechtsidentität deutlich wird, wie tief die diskursiven Eingriffe in die körperlich-psychische Entwicklung eigentlich reichen. Butler zufolge wird die über den Verweis auf das anatomische Geschlecht behauptete Natürlichkeit der zwei Geschlechter im Sinn einer aufeinander bezogenen, jedoch einander ausschließenden Komplementarität verstanden. Ohne eine grundlegende Regulierung des Begehrens wäre dieses Konstituieren der Zweigeschlechtlichkeit jedoch nicht möglich. „Demnach ist ein Mann oder eine Frau die eigene Geschlechtsidentität genau in dem Maße, wie er/sie nicht die andere ist“, wobei „die Geschlechtsidentität ... für eine *Einheit* der Erfahrung bzw. eine Einheit von anatomischem Geschlecht (*sex*), Geschlechtsidentität (*gender*) und Begehren.“<sup>30</sup> steht. Das Begehren wird insofern als heterosexuell bestimmt, als es „sich durch ein gegensätzliches Verhältnis zum anderen Geschlecht, das es begehrt, differenziert.“<sup>31</sup> Butlers Kritik an der angeblichen Natürlichkeit von *Gender* auf der Grundlage der zwei anatomischen Geschlechter und der damit einhergehende Versuch einer Überwindung der heterosexuellen Norm ist somit im Sinne einer Freisetzung des Begehrens zu lesen. An diesem Punkt trifft sie sich meines Erachtens mit Irigaray – eine mögliche Neukonzeption von Geschlecht scheint nur über eine radikale Neuorganisation des Begehrens denkbar.

#### AUSBLICK: FLIESENDE KÖRPER, EIN SPRECHEN DES BEGEHRENS

Um die in den soeben dargelegten Positionen angelegte, verändernde Sprengkraft voll zu erfassen, ist es notwendig, sie nicht als einander wechselseitig ausschließend zu begreifen, sondern in einem permanenten Zusammenspiel. Erst dann wird deutlich, dass die in diesen Positionen vorausgesetzten, konzeptuellen Innovationen – v. a. hinsichtlich der Begriffe „Sprache“, „Körper“ und „Geschlecht“ – einander stützen und in eine gemeinsame Richtung weisen.

Insofern Körpern ein Zeichencharakter zukommt, und sie überdies Teil der materiellen Trägerfunktion sprachlicher Zeichen werden können, geht es nicht länger an, sie losgelöst von ihrem signifizierenden Potenzial zu denken. Körper sind also nicht länger der Sprache gegenübergestellt, sondern sie spielen unterschiedliche Rollen in verschiedensten semiotischen Prozessen. Dies ist jedoch nur dann möglich, wenn wir den Körper nicht länger im

Sinne eines in sich abgeschlossenen Systems begreifen, ausschließlich dazu geschaffen, einen Geist zu beherbergen und dadurch die Materialisierung eines Subjekt zu ermöglichen. Vielmehr ist der Körper des in diesen Positionen angedeuteten Körperkonzepts nicht als festgelegte Entität zu begreifen, sondern eher im Sinne dessen, was Elizabeth Grosz „Volatile Bodies“ nennt. Diese Körper sind fließend, sie durchdringen einander auf vielfältige Weise, ihre materielle Befindlichkeit ist einem ununterbrochenen Wandlungsprozess unterworfen. Die vorrangige Einheit wäre demnach nicht jene von Körper/Geist, sondern von Körper/Körper, wobei die Bedeutung dieser vielfältigen Körperkonglomerate durch ihre jeweilige Positionalität in einem Feld organischer und nicht-organischer Bezugspunkte bestimmt würde. Elizabeth Grosz zufolge muss ein feministischer Zugang zum Konzept des Körpers u. a. folgende Aspekte aufweisen: „(l)t must avoid the impasse posed by dichotomous accounts of the person which divide the subject into the mutually exclusive categories of mind and body ... The narrow constraints our culture has imposed on the ways in which our materiality can be thought means that altogether new conceptions of corporeality – ... – need to be developed, notions which see human materiality in continuity with organic and inorganic matter but also at odds with other forms of matter, which see animate materiality and materiality of language in interaction, which make possible a materialism beyond physicalism...“<sup>32</sup>

Ein so gefasster Körperbegriff muss notgedrungen für körperliche „Mischformen“ offen sein und kann nicht länger auf angeblich eindeutigen und klaren Trennlinien zwischen organisch und anorganisch, zwischen Mensch, Tier und Maschine beharren. Das wohl bekannteste Beispiel in diese Richtung finden wir in Donna Haraways Konzept des Cyborgs – übrigens ein Hinweis darauf, dass eine fruchtbringende Diskussion eines veränderten Körperbegriffs wahrscheinlich nicht ohne Einbeziehung der Technologiedebatte abgewickelt werden kann. Und dieses Körperkonzept muss überdies davon Abstand nehmen, Körper als immer schon eindeutig geschlechtlich determiniert zu erfassen. Wenn der Körper selbst als Zeichen angesehen wird und ihm eine signifizierende Dimension zukommt, dann ist die Bedeutungsebene eines geschlechtlich markierten Körpers nicht auf Anatomie oder Physiologie zu reduzieren, sondern im Kontext sozial geformter, bedeutungsgenerierender Variablen zu verorten. So bedeutet z. B. der Körper einer Mann-zu-Frau-Transsexuellen im allgemeinen Kontext eines Zeichengefüges etwas anderes als der vergleichbar ausgestattete Körper einer heterosexuellen Frau.

Die mit dem hier oberflächlich angedeuteten Körperkonzept einhergehende Sprachauffassung muss notwendigerweise von einem erweiterten Zeichenbegriff ausgehen und dementsprechend die Welt im Sinne einer Verschränkung unterschiedlicher Signifikationsysteme sehen. Die lautlichen und schriftlichen Zeichenkonfigurationen der jeweiligen Einzelsprachen wären dabei nur ein Ausschnitt jener miteinander interagierenden Signifikationsysteme. Während sich einerseits der Körper aufgrund seiner eigenen Zeichenhaftigkeit an die Sprache annähert, kommt es andererseits im Projekt eines „körperlich Sprechens“ zu einer Annäherung der Sprache an den Körper. In einer semiotischen Auflösung der traditionellen Gegenüberstellung von Sprache und Materialität käme dem Körper insofern eine Sonderstellung zu, als er unmittelbar an die lautliche und schriftliche Produktion von Sprache im engeren Sinn gebunden ist. Überdies muss der Körper – im Gegensatz zu Formen nicht-organischer Materie – als Schnittstelle jener miteinander interagierenden Signifikationsysteme angesehen werden. Kulturelle Einschreibungen betreffen Materie generell, es ist jedoch dem Körper vorbehalten, diese Einschreibungen aufzunehmen und in gewissem Sinne „aktiv“ zu gestalten. Wie wir wissen, widersetzen sich manche Körper dem kulturellen Zugriff bzw. grei-

fen aufgrund ihrer Zeichenhaftigkeit in die verschiedenen semiotischen Prozesse ein.<sup>33</sup> Dies ist nur aufgrund der engen Interaktion von Körper und Sprache möglich. Die hier vorausgesetzte Sprachauffassung versteht Sprache weder als Abbild einer nicht-sprachlichen Welt noch unterliegt sie ausschließlich der Kontrolle der Sprechenden. Vielmehr ist, ausgehend vom Lacanschen Modell des freien Gleitens der Signifikanten, eine sprachliche Eigendynamik anzunehmen. Lacans Behauptung, dass „(e)s... die Welt der Worte (ist), die die Welt der Dinge schafft“<sup>34</sup> oder Foucaults Begriff diskursiver Praktiken sind Beispiele für Ansätze, in denen die Herrschaftsfunktion der Sprechenden über die Sprache eindeutig zurückgewiesen wird. In Lacans Position wird die Körpernähe der Sprache über die unmittelbare Bindung der Sprache an das Unbewusste deutlich, während für Foucault Körper nicht nur durch Diskurse geformt und kulturellen Normen unterworfen werden, sondern selbst Teil dieser Diskursgefüge sind.

Erst im Kontext eines solcherart veränderten Sprachbegriffs wird es möglich, das Problem des Geschlechts nicht von vornherein auf zwei festgelegte, angeblich natürliche Körpertypen zu reduzieren und die dafür zur Verfügung stehenden Referenzbegriffe als Beweis der Unumgänglichkeit jener zwei Typen zu betrachten. Ansätze wie jene von Lacan oder Foucault machen es erst möglich, den kulturellen Zugriff auf den Körper als auch die damit einhergehenden Formen des Begehrens zu thematisieren. Und auch wenn in beiden Theorien das Schwergewicht auf den Regulierungsmechanismen liegt und v. a. im Falle Lacans ein zweigeschlechtliches Gender-Arrangement den Kern seiner Position ausmacht, so eröffnen Theorien wie diese doch einen Ausblick auf mögliche Alternativen von Beziehungen als auch von Begehren. Das Aufzeigen der Wurzeln eines auf der Grundlage von Zweigeschlechtlichkeit eingegengten und gezähmten Begehrens scheint mir die Voraussetzung dafür zu sein, ein Begehren bzw. ein Sprechen des Begehrens zu denken, das genau jener Einengung durch die Postulierung naturgegebener Körpertypen (Frau und Mann) entkommen könnte. Erst durch das Aufzeigen jener Wurzeln wird deutlich, inwiefern die Kategorie „Geschlecht“ auf der Annahme einer naturalisierten heterosexuellen Norm beruht, und inwiefern ebendiese Norm Begehren in einem komplementären Strukturmuster organisiert und kanalisiert. Diese Kritik ist nicht nur als Plädoyer für eine Befreiung homosexuellen Begehrens zu verstehen, sondern soll darauf hinweisen, dass Begehren im weitesten Sinn ein Verhalten zur Welt darstellen kann und nicht auf streng regulierte sexuelle Praktiken und Beziehungsformen reduziert werden sollte. Als Beispiel sei hier auf Irigarays Behauptung der unendlichen Lustfähigkeit des weiblichen Körpers verwiesen. In einer strikt heterosexuell organisierten Kultur fallen diese (und andere) Formen der Lust der Verdrängung anheim.

All diese Ausführungen zum konzeptionellen Zusammenspiel von Körper, Sprache und Geschlecht blieben jedoch unzulänglich ohne eine Berücksichtigung der Kategorie „Macht“. Foucault zufolge sind Diskurse als Exekutionsformen von Machtkonfigurationen zu verstehen; diese durch diskursive Praktiken vermittelten Machtkonfigurationen sind jedoch nicht in einem streng deterministischen Sinn aufzufassen, sondern es besteht durchaus die Möglichkeit, Machtkonstellationen durch Eingriffe und Prozesse der Resignifizierung zu verschieben und zu irritieren. So darf nicht übersehen werden, dass für Foucault Widerstand ebenso entscheidend ist wie die unterschiedlichen Exekutionsformen von Macht: „Where there is power, there is resistance, and yet, or rather consequently, this resistance is never in a position of exteriority in relation to power... These points of resistance are present everywhere in the power network.“<sup>35</sup>

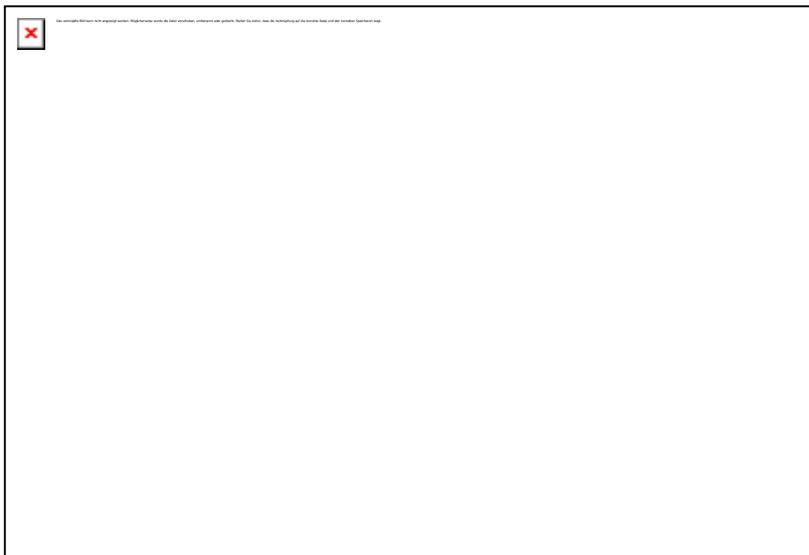
So könnten Irigarays Konzept von Mimesis oder Butlers Begriff der Parodie performativer Wiederholungen als Beispiele für diese Resignifizierungsprozesse fungieren. Dem Körper kommt in

dieser engen Verflechtung von Signifikation und Macht eine Sonderstellung zu, als er durch seine über das Körperbild vermittelte Zeichenfunktion auf seine eigene kulturelle Zurichtung und dadurch auf die immer schon im Spiel befindliche Machtkomponente verweist. So ginge es im Kontext der zeichenhaft angereicherten Körperebene darum, Körper bzw. Körperbilder zu produzieren, die hierarchisch organisierte, zweigeschlechtliche Kategorisierungen unterwandern.

Der zeichenhafte Körper als Teil von Diskursformationen einerseits sowie ein körpernahes Sprechen andererseits wären die Grundkomponenten eines möglichen Sprechgestus, welcher Begehren nicht ausschließt bzw. einer vorgefassten Norm zufolge kanalisiert, sondern zum Sprechen bringt; wobei „Sprechen“ eine Vielzahl von Ausdrucksformen beinhaltet und nicht auf die Umsetzung eines strikt linguistischen Zeichensystems zu reduzieren ist.

## ANMERKUNGEN:

- 1 Luce Irigaray: *Ethik der sexuellen Differenz*. Frankfurt/M. 1991, S. 105
- 2 Moira Gatens: Power, Bodies and Difference. In: Janet Price / Margrit Schildrick (Hg.): *Feminist Theory and the Body. A Reader*. New York 1999, S. 227–234, S. 231
- 3 Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1966, S. 217
- 4 A. a. O., S. 233
- 5 A. a. O., S. 224
- 6 Hans-Dieter Gondek: Subjekt, Sprache und Erkenntnis. Philosophische Zugänge zur Lacanschen Psychoanalyse. In: Hans-Dieter Gondek / Roger Hofmann / Hans-Martin Lohmann (Hg.): *Jacques Lacan – Wege zu seinem Werk*. Stuttgart 2001, S. 155
- 7 Foucault grenzt sich in der *Archäologie des Wissens* von einer vor-schnellen Identifikation von Diskurs und Sprache ab, erläutert jedoch, dass diese Abgrenzung nicht im Sinne von „sprachlich“ versus „nicht-sprachlich“ zu verstehen ist, sondern im Sinn des Gegensatzes von unendlich möglichen Performanzen im Falle der Sprache und nur endlich möglichen linguistischen Einheiten für das „Feld der diskursiven Ereignisse“. Frankfurt am Main 1973, S. 42
- 8 Susan J. Hekman: Editor's Introduction. In: Dies. (Hg.): *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. University Park 1996, S. 6 f.
- 9 Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main 1983, S. 60 f.
- 10 Gesa Lindemann: Geschlecht und Gestalt. Der Körper als konventionelles Zeichen der Geschlechterdifferenz. In: Ursula Pasero / Friederike Braun (Hg.): *Konstruktion von Geschlecht*. Pfaffenweiler 1995, S. 115–142
- 11 A. a. O., S. 121
- 12 Ebenda
- 13 A. a. O., S. 125
- 14 A. a. O., S. 132
- 15 Ebenda
- 16 Ebenda
- 17 A. a. O., S. 118
- 18 Luce Irigaray: *Zur Geschlechterdifferenz. Interviews und Vorträge*. Wien 1987, S. 110 f. (Hervorhebung G. P.)
- 19 Irigaray: *Ethik*. A. a. O., S. 128
- 20 A. a. O., S. 150
- 21 Luce Irigaray: *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin 1979, S. 117
- 22 Irigaray: *Ethik*. A. a. O., S. 197
- 23 Kristevas Insistieren auf dem revolutionären Potenzial einer am Semiotischen orientierten poetischen Sprache wäre hier als weiteres Beispiel anzuführen. Julia Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt am Main 1978
- 24 Margaret Whitford: *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*. London, New York 1991, S. 94
- 25 Irigaray: *Ethik*. A. a. O., S. 36/39
- 26 Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main 1991, S. 24
- 27 Judith Butler: *Körper von Gewicht*. Frankfurt am Main 1993, S. 56
- 28 A. a. O., S. 57
- 29 A. a. O., S. 56 f.
- 30 Butler: *Das Unbehagen*. A. a. O., S. 45
- 31 Ebenda
- 32 Elizabeth Grosz: *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, Indianapolis 1994, S. 21 f.
- 33 Ein Beispiel für die behauptete Wechselwirkung zwischen Körper und Diskurs, welche den Körper als Schnittstelle unterschiedlichster sprachlicher sowie nicht-sprachlicher Signifikationssysteme markiert, wäre die gegenwärtige Debatte um die Idealform des weiblichen Körpers. So weisen der rapide Anstieg von Essstörungen, eine v. a. unter Frauen verbreitete Obsession mit verschiedensten Abnahmediäten oder die verstärkte Inanspruchnahme so genannter Schönheitsoperationen auf die Zurichtung des weiblichen Körpers durch einen sowohl sprachlich als auch über Bilder vermittelten öffentlichen Diskurs. Umgekehrt existieren – häufig forciert von feministischer Seite – die unterschiedlichsten Gegenbewegungen zu diesem dominierenden Trend, deren Ziel darin zusammengefasst werden kann, eine Vielfalt weiblicher Körperformen als akzeptabel zu propagieren. Die Diskurse dieser Gegenbewegungen entfalten sich ebenfalls sowohl auf sprachlicher als auch auf bildlicher Ebene.
- 34 Jacques Lacan: Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. In: *Schriften I*. Frankfurt am Main 1975, S. 117
- 35 Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit 1*. A. a. O.



KATHERINE RUDOLPH

## DAS CARTESIANISCHE ERBE DES FEMINISMUS

## GENDER

Die kritischen Projekte der so genannten post-strukturalistischen Theorie – insbesondere ihr nahezu unvermeidlicher Anti-Essentialismus – sind nicht nur inzwischen bekannt, sie sind nunmehr selbstverständlich geworden. Ihre Selbstbehauptung zeigt sich häufig in der Gestalt der Distanznahme zur Biologie und anderen Naturwissenschaften. Besonders ausgeprägt ist diese Tendenz in der Freud-Rezeption. Seine theoretische Brauchbarkeit beruht all zu oft auf der (klaren) Loslösung gewisser Begriffe (wie Kastration und Trieb) von der biologischen oder wissenschaftlichen Bedeutung, die Freud ihnen selber zugeschrieben hat. Auch der Feminismus hat sich den Anti-Essentialismus zueigen gemacht, obwohl die Konsultierung des „Körpers“ in zunehmendem Maße populär wird. In den meisten „den Körper“ betreffenden Projekten wird dieser Körper in seinen sozialen, kulturellen, empfindungsgeschichtlichen oder psychisch konstituierten Formen untersucht. Die damit verbundene Ablehnung der biologischen Besonderheit des Körpers kann man aber nicht nur einer disziplinären Ordnung zuschreiben, die den Großteil der feministischen Arbeit auf eine nicht-wissenschaftliche Domäne einschränkt. Vielmehr handelt es sich um eine weit verbreitete politische Tendenz, die jegliche Berufung auf den Körper als gerade „nicht diesen biologischen Körper“ versteht. Der biologische Körper wird dabei als der mechanisch, fassbare, kunstlose, und daher nicht theoriesierbare Körper verstanden. In einer gelungenen Geste der Ablehnung wird „der Körper“ zum Mittel, wodurch der biologische Körper neutralisiert, ausgeschlossen oder trivialisiert wird. Ein beträchtlicher Teil der Schwierigkeit, zu einer engagierten feministischen Kritik der biologischen Wissenschaften zu finden, muss man daher einem für den Feminismus typischen Anti-Essentialismus zuschreiben. Wenn man aber die Veränderung, das Politische und die Differenz nur im Bereich der Kultur oder der menschlichen Umgebung sucht, hat man den Körper dem selben Biologismus überlassen, den man infrage stellt. Die analytische Kategorie „Gender“ beruht auf dem Unterschied zwischen dem Verstand und dem Körper, und dieser Unterschied ist für den Großteil der feministischen Kritik von vornherein bewiesen. Will man die Politik der feministischen Kritik re-orientieren, so ist die Nutzbarkeit der „Gender“-Kategorie zu überprüfen, insbesondere dort, wo „Gender“ gegen das so genannte biologische Geschlecht gedacht wird.

Der Konstruktivismus hat sich als wichtiges Werkzeug für post-strukturalistische Körperkonzeptionen erwiesen. Solche Konzeptionen versuchen, im Allgemeinen zu zeigen, dass der Körper ein Produkt sozialer und historischer Konstruktionen ist. Feministische Interventionen beruhen insbesondere auf dem Unterschied zwischen „Gender“ im Sinne einer kulturell verstandenen Kategorie der Analyse und „sex“ als einer biologisch/anatomischen Analyse-Einheit. Aber was passiert an den Grenzen von diskursiv verstandenen Praktiken? Gibt es solche Grenzen überhaupt? Der Versuch, wesentlich bedingte Konzeptionen des Körpers mit kulturell bedingten zu ersetzen, beruht oft auf einer willkürlich bzw. arbiträr verstandenen Beziehung zwischen (kulturellen) Zeichen und dem Körper-Ding an sich. Solche Theorien drohen aber wiederum einen Dualismus zwischen Körper und Verstand (im Sinne Descartes') aufleben zu lassen.

Wenn aber der Unterschied zwischen „sex“ (dem so genannten biologischen Geschlecht) und „Gender“ als cartesianischer Dualismus gedacht wird, so fragt sich, wie wirksam der Begriff

„Gender“ bei der Analyse von Sexualität und Biologie überhaupt sein kann?

Der Ursprung der zeitgenössischen Verwendung des Begriffs „Gender“ wird oft in Robert Stollers psychoanalytischen Theorien situiert oder wie bei Judith Butler (1990) der Psychoanalyse im Allgemeinen zugeschrieben. Für Stoller ermöglichte der Gender-Begriff die Konzeption einer psychologischen Komponente der Sexualität, die unabhängig vom jeweiligen biologischen Geschlecht existieren kann wie zum Beispiel die Erfahrung, als Frau in einem männlichen Körper zu existieren. Die Anziehungskraft dieser Konzeption für die feministische Theorie war schnell offensichtlich, denn sie machte es möglich, den Ursprung gewisser psychologischer Verhaltensweisen, die differenziert Frauen und Männern zugesprochen wurden, von einer festgelegten biologischen Grundlage zu trennen. „Gender“ wird daher oft als Ergänzung zum natürlichen Geschlecht verstanden, das als immer schon vorgegeben begriffen wird. „Gender“ ist daher nichts anderes als ein Effekt der sozialen, kulturellen oder psychologischen Einprägung des Subjekts, dessen biologisches Geschlecht schon existiert. Kurz gesagt, Gender lässt sich nicht nur vom natürlich gegebenen Geschlecht trennen, sondern fungiert hier als sein Gegensatz, genauso wie die Opposition von Verstand und Körper es tut. Das Gender-Konzept operiert daher in gleicher Weise wie andere Begriffe, zum Beispiel Bewusstsein, Verstand, und Rationalität, die traditionell vom patriarchalen Wissen bestimmt und privilegiert sind. In dieser Affinität von Gender und Verstand als dem nicht-korporellen Bewusstsein besteht meiner Ansicht nach die größte Schwierigkeit in der Konzeption der so genannten „gender-performativity.“

Die Annahme, dass das natürliche Geschlecht das unveränderbare, nicht reduzierbare Fundament der Biologie darstellt, auf dessen Grundlage Gender zum Tragen kommt, zieht nach sich, dass der Körper von allen Fragen der kulturellen Bildung ausgeschlossen wird. Der Körper ist eben dieses biologische Etwas, das die Naturwissenschaften bezeichnet haben. Feministinnen wie Susan Bordo weisen darauf hin, dass Frauen in Anpassung an bestimmte kulturelle, Gesundheit und Schönheit betreffende Gender-Dogmata hungern und sich operieren lassen, aber diese Analysen betrachten den Zellstoffwechsel, die Verdauung, die Biochemie der Muskeln etc. dennoch als empirisch verifizierbare und faktische Prozesse. Wie würde aber eine feministische Kritik dieser angeblich faktischen Prozesse aussehen? Wäre so etwas überhaupt möglich, um nicht zu sagen: wünschenswert? Meine These lautet, dass die Sex-Gender-Opposition am Ende nicht in der Lage ist, die Annahme eines natürlichen Körpers infrage zu stellen.

Die jüngsten Versuche von der Sex-Gender-Polarität Gebrauch zu machen, insbesondere solche, die, wie Judith Butler, von der poststrukturalistischen Theorie und „Queer Theory“ beeinflusst sind, betrachten die Sex-Gender-Unterscheidung in einem differenzierteren Licht. Butler zum Beispiel hat in *Körper von Gewicht* den Gender-Begriff, insofern als er als kulturelle Prägung auf der festen Grundlage eines biologischen Körpers verstanden wird, kritisiert:

„Das soziale Geschlecht [gender] lässt sich danach keineswegs weiterhin als kulturelles Konstrukt verstehen, das der Oberfläche der Materie, und zwar aufgefasst als ‚der Körper‘ oder als dessen gegebenes biologisches Geschlecht, auferlegt wird. Vielmehr lässt sich, sobald das ‚biologische Geschlecht‘ selbst in seiner Normativität ver-

standen wird, die Materialität des Körpers nicht länger unabhängig von der Materialisierung jener regulierenden Norm denken. Das ‚biologische Geschlecht‘ ist demnach nicht einfach etwas, was man hat, oder eine statische Beschreibung dessen, was man ist: Es wird eine derjenigen Normen sein, durch die ‚man‘ überhaupt erst lebensfähig wird, dasjenige, was einen Körper für ein Leben im Bereich kultureller Intelligenz qualifiziert.<sup>41</sup>

In Butlers Dekonstruktion der Trennung von Sex und Gender wird das natürliche Geschlecht im Rahmen des Gender-Konzepts erfasst. Anstelle einer sekundären Prägung auf der Grundlage des schon immer vorgegebenen Körpers wird Gender nun das Mittel, wodurch das „natürliche“ Geschlecht zuerst produziert wird. In Anlehnung an Foucaults *Geschichte der Sexualität* argumentiert Butler, dass Sexualität oder das natürliche Geschlecht durch historisch kontingente diskursive Vorgänge produziert wird, nicht aber biologisch vorgegeben ist. Der Gedanke, das „natürliche“ Geschlecht konstituiere einen vorgegebenen Grund, es trage den Ursprung des Subjekts in sich, ist hier selbst eine diskursive Konstruktion:

„(...) wenn das soziale Geschlecht die soziale Bedeutung ist, die das biologische Geschlecht in einer gegebenen Kultur annimmt – und wir wollen es hier um des Arguments willen einmal bei der ungunstigen Austauschbarkeit des ‚Sozialen‘ und ‚Kulturellen‘ belassen –, was bleibt dann, falls überhaupt etwas bleibt, vom ‚biologischen Geschlecht‘ übrig, sobald es erst einmal seinen Charakter als soziales Geschlecht angenommen [assume] hat? Zu fragen ist nach der Bedeutung von ‚Assumption‘, wobei ‚assumiert werden‘ soviel heißt wie, in eine höhere Sphäre aufgenommen zu werden – so wie die Aufnahme der Jungfrau Maria in den Himmel.“<sup>42</sup>

Im Zentrum der Butlerschen These steht nicht nur der Gedanke, dass die Unterscheidung von Sex und Gender selbst eine diskursive Konstruktion ist, sondern, dass diese Konstruktion der Ausführung politischer und sozialer Interessen dient, die meist alles andere als feministisch sind. Aus diesem Grunde sollte der Feminismus gegenüber dieser Unterscheidung misstrauisch bleiben. Insbesondere sollte der Feminismus nicht den rhetorischen Ausdrucks wiederholen, der das natürliche Geschlecht als Ursprung einer sekundären Gender-Identität konzipiert. Butler besteht also darauf, dass Gender nunmehr nicht mehr nur die kulturelle Prägung des Geschlechts sein kann, sondern auch den ganzen Apparat definieren sollte, durch den die Geschlechter als solche etabliert werden. Das heißt, dass Gender als diskursives System verstanden, hier als das Fundament fungiert, auf dessen Grundlage sowohl das natürliche Geschlecht als auch Gender als Inskription, zuerst verständlich werden.

In ihrer ausführlichen dekonstruktivistischen Auslegung der Beziehung zwischen Sex und Gender, hat Butler das natürliche Geschlecht aus seiner Ursprünglichkeit herausversetzt, indem sie es innerhalb der diskursiven Vorgänge eines totalisierten Gender-Systems lokalisiert. Gender wird hier die Voraussetzung und die Steigerung jeglicher Formulierung von Sex. Es fragt sich jedoch, wie politisch wirksam diese diskursive Versetzung von Geschlecht innerhalb der Gender-Kategorie ist. Butler versucht, die diskursive Logik zu bemühen, die verschiedene wissenschaftliche Darlegungen des Geschlechts als ursprünglich und natürlich entwirft. Aber ist es nicht genau dieses Manöver, das nicht nur Gendertheorien im Allgemeinen, sondern auch die kritische Position von Butler selbst motiviert? Das bedeutet, dass die erste Vermutung, die jegliche Gendertheorie ermöglicht, der unsichtbare Boden, auf dem jede Gendertheorie aufbaut, nämlich das Geschlecht bzw. die Biologie, zunächst einmal kritisch evaluiert werden müssen.

Es hat den Anschein, als ob alle Gendertheorien diese immergleiche Voraussetzung teilen, nämlich die Vermutung, dass das natürliche Geschlecht oder die Biologie eine bestimmte kritische Ergänzung und Änderung benötigten, um analytisch entwicklungsfähig zu sein. Diese scheinbar unumgängliche Modifizierung

wird in Butlers Artikulation des Geschlechts als „Sex“ bezeichnet, mit Anführungszeichen, die die Notwendigkeit einer kritischen Intervention in das biologische Rohmaterial signalisieren. Der Unterschied zwischen Geschlecht und „Geschlecht“ kennzeichnet für Butler den Übergang innerhalb des biologischen Bereichs vom politischen Bankrott zur politischen Zahlungsfähigkeit.

Meine Argumentation läuft darauf hinaus, dass die erste Voraussetzung der Gendertheorie bereits ein Effekt der Gendertheorie selbst ist, dass Geschlecht und Biologie wesentlich an der Notwendigkeit einer kritischen Ergänzung leiden. Die politische Vermutung, der Begriff des Geschlechts sei kritikpflichtig, ist schon durch die anti-biologischen Intuitionen der Gendertheorie geprägt; letzten Endes können die Gendertheorien ihrem historischen Ursprung in der anti-biologischen Rhetorik des Sozial-Konstruktivismus nicht entgehen. Der Genderbegriff führt, mit anderen Worten, zu einer Pathologisierung des Geschlechts, und darin liegt kein Versehen, sondern eine der prinzipiellen politischen Voraussetzungen des Feminismus; diese grundlegende, theoretische Geste ist daher ein eingebürgerter, nicht reduzierbarer Effekt der Gendertheorie, der noch in ihren differenziertesten Formulierungen wiederkehrt.

Bei Butler ist diese konstitutive Pathologisierung oder Krankheitserscheinung des Biologischen schon verordnet worden, bevor die Formulierung eines allgemeinen Geschlechts ansetzt. Die von Butler durchgeführte Dekonstruktion wird von dieser Pathologisierung initiiert und verständlich gemacht. So wirksam der von Butler vorgeschlagene Genderbegriff für ein diskursives System ist, so unausweichlich ist seine anti-biologische Verstrickung, durch die Butlers kritische Wirksamkeit maßgeblich gehandicapt wird. Entscheidend ist nicht, dass die Biologie keiner Kritik bedarf, und schon gar nicht, dass das Biologische als evident Material immer schon gegeben ist, sondern vielmehr, dass innerhalb des Genderregimes der Gendertheorie Biologie nur als grundlegend, ursprünglich und normativ begriffen werden kann. Infolge dessen werden die kritischen Gewohnheiten, die in dieses Regime eingebaut sind, durch die Annahme begrenzt, dass jede mögliche Kritik des Grundlegenden, des Ursprünglichen oder Normativen gegen das Biologische mobilisiert werden muss, und dass solche Kritik ihren Ursprung nie in der Biologie selbst finden kann.

Es bedarf also einer Rekonfiguration dieses Geschlechtsregimes, wenn wir uns der Materialität des Körpers selbst nähern wollen. Elizabeth Grosz hat die Fatalität des anti-biologischen Ursprungs des Genderbegriffs erkannt und argumentiert, dass jeder Versuch, den Begriff des natürlichen Geschlechts oder der Biologie als kulturellen Ausdruck zu verstehen, unnötig ist, weil „Geschlecht selbst immer schon Ausdruck ist.“<sup>43</sup> Die von Butler angestrebte Gender-Unruhe oder -Störung lässt sich nicht durch den Begriff Gender lokalisieren, sondern nur durch eine Reartikulierung des geschlechtlich differenzierten Körpers:

„Könnte es nicht viel mehr bedrohlich sein zu zeigen, nicht, dass das Geschlecht im Gegensatz zum Gender existiert ... aber vielmehr, dass das Geschlecht und der Körper wesentlich von einer inneren Instabilität geprägt sind, dass der Körper durch sein Handeln definiert wird, sodass die Fähigkeiten des Körpers im gegebenen Fall immer weit über die Grenzen der Toleranz von irgendwelchen Kulturen hinauslaufen.“<sup>44</sup>

Damit ist nicht gesagt, dass Geschlecht vorhergegeben sei, sondern eher angedeutet, dass das Suchen nach einer nicht-biologischen Außenseite des Geschlechts (dargestellt als Kultur, das Soziale oder das Diskursive) ein politischer Fehler ist, von dem Theorien des Genders sich nie erholen können. Grosz deutet an, dass jegliche Kritik des Biologischen, das die Unbeständigkeiten und folglich die politische Wirksamkeit der Biologie in den Händen einer anderen äußeren Kraft lokalisiert, nicht nur dazu führt, dass der biologische Stoff als träge konzipiert wird, sondern

auch, dass die komplexe Beziehung zwischen der Biologie und ihrer Außenseite verringert und unangemessen vereinfacht wird.

Wie können wir z. B. die Unbeständigkeiten des körperlichen Stoffes ins Spiel bringen, ohne auf gewisse Weise die Idee des direkten Zugriffs zur Biologie-als-Wahrheit wieder zu installieren? Während das Aufgeben des Genderbegriffs scheinbar zum Aufgeben des Feminismus führt, würde ich argumentieren, dass die Optionen für feministisches Denken jenseits einer Wahl zwischen Gender und biologischem Determinismus liegen. Diese Transzendierung trägt im Oeuvre von Luce Irigaray<sup>5</sup> den Namen der „Morphologie“. Irigarays Begriff der Morphologie wird gängigerweise als „imaginäre Anatomie“ ausgelegt.<sup>6</sup> Demnach geht es bei ihr um den gelebten Körper, oder besser, um den Körper, wie er gelebt wird, und wie er innerhalb spezifischer biokultureller und biopsychischer Parameter lebt. So schlagen Chanter und Whitford vor, überall dort, wo Irigaray die differenzielle Natur der weiblichen und männlichen Morphologie anspricht, diese nicht als ursprüngliche, örtlich festgelegte Anatomie oder als sekundäre Produktion zu verstehen, sondern als eine bestimmte biokulturelle Stiftung des Körpers. (Freud spricht ähnlich vom Körper als Projektion einer Oberfläche) Die Brauchbarkeit des Morphologie-Begriffs besteht darin, dass er – anders als der Genderbegriff – keine Unterscheidung von oder Opposition zum Geschlecht andeutet, obgleich er eine Kritik des Geschlechts als gegebene oder natürliche Oberfläche in sich birgt. Ferner hat er die Idee „dieses (biologischen) Körpers“ bereits in sich gefasst. Als solcher könnte der Morphologiebegriff für die feministische Arbeit nützlicher sein als die Rede von Anatomie oder Gender, da er jene Aspekte des Körpers enthält, die Anatomie und Gender nur unvollständig erfassen können.

Den biologischen Körper kann man nicht peripher von der Morphologie her denken; eher ist er der „Ursprung“, an dem alle morphologischen Darstellungen/Beschreibungen zuerst auftauchen. Nirgendwo ausgesprochen in den Gendertheorien ist die Möglichkeit, dass die Biologie sich immer bereits neu schreibt (das heißt, dass sie geschichtlich ist).

Die von Gendertheorien als erste Setzung unternommene Trennung der Biologie vom Sozialen ist bei der morphologischen Konzeption des Körpers außer Gefecht gesetzt. Die Aussenseiten der Biologie und ihre Effekte (wir möchten sie kulturell benennen, können sie aber aufgrund ihrer vertrauten Relation zur Biologie nicht mehr als nicht-biologisch kennzeichnen) haben keine Prägungskraft gegenüber dem biologischen Stoff – das heißt, wenn wir unter Bestimmungskraft den Effekt einer völlig anwesenden inskriptiven Energie auf einen fixierten und unterworfenen Stoff verstehen. Das Wesen der Biologie kann kulturell sein, aber nur, wenn wir verstehen, dass alle kulturellen Effekte immer auch schon biologische sind. Ebenso kann die Biologie selbst nie als ursprüngliches Substrat auftauchen.

Morphologie ist also nicht Anatomie oder gar Biologie, obgleich sie diese mit einschließen muss.

Es genügt nicht, die Naturkategorie völlig zu entlassen oder vollständig und ohne Rest in das Kulturelle zu übersetzen: in der Tat, diese Geste ist die logozentrische Geste par excellence. Natur kann nicht als Ursprung oder als unveränderliche Schablone verstanden werden, sondern als Materialität im weitesten Sinne.

## NATURWISSENSCHAFTEN

In den letzten Jahren hat es eine zunehmende Anzahl von Forschern gegeben, die behaupten, den Ursprung des sexuellen Unterschiedes, der sexuellen Präferenz, der psychologischen Pathologie und aller Arten der Verhaltensweisen als im Gehirn, in der DNA, in der Biochemie lokalisierbare biologische Vorgänge deuten zu können. Die typische feministische Antwort auf solche For-

schungsprojekte versucht, im Allgemeinen zu zeigen, dass solche Ansprüche ein Sozialkonstrukt sind und als solches als ideologisches Produkt oder unterschwellige List zu werten sind. In all diesen Auseinandersetzungen bleibt die Natur des biologischen Stoffes unberücksichtigt. Infolgedessen sind feministische Kritiken bis jetzt nicht imstande gewesen, sich effektiv mit dem Stoff im Kern der zeitgenössischen Theorien des Erkennens, der Genetik usw. auseinander zu setzen. Sie zeigen zwar sexistische Beschreibungen der Gehirnfunktion und eine sexistische Erforschung der Geschlechtsunterschiede mit ihrem Bezug zu kognitiven Kapazitäten auf, aber sie sind nicht imstande gewesen, den Status des Gehirns und des Erkennens selbst zu thematisieren. Solche Projekte sind auf Kosten des ontologischen Status des neuro-kognitiven Stoffes selbst auf die Vermittlung empirischer Prozeduren und die Deutung der neurologischen oder kognitiven Daten begrenzt worden.<sup>7</sup>

Diese Entwicklung ist besonders bedauerlich, wenn man bedenkt, dass die moderne akademische, experimentelle Psychologie den Versuch darstellt, bestimmte metaphysische Probleme (insbesondere das Geist-Körper-Problem – sicher eine Schlüsselaufgabe für die feministische Betrachtung) der wissenschaftlichen Forschung und Lösung zu überantworten.

Die neuere Psychologie unternimmt die Anstrengung, sich gegen philosophisches Erbe bzw. über es hinaus zu bewegen, und die Ablehnung des Metaphysischen oder des Begriffabstrakten wurde die Grundlage der psychologischen Forschung nach Willima James. Unter dem Einfluss des logischen Positivismus führte die Psychologie (via Behaviorismus) zu einer unvermeidlichen „Entwurzelung“ des Geistes und seiner metaphysischen Korrelate. Sogar mit dem Abgang des logischen Positivismus und des Behaviorismus als den Hauptkräften der psychologischen Theorie und Forschung hat dieser Kreuzzug gegen das Metaphysische weder in der Psychologie noch im Bereich der Philosophie an Vehemenz verloren (man denke in diesem Zusammenhang nur an die „philosophy of mind“). Diese Auseinandersetzung wird jetzt durch die Stofflichkeit auf dem Feld des Neuro-Erkennens weitergeführt; vor allem das Gehirn ist zum unschätzbaren Verbündeten der wissenschaftlichen Psychologie geworden. Das Gehirn erscheint hier als der endgültige Referent für eine nicht- oder anti-metaphysische Psychologie – und bietet sich ihr so als erdendes Element an.

