

Materialität – Körper – Geschlecht

Herausgegeben von: Verein Sozialwissenschaftliche Forschung
und Bildung für Frauen -SFBF- e.V., Hohenstaufenstraße 8
60327 Frankfurt a.M., Tel.: 069-74 56 74, Fax: 069-74 08 42
Februar 1996
ISBN-Nr.: 3-926932-16-3
Verlag: Selbstverlag
Copyright: bei den Autorinnen
Umschlaggestaltung: Charly Steiger

Vorwort	5
Barbara Rendtorff Geschlecht und Bedeutung - Über Verleugnung und Rückeroberung von Körper und Differenz	7
Marie-Luise Angerer A Delirious Resurrection Körper – Technologien – Geschlecht	31
Mona Singer Konstruktion, Wissenschaft und Geschlecht	69
Waltraud Gölter Trauer, Lachen und Anderes	105
Sigrid Scheifele Sinnlichkeit und Emanzipation Überlegungen zur Attraktivität islamistischer Gruppen für Frauen	129
Über die Autorinnen	153
Die Reihe 'Materialienband'	155
Abonnement- und Bestelldruck	157

Vorwort

Die Debatte um den weiblichen Körper ist so alt wie die Frauenbewegung selbst. Sie machte sich zunächst fest an den bekannten Begriffen: Abtreibung, Verhütung, § 218, selbstbestimmte Sexualität, Homosexualität – also ein Versuch der Selbstfindung und Neudefinition des weiblichen Körpers, der endlich anders als krank und defizitär erfahren werden sollte.

In den letzten Jahren jedoch kreist die Diskussion verschärft um die Begriffe „Geschlecht“, „weibliche Identität“ und „sexuelle Differenz“. Neben dem realen Körper wird der weibliche Körper als immer schon repräsentiert begriffen, d.h., wir sind nicht bloß Körper, noch haben wir ihn einfach, sondern der Körper ist nie losgelöst von kulturellen Codes wahrnehmbar. In den neueren Debatten wird deshalb u.a. infrage gestellt, ob die Körperlichkeit tatsächlich Männer und Frauen materiell unterscheidet oder aber ob dieser Unterschied immer wieder diskursiv hergestellt wird. Demnach wäre die Zweigeschlechtlichkeit eine Fiktion, genauso fiktiv wie die körperlosen Körper in der Welt des cyber-space, von der sich bisweilen ebenfalls die Überwindung der einschränkenden Geschlechtergrenzen versprochen wird. Diesen Machbar-

keitsvorstellungen, sicher nicht zufällig in der Zeit der Gen- und Reproduktionstechnologien, stehen jedoch unsere gegenwärtigen realen Körpererfahrungen und die eigene Sinnlichkeit entgegen.

Die vorliegenden Texte sind Vorträge aus der Tagung zum Thema „Materialität – Körper – Geschlecht“ sowie der Tagung „Formen weiblicher Befreiungswünsche in der islamischen Welt und in der westlich-christlichen Kultur“ (beide fanden im Mai 1995 in der Frankfurter Frauenschule statt) und einer Vortragswoche, der sog. Frauen-Sommerwoche im Juni 1995.

Wir wünschen viel Spaß beim Lesen und hoffen, daß wir trotz unveränderter finanzieller und personeller Engpässe in diesem Jahr einen weiteren Materialienband herausgeben können.

Frankfurt am Main, Februar 1996
Die Herausgeberinnen

Barbara Rendtorff
Geschlecht und Bedeutung –
Über Verleugnung und Rückeroberung
von Körper und Differenz

Mit diesem Titel sind zwei Überlegungen angesprochen, mit denen ich mich im folgenden befassen möchte. Zuerst das Bedeutungsumfeld von 'Geschlecht' und 'Bedeutung von Geschlecht' – also die Frage: was ist unter 'Geschlecht' zu verstehen? Welche Rolle spielt dabei der Körper bzw. ganz krude: die Anatomie? (Ist Anatomie Schicksal?) – und zugleich die Unterstellung, daß Geschlecht nicht dasselbe sei, wie die Bedeutung, die ihm zugeschrieben sei. Der zweite Aspekt, der mit der Überschrift angesprochen ist, ist die Behauptung, daß in diesem Kontext etwas verleugnet wird, also die Frage: was, von wem und warum. Ich teile die Überlegungen in mehrere Schritte ein. Wir beginnen mit der materiellen Dimension von 'Geschlecht'.

1. Verzicht und Kastration

Eine reine Materialität des Körpers an sich 'gibt' es nicht, sofern es nur 'gibt', was denkbar ist und nichts 'gibt', das ohne Bedeutung wäre. Bedeutung und damit Realität erlangen die Dinge erst und ausschließlich durch die Betrachtung, durch Blick und Berührung, die Beziehung zwischen

ihnen und denjenigen, die ihnen begegnen. Diese Begegnung hat immer eine 'Vorgeschichte', und Wahrnehmung steht immer schon im Kontext symbolischer Bezüge. Insofern können wir auch sagen, Realität erlangen die Dinge durch die Sprache, indem sie gesprochen werden.

Bedeutung 'an sich' gibt es auch nicht, für sich allein 'ist' sie nicht, hat keine eigene Qualität. Keine Sache 'bedeutet' aus sich selbst heraus, denn Bedeutung haftet nicht einem Objekt (oder einem sprachlichen Zeichen) in irgendeiner Weise unmittelbar an – was sich am deutlichsten erkennen läßt an Gegenständen, die in einem eindeutig symbolischen, 'bedeutenden' Sinne verwendet werden, wie etwa eine Schachfigur.

Diese Überlegung gilt auch für die Sprache selbst. Nicht nur ist die Verbindung Ding & Wort, Vorstellung & Lautbild arbiträr, wie es immer heißt, also willkürlich und in gewisser Weise zufällig, das wußte schon Aristoteles – wobei wir hinzufügen müssen, daß 'arbiträr' natürlich nicht meint, daß sie für den Einzelnen verfügbar wäre, denn wenn ich 'Tisch' sage und damit einen 'Baum' meine, können wir uns nicht miteinander verständigen. Darüber hinaus ist auch die Vorstellung zu kurz gegriffen, daß das Lautbild das Ding repräsentiere – daß das Ding (das Bezeichnete) dem Wort also (als Präsenz) vorgängig sei. Repräsentation ist zwar ein „Effekt“¹ der Sprache – aber wie wir oben gesehen haben, werden die Dinge erst begreifbar, indem sie gesprochen werden, und insofern kann Repräsentation nicht auf eine vorher gegebene Präsenz verweisen. Und aufgrund der eigentümlichen Struktur von Zeichen und Sprache und der Verschlungenheit des symbolischen Systems bleibt die Repräsentation immer brüchig.

Ein Wort, oder: ein sprachliches Zeichen läßt sich also nicht von seiner Beziehung zum Bezeichneten her erschließen, sondern nur daraus, daß es sich von anderen Zeichen (oder Lautbildern) unterscheidet.

1 vgl. Samuel Weber, Rückkehr zu Freud, Frankfurt 1978, S. 32

So wird ein Wort zum Wort erst durch seine Beziehung zum Ganzen der Sprache, und seinen Sinn (seine Bedeutung) erhält es erst aus dem Ganzen an Sinn, welchen das Ganze der Sprache anklingen läßt.² Daraus erklärt sich auch, daß jedes Wort gewissermaßen einen 'Bedeutungshof' hat³, der weit über die jeweilige Wortbedeutung hinausgeht (das ist übrigens ein zentraler Ausgangsgedanke für die psychoanalytische Theorie).

Wenn der Eindruck entsteht oder vermittelt werden soll, daß Dinge „aus sich heraus“ bedeuten, ist das immer ein Hinweis auf eine Mythenbildung, die Begriffe und Geschichten gewissermaßen „in Natur verwandelt“ und so scheinbar die Notwendigkeit aufhebt, sie „auf ihren Hintersinn hin zu befragen“.⁴

Für die sinnliche Begegnung gilt, wie für das Denken allemal: sie überzieht den Gegenstand (oder die Person) mit einem Netz an Bedeutungen, die niemals dieses Gegenüber 'an sich' in einer Art reiner Materialität erfassen können, sondern es einhüllen in ein Netz von Zeichen, Markierungen und eben Bedeutungen, das allein es gewissermaßen 'sichtbar' werden läßt. Insofern läßt dieses 'Einschreiben' in ein symbolisches System die Dinge erst entstehen, weil nur dies der Weg ist, sie kommunizierbar zu machen, sie einzufügen in eine Zirkulation, eine Beteiligung innerhalb eines gegebenen gesellschaftlichen Kontextes.

Das macht auch deutlich, daß es sich nicht um universelle Bedeutungen handelt – sie entstammen dem jeweiligen gesellschaftlichen Diskurs, genauer: dem jeweils herrschenden

2 Ferdinand de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, zit. ebenda, S. 29

3 „Das Wort ist nicht Zeichen, sondern Bedeutungs-Knoten“, heißt es bei Lacan. Vgl. ders., Vortrag über die Psychische Kausalität, in: Schriften III, Weinheim 1986, S. 142

4 vgl. Christa Rohde-Dachser, Unbewußte Phantasie und Mythenbildung in psychoanalytischen Theorien über die Differenz der Geschlechter, in: PSYCHE 3/1989, S.195

gesellschaftlichen Diskurs, auch wenn sie diesem gegenüber marginal oder dissident positioniert sind.

Nehmen wir z.B. einen Stuhl aus einer bestimmten künstlerischen Periode in Europa, sagen wir z.B. dem Bauhaus. Selbst wenn die Kriterien seiner differenzierten Beschreibung, etwa nach zeitlicher Zuordnung, Begründung der Form und der verwendeten Materialien nur einer exklusiven Gruppe und nicht jeder betrachtenden europäischen Person verfügbar sind, so wird doch jede solche Person diesen Stuhl überziehen mit beschreibenden Assoziationen: angefangen von seiner Funktion (Sitz-Platz für eine Person), deren Spezifikation (etwa: zu niedrig für einen Eßtisch; kalt weil aus Metall; unbequem weil steife Lehne etc.) bis zu ästhetischen Empfindungen, privaten Sitzgewohnheiten etc. All das macht ihn zum 'Stuhl'. Derselbe Gegenstand, ins fünfte vorchristliche Jahrhundert versetzt, wäre bereits ein anderer – und um so mehr, wenn wir ihn uns in einem Urwalddorf in Neuguinea vor dem ersten Kontakt mit den Weißen vorstellen. Die Bedeutungen, mit denen er von den ihm dort begegnenden Betrachtern ausgestattet würde, wären so vollständig andere, daß tatsächlich etwas anderes aus ihm würde – und nur unser hinzutretendes europäisches Auge würde eine Diskrepanz zwischen dieser und seiner anderen, ursprünglichen Bedeutung behaupten können.

Für die Sprache heißt das, daß das Wort die Sache gewissermaßen 'aufhebt': die Sache verschwindet gewissermaßen in oder hinter dem Wort. Daher Lacans sprichwörtliche Formulierung, das Wort sei ein „Mord an der Sache“. Wenn ich z.B. „Baum“ sage, dann ist das kein realer Baum. Nicht nur denkt sich jede Anwesende einen anderen Baum, sondern es sind auch alle emotionalen Besetzungen, Bilder, Empfindungen, Gerüche meines (gedachten) Baumes verschwunden. Sie sind abgeschnitten und verloren. Dieser Verlust eines gewissermaßen eigenen, individuellen Anteils ist der Preis, den jeder Mensch bezahlt dafür, daß er/sie in Beziehung treten kann. Denn gleichzeitig läßt die Sprache ja etwas anwe-

send werden: denn wenn ich „Baum“ sage, ist dieser für alle Anwesenden vorstellbar und insofern anwesend – als Begriff. Dieses Aussprechen (von Begriffen) ermöglicht mir also, mich mit Ihnen zu verständigen. Insofern ist im Sprechen immer zugleich Trennung und Verbindung, Anwesen und Abwesen, und der Mensch als Sprachwesen ist von dieser Gespaltenheit gezeichnet. Es wird etwas verloren, damit etwas gewonnen werden kann, aber das Gewonnene kann den Verlust nicht ersetzen – das Verlorene bleibt verloren.

In dem Moment, wo wir bezeichnen, wo wir in uns in der Sprache befinden, gibt es keinen Zugang mehr zu der Sache in ihrer unmittelbaren Realität, die können wir nicht/nicht mehr erfassen. Die Sache selbst verschwindet und entsteht zugleich – als Begriff.⁵ Nur als Begriff ist sie aber kommunizierbar, daher kann man sagen, „im Wort ist die Sache mehr da als in ihrer unmittelbaren Realität“⁶.

Das Wort, oder: die Bezeichnung, die wir verwenden, ist aber, wie gesagt, absolut kontextabhängig.

Jede „Gemeinschaft von Menschen“, schreibt Ludwik Fleck, verfügt über einen eigenen „gemeinsamen Denkstil. Dieser Denkstil entwickelt sich und ist in jeder Etappe mit seiner Geschichte verbunden.“⁷ Er bewirkt, „was und wie diese Mitglieder sehen“, ein Vorgang, der wesentlich unbewußt bleibt. Die Wahrnehmung drängt sich den Personen „direkt und bindend auf“, ohne daß die Tatsache der selektiven und

5 „Erinnern Sie sich an das, was Hegel über den Begriff sagt – Der Begriff ist die Zeit der Sache. (...) Wir befinden uns hier im Herzen des Problems dessen, was Freud vorbringt, wenn er sagt, das Unbewußte sei außerhalb der Zeit angesiedelt. Das ist wahr und das ist nicht wahr. Es siedelt sich außerhalb der Zeit an genau wie der Begriff, weil es von selbst die Zeit ist, die reine Zeit der Sache, und weil es als solche die Sache in einer bestimmten Modulation reproduzieren kann, deren materielle Stütze gleichgültig was sein kann.“ Jacques Lacan, Die schöpferische Funktion des Sprechens, in: Das Seminar Buch I, Weinheim 1990, S. 304 f.

6 Slavoj Žižek, Der Todestrieb in psychoanalytischer Sicht, in: Philosophie und Psychoanalyse, Hg. Ludwig Nagel u.a., Frankfurt 1990, S. 246

7 Ludwik Fleck, Erfahrung und Tatsache (1935), Frankfurt 1983, S. 75

interpretierenden Wahrnehmung dabei bewußt wird. „Man muß also sagen, daß zwei Beobachter, deren Denkstile weit genug voneinander entfernt sind, keine gemeinsamen Beobachtungsgegenstände haben, sondern jeder von ihnen im Grundsatz einen anderen Gegenstand betrachtet.“⁸

Wenn ich also vorher gesagt habe, die Sache selbst verschwindet hinter dem Begriff, so heißt das nun, daß verschiedene Denkkollektive unterschiedliche Begriffe bilden, von einem Gegenstand, der jedoch von keinem in einer Art 'eigentlich unmittelbarer Realität' oder Wirklichkeit erfassbar ist. In diesem Sinne verstehe ich Lyotard, wenn er schreibt: „der Geschlechtsunterschied läßt unendlich denken, aber er läßt sich nicht denken.“⁹ Andererseits – und das gehört immer dazu – heißt der Aufsatz, dem das Zitat entnommen ist, nicht ohne Grund „Ob man ohne Körper denken kann“. Die Bedeutung eines Wortes wäre also „die Summe seiner Verwendungen“¹⁰ und damit „unendlich viel reicher als alles, was ich im Augenblick davon erhellen kann“, die 'Realität' des Bezeichneten wäre nicht zu erfassen – dennoch wäre da, um zu unserem 'Stuhl im Urwald' zurückzukehren, im einen wie im anderen Fall: Metall, Holz und Schrauben.

Und wie mit diesem Stuhl verhält es sich, natürlich, auch mit dem Körper – man verzeihe mir diese plumpe Analogie. Jenseits und unabhängig von aller Bedeutung sind da Fleisch und Blut und Haut und Sinne und Genitalien.

Der Körper 'ist' also 'da', aber es 'gibt' ihn erst / er existiert erst durch die Beziehung zum Anderen, durch das Eingebundensein in ein symbolisches System. Insofern ist er nur als bedeutender, d.h.: er gewinnt seine Realität, er wird kommunizierbar erst durch die Sprache. So betrachtet wird die ganze Aufregung um die Frage, inwieweit Geschlecht eine soziale Konstruktion sei, ein Stück weit banal. Natürlich ist

8 ebd., S. 68

9 Jean-François Lyotard, Ob man ohne Körper denken kann, in: Materialität der Kommunikation, Hg. Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwigg Pfeiffer, Frankfurt 1988, S. 829

10 Jacques Lacan, Die schöpferische Funktion..., a.a.O. S. 298

Geschlecht eine soziale Konstruktion, die Frage ist nur, woran diese Konstruktion gebildet wird und welches die 'basalen Merkmale' dieser Konstruktion sind. Und wenn sich eine gewisse feministische Strömung nun bemüht, ihre (sehr richtige) Beweisführung der Diskursivität der Bedeutung von Geschlecht auf die Materialität des Körpers/Geschlechts selbst zu übertragen, so irrt sie nicht nur, sondern dient das einem anderen Zweck als der Erkenntnis.¹¹

Auch der Hinweis, daß heute die Grenzen der „Natürlichkeit“ des Körpers aufgelöst werden durch die technologische Entwicklung (Reprotechnologie, das Beispiel Stephen Hawking, Eingriffe in 'natürliche' Entwicklung u.a.) ist gewissermaßen banal. Jedes historisch zu einem bestimmten Zeitpunkt gegebene Denkkollektiv fühlt sich von der Auflösung seiner (d.h. für diese/von diesem Kollektiv denkbaren) Grenzen bedroht: die Entdeckung von Penicillin, die Polio-Schluckimpfung, medizinische Entwicklungen, die zur Herabsetzung der Kindersterblichkeit und der allgemeinen Verlängerung des Lebens führten, waren jeweils Überschreitungen solcher Grenzen, die die Vorstellung aufkommen ließen, die natürlichen Regulative der Population seien außer Kraft gesetzt. Ganz zu schweigen von technischen oder technologischen Entwicklungen wie der Erfindung des Buchdrucks, der Fotografie oder des Telefons. So etwas löst immer Angst, Abwehr und Regression aus.

Um zu unserer Frage zurückzukommen, welches die basalen 'Organisatoren' der Bedeutung von Geschlecht seien, müssen wir zunächst feststellen, daß es keinerlei Fortbestand einer Gattung gibt ohne Fortpflanzung, und daß dies zu keiner Zeit der Welt den Mitgliedern einer Gattung gleichgültig war. Diese Tatsache hat Bestand unabhängig von den For-

11 sondern der Verleugnung der symbolischen Kastration. Darauf werden wir noch zu sprechen kommen. Vgl. z.B. Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt 1991; vgl. auch: Hilge Landweer, Herausforderung Foucault, in: Die Philosophin 7/93

men von Erotik, Sexualität und Genießen, die eine Kultur hervorbringt, und ebenso unabhängig von den sozialen Formen, die sie hinsichtlich der Geburtenrate oder zur Versorgung der Nachwachsenden ausgebildet hat (das reicht bekanntlich von der einfachen Aussetzung überzähliger Säuglinge bis zu diffizilen Beischlaf-Reglements u.a.). Jede Kultur organisiert sich wesentlich (wenn auch auf höchst unterschiedliche Weise) um Aspekte des Erhalts und der Fortführung der Gattung, also Zeugung, Empfängnis, Sterblichkeit/Unsterblichkeit, Moral und Verantwortung – jedes ethische Konzept macht erst Sinn, wenn es sich auf eine Generationenreihe bezieht: „erst das, was ich meinem Kinde sagen kann, bin ich auch bereit, zu verantworten.“¹² Unter diesem Aspekt (das ist natürlich nicht der einzige) kann/muß die Geschlechterdifferenz als eine „zur Reproduktion relative“¹³ Differenz bezeichnet werden.

Neben diesem Beitrag zu „Geburtigkeit“ (Landweer) und Reproduktion ist der Beitrag zum Gesellschaftsvertrag zentral, also das, was die Geschlechter zur sozialen Verfaßtheit der Gesellschaft beitragen, was ihnen abverlangt oder untersagt wird, welcher Platz ihnen darin angeboten wird.

Jedes soziale Gefüge, also auch eine Gesellschaft und die sie begründenden Übereinkünfte, der Gesellschaftsvertrag, gründet letztlich auf (Trieb-)Verzicht und auf dem Umgang mit Differenz als Bedingung dafür, die Gewaltförmigkeit der Beziehungen zu bändigen und eine Ordnung zu stiften, über die die Mitglieder der Gemeinschaft sich miteinander verständigen und auf die alle sich beziehen können.

Es gibt eine Bemerkung bei Julia Kristeva, wo sie schreibt¹⁴, daß die Frauen (der feministischen Bewegung) sich als

12 André Michels, Der Körper, die unmögliche Historisierung, in: Lacan und das Deutsche, Die Rückkehr der Psychoanalyse über den Rhein, Hg. Jutta Prasse und Claus-Dieter Rath, Freiburg 1994, S. 273

13 Julia Kristeva, Die Zeit der Frauen, in: Die neuen Leiden der Seele, Hamburg 1994, S. 236

14 ebenda, S. 299 ff.

„Stiefkinder“ der gesellschaftlichen Bindungen oder dieser psychosymbolischen Struktur empfinden, was es ihnen schwer mache, „wenn nicht unmöglich“, diese Logik des Verzichts auf sich zu nehmen. Aus dem Gefühl heraus, diesen Vertrag nur „widerwillig zu erleiden“, findet eine Verwechslung statt, daß nämlich die Zurückweisung der Position, die uns in diesem Vertrag eingeräumt wird, auch die Zurückweisung von Verzicht überhaupt möglich oder nötig mache.

In Klammern wäre an dieser Stelle anzumerken, daß die Verweigerung jeglichen Verzichts wie in Phasen der Pubertät, so auch in gewissen Phasen politischer Revolten ihren Sinn haben (so z.B. das spontaneistische ‘wir wollen alles’). Langfristig ist aber keine Gesellschaft, letztlich auch keine Beziehung, ohne einen solchen ‘Vertrag’ zu haben, also nicht ohne Verzicht, Dissens, Differenz.