Selbstverständlich sind Versuche, durch die Anlehnung an eine rigorose Wissenschaftlichkeit über metaphysische Begrenzungen hinaus zu gelangen, metaphysische Aspirationen der traditionellen Art (siehe z. B. Husserl, Kant usw.). Dabei scheint es mir, dass Psychologie sich in der Spannung zwischen Wissenschaft und Hermeneutik bzw. Deutung definiert. Möglicherweise ist daher einer der interessantesten Aspekte der traditionellen Geschichte und Epistemologie der Psychologie der Platz, den hier die Psychoanalyse einnimmt. Psychoanalyse, als die Wissenschaft der Deutung, verwirrt die Abgrenzungen, die für die wissenschaftliche und psychologische Identität entscheidend sind. Dementsprechend ist die Psychoanalyse von der wissenschaftlichen Psychologie bislang ausgeschlossen worden (und ebenso auch vom Lehrplan der meisten universitären Psychologieabteilungen). Entweder ganz vermisst oder ihnen unbeholfen hinzugefügt, stört die Psychoanalyse die Bahnung, durch die traditionelle Geschichten der Psychologie abgebildet werden (indem sie die Irreduzibilität der Bewegung zwischen Wissenschaft und Deutung freigibt). Ähnlich wie die Psychologie ist die Frage der Wissenschaftlichkeit überhaupt ein Streit-Punkt sowohl für die Gegner als auch für die Erben der Psychoanalyse gewesen. Freuds Gehversuche in Richtung Naturwissenschaft hatten die Konzeption von Maßstäben zur Folge, die entweder die Psychoanalyse völlig innerhalb der wissenschaftlichen Regelung einbinden oder aber über empirische Begrenzungen hinaus zu rücken versuchen. Weil Freuds Bezie-

hung zur Wissenschaftlichkeit fast immer zu begrenzend oder buchstäblich konzipiert ist, wird die Psychoanalyse entweder als nicht wissenschaftlich genug gedeutet oder aber man wirft ihr vor, wissenschaftlichen Prozeduren und Grundsätzen allzu servil zu entsprechen.

Freud endet und beginnt seine psychoanalytischen Schriften mit zwei bemerkenswert ähnlichen Kommentaren über die Psychoanalyse als Naturwissenschaft. Am Anfang seiner Karriere erklärt Freud seine Absicht, eine Psychologie zu formulieren, die eine Naturwissenschaft sein soll;<sup>8</sup> in einem fünfundvierzig Jahre später entstandenen, unfertig gebliebenen Text gibt Freud diesem früheren Gefühl abermals Ausdruck, indem er erklärt, dass „Die Psychologie auch eine Naturwissenschaft ist. Was kann sie sonst sein?“<sup>9</sup> Wenn Freud behauptet, dass die psychoanalytischen Konzepte des Triebes oder der nervösen Energie nicht weniger unbestimmt sind als Kraft, Masse und Anziehung,<sup>10</sup> warum sollten wir dann annehmen, dass Kraft, Masse, Anziehung und so weiter der Boden sind, auf denen die Verständlichkeit der Psychoanalyse aufgebaut ist? Könnten Trieb und nervöse Energie nicht der Boden sein, auf dem eine Naturwissenschaft neu hergestellt werden könnte? Wenn der Trieb der mechanischen Kraft ähnlich ist, ist nicht Kraft auch wie Trieb zu verstehen? Freuds Hinweis auf die Ähnlichkeit dieser Konzepte hat nicht nur den Boden der Psychoanalyse naturwissenschaftlich gemacht, er hat auch den Boden der Naturwissenschaften psychoanalytisch gemacht.

Die interessante Frage mag weniger sein, in welcher Weise die Psychoanalyse ähnlich oder anders als die Naturwissenschaft ist, sondern, was an der Wissenschaft diese zur psychoanalytischen Analogie fähig macht? Anders als die der Anhänger der Neurologie in der zeitgenössischen Psychologie ist Freuds Hinwendung zu den Naturwissenschaften nie eine einfache Geste wider die Hermeneutik und Philosophie gewesen. Anders als die traditionelle Psychologie, die Wissenschaftlichkeit über der Deutung platziert und sie ihr entgegen stellt, wählt Freud beide und erarbeitet, was Wissenschaft und Deutung an sich sein könnten.

Auch wenn es bis ins späte 20. Jahrhundert hinein keine entscheidende Auflösung des cartesianischen Dualismus in der kognitiven Psychologie gegeben hat, scheint dort wenigstens eine allgemeine Übereinstimmung darüber zu herrschen, dass jede ernste wissenschaftliche Studie des Verstandes auf einem materialistischen Anti-Dualismus gegründet werden muss. Die Psychoanalyse hingegen erkennt und unterwirft sich der produktiven Spannung zwischen Wissenschaft und Deutung. Die offensichtlich hermeneutische Natur der wissenschaftlichen Methodenlehre Freuds (z. B. die metapsychologischen Papiere von 1915) und die wissenschaftliche Genauigkeit seiner Deutungen verwirren das konventionelle wissenschaftliche Selbstverständnis.

Trotz der Begeisterung, mit der die Neuropsychologie als antidualistische Beschreibung des Verstandes aufgenommen worden ist, bin ich der Überzeugung, dass sie keine Widerlegung des cartesianischen Dualismus darstellt, sondern mit ihm vollkommen übereinstimmt. Wenden wir uns an Descartes' Formulierung des Gehirns, so wird eine ununterbrochene Tradition zwischen ihm und der zeitgenössischen Neuropsychologie erkennbar. Am Ende der 6. Meditation (von dem Bestehen der materiellen Dinge und der realen Unterscheidung zwischen Verstand und Körper) wendet sich Descartes in der Absicht dem Gehirn zu (der Zirbeldrüse, um genau zu sein), die Wirkung der (körperlichen) Empfindung auf den (bewussten) Intellekt zu ermitteln. Während er darauf Acht gibt, das Gehirn nicht mit dem Verstand gleichzusetzen, vermeidet er auch die Gleichstellung des Gehirns mit dem Körper im Allgemeinen. So wird bereits bei Descartes der neurologische Stoff vom Rest des Körpers separiert und ihm zudem ein besonderer physischer Status und eine privilegierte Position in Bezug auf die Operationen des Verstandes zugeschrieben.

Man sagt dem Gehirn der zeitgenössischen Neuropsychologie nach, es verursache einen Zerfall des cartesianischen Dualismus. Denn der Verstand wird in ihr dem Gehirn gleichgestellt und ist daher auf ein und dasselbe reduzierbar. Diese Korrespondenz oder Reduktion lässt keinen Geistesüberfluss zu: der Verstand ist, was das Gehirn tut, und den letzten Überresten des Immateriellen und freien cartesianischen Verstandes wird damit der Garus gemacht. Doch was passiert mit dem cartesianischen Körper in dieser Beschreibung? Wird der rohe, mechanistische, nicht kognitive Körper des cartesianischen Dualismus in der Neuropsychologie tatsächlich der Kritik unterworfen oder ist er nur anderswo als fragloser Begriff wieder eingeschmuggelt worden? Und wie effektiv wäre dann die Neuformulierung des Cartesianismus, wenn seine einschränkenden Beschreibungen des Körpers in der unkritischen Zirkulation verharren?

Während die meisten Kommentatoren der zeitgenössischen Neuropsychologie sich auf die Reduktion des Verstandes auf das Gehirn konzentriert haben, interessiert mich mehr die Gehirn-Körperreduktion. Das heißt, bevor wir die Implikationen einer Gleichsetzung von Verstand und Gehirn beurteilen können, müssen wir zuerst die Reduktion verstehen, durch die das Gehirn sich gleichwohl vom Körper unterscheidet, diesen aber auch ersetzt. Was sind die Folgen für den Körper im Allgemeinen und für die Neurologie im Besonderen hinsichtlich dieser Reduktion des Verstandes auf die Materialität des Gehirns? Wenn die wissenschaftliche Verstand=Gehirn-Reduktion sich durch die Verstofflichung des Verstandes vom cartesianischen Verstand-Körper-Dualismus unterscheidet, dann sind beide dennoch durch die Verdrängung des Körpers vom Schauplatz des Geistes miteinander verbunden. Die zeitgenössische Neuropsychologie bewahrt nur das Zentrale Nervensystem vor dem cartesianischen Dualismus; der Rest des Körpers wird allzu leichtfertig der rohen, nicht kognitiven Mechanisierung überlassen. Das neuro-wissenschaftliche Gehirn – als das wissenschaftliche Erbe des Bewusstseins – bleibt vom Rest des Körpers getrennt. Durch diese Enthauptung des Gehirns (und häufig des Kopfes im Allgemeinen) wird das Gehirn Sitz des Intellekts, und der kopflose Körper wird das Haus der Empfindung und der Wächter der Neigungen. Dies ist kein monistischer Materialismus, sondern einfach cartesianismus unter materialistischen Vorzeichen.

Durch eine verhängnisvolle Umkehrung der Ereignisse ist der traditionelle Verstand-Körper-Dualismus materialistisch umkostümiert worden. Eine ähnliche Bewegung in umgekehrter Richtung kann in der feministischen Wende zum Genderbegriff beobachtet werden; hier wird der Körper durch einen philosophischen Idealismus ersetzt. Es ist die Ironie des Feminismus, dass sowohl die Wende zum Genderbegriff und die damit verbundene parallele Abwendung von „diesem biologischen Körper“ wie auch die Reduktion des Verstandes aufs Gehirn den cartesianischen Verstand privilegieren: Stasis, Selbst-Anwesenheit und Vernunft.

Die Neurologie, wie Freud sie anwendet, wurde sorgfältig an die Bewegungen und Affekte des Körpers gebunden. In der Neuropsychologie hingegen stellt sich der cartesianische Dualismus in Form einer hierarchischen Stufung des Körpers und des Kopfes dar. Ferner wird ein konstitutiver Dualismus innerhalb des Gehirns lokalisiert. Die höchsten Leistungen des Intellekts werden im Neocortex untergebracht,<sup>11</sup> der physikalisch und entwicklungsmäßig vom Rest des Körpers getrennt worden ist. Je höher man sich am Gehirnstamm entlang bewegt und die phylogenetische Entwicklungleiter aufwärts klettert, desto weiter entfernt man sich vom Rest des Körpers. Die zerebralen und die kognitiven Prozesse werden einseitig im Gehirn lokalisiert, ohne dass der Beweis für diese Entscheidung je erbracht worden wäre. Kann nicht auch der Magen denken? Der sich hier verbergende Wunsch nach Befreiung vom Körper, Erlösung vom sexuellen Unterschied (der auch bei Turings Denkmaschine eine Rolle spielt) und nach der Herstel-

lung außerhalb der Begrenzungen des Fleisches und der Weiblichkeit computererzeugter Kinder verrät die Aspirationen einer seltsam pervertierten, aber immer noch männlichen Logik. Die auf den Genderbegriff hin orientierte feministische Abwendung vom biologischen Körper wiederholt in einer Endlosschleife dieselbe Logik, die sie bekämpft.

ANMERKUNGEN:

- 1 Judith Butler: *Körper von Gewicht*. Frankfurt am Main 1997, S. 22
- 2 A. a. O., S. 26
- 3 Elizabeth Grosz: „Experimental desire: Rethinking Queer Subjectivity“. In: *Supposing the Body*. Hg. von J. Copjec. London 1994, S. 139 (meine Übersetzung)
- 4 A. a. O., S. 140 (meine Uebersetzung)
- 5 Siehe Luce Irigaray: *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, NY 1985 und Dies.: *This Sex Which is Not One*. Ithaca, NY 1985
- 6 Siehe Tina Chanter: *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York 1995 und Margarat Whitford: *Irigaray: Philosophy in the Feminine*. London 1991
- 7 Siehe Anne Fausto-Sterling: *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*. New York, NY 1992
- 8 Sigmund Freud: *Project for a Scientific Psychology*. 1895
- 9 Sigmund Freud: *Some Elementary Lessons in Psychoanalysis*. 1940
- 10 Sigmund Freud: *Abriss der Psychoanalyse. Einführende Darstellungen*. 1940
- 11 Anne Fausto-Sterling: *Sexing the Body: Gender Politics and The Construction of Sexuality*. New York, NY 2001

**FEMINISTISCHE THEORIE UND FRAUENFORSCHUNG IM IWK**

Im Rahmen der Veranstaltungstätigkeit des IWK findet die gleichnamige Vortragsreihe statt, deren Ziel es ist, über aktuelle Themen und Methoden sowie über Probleme und Defizite im feministischen und geschlechtsspezifischen Forschungsbereich zu informieren und diese interdisziplinär und international zu diskutieren. Hierzu werden renommierte und junge WissenschaftlerInnen eingeladen, um ihre Forschungsergebnisse vorzustellen.

Die Reihe wurde 1989 gegründet und ursprünglich von Herlinde Pauer-Studer und Maria Reiffenstein geleitet. Seit 1994 wird sie gemeinsam von Silvia Stoller und Eva Waniek weitergeführt. In dieser Zeit haben weit über hundert Frauen aus verschiedenen Ländern referiert. Folgende Publikationen sind u. a. aus dieser Reihe hervorgegangen:

Eva Waniek / Silvia Stoller (Hg.):

**VERHANDLUNGEN DES GESCHLECHTS**

**Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie**

Verlag Turia + Kant, Wien 2001

**UNIVERSITÄT, BILDUNG UND POLITIK**

**Eine Bestandsaufnahme aus feministischer Sicht**

IWK-Mitteilungen 4/1996

**FEMINISTISCHE THEORIE UND FRAUENFORSCHUNG**

IWK-Mitteilungen 3/1991

SILVIA STOLLER

**KÖRPER ODER SPRACHE?  
Judith Butler phänomenologisch hinterfragt**

Für Dini, die Schlafkranke

Es sind Butlers Reflexionen über Körper und Sprache, die mich motivieren, mich dem Verhältnis von Körper und Sprache aus phänomenologischer Perspektive anzunähern. Obwohl ich mit Butlers konstruktivistischem Ansatz in weiten Teilen sympathisiere, möchte ich auf einige Unzulänglichkeiten aufmerksam machen. Weil dabei der Philosophie des Körpers besonderes Augenmerk gewidmet werden soll, bildet der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty und seine Phänomenologie der Leiblichkeit den Hintergrund meiner phänomenologischen Hinterfragung. Ihm ist zugute zu halten, dass er in etwa Mitte des 20. Jahrhunderts wie kaum eine Philosophin oder ein Philosoph vor oder nach ihm den Körper als eine Grundfigur in die Philosophie wieder einbrachte. Bei meiner Butler-Lektüre steht nicht so sehr der Versuch im Vordergrund, ihren poststrukturalistischen Konstruktivismus zurückzuweisen.<sup>1</sup> Mein Interesse zielt darauf ab zu untersuchen, was ein Konstruktivismus in Bezug auf den Körper bzw. eine *Philosophie des Körpers* unberücksichtigt lässt. Aus diesem Grund verstehe ich die Phänomenologie weniger als eine Widersacherin des Poststrukturalismus, sondern als ein Korrektiv zu ihm.

Meine These in Bezug auf die Ausgangsfrage, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Sprache, bei Butler lautet: In dem Maße, wie Butler die Macht der Sprache überbetont, unterbestimmt sie die Macht des Körpers.<sup>2</sup> In einem ersten Zugang zu dieser These der Überbetonung der Sprache bei gleichzeitiger Unterbestimmung des Körpers will ich zeigen, dass Butler ihren Ansatz als eine Weise der Wiedergewinnung des Körpers begreift. Ist das geklärt, kann in Butlers Ansatz der Stellenwert des Körpers im Verhältnis zur Sprache näher bestimmt werden.<sup>3</sup>

VERSUCH EINER WIEDERGEGWINNUNG DES KÖRPERS

Judith Butlers erste Studie *Das Unbehagen der Geschlechter* hat zweifelsohne dazu beigetragen, dass der Körper als philosophisches Thema wieder in den Mittelpunkt feministischer Diskussionen gerückt wurde.<sup>4</sup> Ihre Infragestellung der bis dato in den Gender Studies üblichen Unterscheidung zwischen einem natürlichen und kulturellen Geschlecht, zwischen „sex“ und „gender“, bildete den Anlass für eine neuerliche Hinwendung zum Begriff des Körpers aus feministischer Perspektive. Die Kernthese Butlers, dass „sex“ wie „gender“ kulturell konstruiert sei, dass „sex“ immer schon „gender“ gewesen ist<sup>5</sup> und dass folglich auch der anatomische und biologische Körper (Geschlechtskörper) ein Effekt von Diskursen ist, hatte unter anderem die Frage zur Folge, ob der Körper wirklich vollständig einer diskursiven Konstruktion unterworfen ist. Kritikerinnen von Butlers Ansatz haben mit ihrer These von der diskursiven Konstruktion des Körpers eine Entwertung des Körpers assoziiert. Spezifischer noch ist von feministischen Körpertheoretikerinnen der Vorwurf formuliert worden, dass Butler mit ihrem radikalkonstruktivistischen Ansatz, besonders mit ihrer Kritik am biologischen Geschlecht, zu einer *Entkörperung* des Geschlechts beitrage.<sup>6</sup>

Folgt man dem Leitfaden einer Philosophie des Körpers bei Butler, ist selbstverständlich auch ihre zweite Studie, *Körper von Gewicht* von außerordentlichem Interesse. Diese Studie kann meiner Meinung nach als der konkrete Versuch einer Wiedergewinnung des Körpers für die feministische Forschung gelesen werden.<sup>7</sup> Warum? Butler nimmt darin explizit Stellung zur Kritik, die sie mit ihrer Studie *Das Unbehagen der Geschlechter* geerntet hat.

Die Kritik aufnehmend, formuliert sie diese in ihren eigenen Worten wie folgt: „Wenn alles Diskurs ist, was passiert dann mit dem Körper? [...] Gibt es im und für den Poststrukturalismus irgendeine Materie, die Gewicht hat?“<sup>8</sup> Neben der Frage nach der diskursiven Konstruktion der Körper geht sie auch auf den Vorwurf der „Praxis der Entkörperung“ ein.<sup>9</sup> Die Antwort auf diesen Vorwurf kann deutlicher nicht ausfallen: Ihre Überzeugung ist, dass die Infragestellung des Körpers (als biologische Basis) durchaus ein „Weg zu einer Rückkehr zum Körper“<sup>10</sup> sein kann, und zwar eine Rückkehr zu einem Körper als einem „gelebten Ort der Möglichkeit“, „dem Körper als einem Ort für eine Reihe sich kulturell erweiternder Möglichkeiten“<sup>11</sup> Das klingt auf den ersten Blick vielversprechend, und ich teile diese Ansicht, doch kommt es auch darauf an, was daraus gemacht wird. Bevor ich darauf zurückkomme, möchte ich fürs Erste festhalten, dass die am *Unbehagen der Geschlechter* geübte Kritik Butler in *Körper von Gewicht* veranlasst, den Weg zu einer „Rückkehr zum Körper“ einzuschlagen. Ja vielleicht kann man sogar sagen, dass diese Rückkehr zum Körper eines der zentralsten Motive in *Körper von Gewicht* ist. Wie sieht aber die angekündigte *Rückkehr zum Körper* konkret aus? Und wie stellt sich die Wiedergewinnung des Körpers aus der Sicht Butlers dar?

#### MATERIALITÄT ALS THEMA EINER FUNDIERUNGSPROBLEMATIK

Nach meinem Verständnis erfolgt die Wiedergewinnung des Körpers bei Butler nur *indirekt*. Sie verläuft thematisch entlang der Frage nach der so genannten „Materialität“ des Körpers, die gleich zu Beginn als Leitfrage der Untersuchung angegeben wird.<sup>12</sup> Der Rückgang auf den Körper bedeutet bei Butler also einen „Rückgang zum Begriff der Materie“.<sup>13</sup> Aber bereits hier ist entscheidend, wenn nicht vorentscheidend, in welchem Rahmen und wie die Frage nach der Materialität oder der Materie des Körpers gestellt wird: Das leitende Interesse Butlers am Thema der Materialität des Körpers besteht in der Frage, was es bedeutet, wenn feministische Theoretikerinnen die Materialität des Körpers *einfordern*, und zwar eine bestimmte Form von Materialität einfordern: nämlich die Materialität des Körpers als „irreduzible[n] Ausgangspunkt“.<sup>14</sup> Sie fragt also: Von welchen unhinterfragten Voraussetzungen machen Körpertheoretikerinnen Gebrauch, wenn sie den Körper als einen Ausgangspunkt begreifen, hinter den gewissermaßen nicht mehr zurückgegangen werden könne? In Butlers eigenen Worten: Ihr geht es um die Frage, „wie und warum ‚Materialität‘ ein Zeichen für Irreduzibilität geworden ist, oder wie zu erklären ist, daß die Materialität des biologischen Geschlechts als das verstanden wird, was lediglich kulturelle Konstruktionen trägt und deshalb keine Konstruktion sein kann“<sup>15</sup>.

Damit schließt Butler unmittelbar an ein Hauptthema in *Das Unbehagen des Geschlechts* an, nämlich an ihre Kritik an der Sex-Gender-Unterscheidung und der darin implizierten Auffassung von einem kulturellen Geschlecht („gender“), das ein (vermeintlich) natürliches und somit vordiskursives Geschlecht („sex“) voraussetzt oder dem eine solches vorausgeht. Was zuvor der „sex“ als natürliches Geschlecht war, ist nun die Materialität als irreduzibler Ausgangspunkt. Anders gesagt: Butlers Interesse an der Materialität richtet sich nun auf die Materialität als „materielle Basis“<sup>16</sup> und was es bedeutet, auf die Materialität als materielle Basis zurückzugreifen. In einer Frage zusammengefasst und in Butlers eigenen Worten: „Wie kommt es dazu, daß solche ‚Grundlagen‘ gebildet werden, und wie wird jener formierende Prozeß in dem Prozeß verdunkelt?“<sup>17</sup>

Demnach setzt Butler auf einer mehr metatheoretischen Ebene an, insofern sie sich weniger um die Materialität *als* Materialität

kümmert als vielmehr um die Frage, was unhinterfragt vorausgesetzt wird, wenn der Körper als materielle Basis eingefordert wird und welche Logik – sie spricht nicht selten von „List“ – eigentlich dafür verantwortlich ist, dass man überhaupt unterscheidet zwischen Basis und Überbau, zwischen einem Ersten und einem Zweiten, zwischen Ausgangspunkt und Endpunkt etc.

Daraus folgt, dass das philosophische Interesse Butlers am Thema der Materialität des Körpers im Wesentlichen eine Kritik an einer bestimmten *Fundierungslogik* ist, nämlich die Kritik an einem Ursprungsdenken. Ursprungsdenken in Bezug auf die Sex-Gender-Unterscheidung bedeutet, dass man von einem ursprünglichen, natürlichen Geschlechtskörper ausgeht, der vom sozialen Geschlecht völlig unabhängig gedacht wird. Zu Recht hat Butler dazumal eingewandt, dass unter diesen Bedingungen der klassische cartesianische Dualismus mit seiner Zwei-Substanzen-Lehre vorprogrammiert ist, d. h. der Dualismus von Natur und Kultur auf der Ebene der Geschlechtlichkeit (natürliches Geschlecht versus kulturelles Geschlecht) fortgeschrieben wird. Dieselbe Kritik wiederholt sich am Beispiel des Körpers als materielle Basis.

Zweifelsohne stellt Butlers wiederholte Kritik an einem Ursprungsdenken innerhalb des feministischen Kontextes ein lohnenswertes und innovatives Unternehmen dar, weil gezeigt wird, wie auch vermeintlich modernen Auffassungen über die soziale Konstruktion von Geschlecht und Geschlechtlichkeit ein Dualismusproblem inhärent ist. Doch resultiert aus Butlers spezifischer Perspektive auf den Körper nicht auch eine gewisse Verengung? Weil Butler vordergründig an der Frage interessiert ist, weshalb die Materialität als irreduzibel eingefordert wird, gerät zum einen das Phänomen der Materialität als Materialität in seiner Vielschichtigkeit aus dem Blickfeld. Es reduziert sich auf ein bloßes Fundierungsproblem. Entsprechend gering fallen die philosophischen Aussagen in *Körper von Gewicht* darüber aus, was Materialität ist. Daraus ergibt sich zum anderen ein weiteres Problem: Butlers Rückkehr zum Körper über den Weg einer Thematisierung der Materialität des Körpers bedeutet meiner Meinung nach auch eine philosophische Engführung hinsichtlich der Bestimmung des menschlichen Körpers insgesamt. Zwar ist es sicher nicht die Absicht Butlers, den menschlichen Körper – in phänomenologischer Terminologie: der Leib – insgesamt lediglich als Materialität zu beschreiben. Doch stößt eine dekonstruktivistische Methode wie diejenige von Butler auf ihre Grenzen hinsichtlich einer Philosophie der Leiblichkeit, sollten sich die Beschreibungen des menschlichen Leibes auf die Eigenschaft seiner Materialität reduzieren.

#### MATERIALITÄT ALS WIRKUNG VON DISKURSEN

Wenn Butler auf die Materialität des Körpers Bezug nimmt, so versteht sie darunter vor allem den *biologischen Körper*. Im Kontext geschlechtlicher Körper steht Materialität für eine Eigenschaft, die dem „sex“, dem biologischen Geschlecht, zukommt.<sup>18</sup> Von vornherein betrachtet sie die Materialität des Körpers nicht als etwas Isoliertes, sondern verortet diese innerhalb eines Machtfeldes, in dem bestimmte Normen hegemonial wirksam sind. Mit dem so genannten „Poststrukturalisten“ Michel Foucault teilt sie die Ansicht, nach der die Macht einer vorherrschenden Ordnung nicht nur unterdrückend, sondern auch produktiv ist.<sup>19</sup> Das heißt, dass dasjenige, was beispielsweise eine bestehende Ordnung verbietet, gleichzeitig durch dieses Verbot hervorgebracht wird. Dass Macht nicht nur Repression ist, sondern auch Produktion bzw. Produktivität, ist bis heute eine der zentralsten und ihre Philosophie bestimmenden Überzeugungen. Das System der Heterosexualität ist Butlers bevorzugtes Referenzbeispiel.<sup>20</sup> Heterosexualität stellt ihrer Meinung nach ein Zwangssystem dar, dass

die Sexualität zwischen gegengeschlechtlichen Partnern gebietet und die Sexualität von gleichgeschlechtlichen Partnern oder Partnerinnen verbietet. Bekanntlich liest Butler das, was Homosexuellen im System der Heterosexualität in der Regel zustößt, nun bewusst *nicht* unter dem Aspekt der Unterdrückung oder Diskriminierung usw., sondern unter dem Aspekt einer formierenden Produktivität, nach der die Heterosexualität die Homosexualität nicht eigentlich unterdrückt, sondern zuallererst hervorbringt. Sie argumentiert: Indem das System der Heterosexualität sagt, was Sache sein soll (Heterosexualität), sagt sie auch, was nicht Sache sein soll (Homosexualität). In dem Maße, wie folglich ein System wie die Heterosexualität hegemonial wirksam ist, rückt es sein Gegenstück der nicht-hegemonialen Homosexualität überhaupt erst in den Rang gesellschaftlicher und politischer Bedeutung. Ein weiteres Beispiel: Vor einiger Zeit las ich im holländischen Nimwegen in einer Broschüre eines neuen Museums über die Geschichte der Niederlande, dass diese mit der Ankunft der Römer und deren mitgebrachter lateinischer Schriftkultur begann.<sup>21</sup> Wo beginnt die Geschichte? Natürlich ist es nicht so, dass die Geschichte der Niederlande mit den Römern begann. Das wissen auch die Historiker und Museumsverantwortlichen, die diese Broschüre verfasst haben, doch weshalb wird der Schrift (Symbol für Kultur) eine derart hohe Bedeutung beigemessen, dass sie in die Behauptung mündet, die Geschichte Hollands begänne mit den die Schrift mitbringenden Römern? Das Problem verschärft sich, wenn man weiterliest: Die ganze vorrömische Geschichte, die immerhin 3000 Jahre umfasst, wurde in der Broschüre einfach als „Vorgeschichte“ bezeichnet. Vorgeschichte und Geschichte: Das liest sich wie Sex und Gender – und natürlich wie Natur und Kultur. Butlers Interesse zielte nun einerseits darauf zu zeigen, dass auch die Vorgeschichte eine Geschichte ist. Andererseits geht es ihr aber viel mehr noch darum, nach den Bedingungen zu fragen, unter denen die Idee einer „Vorgeschichte“ überhaupt erst entsteht. Sie würde fragen, wie wird die Geschichte der Niederlande vor Ankunft der Römer überhaupt zur *Vorgeschichte*?

Auf ähnliche Weise ist die Materialität oder das, was konkret unter Materialität verstanden wird, abhängig von einer jeweils in einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort vorherrschenden Norm. Diese stellt die hegemonial wirksamen Rahmenbedingungen zur Verfügung, unter denen etwas so und nicht anders aufgefasst wird. Entscheidend hierbei aber ist, dass die Materialität im Rahmen einer bestehenden Bedeutungskonvention oder von Normen nicht ein für alle Mal feststeht, sondern auf eine ständige Praxis seiner Benennung angewiesen ist. Dieses Benennen erfolgt nach Butler durch ein permanentes *Zitieren* der vorherrschenden Normen und Bedeutungsübereinkünfte, im Zuge dessen sich die Bedeutung von Materialität „materialisiert“, d. h. konsolidiert<sup>22</sup>, stabilisiert und festigt (wenn auch nur zeitlich und örtlich beschränkt).<sup>23</sup> Die Bedeutung von „Materialität“ verdankt sich laut Butler also einem „Prozess der Materialisierung“, den sie auch mit dem aus der Phänomenologie bekannten Wort der „Sedimentierung“ bezeichnet.<sup>24</sup> Ein Beispiel: Wenn der Frauenarzt im Zuge einer Ultraschalluntersuchung bei einer Schwangeren feststellt, dass der Fötus weiblichen Geschlechts ist, und sagt: „Es ist ein Mädchen!“, dann sagt er das innerhalb einer Geschlechterordnung, die nach zwei Geschlechtern, dem männlichen und weiblichen Geschlecht, geordnet ist, also auf Basis einer heterosexuellen Norm. Die Aussage „Es ist ein Mädchen“ ist eine Signifikation, die von den Normen einer bestehenden Geschlechterordnung Gebrauch macht und das Geschlecht des jeweiligen Fötus ins Leben ruft. Es sagt dies nicht nur vor dem Hintergrund technischer Hilfsmittel (dem Ultraschallgerät), er sagt es vor allem, weil die jeweilige Gesellschaftsordnung die Unterscheidung in männliches und weibliches Geschlecht bereits vorgenommen hat. Wesentlich daran ist, dass es nicht bei dieser einmaligen Benennung bleibt,

sondern dass das zum ersten Mal festgestellte Geschlecht fortan als dieses bestimmte Geschlecht bestätigt werden muss, um als *dieses* Geschlecht gelten zu können. Solche wiederholenden Benennungen des Geschlechts kennen wir zur Genüge: Datenerhebungen, die nach dem Geschlecht fragen, die Unterteilung von Kaufhäusern nach Damen- und Herrenabteilungen, die Namensgebung (männliche und weibliche Vornamen) usw. Ein weiteres Beispiel: Ein Gesetz, das nicht von einer richterlichen Gewalt bzw., konkreter noch, von einem Rechtsprecher, dem Richter, vollzogen würde, bliebe ein leerer, unbedeutender Buchstabe. Erst durch das Zitieren des Gesetzes wird aus dem Gesetz das, was seine eigentliche Wirkmächtigkeit ausmacht. Gleichzeitig wird das Gesetz damit aber auch konsolidiert, es erhält sein besonderes Gewicht.<sup>25</sup>

Greifen wir die Frage nach der Rückkehr zum Körper wieder auf, so ergibt sich folgender Zwischenstand. Während zunächst die Rückkehr zum Körper über die Materialität des Körpers erfolgte, erweist sich nun, dass die Rückkehr zur Materialität des Körpers – und ich zitiere nun Butler – die „Rückkehr zur Materie als einem *Zeichen*“<sup>26</sup> bedeutet. Es ergibt sich folgende Reihenfolge: vom Körper zum Körper als Materialität zur Materialität als Zeichen (Körper → Materialität → Zeichen).

Sicher ist Butler zugute zu halten, dass sie Materie nicht als eine unveränderliche, statische Größe auffasst, sondern als eine geschichtliche und dynamische Größe. Doch schon in Husserls Konstitutionsanalysen ist die Natur (hier nur ein anderer Name für Materie) keine „reine“ Natur, sondern eine kulturell erzeugte Größe. Das, was Natur ist, bedeutet nämlich immer schon eine bestimmte Auffassung von Natur, anders gesagt: sie ist immer schon interpretierte Natur. Das zeigt Husserl anhand der Naturauffassung in den Naturwissenschaften<sup>27</sup>, wonach die „materielle Natur“ aus einer ganz spezifischen, nämlich einer „theoretischen Einstellung“ einer konkreten Person mit entsprechendem Wissenskapital (z. B. ein Naturwissenschaftler) resultiert.<sup>28</sup>

Ist also mit solchen Überlegungen Butlers Rückkehr zum Körper schon gelungen? Fragen wir anders: Wie weit kommen wir mit einer Analyse der Materialität als Materialisierung, wenn wir nicht nur von bloßen Körpern, sondern vom *menschlichen Leib* sprechen wollen? Eine Philosophie, die zum Körper zurück will, müsste alle Dimensionen der *Leiblichkeit* mit einschließen, von der schon Husserl wusste, dass sie „sehr viel mehr besagt als Materialität“<sup>29</sup>. Doch resultiert aus Butlers spezifischem Blick auf die anfangs erwähnte Fundierungsproblematik, dass der Körper nur in seiner Materialität zur Sprache kommt. Das will nicht heißen, dass das, was Butler über die Materialität sagt, falsch ist, sondern dass Butlers Thematisierung des Körpers als Materialität nur ein Aspekt der ganzen Sache und deshalb nicht alles ist. Und dies scheint mir auch dann der Fall zu sein, wenn die Materialität des Körpers – und wie ich meine zu Recht – bei Butler als Materialisierung beschrieben wird.

Für die Phänomenologie ist der Körper jedenfalls nie nur bloße Materialität, also Hardware, auch wenn er das zweifellos auch ist, sondern der menschliche Körper ist immer auch der *gelebte Körper*, der nicht aufgeht in der Eigenschaft seiner Materialität, seiner Biologie und Anatomie – und wohl auch nicht seinem „sex“. Merleau-Ponty: „[D]er Leib [ist] nicht eine Summe nebeneinandergesetzter Organe, sondern ein synergetisches System, dessen sämtliche Funktionen übernommen und verbunden sind in der umfassenden Bewegung des Zur-Welt-Seins, dadurch daß er die geronnene Gestalt der Existenz selbst ist“.<sup>30</sup> Das bedeutet, dass es einen leiblichen Zugang zur Welt gibt, d. h. zu mir selbst, zu den anderen und zu den Dingen. Der Leib gibt uns die Öffnung zur Welt. Diese Richtung auf die Welt hin wird mit dem französischen Begriff des „être au monde“ gut umschrieben: ein Sein *zur* Welt.<sup>31</sup> Deshalb kann der Leib nicht wie ein beliebiges Vorkomm-

nis in der Welt beschrieben werden. Der *Blick* beispielsweise kann nicht reduziert werden auf einen bloßen sinnesphysiologischen Sehvorgang. Das *Gehen* ist nicht nur das Fortkommen von einem Punkt zum anderen, und es geht auch nicht auf in der Erklärung, dass es sich hierbei um Schritte in Intervallen handelt. Gehen ist gebunden an eine bestimmte individuelle Rhythmik (man kann einen Menschen an seinem Schritt erkennen), aber auch an eine bestimmte Gehkultur (Gehen in Wien, Gehen in Zürich oder Bombay) und nicht zuletzt an das räumliche Umfeld, wo man gerade geht (in der Stadt, auf einem Feld, im gewohnten Zuhause oder in einem fremden Land etc.). Der *Schlaf* ist nicht einfach nur eine für bestimmte Zeit ausgesetzte Aktivität: Im Schlaf bewahrt die Schlafende noch einen Bezug zur Welt, wie anders es sich nämlich nicht erklären ließe, wie ein Erwachen möglich wäre. Ebenso wenig reduziert sich das *Geschlecht* darauf, ein Geschlecht *zu haben* (nämlich ein männliches oder weibliches), sondern Geschlecht bedeutet auch ein Geschlecht *zu sein*.<sup>32</sup> Dazu müsste noch einiges gesagt werden. Die deutschsprachige Phänomenologie reserviert jedenfalls für diesen maßgeblichen Aspekt des Körpers den Begriff „Leib“ als einen Terminus technicus im Unterschied zum bloßen Körper als Dingkörper oder physischen Körper. Nun ist aber der gelebte Körper bzw. der Leib innerhalb der phänomenologischen Tradition nicht einfach das Andere des physischen Körpers, nicht der gelebte Körper im Unterschied zum unbelebten Körper, nicht einfach das Subjektive im Unterschied zum Objektiven. Das würde heißen, den cartesianischen Dualismus, den es auch in Hinblick auf die feministische Körpertheorie zu vermeiden gilt, fortzusetzen.<sup>33</sup> Zum Leib gehört natürlich auch eine Dimension des Körperlichen oder Materiellen, die nicht außerhalb seiner existiert wie ein Gegenstand des Raumes, denn sehr wohl kann auch der menschliche Leib bis zu einem bestimmten Grad objektiviert und wie ein Ding behandelt werden, etwa durch eine äußere Kraftanwendung, bei Gewalt beispielsweise, aber auch schon der einfache Blick in den Spiegel kann diese Objektivierung verdeutlichen: Das Spiegelbild ist ein Bild von mir *dort* im Spiegel, und ich kann es bis zu einem bestimmten Grad betrachten wie einen Gegenstand, und es geht mitunter einher mit einem Fremdwerden meiner Selbst: Man erschrickt, wenn man sich im Spiegel sieht, oder man ist überrascht, wenn man sich auf einem Foto sieht: „Das bin ich?!“, „So seh ich aus?!“ Ähnlich ergeht es, wenn wir unsere eigene Stimme auf dem Tonband hören. Doch zeigt umgekehrt gerade auch das Spiegelbild, dass die Objektivierung meiner Selbst auf Grenzen stößt: *Ich* bin es, der in den Spiegel blickt. *Ich* erblicke *mich* im Spiegel. Das will die Rede vom Leib sagen: Der Leib ist nicht zu trennen in einen objektiven und einen subjektiven oder einen natürlichen und kulturellen Teil, „Leib“ bedeutet, dass er immer beides zugleich ist. Merleau-Ponty hat dies in dem Satz konzis zusammengefasst: „Beim Menschen ist [...] alles hergestellt und alles natürlich ...“<sup>34</sup>

## KÖRPER UND SPRACHE ALS GRUNDPHÄNOMENE

Ein erstes Problem bei Butler orte ich bereits auf der methodischen Zugangsebene. Dieses Problem wird deutlich, wenn wir folgende Frage stellen: Von wo aus sprechen wir eigentlich über den Körper? Wie geschieht ein Sprechen über den Körper? Von einem phänomenologischen Standpunkt bedeutet über den Körper sprechen immer auch durch den Körper (Leib) oder mit dem Leib sprechen, leiblich Sprechen. Das kann mehreres heißen, einerseits, dass zum Sprechen körperliche Funktionen, Vorrichtungen wie die Sprechwerkzeuge benötigt werden – und dies zunächst unabhängig davon, ob man über den eigenen oder einen anderen, fremden Körper spricht, und das gilt selbstverständlich auch noch beim nicht-mündlichen Sprechen und mit Zuhilfenahme

von zwischengeschalteten modernen Technologien wie beispielsweise beim Versenden von SMS-Nachrichten. In einem noch viel grundlegenderen Sinne heißt das, dass ein Sprechen über den Leib nicht ohne den Leib als solchen möglich ist. Was ihn kennzeichnet, ist als zweitens eine grundlegende *Permanenz*<sup>35</sup>: Der Leib ist immer da, man kann sich nicht von ihm distanzieren, man kann nicht vor ihm davonlaufen usw. Selbst noch in Momenten, in denen man nicht an den eigenen Leib denkt, und das ist sogar die Regel, ist der Leib da – eine Art leibliche Anwesenheit in der Abwesenheit. So ließe sich also auch sagen, dass der Leib ein Phänomen ist, „das an der Konstitution anderer Phänomene immerzu beteiligt ist“<sup>36</sup> – was letztlich auch bedeuten würde, dass der Leib gewissermaßen auch an der Konstitution der Sprache immerzu beteiligt ist. Derart bildet der Leib ein *Grundphänomen*. Auf ganz ähnliche Weise gilt auch für die Sprache, dass sie ein Grundphänomen darstellt. *Sprache* denken, heißt nämlich immer Denken mit der Sprache, sprachlich denken, z. B. eine bestimmte Sprache benützen oder, in einem weiter gefassten Sinne, Sprechen innerhalb einer symbolischen Ordnung. Es gibt in *Körper von Gewicht* einige Hinweise darauf, dass Butler die Sprache als Grundphänomen in diesem geschilderten Sinne versteht. Sie fragt: „Kann die Sprache einfach auf Materialität referieren, oder ist die Sprache gerade auch die Bedingung, unter der Materialität auftritt?“<sup>37</sup> Auf Englisch hört sich das etwas anders an: „Can language simply refer to materiality, or is language also the very condition under which materiality may be said to appear“<sup>38</sup>. Damit folge ich der Lesart Veronica Vasterlings, die Butlers Sprachauffassung in dem Satz zusammenfasst: „[...] Butler’s argument implies that language always already mediates our knowledge of the body, of reality in general“.<sup>39</sup> Was aber als die Bedingung eines Erscheinens aufgefasst wird oder was als Medium charakterisiert wird, kann selbst wiederum nicht nur Gegenstand sein. Nach Butler ist die *Sprache* Bedingung, unter der Materialität auftritt.<sup>40</sup> Insofern, als wir uns nie von der Sprache oder dem Körper distanzieren können, bilden beide, Körper und Sprache, Grundphänomene. Wie die Zeit oder die Sprache *kann* der Körper bis zu einem bestimmten Grad objektiviert werden, aber sie *sind* nicht primär „Objekte“.<sup>41</sup> Sie sind etwas, was immer schon da ist, etwas, was um uns herum ist, oder ein *Medium*, durch das etwas geschieht (Zeit) oder gesagt (Sprache) oder getan (Körper) werden kann. In diesem Punkt sind Poststrukturalismus (Butler) und Phänomenologie (Merleau-Ponty) keine Gegensätze, Butler und Merleau-Ponty teilen diesbezüglich eine primäre Einsicht. Wenn also Körper und Sprache als Grundphänomene beschrieben werden können, so deshalb, weil sie nicht wie einfache (raumzeitliche) Gegenstände behandelt werden können, weil sie nicht in bloßer Gegenständlichkeit aufgehen. Sie sind mehr als nur ihre Vergegenständlichung.