Das, was Kristeva hier ‘Verzicht’ nennt, korrespondiert auf der individuell-psychischen Ebene dem Begriff der ‘symbolischen Kastration’. Symbolische Kastration ist eine Begriffsbildung in Anlehnung an ‘Kastration’, also Verlust des Genitales (hier natürlich des männlichen, so wie es das kleine Kind sich abgeschnitten oder aufgefressen phantasiert). Sie meint den ‘Verlust’ eines imaginären Objekts der Vollständigkeit oder den symbolischen Abschied davon, das Erleiden oder Aufsich-Nehmen eines grundlegenden, unumgänglichen Verlusts oder Mangels – und das bedeutet immer eine elementare Kränkung (des eigenen Größenwahns).

Denn die Grenzen des eigenen Größenwahns zu ertragen, wie Nicht-Vollständigkeit, Abhängigkeit vom Anderen, Angewiesensein auf Kontext und Vermittlung, dieses Eingeschriebensein in ein symbolisches System, innerhalb dessen jedes Eine immer nur auf ein anderes bzw. auf eine Kette von anderen verweist und nur von dorthin seinen Sinn bezieht – oder, konkret, die Tatsache, nur ein Geschlecht zu haben, nicht zugleich klein und groß sein zu können usf., scheint

außerordentlich schwer zu sein. Um dieser symbolischen Kastration auszuweichen bzw. sie zu leugnen, beschäftigen sich die Menschen den größten Teil ihres Lebens damit, imaginäre Objekte der Vollständigkeit zu produzieren, d.h. fantasmatistische Vorstellungen davon, daß es möglich sei, ohne Verlust, d.h. ohne Gesetz auszukommen. Auch die Anerkennung der Tatsache, nur ein Geschlecht zu haben, läßt sich in diesem Sinne als symbolische Kastration bezeichnen, als ein Einschnitt, der die Möglichkeit der Vollständigkeit zerschlägt – ja, mehr noch, ich denke, daß Geschlecht überhaupt der privilegierte Ort ist, an dem dieser Einschnitt sich zeigt.

Eine Vorstellung von Vollständigkeit oder vollständiger Befriedigung hat immer die Dimension von Unsterblichkeit und berührt sich insofern immer mit dem Tod. Die Verbindung von Genießen und Tod hat zu allen Zeiten die Mythen der Menschen gespeist, wobei in den Mythen allerdings immer, wenn auch verborgen, das Wissen da ist, daß Genießen ohne Verlust, ohne Einschränkung, Stillstand und Tod bedeutet.

Der Verwechslung, auf die Kristeva uns aufmerksam gemacht hat (nämlich die Zurückweisung von Verzicht überhaupt anstelle der Kritik an der Position der Frauen im Gesellschaftsvertrag), würde hier der Kurzschluß entsprechen, daß die Zurückweisung der Minderbewertung des Weiblichen eine Zurückweisung der Kastration 'an sich', der Notwendigkeit, die symbolische Kastration auf sich zu nehmen, nötig oder möglich mache.

Ich denke, daß ein Teil der aktuellen feministischen Debatte¹⁵ in diesem Kontext gelesen werden muß als Versuche, die Notwendigkeit der symbolischen Kastration zu leugnen.

15 z.B. die modische Rede von der Überschreitung der Geschlechtergrenzen u.ä.

2. Anatomie ist Schicksal

Jetzt fangen wir noch mal von vorne an und schlagen einen anderen Weg ein. Ich knüpfe an die vorne gestellt Frage an, welches die basalen 'Organisatoren' von Geschlecht und Bedeutung seien, und welche Rolle das 'Material' bzw. das Materielle dabei spielt.

Wir betreten hier ein schwieriges Feld. Der einzige Moment, an dem eine weibliche leibliche Körpererfahrung im feministischen Diskurs explizit und sogar emphatisch thematisiert werden darf, ist die Menarche. Hier wird das junge Mädchen wie aus heiterem Himmel mit ihrem Körperinnen konfrontiert, das hinfert jedoch als ein Element ihrer Weiblichkeit wieder hinter gesellschaftlichen Kodierungen verschwinden muß. Gebären und Mutterschaft werden bereits wesentlich unter dem Aspekt gesellschaftlicher Macht und sozialer Zuschreibung diskutiert. Mit dem Aussprechen des Wörtchens 'Körper', gar noch in Verbindung mit der gänzlich suspekten 'zwei', scheint auf zauberische Weise Geschlechterdichotomie erzeugt und der Machtdiskurs eröffnet, das magische Wort 'Körper' allein scheint uns schon auf die Schiene 'Leiblichkeit – leibgebundene Wesensgleichheit – symbolisch überhöhter Fundamentalismus'¹⁶ zu katapultieren. Der praktische Gewinn dieses Mythos' liegt übrigens in seiner Kehrseite: Es wäre dann nämlich, wenn ich nicht 'Körper' sage, gleich das gesamte Geschlechterverhältnis nicht existent, bzw.: existierte nur auf der Ebene des Imaginären, wo es mit Maskerade und Inszenierung aufgelöst werden könnte. Ein solches Spiel der Zeichen ist natürlich spaßiger als das immerzu nicht vom Fleck kommende mühsame Ringen darum, gesellschaftliche Determinierungen des Geschlechterverhältnisses zu verstehen und versuchen auszuhebeln. Dieses Körperinnere, was da in der Menarche so plötzlich

16 vgl. Brigitte Rauschenbach, Gleichheit, Widerspruch, Differenz, in: Die Philosophin 8/1993, S. 82

auf sich aufmerksam macht, war nun allerdings unzweifelhaft immer schon im Körper des Mädchens anwesend. Kleine Mädchen spüren zu allen Zeiten ihre Erregungen als äußere und als innere, wobei die inneren Spannungen sie vermutlich stärker beschäftigen, gerade weil sie sich im Körperinneren abspielen, weil das kleine Mädchen sich von Ort und Verursachung erst ein Bild machen muß.

Diese Überlegung wirft einige Probleme auf. Auf der Seite des kleinen Mädchens liegt eine Schwierigkeit darin, daß diese Imagination durch verschiedene Umstände erschwert wird. Stichwortartig und kurz angedeutet wären das z.B.

– die Rede über den Körper. Auch heute noch ist es z.B. nicht unbedingt selbstverständlich, daß ein Mädchen einen Namen für ihr Genitale bekommt. Die Tatsache, daß etwas keinen Namen hat, also gewissermaßen nicht existiert, muß sicher als ganz gravierende Erschwernis für die Integration dieses Körperteils gesehen werden.

– die Privilegierung von Sichtbarkeit, Meßbarkeit und Abgegrenztheit in unserer Kultur. Das unsichtbare Körperinnere, das zudem noch weich, feucht, veränderlich und unzuverlässig ist, zieht so alle nur denkbaren negativen Konnotationen auf sich.

– die Beschränktheit der wissenschaftlichen und pädagogischen Diskurse. Erzieherinnen wissen z.B. meist weitaus besser, womit die Jungen beschäftigt sind, als, worum die Spiele der Mädchen kreisen. Frühkindliche Sexualität wird praktisch nur vom Körper des Jungen aus gedacht und altmodische Konzepte von Penisneid etc. sind die Regel.

Eine zweite Schwierigkeit liegt darin, daß wir selber so gut wie nichts darüber wissen, in welcher Weise der Prozeß der Integration und Aneignung des Körperinneren vonstatten geht, wir kennen weder die Bilder, noch deren Bedeutung – Tabus und Schamgrenzen sowie Grenzen unseres eigenen theoretischen Verstehens wirken hier zusammen.

Ich möchte ein Beispiel anführen. Vor kurzem ergab sich bei Gelegenheit, daß mir zwei kleine Mädchen erzählten, welche Vorstellungen sie sich von ihrem Körperinneren gemacht hatten – die Erzählung bezog sich auf das Alter von etwa 7 Jahren.¹⁷

Zuerst ist da ein Flur, mit Kleiderhaken etc., dann kommt das Frühstückszimmer. Rechts und links geht es in andere Zimmer weiter. Dann ist da noch ein Raum voller glitschiger weißer runder Blätter, die wie Fischschuppen übereinander liegen. Hinten ist dann ein Spielplatz, mit Rutsche etc. Auf meine Zwischenfrage, das klinge ja wie eine Wohnung, und wer denn da wohne, kam wie selbstverständlich die Antwort: natürlich die Eier! Später wurde klar, daß natürlich auch die Babies, bevor sie geboren werden, hier wohnen. Am Fuß der Rutsche war eine Art durchsichtige Kugel. Die besondere Funktion der Rutsche bestand darin, daß dort die Eier herunterrutschen und in der durchsichtigen Kugel dann auf die Samen treffen. Die durchsichtige Kugel war also ihrerseits eine Art Ei oder Eihaut – und vielleicht der einzige Rest, den die Kinder von den vernünftigen und sachlichen Erklärungen übernommen hatten, die ihnen hinsichtlich Schwangerschaft und Geburt zweifellos bekannt waren.

Wenn wir an dieser Stelle hinzufügen, daß das Bauen und Ausstatten von Wohnungen aller Art, für Marienkäfer, Schnecken, Kuscheltiere, imaginäre Spielgefährten etc. zweifellos zum gängigen oder sogar bevorzugten Spielrepertoire kleiner Mädchen gehört, würde sich natürlich der Schluß nahelegen, daß kleine Mädchen ihr Körperinneres als Behausung imaginieren und dies im Spiel, in der Projektion nach außen, bearbeiten. Das wäre ebenso naheliegend wie die selbstverständliche Interpretation von Spielhandlungen

¹⁷ Die Vorstellung war aus der Perspektive eines Penis' gebildet, den sie zuvor aus Pappe und Papier gebastelt hatten.

kleiner Jungen mit Pistolen, Autos etc. auf dem Hintergrund ihrer Auseinandersetzung mit Imaginationen männlicher Sexualität.

Wenn wir nun allerdings im Kontext der feministischen Debatte die These vertreten würden, daß Einschließen, Umfängen, Beherrbergen u.ä. weibliche, körperlich geschlechtlich gezeichnete Qualitäten seien, wäre uns ein heftiger Protest sicher und wir würden höchstwahrscheinlich als reaktionäre, phallogozentrische Dummköpfe abgeschmettert. Schlicht gesagt: wir wissen nicht nur wenig, sondern wir dürfen in die Richtung auch nicht weiterdenken, wollen wir nicht einen (stillschweigenden) feministischen Konsens übertreten.

Ich gehe nach den Überlegungen im ersten Abschnitt also davon aus, daß wir es hier bei uns selbst wiederum mit einer Verwechslung zu tun haben. Abwehren wollten wir die Zuweisung zu einer bestimmten gesellschaftlichen Position. Diese ist im gesellschaftlichen Diskurs bzw. kulturell verknüpft mit den Ausgestaltungen und Bebilderungen, die der weibliche Körper als Behausung erfährt, die ihrerseits natürlich im Kontext von Geburt stehen und damit auch von Tod.¹⁸ Beim männlichen Modell gehört Zeugung bzw. Zeugungsfähigkeit selbstverständlich auch zum Konzept, ohne daß wir in dieser Koppelung etwas Problematisches erblicken würden – problematisch ist nicht die Tatsache selbst, sondern ihre Bewertung. Die Verwechslung ist also eine zwischen Bewertung und Bewertetem (als würden wir, in unserem Beispiel, dem Stuhl die Verantwortung dafür zuschieben, wie er wahrgenommen wird): zu meinen, um dem Netz der gesellschaftlichen Bewertung zu entkommen, genüge es nicht, sich gegen die Bewertung und Funktionalisierung der weiblichen körperlichen Erscheinungsweise zu wenden, sondern es sei notwendig (oder jedenfalls: sicherer), diese Er-

¹⁸ Denn Geboren-Werden ist der Verweis auf das Sterben insofern, als der Anfang nur aus dem Ende sich als solcher bestimmt. Was ewig ist, kann keinen Anfang haben – das ist das Problem der Religionen – und in gewisser Weise, umgekehrt, auch das der Astronomie: Was endlich ist, muß auch einen Anfang haben.

scheinungsweise, diese Körperbeschreibung selbst (was ich zusammenfassend und etwas provozierend 'Körper als Behausung' genannt habe), zurückzuweisen.

3. Abhängigkeit

Wir haben jetzt also zwei Thesen aufgestellt: im ersten Abschnitt die Notwendigkeit der Anerkennung des eigenen Geschlechts, verstanden als symbolische Kastration, und im 2. Abschnitt die Notwendigkeit der Rückeroberung des weiblichen Körpers in dem Bild vom 'Körper als Behausung'.

Jetzt kommt ein dritter Aspekt dazu, auf einer anderen Ebene, der ist bezeichnet mit dem Stichwort 'Abhängigkeit' – auch dies ein Stichwort, das der feministischen Debatte große Schwierigkeiten macht. Ich knüpfe an an die Frage, wie sich der Verlust des 'imaginären Objekts der Vollständigkeit' ertragen läßt.

Es gibt eine kleine Passage in einem alten Text von Hélène Cixous von 1976, der hier sehr gut paßt. „Wenn man etwas verloren habt“, schreibt sie, „und es ein gefährlicher Verlust ist, dann weist man zurück, daß man mit der verlorenen Sache etwas von sich selbst verloren hat. Also „trägt man seine Trauer“, man eilt, sich die Investition wieder einzuverleiben, die man dem verlorenen Objekt zugeteilt hatte. (...) Wenn man seine Trauer getragen hat, so ist das am Ende eines Jahres abgetan, man leidet nicht mehr.“¹⁹ Dann schreibt sie weiter, daß die Frau eben nicht 'ihre Trauer trage', weil sie „einer anderen Ökonomie“ folge, als der männlichen (das ist Cixous' Konzept, das sie später weiterentwickelt). Die männliche Ökonomie sei eine der Berechnung, von Messen, Vergleichen und damit Angleichen – in dieser Ökonomie ist Verlust nicht zu ertragen. Ihr Konzept einer weiblichen Öko-

¹⁹ Hélène Cixous, *Geschlecht oder Kopf?*, in: dies., *Die unendliche Zirkulation des Begehrens*, Berlin 1977, S. 43. Auch die folgenden Zitate sind diesem Text entnommen.

nomie (auf das hier jetzt nicht weiter eingegangen werden soll), in der 'verlieren' etwas anderes bedeuten könne, mache es möglich, den Verlust auf sich zu nehmen und „ihn zu leben“.

Es kommt ein zweiter Aspekt dazu im Verhältnis zum Anderen, gewissermaßen als Gegenstück zu 'Verlust', das ist die Gabe – auch dies ein Aspekt, der ein ökonomisches Problem darstellt.

Als konkretes Beispiel schreibt Cixous hier: „das Kind verdankt seinen Eltern das Leben und sein Problem ist es, es ihnen wieder zurückzugeben.“ In dem System, das sie die 'männliche Ökonomie' nennt, also in der Ökonomie der Berechnung und des Ausgleichs, ist etwas zu schulden natürlich unerträglich, und Ungleichheit ist nur einzuordnen als „ungleiches Kräfteverhältnis“ und als „Bedrohung“. „Zu schulden heißt, die enorme Last der Großzügigkeit des Anderen zu ertragen, das heißt, bedroht zu werden von etwas Gutem“.²⁰ „In der Furcht, anerkennen zu müssen, daß man in der Schuld steht“, weist der Mann (hier müßte es nun besser heißen: der/diejenige, der/die sich in der 'männlichen Ökonomie' bewegt) das Geschenk zurück und unterbricht den Kreislauf des Austauschs.

Hier fallen einem die Italienerinnen ein, die gerade diesen Punkt versucht haben, zu theoretisieren.²¹ Jede Frau, heißt es dort, (wie natürlich auch jeder Mann, aber das ist nicht ihr Thema) trägt eine symbolische Schuld gegenüber denjenigen, denen sie etwas verdankt: die sie gerne hatten, von denen sie etwas gelernt hat usf., und jede muß diese symbolische Schuld bezahlen, indem sie in irgendeiner Weise etwas an andere weitergibt. Das ist der Preis ihrer Freiheit.

Man könnte vielleicht diesen Gedanken verallgemeinert so umschreiben, daß das Leben eine Gabe ist, mit der die/der Beschenkte fertigwerden muß, um die sie/er nicht gebeten

20 ebd., S. 29

21 vgl. Libreria delle donne di Milano, Wie weibliche Freiheit entsteht, Berlin 1988

hat und auf die sie/er keinen Einfluß hat. Wenn man mit dieser ersten Gabe nicht fertig geworden ist, müssen alle folgenden Gaben scheitern, kann sich keine Zirkulation, keine Ökonomie von Geben und Nehmen entwickeln.

Diese beiden Aspekte, Verlust und Gabe, sind die zentralen Elemente der Sprache und des Sprechens. Der Eintritt in die Sprache (d.h.: das Mensch-Sein des Menschen) bringt von Anfang an diese doppelte Figur der Abhängigkeit vom Anderen ins Spiel: In der Sprache geht immer etwas verloren, nämlich die unmittelbare Realität, die Einzigartigkeit des Subjekts etc., was (wie erwähnt) bei Lacan der 'Mord an der Sache' genannt wird. Schon von daher ist „die Knechtschaft gegenüber dem Unvollendeten dem Geiste wesentlich“ (schreibt Lyotard²²), ist das Verhältnis zum Anderen als ein sprachliches immer von einem Verlust gekennzeichnet. Gleichzeitig eröffnet die Sprache aber auch erst die Beziehung zum Anderen, indem sie ermöglicht, Bedürfnis und Anspruch zu artikulieren und vom anderen Antwort und Zuwendung zu erfahren – und gerade von der Beziehung der Mutter zum Säugling wissen wir, daß diese Gabe nicht der biologischen Ordnung folgt und nicht der Ökonomie der Berechnung.

Wo immer wir mit dem Symbolischen zu tun haben, beim Geschlecht wie gerade auch in der Sprache selbst, haben wir diese Konjunktion von Anwesen und Abwesen, von Verlust und Gabe. So ist es dem Menschen als Sprachwesen möglich, das Entweder – Oder des Realen, oder: den tödlichen „Kampf um Anerkennung“ zu verlassen, weil das Symbolische das Begehren²³ freisetzt und ihm gestattet, vermittelt über Bedürfnis und Anspruch sich an Objekte zu heften und dadurch die Unstillbarkeit von Mangel und Verzicht in einen endlosen metonymischen Prozeß zu transformieren.

22 Jean-François Lyotard, Heidegger und „die Juden“, Wien 1988, S. 39

23 (als 'Begehren des Anderen' – dies müßte an dieser Stelle eigentlich ausgeführt werden)

Verlust und Abhängigkeit vom Anderen sind also zugleich bedrohlich wie auch gewissermaßen eine Stütze des Subjekts. Umgekehrt heißt das auch: Wer Abhängigkeit vom Anderen bestreitet und leugnet, dem entgeht zugleich diese Stütze des Subjekts.

Das hieße in der Konsequenz, daß wir nicht neue Vorbilder von Unabhängigkeit und Stärke brauchen, die 'männlichen' Modellen, d.h. dem, was Cixous die 'männliche Ökonomie' genannt hat, entlehnt sind, sondern Vorbilder einer 'anderen Abhängigkeit', und damit der Möglichkeit, Abhängigkeit im Wege der Anerkennung des Anderen als Verbindung oder Verbundenheit zu denken.

Wenn wir also die vorne begonnene Reihe der 'wichtigen Verwechslungen' fortsetzen wollten, so hätten wir es hier zu tun mit der Verwechslung von Abhängigkeit und Unfreiheit. Man könnte wohl sagen, daß die Italienerinnen in dieser Hinsicht etwas Wichtiges formuliert haben: daß der Preis der Freiheit die Anerkennung der so verstandenen Abhängigkeit vom Anderen bedeutet.

4. Verleugnung

Im letzten Abschnitt soll es jetzt um die anfangs gestellte Frage gehen, wer was warum verleugnet.

Vorweg eine kurze Begriffsklärung. Verleugnung meint (als psychoanalytischer Begriff) eine spezielle Form der Abwehr, die darin besteht, daß ein Subjekt einer bestimmten Wahrnehmung die Anerkennung verweigert. Ganz überwiegend verwendet Freud dieses Konzept mit Bezug auf die Reaktionen von Kindern angesichts der Beobachtung der anatomischen Geschlechtsunterschiede, d.h. im Wort-Sinne der Verleugnung der Penislosigkeit des Weibes.

Kleine Kinder bestehen dabei zunächst auf der Realität, so wie sie sie erwartet hatten, d.h. sie glauben (in diesem Beispiel), doch ein Glied bei der Mutter zu sehen. Bei Kindern

ist das entwicklungstypisch unbedenklich, sofern die Verleugnung beizeiten aufgegeben wird – bei Erwachsenen wäre das Aufrechterhalten einer massiven Verleugnung der erste Schritt in die Psychose.

Verleugnung bezeichnet also einen Vorgang, bei dem ein Aspekt der Realität zum Verschwinden gebracht wird und durch eine phantasmatische Konstruktion ersetzt wird, an die dann 'geglaubt' wird.

Die Verwunderung des Knaben beim Anblick des weiblichen Genitales ist aber nur vordergründig die über das Fehlen und demnach den möglichen Verlust des Penis (auch wenn das auf der Erscheinungsebene so daherkommt), und entsprechend die des kleinen Mädchen angesichts der Anwesenheit des Penis da, wo 'keiner sein sollte'. Entscheidend ist, und so schwer zu akzeptieren, daß da einfach keiner ist und nie einer war, wie das kleine Mädchen sagt, das Freud zitiert: immer so g'west. Der Schrecken, wenn das Kind konstatiert, daß die Mutter zu ihrem Genital nicht noch irgendwo einen Penis besitzt, ist der Schrecken vor der Tatsache dieses Genitals, so wie es ist, vor dem Fehlen des phantasmatischen Objekts der Vollständigkeit am Körper der Mutter. Es ist der Schrecken vor der Notwendigkeit, dieses Objekt der Vollständigkeit aufzugeben – nicht, weil es zu schwer zu bekommen wäre, sondern weil es nicht existiert. Die skandalöse Realität, die geleugnet werden soll, ist das weibliche Genitale, sofern es hinweist auf die *nicht erfolgte* Kastration: daß da nie etwas war, lies: daß es keine Vollständigkeit gibt. Der eigentliche Skandal ist also das Geschlecht selbst, Geschlecht an sich.²⁴

Geschlecht annehmen heißt also, Differenz und damit Unvollständigkeit annehmen, und Unvollständigkeit leugnen heißt umgekehrt und notwendig auch, Geschlecht zu verleugnen, sofern Geschlecht immer auf Differenz und ur-

²⁴ Denn selbstverständlich gilt eigentlich auch das Umgekehrte. Aber in unserer Kultur gibt es den Blick vom Weiblichen zum Männlichen so nicht, infolgedessen wird er von der Theorie auch nicht entwickelt.

sprünglichen Mangel hinweist.