Eine Ahnung davon, dass der Leib nicht wie ein beliebiger Gegenstand behandelt werden kann, dass er also gewissermaßen ein „Ding besonderer Art“<sup>42</sup> ist, hat Butler selbst gehabt, wenn sie im Vorwort von *Körper von Gewicht* über folgende, arbeitstechnische Schwierigkeit Auskunft gibt: „Als ich begann, dieses Buch zu schreiben, habe ich versucht, über die Materialität des Körpers nachzudenken, mußte dann aber feststellen, daß mich der Gedanke der Materialität unablässig in andere Bereiche hineinzog. Ich versuchte, mich so zu disziplinieren, daß ich beim Gegenstand blieb, entdeckte aber, daß *ich Körper nicht als einfache Objekte des Denkens fixieren konnte*. Die Körper tendierten nicht nur dazu, eine Welt jenseits ihrer selbst anzudeuten, sondern diese Bewegung über ihre eigenen Grenzen hinaus, eine Bewegung der Grenze selbst, schien von ganz zentraler Bedeutung für das zu sein, was Körper ‚sind‘. Es blieb dabei – immer wieder verlor ich die Spur des Gegenstands. Ich erwies mich als resistent gegen Disziplinierung. Unweigerlich kam mir der Gedanke, daß diese

hartnäckige Gegenwehr, mit der sich der Gegenstand seiner Fixierung widersetzt, für die Sache, um die es ging, wesentlich sein könnte.<sup>43</sup>

Doch aus der Einsicht in die Unmöglichkeit, den Körper vollständig „fixieren“ zu können, wie Butler sagt, folgt bei ihr keine ausreichende philosophische Explikation den Körper betreffend. Ausgehend von zwei Grundphänomenen von Körper und Sprache, richtet sie ihr Interesse in erster Linie auf die Sprache bzw. auf das, was mit dem Körper durch die Sprache geschieht. Butler vernachlässigt somit den „Körper“ als Medium. Nicht selten sieht es so danach aus, als würde der Körper/Leib bei ihr nicht nur auf die Materialität reduziert werden, sondern auch als bloß *passive* Materialität behandelt werden. Er ist Materialität nur, insofern er eine Wirkung von Diskursen ist. Was ich damit sagen will, ist, dass Butler in Hinblick auf Körper und Sprache eine einseitige *Gewichtung* in Bezug auf die Sprache vornimmt, die sich nicht von selbst versteht.<sup>44</sup> Das heißt weiters, dass die Produktivität, von der Butler spricht und die ein entscheidendes Moment in ihrer Auffassung von Sinnproduktion und Re-Signifikation ist, einseitig in Richtung *linguistischer Sprache* verlagert wird. Darin, dass Sprache und Körper (oder in phänomenologischer Terminologie der Leib oder die Leiblichkeit) Grundphänomene sind, ähneln sich Butler und Merleau-Ponty. Doch resultiert aus Butlers diskurstheoretischer Perspektive à la Foucault die Ansicht, wie ich zeigen wollte, dass die Sprache noch grundlegender – ein noch grundlegendes Grundphänomen (sic!) – ist als der Körper bzw. der Leib. Diese Beobachtung findet meiner Meinung nach eine weitere Bestätigung, wenn wir uns näher ansehen, wie Butler die Widerständigkeit („Widerstand“) denkt. Ich komme damit zum zweiten Kritikpunkt.

#### SPRACHE ALS LINGUISTISCHE SPRACHE

Der Vorwurf des linguistischen Determinismus, den sich Butler einheimste, nämlich dass die Sprache jegliches Verhalten determiniere und deshalb neue Bedeutungen verunmögliche, veranlasste sie, die Frage nach der Widerständigkeit gegen gegebene Normen (beispielsweise die Heterosexualität) oder allgemein gesprochen gegen den Diskurs in *Körper von Gewicht* wieder aufzunehmen. Denn wenn zugegeben wird, dass der Körper immer schon von Sprache oder soziokulturellen Normen konstituiert ist, wie kann man dann jemals Einfluss nehmen auf diese konstitutive Macht der Sprache? Wie können dann die Normen verändert werden? Das ist auch Butlers Ausgangsfrage, und sie tangiert wichtige Fragen in Bezug auf die politische Relevanz ihrer Theorie. Doch inwiefern kann ein Rückgang auf die Frage nach der Materialität des Körpers (als Zeichen) in *Körper von Gewicht* bestehende Ordnungen durchbrechen? Wie kann der Körper (als Materialität) der überdimensionierten Macht der Sprache widerstehen?

Butler verortet den Widerstand gegen gegebene Normen im Bereich der Sprache und bindet die Möglichkeit der Umdeutung, Neudeutung oder der Resignifikation letztlich an eine bestimmte Sprachpraxis, genauer gesagt, an eine sprachlich vollzogene Wiederholung bestehender Bedeutungen, sie nennt das eine permanente „Zitation“ der hegemonialen Normen. Was heißt das? Weil man ihrer Meinung nach niemals außerhalb der Sprache stehen kann, weil man die symbolische Ordnung, in der man sich gerade befindet, nicht einfach verlassen kann, können Veränderungen nur innerhalb der jeweils gegebenen symbolischen Ordnung vonstatten gehen. Man muss sozusagen mit ihr leben, will man sie verändern. Man kann nicht anders als benennen und zitieren, man kann nicht anders, als das wiederholen, was bereits vorhanden ist. Doch liegt nun genau in dieser Notwendigkeit der

Wiederholung bestehender Bedeutungen die Möglichkeit der Resignifikation. Das Faktum der Wiederholbarkeit ist für Butler die eigentliche Bedingung für eine „Entgegnung“.<sup>45</sup> Wie ist das zu verstehen? Die Antwort lautet: Was so sehr nach einer Wiederholung verlangt, muss in sich gebrochen, instabil sein. Dass wiederholt werden *muss*, ist für Butler also Anzeichen dafür, dass es eine „konstitutive Instabilität“<sup>46</sup> gibt, die der symbolischen Ordnung inhärent ist. Und was grundsätzlich instabil ist, kann grundsätzlich auch verändert werden. Das ist der Kerngedanke von Butlers Auffassung über die Veränderbarkeit bestehender Normen und symbolischer Ordnungen.

In gewisser Hinsicht scheint das permanente Zitieren plausibel zu sein. Man kann sozusagen nicht umhin, auf irgendeine Weise auf die hegemonialen Normen Bezug zu nehmen. Noch eine Verweigerung könnte man als ein Zitat der jeweiligen Norm auffassen.<sup>47</sup> Entscheidend ist nun aber, dass Butler mit der Zitation die gewünschte Resignifikation allein an die Sprache bindet, manchmal sogar an bloße Sprechakte als einem Teilaspekt der Sprache insgesamt, wie das von ihr selbst gebrachte Beispiel mit dem Richter zeigt, der die gegebene Rechtsordnung durch richterliche Entscheidungen bekräftigt und aufrecht erhält.<sup>48</sup> „Ich verurteile Sie im Namen des ...“ Butler geht offensichtlich von einer linguistischen Sprachauffassung aus, nicht aber wird die Möglichkeit einer außerlinguistischen oder vorlinguistischen Sprache in Betracht gezogen. Im meine damit den ganzen Bereich der Körpersprache und des leiblichen Ausdrucks. Dieses Problem wird für mich besonders dann augenfällig, wenn man Butler beim Wort nimmt und wir uns daran erinnern, dass sie eigentlich eine Rückkehr zum Körper intendiert hatte. Doch allem Anschein nach ist Handeln bei Butler in erster Linie eine Sprechhandlung („Zitation“) – nicht-sprachliches Handeln findet bei ihr quasi keine theoretische Berücksichtigung. Daraus resultiert eine Menge von Problemen. Eines besteht darin, dass Butler mit der Sprache als Zitation – willentlich oder unwillentlich – eine Trennung in Wortsprache und Körpersprache vollzieht.

Um einen Eindruck davon zu vermitteln, was *Körpersprache* alles bedeuten kann, möchte ich auf eine Unterscheidung zurückgreifen, die der Bochumer Phänomenologe Bernhard Waldenfels, der selbst stark von Merleau-Pontys Phänomenologie geprägt ist, getroffen hat. Er unterscheidet vier verschiedene Formen von Körperlichkeit, oder besser gesagt, vier Weisen, in denen der Körper am Sprechen beteiligt ist.<sup>49</sup> Sie umfassen das ganze Spektrum vom bloßen Sprachkörper bis zur Körpersprache im eigentlichen Sinne. 1. Zum einen die *intra-linguistische* Körperlichkeit: Hierzu zählen die Stimme oder die Hand, die für die Produktion von Phonemen oder Graphemen, von Lauten und Zeichen, verantwortlich sind. Stimme und Hand bezeichnen also den Sprachkörper. 2. die *semi-linguistische* Körperlichkeit: Ein Beispiel dafür wäre die Zeigegeste, bei der es nicht darum geht, Zeichen oder Laute zu produzieren, sondern durch ein Körperzeichen auf etwas zu zeigen; der Körper oder Teile davon werden als Zeichenmittel eingesetzt, und man kann diese Sprache ein „räumlich verkörpertes Sprechen“ nennen.<sup>50</sup> 3. *Para-linguistisch* können jene Phänomene genannt werden, die zur Sprachproduktion dazugehören, aber weder im engeren Sinne der Syntax noch der Semantik zugeordnet werden können; gemeint sind beispielsweise der Tonfall oder die Sprechgeschwindigkeit. 4. Schließlich die *extra-linguistischen* Phänomene: Dazu zählt die Körpersprache im eigentlichen Sinne. „Der Körper ist nicht nur am Sprechen beteiligt, sondern er bildet selber eine Sprache aus.“<sup>51</sup> Im engeren Sinne versteht man darunter beispielsweise die Körperhaltung, den Gesichtsausdruck, den Blickkontakt usw. sowie Mimik und Gestik.<sup>52</sup>

Im Gegenzug zu Theorien, die in ihren Sprachkonzeptionen der Körperlichkeit keine Aufmerksamkeit schenken, widmen sich

leibzentrierte Phänomenologien wie diejenige von Merleau-Ponty ausgiebig dem Leib als Ausdrucksorgan, d. h. dem *Vollzugsort sprachlicher Bedeutung*. Ich habe zu Beginn angedeutet, dass der Leib ein Grundphänomen ist. Eine Phänomenologie der Leiblichkeit geht, wie schon gesagt, davon aus, dass der Leib nicht einfach ein Seiendes unter anderen Seienden ist, kein Ding unter anderen Dingen, sondern dass er das Seiende und die Welt überhaupt für uns erst erschließt. Das ist auch der Grund, weshalb der Leib das „Wie und Womit“<sup>53</sup> des Sprechens ist, das nicht einfach ignoriert werden kann und natürlich auch nicht gleichgesetzt werden kann mit einem bloßen Sprachinstrument, auf das x-beliebig zugegriffen werden kann wie auf ein gewöhnliches Instrument, das man wieder weglegen kann. Der Leib ist je schon da, ehe wir auf ihn zugreifen! Das Wie und Womit des Sprechens ist aber ein Aspekt in Butlers Sprachauffassung, der völlig aus ihren Betrachtungen herausfällt. Das Zitieren hat, so weit ich sehe, kein solches Wie und Womit. Diesbezüglich können wir sagen, dass Butlers Sprachauffassung abstrakt bleibt, solange die Frage ungeklärt ist, von wo aus die Sprache gesprochen wird. Anders gesagt: In Butlers Sprachauffassung hat die Sprache keine leibliche Verankerung. Und es ist genau dies, was uns die Phänomenologie in Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Sprache lehren kann. Weil für Merleau-Ponty Sprache nicht nur linguistische Sprache ist, sondern auch und vor allem leiblicher Ausdruck, operiert er mit einem weiteren Begriff von Sprache als Butler. Zwischen Butlers performativer Sprachauffassung und Merleau-Pontys leibbezogener Sprachauffassung, die auf die Formel gebracht werden kann: „das Ausgedrückte *realisiert* sich im Ausdruck selbst“<sup>54</sup>, gibt es Ähnlichkeiten und Überschneidungen, doch ist der Sinn im Entstehen bei Merleau-Ponty immer auch *verkörperter Sinn*.

## SCHLUSS

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Phänomenologie in Bezug auf die skizzierte Problematik zumindest in zwei Hinsichten ein brauchbarer Ansatz ist: Erstens reduziert die Phänomenologie die Bedeutung nicht auf die bloße linguistische oder sprachliche Bedeutung, sondern operiert mit einem weiteren Begriff von „Sprache“, d. h. Bedeutung findet sich bereits auf der Ebene des Verhaltens und der Erfahrung. Insofern der Leib „Ausdrucksleib“ ist, kann zweitens gezeigt werden, dass der Leib der Ort ist, an dem der Widerstand gegen gegebene Normen beginnt – wenn er auch kein Ort ist außerhalb der symbolischen Ordnung.

An Butler würde ich also erstens kritisieren, dass sie die Sprache tendenziell als linguistische Sprache fasst und von daher gesehen der außerlinguistischen Sprache keinen Platz einräumt. In Bezug auf die Bestimmung des menschlichen Körpers ist zweitens einzuwenden, dass dieser nicht zu reduzieren ist auf seine bloße Materialität. Die gewünschte Rückkehr zum Körper müsste ausführen können, dass die Materialität nur eine Dimension des menschlichen Körpers ist. Schließlich nimmt Butler tendenziell eine Gewichtung vor in Bezug auf das Verhältnis von Körper und Sprache, wenn sie den Körper (oder die Materialität) als etwas durch die Sprache Konstituiertes begreift und darauf reduziert. Dass der Körper selber bedeutungstiftend ist, bleibt in ihren Ausführungen zumindest unterbestimmt.

Doch wenn ich noch einmal auf den Ausgang zurückkommen darf, so um festzustellen, dass zumindest eine Frage ungeklärt bleibt: Wenn Sprache nach Butler etwas ist, was die Bedingung dafür ist, dass etwas (die Materialität) als etwas („Materialität“) erscheint, und wenn aus phänomenologischer Sicht nach Merleau-Ponty für den Leib das Gleiche gilt, wenn Leib und Sprache Grundphänomene sind, wie ich anfangs zu schildern versuchte,

wie können dann beide Grundphänomene zusammengedacht werden? Wenn beide Grundphänomene sind, dann, so denke ich, dürfen sie nicht gegeneinander ausgespielt werden. Das meinte meine rhetorische Frage im Titel: „Körper *oder* Sprache?“. Eine Möglichkeit, beide zusammenzudenken, bestünde darin, sowohl der Sprache eine Körperlichkeit als auch der Körperlichkeit eine Sprache zuzugestehen.<sup>55</sup> Dadurch würde es vermieden werden, zwischen einer Sphäre der Intelligibilität (Sprache) und der Sphäre einer Nicht-Intelligibilität (Körper) zu unterscheiden und mit dieser Unterscheidung sogleich wieder eine Wertung mit ins Spiel zu bringen oder nahezulegen.<sup>56</sup> In einer ihrer seltenen Momente hat Butler in *Körper von Gewicht* zugestanden, dass auch die Sprache eine Materialität besitzt<sup>57</sup>, Merleau-Ponty seinerseits hat gezeigt, dass der Körper nicht bloße Materie ist, sondern seine eigene Intelligibilität aufzuweisen hat, er ist leibhaftige Vernunft, ein Aspekt der „Körper von Gewicht“, den Butler im Dunkeln lässt.

## ANMERKUNGEN:

- 1 Die meisten Kritikerinnen von Butler, die deren These von der diskursiven Konstruktion des Geschlechts zum Gegenstand haben, fassen ihren Ansatz als „radikalen Konstruktivismus“ (vgl. beispielsweise Iris Peinl: *Puzzlearbeiten: Geschlecht als Kategorie in den Sozialwissenschaften*. In: *Die Philosophin* 23 (Mai 2001), S. 50–73, hier S. 66). Selten wird berücksichtigt, dass Butler in *Körper von Gewicht* einen radikalen Konstruktivismus als unhaltbar zurückweist. Deshalb halte ich mich bei der Einschätzung des Butler'schen Konstruktivismus an die Einschätzung von Veronica Vasterling, die mit wünschenswerter Vorsicht in Hinblick auf Butler von einem „nuancierten Konstruktivismus“ (Veronica Vasterling: *Judith Butlers radikaler Konstruktivismus – Eine kritische Überlegungen*. In: Eva Waniek / Silvia Stoller (Hg.): *Verhandlungen des Geschlechts*. Wien 2001, S. 136–146, hier S. 137) oder einem „sophisticated constructivism“ (dies.: *Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment*. In: *Hypatia* 14/3 (Sommer 1999), S. 17–38) spricht.
- 2 Damit teile ich die Auffassung Gertrude Postls, die – und zwar in Bezug auf die Materialität bei Butler – ebenfalls von einer „Unterbestimmung“ spricht (siehe Gertrude Postl: (Über) den Körper sprechen: Materialität und Diskurs in der gegenwärtigen Gender-Debatte. In: Waniek / Stoller: *Verhandlungen des Geschlechts*. A. a. O., S. 117–135). Indem Postl übrigens zeigt, dass es bei Irigaray ein „körperliches Sprechen“ gibt, weist sie zu Recht darauf hin, dass Körper und Sprache bei Irigaray nicht getrennt voneinander sind und dass der Körper bei Irigaray folglich auch nicht vordiskursiv ist, wie Butler meint.
- 3 In der nun folgenden Kritik an Butler beschränke ich mich neben dem *Unbehagen der Geschlechter* (Frankfurt am Main 1991) vor allem auf *Körper von Gewicht* (Berlin 1995).
- 4 Das ist nicht selbstverständlich. Noch in den 80er-Jahren musste eine „Somatophobie“ innerhalb des feministischen Diskurses festgestellt werden (Elizabeth V. Spelman: *Woman As Body. Ancient and Contemporary Views*. In: *Feminist Studies* 8/1 (Frühling 1982), S. 109–131). Damit wurde die Befürchtung zum Ausdruck gebracht, dass durch die thematische Festlegung oder die wissenschaftliche Fokussierung auf den Körper innerhalb des feministischen Kontextes eine neuerliche Zuschreibung der Frau auf das nur Körperliche erfolgen könnte. Wenn in der feministischen Theorie von einer Somatophobie gesprochen werden konnte, so – mit Ausnahme von Heidegger – nicht in der Phänomenologie Husserls, der eine „Somatologie“ auf der anderen Seite (Edmund Husserl: *Ideen III*. In: *Husserliana V*, Den Haag 1950 ff., S. 7.) für wünschenswert hält, vor allem aber nicht für die französischen Phänomenologen (siehe dazu Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main 1986).
- 5 Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. A. a. O., S. 24
- 6 Barbara Duden: *Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung*. In: *Feministische Studien* 2, 11. Jg. (November 1993), S. 24–33
- 7 Diese Lesart habe ich in expliziter Form auch bei Hauskeller gefunden (Christine Hauskeller: *Das paradoxe Subjekt. Unterwerfung und*

- Widerstand bei Judith Butler und Michel Foucault. Tübingen 2000, S. 99 f.).
- 8 Butler: *Körper von Gewicht*. A. a. O., S. 51
- 9 A. a. O., S. 10
- 10 A. a. O., S. 11
- 11 Ebenda, Hervorhebungen J. B.
- 12 A. a. O., S. 13
- 13 A. a. O., S. 31
- 14 A. a. O., S. 51
- 15 A. a. O., S. 51 f.
- 16 A. a. O., S. 9
- 17 A. a. O., S. 10. Butler geht noch weiter, indem sie die Materialität als „Grundlage feministischer Theorie“ (A. a. O., S. 77) überhaupt in Frage stellt und damit Grundlagenkritik in Bezug auf feministische Wissenschaft übt. Vergleichsweise hat sie in *Das Unbehagen der Geschlechter* entlang einer Problematisierung der Repräsentationspolitik die Kategorie der „Frau“ als Grundlage feministischer Theorie und Praxis kritisiert.
- 18 Siehe z. B.: „Materialität des biologischen Körpers“ (A. a. O., S. 15).
- 19 Bei dieser Charakterisierung des Butler'schen Ansatzes muss allerdings berücksichtigt werden, dass Butlers Foucault-Bezug selektiv ist.
- 20 Die Hartnäckigkeit, mit der Butler das Thema der Heterosexualität ins Spiel bringt, ist auch als Überbewertung der Heterosexualität kritisiert worden.
- 21 „Mit deren Ankunft [der Römer] beginnt die Geschichte der Niederlande“, in: *Texte zur ständigen Sammlung*, Museum Het Valkhof, Nijmegen, o. J., S. 7
- 22 Butler: *Körper von Gewicht*. A. a. O., S. 138
- 23 Den Gedanken der Zitathaftigkeit des Sprechens übernimmt Butler von Derrida (Jacques Derrida: Signatur Ereignis Kontext. In: *Randgänge der Philosophie*. Wien 1988, S. 291–314). Dort setzt Derrida die Zitathaftigkeit im Wesentlichen mit Iterabilität (Wiederholbarkeit) gleich.
- 24 Butler: *Körper von Gewicht*. A. a. O., S. 38. Husserl versteht unter Sedimentierung einen Prozess, in dem einmal aktiv erworbene Kenntnisse „abgelagert“ werden, dort aber zu einem anderen Zeitpunkt wieder reaktiviert werden können.
- 25 A. a. O., S. 148. Aus demselben Grund, weil man durch die Benennung dem Benannten besonderes Gewicht verleiht, haben einige regierungskritische Intellektuelle in Österreich zu eine bestimmten Zeit des Jahres 2000 begonnen, den Landeshauptmann von Kärnten und langjährigen Parteiobmann der FPÖ nicht mehr per Namen zu nennen. Siehe dazu beispielsweise auch Pierre Bourdieu: Für ein Österreich als Vorreiter des sozialen Europas. In: Silvia Stoller / Gerhard Unterthurner / Elisabeth Nemeth (Hg.): *Philosophie in Aktion. Demokratie – Rassismus – Österreich*. Wien 2000, S. 123–128, hier S. 124.
- 26 Butler: *Körper*. A. a. O., S. 77.
- 27 *Husserliana IV*. A. a. O., S. 1 ff.
- 28 Im Unterschied zu Butler konnte Husserl 1912 freilich noch keine Machtbeziehungen denken wie zirka 60, 70 Jahre später Foucault. Die „Künstlichkeit“ der Natur resultiert bei Husserl aus einer „Einstellung“ konkret handelnder Menschen mit einem bestimmten Wissenshintergrund. Die theoretische Einstellung ist die naturwissenschaftliche Einstellung eines Subjekts, nämlich des „naturwissenschaftlich anschauenden und denkenden Subjekts“ (*Husserliana IV*. A. a. O., S. 2). Foucault berücksichtigt hingegen ein Netz von (anonymen) Beziehungen und mitunter anonymen Handelnden.
- 29 *Husserliana IV*. A. a. O., S. 133
- 30 Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von Rudolf Boehm. Berlin 1966, S. 273
- 31 Das macht auch den kleinen Unterschied zu Heideggers „In-der-Welt-Sein“ aus: durch das französische „au“ oder das deutsche „zur“ wird stärker die „Gerichtetheit auf“ betont.
- 32 Plessner unterscheidet zwischen „Leib sein“ und „Leib haben“, eine Unterscheidung, die auch auf das Geschlecht anwendbar ist, insofern das Geschlecht immer an die Leiblichkeit gebunden ist.
- 33 Judith Butlers Dualismusvorwurf an die Phänomenologie (*Das Unbehagen*. A. a. O., S. 221, Fn. 15) muss an diesem Punkt schlicht als Irrtum zurückgewiesen werden.
- 34 Merleau-Ponty: *Phänomenologie*. A. a. O., S. 224; Übersetzung verändert.
- 35 A. a. O., S. 115 ff.
- 36 Bernhard Waldenfels: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hg. von Regula Giuliani. Frankfurt am Main 2000, S. 9
- 37 Butler: *Körper von Gewicht*. A. a. O., S. 55
- 38 Judith Butler: *Bodies That Matter*. New York 1993, S. 31; meine Hervorhebung
- 39 Vasterling: Butler's Sophisticated Constructivism. A. a. O., S. 20; meine Hervorhebung.
- 40 Butler: *Körper von Gewicht*. A. a. O., S. 55
- 41 Zeitmessungssysteme stellen eine Form der Objektivierung der Zeit dar. Auch die Grammatik einer Sprache beispielsweise drückt eine Objektivierung der Sprache aus. Schließlich besteht auch die Möglichkeit, den eigenen Leib, etwa durch medizinische Behandlungsmethoden, zu objektivieren.
- 42 Diese Bezeichnung geht auf Husserl zurück (*Husserliana IV*. A. a. O., S. 158).
- 43 Butler: *Körper von Gewicht*. A. a. O., S. 13; meine Hervorhebung.
- 44 Das heißt nicht, dass Butler die Sprache als Gegensatz zum Körper konzipiert, denn schließlich betont sie auch die Materialität der Sprache bzw. des Signifikanten (A. a. O., S. 54).
- 45 A. a. O., S. 168
- 46 A. a. O., S. 286
- 47 So auch Waldenfels, der das Nichtzitiere ebenfalls als eine „Weise der Zitierens“, als eine „beredete Form des Verschweigens“ deutet (Bernhard Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*. Frankfurt am Main 1999, S. 162).
- 48 Wenn Butler die Sprechakttheorie Austins und insbesondere den performativen Sprechakt für sich in Anspruch nimmt, dann bereits in der einer veränderten Form. Sie kritisiert in *Körper von Gewicht* an der klassischen Sprechakttheorie, dass dort unhinterfragt sein Subjekt vorausgesetzt wird. Auch wenn die Kritik geteilt werden kann, so bleibt doch, dass Sprache bei Butler immer wieder auf Sprechakte reduziert wird (vgl. A. a. O., S. 298), was eine gewisse Einschränkung in ihrer Sprachauffassung bedeutet.
- 49 Siehe zum Folgenden Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*. Frankfurt am Main 1994, S. 466 ff., oder Waldenfels: *Das leibliche Selbst*. A. a. O., 230 ff.
- 50 Der Fingerzeig wäre dafür ein Beispiel.
- 51 Waldenfels: *Das leibliche Selbst*. A. a. O., S. 235
- 52 Zur Vollständigkeit sei noch angeführt, dass Waldenfels zu dieser Stufe beispielsweise auch die Kleidung zählt (*Antwortregister*, A. a. O., S. 469; *Das leibliche Selbst*, A. a. O., S. 236). Außerdem: die Körpersprache „schließt die Dinge der Welt mit ein“ (*Das leibliche Selbst*. A. a. O., S. 235).
- 53 Waldenfels: *Antwortregister*. A. a. O., S. 474
- 54 Waldenfels: *Das leibliche Selbst*. A. a. O., S. 224
- 55 Es ist anzumerken, dass Butler den Aspekt der Körperlichkeit der Sprache (bzw. des Sprachakts) in ihrer nachfolgenden Publikation, *Haß spricht* (Berlin 1998, S. 22 f.), anreißt. Ebenso wird dort – und zwar in Bezug auf Merleau-Ponty und Bourdieu – eine Intelligibilität des Körpers in Aussicht gestellt (A. a. O., S. 219).
- 56 In *Haß spricht* greift Butler auf die Figur des Chiasmus bei Merleau-Ponty zurück und deutet das Verhältnis von Körper und Sprache nun als „chiasmisch“ (A. a. O., S. 220). Vgl. ebd.: „Sprechen ist körperlich, aber der Körper geht über das Sprechen hinaus, das er hervorbringt, und das Sprechen läßt sich nicht auf die körperlichen Mittel seiner Äußerung reduzieren.“
- 57 Butler: *Körper von Gewicht*. A. a. O., S. 54

EVA WANIEK

## „VOM WUNSCH NACH VERÄNDERUNG“ – FEMINISTISCHE STRATEGIEN UND DIE PRODUKTION VON BEDEUTUNG IM VERHÄLTNISSPRACHE, KÖRPER UND GESELLSCHAFT\*

„The only way out, is in.“  
(Zitat aus „Decodings“, ein Film von Michael Wallin, 1988)

Wie unterschiedlich feministische Theorien auch sein mögen, welche verschiedenen Methoden sie gebrauchen, welche Denktraditionen sie nützen oder kritisieren – ihnen ist trotz der Differenzen in den Zugängen und Sichtweisen dennoch eine Zielsetzung gemein. Diese knüpft sich an eine ganz bestimmte Fragestellung, nämlich: wie können Veränderungen in patriarchalen Gesellschaften erzeugt werden, und zwar so, dass darin die Interessen und die kulturellen Selbstbezüge von Frauen Ausdruck finden? – Oder: in anderen Worten: mit welchen Mitteln kann eine soziale Wirklichkeit geschaffen werden, in der Frauen aufgrund ihres Geschlechts nicht länger mehr diskriminiert werden und gleichen Zugang zu allen kulturellen, politischen und sozialen Ressourcen finden?

Dieser Frage entsprechend, richtet sich der Blick vieler feministischer Theoretikerinnen kritisch auf die rechtlichen, ökonomischen und politischen Voraussetzungen der Gesellschaft. Was ihre Forderung an die Politik betrifft, so soll diese dem ungleichen Status von Frauen auf rechtlicher und sozialer Ebene ausgleichend bis fördernd entgegenwirken. Aber – wie bereits Simone de Beauvoir<sup>1</sup> in den 50er-Jahren hinwies – reicht die rechtliche und ökonomische Gleichstellung von Frauen und Männern nicht aus, um eine grundlegende Veränderung zu erwirken. Für nachhaltige Transformationen muss sich neben dem Lebensvollzug der Einzelnen auch das allgemeine kulturelle Bewusstsein über die Geschlechter verändern. Denn solange Frauen oder Weiblichkeit über die Dichotomien *Subjekt-Objekt*, *Reflexion-Unmittelbarkeit*, *Transzendenz-Immanenz*, *Geist-Materie*, *Kultur/Natur* bzw. *Öffentlich-Privat* etc. mit dem zweiten und passiv bestimmten Part wertgemäß identifiziert werden, bleibt der paradigmatische Rahmen jener Machtstrukturen, die immer wieder zur sozialen Ungleichbehandlung der Geschlechter führen, erhalten.

Dies ist einer der Gründe, warum sich feministische Theorien mit Fragen beschäftigen, die auf die bewusstseinsgemäße Veränderung in der Gesellschaft ausgerichtet sind und insbesondere den Wertewandel betreffen. Hierbei wird die Sprache als wichtiges Medium erkannt, da über sie sowohl Werte tradiert und konserviert als auch einem Wandel zugeführt werden können. Sprache – und darin herrscht unter den verschiedenen feministischen Ansätzen Einigkeit – hat nicht nur eine benennende oder referentielle Funktion inne, sondern schafft vor allem auch jene Öffentlichkeit bzw. soziale Wirklichkeit, die den Dingen, ihren Eigenschaften und den Ideen ihre spezielle Bedeutung im Sinne einer sozialen Tatsache zuweist.

Erhebliche Unterschiede bestehen zwischen den feministischen Theorien allerdings bezüglich der Einschätzung, wie die wirklichkeitserzeugende und welterschließende Kraft der Sprache im Spannungsverhältnis von „Gesellschaft und Einzelner/In“, „Norm und Transgression“ gedacht werden soll und welche Rolle dabei die traditionellen Identitätszuweisungen der Gesellschaft an die Geschlechter (z. B. geschlechtsspezifische Rollenverteilungen im Sinne von *Gender*) und der geschlechtliche Körper (*Sex*) sowie das handelnde Vermögen der Einzelnen spielen.

Die unterschiedlichen theoretischen Ansätze versuchen hier,

überzeugende Antworten zu finden, und legen – was den Wandel aus feministischer Sicht anbelangt – verschiedene Lösungsvorschläge vor, die ihrerseits unterschiedliche Wissensmodelle zum Verhältnis Sprache, Geschlecht und Gesellschaft umfassen. Denn will man die patriarchalen Strukturen auf der konkret sozialen und allgemein symbolischen Ebene nachhaltig verändern, so wird man nicht umhin können, den Zusammenhang zwischen der sexuellen Differenz, dem Handlungsspielraum der Einzelnen und den ideologischen bzw. normierenden Machtstrukturen der Gesellschaft wissensgemäß zu erfassen.

Je nachdem, welchen Denktraditionen die TheoretikerInnen sich verpflichtet fühlen und was sie als den geeigneten Ausgangspunkt möglicher Veränderung erachten – sei dies der Körper und das Bewusstsein der Einzelnen oder die öffentlichkeitsbildende Wirkung der Sprache –, gilt dies folglich als Basis für ihr Denken der Transformation; bzw. dies wird dann auch zu jenem zentralen Angelpunkt erklärt, über den die erneuernde Vermittlung zwischen Gesellschaft und den einzelnen Individuen ihren Ausgang nehmen soll.

Ich werde im Folgenden drei Ansätze auswählen und skizzenhaft aufzeigen, von welchen Blickwinkeln aus diese Vermittlung in der feministischen Theorie gedacht wird und welche Entwürfe und Strategien der Veränderung damit verbunden sind. Die Stärken, aber auch die Schwächen und Grenzen dieser Ansätze sollen besprochen werden, nicht zuletzt um dem näher zu kommen, was nachhaltige Veränderung verspricht.

### NORMATIVE SPRACHREGELUNG

Ich beginne mit jenem Ansatz, den ich aufgrund seiner regulativen Interventionen im Bereich der Sprache selbst *normative feministische Sprachregelung* nennen möchte. Hierzu können in den 80er-Jahren z. B. im deutschsprachigen Raum Bestrebungen gezählt werden, das „Deutsche als Männersprache“<sup>2</sup> sichtbar zu machen. So zeigt Luise Pusch auf, inwieweit patriarchale Interessen in die grammatikalische und idiomatische Struktur der deutschen Sprache eingeschrieben sind und wie man dieser im Sinne der Gleichbehandlung entgegenwirken kann. So soll nicht mehr länger das *generische Maskulinum*<sup>3</sup> – Nomina, die einer maskulinen Geschlechtsklasse (*Genus*) zugehören, aber stellvertretend für Personenbezeichnungen beiderlei Geschlechts (*Sexus*) im Gebrauch sind – verwendet werden,<sup>4</sup> sondern Frauen und Männer sollen im Sinne der sprachlichen Gleichbehandlung geschlechtsspezifisch auch als solche angesprochen und damit in der Öffentlichkeit sichtbar gemacht werden. Eine Alternative bzw. wahlweise Ergänzung wäre – so ihr Vorschlag – das *generische Femininum*, wo die feminine Nominalform stellvertretend für beide Geschlechter steht. Dementsprechend soll z. B. bei einer Stellenausschreibung (aber auch in Gesetzestexten) nicht geschrieben stehen: „Gesucht ist ein Student mit diesen und jenen Kompetenzen...“, sondern nach Alternative 1: „Gesucht ist eine Studentin oder ein Student mit ...“ bzw. nach Alternative 2: „Gesucht sind Studentinnen mit ...“.

Auch die Reihung der Nomina in den Aufzählungen ist nicht bedeutungslos, da im Deutschen in einem hierarchischen Sinne fast immer das auf Männer referierende Nomen vor das auf Frauen bezogene gesetzt wird: diese Reihung gilt es nach Pusch ebenfalls konsequent gegen die Konvention umzukehren, um sprachlich auszudrücken, dass Frauen Männern wertgemäß nicht nachgeordnet sind.

Diese wenigen Beispiele können Eindruck geben, wie sehr eine Sprache mit ihren syntaktischen Regeln und lexikalischen und grammatischen Eigenheiten als gesellschaftsbeschreibend und -konstituierend begriffen werden muss. Will man die soziale Ordnung im Sinne der Gleichbehandlung ändern, so muss man – so könnte man die These von Pusch zusammenfassen – die Sprache als *bewusstseinsprägendes und öffentlichkeitsschaffendes Medium* qua neuer, feministischer Regelung verändern. Bei aller Befürwortung, das Feld des Symbolischen durch die Einführung von egalitären bzw. geschlechterdifferenzierenden Sprachnormen zu verändern, um damit einen allgemeinen Wandel im Denken der Einzelnen und der Gesellschaft zu erreichen, gibt es hier dennoch ein Problem. Dieses beruht auf der unhinterfragten Annahme, die Sprache sei ein Medium, das das Denken bloß abbilde, sodass man, wenn man nur die Sprache frauenfreundlicher gestalten würde, auch schon die Haltungen und Wertauffassungen der einzelnen Sprachmitglieder verändert hätte.

Dennoch: Diese Form der feministischen Sprachkritik hat sicherlich Einfluss im Sinne eines normativen Einsatzes im Symbolischen, also im allgemein verbindlichen Bereich der Gesellschaft: Wie bei einem imperativen Gebot muss die Neuregelung befolgt werden, will man sich nicht den Vorwurf gefallen lassen, eine diskriminierende und politisch bzw. moralisch unkorrekte Sprache zu sprechen. Ähnlich wie bei einer Sprachzensur wird so das politisch korrekte Sprechen vom politisch inkorrekten geschieden. Nicht mitbedacht ist hier allerdings die libidinös getragene Einsicht der Einzelnen, d. h., ob sie oder er die neue Regelung auch genießen kann oder ob sie oder er sich ihr nur unterordnet, um bei nächster Gelegenheit bzw. im privaten Leben umso vehementer „patriarchale Interessen“ sprechen zu lassen: Im Sinne: „Ihr könnt mich vielleicht offiziell zwingen, politisch korrekt zu sprechen, doch wie ich wirklich denke und wie ich handle, das bleibt meinem eigenen Interesse und Genuss vorbehalten.“

Die Annahme, die Sprache sei ein Medium, das, wenn nur mit den ge/rechten Symbolen ausgestattet, auch dem Einzelnen den ge/rechten Gedanken automatisch in das (Un-)Bewusstsein einschreibt, erweist sich hier als trügerisches Wunschdenken. Denn auch unter dem stärksten öffentlichen Druck wird eine normative Sprachregelung an dem lustvollen Widerstand des einzelnen nichts ändern. Sie wird hier vielmehr als jene normkonstituierende Zensur wirken, die – weil emotional und libidinös nicht von allen mitgetragen – mit umso größerer Lust wieder über- bzw. unterschritten werden wird.