Wenn in unserer Kultur das Weibliche als das Andere des Mannes konstruiert wird, dient das also nicht einfach der Stabilisierung seiner unangefochtenen sozialen und Macht-Position, der die Frau als Unterlegene beigelegt wird und die sie insofern bestätigt und stützt. Als zu erhaltendes phantasmatisches Objekt der Vollständigkeit muß die Frau gerade das sein, was der Mann nicht versteht, nicht zu durchschauen vermag, das zu erklären und zu verstehen Generationen von Dichtern und Ehemännern gescheitert sind – nur dadurch ist sie Garant dafür, daß Vollständigkeit existiert. Je unerklärlicher die Frau, desto sicherer, daß sie 'etwas hat', etwas 'an sich' hat, das mehr ist als sie selbst. Und je größer der Zweifel daran, desto stärker muß die Behauptung der Konsistenz der Vollständigkeit ausfallen.

Von hier aus müssen wir daher auch die Frage vormerken, inwieweit der Teil des feministischen Diskurses, der das 'Andere' der Frau, das Anderssein der Frauen als Besonderes betont, paradoxerweise im Dienste der Stützung des Phantasmas der Vollständigkeit steht – der Vollständigkeit des Mannes und allgemein der Existenz von Vollständigkeit überhaupt.

Es ergibt sich hier also eine doppelte Figur. 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 Schönheit, Güte, mütterlicher Selbstlosigkeit usw.). Zum anderen und zugleich darf aber auch nicht zugelassen werden, daß eine tatsächliche Vollständigkeit des Anderen die eigene Unvollständigkeit und Zweitrangigkeit beweisen würde. Deshalb muß das an der Frau auf Vollständigkeit Hinweisende gebannt, insze-

niert und angeeignet werden. Daher z.B. die häufigen Verknüpfungen von Frau und Tod in der Literatur und in der Malerei²⁵. 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 angegebenen Beherrschbarkeit der Frau, sondern auch darin, daß hiervon eine Beruhigung 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.

'Die Frau' nimmt also im Diskurs einen paradoxen Platz ein: sie soll die Tatsache der Vollständigkeit zusichern, die Teilhabe an der Vollständigkeit ermöglichen und zugleich Differenz, d.h. die Tatsache der Nichtvollständigkeit verkörpern. So läge in Zeiten der Postmoderne die Aufgabe, die der Frau/dem Weiblichen im Diskurs zugeschoben wird, darin, die Schrecken der Individualisierung zu mindern, deren Radikalität zu mildern, in der Ikone weiblicher Jugend und Schönheit ihre Erfüllbarkeit zu versprechen und in deren Verbindung mit dem Tod zugleich die Unerfüllbarkeit auf sich zu nehmen.

Um diese 'Schrecken der Individualisierung' und überhaupt die Spaltung des Subjekts zu bewältigen, produziert jedes Subjekt und jede Gruppe ihre eigenen Phantasmen der Aufhebung der Differenz, von Tätern und Opfern, von Verantwortlichkeiten und (Er-)lösungen, phantasmatische Bilder, Mythen und Erzählungen über die eigene Gruppe und die anderen. Von hier aus betrachtet, wären Konzepte eines gewissermaßen 'dialektisch' verstandenen Geschlechterverhält-

25 vgl. hierzu z.B. Elisabeth Bronfen, Nur über ihre Leiche. Tod, Weiblichkeit und Ästhetik, München 1994

nisses (wie sie z.B. unter dem Stichwort 'Geschlechterdemokratie' oder 'erweitertes Subjekt' auftauchen) unsinnig, weil sie eine Illusion der Ganzheit produzieren helfen und damit gerade das Phantasma der 'Männer' (derjenigen, die sich in der 'männlichen Ökonomie' bewegen, um hier einmal bei diesem Ausdruck zu bleiben) bestätigen und stützen.

Es müßte eher darum gehen, eine Antwort zu finden, die die Schrecken der Individualisierung und den unversöhnbaren Skandal des Geschlechts als Hinweis auf die 'Spaltung des Subjekts' mildert, erträglich und integrierbar macht, ohne das falsche Versprechen, daß sie zu umgehen sei.

Man könnte also, um im Bilde zu bleiben, sagen, daß beide Geschlechter die 'Tatsache des Geschlechts' verleugnen, und zwar auf unterschiedliche Weise. Während sich die Männer gewissermaßen weigern, die Verantwortung für ihr Geschlecht auf sich zu nehmen bzw. ihr Geschlecht anzunehmen, und die 'Tatsache des Geschlechts' an die Frauen abschieben, sieht es auf Seiten der Frauen eher so aus, daß sie dieses ihnen Zugeschobene verwechseln mit ihrem Geschlecht, und dementsprechend entweder etwas annehmen, worum es nicht geht (und dann dagegen aufbegehren), oder aber die 'Tatsache des Geschlechts' insgesamt ins Nichts zurückweisen.

Aufgabe eines feministischen Projekts wäre, so gesehen, eine Intervention mit einem Beitrag, der die „Furcht vor Unsicherheit“ nicht wegzureden versucht, der die „Differenz des Anderen“ als notwendige Bedingung für die Sicherheit und Anerkennung der eigenen (an)erkennt und politisiert. Das feministische Projekt würde damit gewissermaßen ein Stück weit seine Exklusivität verlieren, sofern diese im Sich-beziehen auf Frauen als Gegenstand und Beteiligte gesehen wird. Seine „Exklusivität“ könnte in der Radikalität, der Entschlossenheit und Genauigkeit liegen, aufgrund der eigenen Erfahrungen und des spezifischen Wissens, das wir angesammelt haben, diese Perspektive und ihre Politisierung in ihrer ganzen Breite zu entwickeln.

Zitierte Literatur:

- Bronfen, Elisabeth: Nur über ihre Leiche. Tod, Weiblichkeit und Ästhetik, München 1994
- Cixous, Hélène: Geschlecht oder Kopf?, in: dies., Die unendliche Zirkulation des Begehrens, Berlin 1977
- Fleck, Ludwik: Erfahrung und Tatsache (1935), Frankfurt 1983
- Kristeva, Julia: Die neuen Leiden der Seele, Hamburg 1994
- Lacan, Jacques: Die schöpferische Funktion des Sprechens, in: Das Seminar Buch I, Weinheim 1990
- Lacan, Jacques: Vortrag über die Psychische Kausalität, in: Schriften III, Weinheim 1986
- Landweer, Hilge: Generativität und Geschlecht – Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte, in: Denksachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Hrsg. Theresa Wobbe und Gesa Lindemann, Frankfurt 1994
- Landweer, Hilge: Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht, in: Feministische Studien 2/1993
- Libreria delle donne di Milano, Wie weibliche Freiheit entsteht, Berlin 1988
- Lyotard, Jean-François: Heidegger und „die Juden“, Wien 1988
- Lyotard, Jean-François: Ob man ohne Körper denken kann, in: Materialität der Kommunikation, Hg. Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer, Frankfurt 1988
- Michels, André: Der Körper, die unmögliche Historisierung, in: Lacan und das Deutsche, Die Rückkehr der Psychoanalyse über den Rhein, Hg. Jutta Prasse und Claus-Dieter Rath, Freiburg 1994
- Rauschenbach, Brigitte: Gleichheit, Widerspruch, Differenz, in: Die Philosophin 8/1993
- Rohde-Dachser, Christa: Unbewußte Phantasie und Mythenbildung in psychoanalytischen Theorien über die Differenz der Geschlechter, in: PSYCHE 3/1989
- Weber, Samuel: Rückkehr zu Freud, Frankfurt 1978
- Zizek, Slavoj: Der Todestrieb in psychoanalytischer Sicht, in: Philosophie und Psychoanalyse, Hg. Ludwig Nagel u.a., Frankfurt 1990

Marie-Luise Angerer
A Delirious Resurrection
Körper. Technologien. Geschlecht

„In Körpern halten wir uns auf.
Doch die Körper gehen weiter“¹

Imaginationen und Realitätseffekte

„Das Netz zu betreten war Angelegenheit jedes einzelnen; sobald sie sich projiziert hatten, mußten sie sich sofort drinnen finden. Oft, wenn Shira das Netz für ihre normale Arbeit oder zur Entspannung nutzte, tat sie es nur im visuellen oder im Audio-Modus. Dann las sie Menüs, redete mit dem Computer, sah Dateien durch, so wie jemand, der etwas in einer gedruckten Enzyklopädie nachschaut, der äußeren Welt seine Aufmerksamkeit nicht völlig zu entziehen braucht.“ (Piercy 1993, 316)

Der Körper ist erneut zu einem auffälligen Austragungsort geworden.² Doch – anders als etwa in den 70er Jahren, als die Frauenbewegung sich wesentlich auf ihre „Körperlichkeit“ bezog – nimmt er in der aktuellen theoretischen Dis-

1 Dieser von Sigrid Schade formulierte Satz stand auf dem Plakat zu Ausstellung und Symposium „Andere Körper“, Offenes Kulturhaus, Linz, September/Oktober 1994.

2 Für einen ausführlicheren Überblick siehe 'Zwischen Ekstase und Melancholie' (Angerer 1994).

kussion die Position eines Unbekannten ein, dessen selbstverständlich hingenommene Vertrautheit sich vielfach infrage zu stellen begonnen hat. Die körperliche Materialität, der Körper als immer schon gedoppelter, als immer schon real und repräsentiert, seine Technologien, seine Inzenierungen und Performances stehen im Zentrum poststrukturalistisch-feministischer Dekonstruktions-Verfahren. Die Produktion gesellschaftlich intelligibler Identitäten geschieht in einem Netz von Bedeutungsverfahren, in welche die Materialität des Körpers und – gekoppelt an diese – die Existenzweise des Geschlechts (Maihofer 1994) eingespannt sind.

Im Mittelpunkt meines Themas steht die Frage nach den Kontexten, in denen diese Verunsicherungen gegenüber (körperlichen-geschlechtlichen) Identitäten artikuliert werden. Ich denke, daß medientechnologische Entwicklungen und theoretische Auseinandersetzungen in bezug auf Körperlichkeit und Geschlechteridentitäten in ihrer jeweiligen Bezüglichkeit gelesen werden können. Eine Bezüglichkeit, die sich in einer historisch spezifischen gesellschaftspolitischen Matrix notwendigerweise einstellen muß.

Unsere Kultur ist bereits eine durch und durch körperlose – dies ist vor allem für männliche Kultur- und Technologietheoretiker wie Peter Weibel, Jean Baudrillard oder Marvin Minsky (MIT) selbstverständlich. Für Baudrillard etwa ist das Individuum schon längst nur mehr „an seinen Körper angeschlossen (connected) (...): angeschlossen an die eigene Geschlechtlichkeit und an die eigene Libido. An die eigenen Körperfunktionen ist man angekoppelt wie an Energiedifferenziale oder Videomonitor.“ (Baudrillard 1989, 117) Für das kanadische Ehepaar Arthur und Marilouise Kroker haben sich unsere Körper in eigenständige parts aufgelöst und manifestieren sich in einer Kombination von Hyper-Exterritorisation (von Organen) und Hyper-Interiorisation (von Designer Subjektivitäten). (Kroker/Kroker 1987, 22) Für die Krokers ist auch der „cult of gender“ in unserer hochtechnisier-

ten Gesellschaft anachronistisch und inadäquat geworden. Sie bezeichnen die jetzt erreichte Entwicklungsstufe als die eines „third sex“, als „interstate sex“, weder männlich noch weiblich: „A virtual sex“. (Kroker/Kroker 1993) Ihr zentrales Thema: Neue Technologien, Postmoderne, Feminismus und den Körper zusammenzudenken, Begriffe zu kreieren, die den veränderten Lebensbedingungen in einer Kultur des Pankapitalismus gerecht zu werden vermögen, die das beschreibbar machen, was wir – die human remainders – als die letzten Überreste des Menschlichen erfahren, unsere Ängste, Sehnsüchte und verzweifelten Strategien, uns wieder selbst zu spüren. Arthur und Marilouise Kroker bestimmen unsere Kultur als eine wieder zusammengesetzte (a recombinant culture), der zusammengesetzte (-geflickte) Subjektivitäten entsprechen, eine zusammengeflickte Sexualität wie ein ebensolcher Körper. Dieser zusammengesetzten Kultur entsprechen auf der „anderen“ Seite die „surplus bodies“ sowie das „surplus flesh“, die in einer virtuellen Gesellschaft sinn- und nutzlos zu werden drohen, und sie beschreiben die verzweifelten Strategien jener letzten Überlebenden, die vom Information-Super-Highway ausgeschlossen bleiben, einerseits als mechanisches Vergessen-Wollen, um die großen Existenzfragen nicht stellen zu müssen und andererseits bestimmt von einem Selbstmord-Nihilismus, der zuvor – bevor er den Körper sterben läßt, ihn noch aufschneiden und verbrennen muß (slash and burning, branded flesh). Die Kommunikationstechnologien sind dabei jene unsichtbaren Fäden, die die beiden neuen Klassen – die virtuelle und die der surplus people – zusammenschweißt. Alles dies, so die Krokers, sei kein historischer Unfall, sondern einer kapitalistischen Ökonomie-Maschinerie zutiefte eingeschrieben, die, seit dem Zusammenbruch des realen Sozialismus, ihr ungeschminktes Gesicht zu zeigen begonnen hat.

Die Neuen Medientechnologien mit ihrer Möglichkeit, virtuelle Realitäten zu konstruieren, in die man/frau sozusagen

einsteigen oder umsteigen kann, unterhalten daher eine besonders intime Beziehung zum Körper. Als die jüngste Form von Repräsentationstechnologien verlangt virtual reality nach einer Neudefinition von Identitäten, den Begriffen des Körpers sowie des Subjekts. Virtual reality stellt – so die CybertheoretikerInnen – die traditionelle Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt radikal in Frage, indem der Eingriff direkt auf die körperlichen Sinne erfolgt. Doch die Herausforderung durch virtual reality ist eingebettet in einen theoretisch-philosophischen Diskurs, der bislang getrennt verlaufen, nun allerdings zunehmend aufgefordert ist, Stellung zu beziehen. Kommunikations- und biotechnologische Entwicklungen arbeiten gemeinsam mit feministisch-postmodernen Argumentationen an der Etablierung sowie Definition dieser „neuen Verhältnisse“.

If the male human is the only human, the female cyborg is the only cyborg?

Dieser von Sadie Plant, einer der derzeit führenden cyber-Theoretikerinnen an der University of Birmingham, stammende Ausspruch bringt die exalziert geführte Diskussion um cyberspace, virtual reality, virtual body und transgender-identities mit all ihren Freiheitsfantasien – und neuen Machtstrukturen – und damit Widersprüchlichkeiten – auf den Punkt. Am Anfang der Datenautobahn stand jedenfalls – so Plant – die Frau.³

Der Aufruf Rosi Braidottis, als Feministin zur Cyberfeministin zu mutieren und sich mit anderen cybies und newbies im Netz zu vereinen, ist daher nicht nur ironisch zu verstehen. Denn mit manch anderen feministischen Theoretikerinnen

3 Womit Plant auch auf den Umstand anspielt, daß es vor allem Frauen waren, die zu Beginn der Computerproduktion die Entwicklung der Software vorantrieben, während die Männer sich vor allem mit der Hardware beschäftigten.

und Künstlerinnen ist Rosi Braidotti überzeugt, daß im Netz die Zukunft, auch die der Frauen, liegt. So wenig sich Frauen zwar derzeit noch ins Netz einklinken, so sehr sind ihre theoretischen Spekulationen weit gediehen. Und die Frauen, die im Netz inzwischen aktiv geworden sind – ihre „lurking position“ (also ihre Voyeurs-Position) aufgegeben haben – sind zu gefeierten „Prinzen“ avanciert.

Es war auch eine Frau, nämlich Donna Haraway, Wissenschaftstheoretikerin an der University of California Santa Cruz, die die Figur des female cyborg als adäquate Metapher für eine feministisch-linke Politik Anfang der 80er Jahre einführte. Wir alle – so schrieb Haraway in ihrem Manifesto für Cyborgs – sind cyborgs – Kreaturen halb Mensch, halb elektronische Maschine, die sich auf dem Weg in eine Gesellschaft hybrider Maschinen und Organismen befinden, auf dem Weg in eine „postgender world“, in der Identitäten sich als Affinitäten in Allianzen und Koalitionen stets neu und anders re/produzieren werden. Haraway spielt damit auf das Aufbrechen eines politischen Selbstverständnisses an, wie es sich exemplarisch im splitting der feministischen Bewegung gezeigt hat. Die Kritik, zunächst einmal von den women of colour artikuliert, daß der Feminismus sich in erster Linie als der einer weißen, heterosexuellen Mittelklasse-Frauen-Bewegung verstehe, führte in der Folge zu unterschiedlichen Versuchen, den Begriff Frau als komplexe (begriffliche) Basis zu redefinieren.⁴

Den neuen Kommunikations- und Biotechnologien wird im Argumentationsstrang von Haraway hierbei als jene Kräfte, die unsere Körper auf neuartige Weise durchdringen bzw. neu organisieren, eine besondere Rolle zugesprochen. Nicht länger mehr wären es nämlich jene Foucaultschen Bestra-

4 Teresa de Lauretis hat die lange Geschichte der unterschiedlichen Differenzen innerhalb der feministischen Bewegung mehrfach ge/beschrieben: Zwischen Institution und Autonomie, zwischen Integration und Separation, zwischen Heteros und Lesben, zwischen schwarzen und weißen Frauen, zwischen Theorie und Praxis. (Vgl u.a. de Lauretis 1993)

fungsmechanismen und Wahrheitstechniken – Klinik, Gefängnis, Beichte und Psychoanalyse – die ihre Wirkung in die gelehrigen Körper einschreiben würden, sondern networking, stress management und communication redesign wären nunmehr jene Kräfte, die den Alltag und seine Individuen, deren Zeit- und Raumeinteilung organisierten.

Ohne Zweifel – Wirklichkeiten – Identitäten – Wahrnehmungen – sind dabei sich zu vervielfältigen. Die Kreation virtueller Realitäten hat in die wirkliche oder echte Realität eine neue Ordnung der Differenz eingeführt.

Doch diese neuen Ordnungen appellieren nicht nur im virtuellen Raum für neue Differenzbestimmungen, vielmehr könnte dieser Wille zur Virtualität als Techno-Zentrum feministisch-postmoderner Dekonstruktionen gefaßt werden, die die Netzfantasien, wenn auch teilweise sehr unbewußt, begleiten/verstärken/vorwegnehmen.

Für feministische Gedankenexperimente spielt(e) das Netz mit seinen cyborg-Figurationen jedenfalls eine nicht ganz unbedeutende Rolle, dahingehend, daß es als weiblich codiert in umfassendem Sinne wahr- und angenommen werden konnte. Denn im Netz, so nicht nur Sadie Plant, sei alles fließend, es gäbe keine hierarchischen Strukturen, jede/r unterbricht jede/n, jede/r kann sich aussuchen, welchen Körper, welche geschlechtliche Identität er/sie sich zulegt. Im Netz untergrabe das patriarchale System sich selbst seine Basis.

In ihrem Roman 'The Body of Glass' (dt. Er, Sie und Es, 1993) erzählt die USamerikanische Autorin Marge Piercy zwei historisch weit auseinanderliegende, jedoch personell und inhaltlich untrennbar verflochtene Geschichten. Einmal geht es im 21. Jahrhundert um die Erschaffung des ersten richtigen cyborg, und zum anderen wird im Prag um 1600 im jüdischen Ghetto der Golem aus Lehm geformt. Beide virtuellen Wesen entwickeln im Laufe ihres Lebens eine Art Selbstwahrnehmung, die sie ihren Wunsch formulieren läßt,

ein richtiger Mann zu sein, der geliebt wird und lieben kann.

Sie wich zurück, starrte ihn an und fragte mit ihren Gedanken: Ist es das, was Du willst? Diese Vereinigung in der Basis? Und hoffte, daß das genug war.

Nein, nein, antwortete er Gedanke zu Gedanke. Das ist nur das Bild. Ich möchte die Wirklichkeit.

Er ließ sie los, und sie rannte rasch zurück.

„Sie fragte sich, was man eigentlich mit einem Cyborg anfang. Sie hatte Gigabytes von Material über seine Hardware durchwatet, trotzdem war sie verwirrt. Konnte man einen Cyborg küssen? Ob sein Mund wohl so trocken war wie ein Büchsenöffner? Er war es nicht. Seine Lippen waren weich auf ihren. Seine Zunge war ein wenig glatter als die eines Menschen, aber feucht. Alles war glatter, ebenmäßiger, vollkommener. Die Haut seines Rückens war nicht wie die Haut anderer Männer, mit denen sie zusammengewesen war, (....). Seine Haut war so geschmeidig wie die einer Frau.“ (Piercy 1993, S. 200 ff.)

Vielleicht zeigen sich in diesem Roman unfreiwillig jene unbewußten Anteile, die im Netz wiederum reaktiviert werden und ihre ungeheuer große Stabilität beweisen – der cyborg besitzt nämlich eine geschlechtliche Identität, keine changierenden, fragmentierten Identitätsstrukturen, sondern, wie im Falle Piercys, eine eindeutig männliche Identität.

Auch wenn die Metapher des cyborg inzwischen vielfacher Kritik unterzogen worden ist – da sie auch eine Eigendynamik im Sinne ihrer Verwendung erfahren hat, steht sie – wie Donna Haraway dies in einem Interview mit Constance Penley und Andrew Ross nochmals klargemacht hat – für eine subversive Praxis und weniger für konkrete androide Utopien. Die Metapher des cyborg steht – so Haraway – für „a bad girl, she is really not a boy. Maybe she is not so much bad as she is a shape-changer, whose dislocations are never free.“ (Penley/Ross 1991, 20) Ein shape-changer, das ist das

entscheidende utopische Moment, das auch auf die im Bereich der virtual reality im Mittelpunkt stehende Frage abzielt: Wie sind die neuen Grenzverläufe – z. B. jene zwischen Technologie und Mensch, zwischen Körper und anderem Körper – anders zu bestimmen, welche neuen Strategien bedarf es, um sich innerhalb einer technologischen Umgebung wahrzunehmen, sich abzusetzen und gleichzeitig angekoppelt zu bleiben.

Wenn ein Körper erst kulturell lesbar wird, wenn er geschlechtlich markiert ist, dann ist es klar, daß die umgesetzten Fantasien in den virtuellen Welten in erster Linie die ihrer Programmierer und AnwenderInnen sind. Und während in der Populärkultur die Grenzverwischungen zwischen Menschen und Computer, zwischen männlich und weiblich enthusiastisch zelebriert werden, bleiben die „gender boundaries“, wie Claudia Springer einmal angemerkt hat, seltsam unflexibel: „Cyberbodies, in fact, tend to appear masculine or feminine to an exaggerate degree.“ Geschlechtliche Differenzierungen und damit Identitätssetzungen sind offensichtlich der einzige Orientierungspunkt in einer „world otherwise beyond our norms“ geblieben. (Springer 1991, 309 f.) Zum anderen jedoch läßt sich eine spezifisch neue Variante von cross-dressing feststellen, die die USamerikanische virtual reality-Forscherin Allucquère R. Stone als Computer-cross-dressing bezeichnet hat, daß nämlich im Netz sehr viele der männlichen Benutzer sich eine weibliche Identität, eine weibliche Gestalt zulegen.

Zwischen Optimismus angesichts kommunikativer Erleichterungen und Pessimismus über eine zunehmende Isolierung des/der einzelnen bewegen sich die Diskussionen über das bereits begonnene Zeitalter der informatics of domination. Das heißt, um Donna Haraways Beschreibung dieses neuen Zeitalters aufzugreifen, „we are living through a movement from an organic, industrial society to a polymorphous, infor-

mation system – from all work to all play, a deadly game.“⁵ Daß die medientechnischen Entwicklungen Differenzverschiebungen bewirken bzw. andere Definitionen von Realitäten einfordern, ist unbestritten. Die Krokors befinden sich deshalb auch mit ihrer Feststellung, weiblich und männlich als nicht mehr fixierbare – körperlich eindeutig bestimmbar – Größen anzuerkennen, inmitten einer theoretischen, vor allem auch medientheoretischen, überaus aktuellen Diskussion. Doch nicht nur die geschlechtliche Dichotomie steht auf dem Spiel, vielmehr bewirken die neuen Kommunikationstechnologien – so jedenfalls der Grundtenor von MedientheoretikerInnen und -forscherInnen – eine Erosion der gesamten Ordnung von öffentlich und privat durch eine Art techno-mediale Penetration. Die Neuen Medientechnologien in ihrer unhintergehbaren Verschränkung mit postmodernen/-industriellen Gesellschaftsstrukturen bilden den Rahmen, innerhalb dessen sich in eine spezifisch neue Überfülle ein Vakuum im Sinne einer Wiederholung einschreibt: In der neuen Überfülle von Zeit und Raum entfalten sich in einer Dezentrierung von Mobilität und Erfahrung, von Isoliertheit

5 (Haraway 1990, 203)

Die Entwicklung von einer modernen hin zu einer post-modernen Gesellschaft markiert Haraway durch eine Serie materiell-ideologischer Dichotomien, die ich an dieser Stelle auszugsweise zitieren möchte, um das umfassende Eingreifen der Neuen Kommunikationstechnologien anzuzeigen. An die Stelle der Repräsentation rückt die Simulation, die Unterscheidung von Natur und Kultur weicht Differenzfeldern, die Unterteilung in öffentlich und privat wird abgelöst durch den/die Cyborg als neue/n TrägerIn einer staatlichen Ordnung, das biologische Geschlecht wird genetisch wünschenswert hergestellt, die Herrschaft des weißen heterosexuellen Mannes wird von der Allgegenwart computerisierter Kommunikationsstrukturen aufgesaugt werden. (Vgl. Haraway 1990, 203 f.). Obwohl das Harawaysche „Manifesto for Cyborgs“ in der Zwischenzeit vielfach kritisiert worden ist, besonders die darin entwickelte Figur eines female cyborg, denke ich, daß ihr Versuch, naturalisierte Dichotomien aufzubrechen, die gegenwärtige Diskussion entscheidend geprägt hat. Einen Einblick in Haraways differenziertere Definition ihres female cyborg und deren postmodernen Kontext vermittelt das Interview von Constance Penley und Andrew Ross mit ihr, enthalten in Penley/Ross 1991, S. 1-20.

und Vernetzung, von Nähe und Distanz, von Monolog und Multilog Figurationen, die sich um den Körper, seine Oberflächen, seine Texte zentrieren, in und durch die seine geschlechtlichen und anderen Identitäten sich performativ artikulieren. Auf dem Spiel stehen andere Wahrnehmungsweisen, die neue Grenzverläufe auszumachen beginnen – zwischen innen und außen, zwischen eigenem und anderem Körper, zwischen weiblich und männlich, zwischen Mensch und Maschine – eine neue Ordnung von interfaces fordert ihre theoretisch-politischen Definitionen ein. Anthropologen, wie Marc Augé, haben bereits ein Auge auf die entstehenden neuen Räume geworfen und sprechen in diesem Kontext von Orten und Nicht-Orten, in denen sie je spezifische neue Einsamkeiten ausmachen. Flughallen, shopping malls oder Umfahungsstraßen sind derartige Nicht-Orte, denen das Surfen im Internet durchaus zur Seite gestellt werden kann.⁶ Margaret Morse hat diese Wahrnehmungsveränderungen der eigenen Position auf einer Zeit-Raum-Achse einmal als eine Art von „non-space of both experience and representation, an elsewhere which inhabits the everyday“ bezeichnet. (Morse 1990, 195)

Postmoderne Geographien, als Landkarten einer telekommunikativ strukturierten Gesellschaft, werden durch Bewegungen zwischen zwei antagonistisch gesetzten Polen – Globalisierung/ Fusionierung zum einen und Regionalisierung/Lokalisierung zum anderen – auf medialen Achsen gekreuzt. „The space of power is transformed into image flows over which we have less and less control, while the space of meaning is reduced to the microterritories of new tribal communities.“ (Manuel Castells, zit. nach Morley/Robins

6 (Augé 1992, dt. 1994)

Der gegenwärtig festzustellende Trend, das Eigene, Vertraute als das eigentlich Fremde zu begreifen und sich auf ethnographische Erkundigung desselben zu begeben, ist nicht zu übersehen. Die gleichzeitige Ausblendung des eigenen Status jedoch als europäische Intellektuelle treibt dabei wieder jenen, zwar kritisierten, imperialistischen Gestus ein, dem das eigene Wahrnehmungsfeld zum Bild der Welt verkommt.

1889, 30) Es wird unwichtig sein – so vermitteln es diverse Zukunftsszenarien – an einem bestimmten Ort zu wohnen, wesentlich wird es hingegen sein, spezifische Positionen im Raum einzunehmen. „Ihre Nächsten sind nicht mehr Ihre Nachbarn, es sind Bilder, die Ihnen die Medien präsentieren“, wie Gérard Raulet die soziologische und philosophische Bedeutung der Neuen Kommunikationstechnologien zu beschreiben versucht. (Raulet 1988, 286) Diese Vorstellung klingt inzwischen nicht mehr ganz utopisch. Die Bilder haben mittlerweile sprechen gelernt, die medialen Inszenierungen sind zu aktiven PartnerInnen geworden, mit deren Hilfe zunehmend Berufs-, Alltags- und Freizeit-Organisation bewältigt werden kann (Telebanking, Teleshopping, interaktive CD-Roms, Surfen im Internet, etc.)

Die Frage nach einem möglicherweise anderen Spiegelstadium „Mit keinem Menschen verbringe ich soviel Zeit wie mit meinem Computer“ hat Allucquère R. Stone dieses sich herausbildende, neue medientechnologische interface einmal benannt und weiter gemeint, daß es an der Zeit wäre, unseren Realitätsbegriff auf- und anzugreifen.⁷ Was bedeutet es nämlich, fragt Stone, in eine virtuelle Welt einzutreten, was bedeutet es für meinen physischen Körper, wo lasse ich ihn, wie entlasse ich ihn, – aber auch – wie Mark C. Taylor und Esa Saarinen sich fragen: „Where do I meet my body in the net?“ Denn im cyberspace, wie das Autorenpaar der „Imagologies“ schreiben, kann ich mein Selbst so leicht wechseln wie meine Kleidung, Identitäten werden unendlich plastisch in einem endlosen Spiel von Bildern. Konsistenz ist keine Tugend mehr, sondern wird zu einem Laster. Integration bedeutet Limitation, denn wenn etwas sich immer verändert, ist jede/r ein niemand. (Vgl. Taylor/Saarinen 1994, 8 f.)

McLuhans Fokussierung auf den sensorischen Apparat eines

7 „It is not necessary to give up classical physics to step into the social world of virtual systems, but it is necessary to bracket it, that is, to open another reality window.“ (Stone 1992, 621)

Subjekts und dessen mediale Erweiterungen und Verstärkungen zentrierte sich bzw. wäre einem Subjektbegriff verpflichtet – worauf Marc Posters Analyse abzielt, der dieses im wesentlichen als ein passiv empfangendes versteht. Es wäre kein aktiv interpretierendes, sinnproduzierendes Subjekt. Doch was die Rede von einer Informations- oder einer Mediengesellschaft in ihrer radikalen Ausformulierung wirklich meine, wäre, daß „it is not simply the sensory apparatus but the very shape of subjectivity: its relation to the world of objects, its perspective on that world, its location in that world. We are confronted not so much by a change from a hot to a cool communications medium⁸, or by a reshuffling of the sensoria, as McLuhan thought, but by a generalized destabilization of the subject.“ (Poster 1990, 15)

Die Frage nach dem Subjekt und seinen Identitäten angesichts virtueller Welten und psychischer Datenbanken kann die um seine Materialität nicht umgehen, eine Materialität, deren Definition und Wahrnehmung angesichts des Mirror of the Cyborg (Hayles 1993) sich möglicherweise verschieben wird.⁹

8 McLuhan – und in der Folge auch andere MedientheoretikerInnen (wie beispielsweise Jean Baudrillard) unterscheiden zwischen heißen und kalten Medien, um deren jeweils unterschiedlich großen Einfluß auf die Gesellschaft zu benennen. Ein heißes Medium ist, wie McLuhan schreibt, „eines, das nur einen der Sinne allein erweitert, und zwar bis etwas detailreich wird.“ Detailreich ist etwas, was viele Daten oder Einzelheiten aufweist. Das Radio ist beispielsweise ein heißes Medium. Kühle Medien hingegen sind detailarm, das heißt, sie erfordern vom Betrachter sehr viel persönliche Beteiligung und Vervollständigung von seiner/ihrer Seite aus. Das Fernsehen, das Telefon, aber auch die Sprache sind nach McLuhan derartig kühle Medien, „weil so wenig geboten wird und so viel vom Zuhörer ergänzt werden muß.“ „Heiße Medien“ – wie das Radio – erfordern vom Zuseher wenig Beteiligung, das heißt aber auch, daß die Auswirkungen sehr viel geringer sind als die durch ein kühles Medium bewirkten. (Vgl. McLuhan 1992, 35-47)

9 Für eine ausführlichere Diskussion über das Leben im Netz und seinen psychisch und physischen Implikationen möchte ich auf meinen Aufsatz „The pleasure of the interface“ (1993) sowie auf den Aufsatz von Allucquère R. Stone: The Gaze of the Vampire. Among the Undeads at the Dawn of the Virtual Age, in Marie-Luise Angerer (Hg.): The Body of Gender. Körper. Geschlechter. Identitäten, Wien 1995.

Die Sage von Narziß handle nicht, wie McLuhan einmal gemeint hat, von Selbstverliebtheit, sondern benenne die schockartige Betäubung des Narziß angesichts des eigenen Bildes, das er als Anderen interpretiert. Das eigene verkennend, so McLuhan, das nach außen gestülpt worden wäre, und von dem sich Narziß fasziniert gefangennehmen ließ – eine ursprüngliche endogene Betäubung – wie sie dem medialen elektronischen Environment immer wieder zugeprochen wird.

McLuhan stellt sich damit nicht auf, wenngleich an die Seite des Spiegelstadiums, das nach Jacques Lacan von einer projektiven Identifikation als ursprünglicher Verfehlung im Prozeß der Subjektkonstitution handelt. Das „Menschenjunge“ zwischen dem 6. und 18. Monat, also noch im Zustand völliger motorischer Abhängigkeit, nimmt – so Lacan – im Spiegel die Ganzheit (s)eines Körpers wahr und anerkennt dieses vollkommene Bild als sein Ideal-Ich. In diesem Vorgang wird die Instanz des Ichs auf einer fiktiven Linie situiert, „die das Individuum allein nie mehr auslöschen kann, oder vielmehr: die nur asymptotisch das Werden des Subjekts erreichen wird, wie erfolgreich immer die dialektischen Synthesen verlaufen mögen, durch die es, als Ich, seine Nichtübereinstimmung mit der eigenen Realität überwinden muß.“ (Lacan 1975, 64) Diese im Spiegelstadium grundlegende Verkennung des Subjekts bricht sich immer wieder durch – wobei die Traumbilder nur ein Beispiel dafür sind. Der Andere = Ich ist einem Bildschirm vergleichbar: „Das dort bin ich!“ Nur im Spiegel kann das Subjekt sich erblickend sehen.

Dieses Spiegelbild-Verhältnis als ursprüngliche Verkennung und Ich-Erfindung soll nun im cyberspace überwältigt, nochmals anders vervielfältigt werden. Das heißt, der neuen Phase einer terminal identity (Bukatman 1990) wird eine völlig andere Dynamik als dem Lacanschen Spiegelstadium zugeprochen. Wie N. Kathrin Hayles dazu ausführt, ist dabei vor allem der Prozeß der Identifikation ein ganz anderer bzw.

muß erst als solcher neu analysiert werden: „Moving into cyberspace binds subject and object positions together in a reflexive dynamic that makes their identification problematic.“ (Hayles 1993, 187) Wenn dem Imaginären Lacans – so N. Katherine Hayles – eine neue dreidimensionale Physikalität entspricht, stellt dies notgedrungenmaßen – in diesem Sinne durch die Autorin weitergedacht – eine Herausforderung an die Grenzen des Körpers, „opening them to transformative configurations that always bear the trace of the Other. The resulting disorientation can function as a wedge to destabilize presuppositions about self and Other.“ (ebda.)

Die Beschreibung einer Begegnung im cyberspace, in dem die Repräsentation meines Körpers auf diejenige eines anderen trifft, oder in der sich je und moi voneinander und zueinander bewegen, ist möglicherweise ein Vorgang, der die Lacansche Subjektkonstituierung radikalisiert in sich trägt. Sowohl die euphorischen Ankündigungen eines ganz anderen Spiegelstadiums als auch die pessimistischen Verlustformulierungen verstellen dabei den Blick auf die ursprüngliche Spaltung des Subjekts. Mein Körper-Bild sowie mein sich nachträglich einstellendes „moi“ sind immer schon auf der Seite des Anderen. Wodurch – und mit diesem Hinweis möchte ich mich aufs nächste Terrain begeben – der möglicherweise „neuen taktilen Qualität“, wie sie sich im cyberspace einstellen kann, nicht von vornherein jegliche Berechtigung abspreche, sondern vielmehr auf deren diskursive Unlöslichkeit derzeit verweisen möchte.¹⁰

10 Ich möchte an dieser Stelle meine noch nicht hinlänglich durchdachten Zweifel bezüglich einer Andersheit des Spiegelstadiums im cyberspace anführen. Eine erneute Lektüre der Bestimmung des Imaginären durch Lacan läßt bei mir zum gegenwärtigen Zeitpunkt die postulierten Differenzen zwischen Spiegelstadium und „cyber mirror“ in sich zusammenfallen. Gerade die gegenseitige Abhängigkeit von symbolischer und imaginärer Funktion, die die Unterscheidung von Metonymie und Metapher wiederholt, bietet sich zur Benennung paralleler Momente im Feld der virtual reality an.

Umschreibungen des Körpers und seiner (Geschlechts-)Identitäten

Shira: „Ich habe mich immer gefragt, ob das, was Männer fühlen, annähernd dem ähnelt, was Frauen fühlen.“

Jod: „Da ich kein Mann bin, weiß ich es nicht. Aufgrund von Beobachtung vermute ich, daß deine Lust intensiver ist als meine. Meine ist mental. Ich bin programmiert, gewisse neutrale Erlebnisse anderen vorzuziehen und höher zu bewerten. Das nenne ich Lust.“

Shira: „Dann sollte Sex etwas sein, was du ohne weiteres entbehren kannst.“

Seine Beobachtung über die Intensität ihrer Lust machte sie verlegen...: „Meistens wird angenommen, daß es unter Menschen die Frauen sind, die Sex wegen der Nähe, der Vertrautheit wollen.“

Sie strich über sein Haar: „Ich möchte alles über dich wissen. Alles in dir, von dir. Warum können wir uns nicht vernetzen, wie ich mich mit der Basis vernetzen kann?“ (Piercy 1993, 220)

Die Figur des cyborg, wie sie Donna Haraway Mitte der 80er Jahre erstmals formuliert hat, verweist unübersehbar auf die Fragilität und Künstlichkeit des Körpers und seiner Identitäten. Der physische Körper, traditionellerweise als vertrauensvoller Grund für ein komplexes Bündel von Identitäten angenommen, hat in einer bio- und kommunikationstechnologischen Gesellschaft seine Unschuld eingebüßt. „A visual reading of gender, or any other cultural marker of identity, of the surface of the body will be hopelessly confounded“. (Balsamo 1988, 340)

Bio- und Informationstechnologien sind dabei die Normierungskräfte. Entscheidendes Dispositiv für diese Kräfte ist der Körper, besonders der weibliche, dessen Reproduktionsfähigkeit sich dabei auf das Thema reproduktionstechnologischer Genmanipulation reduziert haben wird. Dieser Um-

stand wird von Haraway dahingehend zugespitzt, daß sie es angebracht fände, inzwischen den „Tod der Klinik“ zu schreiben. Denn „(t)he clinic's methods required bodies and works; we have texts and surfaces. Our dominations don't work by medicalization and normalization anymore; they work by networking, communication redesign, stress management.“ (Haraway 1990, 194)¹¹

Aufbruchs-Stimm(ung)en

„Es genügte nicht, zusammen Frauen zu sein. Wir waren anders. Es genügte nicht, zusammen lesbische Frauen zu sein. Wir waren anders. Es genügt nicht, zusammen Schwarz zu sein. Wir waren anders. Es genügte nicht, zusammen Schwarze Frauen zu sein. Wir waren anders. Es genügte nicht, zusammen Schwarze lesbische Frauen zu sein. Wir waren anders.“

Jede von uns hatte eigene Bedürfnisse und Ziele und schloß viele Bündnisse. Der Selbsterhaltungstrieb warnte einige von uns davor, uns auf einer einfachen Definition, einer Schmalspur-Bestimmung unseres Selbst auszuruhen.“ (Lorde 1993, 318)

Bio- und kommunikationstechnologische Entwicklungen produzieren jedoch nicht nur pessimistische Haltungen, sondern sind movens für verschiedene künstlerisch-theoretische Auseinandersetzungen der letzten zwei Jahrzehnte gewesen.¹²

11 Ich möchte an dieser Stelle auf ein weiteres zentrales Thema innerhalb dieses Kontexts verweisen: AIDS mit seiner neuen Qualität von Isolierung der Körper, als Kulminationspunkt einer zunehmenden Angst vor dem unsichtbaren Feind, der unsere Körper innen schon längst besetzt hat: Nukleare Bedrohung, Umweltzerstörung, genetische Interventionen, künstlich generierte Nahrungsmittel, HIV-Virus, etc. (Vgl. u.a. Treichler 1994)

12 Vgl. u.a. Eiblmayr 1993; Schade 1994; Lummerding 1994.

Feministische Künstlerinnen – wie Valie EXPORT, Cindy Sherman, Mary Kelly, u.a. griffen den Körper im Schaffens-Prozeß an, zerstörten ihn, um damit seine Identität und Authentizität als unendliches Spiel von Maskeraden zu entlarven. Die französische Performancekünstlerin Orlan, deren Arbeit derzeit viel Aufmerksamkeit auf sich zieht, greift ihren Körper nicht nur an, um ihn zu entlarven, sondern „indem Orlan die Nähte an ihre Haut legen läßt, (macht sie) sich zum Artefakt, rückt sie die Ideologie der Machbarkeit und die Allmächtsphantasie, die dahinter liegt, ins grelle Licht des Operationssaales. Selbstreflexiv baut sie den Kunstfehler systematisch ein (...)“¹³

Auch die feministischen Theorien haben eine Art Kunstfehler in der Auseinandersetzung um ihre zentralen Kategorien wahrnehmen müssen. Dabei wurde immer deutlicher, was die women of color, lesbische Frauen und Frauen anderer Klassen und Religionen mit immer mehr Druck einklagten, wie sehr mithilfe der Kategorien Frau, Identität, sexuelle Differenz, Körper universalistische Meisterinnenerzählungen aufgebaut worden waren. Das heißt, die Kritik aus den feministischen Reihen begann sich gegen die Etablierung fixer essentieller – natürlicher Basen zu wenden, die einen stabilen Ausgangspunkt sowie Rückzugsgebiet für Frauen gewähren sollten. Spuren dieses selbstverständlich sicheren Bodens sind in verschiedenen feministischen aber auch anderen kultur- und sozialtheoretischen Definitionsbemühungen u. a. in der Setzung eines weiblichen Blicks, einer weiblicher Ästhetik, einer weiblicher Moral, einem weiblichem Arbeitsvermögen, einem weiblichen Gegenstandsbezug usw. zu sehen.¹⁴

13 (Eiblmayr 1994, 12)

Die Arbeiten von Orlan wurden 1994 im Kunstverein Salzburg in Anwesenheit der Künstlerin vorgestellt. Siehe dazu den Ausstellungskatalog *Suture – Phantasmen der Vollkommenheit*.

14 Für eine Zusammenschau der hier angedeuteten theoretischen Verschiebungen, siehe u.a. Angerer 1994b, 1994c, 1994d, Boetcher Joeres 1994, *Feministische Studien* 2/1993, Maihofer 1994.

Mit der Verlagerung des Fokus vom Begriff Frauen (women) auf die Differenzen zwischen und unter den Frauen¹⁵ setzt sich gender als Bezeichnung der Relationalität geschlechtlicher Positionen durch.¹⁶ Damit wird zum einen die bislang unsichtbar gehaltene Vergeschlechtlichung des Männlichen artikulierbar, was zur Auflösung der Aporie führt, „Frauenforschung strukturell nur wieder Frauen als Geschlechtswesen (zu) konstruier(en)“. (Hassauer 1994, 12) Zum anderen erweitert sich der Themenbereich, der bislang als gender relevant betrachtet worden ist. „Beschreibbar und überprüfbar werden jetzt die Grenzlinien, mit denen Gesellschaften genderization durchführen, also genus-spezifische von vorgeblich genus-unspezifischen, allgemeinen Bereichen trennen.“ (13) Doing gender wird in der Folge das Schlüsselwort, um die Performativität geschlechtlicher Identitäten ins Blickfeld zu rücken.