## WEIBLICHES SCHREIBEN

Ein anderer feministischer Ansatz nähert sich der Frage nach Veränderung exakt von der anderen Seite, nämlich von jener des Genießens durch den Körper. Dieser Ansatz ist unter dem Begriff des „*weiblichen Schreibens*“ bzw. als *écriture féminine* in den späten 70er-Jahren bekannt geworden: Dementsprechend versteht z. B. Hélène Cixous<sup>5</sup> die Sprache als ein Produkt, das aufgrund der traditionellen kulturellen Dominanz von Männern in der Öffentlichkeit auch von deren Interessen geprägt ist. So reicht es ihrer Ansicht nach nicht, wenn Frauen in der Öffentlichkeit nur sprechend aktiv werden, weil die für uns heute vorhandene Sprache Medium und Ausdruck einer patriarchalen Sichtweise sei. Vielmehr müsse

– so Cixous – mithilfe einer eigenen „weiblichen Ästhetik“ ein neues, weibliches Schreiben entwickelt werden, das den jahrhundertlang ausgeschlossenen Frauen wieder eine eigene Stimme gibt und das gegen den Ausschluss und die Verdrängung der Frau als „Anderes“ in unserer Kultur anschreibt. Durch diese *Gegenschreibung* soll nach ihrer Meinung der herrschenden Diskurs mitsamt seinen wissenschaftlichen und politischen Sprachspielen in seiner logo- und phallogozentristischen Struktur dekonstruiert werden, was insbesondere durch den Einsatz der freien Assoziation, der poetischen Textur, des Mimetischen, des Gestischen und Non-Linearen geschehen soll.

In diesem Kontext kommt dem weiblichen Körper und seiner libidinösen Ausstattung besondere Wichtigkeit zu, weil weibliche Lust auf der sprachlich-stilistischen Ebene dem verströmenden und vieldeutigen Gestus des Poetischen entspreche – und damit das Poetische quasi der natürliche Ausdruck des Weiblichen wäre.

Der Körper und seine Sexualität werden hier als Quelle jener Energie (Libido) begriffen, die es in das Symbolische zu übermitteln bzw. zu übersetzen gilt, was über die Etablierung einer eigenen, weiblichen Schrift und der Forcierung der poetischen Schreibweise im wissenschaftlichen Bereich vonstatten gehen soll. Der geschlechtliche Körper fungiert hier folglich als wichtiger Garant für eine alternative Bedeutungsproduktion. Diese soll nicht nur neben dem logozentrischen Diskurs heterarchisch verankert werden, sondern diesen als Gegendiskurs stören und als „Andere des Einen“ in die Gesellschaft und ihre Wissenstraditionen eingeschrieben werden, um deren symbolische Strukturen nachhaltig zu verändern.

Auf den Punkt gebracht, kann man sagen, dass der Ansatz des *écriture féminine* die gegensätzliche Strategie zu der *normativen feministischen Sprachregelung* verfolgt: nicht die über Gebote eingeforderte und für alle verbindliche geschlechtergerechte Ausdrucksweise soll die Gesellschaft und das Denken der Einzelnen verändern, sondern, genau umgekehrt, über das Bekräftigen der weiblichen libidinösen Struktur in jeder Einzelnen soll – neben dem herrschenden phallogozentristischen und auf Eindeutigkeit angelegten Diskurs – ein anderer, weiblicher Diskurs entstehen, der die Differenz der anderen bewahrt.

So sehr mir die Verwendung der hier eingeforderten ästhetischen Mittel zusagt und auch der Anspruch einleuchtet, eine patriarchale Ordnung nur dann nachhaltig verändern zu können, wenn wir ihre libidinösen Wurzeln begreifen, scheint mir die Strategie, neben der vorhandenen gesellschaftlichen Ordnung noch eine andere, weibliche, bessere und schönere zu entwickeln, doch erhebliche Probleme mit sich zu bringen.

Zum einen könnte man die These vom libidinös anders ausgestatteten Körper so auffassen, dass nur Frauen und nicht auch Männer sich an der weiblichen Einschreibung beteiligen können – was einer Essentialisierung der Geschlechter Vorschub leistet.<sup>6</sup> Zum anderen scheint mir die Lust, eine Schreibweise wie das Poetische zu nützen, weniger mit einer spezifisch weiblichen psychischen oder anatomischen Ausstattung zu tun zu haben, als vielmehr, dass das Poetische spätestens seit der Moderne ein Diskurs ist, der durch die Forcierung bestimmter sprachlicher Mittel wie z. B. Ausdruck, Verdichtung, Mehrdeutigkeit bis hin zu Widersprüchlichkeit sowie Selbstreferentialität innovativ wirkt,<sup>7</sup> und gegen den auf Objektivität und Eindeutigkeit ausgerichteten wissenschaftlichen Diskurses gerichtet ist. Darüber hinaus scheint mir aber auch der Genuss der oder des einzelnen nicht allein Sache der Triebe zu sein, da gerade deren befriedigende Umsetzung (aber auch die Abwehr dagegen) im Zusammenhang mit dem Symbolischen vonstatten geht, sodass das Unbewusste und damit auch das Begehren – wie Jacques Lacan zeigte – zutiefst von den symbolischen Strukturen geprägt ist.

Die Frage, die es hier kritisch zu stellen gilt, ist folglich, inwie-

fern nicht nur die Sprache, sondern auch der Körper und seine Fähigkeit zum lustvollen Agieren immer schon auch Ausdruck einer symbolischen, und das heißt: einer bedeutungsgenerierenden sozialen Ordnung sind, sodass es keine reine Übersetzung der dem Körper verbundenen Triebe oder Begehren in das symbolische Feld von Sprache, Gesellschaft und Gesetz gibt. Das aber heißt, dass der Körper folglich auch nicht als Garant für eine (wie auch immer anders ausgestattete) geschlechtsspezifisch libidinöse Struktur und deren Übertragung in das skripturale Gedächtnis unserer Kultur betrachtet werden kann, da er stets auch als Wirkung und Teil ihrer symbolischen Struktur fungiert.

Neben den erkenntnistheoretischen Einwänden ist weiters die pragmatische Frage zu klären, was mit der Etablierung einer eigenen weiblichen Schreibweise neben einer männlichen gewonnen wäre: Würde dies nicht zu einer Zweiteilung des symbolischen Feldes führen, dessen Prototyp auf der einen Seite „das Männliche“ und auf der anderen „das Weibliche“ wäre – womit ein Beharren auf einer unvermittelbaren Differenz verbunden wäre, die die Geschlechter, körperlich und symbolisch, auf immer trennt? Eine Männergesellschaft neben einer Frauengesellschaft? Eine Wissenschaft von und für Frauen neben einer Wissenschaft von und für Männer? Der weibliche Körper und die weibliche Lust jenseits des männlichen? Eine weibliche Sprache schließlich neben einer männlichen?

Bei aller Sympathie für die Entwicklung einer eigenen kulturellen Ordnung des Weiblichen scheinen sich mir damit die Fronten im symbolischen Feld nur zu verstärken im Sinne eines Nebeneinanders, wenn nicht gar eines Abseits, wo der herrschende patriarchale Diskurs gerade durch seine „abwegige“ Andere – das „Weibliche schlechthin“ – à la longue bestätigt und bekräftigt wird. Als phantasmatische Größe würde dann auch die neue „eigene Weiblichkeit“ nach wie vor zur Identifikation mit der „Anderen des Einen“ einladen, nur das es im Unterschied zur patriarchalen Variante davor nun die Rolle „der besseren Anderen“ gleichsam freiwillig spielt. Das Problem, das mir damit vor allem auf der libidinösen Ebene als ungelöst erscheint, betrifft die Frage, warum die Position, die begehrte und sich verweigernde Andere des Einen sein zu wollen, derart fasziniert. Handelt es sich bei genauerer Betrachtung dabei nicht um eine Opferrolle?<sup>9</sup> Und muss sie nicht mit der Vermutung verbunden werden, dass gerade die Faszination vieler Frauen, die Rolle der „besseren Anderen“ einzunehmen, letztlich zur Aufrechterhaltung der patriarchalen Ordnung wesentlich beiträgt?

#### DER FEMINISTISCHE EINSATZ DES PERFORMATIVEN

Für eine Kritik an der unhinterfragten Inanspruchnahme von Slogans wie „die Frau“, „die Weiblichkeit“ oder „Wir-Frauen“ sollte der (de-)konstruktivistische Ansatz von Feministinnen in den 90er-Jahren bekannt werden. Judith Butler<sup>9</sup> kann hier als eine prominente Vertreterin genannt werden, da sie von dieser Position aus das patriarchale und heterosexuelle Verhältnis von Sprache, Gesellschaft und individuellem zu verändern suchte. Sie zeigte auf, dass durch performative Akte im Sprachlichen die von der Gesellschaft vermittelnden Normen bestätigt werden und wesentlich zur Naturalisierung der Geschlechtsidentitäten (*Gender*) sowie zur Durchsetzung einer heterosexuellen Gesellschaftsordnung als Norm beitragen.

Um hier Veränderungen im Sinne der Verschiebung und Lockerung von traditionellen Geschlechtsstereotypen erreichen zu können, schlägt sie einen subversiven performativen Einsatz im Symbolischen vor. Hierzu sollen einerseits die von der Gesellschaft vorgegebenen stereotypen Geschlechterrollen von den Einzelnen überschritten werden, wofür der *Transvestit* als Vorbild

steht, da er weibliche und männliche Rollenbilder überschreitet und damit eine naturgegebene geschlechtliche Identität in Frage stellt. Andererseits müssen auch die „identitätsstiftenden Praktiken der Sprache“ auf der theoretischen und politischen Ebene in Frage gestellt werden: Was Wörter wie „Frau“, „weiblich“, „lesbisch“ oder „heterosexuell“ und dergleichen mehr bedeuten, ist folglich stets das Resultat der Ausverhandlungen von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen mit unterschiedlichen sozialen Interessen und niemals Ausdruck eines natürlichen Wesens.<sup>10</sup>

Bei dem (de-)konstruktivistischen feministischen Ansatz geht es also weder darum, durch sprachliche Regelungen zur einer neuen geschlechtergerechteren Norm des Sprachlichen beizutragen, noch darum, eine genuin weibliche Bedeutungsproduktion zu entwickeln, die alternierend zur etablierten Norm deren Anderes oder Verdrängtes darstellt. Vielmehr geht es hier um das Hineintragen von immer schon vorhandenen Brüchen jeglicher Geschlechtsidentität (*Gender*) in das gesamte symbolische Feld von Sprache, Politik und Gesellschaft, das durch die performative Kraft der Einzelnen bewirkt werden soll. Dies soll zu einer Ausverhandlung über sprachliche Bedeutungen anregen und eine kritische Auseinandersetzung über das gesellschaftliche Konstruieren von Identitäten bewirken; eine Auseinandersetzung, die vom einzelnen initiiert werden kann, die prinzipiell aber als unabschließbar gedacht wird. Der Einzelne hat über seinen performativen Zugang (im Sinne der Anerkennung oder Verweigerung) zum Allgemeinen der Sprache hier die Macht, die symbolische Ordnung zu stören und ihren Normanspruch in Frage zu stellen bzw. zu verleugnen. Über seine subvertierende Zeichensetzung, die die reduktiven und dichotomen Grenzen des traditionell Männlichen und Weiblichen überschreitet, erhält dann der Nachkommende die Möglichkeit einer semantischen Neuorientierung, die inmitten des symbolischen Feldes stattfindet, wodurch dessen Einheitlichkeit sozusagen von innen her verunmöglicht wird. Diese semantischen Verschiebungen sollen nicht nur auf dem symbolischen Feld von Sprache und Gesellschaft vor sich gehen, sondern auch den Einzelnen durch die Vermittlung des neuen performativen Umgangs mit Zeichen und Sprache mehr Raum für ein komplexeres Ausagieren von Geschlechtsidentität (*Gender*), Begehren und Sexualität geben, als es die Norm von dem Entweder-Rein-Weiblichen oder dem Rein-Männlichen anbietet.

Wie überzeugend ich auf der einen Seite das Ausverhandeln und kontroverielle Erstreiten von Bedeutungen im gemeinsam Symbolischen finde, so begrenzt wirksam scheint mir auf der anderen Seite die Anstiftung zu einem „politischen Transvestismus“ zu sein: Sicherlich kann es Spaß machen, den normierenden Zwang, nur ein Geschlecht (Sex) stereotyp zu performieren, spielerisch zu überschreiten und der Welt zu zeigen: „Schaut her, ich kann beides, sowohl Männlichkeit als auch Weiblichkeit für mich beanspruchen!“ Doch ist dieser Akt als Übertritt nicht nur deshalb als solcher wahrnehmbar, solange auf der symbolischen Ebene Männliches und Weibliches paradigmatisch geschieden sind und es auch bleiben? – Ganz so wie im mittelalterlichen Karneval, wo die kurzfristige Verleugnung der sozialen Rollen letztlich nur die Machtverhältnisse für das restliche Jahres stabilisieren im Sinne: Der König bleibt der König, gerade weil der Hofnarr im Fasching kurzfristig seine Position einnehmen darf?

Wäre auch hier – so wie bereits Slavoj Žižek<sup>11</sup> angeregt hat – eine Durchquerung und Bewusstmachung des kulturellen Phantasmas des Weiblichen und Männlichen letztendlich nicht zielführender? Im Sinne von: „Nein danke, der Faszination der weiblichen wie der männlichen „Opferrolle“ (metaphorisch gesprochen: König oder Königin zu sein) kann ich nun gerne widerstehen!“

Ein Wissen, das den Erfahrungen einer derartigen Entfaszination Raum gibt, wird jedoch immer auf ein Sprechen des einzelnen angewiesen sein, oder, wenn man so will, nicht das fer-

tige allgemeine System von neuen Bedeutungen beinhalten, sondern das prozesshafte Verschieben und Dekonstruieren von einzelnen Begriffen und deren semantischen Gefügen sein, ermöglicht durch das bewusstmachende, neue Arrangement eines besonderen Sprechens. Darin könnte – so meine ich – ein interessanter Beitrag für den Feminismus liegen, nämlich zu einer Spracharbeit einzuladen, die in der analytischen Aufarbeitung phantasmatischer bzw. faszinativer Klischees des Geschlechtlichen liegt und damit platte oder schmerzhaft Identifikationen – mit welchen geschlechtlichen Stereotypen auch immer – verunmöglicht. Anzuleiten zu einem Durcharbeiten, das den Verlust der Ganzheit, nie ganz männlich und nie ganz weiblich zu sein, ebenso betrauerbar macht, wie die Begegnung und den lustvollen Austausch mit dem Anderen ermöglicht.

Dieses Sprechen soll meines Erachtens dort praktiziert werden, wo die anderen semiotischen Strategien zu kurz greifen, nämlich an jenem Punkt, wo die psychische und genusshafte Faszination der geschlechtlichen Identität als zentrales Moment für die Installation von Macht und Normen noch nicht erkannt wurde. Das aber soll nicht heißen, dass der Einsatz anderer Strategien am jeweiligen Platz nicht seine Wirkung voll entfalten kann und soll: So wird es nach wie vor wichtig sein, normierend auf das allgemeine Sprachsystem einzuwirken, um das symbolische Feld im Sinne der sprachlichen Gleichbehandlung nachhaltig zu verändern, ebenso wie es Sinn machen kann, an einem Diskurs nicht Teil zu nehmen und dafür den Gegendiskurs zu stärken, oder auch manchmal die Diskurse selbst zu wechseln, um im Überschreiten der Linien die diskursiven Felder als performative Inszenierungen von Wissensansprüchen sichtbar zu machen und damit zu einer Reflexion über ihrer Vorteile und Nachteile anzuregen.

Besonders wichtig scheint mir für die Weiterentwicklung all diesen Strategien zu sein, die Einflussnahme von Sprache, Gesellschaft und einzelnen nicht im Sinne einer linearen oder monokausalen Einwirkung zu sehen, sondern als ein notwendiges Ineinandergreifen verschiedener Größen, die sich gleichzeitig und gegenseitig konstituieren und die ihre normierende, aber auch verändernde Wirkung gerade aus diesem *intermedialen Zusammenwirken* beziehen: aus dem Realen des Körpers, aus dem Imaginären seiner phantasmatischen Identitäten und aus dem konventionell benennenden Symbolischen der Sprache in einer Gesellschaft, die, gerade weil sie normkonstituierend ist, immer auch wieder verändert werden kann.

#### ANMERKUNGEN:

\* Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag im Rahmen der International Association for Philosophy and Literature (IAPL) in Rotterdam (3.–8. Juni 2002) mit dem Titel „Who is mediating whom? – The Production of Meaning and the Relation of Language, Body, and Society“. Für die freundliche Unterstützung danke ich der österreichischen Botschaft in Den Haag.

- 1 Vgl.: Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg 1984, S. 667: „Die freie Frau wird erst geboren. Wenn sie sich selbst erobert haben wird (...)“.
- 2 Luise Pusch: *Das Deutsche als Männersprache*. Frankfurt am Main 1984
- 3 Vgl. dazu auch: Hadumod Bußmann: *Das Genus, die Grammatik und der Mensch: Geschlechterdifferenz in der Sprachwissenschaft*. In: dies. / Renate Hof (Hg.): *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*. Stuttgart 1995, S. 136 f.

- 4 An dieser Stelle soll auf den unterschiedlichen Gebrauch der Begriffe *Sex* und *Gender* bzw. *Sexus* und *Genus* in den Gender Studies und in den Sprachwissenschaften hingewiesen werden: in letzteren wird *Genus* verwendet für die in den verschiedenen Sprachen (zum Großteil konventionell geregelten) Geschlechtsklassen der Nomina im Sinne von *femininum*, *maskulinum* oder *neutrum* (z. B. die Sonne, der Mond im Deutschen, *il sole*, *la luna* im Italienischen), während *Sexus* für die Referenz von Nomina auf *männliche* oder *weibliche Personen* (wie z. B. bei Namen oder Berufsbezeichnungen) steht. In den kulturwissenschaftlichen und soziologischen Bereichen der Gender Studies werden hingegen die Begriffe *Sex* und *Gender* in einem davon abweichenden Sinne verwendet. Sie markieren hier nicht die sprachwissenschaftliche Unterscheidung im Sinne grammatikalisches versus referentielles Geschlecht, vielmehr steht hier *Gender* für das in den Gesellschaften und Epochen unterschiedlich erzeugte soziokulturelle Geschlecht, das sämtliche in einer Kultur vorhandenen Normen und Vorstellungen zu den Rollenverteilungen der Geschlechter und deren Bedeutung umfasst: *Gender* heißt hier also Geschlechtsidentität im prototypischen Sinne von: „Was gilt als weiblich, was als männlich?“, während *Sex* für das natürliche Geschlecht einer Person und deren biologischen Körper in Hinblick auf seine naturgegebenen Geschlechtsmerkmale steht.
- 5 Hélène Cixous: *Weiblichkeit in der Schrift*. Merve, Berlin 1980. (Ausgewählte Texte und Vorträge zwischen 1977 und 1979, aus dem Französischen übersetzt von Eva Duffner). Vgl. dazu auch: Eva Waniek: *Hélène Cixous. Entlang einer Theorie der Schrift*. Wien 1993
- 6 Im Gegensatz dazu zeigte u. a. Jane Flax auf, dass nach Freuds psychoanalytischem Verständnis es nicht zulässig ist, eine bestimmte Form des Begehrens, der Sexualität oder ihrer Sublimierung an den anatomischen Geschlechtsunterschied des männlichen oder weiblichen Körpers direkt rückzubinden, da das menschliche Begehren nicht nur bisexuell (wie nach Freud), sondern, genau genommen, *polysexuell* strukturiert ist. Jane Flax: *Der Skandal des Begehrens: Psychoanalyse und Geschlechterbrüche – Gedanken zu Sigmund Freuds „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“*. In: Eva Waniek / Silvia Stoller (Hg.): *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*. Wien 2001, S. 62–79
- 7 Vgl. dazu: Roman Jakobson: *Was ist Poesie?* In: ders.: *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*. Hg. von Elmar Holenstein und Tarcisius Schelbert. Frankfurt am Main 1993; bzw. Julia Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt am Main 1995
- 8 Lacan schrieb in diesem Sinne: Nur den wenigen, die nicht „(...) der Faszination des Opfers an sich (erliegen) – dem zeigt das Opfer, daß wir im Objekt unserer Begierden die Bestätigung dafür suchen, daß ein Begehren jenes Anderen (...) präsent ist.“ (Jacques Lacan: *Das Seminar, Buch XI (1964): Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Aus dem Französischen übersetzt von Norbert Haas. Weinheim / Berlin, S. 289
- 9 Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main 1991 (Englisch: *Gender Trouble*, 1990)
- 10 Zur argumentativen Bekräftigung dieser These können zum einen die diskursanalytischen Überlegungen Valentin Vološinovs herangezogen werden, der bereits 1929 darauf hinwies, dass die Bedeutungen der Wörter in einer Gesellschaft von den verschiedenen sozialen Gruppen oftmals hart erstritten werden (Valentin Vološinov: *Marxismus und Sprachphilosophie [1929]*, hg. und eingeleitet von Samuel M. Weber. Frankfurt am Main 1975, S. 163 f.); zum anderen soll hier auf die Sprachkritik Ludwig Wittgensteins verwiesen werden, der auf die essentialisierenden Gefahren der Sprache aufmerksam machten, wenn es bei Nominalisierungen zu einer Verwechslung von sachlichen oder begrifflichen Bezügen kommt, was er als einen „metaphysischen Irrtum“ bezeichnete (vgl. Ludwig Wittgenstein: *Zettel 458*. In: ders.: *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*. (= Werkausgabe, Band 8). Frankfurt am Main 1984, S. 381
- 11 Vgl.: Slavoj Žižek: Judith Butler als Leserin Freuds. In: Slavoj Žižek: *Sehr innig und nicht zu rasch. Zwei Essays über sexuelle Differenz als philosophische Kategorie*. (= Wo es war, Nr. 12). Aus dem Englischen übersetzt von Erik Vogt. Wien 1999

ALICE PECHRIGGL

## REFLEXIONEN ZUR TRANSFIGURATION DER GESCHLECHTSKÖRPER IM POLITISCHEN IMAGINÄREN\*

In den folgenden Überlegungen geht es um die Transfiguration der Geschlechterdifferenz in verschiedenen Seinsbereichen, um die Weisen und Termini dieser Transfiguration sowie um die formierende Wirkung des geschlechtlichen Körpers für die Konsituierung des Politischen. Das gesellschaftliche und spezifischer das politische Imaginäre als Milieu der Gestaltung stehen dabei im Zentrum. (In der Verwendung des Begriffs des gesellschaftlichen Imaginären beziehe ich mich auf Castoriadis.) Vorangestellt sind Reflexionen zur Frage nach dem Geschlecht als philosophischer Kategorie.

Die Instituierung und Kanonisierung der Philosophie geschah unter anderem über die Formalisierung einer Praxis der symbolischen Enteignung der Frauen sowie über ihren strukturellen Ausschluss. Gleichzeitig hat die Philosophie aber – mit dem Prinzip der Reflexion und der Universalität – die Möglichkeit der Infragestellung jeglicher ausschließenden Formalisierung eröffnet. Obwohl sie eine ganz bzw. fast ausschließlich von Männern geschaffene und besetzte Institution ist, kann die Philosophie, aufgrund der Schaffung universeller Begriffe und universalisierbarer Bedeutungen, nicht einfach als männliche Disziplin im substantziellen Sinn bezeichnet werden, sowenig wie eine philosophische Bedeutung weiblich oder männlich genannt werden kann.

### GESCHLECHT ALS PHILOSOPHISCHE KATEGORIE

In allen Grundlegungen und Erklärungen der Geschlechterverhältnisse durch ihre Rückführung auf philosophisch-ontologische Kategorien findet sich die Dualität weiblich-männlich als ausschließende und hierarchische Komplementarität wieder (sei es als zwei *genê* oder als zwei *eidê* eines *genos* wie etwa in den biologischen Schriften des Aristoteles). Doch wovon anders als von der biologischen Faktizität, also von der natürlichen (physisch-materiellen) Komplementarität der Fortpflanzungsfunktionen, gibt diese ausschließende Komplementarität Zeugnis? Bereits der anatomische Geschlechterdimorphismus erschöpft sich nicht in einer derartigen Komplementarität. Noch viel weniger erschöpfen sich die Geschlechterverhältnisse darin, also das gesellschaftlich-geschichtlich je gültige Frau-Sein und Mann-Sein. Wenngleich in der überwiegenden Mehrzahl der Gesellschaften das Schema der Komplementarität die Organisation der Geschlechterverhältnisse zu diktieren scheint, insbesondere über eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, so ist dieses Schema nicht nur weit entfernt davon, die tatsächliche Komplexität dieser Verhältnisse abzudecken, sondern es verwischt insbesondere die Herrschafts- und Hegemonieverhältnisse, die es einsetzen und fortführen. Nun mag die Komplexität der Geschlechterverhältnisse von einem philosophischen Gesichtspunkt her als bloßer Ausdruck der phänomenalen Vielfalt der ontisch genannten Sphäre erscheinen; eine Sphäre, der gegenüber die Philosophie sich stets abzugrenzen wusste. Gleichzeitig aber war es gerade diese Distanznahme, die zu der so flagranten Mythologisierung und Verkennung der Frage nach dem Geschlecht durch die und innerhalb der Philosophie führte.

Die Markierungen und Bedeutungen, die über das gesellschaftliche Imaginäre den Geschlechtern zugewiesen werden, gestalten die phänomenale Existenz von Geschlecht, durch die sich die Einzelnen im Großen und Ganzen in die eine oder andere Geschlechterklasse integrieren. Doch innerhalb der Philosophie, je-

denfalls nach Platon, hat die Geschlechterdifferenz als kultureller Indikator fast immer eine Verwandlung in eine determinierende ontologische Kategorie erfahren, die sich gleichsam aus sich heraus und von selbst im Sinne der Gestaltung beider Geschlechterklassen verwirklichte. Dabei standen als Mittelbegriffe immer wieder die Logik des Lebendigen im Sinne der Fortpflanzung und die Kontinuität der Gattung (des Menschengeschlechts) im Zentrum. Auf einer anthropologischen Ebene spielen vor allem bei Platon die Lust, das Begehren und der Eros eine wichtige Rolle im Hinblick auf die Geschlechterkategorien (wobei hier Bezugnahmen auf Sappho festzuhalten sind – insbesondere was den Anteros betrifft). Aber auch bei Hegel etwa kehrt die Begierde im Hinblick auf das Geschlecht als Prinzip der Gliederung der Gesellschaft in verschiedene Sphären wieder.

Das teleologische und identitätslogische Erbe der Philosophie impliziert die Setzung von Schemen im Hinblick auf eine zwiespältige Dichotomisierung und Kanalisierung der Begierde und der Lust (Sublimierung einerseits, biologische Funktionalisierung und zur Unterdrückung sowie zur verinnerlichten Kontrolle führende Verdeckung andererseits).

Ebenso wurden die gesellschaftlichen Individuen auf die auf alle Ebenen des gesellschaftlichen Seins übertragenen, komplementären Mengen der Geschlechter festgelegt, wenn nicht reduziert (v. a. die Frauen). Dabei wurden sie mit den Attributen, die diesen Mengen als Zugehörigkeits- oder gar Wesensmerkmale zugewiesen wurden, identifiziert. Der neutrale Raum oder der Bereich der Intersektion beider Mengen wurde, wenn überhaupt in Erwägung gezogen, den Männern vorbehalten.

Die beiden Mengen „Frauen“ und „Männer“, die stets über eine komplexe und sich überschneidende Wirklichkeit vermischt sind, werden determiniert und getrennt durch die wertgenerierenden Kategorien, welche diese Logik konform mit einer sozialen Ordnung und Norm etabliert hat. Dies impliziert zum Einen die Fixierung jeder der Mengen, und damit der Einzelnen, die ihr mehr oder weniger total anzugehören vorausgesetzt werden, auf eine beschränkte Anzahl von Eigenschaften, so genannten Geschlechtscharakteren oder Wesensmerkmalen. Zum anderen mussten hierfür unzählige Eigenschaften, Attribute, Fähigkeiten, Tätigkeiten etc., die Menschen teilen oder teilen könnten, der einen oder anderen Menge abgesprochen werden oder zur reinen Potenzialität gemacht werden – und zwar zu einer in sich schon monströsen Potenzialität, deren Verwirklichung die betreffenden Individuen aus der vermeintlich natürlichen Menge, der sie angehören, herauskippen lässt und sie als widernatürliche Wesen mit dem „falschen“ oder mit zwei bzw. keinem Geschlecht denotiert. Auf diese Weise hat die Identitäts- und Mengenlogik die Geschlechterdifferenz dahingehend bearbeitet, dass sie die biologische Komplementarität verallgemeinert hat und eine binäre Struktur auf Bereiche ausgeweitet hat, in denen sie a priori keinen Sinn macht; auf Bereiche, in denen die Gültigkeit der Komplementarität nur über die Einsetzung eines legitimierenden Diskurses und über einen von Epoche zu Epoche mehr oder weniger expliziten sozialen Zwang zustande kam.

Es geht nicht darum, ob es eine wissenschaftliche bzw. philosophische Kategorie Geschlecht geben soll oder „muss“ (Detel). Es gibt sie sowohl in den und für die Gesellschaften, und zwar ausnahmslos, und es gibt sie in der Philosophie. Die Frage ist: Was schließt eine solche Kategorie ein, was eröffnet sie oder was

verbaut sie, wie und in welchen Bereichen? Im Zuge solcher Analysen, geht es vor allem darum, den normativen Aspekt vom heuristisch-gnoseologischen zu unterscheiden, wenngleich die beiden nie gänzlich voneinander zu trennen sind.

Geschlecht ist also jedenfalls eine wichtige anthropologische Kategorie und stellt ein zentrales Faktum auf der Ebene des Psyche-Soma, für die Psyche und damit für die Konstituierung des gesellschaftlichen Imaginären dar. Insofern muss die Philosophie, will sie das menschliche und damit das gesellschaftliche Sein denken, dem Geschlecht Rechnung tragen. Sofern aber nun das philosophische Denken als solches einer Entität Rechnung trägt, behandelt sie diese bereits in gewisser Weise als Kategorie. Aber die grobe Differenz der Geschlechter, die über gesellschaftliche Bedeutungen und Gestaltungsweisen phänomenalisiert wird, wurde in der Philosophietradition in eine determinierende ontologische, gar universalontologische Kategorie verwandelt, die anderen differenziellen Kategorien zugrundegelegt, aber auch zugewiesen, assimiliert oder mit ihnen gleichgesetzt wurde. Es handelte sich dabei aber um Kategorien, welche ihr nicht de facto zukamen oder nur in partieller Hinsicht. Das gilt insbesondere für ontologische Oppositionen oder Differenzen wie aktiv-passiv, bestimmt-unbestimmt bzw. gestaltet-ungestaltet, Einheit-Vielheit, Identität-Unterschied, Gleichheit-Andersheit, Sein-Entsein, gut-schlecht. Ebenso wurden die aristotelischen *causae* auf die Geschlechter übertragen und aufgeteilt. Im Zuge derartiger Fusionen (bei denen manchmal die Terme ausgetauscht wurden, aber fast nie in der Verbindung zwischen Hierarchie und Geschlecht) hatte die Geschlechterdifferenz oft die Funktion eine Hierarchie innerhalb einer bestimmten Differenzkategorie zu fundieren (eines-vieles oder *peras-apeiron*). Öfter noch wurde mit einer innerhalb bestimmter Differenzkategorien seit langem instituierten Hierarchie diejenige zwischen den Geschlechtern perpetuiert und immer wieder von neuem legitimiert.

Vor allem sind es aber die Weisen der Verbindung und Übersetzung zwischen grober somatischer Differenz, biologischer Kategorie und den Geschlechterverhältnissen, die für all jene Bereiche der Philosophie Untersuchungsgegenstand und eventuell Kategorie sein sollten, die das menschliche und das gesellschaftliche Sein berühren. Nun ist aber die somatische Geschlechterdifferenz nicht konzise, vor allem da nicht, wo das Soma in die Psyche übergeht. (Oft wird geglaubt, dass die evident falsche kausale Ableitung sozialer Einteilungen von Frau-Sein / Mann-Sein und – essentialistischer – von Weiblichkeit und Männlichkeit dadurch verhindert würde, dass das Bestehen grober, wenn auch letztlich nicht bestimmbarer Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Somata und Psyche-Somata geleugnet wird. Es ist allerdings auch richtig, dass die letztliche Unbestimmbarkeit dieser Unterschiede es eventuell obsolet macht, hier nach Geschlechtern überhaupt zu unterscheiden. Es kann aber etwa den HumanbiologInnen nicht verboten werden, nach Geschlechterunterschieden im Hormonhaushalt und deren möglichen Auswirkungen auf die Psyche zu suchen. Wichtiger ist es, die sprachlichen und damit gesellschaftlichen Bedeutungen und Prämissen, die in solchen Untersuchungen transportiert werden und die meist schon ihren Rahmen ausmachen, aufzudecken.

Nun hat sich in der Frage nach dem Übergang von einer nicht konzisen somatischen Geschlechterdifferenz zu Geschlechterverhältnissen eine Kluft zwischen zwei theoretischen Ansätzen aufgetan. Auf der einen Seite stehen die biologismusverdächtigen Theorien, die auf dem Sein der Geschlechterdifferenz insistieren. Auf der anderen Seite stehen die „konstruktivistischen“ Theorien, die die Geschlechterdifferenz insgesamt auf eine rein sozio-kulturelle und diskursive Konstruktion oder Setzung reduzieren. Es scheint mir, dass es dabei aber auch noch um eine wesentliche ontologische Unterscheidung geht, und zwar: zwischen der nicht in der

gesellschaftlichen Instituiertheit sich erschöpfenden *Dassheit* einer – wenn auch unscharfen – somatischen Differenz und der *Washeit* in und für die Gesellschaft; einer *Washeit*, in der und durch die allein diese *Dassheit* existiert. Und zwar nicht als konkret determinierende Ursache, sondern als induzierende Gegebenheit oder besser, als Anstoß für differenzierende Gestaltungen des gesellschaftlichen Imaginären sowie als Teil des Realen, das innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit bearbeitet und gestaltet wird. Die im Bereich des Phänomenalen ausgestaltete *Washeit* überschreitet bei weitem die Differenz; sie ist ein dichtes und zugleich sehr loses Netz von Verhältnissen und entzieht sich der universellen, transgesellschaftlichen Bestimmung. Das zeigen, wie schon oft betont wurde, die zahlreichen ethnologischen Vergleiche, die keine Ableitung anthropologischer Differenzkonstanten zulassen, wenngleich bestimmte Übersetzungen und Interpretationen geschlechtsspezifischer somatischer Phänomene in bestimmten Riten und Mythen sich wiederholen, an vielen Orten wieder finden etc. Selbst die Sexualität, diese vermeintlich unmittelbare Manifestierung des Geschlechtlichen, ist weit davon entfernt, erste Natur oder heterosexueller Geschlechtstrieb im Hinblick auf die Fortpflanzung zu sein.

Die zentralen Gegenstände einer Untersuchung der Übersetzung des groben Geschlechterunterschieds in Geschlechterverhältnisse sind in diesem Sinne das Psyche-Soma, der Identifikationsprozess der gesellschaftlichen Individuen, die Sexualität in der Spannung zwischen Eros und Biologie sowie die Frage nach dem Ursprung. Denn an diesen gleichsam neuralgischen Verbindungspunkten zwischen Einzelnen und Gesellschaft tritt die Geschlechtlichkeit der Körper immer wieder als äußerst relevante und vielfältig induzierende Gegebenheit auf. Am Körper ist der Unterschied meist relativ klar erkennbar („hinreichend“ für die Einteilung und Zuweisung aber keineswegs gänzlich und für alle). Dasselbe gilt nicht für die Psyche als einbildender und gestaltender Instanz, als die sie über die Sprache Quelle der gesellschaftlichen Repräsentation und Bedeutungssetzung ist. Gleichzeitig geschieht die Gestaltung und Strukturierung der Gesellschaft aber auch über und in Anlehnung an die physische Natur und den menschlichen Körper als weitaus realere und greifbarere Entität menschlicher Existenz. Der gestaltete und organisierte Körper fungiert unter anderem als Gestaltungsmodell, während der Leib in seiner aporetischen Seinsweise zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit sowie zwischen Psyche und Körper selbst auch spezifische Gestaltungsinstanz ist.

Es kann in diesen Fragen nicht zwischen einer streng psychoanalytischen Zugangsweise und einer soziologischen getrennt werden. Denn selbst die noch so frühen psychischen Produktionen des Infans und des Kleinkindes, erst recht seine phantasmatischen Interpretationen und Nachschöpfungen der somatischen Geschlechterdifferenz, geschehen nicht ohne die Interpretation und Antizipation seitens der ersten Sozialisationsinstanz. Und diese vertritt wiederum die Gesellschaft und operiert, stellt vor und denkt immer schon mit und in den darin geltenden Bedeutungen und Verhältnissen.

Auf der Ebene der Psyche (bzw. des Psyche-Soma) konstituieren Leiberfahrung und deren phantasmatische Interpretation einen Bereich, in dem der somatische Dimorphismus als solcher für die Psyche eine relevante, ja zentrale und keineswegs nur akzidentelle Gegebenheit darstellt. Zwar verfügt die Psyche a priori nicht über Vorstellungen betreffend die *Washeit* dieser Gegebenheit, doch sie stellt eine notwendig zu interpretierende *Dassheit* für die Psyche dar, deren Interpretation und Gestaltung jedoch immer über die gesellschaftlich vorhandenen Bedeutungen und die gesetzte Phänomenalität bedingt und strukturiert wird.

Nun waren es aber gerade nicht die Leib- und Körpererfahrung sowie deren Einschreibung in die Phantasmierung und in die

Gestaltung der Gesellschaft, welche als solche Gegenstand bei der Behandlung und Untersuchung der Kategorie Geschlecht innerhalb der etablierten und kanonisierten Philosophie waren. Vielmehr handelte es sich meist um eine Hermeneutik, eine Formalisierung und Legitimierung dieser Einschreibung und Gestaltung, wie sie sich in und durch das Gesellschaftlich-Geschichtliche bereits konstituiert hat, das heißt als Komplementarität zweier Klassen, die als asymmetrisch und hierarchisch zu einander stehende Geschlechter auf ontologische Prinzipien zurückgeführt und damit naturalisiert wurden.

Wird jedoch tatsächlich die Leib- und Körpererfahrung sowie die phantasmatische und bedeutungsstiftende Interpretation und Gestaltung der geschlechtsspezifischen Anatomie als Ausgangspunkt für eine Bestimmung der Geschlechter herangezogen, dann sieht man sich einer Mannigfaltigkeit und Komplexität der Vorstellungen und Bedeutungen gegenüber, die keinesfalls auf zwei Terme reduzierbar, noch unter zwei Klassen von Kategorien subsumierbar sind. Diese Vorstellungskomplexe sind nicht einmal in eine wie immer geartete logische Ordnung zu bringen, weil die Gestaltungskraft der Psyche – und erst recht des Psyche-Soma – sprachlich nicht fassbar ist, geschweige denn in einer begrifflich so weit wie möglich kohärenten Sprache, wie die Philosophie sie erfordert. Um diese leiblich-phantasmatischen Erfahrungen in Termini der Ontologie auszusagen, durch die die beiden Termini der Differenz auf das Sein organisierende Entitäten verweisen würden, müssen immer die gesellschaftlich gültigen Bedeutungsschemata und Ordnungen herangezogen werden. Denn diese Erfahrungen können nur über sie in Erscheinung treten und artikuliert werden. Damit ist aber immer schon der Status der ontologischen Kategorie verlassen, die ja über den empirischen Inhalten und Bedeutungen zu stehen haben. Und unter diesem Gesichtspunkt kann Geschlecht keine philosophische Kategorie im hergebrachten Sinn darstellen, das heißt: eine universalontologische oder -gnoseologische bzw. eine abstrakte, universelle, reine und im Kantschen Sinn nicht amphibolische Kategorie.

Geschlecht kann und sollte jedoch Gegenstand philosophischer Untersuchung und Kritik sein, insofern es bei verschiedenen Autoren als eine derartige Kategorie eingesetzt wird und dadurch die Philosophie als Institution sehr stark geprägt hat und immer noch prägt.

## SCHICHTUNGEN, SEINSBEREICHE, SEINSWEISEN

Innerhalb der griechisch-abendländischen Tradition stellten Philosophie und Politik als Institutionen und vermittels ihrer gestaltenden Wirkung zentrale Diskurs- und Praxisformen her, die Geschlechtlichkeit inszenierten, aber auch begründeten. Es handelt sich dabei um die Institutionen, die die Gestaltung der Gesellschaft am explizitesten anstrebten und transparent zu machen suchten (keinesfalls zu jeder Zeit und gänzlich). Gleichzeitig sind gerade in diesen beiden Bereichen – also in Philosophie und Politik – die Geschlechterverhältnisse am stärksten und am längsten dem Impliziten, dem Mythischen und dem Vorurteil unterstellt geblieben und nicht Gegenstand einer – so weit wie möglich – transparenten und kritischen Reflexion geworden. Philosophie und Politik zeichnen sich also bezüglich der Geschlechterverhältnisse ganz besonders durch ein Paradoxon aus.

Was sind nun in Kürze die wichtigsten Termini und Weisen der Schichtungen des geschlechtsspezifischen Imaginären?