Performativität, wie Judith Butler den Begriff in die gender-Debatte eingebracht hat, bedeutet dabei die Herstellung geschlechtlicher Identitäten als ständige Akte einer Wiederholung vorherrschender Normen. Eine diskursive Performativität, die das, was sie benennt, produziert, um auf diese Weise, um in diesem Prozeß den eigenen Referenten, die geschlechtliche Identität, zu inszenieren. (Vgl. Butler 1994, 120)

Judith Butler verabschiedet sich mit ihrem 'Gender trouble' von herkömmlichen Identitätskonzeptionen, die sex und gender (als das biologische und kulturelle Geschlecht) trennen, um es durch das Begehren untrennbar wieder zu verquicken. Diese Unterscheidung würde nämlich, so Butler, den Körper zu einem passiven Moment machen, „dem die kulturellen Bedeutungen eingeschrieben sind, oder (er würde) als Instrument (betrachtet), mittels dessen ein aneignender und interpretierender Wille für sich selbst eine kulturelle Bedeutung festlegt. In beiden Fällen wird der Körper

15 Vgl. de Lauretis 1986, S. 1-19.

16 Siehe Angerer 1994b, 1994c, 1994d.

als blosses Instrument oder Medium dargestellt, das nur äußerlich mit einem Komplex kultureller Bedeutungen verbunden ist. Doch der Leib ist selbst eine Konstruktion. (...) So stellt sich die Frage, inwiefern der Körper erst in und durch die Markierung(en) der Geschlechtsidentität ins Leben gerufen wird.“ (Butler 1991, 26)

Geschlechtliche Identitäten als sich ständig verschiebendes und kontextuelles Phänomen zu begreifen, unterstreicht den Prozeß, ein Geschlecht zu werden (to become a gender), indem man/frau das Geschlecht in performativen Akten inszeniert und wiederholt (doing gender). Doch dieses doing und becoming gender setzt kein Subjekt voraus – wie Judith Butler betont – „von dem sich sagen ließe, daß es der Tat vorangeht.“ (Butler 1991, 49)

Die Tatsache jedoch, daß diese Herstellungsarbeit einem ideologischen Prozeß der Naturalisierung und damit Ausblendung anheimfällt – daß also jene prohibitiven Momente, die Eindeutigkeiten bzw. einander ausschließende Oppositionierungen erzwingen, unsichtbar werden (müssen) – läßt geschlechtliche Identitäten, männlich und weiblich, wirklich werden. (Vgl. Kaltenecker 1994)

Die Kritik an einer ausschließlich textuellen Fassung des Körpers – wie Judith Butler rasch unterstellt wurde – hat eine intensive Auseinandersetzung um den Körper und seine begrifflichen Interpretationen im deutschsprachigen Raum folgen lassen. Als einzigartige Markierung für geschlechtliche und andere Identitäten ist der Körper mittlerweile Austragungsort vielfältig gebündelter Diskussionen, die gleichzeitig sein notwendigerweises Scheitern in dieser Signifikationspraxis deutlich machen.

Bei all diesen hier kurz skizzierten Unternehmungen, den Körper und seine Wahrnehmungen anders zu bestimmen, bleibt ein Rest, der sich auf das bezieht, was die Materialisierungen all dessen betrifft.

Auf diesen Umstand verweist u.a. Gesa Lindemann vor ei-

nem ethnomethodologischen Hintergrund, der diese Überlappungen bzw. -formungen biologischer Differenzen aufgrund kultureller immer schon postuliert hätte. Lindemanns Kritik unterstellt der Butlerschen Setzung geschlechtlicher Identität eine Auslassung – nämlich jene der anderen Seite, jene der Wahrnehmung durch den/die Andere(n). Denn „es bleibt – wie sie schreibt – eine offene Frage, wie die heterosexuelle Matrix den einzelnen derart unter der Haut sitzt, daß sie nicht nur die Darstellung, sondern auch die Wahrnehmung der Geschlechter strukturiert“. (Frankfurter Rundschau, 22.6.1993)¹⁷ Auch Andrea Maihofer betont die Notwendigkeit, als Frau oder Mann wahrgenommen zu werden und damit in eine soziale Interaktion eingetreten zu sein/aufgenommen worden zu sein/anerkannt zu werden. Allerdings setzt sie diese Geschlechterbinarität in einen historisch-kulturellen Entstehungsverlauf. So muß das Zwei-Geschlechter-Modell als eines begriffen werden, das sich über eine Kette von „Mikro-Konfrontationen“ (Laqueur) hergestellt hat, das heißt: „Die (fundamentale) Geschlechterdifferenz ist eine der folgenreichsten Effekte der Geschlechterdialektik der Aufklärung.“ (Maihofer 1994, 182 f.)

Kultureller und historischer Kontext können jedoch auch für die Butlersche Position ausgemacht werden. In ihrer Anlehnung an und Kritik des Lacanschen Spiegelstadiums ist diese Kontextualität notwendigerweise miteinzubeziehen. Das heißt, Wahrnehmung kann im spekulären Prozeß der Subjektkonstituierung nicht als gesondertes Moment eingeführt werden, sondern ist immer schon deren Konstituens. Die Frage einer möglichen Limitation der Lacanschen Spiegelphase angesichts neuer Realitätsebenen sowie anderer Repräsentationsformationen ist derzeit – m. E. – noch unbeantwortbar, wie ich weiter oben bereits angedeutet habe.

Die unterschiedlichen theoretischen Auseinandersetzungen um den Körper und seine geschlechtlichen Identitätsflächen haben jedoch die Wahrnehmung u.a. darauf gelenkt,

¹⁷ Vgl. darüber hinaus Lindemann 1993.

daß sich darunter oder dahinter nichts verbirgt. Das Spiel der geschlechtlichen Identitätsmaskeraden ist keines der Verhüllung und Verkleidung, dem die Entschleierung ein Geheimnis entreißen könnte, sondern vielmehr das einzig mögliche, um die Leerstelle des Identischen¹⁸ zu umgehen.

*Spaces in-between oder On Becoming*¹⁹

„To enter cyberspace is physically put on cyberspace. To become the cyborg, to put on the seductive and dangerous cybernetic space like a garment, is to put on the female.²⁰ This cyberspace both disembodies, (...), but also reembodies in the polychrome, hypersurfaced cyborg character of the console cowboy. As the charged, multigendered, hallucinatory space collapses onto the personal physicality of the console cowboy, the intense tactility associated with such a reconceived and refigured body constitutes the seductive quality of what one might call the cybernetic act.“ (Stone 1991, 109)

Von Beginn an ist der Körper eingespannt in das Lacansche

¹⁸ Mit der Bezeichnung einer „Leerstelle des Identischen“ ist sowohl die Lacansche „ursprüngliche Seinsverfehlung“ des Subjekts als eines „Sprachwesens“ gemeint als auch die „politische Leerstelle des Identischen“, wie sie von VertreterInnen der Cultural Studies und des post-colonial discourses thematisiert werden. Vgl. u.a. Grossberg et al. 1992, Spivak 1990, Bhabha 1994.

¹⁹ On Becoming ist der Titel einer Videoarbeit von Teresa Rizzo d'Aliberti, Australien 1993, welches mir freundlicherweise von Moira Gatens zugesandt worden ist.

²⁰ Ich denke, daß Stones Bestimmung, daß „in cyberspace eintreten“ heißt, „Weibliches“ anzuziehen, sich darin einzuhüllen, zum einen Vivian Sobchaks phänomenologische Kinoerfahrung aufgreift. Sobchak beschreibt Film als „apparatus of engagement“, als Vorstellung und Darstellung verkörperter Erfahrung, an der der/die ZuseherIn teilhaben kann. (Vgl. Sobchak 1988). Zum anderen verbleibt diese Bestimmung für mich durchaus innerhalb gewohnter Referenzen, die die mediale Einhüllung im Sinne eines elektronischen Mutterleibes und damit als weiblich definieren.

Dreieck von Realem, Imaginärem und Symbolischem. Das im Spiegelstadium fixierte, instabile, ganzheitlich halluzinierte Körperbild wird angezogen wie andere Identitäten. Das heißt, der phantasierte Körper – um eine Beschreibung von Judith Butler aufzugreifen – kann nie in Relation zum wirklichen Körper, sondern immer nur im Vergleich zu einer anderen kulturell instituierten Phantasie verstanden werden, die für sich die Stelle des Literalen und des Realen beansprucht.“ (Butler 1991, 112)

Die französische Psychoanalytikerin Françoise Dolto, trifft in ihrer Arbeit eine wesentliche Unterscheidung im Begriff des Körperbildes, indem sie dieses nämlich in das Körperschema und Körperbild unterteilt. Das Körperschema ist im Prinzip für alle Individuen der Gattung Mensch gleich. Es ist unbewußt, vorbewußt und bewußt. Es bezieht den aktuellen Körper im Raum auf die unmittelbare Erfahrung. Das Körperbild hingegen ist unbewußt, es ist die lebendige Synthese unserer emotionalen Erfahrungen. Es kann als unbewußte symbolische Verkörperung des begehrenden Subjekts begriffen werden. Nur mittels dieses Körperbildes, das getragen und durchkreuzt wird vom Körperschema, ist Kommunikation mit anderen möglich. (Vgl. Dolto 1987, 20 f.)

In-between haben Victor Burgin und Homi Bhabha (1992) einmal jenen Ort genannt, wo sich Identitäten herstellen. Man könnte als einen derartigen in-between Ort die von Dolto angeführte Kreuzung bzw. die Einhüllung des physischen Körpers in seine Bilder begreifen und damit seine Gedoppeltheit im Sinne eines semiotisch-materiellen Knotens. Vor allem mit der Einhüllung wäre eine Umspannung unterschiedlicher Realitäten denkbar. So wie nämlich der Körper im cyberspace an computergenerierte Bilder abgegeben wird und vom virtuellen Raum umhüllt wird, lassen sich diese Vorgänge unschwer mit einer psychoanalytischen Fassung des imaginären Körpers verbinden. Die australische Philoso-

phin Moira Gatens²¹ unternimmt in ihrer derzeitigen Arbeit zu „Imaginary Bodies“ den Versuch, das Körperbild am Ort von gender, von geschlechtlicher Identität, zu situieren (to think about the imaginary body or body image as being at the site of gender). Dadurch soll eine Verquickung des unbewußten Körperbildes mit einem ständigen doing gender hergestellt werden, die eine möglicherweise nochmals andere Sicht auf das sex-gender-Verhältnis erlaubt.²²

All dies macht deutlich, wie theoretisch und epistemologisch unsicher dieses in-between zu fassen ist, wie permanent der Körper sich als der Andere im Sinne einer vermeintlichen Materialität einem immateriellen, psychischen Selbst entgegenseht.

„Wir müssen“ – schreibt Elizabeth Grosz im Vorwort zum Schwerpunktheft „The Body“ der feministischen philosophischen Zeitschrift *Hypathia* – die „Rolle des Körpers für die Produktion von Subjektivität, für die Wahrnehmungs- und Bewußtseinsweisen sowie für das Funktionieren von Machtbeziehungen“ neu überdenken. (Grosz 1991, 1) Ausgehend von Simone de Beauvoirs aufrüttelnder Feststellung – „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ – hätte sich, so Grosz, eine neue Diskussion um den Begriff des Körpers und seiner Rolle innerhalb der feministischen Theorie in den letzten Jahren entwickelt. Nun allerdings vor einem völlig anderen Hintergrund als dies bei de Beauvoir der Fall gewesen wäre. Nicht länger würde der Körper als „rätselhafter Ort weiblicher Spezifik“ (Kirby 1991a) „in association with immanence, nature, otherness, and exteriority nor in opposition to mind, self or subjectivity“ gedacht, sondern vielmehr,

21 In „Ethological Bodies“ – in Angerer 1995 – versucht Moira Gatens einen anderen Zugang – über Gilles Deleuze zu Baruch Spinoza. Eine nur auf den ersten Blick vielleicht unerwartete Reiserichtung. Ich komme darauf noch zurück.

22 Diese Angaben hat Moira Gatens mir in einer Mitteilung zum Video On Becoming zukommen lassen.

wie Grosz schreibt, „in terms of its ability to provide explanations for women's social subordination, and perhaps more importantly, its ability to help reconceptualize women's capacities for resistance to their social subordination and to provide positive terms in which to explain the process of social and psychical construction.“ (Grosz 1991, 2) begriffen werden. Der Körper werde nicht länger mehr als natürliche Gegebenheit gefaßt, sondern als „effect or result of representation“, nicht länger mehr als Limitation und Einschränkung gesehen, sondern als „pliable, variable condition of both women's identities and their differences – from men, from other women, and from the narrow patriarchal characterization.“ (Grosz 1991, 2)

Doch diese allgemeinen Charakteristika eines „neuen feministischen Körperbegriffs“ bilden nur den kleinsten gemeinsamen Nenner, die Differenzen bleiben und mit ihnen die unterschiedlich definierten Geschlechtsidentitäten.

So fordert die USamerikanische Philosophin Susan Bordo, in ihrem Aufsatz „Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism“ (1990), daß gender als „stopping point“ gesetzt werden muß/sollte, daß nämlich mit der Dekonstruktion des Begriffs gender dem Projekt Feminismus der Boden unter den Füßen weggezogen werden würde. Skeptisch sei sie dem Enthusiasmus postmoderner Feministinnen gegenüber, die allzu bereit wären, die basalen Begrifflichkeiten ihrer Theorien einfach auf- oder besser abzugeben. Poststrukturalistische Theoretikerinnen würden, so Bordo, den Traum des „everywhere“, „free of the locatedness and limitations of embodied existence“ träumen. (Bordo 1990, 136) Ähnlich wie Susan Bordo argumentiert auch Tania Modleski, USamerikanische Medientheoretikerin, die in ihrem Buch „Feminism without Women“ (1991) u.a. Filme analysiert (*Wings of Desire*, *Big Top Pee-wee*, *The Incredible Shrinking Man*), die alle mehr oder weniger deutlich ein Moment ins Zentrum ihrer Handlung gerückt haben, nämlich „the male desire to escape the human limits of the body.“ (Modleski 1991, 109)

Für Modleski sind dies Zeichen einer allgemeinen „post-modern rejection of the specifically sexed body“. (Modleski 1991, 101) Ein Argument, das inzwischen nicht mehr nur von ihr ins Spiel gebracht wird, sondern durch eine ganze Reihe anderer Entwicklungen bestätigt zu werden scheint.²³ Ich möchte an dieser Stelle wieder an das Beispiel des kanadischen Ehepaars Marilouise und Arthur Kroker erinnern, die den sexed body für überholt halten, die die Fokussierung auf Frauen als Limitation begreifen usw. Der Wunsch, den geschlechtlich markierten Körper abzustreifen/hinter sich zu lassen, ist allerdings weder neu im Sinne, daß dieser Wunsch erstmals jetzt auftaucht, noch ist er unbedingt ein männliches Wunschdenken, sondern, wie viele Beispiele auch innerhalb der Frauenbewegung zeigen, durchaus mit feministischen Positionen vereinbar. Die österreichische Video- und Performancekünstlerin, Valie EXPORT, argumentiert in ihrem Bändchen „Das Reale und sein Double: DER KÖRPER (1987) beispielsweise dafür, als Feministin sich nicht gegen die Entkörperlichung, Auflösung des Körperlichen zu stellen, da nur die Befreiung vom Körper den Frauen in ihrer Emanzipation weiterhelfe. „Die Frau muß sich (...) vom Körper und den Bildern der Frau lösen. Die großen weiblichen Rebellionsformen wie Hysterie und Anorexie lehren uns dies als Verweigerung des Körpers wie der Bilder“. (1987, 35 f.) Diese „great feminine forms of rebellion“ via Körper veranschaulichen zunächst einmal die bereits angesprochene Gedoppeltheit des Körpers – real und repräsentiert – und bringen darüber hinaus eine spezifische – enge – Verknüpfung von Körper und weiblicher Identität ins Spiel. Der Bestseller Naomi Wolfs 'The Beauty Myth' (1990) scheint Modleskis Hauptargumentation, daß es die medialen Bilder sind, die Frauen gesellschaftlich dazu verpflichten,

23 So wurde im Frühjahr 1993 das USamerikanische Supermodel RuPaul in die europäische Modebranche mit dem Hinweis eingeführt, daß männliche Transvestiten eigentlich die „besseren Frauen“ sind. Auch Filme wie „The Crying Game“ oder „M. Butterfly“ belegen diese Tendenz.

bestimmten körperlichen Idealisationen nachzuhinken, für jederman und jederfrau einfach einsichtig zu machen. Die große Zahl anorektischer (und anders eßgestörter) Mädchen und Frauen ist auf diese Weise erklärbar, wenn auch unbefriedigend – und erneut festsetzend, beschränkend, fixierend. Während für Wolf und Modleski anorektische Frauen sich grenzenlos dem patriarchalen Diktat unterwerfen, sehen Valie EXPORT und Christina von Braun (um diese beiden als Repräsentantinnen der entgegengesetzten Argumentationslinie zu nennen) in der Anorexie – als Nachfolgerin der Hysterie – die Rebellion der Frauen gegen das Körper-Korsett. Ich würde Modleskis double-bind-Charakterisierung für Frauen – „to be only body and/or no-body“ (1991, 103) dahingehend zustimmen, daß es den (noch immer) verqueren Kampf der Frauen gegen ihre Bilder deutlich macht – wie ihn auch oder gerade die Anorektikerin zum Ausdruck bringt, indem sie gegen jedes weibliche Rollenbild via weiblichen Körper anhungert. Die Beschreibung anorektischer Frauen als Menschen von „starker, explosiver, untergründiger Vitalität“ sowie ausgestattet mit einer „leidenschaftlichen, wenn auch unterdrückten Liebe zum Leben“ (Selvini Palazzoli, zit. nach Braun 1985, 459) verweist einmal mehr auf die Dimension des Imaginären und seine Basis für ein Körperbild, dessen Unbewußtsein sich durch die symbolischen Manifestationen durchfrißt. Was im Falle der Anorektikerin zum Ausdruck gelangt, ist die extreme Ablehnung des Körpers als Garant einer wie auch immer gefaßten weiblichen Wahrheit oder Natur. Vielmehr wird der Körper als „Lüge“ erlebt. (Vgl. Braun 1985, 460)

„Julie was a totally disabled older woman, but she could push the keys of a computer with her headstick. The personality she projected into the 'net' – the vast electronic web that links computers all over the world – was huge. On the net, Julie's disability was invisible and irrelevant. (...) After several years, something happened that shook the conference to the core. 'Julie' did not exist. 'She' was, it turned

out, a middle-aged male psychiatrist. Logging onto the conference for the first time, this man had accidentally begun a discussion with a woman who mistook him for another woman.“ (Zit. nach Stone 1991, 83 f.)

Der Aufruhr, der sich vor einigen Jahren im Netz abspielte, als eine Person – die oben zitierte Julie – die im Netz irrtümlich für eine Frau gehalten worden war, und die als Frau lange Zeit hindurch großes Vertrauen genoß sich plötzlich als Mann außerhalb des Netzes entpuppte. Hier nun setzt die konstruktive Kritik Elizabeth Grosz' am Gender-Begriff von Judith Butler ein. Nach Butler würde nämlich, so Grosz, gender als performative Übersetzung von sex verstanden. Die Argumentation Butlers wäre hingegen noch stärker, so Grosz weiter, wenn sie nicht auf der Instabilität von gender beharren würde, sondern auf derjenigen von sex. „Isn't it more threatening to show not that gender can be at variance with sex (which implies the possibility or even social desirability or necessity of the Stollerian solution of realigning the one, usually sex, with the other, gender, of forcing their conformity through psychical or surgical means), but that there is an instability at the very heart of sex and bodies, that the body is what it is capable of doing, and what anybody is capable of doing is well beyond the tolerance of any given culture?“ (Grosz 1994, 140) Die Frage richtet sich dann, so Grosz, auf die von Unterdrückung. Das heißt, darauf, was ein Körper ist und was ein Körper tut. Ich komme weiter unten auf diesen Gedanken nochmals zurück.

In 'Corporeal Habits: Addressing Essentialism Differently' benennt die zum australischen Kreis feministischer Philosophinnen (wie Liz Grosz und Moira Gatens) zählende Vicki Kirby die Konfusion, die der heftigen Verwerfung essentialistischer Argumentation innerhalb feministischer Diskussionen zugrundeliege. Elizabeth Grosz' Unterscheidung von Essentialismen aufgreifend – Biologismus, Naturalismus und Universalismus – argumentiert Kirby dahingehend, daß weniger die unterschiedlichen Bedeutungen von Essentialismus

von Interesse wären, sondern vielmehr das Wie dieser Bedeutung bzw. ihr Einsatz. (Vgl. Kirby 1991a, 9) Damit kommt sie der Argumentationslinie Teresa de Lauretis' sehr nahe. Denn diese unterscheidet in 'The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously' (1989) zwei Arten von Essentialismen – die nominale Essenz und die reale Essenz (nach Locke primäre und sekundäre Eigenschaften) – und meint, daß es für die Mehrheit der feministischen Essentialistinnen die nominale Essenz wäre, auf die sie sich beziehen würden. „(I)t is the specific properties (e.g., a female-sexed body), qualities (a disposition to nurturance, a certain relation to the body, etc.), or necessary attributes (e.g., the experience of femaleness, of living in the world as female).“ (1989, 5 f.)

Vor dem Hintergrund dieser – vor allem in den USA ausgeprägten – Essentialismus-Debatte wirft Kirby den Feministinnen ihre Angst vor dem Körper vor, ihre Angst, den Körper als biologisch-anatomische Tatsache anzunehmen. Diesem Umstand begegnet sie mit ihrer Analyse der „share accommodations“ beider Seiten (essentialists versus anti-essentialists), indem sie die Frage nach der „locatedness“ des Körpers stellt. „A strange abode (which) recalls a body that demonstrates its anti-essentialism by pinching its essentialism, a body that denies the violence of identity on the one hand by violently grasping its identity with the other.“ (Kirby 1991a, 10)

In 'Corpus delicti: the body at the scene of writing' (1991b) baut Kirby Derridas Konzept der „différance“ als Aufschub für ihre Frage nach der Materialität des Körpers weiter ein bzw. legt ihre Vorstellung von „becoming woman“ als „space of inscription“ (1991b, 100) ausführlicher dar. Dieser ursprüngliche Aufschub bildet, wie Jacques Derrida in 'Freud und der Schauplatz der Schrift' (dt. 1976) geschrieben hat, das Wesen des Lebens. „Vielmehr: da der Aufschub (différance) kein Wesen ist, weil er nichts ist, ist er nicht das Leben, wenn Sein als *ousia*, Präsenz, Wesenheit/Wirklich-

keit, Substanz oder Subjekt bestimmt wird. Das Leben muß als Spur gedacht werden, ehe man das Sein als Präsenz bestimmt.“ (311) Freud hätte, wie Derrida ausführt, die „Arbeit der Bahnungen“ als Kräfte und Orte gedacht. (312) Diese Orte sind es, die Kirby, wenn auch noch äußerst abstrakt, für den Körperbegriff beansprucht.

Von diesen Orten zu den nächsten, eine Reise, die die kanadische Kommunikationswissenschaftlerin, Elspeth Probyn, in ihren Arbeiten zu 'Speaking an Embodied Self' unternimmt. Zentral sind für sie dabei im wesentlichen zwei Begriffe. Zum einen jener des „image“ der französischen Philosophin Michèle Le Doeuff, und zum anderen der Begriff der „Sorge um sich“, wie ihn Michel Foucault im dritten Band seiner Sexualität und Wahrheit eingeführt hat. Um einen erweiterten Körper-Begriff operabel zu machen, müßten wir, wie Probyn es formuliert, den Körper als etwas denken, was keinen einheitlichen Ort bezeichnet, wir müßten ihn vielmehr in seinen Wendungen, Vor- und Rückwärtsbewegungen, in seinen Unebenheiten denken. („This means we must think the body not as designating a unified point, but rather in its backwardnesses, forwardnesses, survivals, and unevennesses.“ (Probyn 1991, 114) Probyns Anliegen ist es, die Arbeit des „Selbst“ zu re-formulieren, Identitäten und Differenzen als Bilder zu sehen, die alternative Artikulationen des Nicht-Diskursiven ins Diskursive und von diesem wieder zurück ermöglichen. (Probyn 1992, 505) Imagines sind nach Le Doeuff nicht, was ich denke, worin ich denke, sondern, was ich mitdenke („what I think with“), „that by which what I think is able to define myself.“ (zit. nach Probyn 1992, 505) Der Körper, so Probyn, konstruiert in der Artikulation von diskursiven und affektiven Machtbeziehungen – wie sie sich in und durch Geschlechtsidentität, Sexualität, Rasse und Klasse manifestieren, keine Wahrheit. Er ist weder Garantie für Authentizität noch vereinheitlichendes Rückzugsgebiet. Das einzige, was bleibt, ist seine Gedoppeltheit

in Spannung zu halten/zu ertragen. (Probyn 1991, 116 f.)

Um das Verhältnis von Körper- und Selbstbild neu zu konzeptualisieren, greift Probyn einen zusätzlichen Begriff von Michèle Le Doeuff auf, den der „learned imagination“, der ge/er/lernten Imaginationen. Als „learned imagination“ bezeichnet Michèle Le Doeuff jene Elemente eines philosophischen Diskurses, die im Prozeß seiner Selbst-Definition als das Andere (miß)verstanden worden sind. „When the learned produce a theory of the imaginary, it is always a theory of the Other“ (zit. nach Morris 1988, 84) Am Beispiel Pierre Roussels „Système physique et moral de la femme (1777)“ zeichnet Le Doeuff die Verschiebung von einem „imaginary knowledge“ hin zu einem „learned knowledge“ nach. D.h. Pierre Roussel „projects on to the female body the Enlightenment's conceptual products, and thereby invents a physiological image, an anatomical compendium of the new normativity which has been (or is still being) constructed in anthropology, aesthetics, the philosophy of history, the theory of morals (...). That is, he transforms a lettered imagination (that which belongs to the general culture of the educated) into a learned (savant) imaginary“. (Le Doeuff 1980, englisch 1989, 141) Das bedeutet nun, daß wir Körper und Geschlechtsidentitäten als ge/er/lernte Imaginationen begreifen können, als ge/er/lernte Imaginationen in ihrer jeweiligen konkreten historischen, geographischen und politischen Lokalität.

Hinter den Bemühungen Probyns und Kirbys, aber auch Butlers, steht allerdings noch ein anderer Begriff, den alle drei Autorinnen von Donna Haraway übernommen haben – es ist jener des „situated knowledge“, also eines Wissens, das seinen Kontext nicht verleugnet, sondern reflektiert in sich aufnimmt. Feministische Objektivität in Hinblick auf Wissensproduktion bedeute, so Haraway, schlicht und einfach ein „situated knowledge“. Ein Wissen, das um seine Teilperspektive weiß und damit einen objektiven Blick erst ermöglicht („only partial perspective promises objective

vision“). Denn Objektivität, wie sie die abendländische Wissenschaftsphilosophie produzierte, müsse als Allegorie für die Ideologien über die Beziehung Geist – Körper gelesen werden. Feministische Objektivität hingegen sei „about limited location and situated knowledge, not about transcendence and splitting of subject and object.“ (Haraway 1991, 190) Ein wesentliches Verbindungsmoment für dieses situierte Wissen ist der Prozeß der Verkörperlichung – the embodiment. Dabei meint Haraway mit dieser Verkörperlichung nicht notwendigerweise eine organische/biologische Verkörperung, sondern bezieht durchaus technische Verlängerungen/Substitute – technisch vermittelte Visionen/Wahrnehmungen mit ein. „I want“, wie sie schreibt, „a feminist writing of the body that metaphorically emphasizes vision again, because we need to reclaim that sense to find our way through all the knowledge and ways of seeing. But not just any partial perspective will do; we must be hostile to easy relativism and holism built out of summing and subsuming parts. (...) We are also bound to seek perspective from those points of view, which can never be known in advance, which promise something quite extraordinary, that is, knowledge potent for constructing worlds less organized by axes of domination. In such a viewpoint, the unmarked category would really disappear – quite a difference from simply repeating a disappearing act. The imaginary and the rational – the visionary and objective vision – hover close together.“ (Haraway 1991, 192)

Innerhalb dieses Wissens-Begriffs, dieses Wissens-Rasters von Donna Haraway sind die Körper „objects of knowledge (as) material-semiotic nodes. Their boundaries materialize in social interaction“ (Haraway 1991, 200 f.). Ein Bild, welches Elspeth Probyn folgendermaßen näher bestimmt, „to embody the location from where we are speaking“. (Probyn 1991, 121) sowie den Körper und seine möglichen Identitäten als Bewegung zu denken, eine Bewegung, die sich nur in Bildern fassen läßt. Der Körper – innerhalb der feministischen Theorie zum einzigen Ort (im Sinne von location) hochstilisiert –

wird auf diese Weise zur loca-motion, zu einem Ort der Passage, des Durchgangs von Bildern.²⁴

Das bedeutet nun, daß als zentrale neue Begrifflichkeiten in der Körperdebatte im wesentlichen zwei anzuführen und zukünftig weiter auszubauen sein werden: der Begriff der „locatedness“ (Ver-ortung, Ver-räumlichung des Körpers) sowie das „sitierte Wissen“ als ein kontextbezogenes Wissen.

Der Körper ist, was er tut und tun kann

Abschließend ein kurzer Verweis auf eine derzeit aktuelle neue Richtung innerhalb der Körper-Diskussion. Vor allem innerhalb des australischen Philosophinnen-Kreises hat der „organlose Körper“ von Gilles Deleuze und Felix Guattari eine Art Wiederentdeckung erfahren.

Diesen organlosen Körper begreifen Deleuze und Guattari als nicht-mediatisiert, das heißt, nicht real und repräsentiert. Er „ist nicht vor dem Organismus da, er grenzt an ihn, er ruht nicht, sich selbst zu schaffen. Der oK (organlose Körper, M.-L.A.) ist ein Stück Kindheit, im Gegensatz zur Erinnerung an die Kindheit. Es gibt nicht das Kind vor dem Erwachsenen und nicht die Mutter vor dem Kind, es gibt eine strenge Gleichzeitigkeit von Kind und Erwachsenem, wenn man ihre Dichte – bzw. Intensitätskurven und alle Variationen auf dieser Kurve vergleicht.“ (zit. in Schérer/Hocquenghem 1977, 108)

Das heißt, Deleuze/Guattari lösen einander entgegengesetzte Entitäten – wie Körper/Subjekt – in Intensitäten und Flüsse auf. Der Körper ist demnach ein Ort von Auseinandersetzungen, widersprüchlich positioniert in der Reproduktion sozialen Verhaltens. Das heißt jedoch weiter, daß auch die Kategorien von Geschlecht, Ethnie, Klasse, sexueller Präfe-

renz ein Sammelsurium von Kräften darstellen, die miteinander ringen. Identitäten und Stabilitäten können daher niemals fixiert werden oder sein. „Denn es ist nicht, oder nicht ausschließlich, eine Frage des Organismus, der Geschichte und des Aussagesubjektes, durch die weiblich und männlich in den großen dualen Maschinen einander entgegengesetzt werden. Es ist zunächst – wie Deleuze und Guattari schreiben – eine Frage des Körpers – des Körpers, den man uns stiehlt, um daraus Organismen zu bilden, die man einander entgegensetzen kann.“ (Deleuze/Guattari 1992, 376)

In 'Volatile Bodies' (1994a) hat Elizabeth Grosz die Vorzüge dieser Konzeption für eine feministische Fassung des Körpers beschrieben. Ihre Kollegin, Moira Gatens, greift auf ähnliche Weise auf Deleuze zurück, allerdings verstärkt auf dessen Spinoza-Interpretation, um auf diese Weise Körper und Materialität zu redefinieren. Der Körper – in Deleuzscher Spinoza-Interpretation – ist auf einer Doppelachse von Kinetik und Dynamik aufgespannt – ist eine Substanz, die sich aus Geschwindigkeit, Langsamkeit, Bewegung, Ruhe und affektiven Mächteverhältnissen zusammensetzt. Das heißt, der von Spinoza entworfene „Plane of Immanence“ (Immanenzebene/plan) bestimmt die Körper über ihre extensiven Teile und Beziehungen sowie über ihre intensiven Fähigkeiten (Affekt und Macht). Vor dem Hintergrund einer derartigen „social cartography“ wird es für Gatens möglich, sexuelle Differenz sowie das Verhältnis von sex und gender anders zu bestimmen: sex als Körper-Organisation und ihre Beziehungen auf der extensiven, gender als Organisation „typischer Affekte“ auf der intensiven Achse.

Diese Konzeption bildet auch den Hintergrund, vor dem Grosz ihre erneute Frage nach der Brauchbarkeit der gender-Definition von Judith Butler formuliert hat. Ist gender nicht redundant – fragt sie. Ist es nicht weiterführender, die Frage nach der Unterdrückung von Möglichkeiten direkt am Körper und seinem Tun anzusetzen? In ihrem jüngsten Aufsatz 'Experimental Desire: Rethinking Queer Subjectivity' (1994b)

²⁴ Probyn 1995, im vorliegenden Band.

unternimmt sie diesen Versuch, indem sie die Frage nach Unterdrückung ins Zentrum stellt. Während nämlich – so Grosz – die Unterdrückung von Frauen, Juden und farbigen Menschen im wesentlichen darauf begründet ist, was sie sind, nämlich weiblich, jüdisch und farbig, zielt die Unterdrückung homosexueller Frauen und Männer vor allem darauf, was diese tun. Indem Homosexualität öffentlich tabuisiert und unterdrückt werde, würde Heterosexualität ihrer eigenen Fragilität und Unabgeschlossenheit überführt. Denn „that what one does, how one does it, with whom and with what effects, are ontologically open questions, that sexuality in and for all of us is fundamentally provisional, tenuous, mobile, even volatile, igniting in unpredictable contexts with often unsettling effects: its power, attraction and danger the fundamental fluidity and transformability or liquidity of sexuality and its enactment in sexed bodies.“ (Grosz 1994, 152)

Bibliographie:

Marie-Luise ANGERER (1994a), Zwischen Ekstase und Melancholie. Der Körper in der neueren feministischen Diskussion, *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 5. Jg./Heft 1, S. 28-44.

Marie-Luise ANGERER (1994b), Das Unbehagen der Geschlechter in der Kultur. Über Differenz, Andersheit und Identität. *Feministische Perspektiven*, in: Kurt LUGER/Rudi RENGER (Hrsg.), *Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien*. Wien 1994b, S. 110-128.

Marie-Luise ANGERER (1994c), It's so queer. Verschiebungen in der Differenz-Debatte im Rahmen einer feministisch-postmodernen Liaison, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 23. Jg./Heft 2, S. 195-203

Marie-Luise ANGERER (1994d), Zur Indifferenz des Geschlechts?, *Frauen in der Literaturwissenschaft*, Rundbrief Nr. 43, S. 4-8

Marie-Luise ANGERER (1995), *The Body of Gender. Körper. Geschlechter. Identitäten*, Wien 1995

Marc AUGE (1992), *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, Frankfurt/M.

Anne BALSAMO (1988), *Reading Cyborgs. Writing Feminism*, *Communication*, vol. 10, S. 331-344

Jean BAUDRILLARD (1989), *Videowelt und fraktales Subjekt*, in: *ars electronica* (Hg.): *Philosophien der neuen Technologien*, Berlin, S. 113-131

Homi K. BHABHA und Victor BURGIN (1992), „Visualizing Theory“, *Visual Anthropology Review* 8(1), S. 71-78

Homi K. BHABHA (1994), *The Location of Culture*. London, New York

Ruth-Ellen BOETCHER JOERES (1994), *Sisterhood? Jede für sich? Gedanken über die heutige feministische Diskussion in den USA*, *Feministische Studien*, Heft 1, S. 6-16

Susan BORDO (1990), *Feminism, Postmodernism, and Gender-Skepticism*, in: Linda NICHOLSON (ed.), *Feminism/Postmodernism*. New York, London S. 133-156

Christina von BRAUN (1985), *Nicht Ich ich Nicht. Logik, Lüge, Libido*. Frankfurt/M

Scott BUKATMAN (1990), *Who Programs You? The Science Fiction of the Spectacle*, in: Annette KUHN (ed.), *Alien Zone*, London, New York, S. 196-213

Judith BUTLER (1990, dt. 1991), *Gender trouble – Feminism and the Subversion of Identity*, New York, London, dt.: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M

Judith BUTLER (1994), *Phantasmatische Identifizierung und die Annahme des Geschlechts*, in: INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt/M, S. 101-138

Teresa DE LAURETIS (1986), *Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, and Contexts*, in: Teresa DE LAURETIS (ed.), *Feminist Studies. Critical Studies*. Bloomington, S. 1-19

Teresa de LAURETIS (1989): *The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain*, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 1/no 2, S. 3-37

Teresa de LAURETIS (1993), *Der Feminismus und seine Differenzen*, *Feministische Studien* 11. Jg., Heft. 2, S. 96-102

Gilles DELEUZE/Félix GUATTARI (1992), *Mille plateaux*, Paris 1980, dt.: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin

Jacques DERRIDA (1976): *Freud und der Schauplatz der Schrift*, in: J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M, S. 302-350

Francoise DOLTO (1987), *L'Image inconsciente du corps*, Paris 1984; dt.: *Das unbewußte Bild des Körpers*, Weinheim, Berlin

Silvia EIBLMAYR (1993), *Die Frau als Bild – der weibliche Körper in der Kunst des 20. Jahrhunderts*. Berlin

Silvia EIBLMAYR (1994), *Suture – Phantasmen der Vollkommenheit*, Salzburger KUNSTVEREIN, Katalog zur Ausstellung, Salzburg, S. 3-16

Valie EXPORT (1987), *Das Reale und sein DOUBLE: DER KÖRPER*. Bern.

FEMINISTISCHE STUDIEN 1993/Heft 2: Kritik der Kategorie Geschlecht

Moira GATENS (1995), *Ethologische Körper: Geschlecht als Macht und Affekt*, in: Marie-Luise ANGERER (Hg.), *The Body of Gender. Körper. Geschlechter. Identitäten*, Wien 1995

Lawrence GROSSBERG et al. (1992), *Cultural Studies*. New York, London

Elizabeth GROSZ (1991), *Introduction to Feminism and the Body*, Schwerpunkttheft, in: *Hypatia* 6(3), S. 1-3

Elizabeth GROSZ (1994a), *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indianapolis

Elizabeth GROSZ (1994b), *Experimental Desire: Rethinking Queer Subjectivity*, in: Joan COPJEC (ed.), *Supposing the Subject*. London, New York, S. 133-157

Donna HARAWAY (1990), *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*, in: Linda J. NICHOLSON (ed.), *Feminism/Postmodernism*. New York, London, S. 190-233

Friederike HASSAUER (1994), *Homo. Academica. Geschlechterkontrakte, Institution und die Verteilung des Wissens*, Wien

N. Kathryn HAYLES (1993), *The Seductions of Cyberspace*, in: Verena Andermatt CONLEY (ed.), *Rethinking Technologies*, Minneapolis, London, S. 173-190

Siegfried KALTENECKER (1994), *Hiermit erkläre ich Euch zu Mann und Frau. Über die soziokulturelle Bedeutung von Geschlecht (sex), Geschlechtsidentität (gender) und Begehren (desire)*, *Volksstimme* Nr. 21, 17/18

Vicki KIRBY (1991 a), *Corporeal Habits: Addressing Essentialism Differently*, in: *Hypatia* 6(3), S. 4-24

Vicki KIRBY (1991 b), *Corpus delicti: the body at the scene of writing*, in: Diprose Rosalyn/Ferrell, Robyn (eds): *Cartographies. Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*. Sidney, S. 88-102

Arthur and Marilouise KROKER(eds.) (1987), *Body Invaders. Panic sex in America*. New York

Arthur and Marilouise KROKER (eds.) (1993), *The Last Sex. Feminism and outlaw bodies*. Houndmills, Hampshire, London.

Jacques LACAN (1975), *Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion*, in: *Schriften I*. Frankfurt/M, S. 61-70

Gesa LINDEMANN (1993), *Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion*, in: *Feministische Studien*, Heft 2, S. 44-54

Andre LORDE (1993), *Zami. Ein Leben unter Frauen*, Frankfurt/M

Susanne LUMMERDING (1994), *'Weibliche Ästhetik'? Möglichkeit und Grenzen einer Subversion von Codes*, Wien

Andrea MAIHOFER (1994), *Geschlecht als Existenzweise. Einige kritische Anmerkungen zu aktuellen Versuchen zu einem neuen Verständnis von Geschlecht*, in: INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt/M, S. 168-187

Marshall MCLUHAN (1992), *Understanding Media: The Extension of Man*, McGraw-Hill 1967; dt.: *Die magischen Kanäle*, Düsseldorf, Wien

Tania MODLESKI (1991), *Feminism Without Women. Culture and Criticism in a Postfeminist Age*. New York, London

David MORLEY und David ROBINS (1989), *Communication Technologies and the Reconfiguration of Europe*, in: *Screen* 30/4, S. 10-34

Meaghan MORRIS (1988), *The Pirate's Financée. Feminism Reading Postmodernism*. London, New York

Margret MORSE (1990), *An Ontology of Everyday Distraction: The Freeway, the Mall, and Television*, in: Patricia MELLENCAMP (ed.), *Logics of Television*, Bloomington, Indianapolis, S. 193-221

Constance PENLEY/Andrew ROSS (1991), *Cyborgs at Large: Interview with Donna Haraway*, in: C. Penley/A. Ross (eds.), *Technoculture*. Minneapolis, Oxford, S. 1-20

Marge PIERCY (1993), *Body of Glass*, London 1991, dt.: *Er, Sie und Es*, Hamburg

Marc POSTER (1990), *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*, Chicago

Elspeth PROBYN (1991), *This Body Which is Not One: Technologizing an Embodied Self*, in: *HYPATHIA*, Special Issue: *Feminism and the Body*, Fall, S. 111-124

Elspeth PROBYN (1992), *Technologizing the Self: A Future Anterior for Cultural Studies*, in: Lawrence GROSSBERG et al. (ed.), *Cultural Studies*, New York, London, S. 501-511

Elsbeth PROBYN (1995), Queer Belongings. Eine Politik des Aufbruchs, in: Marie-Luise ANGERER (Hg.), *The Body of Gender. Körper. Geschlechter. Identitäten*, Wien 1995

Gérard RAULET (1988), Die neue Utopie. Die soziologische und philosophische Bedeutung der neuen Kommunikationstechnologien, in: Manfred FRANK, Gérard RAULET und Willem van REIJEN (Hg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M, S. 283-316

Sigrid SCHADE (1994), Andere Körper, in: Sigrid Schade/Offenes Kulturhaus Linz (Hg.), *Andere Körper. Katalog der Ausstellung im Offenen Kulturhaus Linz*, Wien, S. 10-25

René SCHERER/Guy HOCQUENGHEM (1977), *Co-ire. Kindheitsmythen*, München

Vivian SOBCHAK (1988), *The Scene of the Screen. Beitrag zu einer Phänomenologie der Gegenwärtigkeit im Film und in den elektronischen Medien*, in: Hans Ulrich GUMBRECHT/K. Ludwig PFEIFER, (Hg.): *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt/M, S. 416-428

Gayatri C. SPIVAK (1990), *The Post-Colonial Critic. Interview, Strategies, Dialogues*. Ed. by Sarah HARASYM, New York, London

Claudia SPRINGER (1991), *The pleasure of the interface*, in: *Screen 32:3*, S. 303-323

Allucquère R. STONE (1991), *Will the Real Body Please Stand Up? Boundary Stories about Virtual Cultures*, in: Michael BENDIKT (ed.), *Cyberspace. First Steps*. Cambridge (Mass.), London, S. 81-118

Allucquère R. STONE (1992), *Virtual Systems*, in: Jonathan CRARY and Sanford KWINTER (eds.), *Incorporations. Zone*, vol. 6, New York, S. 609-621

Allucquère R. STONE (1995), *The Gaze of the Vampire. Among the Undeads at the Dawn of the Virtual Age*, in: Marie-Luise ANGERER (Hg.): *The Body of Gender. Körper. Geschlechter. Identitäten*, Wien 1995

Mark C. TAYLOR/Esa SAARINEN (1994), *Imagologies. Media Philosophy*, New York

Paula A. TREICHLER (1994), *Aids, Identity, and the Politics of Gender*, in: Gretchen BENDER + Timothy DRUCKREY (eds.), *Culture on the Brink. Ideologies of Technology*, Seattle, S. 129-143

Naomi WOLF (1990), *The Beauty Myth*. London

Mona Singer Konstruktion, Wissenschaft und Geschlecht

„Der Preis für die wertfreie Erkenntnis ist das Leben,
und deshalb sind ihre Aussichten denkbar gering.“
(Panajotis Kondylis)

Immer häufiger taucht in der feministischen Theorie der Begriff der Konstruktion auf. Als ausschlaggebend für die derzeitige Hochkonjunktur des Konstruktionsbegriffs ist wohl das Erscheinen von Judith Butlers *Gender Trouble* zu sehen. Mit ihrer zentralen These, daß auch das biologische Geschlecht als diskursive Konstruktion zu verstehen sei, hat sie eine Diskussion um das Geschlechterverhältnis in Gang gesetzt, aus der der Begriff der Konstruktion kaum mehr wegzudenken ist.