Die Gestaltung des Imaginären ist erstens gemäß den verschiedenen Seinsweisen geschichtet, die vom Physisch-Materiellen über das wirkliche Imaginäre zum transzendenten Imaginären reichen. Letzteres ist zwar nicht unwirklich, aber es steht – gleichsam hypostasiert – über der aktuellen Wirklichkeit lebender Men-

schen, insbesondere im Falle des *Projektionsflächenimaginären der Weiblichkeit*, auf das ich im Konkreten noch zurückkommen werde.

Zweitens ist die Gestaltung des Imaginären stark geprägt durch eine Asymmetrie, die vor allem in der männlichen Hegemonie expliziter Gestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, insbesondere der zentralen Bedeutungen derselben, gründet. Die betreffende Asymmetrie ist daher auch konstitutiv für die Art und Weise der Schichtungen des geschlechtsspezifischen Imaginären sowie für die Geschlechterherrschaftsverhältnisse, die zugleich ihre notwendige Bedingung darstellen. Dieser beinahe transzendente Zirkel der Konstituierung des gesellschaftlichen Imaginären wäre nur über eine Revolution der Geschlechterverhältnisse in allen Bereichen und Schichten des Gesellschaftlichen zu durchbrechen. In dieser Zirkularität liegt auch die Unentscheidbarkeit bezüglich der Benennung: „geschlechtsspezifische Schichtungen des Imaginären“ oder „Schichtungen des geschlechtsspezifischen Imaginären“. Denn es gibt keine Trennungslinie zwischen dem Imaginären der einen oder anderen Gesellschaft oder Tradition und den geschlechtsspezifischen Elementen, Bereichen etc. dieses Imaginären. Abgesehen von einigen neutralen Domänen, die angesichts der geschlechtsspezifischen Institutions- und Gestaltungsbedingungen niemals gänzlich neutral sind, ist das Imaginäre überall mehr oder weniger unmittelbar, mehr oder weniger explizit mit der Geschlechterdifferenz verbunden, mit den Bedeutungen sowie den Gestaltungen, die darauf verweisen, und die die Differenz gesellschaftlich in Szene und in Sinn setzen. Diese Bedeutungen und Gestaltungen sind es auch, die die Geschlechtlichkeit der Individuen als Netz von Verhältnissen gemäß den verschiedenen Schichten phänomenalisieren.

Es kann analytisch von zwei Bedeutungsnetzen bzw. -zusammenhängen des Imaginären gesprochen werden, die sich ständig und multidimensional überkreuzen: eines, das expliziter und realer mit der Geschlechterdifferenz und den instituierten Geschlechterverhältnissen verbunden ist, das andere impliziter oder gar nicht. Ausgehend von dem zweiten, kann so gut wie nichts über die existierenden Geschlechterverhältnisse gesagt werden – das betrifft sogar den Bereich des grammatikalischen Genus. Doch zugleich schöpft das geschlechtsspezifische Imaginäre seine Bedeutungen, Kategorien, Ordnungsparameter etc. immer auch aus diesem umfassenderen, allgemeineren Bedeutungszusammenhang des gesellschaftlichen Imaginären. Das heißt, dass die Geschlechterkomplementarität, wie vorhin erwähnt, nicht auf allen Ebenen manifest oder relevant ist; es gibt Ebenen, wie jene an die Fortpflanzung gebundene, wo sie gleichsam unumgänglich ist, andere, wo sie instituiert ist, aber wo sie nicht notwendig, nicht einmal funktionell ist, und wieder andere, in denen eine weitgehende Vermischtheit bzw. Neutralität vorherrscht. Letztere Ebene beschränkt sich nicht auf Bereiche wie die Mathematik, die in ihren Inhalten stark von der Lebenswelt und damit von der Präsenz geschlechtlicher Individuen und geschlechtsspezifischer Bedeutungen abstrahieren. Es gibt auch in der Lebenswelt neutrale bzw. gemischte Bereiche. Insbesondere im Bereich des politischen Lebens sind sie unabdingbar, wenn der Geschlechtersegregation tatsächlich etwas entgegengesetzt werden soll.

Die Schichtungen des Imaginären sind stets in ein Verhältnis zu setzen mit den Seinsschichtungen gemäß den Kategorien des Realen, der Wirklichkeit, der Gestaltung, des Imaginären, des Ideellen und der Ideologie. Die gesellschaftliche Wirklichkeit, deren wesentliches Medium die Sprache ist, konstituiert sich immer auch über Entlehnung aus – und Anlehnung an – das Reale als materiell-konsistenter Faktizität (*res*), das heißt als gegebene Gegenständlichkeit, die durch das Sprachliche-Imaginäre in Sinn und in Bedeutung gesetzt und damit transfiguriert wird. Die gesellschaftliche Wirklichkeit ist sowohl aus Imaginärem wie auch aus Realem

zusammengesetzt. Das Reale ist dabei – je nach Komplexitätsgrad der Gesellschaft – mehr oder weniger durch das Imaginäre und das Mentale bzw. deren Logiken und Bedeutungszusammenhänge segmentiert. Das Reale innerhalb der Gesellschaft ist materiell-konsistente Faktizität, weil es vorhandenes und greifbares Gegebenes ist. Es ist dies aber nur in dem Maße, als es mittels der Schemata und Bedeutungsfelder wahrnehmbar und urbar zu machen ist, die es in seinem Sein vermittels der gesellschaftlichen Bearbeitung treffen bzw. ihm irgendwie entsprechen.

Im Zentrum des innerhalb einer Gesellschaft wirklichen Realen steht das gegenständliche Sein, das der menschliche Körper darstellt. Der verkörperte Mensch begegnet sich allerdings nicht nur als körperlicher Gegenstand, sondern immer auch als Medium und als objektivierende sowie verdinglichende Instanz.

Die ontologischen Kategorien, von denen aus sich die Seinsbereiche in ihrer Andersartigkeit feststellen lassen, erfordern auch tropologische Analysen, die dem Übergang eines Bereichs in den anderen vermittels der Sprache und der gesellschaftlichen Gestaltung gelten. Es ist dabei wichtig, auf das spezifische Verhältnis zwischen Tropologie und Ontologie hinzuweisen, das sich in den ontologischen Metaphern findet. Diese Metaphern, die eine zentrale Rolle in der Gestaltung/Bildung der Gesellschaft spielen, sind nicht lediglich Tropen im Sinne rhetorischer Weisen und Übergänge, sondern implizieren als ontologische Metaphern die Hervorbringung neuer Gestalten im gesellschaftlichen Sein, wie dies vor allem im Falle des kollektiven Körpers nachzuvollziehen ist. Es geht hierbei um die Relevanz des geschlechtlichen Körpers innerhalb eines solchen Übertragungsprozesses, der sich in die gesellschaftliche Praxis einschreibt, und durch den nicht nur neue Vorstellungen und Begriffe bezüglich des politischen Raums, sondern auch Institutionen geschaffen und verwirklicht werden.

#### KOLLEKTIVER KÖRPER

Auf der Ebene des kollektiven Körpers bzw. der ontologischen Körpermetapher steht die materielle und zugleich vorstellungsmäßige Verkörperung von Macht im Zentrum. Schon der Machtbegriff selbst baut auf der Unterscheidung zwischen Realem und Wirklichkeit auf: Nicht nur, dass Macht wesentlich ausgeübte Verwirklichung und Wirklichkeit ist, sondern sie ist, ohne ein Minimum an Realanteil, über den sie sich verkörpert, reproduziert und kristallisiert, auch ephemere, wenn nicht überhaupt leer. In diesem Sinn sind Institutionen, über die allein Macht sich erhält, immer auch an körperlich-gegenständliche Materialität gebunden. Weiters sind diese Institutionen immer auch an die Formierung von Körpern gebunden. Der tradierte männliche Körper, die Formierung der männlichen Körper und der dazugehörigen Seelen (sowie der *Disposition*, des *Mutes* und der *Tugend*, die in der vorklassischen Antike im Begriff der *andreia* miteinander verschmolzen waren) zu einem Kriegercorps stellt dabei den historischen Kern gesellschaftlich-politischer, also kollektiver Subjektivität dar. Dieser Kriegercorps stand für die Konstituierung des Bürgercorps Modell und war auch personell mit diesem identisch. In vielerlei Hinsicht besetzt dieses kollektive Subjekt bis heute weitgehend, wenn gleich in veränderter Gestalt und weniger ausschließlich, den Platz expliziter gesellschaftlicher Institutionierung und Verwirklichung (*agens*).

In diesem Prozess der Gestaltung der Wirklichkeit und Macht geht es um einen Körper, der sich in der Auseinandersetzung mit anderen Körpern sowohl einzeln als auch kollektiv bewährt (nicht nur im Krieg, das heißt im Feld, sondern auch in der politischen Welt, der Bürgerversammlung oder in ihrem Vorfeld, dem Marktplatz. Fremdkörper sind dabei – je nach Grad der Abgegrenztheit und damit Abgeschlossenheit des kollektiven Körpers und der ihm

korrespondierenden Sphäre – die zur Formierung des Männerkörpers komplementär gesetzten Frauenkörper. Mit einiger Spekulation könnte gesagt werden, dass die Männerkörper bzw. -corps gegenüber den gebärenden Frauenkörpern komplementär gesetzt und abgegrenzt sind. Was es, jedenfalls für unsere Tradition, festzuhalten gilt, ist die Unterbindung bzw. Zerstörung jeglicher Gestaltung und Formierung effektiver und institutionell verkörperter kollektiver Frauenmengen. Gleichzeitig ist der weibliche Körper als Einzelner und als Bild in der Sphäre jenseits der gesellschaftlichen Effektivität und Machtausübung positioniert, nämlich in der Sphäre des vorhin erwähnten *Projektionsflächenimaginären der Weiblichkeit*. Der Realanteil dieser Körper-Frau ist losgelöst von der Wirklichkeit des Frau-Seins und erschöpft sich – im Kontext des Politischen vor allem als Allegorie des Staates (z. B. *la Marianne*) – in seiner semiotisch-poetologischen oder rhetorischen Funktion als Sinn-bild. Der erbaulich-politische Tropus der Allegorie des Staates fixiert als allgemein Weibliches den Frauenkörper – und damit indirekt all jene, die einen solchen „haben“ – in einer gegenüber der gesellschaftlichen Wirklichkeit transzendenten Sphäre, innerhalb derer keine Frau wirken oder wirklichkeitsstiftend, das heißt, instituierend am Werk sein kann. Die Wirklichkeit des Frau-Seins wird dagegen an den entgegengesetzten Pol gedrängt, nämlich an den des Realen, indem Frauen als solche gesellschaftlich weitgehend als Reproduktionsmaterial und -instanz be- sowie verwertet werden. Das heißt natürlich keineswegs, dass dies jegliche gesellschaftliche Verwirklichung von Frauen jenseits dieser Polarität zu verhindern, hingereicht hätte, oder dass die Frage nach den Geschlechterherrschaftsverhältnissen oder nach den möglichen und wirklichen Erfahrungswelten von Frauen und Männern sich darin erschöpfen würde. Vielmehr geht es dabei um eine Strukturierung der Repräsentationswelten sowie um deren komplementär-asymmetrische Einteilung in Anlehnung an einen als Natur postulierten Realanteil der Anatomie im Hinblick auf die Fortpflanzung.

Im Zentrum dieser Problematik steht die Frage nach der kollektiven *autoritas*, die sich auf eine männliche Institutionierungshegemonie bezieht. Durch sie ist jegliche Definitions-, Distinktions- und Segregationspraxis geprägt und geformt. Diese Hegemonie erhellt auch die Tatsache, dass es zwar ein *Projektionsflächenimaginäres der Weiblichkeit*, aber kein vergleichbares Imaginäres der Männlichkeit gibt. Die Philosophie hat diese Hegemonie in vielerlei Hinsicht formalisiert, die Ideologie und die transzendenten Spekulation suchen sie zu legitimieren bzw. zu verewigen.

Dies gilt es, im Hinblick auf eine Veränderung in den verschiedensten Bereichen weiterhin so systematisch wie möglich aufzuzeigen und kritisch zu reflektieren. Wie diese Veränderung dann aber im Konkreten aussehen oder von statten gehen soll, darüber kann die Philosophie letztlich nicht entscheiden.

#### ANMERKUNG:

- \* Dieser Text greift zentrale Thesen meiner vorerst nur in französischer Sprache vorliegenden Arbeit *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres* auf, die in 2 Bänden erschienen ist: *I. Du corps à l'imaginaire civique, II. Critique de la métaphysique des sexes*, Paris, l'Harmattan, 2000. Da es sich bei dem vorliegenden Text um einen Vortragstext handelt, verweise ich für Referenzen auf das soeben genannte Buch. Zur bibliographischen Orientierung findet sich im Anhang eine Liste mit ausgewählter Literatur, auf die ich mich beziehe.

## AUSGEWÄHLTE LITERATUR ZUM THEMA:

- Bovenschen, Silvia: *Die imaginierte Weiblichkeit*. Frankfurt am Main 1979
- Butler, Judith: *Körper von Gewicht: die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt am Main (1993) 1997
- Butler, Judith / Scott, Joan W. (Hg.): *Feminists Theorize the Political*. London 1992
- Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Frankfurt am Main (1975) 1984
- Decottignies, Jean (Hg.): *Physiologie et mythologie du féminin*. Lille 1989
- Duden, Barbara: *Der Frauenleib als öffentlicher Ort*. Hamburg 1991
- Ehrenberg, Alain: *Le corps militaire*. Paris 1983
- Evans, Judith (Hg.): *Feminism and Political Theory*. London 1986
- Gatens, Moira: *Imaginary Bodies*. London 1996
- Grosz, Elisabeth: *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington 1994
- Guillaumin, Colette: *Sexe, race et pratique du pouvoir*. Paris 1992
- Hacker, Hanna: *Gewalt ist: keine Frau*. Königstein 1998
- Heritier, Françoise: *Masculin/Féminin, la pensée de la différence*. Paris 1996
- Hunt, Lynn: *Politics, Culture and Class in the French Revolution*. Berkeley 1984
- Jodelet, Denise: *La représentation sociale du corps*. Paris 1976
- Kantorowicz, Ernst: *Die zwei Körper des Königs: eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München 1994
- Kreisky, Eva: *Der Stoff aus dem die Staaten sind. Zur männerbündischen Fundierung politischer Ordnung*. In: Becker-Schmidt, Regina / Knapp, Gudrun-Axeli: *Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main. 1995
- Kreisky, Eva / Sauer, Birgit (Hg.): *Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation (= Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 28)*
- Landweer, Hilge: *Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht, in: Feministische Studien, 2/1993*
- Le Dœuff, Michèle: *L'étude et le rouet*. Paris 1989
- List, Elisabeth: *Das lebendige Selbst – Leiblichkeit, Subjektivität und Geschlecht*, in: Silvia Stoller / Helmuth Vetter (Hg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien 1997
- Loroux, Nicole: *Les expériences de Tirésias*. Paris 1989
- Loroux, Nicole: *La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris 1997
- Michaud, Stéphane: *Muse et Madonne*. Paris 1985
- Michaud, Stéphane: *Idolâtries*, in: G. Duby / M. Perrot (Hg.), *Histoire des femmes en Occident*, t. IV. Paris 1991
- Nadig, Maya: *Frauen in der Kultur – Macht und Ohnmacht*, in: C. Gerke / G. Treusch-Dieter / B. Wartmann (Hg.): *Frauen Macht*. Tübingen 1984
- Nagl-Docekal, Herta: *Feministische Philosophie*. Frankfurt am Main 2000
- Pateman, Carole: *The Sexual Contract*. Cambridge 1989
- Pechriggl, Alice: *Der Körper in den Gestaltungen und Schichtungen des geschlechtsspezifischen Imaginären*. In: J. Funk u. a. (Hg.): *Körper-Konzepte*. Tübingen 1999
- Pechriggl, Alice: *Die Formation der Körper. Zum formierten Männercorps als Grundgestalt politischer Gemeinschaft*. In: Wiener Philosophinnen Club (Hg.): *KRIEG / WAR. Eine philosophische Auseinandersetzung aus feministischer Sicht*. Ausgewählte Dokumentation des VII. Symposiums der IAPH. München 1997
- Perko, Gudrun / Pechriggl, Alice: *Phänomene der Angst: Geschlecht – Geschichte – Gewalt*. Wien 1996
- Phillips, Ann: *Engendering Democracy*. Cambridge 1991
- Pitkin, Hanna: *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*. Berkeley 1984
- Pradelles De Latour, Marie-Lorraine: *Paroles d'Hommes, Images de femmes*, in: *L'homme*, 20/1980
- Richir, Marc: *Le corps*. Paris 1991
- Ricœur, Paul: *Die lebendige Metapher*. München (1975) 1986
- Riot-Sarcey, Michèle: *La démocratie à l'épreuve des femmes*. Paris 1994
- Rogozinski, Jacob: *„Wie die Worte eines berauschten Menschen“. Geschlechtsleib und politischer Körper*. In: Herta Nagl (Hg.): *Der Sinn des Historischen*. Frankfurt am Main 1996
- Rohde-Dachser, Christine: *Expedition in den dunklen Kontinent: Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse*. Berlin 1991
- Rosenberger, Sieglinde: *Geschlechter, Gleichheiten, Differenzen*. Wien 1996
- Schaeffer-Hegel, Barbara (Hg.): *Vater Staat und seine Frauen*. Pfaffenweiler 1990
- Schein, Gerlinde / Strasser, Sabine (Hg.): *Intersexions: Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität*. Wien 1997
- Schlanger, Judith: *Les métaphores de l'organisme*. Paris 1971
- Scott, Joan W.: *Only Paradoxes to offer: French feminists and the rights of men*. Cambridge, Mass. 1996
- Trettin, Käthe: *Braucht die feministische Wissenschaft eine „Kategorie“? In: Th. Wobbe / G. Lindemann (Hg.): Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*. Frankfurt am Main 1994
- Vernant, Jean-Pierre / Vidal-Naquet, Pierre: *La Grèce ancienne*, Bd. I: *Du mythe à la raison*. Paris 1990; Bd. II: *L'espace et le temps*, Paris 1991; Bd. III: *Rites de passage et transgressions*, Paris 1992
- Vidal-Naquet, Pierre: *Der schwarze Jäger: Denkformen und Gesellschaftsformen der griechischen Antike*. Frankfurt am Main 1989
- Waldenfels, Bernhard: *Das leibliche Selbst*. Frankfurt am Main 2000



## Frauen-Dok: Zeitschriftenartikel, Frauenbücher, Rezensionen

Unverzichtbar für die politische Arbeit!

Diese Publikation gibt es seit April 1991. Sie ist eine Zusammenstellung von frauenpolitisch relevanten Zeitschriftenartikeln sowie Rezensionen und versteht sich als Nachrichtenservice für politisch interessierte Frauen. Erscheinungsweise: 4-mal jährlich

Druckkostenbeitrag: Euro 15,-

**Bestellungen:** T 01-804 65 01-43 / F 01-804 08 74

kuehbauer@renner-institut.at / www.renner-institut.at/frauendoc

### Frauenpolitische Datenbank

Der Fachbereich Frauen & Politik des Renner-Instituts verfügt seit 1993 über eine Dokumentation (Datenbank) mit Stellungnahmen österreichischer sozialdemokratischer Politikerinnen zu frauenspezifischen Themen. Zielgruppe: Politikerinnen, Frauenbeauftragte, Frauenreferentinnen, Erwachsenenbildnerinnen, Studentinnen, Wissenschaftlerinnen, Journalistinnen u. a. Recherche nach telefonischer Vereinbarung.

**Information:** Hildegard Steger-Mauerhofer, Johanna Kühbauer  
T 804 65 01-26 oder 43 / mauerhofer@renner-institut.at

BARBARA RENDTORFF

## GESCHLECHT, DIFFERENZ UND DAS PHANTASMA MÄNNLICHER ÜBERLEGENHEIT\*

In der Debatte über die Bedeutung von Geschlecht (subjektiv, für das Selbstbild und für die gesellschaftliche Ordnung insgesamt) gibt er derzeit im Wesentlichen zwei Theorielinien. Die eine nimmt Geschlecht vor allem als zugeordnete Position wahr, die Geschlechterordnung als gesellschaftliches Machtverhältnis, und dehnt folglich die sozialkonstruktivistische Perspektive auf das Subjekt aus. Diese Theorielinie bezeichnet sich meist selbst als poststrukturalistisch oder postmodern, und von hier aus liegt der Fokus logischerweise auf Wirkungsweisen von Tradierungsprozessen („doing gender“) – die Wirkung von Bildern und Büchern, von Verhaltenserwartungen, Konventionen, Habitus. Die andere Theorielinie begreift Geschlecht als etwas Substantielles, das Weibliche als originär, aber entwertet. Ihr Fokus richtet sich folglich auf die Beschreibung der Facetten des Weiblichen und Mütterlichen und deren Neubewertung im gesellschaftlichen Feld. Diese Theorielinie stützt sich zurzeit wesentlich auf die Schriften der italienischen Debatte, die sich bedauerlicherweise selbst als „Differenzphilosophie“ bezeichnet, was zu einer enormen Begriffsverwirrung in der bundesdeutschen Diskussion über Geschlecht geführt hat. Denn in dieser Theorietradition geht es gar nicht um „Differenz“, sondern um „Unterschied“, und das sind zwei grundverschiedene Konzepte.

Ich möchte nun gleich vorausschicken, dass ich beide Theorieansätze für verkürzt halte. Der erste Ansatz kann weder die Universalität und Persistenz von Geschlechtercodierungen erklären noch plausibel darstellen, wie sich die Geschlechterpositionierung mit dem Körper- und Selbstbild der Individuen verknüpft, während die zweite der Falle des Determinismus kaum entgegen kann und zudem auch nicht beantworten kann, woher sich die Dynamik von Hierarchisierung in der Geschlechterordnung speist. Ich möchte deshalb einen dritten Ansatz vorschlagen, der zunächst von der Frage ausgeht, was Geschlecht eigentlich ‚ist‘, was es bedeutet und warum, um dann zu fragen, wie sich diese Bedeutung als Wirkungsweise in den Individuen niederschlägt – leiblich, in ihren Selbstbildern und hinsichtlich ihrer Position in einer symbolischen Ordnung.

Zunächst noch einmal zum Verhältnis von ‚Differenz‘ und ‚Unterschied‘. Eine Unterscheidung, einen Unterschied zu machen, tendiert dahin, die Merkmale an den Objekten, nach denen unterschieden werden soll, zu betonen – führt also zu einer wachsenden Festlegung der zu unterscheidenden Objekte. Das Grundmotiv der französischen Differenzphilosophie der 60er-Jahre – auch der von Luce Irigaray – war aber gerade, dass sich das Viele nicht auf das Eine, das Nicht-Identische nicht auf das Allgemeine zurückführen lasse, die Andersheit des Anderen nicht in seiner Ähnlichkeit assimilierbar sei – und, bei Irigaray: das Weibliche nicht ‚definierbar‘ sei, also nicht festgelegt werden solle. Ich bin skeptisch, ob sich das semantische Missverständnis um die Bedeutung des Begriffs „Differenz“ in der Geschlechterdebatte noch wird aufklären oder aufheben lassen – doch sollte zumindest der Versuch gemacht werden, die dahinterliegende Problematik aufzuhellen. Als ein möglicher Zugangsweg hat sich gezeigt, hier an das Kunstwort „différance“ anzuknüpfen – geschrieben mit „a“, also falsch, aber das nicht grundlos. Der Begriff stammt von Derrida<sup>1</sup>, ich habe ihn entwendet oder adoptiert und weiß auch nicht, ob ihm dies gefallen würde.<sup>2</sup> Was mir diesen Begriff so brauchbar erscheinen ließ für die Geschlechtertheorie, ist seine Fähigkeit, zu dynamisieren und gerade den Aspekt zu radikalieren (oder zu

dramatisieren), auf den es mir ankommt, der mir für das Denken der Geschlechterdifferenz der zentrale zu sein scheint.

‚Différance‘ selbst ‚ist‘ nichts, Derrida bezeichnet sie (oder das, was er mit der veränderten Schreibweise fassen will) als eine strategische Unternehmung, als das am besten geeignete Verfahren, um „das Irreduzibelste unserer Epoche zu denken“<sup>3</sup>. Zunächst steht der Begriff im Zusammenhang mit Zeit und Raum, der Verzeitlichung des Raumes und der Verräumlichung der Zeit, meint etwas wie ‚Aufschub‘, die Unmöglichkeit der Gegenwart; in erweitertem Sinne aber verweist er auf die Unmöglichkeit von abgeschlossener Identität, auf eine prinzipielle Unabschließbarkeit oder Offenheit (der Welt / des Diskurses). „Nicht-ursprünglicher Ursprung der Differenzen“, heißt es da (und folglich mit dem Wort ‚Ursprung‘ nicht mehr wiederzugeben), und Derrida schreibt dieses ‚différance‘ mit ‚a‘, um es von anderen ‚Differenzen‘ unmissverständlich zu unterscheiden.<sup>4</sup> Die Unhörbarkeit dieser veränderten Schreibweise ist noch ein zusätzlicher Akzent, der sowohl das Gewicht wie auch die Unfasslichkeit dessen, was ‚différance‘ aussagen will, dramatisiert. Es wird hier also insgesamt die Tatsache bezeichnet, dass der Diskurs / die Welt als ein Verweisungsgefüge gedacht werden muss, als ein Gewebe aus Verweisungen gewissermaßen, das kein Zentrum und keinen einheitlichen Referenzpunkt kennt, keine Einheitlichkeit, kein konsistentes Subjekt, keine Eins. So wird auch die politische Dimension des Begriffs deutlich: eine Offensive gegen den Wunsch nach und gegen die Behauptung von Verallgemeinerung und Positivierung, den Grundlagen der Macht.<sup>5</sup>

Gelegentlich bebildert Derrida diesen Sachverhalt mit der biblischen Parabel vom Turmbau zu Babel. Den hybriden Plan der Menschen, an den Himmel zu reichen – und das heißt ja: die Herrschaft zu errichten, das Eine, Wahre, Universelle (eine „Erhöhung“<sup>6</sup>, schreibt Derrida) –, beantwortet Gott mit der Verwirrung der Sprachen (dies zu lesen als ein Hinweis auf die Unmöglichkeit eines obersten, ‚richtigen‘ Standpunkts, des endgültigen Überblicks) und einem „Zustand des Bruchs“<sup>7</sup>. Deshalb ist ‚différance‘ ein so produktiver Begriff, weil er diese Komplexität in einem Wort bündelt. Der Turm (das Eine, Wahre) erweist sich (weil „die Vielfalt der Sprachen nicht beherrschbar ist“) als sinnlos und unbrauchbar. Jenes „Irreduzibelste unserer Epoche“ wäre also vielleicht die Verabschiedung dieser Idee des Einen, ihr Verlust – „ohne Nostalgie“ sei das zu denken, schreibt Derrida, ohne an einem Mythos der „verlorenen Heimat des Denkens“ zu hängen – den es doch, das wäre ja die Quintessenz, sowieso nie gegeben hat.

Es lässt sich insofern – sicherlich grob verkürzt – der Begriff ‚différance‘ also für die Auffassung (oder: die Einsicht) setzen, dass Bedeutung, Begriff, Sinn nur als Verweisungsgefüge existieren. Die einzelnen Elemente verweisen in ihrer Unterschiedlichkeit, ihrer Verschiedenheit unablässig aufeinander in einer aktiven, in steter Bewegung begriffenen Bezogenheit. An diesem Punkt gibt es (noch) eine große Ähnlichkeit zwischen Derridas Unternehmung und dem Lacans. Bei Lacan taucht eine ähnlich unabschließbare Verweisungsfigur auf, die das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zum anderen beschreibt, die er die „Sprachmauer“ heißt.<sup>8</sup> Mit dieser Figur wird beschrieben, wie das Subjekt durch die Sprache „gespalten“ wird, ihm ein „Riss“ eingetragen wird und es als gespaltenes Subjekt erzeugt wird zwischen dem sich-selbst-bewussten Ich (moi) und dem immer unerreichbaren ‚wahren‘ Ich (je). Diese Gespaltenheit des Subjekts, zentraler

Topos der lacanianischen Psychoanalyse, trägt auch dem Verhältnis zum anderen, zum Nebenmenschen, diese Unerreichbarkeit ein – radikal gegen jede harmonisierende Ergänzungsvorstellung. Sie kennen vermutlich den Mythos vom Kugelmenschen, der sich in den letzten Jahren gerade in der (pseudo-)feministischen Literatur großer Beliebtheit erfreut: dass die Götter diese Kugelmenschen zerteilt hätten, sodass die Hälften, ewig unglücklich und auf der Suche, wieder zusammenfinden wollen, um ein Ganzes zu ergeben. Gerade das ist hier *nicht* gemeint, mehr noch – die Vorstellung, dass der eine habe, was dem anderen fehlt, muss von hier aus radikal zurückgewiesen werden. Es ist dieser Aspekt, der mich veranlasst hat, Geschlecht als „Ersten Repräsentanten von *différance*“ zu bezeichnen,<sup>9</sup> denn die ‚Tatsache des Geschlechts‘ hat nach meiner Auffassung selbst genau diesen Charakter: hinzuweisen auf eine prinzipielle Nicht-Vollständigkeit und den Verlust von etwas, das es nicht gegeben hat.

Die Formulierung ‚Erster Repräsentant‘ bezeichnet insofern sowohl einen logischen wie auch gewissermaßen einen zeitlichen Aspekt. Denn das Geborensein des Menschen, seine lebendige Existenz, verweist je schon darauf, dass da zwei am Werke waren – in welcher konkreten Weise auch immer das geschehen sein mag, ist völlig unerheblich. Die Tatsache des Geborenseins selbst verweist darauf, dass es eine Mutter und einen Vater gegeben hat und dass es einen Tod geben wird – Geschlechtlichkeit weist auf Sterblichkeit und Endlichkeit hin. Jedes kleine Kind fragt (sich) ‚Wo komme ich her‘ und auch: ‚Werde ich selbst eine Mama oder ein Papa sein?‘, und die Auseinandersetzungen im Kontext der ödipalen Krise sind ja immer auch ein Klärungsprozess in Bezug auf die Geschlechtlichkeit. Bedauerlicherweise sind wir es so gewohnt, geprägt durch eine konservative und banalisierende Lesart psychoanalytischer Theorie, diese Thematik fahrlässig verkürzt auf einen Penisneid des Mädchens und ödipale Wünsche des Knaben vorschnell zu schließen. Die Tatsache, nur ein Geschlecht zu haben, ist in jedem Falle eine große Kränkung des kindlichen Größenwahns, deren Bewältigung Kummer und Leid verursacht. Es scheint sich heute die Auffassung durchzusetzen, dass Jungen und Mädchen eine Phase des Geschlechtsneids durchmachen, und dass der Neid des einen Geschlechts „auf die Sexualorgane und -funktionen des anderen“<sup>10</sup> die gegengeschlechtliche Ausstattung nicht anstelle der eigenen, sondern zusätzlich zur eigenen Ausstattung anvisiert, wie kleine Kinder ja auch den Eltern durchaus beide geschlechtlichen Möglichkeiten unterstellen.

Im Umgang mit dieser Problematik werden aber typischerweise zwei Fehler gemacht, die sich später für die Geschlechterordnung als äußerst folgenreich erweisen werden. Das Mädchen wird (entsprechend der kulturellen Bilder von männlich und weiblich und nicht zuletzt auch infolge eben der Gewöhnung an die Figur ‚Penisneid‘) darin bestätigt, dass sie tatsächlich ‚Grund zum Neid‘ habe, d. h. ihr wird bestätigt, dass ihr *etwas fehlt*, dass es ein ‚Mehr‘ gibt, das aber nun mal nicht bei ihr, sondern bei ihrem Bruder auftaucht. Wohl ist diese Botschaft heute nicht mehr so umfassend und brutal wie noch vor wenigen Jahrzehnten. Aber die Tatsache, dass Mädchen auch heute noch sehr oft keinen Namen für ihr Genitale bekommen, wirkt subtil ebenso eindeutig: ‚Die Mutter will es mir nicht sagen‘ heißt immer auch: sie will es mir nicht geben, nicht gönnen oder gestatten, oder aber es ist schmutzig oder gefährlich. Die starke Betonung der sekundären weiblichen Merkmale (ein Aspekt der Überverleiblichung des Weiblichen), also die Fixierung auf Busen, Körperformen und insgesamt das Aussehen, muss ebenfalls als ein Ablenken aufgefasst werden – ein Ablenken, im Zuge dessen die aktive, potente und produktive Seite weiblicher Sexualität und Genitalität verschwindet.

Beim kleinen Jungen ist es umgekehrt: er wird über seinen

Kummer, den Verlust der imaginären Vollständigkeit *nicht* getröstet. Der Mangel an Gebärfähigkeit scheint in unserer Kulturtradition durch den Penisbesitz mehr als wettgemacht, und der Mangel in Bezug auf ein sensitives Körperinneres wird als solcher überhaupt nicht gedacht. Auch die Abwehr männlicher Homosexualität spielt hier natürlich eine große Rolle. Der kleine Junge wird also alleine gelassen mit der Botschaft ‚Dir fehlt nichts‘.

Beide Botschaften sind natürlich Unsinn. Wohl ist die Tatsache, nur ein Geschlecht zu haben – mit anderen Worten: die Tatsache des Geschlechts selbst eine unhintergehbare Kränkung, der jedes Kind sich stellen und die es bewältigen muss. Aber als Sprachwesen, als Geschlechtswesen, als gespaltenes Subjekt ist den Menschen gerade jene Unabgeschlossenheit und Nicht-Vollständigkeit eigen, die der Behauptung ‚Dir fehlt nichts‘ radikal widerspricht. Dies ist jedoch ein anderes Fehlen als das hieraus abgeleitete, in der Botschaft an das kleine Mädchen enthaltene ‚Dir fehlt etwas‘, denn auch das spielt auf ein Haben an. Das Fehlen, um das es geht, ist nicht ein ‚Fehlen von etwas‘, sondern ein ‚Zustand des Fehlens‘, ein *Fehl*, ein *Mangel an unmöglicher Vollständigkeit*. Deshalb lässt sich in der Tradition der französischen psychoanalytischen Literatur – in Erweiterung und Verschiebung des konventionellen Begriffs von geschlechtsspezifischem Mangel, nämlich „Kastration“ – hier von einer „symbolischen“ (bei Dolto auch: „symboligenen“<sup>11</sup>) Kastration sprechen.

Kastration hat etwas mit Verlust, Angst, Drohung und Kränkung zu tun. Lacan unterscheidet diese noch von der „frustration“, d. i. der Versagung bzw. dem ‚Um-etwas-gebracht-Sein‘ (dabei geht es um ein reales Objekt, dessen Verlust eine imaginäre Beschädigung verursacht) und der „privation“ (der Entbehrung (es wird mir etwas vorenthalten)), wobei das fehlende Objekt symbolisch ist und einen realen Mangel erzeugt.<sup>12</sup> Bei der Kastration ist das Objekt, das fehlt, das verloren bzw. verboten wird, ein imaginäres phallisches Objekt, von dem aber unterstellt wird, dass es vollständige Befriedigung verspricht, Fülle, Vollständigkeit. Der ‚Verlust‘ oder die Aufgabe dieses Objekts (d. h.: die Anerkennung seines Fehlens, seine Unmöglichkeit) hat die Funktion, die symbolische Welt zu organisieren.<sup>13</sup> Es wirkt also gerade (und nur) durch sein Fehlen – und diese Wirkung ist existenziell und produktiv. Man könnte also den vorher angesprochenen Kugelmenschen-Mythos so paraphrasieren: dass die Geschlechtlichkeit des Menschen in der Tat einen Mangel erzeugt, der die Menschen auf die Suche und in Bewegung setzt, denn die Kastration erzeugt das Begehren, das zwar letztlich unstillbar ist, aber dennoch (gewissermaßen ‚unterwegs‘) auch eine Menge Glücksmomente und kleine Befriedigungen ermöglicht.

In der psychoanalytischen Klinik steht natürlich im Vordergrund, dass und *wie* die Kastration ‚gegeben‘ (ausgesprochen) wird – denn eine Gabe ist eine Ermöglichung, etwas, woraus etwas werden, woraus das Subjekt etwas machen kann.<sup>14</sup>

Für die Theoriebildung und auch für unsere Fragestellung ist dagegen vor allem der systematische Aspekt von Wichtigkeit, dass die Grundlage der symbolischen Ordnung durch die krisenhafte Erfahrung eines Verlusts oder Verbotes in der Form eines Gesetzes gebildet wird: ‚Du wirst das ersehnte Objekt des vollständigen Genießens / der Vollständigkeit nicht bekommen.‘ Du sollst es wollen, aber Du wirst es nicht bekommen. Françoise Dolto, eine französische Kinderanalytikerin und theoretische Weggefährtin Lacans, nennt es sogar ganz zugespitzt die „primäre Kastration“, wenn ein Kind den Unterschied der Genitalien bemerkt und verarbeitet – und die Verarbeitung dieser Kränkung ermöglicht es erst, im eigenen Geschlecht anzukommen, das eigene wertzuschätzen und das andere aufzugeben. Ist die Kränkung nicht durchquert worden (exemplarisch beim kleinen Jungen) oder ist sie *nur* als

Kränkung erfahren worden (exemplarisch beim kleinen Mädchen), kann das andere Geschlecht / das ersehnte Objekt also nicht aufgegeben werden, dann bleiben hier unabsehbar lange die Energien gebunden und erlauben es dem Subjekt nicht, sich zu entfalten – denn der „Mangel des Objekts“ ist die „Triebfeder der Beziehung des Subjekts zur Welt selbst.“<sup>15</sup>

Dies ist einer der Gründe, warum wir Geschlecht als den Kern der menschlichen Subjektivität bezeichnen können. Denn dieser ‚Mangel des Objekts‘ ist gewissermaßen in den eigenen Körper eingeschrieben, und so wäre das Genitale zu lesen als ein Hinweis darauf, dass es etwas gibt, das ich nicht bin und nicht sein werde – das ist der eigentliche Sinn der Bezeichnung ‚Geschlechterdifferenz‘: Geschlecht, die Tatsache des Geschlechts und des Geschlechtlichseins selbst, ist etwas Trennendes. Es trennt die Menschen im selben Maße von sich selbst wie vom anderen, und in derselben Weise: Wie die Spaltung zwischen je und moi die Spiele des Imaginären und damit das Feld der Begegnung mit dem anderen eröffnet, so stiftet auch die Getrenntheit vom anderen zugleich das Verstricktsein mit ihm. Die Begegnung mit sich selbst, Begehren und Genießen, führt über das imaginäre Feld und also über den anderen, von dem mein imaginäres Bild von mir ausgeht, der mir gewissermaßen durch seine Antwort meine Frage wiedergibt. Dieser Zusammenhang findet sich besonders schön verdichtet in einer Bemerkung von Maurice Merleau-Ponty: „Ein wirkliches Gespräch“, schreibt er, „verschafft mir Zugang zu Gedanken, zu denen ich mich nicht fähig wusste und zu denen ich *nicht fähig war*, und manchmal fühle ich, wie man mir *folgt* auf einem Weg, der mir selbst unbekannt ist und den meine Rede, angefeuert durch Andere, gerade erst für mich bahnt.“<sup>16</sup>

Dieser Grundzustand, dieses ständige Zugleich von Getrenntsein und Verstrickung, die Unstillbarkeit des Begehrens, die Gespaltenheit des Subjekts, der in der Tatsache des Geschlechts immer virulente Hinweis auf Tod und Endlichkeit – all das peinigt die Individuen, beunruhigt sie zutiefst, und von hier aus wird dann verständlich, dass der größte Teil des Menschenlebens darin besteht, diesen ‚Riss‘ zu verdecken, und dass jede Kultur bzw. Gesellschaft diverse und subtile Bewältigungsformen findet, um diesen Prozess des Verdeckens dieser elementaren Beunruhigung zu betreiben. Geschlecht wird so, gewissermaßen als exponierter Repräsentant von *différance* und der Gespaltenheit des Subjekts, auch zum privilegierten Ort, an dem die Leugnungs-, Bewältigungs- und Beruhigungsstrategien vordringlich ansetzen. Von hier aus gewinnt Geschlechterdifferenz bzw. die Geschlechterordnung ihre Brisanz und ihre enorme Wichtigkeit: weil sie ein wesentlicher Ort ist, an dem die Bewältigungsstrategien gegen die fundamentale Beunruhigung sich organisieren und ihre Wirkung ausüben.