Von einer konstruktivistischen Wende (vgl. Brouwer 1993, Pasero 1994) in der feministischen Theorie ist die Rede und zu der These von der Konstruiertheit des Geschlechts gibt es mittlerweile eine Vielzahl von Beiträgen mit unterschiedlichen theoretischen Zugängen. Unklar bleibt dabei jedoch des öfteren, was genauer mit dem Begriff der „Konstruktion“ gemeint sei und welche konstruktivistischen Vorstellungen hinter den verschiedenen Ansätzen eigentlich stehen. Trotz dieser Unklarheiten ist man versucht, schon allein vom Sprachgebrauch her, von einem „Paradigmenwechsel“ zu sprechen oder zumindest von einer Verschiebung der „Denk-

achsen der Reden über das Geschlecht“, wie es in der Einleitung zu der Aufsatzsammlung *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht* heißt. (vgl. Wobbe und Lindemann 1994, S.8).

Worin liegt nun diese Verschiebung der Denkachsen? Judith Butler radikalisiert die These von der sozialen Konstruiertheit des Geschlechts: Das anatomische Geschlecht (sex) sei keine vordiskursive, „natürliche“ Gegebenheit, auf dessen Grundlage dann die kulturelle Interpretation des Geschlechts als Geschlechtsidentität (gender) stattfindet, sondern die Rede von sex sei vielmehr selbst ein naturalistischer Effekt des Gender-Diskurses. In Frage gestellt wird, daß die Unterscheidung der Geschlechter im Sinne des Zwei-Geschlechter-Modells von Natur aus vorgegeben sei und daß die Biologie diese Vorgaben bloß beschreibe (vgl. Laqueur 1992). Mit der These von der sozialen Konstruktion des Geschlechts wird die Zurückweisung biologistischer bzw. essentialistischer Vorstellungen verbunden.

Das heißt, die Verschiebung bzw. die sogenannte konstruktivistische Wende im feministischen Diskurs besteht nun eigentlich darin, was da neuerdings als soziale oder diskursive Konstruktion verhandelt wird. Und das ist in diesem Fall das, was bis dato in der sex – gender Unterscheidung als das biologische Geschlecht -sex- bestimmt wurde und das als solches als naturgegebene Grundlage der Rede über das Geschlecht -gender- gedacht wurde.

Auf das Problem der aktuell üppigen Verwendungsweise des Konstruktionsbegriffs in den aktuellen feministischen Auseinandersetzungen (Was ist eigentlich vorher da gestanden, wo jetzt so oft „konstruiert“ steht?) werde ich hier nicht genauer eingehen. Ich möchte jedoch anmerken, daß dieser Begriff nicht nur bereits im Titel unterschiedlicher Theorien enthalten ist (Radikaler Konstruktivismus, Erlanger Konstruktivismus, Empirischer Konstruktivismus, Konstruktiver Realismus, Sozialkonstruktivismus etc.), sondern heute in ver-

schiedenen, nicht explizit konstruktivistischen Theorien ziemlich inflationär verwendet wird, vor allem aber auf verschiedenen theoretischen Ebenen. Mißverständnisse sind daher m.E. quasi vorprogrammiert.¹

Womit ich mich im folgenden hier beschäftigen werde, ist die Frage nach dem aktuellen wissenschaftstheoretischen und technowissenschaftlichen Kontext, in dem diese konstruktivistische Wende stattfindet. D.h. mich interessiert hier der Zeitpunkt der Rede von der Konstruiertheit des Geschlechts, den ich mit einem wissenschaftstheoretischen und mit einem empirischen Aspekt von Wirklichkeitskonstruktionen in Zusammenhang bringe: (1) zum einen mit einer zunehmenden (Selbst)reflexivität im Bereich der Naturwissenschaften selbst und der damit verbundenen Relativierung traditioneller wissenschaftlicher Objektivitätsansprüche, (2) zum anderen mit den aktuellen technologischen Entwicklungen und Möglichkeiten, die alte Grenzziehungen zwischen Natur und Kultur immer obsoletter erscheinen lassen.

Wissenschaft im Kontext

Wissenschaftstheoretisch² gesehen könnte man im Hinblick auf die sogenannte konstruktivistische Wende im feministischen Diskurs von einer Synchronisierung mit den aktuellen Entwicklungen in den Reflexionen über Naturwissenschaften sprechen. Im Rahmen der Geschlechterforschung wird die Selbstverständlichkeit, die Biologie definiere in zeitloser, kontextunabhängiger Weise die Geschlechter, immer mehr

- 1 Und darum finde ich es keineswegs verwunderlich, daß zum Beispiel Judith Butler sich genötigt sah, mittlerweile eine beträchtliche Anzahl von beschriebenen Seiten dem Problem zu widmen, die Mißverständnisse bezüglich ihres Konstruktionsbegriffes auszuräumen.
- 2 Wobei ich hier Wissenschaftstheorie in einem weiteren Sinne verstehe, d.h. als „Theorie aller Art über Wissenschaftsbereiche aller Art“ (vgl. Seiffert in Seiffert/Radnitzky 1992, S. 462), und nicht im engen Sinne als analytische Wissenschaftstheorie oder als Kritischer Rationalismus.

in Frage gestellt. So schreiben zum Beispiel Theresa Wobbe und Gesa Lindemann in ihrem Vorwort zu *Denkachsen*: „Nicht mehr die Geschlechterunterscheidung ist von Natur aus vorgegeben, sondern die Methoden, mit deren Hilfe die Biologie natürliche Geschlechter 'entdeckt', sind kulturell strukturiert. Aus diesen Gründen müssen ihre Entdeckungen als Konstruktionen begriffen werden.“ (vgl. Wobbe und Lindemann 1994, S.7)

Daß aus einer wissenschaftshistorischen Perspektive die biologische Differenz zwischen den Geschlechtern, wie sie heute definiert wird, keine zeitlose Feststellung von Tatsachen ist, hat beispielsweise der Historiker Thomas Laqueur mit seiner Untersuchung anschaulich gemacht (siehe Laqueur 1992). Laqueur ist der Wahrnehmung und Interpretation der Sexualorgane „von der Antike bis Freud“ nachgegangen. Er zeigt, daß die Bio-Logik nicht kontextunabhängig ist und daß die moderne Wahrnehmung der biologischen Differenz im Sinne des Zwei-Geschlechter-Modells eine bestimmte kulturelle und historische Unterscheidungsweise darstellt und keine zeitlose biologische Tatsache. „Das Geschlecht“, so Laqueur in seiner Einleitung, „ist so kontextabhängig wie das Menschsein. Alle Versuche, es aus seinem diskursiven, sozial determinierten Milieu zu isolieren, sind genauso zum Scheitern verurteilt wie (...) die Bemühungen zeitgenössischer Anthropologen, das Kulturelle herauszufiltern, so daß ein Residuum des essentiell Menschlichen übrigbleibt.“ (Laqueur 1992, S. 30)

Der „respektlose“ Blick auf die Biologie, d.h. die Infragestellung der von ihr behaupteten Tatsachen, in der Geschlechterforschung entspricht einer zunehmenden Tendenz in der wissenschaftstheoretischen Reflexion über die Naturwissenschaften: die Tendenz zu wissen(schaft)ssoziologischen und -historischen Ansätzen, die nun auch die Naturwissenschaften nicht mehr von der „Seinsverbundenheit des Denkens“ (Karl Mannheim)³ ausnehmen und Fragen der „Standortge-

3 Karl Mannheim hatte die Naturwissenschaften noch von seinem wis-

bundenheit“ (vgl. Nancy Hartsock 1983) und der „Situiertheit“ (vgl. Sandra Harding 1991, Donna Haraway 1995) der ForscherInnen aufwerfen.

Ausgangspunkt für diese oft als „(sozial)konstruktivistisch“ bezeichneten Zugänge waren wissenschaftstheoretische, -soziologische und -historische Ansätze, die den Entstehungszusammenhang von Theorien in die wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung einbezogen und es so erlaubten, nicht nur den Begründungszusammenhang – den „harten Kern“ der Wissenschaften – zu thematisieren, sondern auch zu fragen: wer forscht hier, wo und wann, in welcher scientific community, mit welchen Mitteln und mit welchen Interessen. Erkenntnisse der Naturwissenschaften werden so auf ihre sozialen Implikationen hin überprüft und von ihr festgestellte „Tatsachen“ werden im wörtlichen Sinn genommen: d.h. es stellt sich nicht nur die Frage nach der Sache, sondern auch nach den TäterInnen. Ausgehend von Thesen wie der Standortgebundenheit des Wissens, der Unter-determiniertheitsthese⁴ und der These der Theoriegeladen-

senssoziologischen Programm ausgenommen.

Mit der These der Seinsverbundenheit des Wissens ist gemeint, daß die Denkinhalte durch den sozialen Standort der Denkenden bestimmt sind. Gegenüber Marx, der ja bereits die Philosophie vom Kopf auf die Füße gestellt hatte, erweiterte Mannheim die Standortbestimmung: Klassenzugehörigkeit war für Mannheim nur ein Erklärungsfaktor unter vielen, er erweiterte die bestimmenden Faktoren aus auf Religionszugehörigkeit, Beruf und Alter. Die Wissenssoziologie hat folgenden, von Mannheim programmatisch formulierten Anspruch: „Als Theorie eine Lehre von der sogenannten Seinsverbundenheit des Wissens aufzustellen und auszubauen und als historisch-soziologische Forschung diese Seinsverbundenheit an den verschiedenen Wissensgehalten der Vergangenheit und Gegenwart herauszustellen.“ (vgl. Mannheim 1969, S. 227)

4 Diese These, die auch als „Duhem-Neurath-Quine These“ bezeichnet wird, besagt, daß Theorien durch die Beobachtungsdaten nicht eindeutig bestimmt sind. Es führt nicht nur ein Weg von den Tatsachen zu den Theorien und wieder zurück. Insofern kann es mehrere, sich auch widersprechende Theorien für dieselben Beobachtungsdaten geben. (vgl. Heintz, S. 334)

heit der Beobachtung⁵ kann die soziale Definitionsmacht in der Theoriepolitik angesprochen werden. Die erkenntnistheoretische Vorstellung, daß Wissen nicht einfach – unabhängig von einer/m BeobachterIn – eine Entdeckung von etwas ist, sondern immer etwas BeobachterInnenabhängiges, immer etwas Produziertes ist, etwas, das gemacht ist, lenkt die Aufmerksamkeit auf die sozialen Verhältnisse und auf die Produzenten des herrschenden Wissens. Die Wissensproduktion erscheint so als eine Art Möblierung der Welt und die Frage ist, wer die Möglichkeiten hat, es sich bequem(er) einzurichten und wer nicht. Denn wie zum Beispiel Paul Feyerabend sagte: es gibt keine „nackten“ Tatsachen. Fakten sind gemacht und wenn etwas gemacht ist, dann impliziert das auch immer, daß es so, aber auch anders gehen hätte können (vgl. Feyerabend 1976).

Diese Erweiterung auf den sogenannten context of discovery ermöglichte den feministischen wissenschaftstheoretischen Überlegungen, die männliche Standortgebundenheit in der Wissensproduktion zu thematisieren und androzentristische und sexistische Verzerrungen aufzuzeigen.

Daß diese Überlegungen Anleihen bei verschiedensten Ansätzen (von Marx über Mannheim über die Kritische Theorie bis hin zu Feyerabend) gemacht haben, sei hier nicht nur der Ordnung halber kurz erwähnt. Denn der Begriff der sozialen Konstruiertheit bedeutet in vielen feministischen Texten oft keine konstruktivistische Wende, sofern er auf ganz und gar nicht neuen erkenntnistheoretischen und wissen(schaft)ssoziologischen Annahmen beruht.⁶

5 Diese These besagt, daß es keine voraussetzungslose Beobachtung gibt. Beobachtung und Wissensproduktion sind immer schon von theoretischen und kulturellen Vorannahmen durchzogen.

6 Der Sozialkonstruktivismus, mit dem zumeist der Ansatz von Peter L. Berger und Thomas Luckmann assoziiert wird, hat als soziologische Theorie die soziale Ordnung zum Gegenstand und beschäftigt sich damit, wie diese Ordnung von den Menschen einerseits selbst produziert wird, ständig reproduziert wird und gleichzeitig von den Teilnehmern als objektive, äußerliche und gleichsam als naturgesetzliche erfahren wird. Ihm geht es u.a. darum, zu zeigen, wie soziale Realität durch verschie-

Wenn zum Beispiel mit Konstruiertheit nichts anderes gemeint ist, als die Einsicht, daß die Erkenntnis nicht Wirklichkeit abbildet, sondern sie immer schon deutet, interpretiert und damit auch verändert, dann ist dabei nur die Verwendung des Begriffs Konstruktion neu, nicht aber sind es die Einsichten. Der interessante Punkt dabei ist meines Erachtens, ob aus der Erkenntnis, daß die Wissensproduktion eine menschliche Möblierung der Welt ist, geschlossen wird, daß diese (kultur)relativistisch zu verstehen sei und man daraus eine Verabschiedung von Objektivitäts- und universalistischen Ansprüchen ableitet. Oder ob man davon ausgeht, daß es dennoch eine Objektivität geben kann, die jedoch nicht mehr als Objektadäquatheit aufgefaßt werden kann, sondern zum Beispiel durch eine interkulturelle Vermittlung verschiedener marginalisierter Standpunkte zustandekommt, wie es zum Beispiel Sandra Harding mit ihrem Konzept der „strengen Objektivität“ vorschlägt (vgl. Harding 1991 und 1994).

In jedem Fall setzten diese Kontextualisierungen voraus, daß man davon ausgeht, daß wir die Wirklichkeit nicht einfach in der Wahrnehmung abbilden, so wie sie „an und für sich“ ist⁷, sondern das Wahrnehmen ein aktiver Prozeß ist. Das be-

dene Medien der Objektivierung (Habitualisierung, Typisierung, Symbolisierung etc.) erhärtet wird. (vgl. Berger / Luckmann 1977)

7 Man könnte in diesem Zusammenhang auch auf Kant zurückgreifen. Der Verstand, so Kant, schöpfe seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor und kann nur das sehen, was er selbst gemäß seinem Entwurf hervorgebracht hat. Von den Dingen, wie sie „an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts“, meint Kant, „sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren..“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft, Bd.IV, S. 288f.)

Die Geburtsstunde der Wissenschaftlichkeit der empirischen Naturwissenschaft sah Kant an eine „Revolution der Denkart“ geknüpft, die er in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft wie folgt charakterisierte: „Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ....: so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe

deutet, daß das Wissen – wie auch immer – hergestellt wird, und daß darum die Herstellungsbedingungen eine wesentliche Rolle für das Wissen spielen.

Konstruktion und Bedingtheit

Das, was wir unter Handeln, Denken und Deuten verstehen, ist in diesem Sinne immer aber auch (und heute mehr denn je) ein „Konstruieren“, das sich materialisieren kann und das zur Bedingtheit menschlicher Existenz wird. Hannah Arendt formulierte es folgendermaßen: „Menschen sind bedingte Wesen, weil ein jegliches womit sie in Berührung kommen, sich unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz verwandelt. Die Menschen leben also nicht nur unter den Bedingungen, die gleichsam die Mitgift ihrer irdischen Existenz überhaupt darstellen, sondern darüber hinaus unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs die gleiche bedingende Kraft besitzen wie die bedingenden Dinge der Natur. Was immer menschliches Leben berührt, was immer in es eingeht, verwandelt sich sofort in eine Bedingung menschlicher Existenz“ (Arendt 1981, S. 16).

Diese Einsicht scheint jedoch nicht so klar zu sein. Denn mit dem Konstruktionsbegriff wird ab und an eine etwas seltsam anmutende freischwebende Bedingungslosigkeit verbunden. Als ob die Tatsache, daß etwas von Menschen hergestellt

hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gänglich lassen müsse.“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft, Bd. IV, S. 23)

Kant nimmt bereits den Begriff Tatsache in seiner ursprünglichen Bedeutung als Sache der Tat, als Hergestelltes. Insofern ist z.B. Hans Jörg Sandkühler der Ansicht, daß sich N. Goodmans Formulierung „Tatsachen sind theoriegeladen“ auch mit Kant sagen ließe: Tatsachen sind „ebenso theoriegeladen, wie wir von unseren Theorien hoffen, daß sie tatsachengeladen sind. Oder mit anderen Worten, Tatsachen sind kleine Theorien, oder wahre Theorien sind große Tatsachen.“ (vgl. Goodman zitiert nach Sandkühler 1991, S.132).

oder entworfen oder gesagt oder getan wurde, bedeuten würde, daß es nicht real, d.h. wirksam wäre oder werden könnte bzw. keine bedingende Kraft besitzen würde, weil es „bloß eine Konstruktion“ sei.⁸

Diese wohl nicht so seltene seltsame Verführungsleistung des Konstruktionsbegriffs verdeutlichen beispielsweise die Überlegungen von Suzanne J. Kessler und Wendy McKenna, wenn sie das Problem haben, wie man aus dem „Zirkel der Selbstbezüglichkeit“ ausbrechen kann: „Die zentrale Zwickmühle des Ethnomethodologen ist das Problem des unendlichen Regresses. Wenn wir davon ausgehen, daß die Wirklichkeit eine soziale Konstruktion ist, warum sollten wir dann bei ‚Geschlecht‘ als sozialer Konstruktion stehen bleiben? Warum sollten wir nicht weitergehen und ‚sagen, daß ‚Sperma-Träger‘ und ‚Ei-Trägerin‘ genauso Konstruktionen sind wie ‚weiblich‘ und ‚männlich‘? Wir alle müssen uns entscheiden, irgend etwas als gegeben anzusehen, irgendwo aufzuhören; andernfalls wäre es unmöglich, morgens sein Bett zu verlassen.“ (Kessler/McKenna 1978, S. 169, zitiert nach Wetterer/Gildemeister 1992).

Was dann schlußendlich als „gegeben“ angenommen wird, wird hier scheinbar zu einer Frage der willkürlichen Entscheidung, um die Alltagstauglichkeit zu sichern. Bedingtheit wird hier jedoch m.E. als Gegebenheit im Sinne der Naturgegebenheit verstanden und letztere gleichsam mit dem Status der „wahren“ Wirklichkeit (die eben nicht zu haben ist) gleichgesetzt.

Wenn Konstruieren jedoch erkenntniskritisch gemeint ist und damit heißt, daß jegliches Wahrnehmen immer schon vermittelt ist, immer schon Deuten, Filtern und Eingreifen bedeutet, dann gibt es nicht den Zugriff auf die Dinge, wie sie

8 Waltraud Ernst spricht hier von dem Mißverständnis des „implizierten Realitätsverlustes von Konstruktionsbehauptungen“ (Ernst, Waltraud: Wer konstruiert was? Fragen feministischer Wissenschaftsproduktion, Vortrag am Institut für Wissenschaft und Kunst, Wien, am 5.4.1995, unveröffentlichtes Manuskript)

wirklich sind, dann ist so gesehen, wenn man so will, jegliches Wahrnehmen eine Konstruktion. In diesem erkenntnistheoretischen Sinn kann man dann aber auch nicht eine Konstruktion dem Gegebenen gegenüberstellen, denn dann ist alle Erkenntnis letztlich konstruiert und damit begrenzt, dann gibt es keinen epistemologischen Platz an der Sonne, von wo aus man die Dinge anschauen könnte, wie sie an sich sind. Eine Unterscheidung zwischen Konstruktion und Gegebenem, die man als Unterscheidung letztlich selbst wiederum als eine Konstruktion begreifen könnte, macht jedoch insofern Sinn, als sie auf die grundlegende Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit verweist. Die Rede von dem Gegebenen stellt so gesehen eine Grenze dar, die jedoch nicht überschritten werden kann.

So gesehen bewegen wir uns als bedingte, soziale Wesen immer schon in einem Kontext von „Konstruktionen“: von Deutungen, von Interpretationen, von Sprache und Geschichte, die unsere Wahrnehmungen strukturieren.

Konstruktion im erkenntniskritischen Sinn ist jedoch nicht gleichzusetzen mit einem Konstruieren im Sinne von Herstellen und Erzeugen dessen, was wahrgenommen wird. Kessler und McKenna scheinen das in ihrem Verständnis von „Wirklichkeit als sozialer Konstruktion“ nahezulegen: wenn man immer weiter fragt, würde sich hinter der Konstruktion der Konstruktion irgendwann jeglicher Gegenstand auflösen, sich als bloße Konstruktion erweisen und daß man darum „irgendwo aufhören“ und etwas als gegeben annehmen müßte.

Die Kultur/Natur-Unterscheidung verweist nun darauf, welche Bedingungen als selbstgeschaffene oder als von Natur gegebene interpretiert werden, ob das, was wir wahrnehmen und interpretieren, als Resultat menschlichen Handelns und Herstellens zu verstehen ist oder als etwas, das aus sich heraus ist. Daß auch diese Unterscheidung eine ist, die getroffen wird, wird vor allem in einer historischen Perspektive

deutlich, und zwar in den Veränderungen der Grenzziehungen zwischen den beiden Bereichen. Ob ich etwas als natürlich oder menschlichen Ursprungs begreife – in jedem Fall handelt es sich um Deutungen oder, wenn man so will, um Konstruktionen – was aber weder heißt, daß das Gedeutete unterschiedslos als soziale Konstruktion zu fassen ist, noch daß es, wenn es als solches wahrgenommen wird, nicht ebenso eine bedingende Kraft besitzen würde.