Fassen wir also zunächst einmal zusammen. Auf der Basis der bis hier zusammengetragenen Überlegungen wäre Geschlecht aufzufassen als Singular, als ‚Tatsache des Geschlechts‘, des Geschlecht(lich)seins. Und als solche ist es zuallererst Kennzeichen des endlichen Menschlichen, des Menschen als Sprachwesen, als ‚parlêtre‘. Das Unendliche, das Transzendente ist nicht-geschlechtlich gedacht (weil es unsterblich ist), und die Antwort des Lebendigen auf die Unendlichkeit Gottes / der Götter ist die Fortsetzung in der Zeit, die über Zeugung und Empfängnis verläuft. Das ist gewissermaßen der ‚reale Kern‘, der der Kategorie Geschlecht anhaftet, der unhintergebar ist, der aber dem vernünftigen Verstehen verschlossen bleibt und „alle Vorstellungs-, Begriffs- und Vernunftsynthese übersteigt“, wie Lyotard es ausdrückt.<sup>17</sup> In der Geschlechtlichkeit des Menschen ist die Zeit aufgehoben – aufgehoben in einem doppelten Sinne: aufbewahrt und entgrenzt, weil darin die Vergangenheit mit der Zukunft, das Leben

mit dem Tod sich verbindet.

Dieser Hinweis des Lebens auf den Tod, sowohl real wie auch symbolisch verstanden, gibt der Tatsache des Geschlechts eine ungeheure Brisanz. Der Machbarkeitswahn der Moderne wie auch phantasmatische Allmachtsprojekte, die die Grenzen von Raum und Zeit überwinden wollen, stehen in der Tradition der Leugnung von Endlichkeit (und letztlich Sterblichkeit) des Menschen durch Überwindung aller Grenzen. So steht auf einer systematischen Ebene ‚Geschlecht‘ für den Einschnitt, den der Abschied von Vollständigkeitsdenken und Machbarkeitswahn erzeugt – bzw. noch anders: Geschlecht erzwingt diesen Einschnitt, erzwingt diesen Abschied, indem es unablässig auf die unauflösliche Verbindung von Leben und Tod und die Unmöglichkeit von Vollständigkeit hinweist. Dies ist ein zweiter Grund, um Geschlecht als ‚Kern der menschlichen Subjektivität‘ zu bezeichnen. Dazu kommt der vorher beschriebene zwingende Hinweis auf das Verhältnis zum anderen, sowohl auf der Ebene der Identitätsbildung, wie auch als lebensgeschichtlicher Aspekt. Denn in der Geschichte, mit Vergangenheit und Zukunft, gibt es den Menschen nicht als Einzelnen, für die Fortsetzung in der Zeit braucht eine(r) den anderen, einer alleine reicht nicht aus, und darüber hinaus kann auch niemand über den eigenen Beitrag selbst befinden. In der individuellen Lebensgeschichte des je einzelnen Menschen, das haben wir gesehen, wird diese elementare Einschränkung als Kränkung des kindlichen Größenwahns erfahren, die dem kleinen Kind eine große, mit Leid, Kummer und Zorn umgebene Bewältigungsleistung abverlangt. Der Ausdruck ‚symbolische Kastration‘ meint, so gesehen, sowohl die Erfahrung und Bewältigung einer grundlegenden Einschränkung wie auch die menschliche Grunderfahrung des Getrenntseins.

Deshalb bezeichnet Geschlechterdifferenz nicht etwa den Unterschied zwischen Zweien, sondern die Tatsache des Geschlechtseins selbst und jenen konstitutiven ‚Mangel‘ oder ‚Riss‘, jene unhintergehbare Gespaltenheit, die dem Menschen als Sprachwesen eignet. Das menschliche Begehren wird von einem endlosen Bemühen bestimmt, diesen Riss zu verdecken und zu leugnen – einem endlosen Bemühen deshalb, weil dieser (eben: konstitutive) Mangel nicht beruhigt werden kann – (was ja im Übrigen auch gut so ist, denn gerade dies ist Ausgangspunkt und Garant des menschlichen Begehrens und damit der Kultur).

Für unser Thema folgt daraus vor allem, dass wir die Geschlechterordnung – weit über die landläufige Auffassung als Machtverhältnis hinaus – als eine zentrale Struktur ansehen müssen, der eine wesentliche Aufgabe zukommt als Stütze der Subjekte und als Stütze der gesellschaftlichen und symbolischen Ordnung. Zwar müssen wir davon ausgehen, dass die Beruhigung stets verfehlt, enttäuscht wird, weil sie ‚unmöglich‘ ist, aber die Geschlechterordnung nimmt jeweils, historisch sich verändernd, eine Form an, die ihrer Aufgabe möglichst nahe kommt. Verschiebungen und Veränderungen der Geschlechterordnung lassen also gravierende Wirkungen erwarten, deren Ausdruck und Dimension überhaupt noch nicht abgeschätzt werden können.

Dies ist m. E. auch der entscheidende Punkt, der den sexistischen Diskurs vom rassistischen unterscheidet. Der Struktur nach sind rassistische Diskurse (wie wir sie auch etwa im Kontext von Behinderung oder Homosexualität finden) ebenfalls Bewältigungsstrategien. Aber sie konstituieren den Anderen nicht in derselben Art, wie es die Geschlechterordnung tut. Während die ‚Verstrickung im Getrenntsein‘, von der vorher die Rede war, die Anerkennung der Unassimilierbarkeit des Anderen erzwingt, so antwortet der rassistische Diskurs mit einer Spaltung nach der Figur des Entweder-Oder. Durch Spaltungen, Vereindeutigungen und Abgrenzungen wird ein bestimmter ‚Platz‘ erzeugt, der dazu dient,

das die imaginäre Gruppeneinheit bedrohende Element zu definieren und kenntlich zu machen. Dieser Platz wird dann mit einem ‚Platzhalter der Unmöglichkeit von Gruppenidentität‘ besetzt<sup>18</sup> – im rassistischen Diskurs der Fremde, der Andere, paradigmatisch der Jude. Er ist derjenige, der das ‚unpassende Element‘ darstellen soll, das eine harmonische Gruppenidentität verhindert, sodass die Gruppe (Gemeinschaft, Gesellschaft) dann, wenn er weg wäre, vereinheitlicht zu sich finden würde. Tatsächlich wissen wir (wie unbewusst auch immer), dass dies niemals der Fall sein wird. Es muss also einerseits im rassistischen Diskurs der ‚Platz eines auszugrenzenden Anderen‘ erhalten bleiben, denn er sichert ja letztendlich den imaginären Bestand der Gemeinschaft, Gesellschaft oder Gruppe, die ihn hervorgebracht hat. Derjenige, der als Platzhalter auf diesen Platz hin definiert worden ist, kann und muss aber zerstört und vernichtet werden, und wenn man den einen losgeworden ist, wird ein anderer auf den frei gewordenen Platz hin definiert. Differenz wird also als ‚Unterschied zwischen Zweien‘ gefasst, der sich dann nach einer Seite hin auflösen lassen würde.

Gerade diese Lösung gibt es im Geschlechterverhältnis nicht. Den ‚Anderen des anderen Geschlechts‘ kann man nicht loswerden, weil er mit dem Zeichen des Geschlechts in den eigenen Körper und die eigene menschliche Existenz eingeschrieben ist. Die Bewältigungsstrategie, die sich aus dieser Vorgabe ableitet, muss also anders um Verstrickung organisiert sein, sie kann nicht auf ein Entweder-Oder hinauslaufen – denn der ‚Andere des anderen Geschlechts‘ ist ja der Platzhalter von Identität überhaupt, auch der je eigenen. Die Geschlechterordnung ist daher immer so organisiert, dass sie Beruhigung durch Zuordnung von Plätzen herbeizuführen sucht, deren Platzhalter erhalten bleiben müssen.

Zum einen ergibt sich hier: Je größer die Beunruhigung, die von *différance* ausgeht, je weniger Bewältigungsmöglichkeiten die eigene Kultur, Lebenssituation, Denktradition und gesellschaftliche Organisation bietet, desto starrer und rigider werden die rassistischen Diskurse sein und desto wirkungsloser die Maßnahmenpolitik, die wir dagegen aufbieten. Zum anderen ergibt sich aber auch: Wenn Differenz als *différance* verstanden wird, als ‚Zustand des Bruchs‘ und Gespaltenheit des Subjekts, kann sie nicht als ‚Unterschied zwischen Zweien‘ gedacht werden, sondern muss aufgefasst werden als ‚Differenz in sich‘. Und darin liegt m. E. eine gewisse Chance: dass aus der Auseinandersetzung mit der ‚Tatsache des Geschlechts‘, dem Aufsichnehmen der symbolischen Kastration, auch eine andere Möglichkeit erwächst, die Konfrontation mit *différance* auszuhalten, ohne sie mit Spaltungen usw. sogleich wieder zu schließen.

Schauen wir uns nun das Funktionieren der Geschlechterordnung aus diesem Blickwinkel näher an.

Wir haben gesehen, dass wir dazu neigen, Mangel und Gespaltenheit des Subjekts zu leugnen und zu überdecken, indem wir Objekte suchen, denen wir phantasmatisch die Qualität ungeteilter Fülle zuschreiben, oder die Fähigkeit, die von *différance* ausgehenden Kränkungen auszulöschen oder die ganze Kastration unnötig zu machen (und nach meiner Auffassung müssten einige aktuelle theoretische Ansätze (namentlich im Umfeld von Judith Butler und der Androgyniekonzepte) kritisch darauf hin befragt werden, ob sie nicht genau dies versuchen). Solche ‚Objekte der Vollständigkeit‘ suchen wir mehr oder weniger unser Leben lang, sie spielen in den Lebensplänen eine große Rolle, weil von dem Glauben an ihre Existenz eine Beruhigung ausgeht.

Das ist übrigens auch das Wesen des Neides. Beim Neid geht es nie nur um das Objekt, sondern um die Fantasie, dass dieses Objekt dem Anderen, der darüber verfügt, eben jene vollständige Befriedigung verschaffen würde. Das erklärt auch, wieso ironi-

scherweise das, worum wir einen anderen beneiden, diesem selbst oftmals gar nicht so wichtig ist – die (phantasmatische) Vorstellung der Wichtigkeit des Objekts ist nur unsere eigene Produktion. Wir wissen zwar auch aus eigener Lebenserfahrung, dass die in dieser Weise angestrebten Objekte nie ihr Versprechen halten (das kleine Kind, das nach Bonbons und einem Sandbagger schreit, ist damit eben doch nie dauerhaft zufrieden), trotzdem ist die Sehnsucht nach solchen Objekten typisch für unsere Kultur. Aber, wie gesagt: es geht dabei nicht in erster Linie darum, das Objekt tatsächlich zu *erlangen* – denn dann würde sich ja doch nur seine Begrenztheit erweisen. Sondern in erster Linie geht es darum, überhaupt ein Objekt der Vollständigkeit zu *errichten*, es zu begehren und daran zu glauben. Denn gerade darin, in dem Glauben an die Möglichkeit der Vollständigkeit, liegt seine beruhigende Wirkung.

Und das ist, im Prinzip, natürlich auch die Wirkungsweise der Religion, vor allem der christlichen. Da der christliche Gläubige sich die Erlösung durch Glauben und gute Werke gewissermaßen ‚erwerben‘ kann, wird hier die Möglichkeit der Teilhabe an der unbegrenzten Vollständigkeit (Gottes) ausdrücklich in Aussicht gestellt. Es ist nämlich offensichtlich erheblich leichter zu ertragen, dass ich selber zwar nicht über die Unendlichkeit und Unbegrenztheit der Möglichkeiten verfüge, weil ich es nicht schaffe, sie zu erreichen, als zu ertragen, dass bestimmte Grenzen, ‚aus sich heraus unüberwindbar‘ seien. Im übertragenen Sinne, auf der Ebene der Struktur hieße das: Wenn es auch nur Einen gibt, der alles hat, der ohne Verlust und Grenze auskommt, dann ist das eine enorme Beruhigung, auch wenn es mir selbst aktuell nicht gelingt, dieser Eine zu sein. Zumindest könnte ich an ihm und seiner Macht (phantasmatisch) teilhaben – aber dazu muss ich mir seiner Existenz sicher sein, sie *beweisen*. Was wir also machen, ist: Wir versuchen, die Illusion der Unangefochtenheit und Unbegrenztheit zu stützen, um an sie glauben zu können.

Und gerade an dieser Stelle bekommt die Überlegenheit des Männlichen ihre phantasmatische Funktion. Ich sage nicht, dass es keine faktische (politische) Überlegenheit der Männer gäbe, insbesondere in Bezug auf die Verfügung über Macht und Geld und als Definitionsmacht. Sondern ich will darauf aufmerksam machen, dass diese faktischen Bedingungen ihre Überzeugungskraft durch etwas Zusätzliches bekommen. Und hier liegt auch der Grund dafür, warum wir im alltäglichen Handeln immerzu dazu beitragen, das Phantasma der männlichen Überlegenheit zu stützen.

Es handelt sich hier um eine Art stillschweigender Übereinkunft zwischen den Geschlechtern, wo beide sich gegenseitig den Platz zuweisen. Sinnfälliges Beispiel hierfür wäre die Geste, wenn die Ehefrau im Lokal dem Ehemann das Portemonnaie zuschiebt, damit er (als ‚Hausherr‘) bezahlen kann.

Gleichzeitig gibt es auch unter den Frauen eine Art stillschweigende Übereinkunft, und die würde etwa lauten: Wir wissen ja, dass sie eigentlich Hanseln sind, diese Männer, die ohne uns nicht mal ein Spiegelei zustande bringen etc. und die entsprechende Geste, die das bebildert, wäre, dass die Frau, während sie dem Mann das Portemonnaie zuschiebt, der Kellnerin einen spöttischen, einverständigen Blick zuwirft, der heißt: Wir beide wissen ja, die brauchen das, die Männer, lassen wir ihm den Spaß etc. Auch sie irrt natürlich oder betrügt sich. Der Mann irrt, sofern er meint, er sei derjenige, der das Sagen hat (also derjenige, dem ‚nichts fehlt‘), und die Frau irrt, sofern sie meint, dass sie im Hintergrund die eigentlichen Fäden in der Hand halte (dabei aber, um im Bilde zu bleiben, zugleich bestätigt, dass sie ‚nichts hat‘). Beider Position ist nur die jeweils schattenhafte Kehrseite der Position des anderen, die insofern den Kern der eigenen bildet. (Wir haben

hier also wieder die Figur: dass der Andere die Folie abgibt für das Bild, das Verständnis, das jemand von sich selbst hat.)

Der Grund für den Selbstbetrug jener Ehefrau liegt eben genau darin, dass es auch für sie, für die Frauen verlockend und beruhigend ist, am Phantasma der männlichen Überlegenheit und Macht festzuhalten. Was sie davon haben, ist (1) ein sicherer Platz im bekannten Geschlechtergefüge (mit materiellen, emotionalen und sozialen Aspekten – denn in aller Regel wird die bekannte Abhängigkeit der unbekannteren Freiheit vorgezogen), (2) eben die Stütze des Phantasmas der Vollständigkeit, und (3) begibt sich die Frau damit der Notwendigkeit, zu handeln und gegen die Ungerechtigkeiten der Geschlechterordnung aufzubegehren – sie weiß es ja besser und hat für sich die Vorstellung, dass sie ‚im Hintergrund die Fäden zieht‘.

Diese Figur der ‚gegenseitigen Einsetzung‘ lebt natürlich davon, dass sie nicht ausgesprochen wird. In dem Moment, wo sie ausgesprochen wäre und damit in die Zirkulation gelangt, würde das Phantasma der Vollständigkeit erschüttert und würde für beide beteiligten Seiten die Konstruktion aus den Fugen geraten – wobei man sich natürlich im Klaren darüber sein muss, dass diese Struktur den Beteiligten natürlich nicht wirklich bewusst ist, also nicht bewusst in dem Sinne, dass sie darüber verfügen könnten.

Betrachten wir jetzt die Sache aus der Position des Mannes – und das heißt zugleich: aus der dominanten Position des herrschenden Diskurses. Auch die Frau hat für den Mann die Funktion eines Phantasmas der Vollständigkeit. Sie wird begehrt als diejenige, die zur Vollständigkeit fehlt, die das ‚fehlende Objekt‘ verkörpert (deshalb auch gibt die Frau in der Liebe „das, was sie nicht hat“<sup>19</sup>), und dies erfüllt sie auf eine doppelte, paradoxe Weise. Zum einen muss an der Frau das verleugnet werden, was auf Unvollständigkeit, also auf Endlichkeit, Differenz, Sterblichkeit, auf den Mangel hinweist, und insofern die phantasmatische Existenz von Vollständigkeit erschüttern würde (zu dieser Figur zählen z. B. Stilisierungen, Überhöhungen, Idealisierungen und Spaltungen, bezüglich weiblicher Sexualität, Schönheit, Güte, mütterlicher Selbstlosigkeit usw.). Zum anderen und zugleich darf aber auch nicht zugelassen werden, dass eine tatsächliche Vollständigkeit des Weiblichen die männliche Unvollständigkeit und Zweitrangigkeit beweisen würde. Deshalb muss das an der Frau auf Vollständigkeit Hinweisende gebannt, inszeniert und letztlich vom Platz des Mannes aus angeeignet werden. Daher z. B. die häufigen Verknüpfungen von Frau und Tod in der Literatur und in der Malerei. Und ebenso, denke ich, die Entwertungen diverser Art, die ihrerseits Produkte von Idealisierung und Spaltung sind. Ich vermute auch, dass die Verknüpfung von ‚Frau‘ und ‚Natur‘ nicht zuletzt auch hier eine Wurzel hat: nicht nur in der Betonung auf der damit angezeigten Beherrschbarkeit der Frau, sondern auch darin, dass eine Beruhigung davon ausgeht, dass es eine gibt, die den Zugang zum letzten (ersten, ursprünglichen) archaischen Wissen, über Werden und Vergehen, erhalten hat – was ihr logischerweise keineswegs genommen werden, sondern als unerklärlich gerade bei ihr verbleiben soll.

Das ‚Phantasma männlicher Überlegenheit‘ zeigt sich so nicht nur als zentraler Bestandteil der Geschlechterordnung, sondern, grundsätzlicher, als ein Baustein in der Bewältigungsstrategie, die unsere Gesellschaft im Umgang mit der Notwendigkeit der Kastration und den von *différance* ausgehenden Beunruhigungen (bzw. im Versuch, sie zu leugnen) entwickelt hat.

Wir können also zusammenfassend festhalten: Das Geschlechterverhältnis (als Geschlechterordnung) dient dazu, die dynamischen, beunruhigenden und produktiven Dimensionen von Geschlecht zu bannen und zu binden; es wird gestützt durch das Phantasma männlicher Überlegenheit (bzw. den Glauben daran),

in dem Frauen und Männer, wenn auch aus höchst unterschiedlichen Positionen, sich verbünden. Das wird insbesondere wichtig in Hinblick darauf, dass die Geschlechterordnung mit ihren Formen und Zuschreibungen, wie sie uns aus den letzten hundert Jahren vertraut sind, derzeit ganz gravierend ins Schwanken geraten ist. Die gesellschaftlichen Übereinkünfte darüber, was und wie eine Frau bzw. ein Mann zu sein hat, haben sich verschoben und geöffnet – wir müssen deshalb folgern, dass auch die bisher aus der Geschlechterordnung erwachsene Beruhigung nicht mehr tragen kann. So lange ihre Funktion als gesellschaftliche und als Stütze des Subjekts nicht anderweitig gewährleistet werden kann, wird die von ‚*différance*‘ ausgehende Beunruhigung also in zunehmendem Maße spürbar werden und sich an anderer Stelle auf noch unvorhersehbare Weise Ausdruck verschaffen.

#### ANMERKUNGEN:

- \* Überarbeitete Fassung eines Vortrags am IWK, März 1999.
- 1 Vgl. z. B. Jacques Derrida: Die *différance*. In: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Frankfurt am Main 1976
- 2 Vgl. ausführlicher: Barbara Rendtorff: *Geschlecht und différance. Die Sexualisierung des Wissens. Eine Einführung*. Königstein 1998
- 3 Derrida: Die *différance*. A. a. O., S. 11
- 4 Er tut dies noch aus einer Reihe anderer Gründe, die hier jedoch nicht weiter von Interesse sind.
- 5 Die Tatsache, dass beim Milgram-Experiment schon die Andeutung von Meinungsdivergenzen zwischen den Projektleitern die Rate der Zustimmung bei den Probanden radikal sinken ließ, unterstützt diesen Aspekt.
- 6 Vgl. Labyrinth und Archi/Textur. Ein Gespräch mit Jacques Derrida. In: Eva Meyer: *Architexturen*. Basel 1986, S. 40
- 7 A. a. O., S. 42
- 8 Vgl. Jacques Lacan: Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. In: ders.: *Das Seminar, Buch II* (1954). Weinheim 1991, hier S. 310 f.; vgl. auch: ders.: Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse (1953). In: ders.: *Schriften I*. Weinheim 1991; vgl. auch: Barbara Rendtorff: Sprache, Geschlecht und die Unerreichbarkeit des Anderen. In: Britta L. Behm / Gesa Heinrichs / Holger Tiedemann (Hg.): *Das Geschlecht der Bildung – Die Bildung der Geschlechter*. Opladen 1999
- 9 Vgl. Rendtorff: *Geschlecht*. A. a. O., S. 191.
- 10 Irene Fast: *Von der Einheit zur Differenz*. Berlin 1991, S. 16
- 11 Françoise Dolto: *Das unbewusste Bild des Körpers*. Weinheim 1987, S. 70 ff.
- 12 Vgl. Jacques Lacan: Die Objektbeziehung. In: ders.: *Das Seminar Buch IV* (1956–57). Übersetzt von Gerhard Schmitz. Frankfurt am Main 1997, Kap. II.3 und passim; vgl. ausführlicher auch: Barbara Rendtorff: Kastration, Frustration und Privation. In: Frankfurter Frauenschule (Hg.): *Materialienband – Facetten feministischer Theoriebildung, Bd. 23: Die Frage der Sexualisierung*, Königstein/Taunus 2000
- 13 Vgl. Lacan: Die Objektbeziehung. A. a. O., S. 171
- 14 Bei der Gabe ist der andere / ein anderer immer schon dabei. Die Kastration ist insofern immer schon an den anderen gebunden und kein isolierter oder individueller Akt. Was hier nicht weiter verfolgt werden kann, ist der verbietende Charakter der Kastration, die Tatsache, dass die ‚Erfüllung‘ verboten ist. Das mütterliche Objekt ist untersagt durch das Inzestverbot, d. h. das Subjekt erlebt, dass ‚ein anderer Mensch ihm kundtut, dass die Erfüllung seines Begehrens in der Form, die er ihr geben möchte, durch das Gesetz verboten ist.‘ Vgl. Dolto: *Das unbewusste Bild*. A. a. O., S. 70
- 15 Jacques Lacan: Die Objektbeziehung. A. a. O., S. 21
- 16 Maurice Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München, S. 29; vgl. auch: Barbara Rendtorff: Denken am Rande der Lichtung. In: Frankfurter Frauenschule (Hg.): *Materialienband – Facetten feministischer Theoriebildung, Bd. 18: Anpassung und Dissidenz*. Königstein/Taunus 1997
- 17 Jean-François Lyotard: *Heidegger und die Juden!*. Wien 1988, S. 29. (Lyotard beschäftigt sich hier mit dem Problem der Undarstellbarkeit und des Unsagbaren und findet in dessen Zentrum Geschlecht und Tod als Paradigma des Undarstellbaren.)
- 18 Vgl. Rendtorff: *Geschlecht*. A. a. O., 71 ff.
- 19 Barbara Rendtorff: *Geschlecht und symbolische Kastration. Über Körper, Matrix, Tod und Wissen*. Königstein/Taunus 1996, S. 131

ULRIKE RAMMING

## DIE SPEZIFISCHEN MERKMALE VON MEDIEN UND DIE MEDIALITÄT DER TECHNIK

### Über Berührungspunkte zwischen der aktuellen philosophischen Diskussion über Medien und feministischer Philosophie\*

Weitgehend unbestritten ist die Selbstcharakterisierung feministischer Philosophie in ihrer Doppelfunktion als Kritik am Kanon philosophischer Überlieferungen und als engagierte Intervention in laufende Debatten. Dieses Selbstverständnis ist lückenhaft, sobald es darum geht, aktuelle gesellschaftliche Entwicklungen zu beurteilen, die es philosophisch zu reflektieren gilt. Ich meine damit Fälle, in denen noch kein gesicherter philosophischer Wissensbestand vorliegt, noch keine eindeutig zu klassifizierenden Positionen innerhalb der philosophischen Diskussion kritisch zu befragen sind. Das Beispiel eines derartigen Falles geben die modernen Informations- und Kommunikationstechniken ab, auch „Neue Medien“ genannt. Die sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Folgen ihrer Einführung in den industrialisierten Gesellschaften sind noch nicht abzusehen und theoretisch höchst umstritten. In der philosophischen Fachdiskussion fällt ihre Beschreibung und Analyse keineswegs einheitlich, häufig auch ziemlich oberflächlich aus. Relativ offen ist darüber hinaus die Frage, inwiefern Medien überhaupt zu Objekten philosophischer Überlegungen avancieren sollen und in welchem Theoriefeld sie anzusiedeln wären. Feministischer Einspruch scheint, in Anbetracht so vieler ungeklärter Fragen, nicht erforderlich zu sein. Denn es ist, zumindest derzeit, keine Verknüpfung der philosophischen Thematisierung von Medien mit sexistischen Äußerungen, geschlechterideologischen Aspekten oder dem Ausschluss symbolischer Weiblichkeit zu beobachten.<sup>1</sup> Hier liegt das Problem im feministisch philosophischen Selbstverständnis. Denn wollte Frau es böseartig interpretieren, so wäre damit gesagt, dass Feministinnen in der Philosophie so lange zu schweigen hätten, solange es nach diesen drei Kriterien nichts zu monieren gibt. Der Effekt wäre, dass eine geschlechterspezifische Arbeitsteilung aufrechterhalten bliebe zwischen Theoriebildung (männlich) und ihrer Kritik (weiblich). Ich meine, dass an dieser Stelle die Beschreibung feministischer Projekte in der Philosophie unvollständig ist und dass wir unseren eigenen theoretischen Aktivitäten unnötige Beschränkungen auferlegen.

Bereits 1989 forderte Elisabeth Parzer, Feministinnen in der Philosophie sollten sich mit den neuen Informationstechnologien und ihren philosophischen Grundlagen auseinander setzen. Ihre radikale Formulierung lautete:

„Wenn wir uns ihr (der zweiten industriellen Revolution, U. R.) nicht stellen, dann wird der Feminismus reaktionär.“ Sie plädierte deshalb „für ein Neuüberdenken unserer Haltung zur bereits vorhandenen sowie zur künftig wünschenswerten und verhindernswerten Informationsinfrastruktur“.<sup>2</sup>

Interessant an dieser Äußerung finde ich die unterschiedlichen Aspekte, die Parzer anspricht. Ich würde sie in der folgenden Weise aufgliedern: 1. Ihre Reaktionismusdrohung würde ich in die Frage nach dem Verständnis von Wirklichkeit umformulieren, das Feministinnen ihren philosophischen Analysen unterlegen. 2. Die implizit erhobene Forderung nach Erweiterung der technischen und gesellschaftstheoretischen Kompetenz würde ich in die zwei Bedeutungen der *competentia*, der Eignung, überleiten: in das individuelle Vermögen zur Beurteilung des technisch bedingten Wandels und in die Frage der Zuständigkeit, d. h. der theoretischen Grundlage, auf der die jeweilige Beurteilung beruht. Judy Wajcman<sup>3</sup> hat den Bereich des Technischen u. a. deswegen als männlich dominierte Kultur beschrieben, weil die Beschäftigung

mit Technik immer auch den Erwerb technischer Kompetenz zur Folge hat. Wenn also kleine Jungs ebenso wie erwachsene Männer sich beim Umgang mit technischen Geräten vordrängen, so resultiert daraus mehr oder weniger zwangsläufig, dass sie sich subjektiv sicher und kompetent fühlen, objektiv „von der Sache etwas verstehen“ und daraus einen Teil ihrer geschlechtlichen Identität aufbauen. Umgekehrt kann daraus für Frauen der *Verdrängungseffekt* entstehen, dass sie tatsächlich weniger technische Kompetenz entwickeln und sich auch weniger kompetent fühlen. Übertragen auf unser Thema könnte dies heißen: Die intellektuelle Auseinandersetzung mit Fragen der neuen Informations- und Computertechniken ermöglicht den Erwerb technischer und technikphilosophischer Kompetenz. Damit wird 3. zur weiterführenden Frage übergeleitet, ob eine Erweiterung des Objektbereichs feministischen Philosophierens nicht auch eine produktive Revision der verwendeten philosophischen Grundlagen erforderlich machen würde.<sup>4</sup>

Der Reiz, der davon ausgeht, sich als Philosophin mit dem Thema Medien auseinander zu setzen, besteht aus meiner Sicht darin, dass innerhalb des Faches Philosophie selbst weder dessen systematischer Status geklärt ist noch eine zumindest andeutungsweise fest umrissene Bedeutung des Ausdrucks „Medien“ vorliegt. Während in den Kommunikationswissenschaften feststeht, dass es sich bei Medien um „materiell-mechanische oder energetische [...] Träger und Übermittler von Daten bzw. Informationseinheiten und mechanische sowie elektronische Mittel der Datenverarbeitung“<sup>5</sup>, also um Phänomene der Speicherung, Übertragung und Bearbeitung von Informationen handelt; während die Literatur- und Kulturwissenschaften klar zwischen den Medien Buch, Fotografie, Radio, Film, Zeitschrift und Zeitung, Fernsehen unterscheiden, ist in der philosophischen Fachdiskussion weitgehend ungeklärt, inwieweit philosophische Problemstellungen durch die Reflexion auf derartige Medien-Artefakte überhaupt berührt werden. Fallen unter den Begriff des Mediums die genannten Massenmedien und Kunstformen? Gehört Sprache als mögliches *Basismedium* ins Spektrum der Medienphilosophie? Ist die Klasse der Medien um physikalische Größen wie akustische Wellen oder optische Strahlen zu erweitern, oder besteht das Spezifikum einer philosophischen Auseinandersetzung mit Medien darin, Kants Formen der Anschauung, Raum und Zeit, medienphilosophisch zu reformulieren?<sup>6</sup> Ist es Aufgabe der Philosophie, lediglich die philosophischen Grundlagen eines Artefakts wie beispielsweise des Computers zu reflektieren, oder stehen, wie neuere Medientheorien postulieren, die Grundlagen des Faches selbst infrage?

Die skizzierten Unklarheiten stellen für die Philosophin bereits eine deutliche Herausforderung dar. Für die Feministin ergeben sich darüber hinaus reizvolle Fragen: Was verändert sich, wenn im Rahmen einer allgemeinen Reflexion auf die Pluralität von Medien der vorrangige normative Charakter von Sprache zumindest kritisch hinterfragt werden kann? Wird durch die Bezugnahme auf diese Medienvielfalt die intersubjektive Verpflichtung auf Sprache in einer Weise relativiert, die für Feministinnen interessante Perspektiven aufwerfen könnte? Nicht zuletzt kann eine philosophische Auseinandersetzung mit Medien als Beispiel dafür stehen, dass es auch aus feministischer Sicht nicht notwendig sein muss, Phänomene ausschließlich unter sozialtheoretischen Gesichtspunkten zu betrachten. Ich vertrete in diesem Zusammenhang die

Auffassung, dass die in der feministischen Diskussion vorherrschende Konzentration auf die sozialen Aspekte von Phänomenen und Verhältnissen nicht ausreichend ist, um das Spezifische von Medien zu verstehen. Aus diesem Grund halte ich techniksoziologische oder sozialkonstruktivistische Ansätze, wie sie in der feministischen Diskussion überwiegen, für nicht befriedigend. Hinzu kommt, dass sie für eine philosophische Auseinandersetzung mit Technik allgemein, Medientechnologien im Besonderen nicht ausreichen. Aus meiner Sicht ist es nicht notwendig, das Spezifische eines feministischen Ansatzes in der Philosophie durch den Rekurs auf soziale Parameter auszuweisen; vielmehr möchte ich zeigen, dass es Berührungspunkte gibt zwischen der philosophischen Beschäftigung mit Medien und feministisch-philosophischen Ansätzen. Diese Berührungspunkte liegen auf der Ebene der philosophischen Grundlagen. Um diese Annahme nachvollziehbar zu machen, werde ich im Folgenden einen Überblick über aktuelle Entwicklungen in der philosophischen Debatte über Medien geben und dabei der Frage nachgehen, was als Spezifikum für Medien angesehen wird. Anschließend werde ich den Stand der feministischen Diskussion innerhalb der Philosophie dort aufzeigen, wo sich Berührungspunkte zur philosophischen Mediendiskussion ergeben. Zum Schluss möchte ich einige der Konsequenzen, die sich aus der theoretischen Nähe beider Richtungen ergeben, zumindest kurz skizzieren.

#### PHILOSOPHISCHE KONZEPTIONEN VON MEDIEN UND MEDIALITÄT

Die aktuelle philosophische Diskussion zum Thema Medien lässt sich grob in zwei Richtungen unterteilen. Die erste betont das Novum, das Medien als neuer Typus von Gegenständen für die philosophische Theoriebildung darstellen. In diesem Zusammenhang werden häufig dezidiert antiphilosophische Thesen vertreten mit dem Argument, die Philosophie sei mit ihrem theoretischen Instrumentarium nicht in der Lage, das Spezifische von Medien und der durch sie bewirkten neuen Situation zu erfassen. Diese harte These gilt allerdings nur dann, wenn man die philosophische Tradition mit der Bewusstseins- und Subjektphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts gleichsetzt. Gibt man diese Annahme auf, so verliert die Rede vom theoretischen Novum ihre polemische Spitze. Es ist dann möglich, die Neuheit des Phänomens und mit ihm, um eine Formulierung Ernst Cassirers zu verwenden, den „eigentlich peripheren Charakter“<sup>7</sup> der Medien anzuerkennen. Damit wäre gesagt, dass einzelne Medien, seit Platons berühmter Schriftkritik vor allem dasjenige der Schrift, durchaus im Rahmen philosophischer Theorien immer wieder thematisiert wurden.<sup>8</sup> Sie wurden allerdings, und darin besteht bis heute das medientheoretische Defizit der Philosophie, in ihrer Eigenständigkeit nicht beachtet, sondern den theoretischen Erfordernissen der jeweiligen philosophischen Systeme subsumiert. Damit ist das Desiderat medienphilosophischer Forschungen benannt: Es geht darum, dem Phänomen der Medien einen Ort innerhalb der philosophischen Theoriebildung zuzuweisen und gleichzeitig die fachphilosophische Diskussion im Kontext der disziplinübergreifenden Medienforschung zu verorten.

Hieran anknüpfend, lässt sich die zweite Richtung beschreiben. Sie kommt aus der Technikphilosophie. Hier geht es darum, die philosophische Analyse von Medien-Artefakten in die alte philosophische Tradition der Reflexion von Mitteln und ihres Einsatzes einzugliedern. Zur Sprache gebracht werden also nicht die Besonderheiten von Medien, sondern ihre Gemeinsamkeit mit anderen technischen Artefakten. Damit vermittelt die technikphilosophische Herangehensweise zunächst einen konservativen Eindruck, weil sie das Spektakuläre am Thema Medien zu unter-

schlagen scheint. Allerdings ergeben sich durch sie interessante Perspektiven. Hier wäre zunächst die kulturphilosophische Perspektive auf Technik zu nennen, die besagt, dass Technik immer schon gestaltender Bestandteil von Kultur gewesen ist, dass mithin Kultur ohne eine Form der Technik nicht zu denken ist. Über diese Sichtweise wird weiterhin die terminologische Unterscheidung zwischen Mitteln, Medien und Modellen in die Mediendiskussion eingeführt, welche der Frage nachzugehen erlaubt, was Medien von technischen Mitteln unterscheidet. Die theoretischen Erträge beider Richtungen zur Mediendiskussion möchte ich anhand der beiden Stichworte „medienphilosophischer Externalismus“ und „Medialität“ vorstellen.

Im Rahmen von Ansätzen der ersten Richtung zählen die Ausdrücke „Exteriorität“ und „Materialität“ zu den wichtigsten Schlagworten. Beide signalisieren die Abkehr von den Prämissen der Bewusstseins- und Subjektphilosophie, die bereits bei Derrida vollzogen wurde und die in neueren Ansätzen eine symbolphilosophische Reformulierung erfuhr. Die Ausgangsthese lässt sich folgendermaßen formulieren: Das, was wir gemeinhin als Denken bezeichnen, findet nicht ausschließlich in den Köpfen statt; vielmehr ist der Gebrauch externer Symbole, Symbolsysteme, symbolischer Maschinen und technischer Apparaturen integraler Bestandteil unserer intellektuellen Praktiken.

Eine erste Variante hat Reinhold Magreiter vorgelegt. Er nimmt das Postulat von der Exteriorität des Zeichens zum Anlass, um in Anknüpfung an die Philosophie Ernst Cassirers die materiellen Dimensionen von Symbolen zu thematisieren. Dabei geht es ihm darum, den idealistischen Tendenzen bei Cassirer ein realistisches und materialistisches Korrektiv entgegenzusetzen.<sup>9</sup> „Medium“ hat bei Magreiter die kantianische Bedeutung der „Vermittlung von ‚Sinn und Sinnlichkeit‘“,<sup>10</sup> von Begriff und Anschauung. Die Reflexion auf die vermittelnde Instanz des Mediums im Rahmen der Philosophie der symbolischen Formen gestatte, so Magreiter, soziale und kulturelle Praktiken und Institutionen sowie die sie bedingenden Kommunikations- und Gedächtnistechnologien umfassend zu berücksichtigen. Ein derartiges Vorhaben gestattet nach meiner Einschätzung, die Ergebnisse der soziokulturellen und kulturhistorischen Forschungen vor allem zu Schrift und Schriftlichkeit<sup>11</sup> in die philosophische Reflexion zu übernehmen.

Dieser Ansatz wird von der weiterentwickelten Variante Sybille Krämers teilweise unterlaufen. Sie macht in einer historischen wie systematischen Rekonstruktion von mathematischen und logischen Kalkülen<sup>12</sup> deutlich, dass diese nicht nur als Rechen- und Darstellungsmittel zu betrachten sind, sondern in einer spezifischen Weise an ein bestimmtes Medium gebunden sind, nämlich an die Schrift. Als schriftliche Symboltechniken lassen sich Kalküle und Algorithmen aus mehreren Gründen charakterisieren: Das indische Dezimalsystem zählt ebenso zu seinen Voraussetzungen wie die durch Viète entwickelte Buchstabenalgebra. Beide beruhen auf schriftlichen Symbolisierungen: das Dezimalsystem, weil die Zahl 0 nicht anders als durch ein schriftliches Symbol dargestellt werden kann, die Algebra Viètes, weil sie Buchstaben als Variable einführt. Das schriftliche Rechnen als Kulturtechnik sowie eine bestimmte Form der Algebra, die nicht nur schriftliche Zahlzeichen, sondern auch Buchstaben einsetzt, stellen somit das Zeichen- und Methodenrepertoire zur Verfügung, auf das die Entwicklung von Kalkülen durch Descartes und vor allem Leibniz aufbauen konnte. Spezifisch skriptural sind diese Symbolsysteme noch aus einem weiteren Grund: Sie beziehen sich nicht auf gesprochene Sprache, sondern auf abstrakte Sachverhalte. Dies wird durch den Bezug zur schrifthistorischen Forschung der vergangenen dreißig Jahre deutlich, die hervorgehoben hat, dass die ersten grafischen Manifestationen keinesfalls zur visuellen Darstellung mündlicher Rede entwickelt, sondern zu Zwecken der Buchhaltung und der Verwaltung eingesetzt wurden.<sup>13</sup> Formale

Schemata sind also nur im und durch das Medium der Schrift zu entwickeln, und allein ihre Nichtbezogenheit auf Sprache gestattet es, die verwendeten Zeichen operativ wie Gegenstände zu verwenden. Krämer spricht deshalb im Zusammenhang mit den so genannten formalen Sprachen von „operativen Schriften“.<sup>14</sup> Sie bestimmt diesen Schrifttypus nicht nur materiell, sondern auch funktional und strukturell. Funktional unterscheiden sich operative von phonetischen Schriften dadurch, dass sie den quasi-gegenständlichen, syntaktischen Gebrauch von Zeichen ermöglichen. Strukturell lassen sie sich als Notationen im Sinne Goodmans definieren,<sup>15</sup> als Schemata, die sich durch die syntaktische Disjunkтивität und Diskretheit ihrer Elemente sowohl von Schriftsprache als auch von mündlicher Rede unterscheiden.<sup>16</sup>

Als eines der wichtigsten Merkmale von Krämers Ansatz möchte ich bezeichnen, dass mit ihm der traditionelle Topos von Schrift als entäußerter Rede verabschiedet wird. Die allgemeine Klasse von Schriften wird erweitert um mehrere Subklassen. Neben den phonetischen Schriften fallen nun auch ikonische Schriften im Alltagsgebrauch und Notationen unter den Begriff. Letztere können wiederum unterschieden werden in Codes zu Kommunikationszwecken wie das Morsealphabet, in logische, mathematische, informatische Schriften und Computerprogramme, in Notationen in der Kunst sowie immaterielle Schriften wie computergenerierte Bilder.<sup>17</sup> Deutlich wird an Krämers auf Schrift bezogene Arbeiten, dass ein zeitgenössischer Schriftbegriff, der aktuellen Entwicklungen Rechnung tragen will, das Modell der verschrifteten Sprache aufgeben muss. Krämer zeigt zudem auf, dass nicht allein materielle Unterschiede zwischen Medien wie die häufig genannte Unterscheidung zwischen phonischen und grafischen Realisierungen, entscheidend sind, sondern auch funktionale und strukturelle Eigenschaften. Bei Medien handelt es sich demnach nicht einfach um Manifestationen von Bedeutungen – ein Argumentationsmuster, das die Differenz zwischen denkendem Subjekt und entäußerter Rede aufrechterhält – vielmehr handelt es sich um eigenständige, autonome Realisierungen. Vor dem Hintergrund einer derartigen schrifttheoretischen Perspektive erweist sich dann der Computer als eine Technik, die auf dem Einsatz operativer Schriften basiert.

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle ein erstes Resümee ziehen: Der symbolphilosophische Externalismus bekommt bei Magreiter und Krämer eine erkenntnistheoretische Wendung. Beide heben in unterschiedlicher Dringlichkeit und Deutlichkeit hervor, dass Denken als ein Prozess vorzustellen ist, der nicht vorrangig „in“ den Köpfen von Individuen stattfindet,<sup>18</sup> sondern auf einer Vielzahl kultureller symbolischer Praktiken beruht. Thema einer philosophischen Erörterung von Medien ist dann unter anderem die Frage, inwiefern der Einsatz diverser Medienpraktiken unterschiedliche Zugänge zu Wirklichkeit erschließt bzw. wie beispielsweise im Fall der logischen Kalküle, die Bildung spezifischer Wirklichkeiten erst ermöglicht.

Diese Fragen werden sehr viel expliziter in der Auseinandersetzung mit den neuesten elektronischen Techniken, vor allem der Computertechnik, diskutiert. An dieser Stelle greifen die von mir als zweite Richtung bezeichneten, eher technikphilosophische Zugänge.

Der Computer als durch das Medium Schrift gestützte Technik und die Redeweise vom Computer als Medium gestatten hier den Einstieg ins Thema. Strukturieren lässt sich der Forschungsstand anhand der semantischen Doppeldeutigkeit des Adjektivs „medial“. Dieses wird in der aktuellen Diskussion zunächst synonym verwendet für „Medien betreffend“ oder „durch Medien bewirkt“. In dieser Bedeutung bezieht es sich auf den Computer unter dem Aspekt des Bild- und Kommunikationsmediums.<sup>19</sup> In diesem Sinn können Computer als ein Medium verstanden werden, das potenziell alle vorherigen Medien integriert,<sup>20</sup> als neues Massenmedium,

als Medium der interaktiven und bildgestützten Kommunikation, aber auch als Technik, die, wie bereits erwähnt, auf dem Einsatz operativer Schriften basiert.

Der Computer als universale Maschine, die potenziell alle Informationen aufnehmen, transformieren und übertragen kann, sofern sich diese in einen digitalen Code umformulieren lassen, gibt das Modell ab für Gerhard Gamm's Beschreibung von Technik als Medium.<sup>21</sup> Zunächst geht es also im wörtlichen Sinn um den Computer als *Übersetzungsmaschine*. Diese Bedeutung wird verlassen, sobald Gamm sich auf das Modell der nicht-trivialen Maschine beruft und von ihm ableitet, dass das wesentliche Merkmal moderner Technik deren Unbestimmtheit sei. Damit ist auf der Ebene der technischen Artefakte<sup>22</sup> gesagt, dass nicht-triviale Maschinen nicht für eindeutig angebbare Zwecke konzipiert werden, sondern ihre Programme selbstständig weiterentwickeln und damit ihren Einsatzbereich ständig erweitern. Nach Gamm verlieren durch derartige Möglichkeiten der technischen Entwicklung konstitutive Unterscheidungen, die bisher für den Einsatz technischer Geräte als verbindlich galten, ihre Gültigkeit. Er nennt in diesem Zusammenhang diejenige zwischen Haupt- und Nebenfolgen:

„Dreifach sind [...] die Wege, Unbestimmtheit zu erzeugen: Neben der einfachen Variation in der Ausnutzung interner technischer Momente sind vor allem die im Augenblick der Konstruktion unvorhersehbaren Synergieeffekte von Belang, die durch Kombination mit anderen technischen Systemen erzeugt werden. [...] Letzten Endes schöpft eine historisch oder technologisch veränderte Situation ständig auch neue Gebrauchsmöglichkeiten. Sie führt in einem bestimmten historischen Augenblick zur Umdefinition ganzer Technologien. [...] Man kann das auch anders sagen: Technischen Artefakten sind immer auch symbolische oder imaginäre Bedeutungen imprägniert; sie stehen in Gesellschaftsformen, für die das Leitbedürfnis des Neuen konstitutiv ist. [...] Technik entfaltet sich in unvorhersehbarer Weise als ein mehr oder weniger unbegrenztes Spiel mit Alternativen und Optionen, die zu einer bestimmten Zeit offenstehen.“<sup>23</sup>

In Gamm's Darstellung steht der aktuelle Stand der Computertechnik für moderne Technik überhaupt, die als integraler Bestandteil moderner, am Neuen orientierter Gesellschaften zu verstehen ist, weil sie selbst beständige Innovation ermöglicht.

Den Begriff des Mediums verwendet Gamm in diesem Zusammenhang in zweifacher Weise, als Mittel des Austausches von Zeichen und als gesellschaftliche Vermittlungsinstanz. In dieser doppelten Bedeutung kann Technik zunächst als Übersetzungs- bzw. Transformationsmedium bezeichnet werden, „in das sich (nahezu) alles übersetzen lässt [...]“, dann aber auch als Mittel, „weil sie in dieser Funktion die Selbstvermittlung der Gesellschaft übernimmt oder die Netze, Bahnen und Bindungen beschreibt, die die Gesellschaft zusammenhalten“<sup>24</sup>. In diesem Zusammenhang spricht Gamm dann auch von Technik als einem Medium, in der die Gesellschaft sich selbst und ihr Verhältnis zur Welt erschließt.

Sybille Krämer verwendet „Medium“ zur Unterscheidung zwischen zwei Perspektiven auf technische Artefakte, der Werkzeug- und der Medienperspektive. Erstere konzentriert sich auf die Effektivierung menschlicher Tätigkeiten durch den Einsatz technischer Geräte. Aus dieser Sicht gerät Computertechnik als Technik der Symbol- und Informationsverarbeitung in den Blick, als vorläufiger Endpunkt einer historischen Entwicklung der „mechanischen Entlastung von kognitiven Prozessen“, als „Kulturtechnik, die so alt ist wie die Idee, künstliche Zeichensysteme als Geisteswissenschaften einzusetzen“. Die Medienperspektive setzt dagegen den Akzent auf die Ermöglichung neuer Erfahrungen. „Mit Hilfe einer Technik werden artifizielle Welten erzeugt, die uns Sinneswahrnehmungen erschließen und Wechselwirkungen ermöglichen, welche außerhalb der technischen Apparatur nicht etwa abgeschwächt, sondern überhaupt nicht zu erlangen wären. In dieser Perspektive ersetzen Techniken nicht Arbeit, sondern eröffnen Er-

fahrungen.<sup>25</sup> Die neuen Erfahrungsdimensionen, die der Umgang mit Computern eröffnet, ist nach Krämer die Möglichkeit des interaktiven Umgangs mit Informationen.

„Mit dieser Möglichkeit, Daten nicht nur zu lesen, sondern mit ihnen visuell, auditiv und taktil zu interagieren [...], zeichnet sich eine vorbildlose Erweiterung unseres Modellbegriffes und damit zugleich des Raumes unserer Wissensrepräsentationen ab. [...] Die Rolle des exogenen Betrachters von Datenwelten kann ergänzt werden durch die Rolle eines endogenen Teilnehmers.“<sup>26</sup>

Für Krämer wird durch diese Entwicklung ein Leitbild verlassen, das für industrialisierte Gesellschaften charakteristisch war, das Verständnis von Technik unter dem Gesichtspunkt des instrumentellen, rein zweckorientierten Handelns. Krämer vermutet dagegen, dass für Computer eher eine Terminologie des Spiels bezeichnend wäre, durch welche die Selbstzweckhaftigkeit und Kontingenz des medialen Umgangs mit Computern hervorgehoben würden.

Die von Gamm und Krämer herausgearbeiteten Dimensionen des Computers als Medium entwickelt Christoph Hubig noch einmal mit anderer Akzentsetzung. Er versteht unter Medialität, anders als Gamm, nicht Vermitteltheit, sondern die Eröffnung von Handlungsspielräumen, die, selbstverständlich, technisch vermittelt sind. Hubig hebt über das Dreierschema von technischen Instrumenten als Mittel, Maschinen und Systemen hervor, dass moderne Technik längst nicht mehr als bloßes Mittel (der Bedürfnisbefriedigung, der Weltgestaltung, der Natur- und Selbsterkenntnis) verstanden werden kann; vielmehr würden bereits durch Maschinen Handlungsspielräume determiniert. „Technische Systeme (der Energiebereitstellung, der Datenkommunikation, der Müllentsorgung, der Fertigung, des Verkehrs etc.) sind nicht mehr bloße Handlungsschemata, sondern machen grundlegende Bedingungen unserer Lebenswelt aus, innerhalb derer dann Werkzeugeinsatz oder Maschinennutzung stattfinden.“<sup>27</sup> Sie sind also nichts, das man benutzen oder bedienen könnte, sondern „stellen ein Bedingungsgefüge dar, das jeweils bestimmte technische Vollzüge allererst ermöglicht [...]“<sup>28</sup> Unter der Voraussetzung dieser begrifflichen Differenzierung lässt sich nicht nur allgemein danach fragen, inwiefern durch den aktuellen Entwicklungsstand der Computertechnik unser Verhältnis zu Welt und Wirklichkeit berührt wird; es gerät dann auch nicht nur, wie häufig, zuallererst das Internet als neues Kommunikationsmedium in den Blick. Vielmehr lässt sich die Frage stellen, inwiefern der Einsatz von Computern in technischen Systemen diese nicht nur effektiviert, sondern auch Handlungsspielräume grundlegend verändert. Damit wird es möglich, zwischen Fällen zu unterscheiden, in denen Computertechnik mechanische Geräte ersetzt (wie im Fall der Textverarbeitung), in denen sie als Element in automatisierte Prozesse eingesetzt wird (Beispiel Robotik), und denen, wo über den Einsatz von Computern virtuelle Welten erzeugt werden, die in unsere Realität eingreifen. Dies ist beispielsweise der Fall beim Effektenhandel an der Börse oder beim Einsatz von Simulationen in wissensbasierten Datensystemen.<sup>29</sup> Hier greifen virtuelle Entitäten in reales Handeln bzw. reale Handlungsmöglichkeiten ein.

Die Unterscheidung zwischen Mittel, Modell und Medium macht diese Differenzen noch einmal anders deutlich. Der Mittelbegriff bezeichnet noch einmal die bereits genannte Funktion des Substituts bisher verwendeter Artefakte. Modellfunktion erhält ein technisches Gerät, wenn es als Erklärungsinstanz eingesetzt wird. Ein gutes Beispiel bieten die Diskussionen zur Künstlichen Intelligenz, in denen die Techniken der computerisierten Symbol- und Informationsverarbeitung zur Erklärung menschlichen Denkens herangezogen werden. Mit Medium und Medialität werden neue Dimensionen bezeichnet, die durch technische Innovationen eröffnet werden, die neue Rahmenordnungen und neue Möglichkeitsräume schaffen. Damit ist auch gemeint, dass Handlungspop-

tionen zum Teil unmerklich verändert werden.

Für die in diesem zweiten Teil skizzierten Positionen lässt sich zusammenfassend formulieren, dass sie den Ausdruck „Medium“ weniger zur Bezeichnung von Medienartefakten selbst verwenden, sondern vielmehr damit die Funktion der Welterschließung und -erzeugung meinen. Diese kann Medien im engeren Sinn, also den Trägern und Übermittlern von Informationen, zugesprochen werden.<sup>30</sup> Ihre Brisanz erhält sie allerdings in der Auseinandersetzung mit Computertechnik, die, aufgrund ihrer Unbestimmtheit, zum Sinnbild moderner Technik überhaupt gerinnt. Computer als Medium heißt, dass diese Technik zur zentralen gesellschaftlichen Vermittlungsinstanz überhaupt avanciert; Medialität allgemein spricht die Erschließungsfunktion möglicher Welten nicht nur den neuesten technischen Entwicklungen, sondern Technik überhaupt zu.

#### ZUR RELEVANZ DER PHILOSOPHISCHEN MEDIENDISKUSSION FÜR FEMINISTISCHE ANSÄTZE IN DER PHILOSOPHIE

Was haben die genannten Ansätze aus der aktuellen Diskussion über Medien und Medialität mit feministischen Anstrengungen in der Philosophie zu tun? Anders gefragt: Was könnte das Interesse einer feministisch orientierten Philosophin wecken? Ich möchte auf diese Fragen eine vorläufige Antwort in drei Schritten geben.

1. Der symbolphilosophische Externalismus in der hier vorgestellten Form steht nicht in Widerspruch zu den Anforderungen an eine Erkenntnistheorie, die feministischen Ansprüchen genügt. Dies lässt sich zeigen unter Bezugnahme auf Argumentationen, die im Rahmen einer Auseinandersetzung um den Analytic Feminism entwickelt und die bei uns bisher kaum zur Kenntnis genommen wurden.

Erinnert sei vorweg daran, dass die ersten feministischen Ansätze in der US-amerikanischen Philosophie und Wissenschaftstheorie sich dezidiert gegen die Tradition der analytischen Philosophie richteten, die in den USA als die dominierende philosophische Strömung anzusehen ist. Die Hauptopponenten feministischer Kritik waren der Logische Empirismus und die naturalisierte Erkenntnistheorie Quines.<sup>31</sup> In der feministischen Diskussion der Neunzigerjahre wird nicht nur die prinzipielle Ablehnung analytischer Methoden infrage gestellt; sie folgt auch Überlegungen, ob nicht gerade die naturalisierte Erkenntnistheorie in ihren aktuellen Formulierungen interessante Anknüpfungspunkte für feministische Interventionen in der Philosophie bietet. Louise Antony ging als eine der Ersten der Frage nach, ob die Kriterien, die eine erkenntnistheoretische Position erfüllen muss, wenn sie auch feministischen Anforderungen genügen will, nicht zu trennen seien von der programmatischen Forderung nach einer autonomen feministischen Erkenntnistheorie. In ihrer Formulierung lautet die Frage folgendermaßen:

„[...] if the question ‚Do we need a feminist epistemology?‘ is taken to mean, ‚Are there specific questions or problems that arise as a result of feminist analysis, awareness or experience that any adequate epistemology must accomodate?‘ – then I think the answer is clearly yes. But if, taking for granted the existence of such an agenda, the question is taken to be, ‚Do we need, in order to accomodate these questions, insights, and projects, a specifically feminist alternative to currently available epistemological frameworks?‘ then the answer, to my mind, is no.“<sup>32</sup>

Folgt man Antonys Überlegungen, so ist davon auszugehen, dass die von ihr erwähnte Aufstellung von Kriterien und Problemstellungen, denen feministische Ansätze im Bereich der Erkenntnistheorie entsprechen sollten, nicht ein Desiderat darstellen, das

erst im Rahmen einer eigenständigen feministischen Theorie einzulösen wäre. Vielmehr wurde sie längst erstellt und lässt sich aus der Literatur zum Thema extrapolieren. Eine feministisch adäquate Erkenntnistheorie muss demnach allgemein der Forderung nach Parteilichkeit im Sinn nicht-sexistischen, nicht-androzentrischen Philosophierens nachkommen. Für die Erkenntnistheorie sind darunter die folgenden Merkmale zu verstehen:

- Ablehnung cartesischer Schemata mit ihren charakteristischen Dualismen wie Leib/Seele oder Ratio/Emotionen,<sup>33</sup>
- Kritik an der Konzeption des „individual knowers“ im traditionellen Empirismus,<sup>34</sup>
- Infragestellung der Verknüpfung von Objektivität und Wertneutralität im logischen Positivismus,
- Absage an physikalistische Paradigmen, welche die Ausblendung sozialer und kultureller Faktoren zur Folge haben und damit auch die Nichtbeachtung der sozialen Hierarchien zwischen den Geschlechtern.<sup>35</sup>

Demnach definieren sich aktuelle feministische Ansätze in der Erkenntnistheorie als nicht-individualistisch, anti-cartesianisch (und damit auch als nicht-kognitivistisch), nicht-empiristisch<sup>36</sup> und anti-positivistisch.<sup>37</sup> Im Gegenzug wird beinahe durchgängig die Forderung erhoben, die sozialen und kulturellen Kontexte von erkennenden und wissenden Subjekten, seien es Gruppen oder Individuen, müssten reflektiert werden.

Eine erste Gemeinsamkeit zwischen medienphilosophischen Ansätzen und den feministischen Forderungen innerhalb der Erkenntnistheorie besteht darin, dass beide ihren Problemstellungen eine erkenntnistheoretische Wendung geben. Der symboltheoretische Externalismus fragt nach der Bedeutung von Medien für unser Denken und Erkennen von Wirklichkeit, feministische Ansätze in der Erkenntnistheorie gehen dem Subjekt des Wissens und Erkennens nach. Über diese oberflächliche Übereinstimmung hinaus wird deutlich, dass die philosophische Reflexion auf Medien dem feministischen Forderungskatalog genügt. Medien sind, wie alle Arten von Artefakten, historisch kontingent und divergieren kulturell.<sup>38</sup> Bei ihnen handelt es sich um transindividuelle Komponenten des Wissens. Die Pointe des symbolphilosophischen Externalismus besteht gerade in seiner antinaturalistischen Ausrichtung. Er weist darauf hin, dass Denken kein mentaler Akt ist, der unter Rekurs auf neuronale Prozesse zufriedenstellend erklärt werden könnte; vielmehr basiert Denken immer schon auf der Integration und der Unterstützung durch kulturelle symbolische Techniken. Damit handelt es sich bei dieser Position um eine nicht-mentalistische, anti-inaturalistische, nicht-individualistische und nicht-kognitivistische Variante eines Ansatzes, der erkenntnistheoretische Relevanz beansprucht.

Trotz dieser ersten Übereinstimmungen ist damit noch nicht die Frage beantwortet, inwiefern eine derartige Position Interesse von feministischer Seite beanspruchen kann.

Autorinnen wie Louise Antony, Ann Garry, Sally Haslanger und Lynn H. Nelson,<sup>39</sup> die keineswegs einheitliche philosophische Ansichten vertreten, gehen davon aus, dass die Einlösung der aufgezählten Kriterien nicht auf der Grundlage einer eigenständigen feministischen Theorie, einer sozialen Epistemologie, möglich und auch nicht notwendig ist. Begründet wird diese Einschätzung damit, dass die philosophischen Vorannahmen der *Feminist Epistemologies* sich selbst als problematisch erwiesen haben. Hierzu gehört, dass die Fiktion einer *Mainstream Philosophy*, von der sich feministische Positionen absetzen können, selbst nicht haltbar ist, weil sie ein unhistorisches Amalgam der unterschiedlichsten philosophischen Strömungen darstellt.<sup>40</sup> Dieser Einwand gilt besonders für die feministische Kritik am epistemologischen Individualismus.<sup>41</sup> Aber auch die für feministische Ansätze beinahe schon konstitutive Kritik an überlieferten Dualismen sei allenfalls unter kulturkritischen Vorzeichen, nicht aber im Kontext aktueller Er-

kenntnistheorien relevant. Im Gegenzug wird darauf hingewiesen, dass die Kritik der von Feministinnen problematisierten philosophischen Traditionen und Parameter längst auch innerhalb der Analytischen Philosophie vollzogen wurde. Weshalb dann also eine eigenständige feministische Kritik des logischen Empirismus entwickeln, wenn dieser als Forschungsrichtung längst und wirkungsvoll ad acta gelegt wurde?<sup>42</sup> Warum die dualistischen Muster der traditionellen Philosophie kritisieren und nicht zur Kenntnis nehmen, dass beispielsweise in der modernen Logik und Ontologie, aber auch in der Handlungstheorie Ansätze existieren, die nichtdualistisch konzipiert sind?<sup>43</sup> Die grundsätzliche Problemstellung, die mit diesen Überlegungen in die feministische Diskussion eingeführt wurde, lautet: Existieren in der aktuellen Philosophie Ansätze, deren Prämissen mit den Anforderungen an eine Theorie, die feministischen Ansprüchen genügt, zumindest teilweise übereinstimmen und sich im Sinn feministischer Intentionen weiterentwickeln lassen? Wie ich gezeigt habe, kann zumindest der erste Teil dieser Frage in Hinblick auf den symbolphilosophischen Externalismus positiv beantwortet werden. Damit ist die Voraussetzung geschaffen, um in einem nächsten Argumentationsschritt darüber zu diskutieren, inwiefern für eine feministisch motivierte Analyse technischer Objekte der Rekurs auf soziale Parameter, als Ausweis eines genuin feministischen Untersuchungsinteresses, verpflichtend sein muss.

2. Waltraud Ernst erörtert Computertechnik exemplarisch in Hinblick darauf, wie diese einen zentralen Beitrag zu den „Konstruktionsverhältnissen von wissenschaftlichem Wissen und sozialer Wirklichkeit“<sup>44</sup> leistet. Ihre Überlegungen unterstehen der programmatischen Forderung, ein feministisches Erkenntnisinteresse habe sich auf „die ‚gesamte Wirklichkeit‘“ zu beziehen,<sup>45</sup> sei mithin nicht auf Frauen- und Geschlechterforschung zu beschränken. Ihre Leitfrage nimmt diesen Anspruch aber bereits zurück. Sie lautet: „Inwiefern ist die Computertechnologie am Konstruktionsprozess von Weiblichkeit und Männlichkeit beteiligt?“<sup>46</sup> Eine feministisch motivierte Auseinandersetzung mit technischen Entwicklungen wird somit eingeschränkt auf die kulturelle Produktion von Männlichkeits- und Weiblichkeitsimaginationen und den Einfluss auf die Formierung der jeweiligen Geschlechterverhältnisse. Computertechnik wird unter drei Gesichtspunkten erwähnt: als Kommunikationsmedium, als gesellschaftliche Leittechnik und als Erklärungsmodell in der KI-Forschung. Feministisches Interesse konzentriert sich erstens auf die wissenschaftssoziologische Frage, inwiefern Frauen an der Entwicklung der neueren Kommunikations- und Informationstechniken beteiligt waren und sind. Zweitens wirft es die Frage auf, inwiefern sich etablierte Geschlechterverhältnisse um neue technische Entwicklungen herum neu gruppieren, verfestigen oder reetablieren. In diesem Zusammenhang verweist Ernst auf die „Unabgeschlossenheit und Veränderbarkeit“ moderner Technik, aus der sich „für feministische Theorie und Praxis Chancen und Verantwortungen des Eingreifens und Veränderns von mehr oder weniger etablierten wissenschaftlichen und technologischen Konstruktionen“ dadurch ergeben, dass „sie die epistemischen und sozialen Prozesse der Konstruktion von Geschlechterhierarchien in der Technologie verändern und feministische Muster in diese Konstruktionsverhältnisse einschreiben“<sup>47</sup>. Drittens werden eher beiläufig Computersimulationen erwähnt. Technische Artefakte gelten als Realisierungen, in denen sich soziale Hierarchien manifestieren.<sup>48</sup>

Ich halte diesen Ansatz für unbefriedigend. Zunächst besagt er wenig über die realen Einsatzmöglichkeiten von Computertechnik, wie sie in der oben aufgeführten Literatur zum Thema vorgestellt wurde. Ebenso wenig wird versucht, wenigstens ansatzweise zu klären, worin das spezifische Novum dieser Technik im Vergleich zu vorhergehenden technischen Verfahren besteht. Die Un-

tersuchungsperspektive Ernsts, die sich darauf konzentriert, inwiefern die Relationen zwischen den Geschlechtern durch technische Neuerungen strukturiert werden, zielt nicht auf die Merkmale der jeweils zu diskutierenden Techniken oder Medien, sie trifft auf Technik und Medien allgemein zu. Die Diagnose Ernsts, nach der Technik nicht determinierend wirke, sondern Möglichkeiten offenbiete für politische Intervention und die Umdeutung kultureller Semantiken, berührt Dimensionen, die ich weiter oben unter dem Stichwort Medialität vorgestellt habe. Sie trifft in ihrer Allgemeinheit auf die Einführung des Pflugs ebenso zu wie auf diejenige des Cyberspace. Eine feministische Analyse, die sozialepistemologisch oder sozialkonstruktivistisch argumentiert, verfehlt durch ihre Einschränkung der Forschungsperspektive gerade das Spezifische des jeweiligen Untersuchungsgegenstandes. Mediale Praktiken wie das Hantieren mit Rechensteinen, das Aufschreiben von Symbolen auf einem Blatt Papier, eine Berechnung mit dem Computer werden sicherlich nicht außerhalb von sozialen Kontexten vollzogen. Sie stellen vielmehr Kulturtechniken par excellence dar. Ihre Charakterisierung als soziale Praktiken wäre dennoch redundant. Denn entscheidend an ihnen ist ihre Funktion: die des Herstellens von Anzahlen und des Hantierens mit ihnen im Fall der pythagoräischen Rechensteine; die des Visualisierens von und Operierens mit abstrakten Entitäten qua Symbolen im Fall logischer und mathematischer Kalküle; die der automatischen Durchführung von Rechenoperationen am Rechner. Vorrangig sind also die Differenzen gegenständlich, grafisch-symbolisch, elektronisch.

3. Damit komme ich abschließend noch einmal zu der eingangs formulierten Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis zurück, das wir unseren feministischen Analysen zugrunde legen. Fühlt sich die Feministin nur dort angesprochen, wo technische Innovation ihre soziale Stellung als Frau oder die ihrer Freundin berühren? Oder interessiert sie sich, als Patientin oder Philosophin, dafür, in welcher Weise der Einsatz von medizinischen Expertensystemen Diagnosen erleichtert oder auch vorschnell festlegt, wie der Einsatz von Computern in technischen Systemen Handlungsmöglichkeiten in nicht duldbarer Weise einschränkt oder neue Optionen eröffnet? Mit diesem Hinweis möchte ich zumindest die Frage in den virtuellen Raum einer feministisch philosophischen Öffentlichkeit stellen, ob eine philosophische Theorie der Medialität, die die Ermöglichungsbedingungen moderner Technik zum Gegenstand philosophischer Erörterung macht und reflektiert, nicht hilfreiche Ansatzpunkte bietet, um allgemein über technisch und durch den Einsatz von Medien ermöglichte Handlungs- und Erkenntnisräume nachzudenken, wobei die Einwirkungen auf soziale Verhältnisse nicht ausgeschlossen wäre.

ANMERKUNGEN:

\* Die Arbeit an diesem Text erfolgte im Rahmen eines Stipendiums des Berliner Programms zur Förderung der Chancengleichheit für Frauen in Forschung und Lehre.

- 1 Dies sind die drei Faktoren, auf die sich nach Darstellung von Miranda Fricker und Jennifer Hornsby eine feministische Perspektive in der Philosophie kritisch ausrichtet. Vgl. die Einleitung zu: Miranda Fricker / Jennifer Hornsby (Hg.): *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*. Cambridge 2000, S. 3
- 2 Elisabeth Parzer: Physikalisch-feministische Thesen zum Problem der Ausgrenzung, dargestellt am Beispiel der Olympe de Gouges. In: Astrid Deuber-Mankowsky / Ulrike Ramming / Walesca E. Tielsch (Hg.): *Die Revolution hat (nicht) stattgefunden. Dokumentation des V. Symposiums der Internationalen Assoziation von Philosophinnen*. Tübingen 1989, S. 136

- 3 Judy Wajcman: *Technik und Geschlecht. Die feministische Technikdebatte*. Frankfurt am Main 1994
- 4 Parzer trat in diesem Zusammenhang dafür ein, das Verhältnis der feministischen Philosophie zu derjenigen des Logischen Empirismus zu revidieren, da dieser das theoretische Potenzial biete, die „neuen Informationstechnologien [...] als sprachphilosophisches, wissenschaftstheoretisches und nicht zuletzt auch gesellschaftliches“ (ebd.) Phänomen zu analysieren.
- 5 Hans H. Hiebel: Vorwort. In: ders. / H. Hiebel / K. Kogler / H. Walltsch: *Die Medien. Logik – Leistung – Geschichte*. München 1998, S. 12
- 6 Vgl. Ulrike Ramming: Medienphilosophie. Ein Bericht. In: *Dialektik 1* (2001), S. 155
- 7 Ernst Cassirer: Form und Technik. In: ders.: *Symbol, Technik, Sprache*. Hamburg 1985, S. 42
- 8 Brigitte Schlieben-Lange: Geschichte der Reflexion von Schrift und Schriftlichkeit. In: H. Günther / O. Ludwig (Hg.): *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung*. Berlin / New York 1994, S. 102–121
- 9 Reinhold Magreiter: Zur Konvergenz von Symboltheorie und Medientheorie. In: Jürgen Mittelstraß (Hg.): *Die Zukunft des Wissens. XVIII. Deutscher Kongress für Philosophie, Konstanz 1999, Workshop-Beiträge*. Konstanz 1999, S. 1115–1121
- 10 A. a. O., S. 1119
- 11 Vgl. Günter / Ludwig (Hg.): *Schrift und Schriftlichkeit*. A. a. O.
- 12 Sybille Krämer: *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*. Berlin / New York 1991
- 13 Peter Koch: Graphé. Ihre Entwicklung zur Schrift, zum Kalkül und zur Liste. In: ders. / Sybille Krämer (Hg.): *Schrift, Medien, Kognition. Über die Exteriorität des Geistes*. Tübingen 1997, S. 43 ff.; Denise Schmandt-Besserath: An Archaic Recording System in the Uruk-Jemdet Nasr Period. In: *Journal of Archaeology* 83 (1979), S. 19–48
- 14 Sybille Krämer: Kalküle als Repräsentationen. Zur Genese des operativen Symbolismus in der Neuzeit. In: H.-J. Rheinberger / M. Hagner / B. Wahrig-Schmidt (Hg.): *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*. Berlin 1997, S. 111
- 15 Dieser Vorschlag wurde von Martin Fischer formuliert und von Sybille Krämer übernommen. Vgl. Martin Fischer: Schrift als Notation. In: Koch / Krämer (Hg.): *Schrift, Medien*. A. a. O., S. 83–101; Sybille Krämer: Sprache und Schrift oder: Ist Schrift verschriftete Sprache? In: *Zeitschrift für Sprachwissenschaft* 15 (1996), S. 92–112
- 16 Vgl. Nelson Goodman: *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*. Frankfurt am Main 1995, S. 147
- 17 Vgl. hierzu Martin Fischer: *Der Computer. Konstruktion von Realität durch Schrift? KIT-Report 128, Fachbereich Informatik*. TU Berlin 1996, S. 71 ff.
- 18 „[...] denken wir mit dem Kopf, so wie wir mit dem Magen verdauen und mit den Händen greifen? Oder findet unser Denken nicht immer schon seine künstlichen Stützen und externen Hilfsmittel im kategorialen Sprachgebrauch, im schriftlichen Text, in logischen und mathematischen Kalkülen?“ Sybille Krämer: Computer: Werkzeug oder Medium? Über die Implikationen eines Leitbildwechsels. In: Hans-Peter Böhm u. a.: *Nachhaltigkeit als Leitbild für Technikgestaltung*. Dettelbach 1996, S. 114
- 19 Antonia Kastendiek hat hervorgehoben, dass das Spezifische der Computertechnik nicht über originäre Eigenschaften bestimmt werden kann. Vielmehr sind die verwendeten Charakterisierungen selbst an verschiedene Perspektiven auf Computertechnik gebunden. Hier ist die technikphilosophische Klassifizierung als Werkzeug, Maschine oder System zu nennen; die medienphilosophische Charakterisierung als Medium, das neue Dimensionen des Erlebens möglich macht; die kommunikations- und medientheoretische Beschreibung als vernetztes Kommunikationssystem; als autonome Maschine (Weizenbaum). Vgl. Antonia Kastendiek: *Computer und Ethik statt Computerethik*. Dissertation an der Universität Stuttgart, Februar 2002
- 20 Wolfgang Coy: Aus der Vorgeschichte des Mediums Computer, in: Norbert Bolz u. a. (Hg.): *Computer als Medium*. München 1994, S. 30
- 21 Gerhard Gamm: Technik als Medium. Grundlinien einer Philosophie der Technik. In: M. Hauskeller u. a. (Hg.): *Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme*. Frankfurt am Main 1998, S. 94–106
- 22 Gamm unterscheidet zwischen einer transzendentalen und einer immanenten Unbestimmtheit der Technik. Als transzendental bezeich-

- net er eine Unbestimmtheit, die durch die Herauslösung technischer Erzeugnisse und technischen Handels aus dem Naturzusammenhang entstanden ist (hier nennt Gamm die Ablösung des aristotelischen Mimesis-Prinzips); als immanent versteht er die Unbestimmtheit, die den Artefakten selbst anhaftet.
- 23 A. a. O., S. 100
- 24 A. a. O., S. 102 f.
- 25 Krämer: Computer: Werkzeug oder Medium?. A. a. O., S. 109
- 26 A. a. O., S. 114
- 27 Christoph Hubig: *Technik- und Wissenschaftsethik. Ein Leitfaden*. Berlin 1995 (2. Aufl.), S. 21
- 28 Christoph Hubig: Mittel oder Medium? Technische Weltgestaltung und ihre verkürzten Theorien. In: Holger van den Boom (Hg.): *Entwerfen. Jahrbuch 4 der Hochschule für Bildende Künste Braunschweig*. Köln 2000, S. 77
- 29 Kastendiek: *Computer und Ethik*. A. a. O., S. 113 ff.; Kastendiek hat in diesem Zusammenhang den Begriff des computerisierten Handelns vorgeschlagen, worunter sie Folgendes versteht: „Im Fall des Computers ist ein virtueller Handlungsvollzug im Programmcode festgeschrieben. [...] Der Programmcode ist nicht wie ein schriftlicher Appell eine Aufforderung an einen außenstehenden Handelnden, sondern wird in einer eigenen Realität tätig und kann durch die Abfolge vieler Algorithmen zu einem sich selbst modifizierenden Handlungsablauf angeregt werden“ (A. a. O., S. 139).
- 30 „Medien prägen unser Bild von der Wirklichkeit [...]“, Mike Sandbothe: Interaktivität – Hypertextualität – Transversalität. Eine medienphilosophische Analyse des Internet. In: Stefan Münker / Alexander Roesler (Hg.): *Mythos Internet*. Frankfurt am Main 1997, S. 56
- 31 Sandra Harding: *Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Geschlecht*. Hamburg 1999 (3. Aufl.), S. 44
- 32 Louise Antony: Quine as Feminist: The Radical Impact of Naturalized Epistemology. In: Linda Alcoff / Charlotte Witt (Hg.): *A Mind of One's Own. Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder 1993, S. 187
- 33 Lorraine Code: *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca, London 1991, S. 5 ff.; Elisabeth List: *Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik*. Frankfurt am Main 1989, S. 52 ff.
- 34 Antony: Quine as Feminist. A. a. O., S. 195 ff.; Lynn Hankinson Nelson: *Who Knows? From Quine to a Feminist Empiricism*. Philadelphia 1990, S. 39.
- 35 Harding: *Feministische Wissenschaftstheorie*. A. a. O., Code: *What Can She Know?* A. a. O., S. 31 ff.
- 36 Eine Ausnahme macht Lynn Nelson, die sich um eine Verbindung zwischen feministischen und empiristischen Positionen auf der Grundlage von Quines naturalisierter Erkenntnistheorie bemüht. Vgl. Nelson: *Who Knows?* A. a. O.
- 37 Es fehlt noch das Attribut „antiessentialistisch“, das für mich in diesem Zusammenhang nicht relevant ist. Vgl. aber: Charlotte Witt: Anti-Essentialism in Feminist Theorie. in: *Philosophical Topics* 23 (1995), S. 321–344; Käthe Trettin: Gibt es überhaupt Frauen? Ein neuer Versuch, Simone de Beauvoirs klassische Frage zu beantworten. In: *Feministische Studien* 18 (2000), S. 111–121
- 38 Sandbothe: Interaktivität – Hypertextualität – Transversalität. A. a. O., S. 56
- 39 Vgl. Ann Garry: A Minimally Decent Philosophical Method? Analytic Philosophy and Feminism. In: *Hypatia* 10 (1995), S. 7–30; Nelson: *Who Knows?* A. a. O.; Sally Haslanger: What Knowledge is and What it Ought to Be: Feminist Values and Normative Epistemologies. In: *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, Vol. VIII*. Bowling Green 2000
- 40 Antony: Quine as Feminist. A. a. O., S. 193 ff.; Val Plumwood: The Politics of Reason: Towards a Feminist Logic. In: *Australasian Journal of Philosophy* 71 (1993), S. 440 ff.
- 41 Louise Antony: Is Psychological Individualism A Piece of Ideology? In: *Hypatia* 10 (1995), S. 157–174
- 42 Ulrike Ramming / Käthe Trettin: *Thesenpapier zur Roundtable Diskussion „Analytic Philosophy and Feminism“*, 8. Symposium der Int. Assoziation von Philosophinnen (IAPH), Boston im August 1998, MS, S. 3. Gegen die Tendenz dieser Frage hat Eva Waniek den Einwand erhoben, dass es für die feministische Geschichtsschreibung durchaus sinnvoll sein könnte, für jede philosophische Theorie einen Kommentar zu formulieren. Ich würde diesem Einwand zustimmen, allerdings unterscheiden wollen zwischen einem derartigen Protokoll der Gründe, die aus feministischer Perspektive gegen die entsprechenden Positionen sprechen, und einer philosophischen Begründung.
- 43 Hilfreich finde ich in diesem Zusammenhang Val Plumwoods Vorschlag, zwischen Dualismen und Dichotomien zu unterscheiden, mit dem sie die in der feministischen Literatur beinahe durchgängige strikte Ablehnung von Logik unterlaufen möchte. Dualismen sollten nach Plumwoods Verständnis als kulturelle Muster interpretiert werden, die der begrifflichen Sortierung von Wirklichkeit dienen und mit Dominanzbestrebungen verbunden sein können. Bei Dichotomien würde es sich dagegen um simple Unterscheidungen handeln. Vgl. Plumwood: *The Politics*. A. a. O., S. 443 ff.
- 44 Waltraud Ernst: *Diskurspiratinnen. Wie feministische Erkenntnisprozesse die Wirklichkeit verändern*. Wien 1999, S. 203. Ernst unterlegt ihren Überlegungen ein Verständnis von sozialer Konstruktion, das sich auf den „empirischen Konstruktivismus“ (S. 19) beruft, sich allerdings nicht eindeutig im Kontext aktueller sozialkonstruktivistischer Theorien verorten lässt.
- 45 A. a. O., S. 250
- 46 A. a. O., S. 208
- 47 A. a. O., S. 216
- 48 A. a. O., S. 203

MARÍA ISABEL PEÑA AGUADO

## ÜBER DEN SINN FEMINISTISCHER THEORIE IM ZEITALTER DER GESCHLECHTERTHEORIE

Bei der Eröffnungsveranstaltung des neuen Zentrums für Frauen- und Geschlechterforschung in Leipzig wurde mit großem Stolz verkündet, dass die Wissenschaftlerinnen nun gelernt hätten, dass es nicht mehr um Feminismus gehe, sondern um Geschlechterforschung. Anlässlich des Frauentages am 8. März las ich in der Leipziger Volkszeitung die Meinung einer Unternehmerin, nach der es sich gar nicht mehr schicken würde, über Feminismus zu sprechen. Und als ich eingeladen wurde, demnächst eine Ausstellung zu eröffnen, bei der das Thema der Geschlechterdifferenz ausschlaggebend sein sollte, hörte ich die Bitte, der Feminismus solle nicht im Mittelpunkt stehen.

Der Feminismus und die Feministische Theorie scheinen nun entscheidend an Ansehen verloren zu haben. Wer heute noch feministische Theorie betreiben möchte, macht sich der Einseitigkeit seiner Position sowie der Radikalität seiner Forderungen verdächtig. Der Vorwurf der Einseitigkeit betrifft vor allem die theoretische Einstellung: Die Kategorie ‚Frau‘ steht als Ausgangspunkt der Überlegungen da, ohne dass die Prämisse hinterfragt würde, ob es so etwas wie einen feststehenden Begriff von ‚Frau‘ gibt, der ungeachtet kultureller und sozialer Lebensformen und trotz der verschiedenen Möglichkeiten, eine Frau zu sein, diese Verschiedenheit aufzuheben vermag. Die Radikalität würde sich in der politischen Praxis vor allem durch eine bestimmte Haltung gegenüber gewissen sozialen Strukturen zeigen. Von der Idee eines emanzipatorischen Projekts bleibt nur das negativ konnotierte Wort ‚Emanze‘. Schließlich erscheinen die Feministinnen heutzutage als letzte Garde, die in einem historischen Moment verhaftet geblieben wäre. Ein Moment, in dem es sinnvoll war, sich für bestimmte Rückforderungen sowie Rechtsansprüche der Frauen einzusetzen, die aber jetzt ihre Rechtfertigung verloren hätten, weil ein Zustand der Befreiung erreicht sei. Der sich verschlechternde Ruf des Feminismus hat sicherlich auch eine Ursache in der Abwehr aller, als gemeinsame Orte angesehener Meinungen über die Frauen. Jeder weiß, so die allgemeine Meinung, dass diese Vorstellungen veraltet sind und kein Fundament haben, was demzufolge weitere Diskussionen erübrigt.

Anders verhält es sich im Falle der Geschlechtertheorie, die seit Anfang der Neunzigerjahre sehr rege diskutiert wird. Im Gegensatz zur feministischen Theorie hat sich die Geschlechtertheorie – nur allzu gern als Geschlechterforschung bezeichnet – auch in der Akademie sehr schnell etabliert. Sie scheint das Feld der feministischen Theorie erweitert zu haben. Es macht sich gut, das Feministische aus dem Mittelpunkt zur Seite verschoben und mehr Platz für *die* Geschlechter gewonnen zu haben. Was zweifellos einiges dazu beigetragen hat, den kämpferischen Unterton, den man(n) dem Begriff Feminismus nachsagte, zu neutralisieren und somit die Berührungängste zu entkräften. Ein Zustand der Normalität wird heraufbeschworen. Gerade die jüngeren Generationen von Frauen, überzeugt, wie sie sind, alle Chancengleichheit zu genießen, sehnen sich nach dieser Normalität. Was heißt aber Normalität? Wie haben wir uns diese Normalität vorzustellen? Was mir zunächst einfällt, ist die semantische Nähe zwischen den Wörtern Norm und Normalität. Aber ist es nicht gerade diese „Normalität“, die einen wichtigen Teil dessen ausmacht, was Judith Butler das „Unbehagen der Geschlechter“ nannte?

Dass das Unbehagen der Geschlechter schließlich als ein Unbehagen unserer *condition féminine* entlarvt werden könnte, ist ein Gedanke, der bei näherer Betrachtung der Problematik weniger abwegig ist, als es scheinen könnte. Wie Andrea Maihofer uns

in ihrem Buch *Geschlecht als Existenzweise* ins Erinnerung ruft, hat der Begriff ‚Geschlecht‘ innerhalb der feministischen Theorie von Anfang an eine zentrale Rolle gespielt.<sup>1</sup> Dies kann kaum jemanden überraschen, denn jeder Reflexionsversuch über das Thema Frau und ihre Existenz – egal ob er auf einer sozialen oder individuellen Ebene geschieht und unabhängig von der theoretischen und praktischen Perspektive – stößt früher oder später auf den Begriff des Geschlechts. So hat sich anhand dieses einen Begriffs die junge Geschichte des Feminismus geschrieben. Von den ersten Forderungen der feministischen Bewegung der Siebzigerjahre, bei denen bereits die biologische Begründung einer bestimmten gesellschaftlichen Rolle der Frauen radikal infrage gestellt wurde, über die daraus folgenden Untersuchungen über die Historizität, der unser Körperverständnis, ja sogar unsere Körperempfindungen unterliegen, bis hin zur Diskussion um die Performativität unserer Geschlechtsidentität – immer wieder scheint der Begriff des Geschlechts obligatorischer Referenzpunkt zu sein.

Die Univozität, die das Verhältnis zwischen dem Begriff ‚Geschlecht‘ und dem Begriff ‚Frau‘ bis vor kurzem geprägt hat, lässt sich auf die Thematisierung der Geschlechterdifferenzen im 18. Jahrhundert zurückführen, bei der bekanntlich das einzige Geschlecht, das vorkommt, das Weibliche ist. Wie diese Differenzierung in zwei Geschlechter der Durchsetzung einer neuen Ordnung auf gesellschaftlicher, politischer und symbolischer Ebene diente, ist inzwischen umstritten.<sup>2</sup> Es war nicht zuletzt der Beitrag der feministischen Philosophie, die angebliche Neutralität unseres Denkens zu entlarven. Dies möchte ich betonen als Erinnerung für diejenigen, die immer noch das „Philosophische“ – was immer man darunter verstehen mag – an der feministischen Philosophie bemängeln. Dieser Vorwurf, den die feministische Philosophie sich heute noch anhören muss, beruht auf dem naiven (oder sollten wir von einer bequemen Haltung sprechen?) Glauben, die Philosophie und ihre Aussagen entstünden jenseits der Koordinaten Zeit und Raum.

Dass dies nicht der Fall ist, führt uns auch jeder Diskurs über das körperliche Geschlecht vor Augen. Denn wir müssen immer wieder feststellen, und diese Feststellung ist nicht immer erfreulich, in welchem Grade unser Denken dem Zwang des Binären unterliegt. Auch wenn wir wissen, dass die geschlechtliche Identifikation als Mann oder Frau nicht immer an körperlichen Merkmalen wie Busen, Vagina oder Penis oder an körperlichen Vorgängen wie der Menstruation festgemacht wurde, tun wir uns nach wie vor sehr schwer, außerhalb oder jenseits dieses einen Schemas zu denken. Es heißt natürlich nicht, dass unsere Reflexion sich immer in der Polarisierung eines ‚Entweder–Oder‘ bewegt, aber es lässt sich kaum leugnen, dass der Zweiertakt den Rhythmus unseres Denkens bestimmt. Dies betrifft nicht nur jene feministischen Theorien, die, egal ob sie nach einem Gleichheitspostulat operieren oder ob sie die Differenz hervorheben wollen, mit den biologischen (körperlichen) Aspekten des Geschlechts (*sex*) unkritisch umgehen. Auch diejenigen Theorien, die von der Prämisse ausgehen, jede Geschlechtsidentität sei das Resultat gesellschaftlicher Normen, bleiben auf einer bestimmten Art und Weise dieser Binarität des Denkens schuldig. Sie ist einerseits kritischer Referenzpunkt, so wenn Butler auf den Zwang der heterosexuellen Matrix hinweist, aber eben auch die Referenz, die als Rahmen unseres Denkens dient. Andrea Maihofer macht überzeugend auf dieses Problem (oder sollte man von Begrenzung sprechen?) aufmerksam und schlägt eine pragmatische Vorgehensweise vor,

auf die ich später zurückkommen werde. Zunächst möchte ich noch mit meinen Reflexionen bei der neuen Situation verweilen, welche Butlers Zerlegung von dem Begriff Geschlecht als *sex* oder *gender* und die daraus folgende Diskussion hervorgerufen hat. Und erlauben Sie mir, dass ich weiterhin bei dem bereits oben angedeuteten Verdacht bleibe, dass diese Situation zu dem Sachverhalt zu führen scheint: Feminismus *versus* Geschlechtertheorie.

In einem Artikel, der am 11. April dieses Jahres in der deutschen Zeitung *Die Zeit* unter dem Titel „Männer, Frauen, Fantasien. Was die Geschlechter trennt – Gender Studies fassen auch an deutschen Universitäten Fuß“ erschienen ist, ist zu lesen: „Eigentlich sind Gender Studies aus der feministischen Frauenforschung heraus entstanden, doch anders als diese beschäftigen sie sich mit Geschlechterverhältnissen überhaupt, beziehen also Männer ein.“ Darüber hinaus stellt der Autor fest, „dass das feministische Vokabular des Geschlechterkampfes allmählich einer kühleren Betrachtungsweise weicht“. Er zitiert eine Bemerkung von der Berliner Professorin Christina von Braun, nach der viele „Studentinnen nur «ein müdes Lächeln» für die Frauenbewegung übrig hätten“. Die Radikalität der neuen theoretischen Ansätze exemplifiziert er mit einer Behauptung, die er in Berlin wohl von diesen Studentinnen hörte, nach der „es so viele Geschlechter, wie es Menschen gäbe“. Und wenn er am Ende des Artikels den Verdacht äußert, es wäre „an der Zeit, die Gender-Studies selbst einer Gender-kritischen Prüfung zu unterziehen“, dann nur um zu wünschen, die Feindlichkeit gegen Männer würde ganz aus dem Feld geräumt. Einige Punkte, die dieser Artikel verrät, geben mir zu denken:

a) Zunächst bereitet mir diese Müdigkeit Sorgen, die ein politischer Einsatz in Sachen der Frauen zu erwecken scheint. Ich bitte Sie, bei dem Terminus „politisch“ das Echo der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes in ihren Ohren wirken zu lassen. Die *Polis* war jener öffentliche Raum, in dem man (und in der Tat war es der Mann) durch besondere Taten, aber auch durch besondere Wörter (das Erzählen und das Urteilen) eine Identität gewinnen konnte. Man zeigte, wer man war, und indem man es zeigte, d. h. indem man handelte, tat man auch nichts anderes, als die *Polis*, diesen öffentlichen Raum, aufrechtzuerhalten.

b) Skeptisch betrachte ich diese ‚Begeisterung‘, die aus der Überzeugung zu entstehen scheint, jeder/jede könne seinen/ihren Körper und seine/ihre geschlechtliche Identität so gestalten und erleben, wie er/sie es wolle. Ich frage mich, ob wir es hier nicht mit einer Illusion – im Titel des Artikels ist von *Fantasie* die Rede – zu tun haben, die ziemlich an der Realität, den Erlebnissen und den Zwängen unseres täglichen Leben vorbeigeht, die einen wichtigen Teil von dem ausmachen, was wir sind. Die Idee, wir könnten uns selber eine Identität basteln, die von dem, was wir erleben, absehen kann und vor allem unberührt bleibt, von allen Formen von Interaktion und Kommunikation mit anderen Menschen, scheint mir so naiv zu sein wie jene Überzeugung, gegen die man gerade zu argumentieren versucht, es gäbe eine einzige Art und Weise, Mann oder Frau zu sein.

c) Schließlich macht mich stutzig, welches Misstrauen sogar im Zeitalter der Geschlechterforschung dem Denken und Handeln der Frauen entgegengebracht wird, so als wäre es nicht beruhigend genug, dass Frauen ‚erkannt‘ hätten, dass es Geschlechter gibt, sondern es immer noch nötig wäre, eine Friedenserklärung abzugeben.

Wir wissen, dass wir nicht als Frau geboren, sondern zur Frau gemacht wurden, vielleicht ist es auch an der Zeit, daran zu erinnern – und ich habe es vor einigen Jahren gemacht –, dass wir einmal zur Frau gemacht, auch als Feministin geboren wurden.<sup>3</sup> Hätte ich als Intellektuelle und als Frau nicht die Erfahrung ge-

macht, mit welcher Mühe, mit welchem Nachdruck, ja sogar mit welcher Hinterlist versucht wurde, mir die Inkompatibilität dieser beiden Aspekte meiner individuellen Entwicklung einzureden, wäre ich sicherlich nicht zur Dissidentin geworden.<sup>4</sup> Es sind gerade die intellektuellen Frauen, die angeblich zu dieser Rolle verdammt sind. Warum ausgerechnet die intellektuellen Frauen? Machen nicht auch andere z. B. die homosexuellen Frauen diese Erfahrung der Marginalisierung? Kam etwa nicht aus dieser Warte die Warnung, es gebe mehrere Möglichkeiten, die Existenz als Frau zu gestalten? Das Problem bei den intellektuellen Frauen ist die Naivität und auch die Überzeugung, mit der an die Geschlechtslosigkeit des Denkens geglaubt wird. Sogar Virginia Woolf, die bereits erkannte, dass das Thema Literatur und Frauen zunächst die Thematisierung der Räume verlangte, war der Meinung, „... daß es für jeden Schreibenden tödlich ist, an seine Geschlechtszugehörigkeit zu denken.“<sup>5</sup>

Nun bin ich an den eigentlichen Ausgangspunkt meiner Reflexionen gelangt. Trotz des Misstrauens, das meine Position hervorrufen kann, möchte ich das Risiko eingehen, über das Thema des Feminismus und des Geschlechts aus dieser Perspektive zu reflektieren. Nämlich aus der Sicht der intellektuellen Frau und in Anbetracht der Räume, die uns zu Verfügung stehen. Ich nehme den Vorwurf der Einseitigkeit in Kauf. Natürlich ist mir bewusst, dass sich nicht alle Frauen intellektuell betätigen, so wie mir bewusst ist, dass Intellektualität und das Intellektuell-Sein an der abendländischen Kultur ausgerichtet sind. Und dennoch, viele der von mir hier skizzierten Aspekte bezüglich der Frauensituation lassen sich gut an der Sicht und an den Erfahrungen vieler intellektueller Frauen exemplifizieren.

Unabhängig von Zeiten und historischen Kontexten scheint die Annäherung der Frauen an die Welt des Wissens und des Handelns einer Transgression zu gleichen. Egal ob Eva im Paradies oder Pandora mit ihrem Wunsch, die Büchse zu öffnen – die intellektuelle Neugierde der Frauen scheint ja gerade das Böse, das Chaos heraufzubeschwören. Die Jungfrau Maria dagegen stellt dem Engel keine Frage, dies sei am Rande bemerkt. Das Unheil, das intellektuelle Frauen angeblich hervorbringen können, findet nur einen Vergleich in dem Unheil, das ihr selbst prophezeit wird. Es bedarf keiner großen Anstrengung, um zu wissen, dass dieses Unheil vor allem im Rahmen der Geschlechtsrolle stattfindet. Verzichten wir auf die Äußerungen aller klugen Männer, die den intellektuellen Wünschen der Frauen mit einer Reihe von Voraussagen bezüglich ihrer Vermännlichung, ihrer Frigidität oder ihrer Zügellosigkeit – je nachdem –, ihrer Sterilität, ja sogar ihrer mentalen Gesundheit begegnen. Worauf ich hinaus möchte ist, dass intellektuelle Frauen mit ihrer Geschlechtlichkeit auf eine Weise konfrontiert werden, die ihre männlichen Streiter nicht kennen. Oder haben Sie irgendwo gelesen oder gehört, die intellektuelle Beschäftigung würde die Größe und Kraft der männlichen Organe beeinflussen? Und ich möchte auch behaupten, dass dieses Konfrontiertsein sich nicht immer positiv auf die intellektuelle Arbeit und Produktion der Frauen auswirkt.

Dass wir schon lange diesen Diskurs kennen, der heutzutage womöglich nicht einmal das Lachen, geschweige denn Empörung hervorrufen kann, dass wir ihn im besten Fall satt haben, sollte uns nicht davon abbringen, uns daran zu erinnern, dass gerade intellektuelle Frauen schon lange Zeit der Überzeugung sind, ihrem biologischen Schicksal dank ihrer Intellektualität entkommen zu können. Umso größer die Enttäuschung, wenn sie merken, dass dort, wo es sich um eine individuelle Vorliebe handelt, sie als Frauen, d. h. als Repräsentantinnen eines ganzen Geschlechts, abgetan werden, im Korsett einer Menge von Normen und Sitten sich wieder erkennen müssen, mit denen sie sich kaum identifizieren können. Das Bewusstsein ihrer geschlechtlichen Existenz oder besser gesagt das Bewusstsein ihrer Existenz als Geschlecht

wird ihnen meistens von außen her aufgezwungen, und zwar so, dass es wenig Produktives an sich hat. Vielmehr scheint es ein Stoff für Konflikte zu sein – zunächst unabhängig davon, ob die Frauen diesen Konflikt wahrnehmen, ignorieren, ja sogar ihn verdrängen wollen.

Wer hat nicht die Empörung empfunden, wer könnte nicht die Verzweiflung nachvollziehen, von der Christine De Pizan zu Beginn ihrer Buches *Die Stadt der Frauen* berichtet? Das Unbehagen des Geschlechts (und nicht der Geschlechter zunächst) begegnet uns hier wieder als das Unbehagen der *condition féminine*. Ich frage mich, ob es dieses Unbehagen ist, das den Feminismus für viele so bedrohlich erscheinen lässt. Gern wird die Thematisierung dieses Unbehagens als eine Opferhaltung abgetan. Andererseits werden die Forderungen nach Veränderung als zu kämpferisch empfunden. Gibt es eine Alternative? Werden die Frauen irgendwann einmal etwas Rechtes tun?

Inzwischen weiß auch die intellektuelle Frau, dass dieser Haufen von Vorstellungen und Normen, in denen sie sich nicht wieder gespiegelt sieht und sehen möchte, ebenso dafür spricht, dass es genauso gut andere Normen oder Vorstellungen hätten sein können, die ihr hätten begegnen können. Dafür ist der Austausch mit anderen Frauen und ihren Erfahrungen, ihren Texten, ihren Bildern, ja sogar ihren wissenschaftlichen Werdegängen wichtig. Sollte man nicht doch die Mauer um die Stadt der Frauen festigen? Dies ist eine schwierige Frage, vor allem wenn nicht klar ist, wer in der gemauerten Stadt leben soll. Nur die intelligenten, gebildeten, mütigen und ehrlichen Frauen, wie De Pizan andeutet? In wessen Namen, anhand welcher Kriterien gehört wer wohin? Wäre es nicht besser, jede könnte den Raum betreten, den sie möchte? Ja, dies wäre der ideale Fall, der aber selten – um nicht zu sagen nie – der Fall ist.

Zwischen dem Bewusstsein – und dies wird bei intellektuellen Frauen irgendwann einmal wach –, dass die Existenz als Frau oder Mann einer Normativität unterliegt, die, wie Butler meint, auch die Materialität unserer Körper betrifft, und der Behauptung, es gäbe so viele Geschlechter, wie es Individuen gibt, wie die zitierten Studentinnen aus Berlin zu wissen glauben, liegt der naive Glaube, die Gestaltung unserer individuellen Existenz wäre ganz unabhängig von jener „Wirklichkeitsempfindung“, so Hannah Arendt, die wir Menschen, lebend in einer konkreten Zeit und in einem konkreten gesellschaftlichen Kontext, miteinander teilen. Es ist unbestreitbar, dass diese gemeinsame Realität immer wieder der Korrektur bedarf. Wir wissen ja, wie oft unser *sensus communis* uns auf Wahrheiten beharren lässt, die sich irgendwann als Täuschungen nicht nur unserer Sinne, wie Descartes befürchtete, sondern auch Täuschungen unseres Denkens herausstellen. Und dennoch: Was wir sind, erfahren und erleiden wir hauptsächlich durch das Zusammenleben, durch das gemeinsame Agieren mit anderen Menschen. Nichts liegt mir ferner, als den Eindruck entstehen zu lassen, ich würde hier für die Akzeptanz – geschweige denn für die Resignation – einer an uns herangetragenen Rolle plädieren. Ganz im Gegenteil, das Wagen neuer Denkmodelle – und sicherlich gehen Butlers Überlegungen in diese Richtung – ist die notwendige Voraussetzung, um neue Handlungsweisen zu ermöglichen. So lange wir allerdings nicht vergessen, dass der Rahmen, in dem unsere Handlungen möglich sind, ebenso einen nicht gering einzuschätzenden Einfluss auf die Entwicklung unseres Denkens hat.

Davon wissen intellektuelle Frauen genug. Sie wissen von dem Wagnis, neue Wege gehen zu wollen, sowie von dem Preis, diese gegangen zu sein. Und sie wissen – wir alle wissen – von der Bedeutung und Tragweite dieser Erfahrungen. Sie dienen uns auch als Wegweiser, als Orientierung auf der Suche, unsere eigenen Erfahrungen als Frauen und Intellektuelle zu verarbeiten. Hier sei übrigens auf die merkwürdige, öfters schmerzhafteste Feststel-

lung hingewiesen, dass sich – abgesehen von jedem konkreten Fall – gewisse Konstanten im Leben vieler intellektueller Frauen abzeichnen, derart, dass es schwer ist, sich dem Eindruck zu entziehen, es gebe in dem Punkt so etwas wie eine allgemeine Erfahrung jenseits von historischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten. Diese Allgemeinheit zu postulieren, würde entgegen allen Intentionen der jüngsten Entwicklung der feministischen Theorie laufen. Die Frage wäre, was sich in unserer Betrachtung ändern würde, wenn wir das Allgemeine weniger auf den Begriff ‚Frau‘ beziehen würden als vielmehr auf bestimmte Normen und Schemata, die angeblich ungeachtet neuer Erkenntnisse und Lebensweisen als ein Rest alter ‚Wahrheiten‘ weiterhin in unser Denken einfließen. Hier möchte ich noch einmal an Andrea Maihofers Feststellung erinnern, wie schwer es ist, aus der binären Strukturierung unseres Denkens rauszukommen. Dass diese binäre Struktur, wie sie bemerkt, „nicht allein Kennzeichen des modernen westlichen Denkens ist, sondern spezifischer noch, des «männlichen» Denkens der bürgerlichen Moderne [...]“<sup>6</sup>, würde dafür sprechen, dass in den Angelegenheiten der Frauen einige Betrachtungsweisen konstant geblieben sind. Maihofer geht eigentlich weiter und behauptet: „Alle diese verschiedenen Versuche einer Neubestimmung des «Geschlechts» bleiben in den Dichotomien zwischen Natur-Kultur, Körper-Geist, Materie-Bewusstsein gefangen und neigen dementsprechend dazu, den Begriff des «Geschlechts» in die eine oder andere Richtung zu verengen. Das hat jedoch, wie gesagt, nichts mit jeweiligen Inkonsistenzen oder Inkonsistenzen zu tun. Dies ist vielmehr ein strukturelles, mit der binären Logik des modernen westlichen Denkens verbundenes Dilemma, vor dem gegenwärtig alle derartigen Versuche unweigerlich stehen. Eine Alternative gibt es derzeit nicht. Die einzige Chance sehe ich im ‚Aushalten‘ des Dilemmas und in der Formulierung eines Begriffs von «Geschlecht» auf dieser Basis.“ Dieses Dilemma auszuhalten, bedeutet für Maihofer auch, sich im Klaren zu sein, dass sich unsere begrifflichen Konstruktionen ebenfalls innerhalb dieser Koordinaten bewegen. So stoßen wir bei jedem Versuch, mithilfe einer anderen Begrifflichkeit zu denken, auf die Grenzen, welche die binäre Strukturierung unseres Denkens uns vorgibt. Das Problem sehe ich im Akt des Aushaltens selbst. Dabei denke ich an die Schwierigkeit, sich immer zu vergegenwärtigen, dass uns diese Begrifflichkeit, als Konstrukt verstanden, hilft, die eine Realität zu denken und zu teilen, wohl wissend, dass wir keine endgültige Aussage von dieser Realität als solcher machen. Es scheint sich wohl so zu verhalten, dass immer ein Rest bleibt, den wir nicht erkennen können. Ein Beharren in diesem Verdachtsmoment ist mit Sicherheit unproduktiv. Maihofer schlägt hier einen „theoriepragmatischen“ Weg ein, der, wie könnte es anders sein, die Ränder der eigenen Begrenzung sucht. Ob eine „begriffliche Balance“<sup>7</sup> immer aufrecht zu halten ist, ist eine andere Frage. Die Tänzerin am Seil braucht nicht nur Balance. Aushalten heißt hier auch Durchhalten.

Wenn wir rekapitulieren, merken wir, wie sehr die Kategorie ‚Geschlecht‘ immer noch mit unserer *condition féminine* verbunden ist. Das Beispiel der intellektuellen Frauen sollte uns dazu dienen, diese Verbundenheit zu verdeutlichen. Als intellektuelle Frauen werden wir weiterhin vor die Alternative gestellt, uns als Frau oder als Intellektuelle zu identifizieren, ob wir das wollen oder nicht. Wir werden weiterhin mit dem Misstrauen konfrontiert, beides zusammen ginge nicht. Das Dilemma Kultur-Natur finde hier ein deutliches Exponat. Genauso wie die Kunst des Aushaltens, genauso wie die Kraft durchzuhalten, genauso schließlich wie die Bereitschaft, in der Dissidenz zu verharren. Der Aufwand, mit dem Frauen ihre intellektuellen Zuneigungen weiterverfolgen, findet oft keinen Vergleich, geschweige denn ein Maß, an dem er gemessen werden kann. Ist es vielleicht das, was so viel Ablehnung bei den neuen Generationen hervorruft? Liegt hier vielleicht der

Grund, warum der Feminismus ein so „müdes Lächeln“ erweckt? Wer kann das Aushalten selbst aushalten? Wer kann so viel Energie aufreiben, die Dramatik – und mir ist die Dramatik bewusst, mit der ich hier dieses Szenarium präsentiere – eines Balanceakts durchzuhalten?

Ich behauptete zu Beginn, wie gut es bei der Theorie der Geschlechterdifferenz ankommt, das Feministische aus dem Mittelpunkt zur Seite zu schieben, um mehr Platz für *die* Geschlechter zu gewinnen. Und ich hoffe, bis hierhin verdeutlicht zu haben, wie gefährlich diese Akzentverschiebung für die Sache der Frauen sein kann, wenn wir vergessen, wie sehr die Reflexion über das Geschlecht mit dem Anliegen des Feminismus verbunden ist. Sehen wir von einer Zäsur zwischen Feminismus und Geschlechterdifferenz ab; werden wir uns darüber klar, welche gemeinsamen Fäden in der Entwicklung von der feministischen Theorie zur Geschlechterdifferenz vorhanden sind, dann sollte es weiterhin möglich sein, an der Idee einer Gleichberechtigung der Frauen festzuhalten. Eine Gleichberechtigung, die natürlich aus der Differenz selbst entsteht. Weist die Forderung nach Gleichberechtigung etwa nicht auf eine Differenz hin? Wozu sollten wir sie fordern wollen (müssen), wären wir alle gleich? Was allerdings diese Differenz ausmacht, wie sie zu bestimmen ist, sollte, und hier schließe ich mich Andrea Maihofer an, „ausschließlich von den Frauen selbst ausgehen“.<sup>8</sup> Dies bedeutet für mich schlicht und einfach, dass ein politisches Engagement in Sachen Frauen absolut notwendig ist, unabhängig davon, ob wir uns immer einigen können, was eine Frau ist. Unabhängig davon oder gerade deswegen, weil wir uns eine gemeinsame Vorstellung von dem bilden, was eine Frau braucht, und weil wir demzufolge auch unterschiedliche Forderungen haben.

Feministische Politik scheint im Zeitalter der Geschlechterdifferenz kein leichtes Unterfangen zu sein. Wer weiß, ob nicht hier einer der Gründe liegt, warum die feministische Bewegung seit mehr als einem Jahrzehnt an Kraft und Dynamik verloren hat. Denn wenn die Forderungen der Frauen so unterschiedlich sind wie angeblich die Frauen selbst unter sich, so muss die Frage nach einer Politik im Namen der Frauen erneut gestellt werden. Dies war übrigens Judith Butlers Intention in ihrem Buch *Das Unbehagen der Geschlechter*,<sup>9</sup> eine Revision der Möglichkeiten feministischer Politik, auch wenn die Kategorie ‚Frau‘ als Subjekt feministischer Politik nicht mehr geltend gemacht werden kann. Welches Subjekt soll als das legitime Subjekt einer feministischen Politik anerkannt werden?

Diese Fragen deuten auf ein Verständnis von Politik, das sehr befangen bleibt in einer *Politik der Identität*, ja sogar in einer Politik der Inhalte. Es ist vielleicht an der Zeit, auch unser Politikverständnis zu überprüfen. Eine Politik der Frauen sollte vielleicht nicht so sehr an so etwas wie Identität oder Inhalt festhalten, sondern vielmehr eine *Politik der Handlungsmöglichkeiten* werden. Nur eine Politik, die nach Handlungsmöglichkeiten sucht, kann imstande sein, neue oder einfach weitere Räume für die Frauen und ihre konkreten Existenzmodi zu eröffnen. Und dies schlicht und einfach aus dem Grunde, weil diese Politik durch die Handlungen der Frauen aufrechterhalten wird.

Butlers Plädoyer für eine Praxis der Performativität hält weiterhin an dieser Idee des Handelns fest. Butler möchte Performativität „als die ständig wiederholende und zitierende Praxis durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt“, verstanden wissen.<sup>10</sup> Eine Betrachtung von dem, wie die Praxis der Performativität selbst die Performativität dieser Praxis ausmacht und

wohin diese Wiederholungspraxis uns in der politischen Praxis führen, soll hier nur angesprochen werden. Weiterhin sollte hinterfragt werden, wie aus dieser Praxis der Wiederholung so etwas wie gemeinsames Handeln möglich sein könnte. Denn auch wenn Butler das feministische Subjekt verabschieden möchte, auch wenn sie das feministische ‚Wir‘ für eine „phantasmatische Konstruktion“ hält,<sup>11</sup> kann dieses Handeln nicht nur durch die ständige Wiederholung Sinn gewinnen. Wie diese Wiederholung im Rahmen einer Pluralität von Menschen – in diesem Fall von Frauen – zu denken wäre, lässt sich nicht ohne weiteres aus Butlers Vorschlag ableiten.

In diesem Punkt könnte Hannah Arendts Konzeption des Politischen viel versprechender sein. Hier sei übrigens kurz darauf hingewiesen, was für interessante Parallelen zu finden sind zwischen Butlers Praxis der Performativität und Arendts Politik des Handelns. Hannah Arendt hält auch nicht an der Kategorie der Identität fest. Identität ist nicht etwas, das wir haben, sondern etwas, das sich im Akt des Handelns und Sprechens zeigt. Dieses Zeigen deutet bereits auf eine Pluralität hin, ohne die weder Handeln noch Sprechen einen Sinn hätten. Andersrum aber sind es gerade das Handeln und das Sprechen, die diese Pluralität als weiteren Handlungsraum aufrechterhalten. Die Kraft, die aus diesem gemeinsamen Raum entsteht, ist dann das, was uns in der Politik als Macht begegnet. In Arendts Auffassung hat diese Macht nur im Akt des Zusammenagierens eine Chance. Macht besitzt man von daher nicht, Macht gestaltet sich in einem Austauschprozess, an dem man teilhaben kann. Auf diese Art kann man von einem ‚Wir‘ sprechen, das, als Ergebnis gemeinsamen Handelns verstanden, kein vorgegebenes, aber ebenso wenig illusorisches Konstrukt ist.

Ob Arendts Konzept des Politischen in seiner ganzen Tragweite für den Feminismus gewonnen werden kann, bedürfte einer genaueren Überprüfung. Als Orientierungsmodell für eine Politik im Namen der Frauen scheint es mir viel Spielraum anzubieten. Diese Politik ist heutzutage wichtiger als je zuvor. Wir Frauen können es uns nicht leisten, unsere Angelegenheiten aus der Hand zu geben. Und wenn die Ermüdung so groß ist, unser gemeinsamer Raum muss gepflegt und warm gehalten werden. So können wir neuen Mut schöpfen. Am allerwichtigsten scheint mir jedoch, dass wir unsere Stimme behalten und, wenn möglich, ihr ein großes Echo verschaffen.

#### ANMERKUNGEN:

- 1 Andrea Maihofer: *Geschlecht als Existenzweise*. Frankfurt am Main 1995
- 2 Siehe Claudia Honegger: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib*. Frankfurt am Main / New York 1991
- 3 María Isabel Peña Aguado: Zur Frau geworden ..., als Feministin geboren? In: *humanismus aktuell. Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung*. Heft 5 (1999), S. 18–23
- 4 Im Sinne von Brigitte Weisshaupt.
- 5 Virginia Woolf: *Ein Zimmer für sich allein*. Leipzig 1989, S. 102
- 6 Maihofer: *Geschlecht*. A. a. O., S. 74
- 7 A. a. O., S. 77 und S. 78
- 8 A. a. O., S. 172
- 9 Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main 1991
- 10 Judith Butler: *Körper von Gewicht*. Berlin 1995, S. 22
- 11 Butler: *Das Unbehagen*. A. a. O., S. 209

---

## DIE AUTORINNEN

---

**BARBARA HEY:** Dr. phil., Historikerin und Politologin. Seit 2000 Leiterin der Interuniversitären Koordinationsstelle für Frauen- und Geschlechterforschung Graz; Lehrbeauftragte an der Universität Graz; Forschungsschwerpunkte: Frauen- und Geschlechterforschung bzw. Förderung von Frauen in der Wissenschaft. *Publikationen u. a.:* „Das Subjekt in der feministischen theoretischen Praxis“, in: Projekt Feministische Theorien im Nordverbund (Hg.): *Subjekt und Erkenntnis: Einsichten in feministische Theoriebildungen*, 2000; Barbara Hey / Ada Pellert (Hg.): *Frauenförderung = Hochschulreform!* Dokumentation der gleichnamigen Tagung vom 28. 2. bis 2. 3. 2001 in Graz (= Information Sondernummer 1/2001); „Beitrag: Feministische Philosophie“, in: H. Essensschläger / H. Kraml / M. Pascher (Hg.): *Sophia. Philosophie multimedial. Surfen durch Denkwelten*. 2001.

**ALICE PECHRIGGL:** Univ. Doz., Dr. phil., Studium der Philosophie und Sozialwissenschaften in Wien, Florenz und Paris; Mitbegründerin sowie Faculty-Mitglied des Gender-Kolleg der Universität Wien; ab Februar 2003 Professorin für Philosophie an der Universität Klagenfurt. Forschungsschwerpunkte: philosophische Anthropologie, feministische Theorie und Geschlechterforschung, Philosophie der Politik und Geschichtsphilosophie mit Schwerpunkten auf Antike, Aufklärung und 20. Jh. *Publikationen u. a.:* *Utopiefähigkeit und Veränderung. Der Zeitbegriff und die Möglichkeit kollektiver Autonomie*, Pfaffenweiler 1993; gem. mit Gudrun Perko: *Phänomene der Angst. Geschlecht – Geschichte – Gewalt*, Wien 1996; *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres*. Bd. I. *Du corps à l'imaginaire civique* Bd. II *Critique de la métaphysique des sexes*, Paris 2000.

**MARÍA ISABEL PEÑA AGUADO:** Dr. phil., Studium der Philosophie, Germanistik und Romanistik in Madrid, Würzburg und Bamberg. Lehrtätigkeit an den Universitäten von Leipzig, Würzburg und Chemnitz. 2001/02 Gastprofessur an der Hochschule für Graphik und Buchkunst Leipzig. Forschungsschwerpunkte: Ästhetik, Postmoderne, Feminismus sowie politische und spanische Philosophie, literarisches Schreiben. *Publikationen u. a.:* *Ästhetik des Erhabenen. Burke, Kant, Adorno, Lyotard*, 1994; *Perspektive der Frauen und Geschlechterforschung* (hg. gem. mit Ilse Nagelschmidt und Anette Rein), 2001; „Zwischen Denken und Handeln: Die Urteilskraft als Modell eines generativen Denkens“, in: Birgit Christensen u. a. (Hg.): *wissen macht geschlecht. Philosophie und die Zukunft der „condition féminine“*, 2002.

**GERTRUDE POSTL:** Mag. phil., Dr. phil., Studium der Philosophie und Germanistik an der Universität Wien. Professorin für Philosophie sowie Koordinatorin für Women's Studies am Suffolk County Community College in Selden, New York. Forschungsschwerpunkte: feministische Theorie, postmoderne Philosophie, Philosophie und Literatur. *Publikationen u. a.:* *Weibliches Sprechen. Feministische Entwürfe zu Sprache und Geschlecht*, 1991; „The Silencing of a Voice: Christa Wolf, Cassandra, and the German Unification“, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 5/2, 1993; „(Über) den Körper sprechen: Materialität und Diskurs in der gegenwärtigen Gender-Debatte“, in: Eva Waniek / Silvia Stoller (Hg.), *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*, 2001,

**ULRIKE RAMMING:** Mag. phil., Philosophin, Doktorandin am Institut für Wissenschaftstheorie und Technikphilosophie der Universität Stuttgart, Stipendiatin des Förderprogramms Frauenforschung des Berliner Senats. *Veröffentlichungen u. a.:* „Medienphilosophische Annäherung an Phänomene des Wissens. Zum Verhältnis von Medien, Wissen und Methoden in der feministischen Philosophie“, in: B. Christensen u. a. (Hg.): *wissen macht geschlecht. Philosophie und die Zukunft der „condition féminine“*, 2002; „Medienphilosophie – Ein Bericht“, in: *Dialektik*, 1/2001; *Wider das schlichte Vergessen. Der deutsch-deutsche Einigungsprozess: Frauen im Dialog*, (hg. gem. mit Ch. Kulke und H. Kopp-Degethoff), 1992.

**BARBARA RENDTORFF:** promovierte Soziologin und habilitierte Erziehungswissenschaftlerin, Mitbegründerin der Frankfurter Frauenschule, Privatdozentin für Allgemeine Pädagogik an der Universität Osnabrück. Langjährige Mitarbeit an der Frankfurter Frauenschule. Lehrstuhlvertretungen und Lehraufträge an verschiedenen Universitäten. Forschungsschwerpunkte: Theorie von Geschlecht und Geschlechterverhältnissen; Tradierungswege von Geschlechtertypisierungen, insbesondere in der Kindheit. *Publikationen u. a.:* *Geschlecht und symbolische Kastration. Über Körper, Matrix, Tod und Wissen*, 1996; *Geschlecht und différence. Die Sexuierung des Wissens. Eine Einführung*, 1998; „Weibliche und männliche Aspekte im Ödipus“, in: Bernd Ahrbeck / Jürgen Körner (Hg.): *Der vergessene Dritte – Ödipale Konflikte in Erziehung und Therapie*, 2000.

**KATHERINE RUDOLPH:** Assistant Professor für Philosophie am Rhode Island College, New York, USA sowie am Pembroke Center, Brown University, Providence, RI. Sie erhielt ein Pre-doctoral Fellowship am Getty Center for the History of Art and the Humanities sowie ein Post-doctoral Fellowship am Pembroke Center for Teaching and Research on Women. Forschungsschwerpunkte: feministische Philosophie, Philosophie der frühen Neuzeit, Phänomenologie und Ästhetik. *Publikationen u. a.:* *This Body of My Dreams: Descartes and Augustine on the Body of Language: Linguistic Constructivism in Historical Perspective* (im Erscheinen) sowie diverse Artikel in Fachzeitschriften.

**BIRGIT SAUER:** Dr. phil., Politikwissenschaftlerin, Ao. Univ. Prof. am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien, nach Lehramtsstudium und Referendariat von 1987 bis 1992 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Politikwissenschaft der Freien Universität Berlin, 1993/94 Gastprofessorin an der Kon-Kuk-Universität in Seoul/Korea, 1994 Gastprofessorin an der Universität Klagenfurt, 1995 bis 1996 wissenschaftliche Assistentin am Institut für Soziologie der Universität Freiburg, 1996 bis Februar 2001 Universitätsassistentin am Institut für Politikwissenschaft in Wien. Forschungsschwerpunkte: Politik der Geschlechterverhältnisse, Staats- und Institutionentheorien, Politik und Kultur. *Publikationen u. a.:* *Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte*, 2001.

**SILVIA STOLLER:** Dr. phil., Studium der Philosophie und Ethnologie an der Universität Wien. Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie der Universität Wien. Herausgeberin des „Journal Phänomenologie“. Derzeit Habilitation zum Thema „Existenz – Differenz – Konstruktion“, Forschungstipendiatin an der Katholischen Universität Nimwegen. Schwerpunkte: Phänomenologie, feministische Theorie, Körpertheorie. *Publikationen u. a.:* *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty*, 1995; *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, 1997, (hg. mit Helmuth Vetter); *Philosophie in Aktion*, Wien 2000, (hg. mit Gerhard Unterthumer und Elisabeth Nemeth); *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*, 2001, (hg. gem. mit Eva Waniek).

**EVA WANIEK:** Mag. phil., Dr. phil., Studium der Philosophie und der deutschen Philologie an den Universitäten Graz, Wien und Berkeley; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Wissenschaft und Kunst (IWK), Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie der Universität Wien. 1998–2000 Forschungsprojekt: „Zur Erarbeitung eines feministischen Bedeutungsbegriffs in den Gender Studies“, gefördert vom österreich. Wissenschaftsministerium; *Forschungsschwerpunkte:* feministische Theorie / Gender Studies, Sprachphilosophie, Bedeutungslehren, Ästhetik und Psychoanalyse. *Publikationen u. a.:* *Hélène Cixous. Entlang einer Theorie der Schrift*, 1993; *Bedeutung? Für eine transdisziplinäre Semiotik*, (hg.), 2000; *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*, (hg. gem. mit Silvia Stoller).

---