So wird beispielsweise oft angenommen, daß das Natürliche schwer oder kaum zu verändern, das Kulturelle hingegen leicht veränderbar wäre. Die Tatsache, daß etwas kulturell hergestellt ist, bedeutet jedoch noch lange nicht, daß Kulturprodukte viel einfacher aus der Welt zu schaffen wären, als jene, die als Naturprodukte verstanden werden. Man denke dabei zum Beispiel an so zähe kulturelle Gebilde wie Nationalismus, Sexismus oder Rassismus oder beispielsweise an ganz und gar nicht „naturgegebene“ psychische Beschädigungen, die einem in der Kindheit zugefügt werden können, und mit denen manche Menschen ein Leben lang zu kämpfen haben.

Der gemeinsame Nenner der konstruktivistischen Ansätze ist der, daß es keine beobachterInnenunabhängige Erkenntnis gibt. Die verschiedenen Ansätze variieren darin, wie diese BeobachterInnenabhängigkeit jeweils bestimmt wird. Die Frage ist, wer oder was als die eigentliche Konstruktionsinstanz gedacht wird: ist es das Subjekt, das konstruiert, das einzelne Gehirn, das Soziale, der Diskurs?

Auf der erkenntnistheoretischen Ebene geht es im wesentlichen um eine Zurückweisung eines naiven Realismus. Aus dieser Perspektive erscheint jedoch die derzeit üppige Verwendungsweise des Konstruktionsbegriffs nicht nur banal, sondern auch sehr problematisch, vor allem dann, wenn man dann vor lauter Konstruktionen keine Realität mehr sehen kann bzw. nicht mehr weiß, wie man aus dem „Zirkel der Selbstbezüglichkeit“ ausbrechen kann.

Ein Problem mit den Fallen der Natur/Kultur-Dichotomie hat, nebenbei erwähnt, meines Erachtens auch der Radikale Konstruktivismus⁹. Wenn hier versucht wird, Erkenntnistheorie zu naturalisieren, d.h. neurophysiologisch den Konstruktionsprozeß zu erklären, dann wird hier die Natur/Kultur-Dichotomie wiederum wiederholt und zwar hier paradoxerweise zum Beweis dessen, daß letztlich alles eine Konstruktion sei. Verquererweise müssen dazu wiederum „naturwissenschaftliche Tatsachen“ herangezogen werden, um zu zeigen, daß die Konstruktion vor der Natur/Kultur-Unterscheidung gedacht werden sollte. Wenn jedoch jede Erkenntnis

9 Der Radikale Konstruktivismus bezeichnet – im Gegensatz zu Kant – Wahrnehmen und Denken überhaupt als Summe von Konstruktionen. Kurz zusammengefaßt kann man als grobe Charakteristika des kognitionstheoretischen Konstruktivismus, wie ihn heute am prominentesten Glasersfeld, Maturana und Varela vertreten, folgende Thesen ausmachen:

Eine konstruktivistische Auffassung von Erkenntnis verwirft die Vorstellung, daß menschliche Erkenntnis in irgendeiner Weise eine objektive Repräsentation der Welt sein könnte. Sie geht davon aus, daß ein Vergleich zwischen Erkennen und Realität unmöglich sei, weil Wissen immer nur mit anderem Wissen verglichen werden kann. Wissen wird als Konstruktion verstanden und verworfen wird eine Logik des „Entdeckens“: die Vorstellung, wir könnten wissenschaftlich voranschreitend nach und nach den Schleier lüften und dann endlich sehen, wie Natur dahinter „wirklich“ ist. Wir können nur das verstehen, was wir selbst gemacht haben. Kriterium des Wissens kann somit nicht Wahrheit, im Sinne einer Abbildung der objektiven Welt, sein, sondern, wie es Glasersfeld formuliert, es muß passen, es muß viabel sein. Und es gibt demnach, und wenn sie noch so viabel ist, nie nur eine einzige mögliche Problemlösung und demnach auch nicht die Möglichkeit eines objektiven Wissens (die es bei Kant hingegen gibt, indem das erkennende Subjekt durch apriorische Synthesen die Inhalte, wie sie ihm durch die sinnliche Anschauung gegeben sind, objektivieren kann.) Die kognitionstheoretischen Konstruktivisten interessiert, womit und wie wir konstruieren: basierend auf systemtheoretischen Vorstellungen und den Einsichten der Neurophysiologie geht beispielsweise Maturana von der Vorstellung aus, daß sich die Wahrnehmung im Gehirn als Interpretation und Bedeutungszuweisung – Repräsentation als Summe von Konstruktionen – in der Interaktion mit seinen inneren Zuständen und mit äußeren Zuständen, die sich als innere Repräsentationen darstellen, vollzieht. Das Gehirn wird als operational und semantisch abgeschlossenes System verstanden. Die Wirklichkeit ist hier also insofern „konstruiert“, als sie durch Gehirnprozesse individuell erzeugt wird.

eine Konstruktion ist, dann sind auch die naturwissenschaftlichen Erklärungsversuche der Konstruktionsprozesse ebenso Konstruktionen. Die alten Probleme des Idealismus werden hier nicht gelöst, sondern bloß verschoben.

Was in einer radikal konstruktivistischen Sichtweise schwierig in den Blick zu bekommen sein wird, ist die Kraft der Geschichtlichkeit bzw. die soziale Verbindlichkeit der sogenannten Wirklichkeitskonstruktionen – und zwar sowohl bezogen auf die Kraft der selbstgeschaffenen kulturellen, materiellen Bedingungen als auch in der geschichtlich unterschiedlichen Deutung dessen, was als Natur verstanden wird. Und insofern wäre die Frage nach den Interessen einer solche Kognitionstheorie sehr interessant.

Natur – Kultur

Wenn man heute mit der Unterscheidung Natur versus Kultur eine klare Unterscheidungsweise zu haben meint, dann wird man immer häufiger in massive Einteilungsprobleme scheitern. Mit den eskalierenden Fortschritten der modernen Technologien und den zunehmenden Möglichkeiten, technologisch Dinge zu verändern, die bis dato als unveränderlich galten, geraten alte Grenzziehungen zwischen Natur und Kultur immer mehr ins Wanken. Was unsere Sinne affiziert sind immer mehr Kulturprodukte und manipulierte Natur.

Der Naturbegriff wurde im aristotelischen Sinn als ausgezeichnet durch Entelechie gedacht. Natur wurde seit der Antike als etwas verstanden, das von selbst da ist, als das, was von sich her ist und das sich auch als solches von sich aus reproduziert. Der menschliche Bereich wurde hingegen als einer begriffen, der sich durch menschliches Können, Herstellen, durch willkürliche Setzung und Satzung bestimmt. Aber eine Vielzahl von Dingen, mit denen wir es heute zu tun haben, sind ganz und gar nicht einfach dem einen oder dem anderen Bereich zuzuordnen. Ist zum Beispiel eine gentech-

nologisch hergestellte Pflanze ein Artefakt? Ist eine patentierte Onco-Maus noch eine Maus?

Die Möglichkeit der technischen Reproduzierbarkeit von Natur, so Gernot Böhme, bedeute „das Ende einer Vorstellung von Natur, die gerade ihre Prägnanz aus der Entgegensetzung zum Bereich menschlichen Herstellens erhielt“. Und weiter meint er, daß damit gerade die „gegenwärtige Anrufung von Natur als Wert“ sich insofern als ideologisch erweist, „als sie sich auf die Naturvorstellung als etwas Festes gerade in dem Moment beruft, in dem sie – wohl historisch irreversibel – zerfällt.“ (Böhme, 1990, S. 12)

Es gibt keine unberührte Natur auf dieser Welt mehr und längst ist Natur etwas lokal zu Schützendes geworden, und was so auffällig des Schutzes bedarf, hat längst den Machtstatus verloren. Das heißt aber eben nicht, daß sie diesen Status nie hatte: vielmehr scheint der Konstruktivismustrend ein Ausdruck der Entmächtigung von Natur zum Vorteil einer Selbstermächtigung zu sein, die jetzt zwar nicht mehr subjektphilosophisch verhandelt wird, sondern z.B. im Sinne einer neurophysiologischen Naturalisierung der Epistemologie. Heute, zu einem Zeitpunkt, zu dem die Trennungslinie zwischen menschlichen Produkten und Naturprodukten immer mehr zugunsten der Kulturprodukte schwimmt und festgestellt wird, daß sich diese Überschwemmung schlußendlich nicht zweifelsfrei zum Wohl der Menschheit entwickelt hat, scheint man sich wieder verstärkt an Natur – in ihren Restbeständen – zu orientieren, an der Vorstellung, daß Natur eine Überlegenheit im Sinne einer Ordnung besitze. Natur wird so einerseits mit Bedingtheit und andererseits mit Orientierung konnotiert, mit einer Orientierungsfunktion. Denn auf die natürliche Ordnung, so Gernot Böhme, reagiert der Mensch „mit einer moralischen Haltung, nämlich der Achtung vor der gegebenen Ordnung.“ (Böhme 1990, S 14). Und zwar deswegen, weil diese Ordnung gerade eben nicht als menschlich hergestellte auf eine dementsprechende Will-

kürlichkeit hin befragt werden muß. Es wird dieser Ordnung nicht, wie einer Ordnung im Sozialen, die Sinnfrage gestellt.

Die große Geschichte des Denkens hat – grob gesehen – immer eine Ordnung angenommen, die nicht dem willkürlichen Setzen und den Satzungen der Menschen anheimgestellt wurde, sei es nun der Logos, Gott, die Natur oder die Vernunft fettgedruckt, wie es Ernst Tugendhat einmal gesagt hat. Dieses Orientierungsbedürfnis hat sicher einmal psychologisch gesehen sehr viel damit zu tun, daß es ziemlich heikel ist, sich vorzustellen, daß man sich letztlich auf nichts berufen kann. Aber historisch gesehen konnte erst mit der Beherrschbarkeit so vieler Bereiche der sogenannten äußeren Natur, die früher bedrohlich schienen, der Zweifel an der Naturorientierung wirksam werden. Der Zweifel konnte erst mit den Möglichkeiten, immer mehr und immer schneller Dinge zu verändern, die bis dato nicht veränderlich waren, massiv werden. Doch, wie immer, liegen die Dinge wohl nicht so einfach und man muß immer bedenken, daß der Naturbegriff im Laufe der Geschichte sehr unterschiedlich gedeutet wurde und insofern wahrscheinlich auch eine sehr sorgfältige philosophische Analyse der verschiedenen Naturkonzepte dennoch historisch gesehen eine grobe Rede bleiben würde. Man müßte wohl unzählige Geschichten erzählen. Das kann ich hier nicht leisten, und insofern fahre ich fahrlässig weiter und vermute, daß die Verunsicherung in der Natur-Kultur-Unterscheidung diverse Gegenstrategien auf den wissenschaftlichen Plan ruft. Ich denke, daß eine Verschiebung in der Orientierungsfunktion von Natur stattfindet und zwar darin, was als Natur begriffen wird und welche Rolle die so verstandene Natur für die Vorstellung von der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis spielt. Denn auffällig ist, daß zu einem Zeitpunkt, zu dem die äußere Natur immer weniger eine Grenze für wissenschaftliche Begierden und Herstellungsphantasien darstellt, man auf verschiedenen Ebenen verstärkt bemüht ist, die innere Natur in Zement

zu gießen: wie beispielsweise im Sinne der sogenannten Naturalisierung der Erkenntnistheorie, oder im Sinne der Genomanalyse, oder aber auch im Sinne anthropologischer Bemühungen um universalistische Konstanten. Wenn man einerseits in der Geschlechterforschung dabei ist, das biologische Geschlecht zu entnaturalisieren, dann sollte man sich nicht dazu verleiten lassen, gegenüber ganz gegensätzlichen Bemühungen der Naturalisierung des Menschseins, wie eben beispielsweise gegenüber den Ankündigungen der Gralssucher in der Genomanalyse, unaufmerksam zu werden.

Der entscheidende Punkt ist meines Erachtens nach der, daß man aus dieser Verunsicherung lernen könnte, Orientierungen, Handlungsmaximen oder Ordnungen rechtfertigen zu können, ohne sie als natürliche und damit als fraglos gegebene behaupten zu können. Das kann ein Gewinn sein, das kann ein Verlust sein, aber ich denke nicht, daß man in irgendeiner kontextfreien allgemeinen Weise sagen könnte, ob es eher das eine oder das andere ist bzw. sein wird. Denn es war und es ist immer eine Frage der sozialen Interessen, welchen Teil von Naturhaftigkeit man in Frage stellt oder worauf man beharrt, wenn man eine bestimmte soziale Ordnung in Frage stellen will oder sie bewahren will.

Neue Technologien und Wirklichkeitskonstruktionen

Wenn man nun Konstruieren im empirischen Sinn als *Techne* im Gegensatz zu *Physis* auffaßt, dann bedeutet *Techne* heute in einem ganz neuen Ausmaß das Herstellen von neuen Wirklichkeiten durch die Technowissenschaften.

Die moderne Naturwissenschaft kann man seit ihren Anfängen als ein Instrument der Wirklichkeitskonstruktion verstehen. Mit ihrer experimentellen Praxis war immer schon ein Eingreifen, ein Herstellen von Bedingungen verbunden, die die Natur zur Preisgabe ihrer Geheimnisse nötigen sollte.

Dem Leitspruch Galileo Galileis folgend – „Messen, was meßbar ist und versuchen, meßbar zu machen, was nicht unmittelbar meßbar ist“ – wurde die Methode der Physik letztlich zum Modell für die Naturwissenschaften überhaupt erhoben.

Für die Geschichte der Unterscheidung der Geschlechter ist die Biologie von besonderem Interesse: hier wird wissenschaftlich festgestellt, was als natürlich gilt. Wirklichkeitskonstruktion findet hier auf zwei Ebenen statt. Elisabeth List erläutert, wie diese Wirklichkeitskonstruktion in zweifacher Hinsicht zu verstehen ist: Die Biologie hat erstens Anteil am Prozeß der „symbolischen Konstruktion von Wirklichkeit, insofern sie an der Produktion, der Verbreitung und Plausibilisierung von Vorstellungen dessen beteiligt ist, was als Natur gilt“. Insofern betreibt sie immer auch Erkenntnispolitik, eine „Politik des Natürlichen“. Und zweitens betreibt der heute bestfinanzierte Zweig der Biologie, nämlich die Molekularbiologie, Wirklichkeitskonstruktion in einem ganz wörtlichen und materialistischen Sinn in dem Maße, als ihre „Techniken der Analyse und experimentelle Bearbeitung von Zellmaterial die Möglichkeit eröffnen, lebende Organismen zu verändern, wenn schon nicht herzustellen, im Sinne einer ‘Technologie des Lebendigen’“ (List 1993, S. 68f.).

Die Molekularbiologie stellt im Labor durch gezielte Veränderung von Organismen wie Pflanzen oder Tiere neue Wirklichkeiten her. Immer mehr aber auch besteht die Möglichkeit von Eingriffen in den menschlichen Organismus. Dieser moderne Zweig der Biologie hat (im Gegensatz zur deskriptiven Vorgangsweise der Zoologie beispielweise) nichts mehr mit kontemplativer Naturbeobachtung und in einem gewissen Sinn auch nichts mehr mit der „Bio“logie¹⁰ zu tun: in diesen biotechnologischen Labors findet man keine „Natur“

¹⁰ Die Molekularbiologie operiert bereits unterhalb der Zellebene. D.h. sie geht bereits auf einer chemisch analysierten Mikroebene vor, auf der man eigentlich von Leben in diesem molekularen Zusammenhang gar nicht mehr sprechen kann.

mehr vor. Das meiste ist hochgradig vorstrukturiert, wenn nicht zur Gänze artifiziell.

Ein konstruktivistischer Zweig der Wissenschaftsforschung setzt mit seinen Analysen speziell in den Bereichen hochtechnisierter wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion an, nämlich der empirische Konstruktivismus. Wissenserzeugung sei ein konstruktiver und kein deskriptiver Prozeß, behauptet die prominenteste Vertreterin des empirischen Konstruktivismus Karin Knorr-Cetina. Die Naturwissenschaften entdecken im Labor nicht die Natur, sondern sie „fabrizieren“ Erkenntnis (vgl. Knorr-Cetina 1984).¹¹

Daß diese konstruktivistische Sicht der Wissenschaftsforschung mittlerweile auch die Naturwissenschaftler selbst „entdeckt“ haben, verdeutlicht ein Zitat von Francois Jacob, das von Elisabeth List aufgefunden wurde: „Wie die anderen Naturwissenschaften hat die Biologie heute zahlreiche Illusionen verloren. Sie sucht die Wahrheit nicht mehr; sie baut ihre Wahrheit auf.“ (List 1993, S. 78)

Doch man verliert nicht einfach Illusionen: Heute ist die Spitzentechnologie bzw. die „Technologie des Lebendigen“ (E. List) in einem ganz neuen Ausmaß im menschlichen Körper unterwegs. Der Körper wird als Informationsträger kartographiert, als genetische Landkarte aufgeschlüsselt, Körper werden neu zusammensetzbar. Von der In vitro-Fertilisation,

11 Der empirische Konstruktivismus sieht die wissenschaftlichen Erkenntnisse als das Resultat eines Fabrikationsprozesses, einer Kette von Entscheidungen, Verhandlungen und Selektionen. (Selektionen stellen zum Beispiel die Geräte in einem Labor dar – man kann sie als lokale Ansammlung materialisierter früherer Selektionen verstehen). Dem empirischen Konstruktivismus geht es darum, vor Ort die Wissensproduktion zu analysieren, d.h. den Prozeß zu analysieren, durch den die entsprechenden Selektionen zustandekommen. Mit Konstruieren werden assoziiert: die Verhandlungen innerhalb des Labors, um eine Erkenntnis zu härten; die Stabilisierung durch Weiterzitiere von Behauptungen, bis sie als Fakten erscheinen; das Artifizielle des Labors, Präfabriziertes in Form von Geräten, patentierten Versuchsmäusen, Nährlösungen usw. In den Labors werden also nicht Schleier gelüftet und insofern etwas „entdeckt“, sondern vielmehr wird fabriziert und erfunden.

Reproduktionstechnik, Transplantationstechnik, prothetischen Chirurgie, kosmetischen Chirurgie, mikrophysikalischen Stimulation des menschlichen Körpers bis hin zu Geschlechtsumwandlungen werden Möglichkeiten auf Veränderungen eröffnet, die die Vorstellung von einer lebenslänglichen körperlichen Grundausstattung, wie sie bisher gedacht wurde, massiv in Frage stellen. Mit der Möglichkeit der Geschlechtsumwandlung ist das biologische Geschlecht – zumindest technologisch gesehen – auch kein notwendiges Schicksal mehr. Der menschliche Körper wird selbst immer mehr als etwas Herstellbares, als etwas Veränderbares denkbar. Der menschliche Körper kann so mehr und mehr als etwas technologisch Veränderbares in Erscheinung treten – wie zum Beispiel im aktuell vielzitierten Fall Michael Jackson als art in progress.

Mit diesen technologischen Möglichkeiten verändert sich auch die Rede über das Biologische.

Die Biologin und Wissenschaftstheoretikerin Donna Haraway stellt in der Biologie einen Paradigmenwechsel fest: der Organismusbegriff wird durch den Informationsbegriff abgelöst. Beachtet man die Beschreibungsmodi in der modernen Biologie, dann wird dieser Paradigmenwechsel vom Organismus zum Informationssystem sehr deutlich: die Zelle wird häufig als ein Informationsverarbeitungssystem beschrieben und man sagt z.B. sie sei für die eine oder andere Leistung „programmiert“. Den Bestandteilen der Zellen werden Eigenschaften zugeschrieben: so wird beispielsweise eine Nukleotidkette richtig oder falsch „gelesen“ bzw. „transkribiert“, ein System funktioniert „fehlerhaft“, eine Information wird „übersetzt“ usw.. Das menschliche Genom wird in dieser Logik zu einem Problem der Decodierung und erscheint gewissermaßen als Text, den es zu deuten gilt. Und Texte lassen sich auch um- oder neuschreiben, und das ist eben nicht nur metaphorisch gedacht. Denn wenn ich von einem Organismusbegriff ausgehe, können Eingriffe in den Zellkern als Eingriff in die innere Zweckmäßigkeit des Lebe-

wesens verstanden werden. Betrachte ich hingegen ein Lebewesen nicht im Ganzen, sondern als Summe von Informationen, dann ist ein Umprogrammieren nicht mehr als eine Verbesserung, eine Modifikation eines Programmes.¹²

Diese außerordentlich enge Verbindung von Text- bzw. Informationsmetaphern und Technologie heute kann kaum überschätzt werden, meint Donna Haraway: „Das 'Konstrukt' steht im Zentrum der Aufmerksamkeit: Machen, Lesen, Schreiben und Bedeuten scheinen fast dasselbe zu sein.“ (Haraway 1995, S. 170) Und ich denke, daß man die immer häufiger verwendeten Text/Informationsmetaphern für Biologisches durchaus auch als sprachliche Vorbereitungsarbeit für einen neuen Schub in der Naturbeherrschungsgeschichte sehen kann.

Und vielleicht ist es unter anderem auch diese Veränderung in den Beschreibungsweisen, die einige TheoretikerInnen dazu zu verleiten scheint, zu meinen, Konstruktion sei etwas Luftiges, etwas „bloß Erfundenes“, bloßer Text. Doch wenn „es ohnehin nur Texte sind, warum sollten sie die Jungs dann nicht zurückhaben?“ (Haraway 1995, S. 77).

Körper und Konstruktion

In der feministischen Theorie haben Aussichten auf Möglichkeiten der Überwindung der „Biologie als Schicksal“ immer wieder eine wichtige Rolle gespielt. So spekulierte bereits Simone de Beauvoir in *Le Deuxième Sexe* (1949 erstmal erschienen) über eine künftige Gesellschaft, die aus Hermaphroditen bestehen und sich durch Parthenogenese fortpflanzen könnte. Oder man erinnere sich an die Thesen Shulamith Firestones (vgl. Firestone 1975), die in der Gentechnologie, insbesondere in der Retortenzugung, ein Be-

12 In diesem Sinne wird auch von Genetikern gegen ihre Kritiker gerne das Argument ins Feld geführt, daß Genetik nichts anderes sei als Züchtung es immer schon war, nur halt viel, viel schneller.

freiungspotential gegen die biologistische Festschreibung von Frauenleben ausmache.

Da als letztes und unhintergebar präsentiertes Argument für die gemischtgeschlechtliche Paarversion (oder im aktuelleren Sprachgebrauch: Zwangsheterosexualität) immer wieder die Erhaltung der Gattung und der notwendig verschiedene Beitrag dazu ins Feld der Auseinandersetzung geführt wird, ist es nicht verwunderlich, daß feministischerseits der Gedanke lockte, was wäre, wenn sich gerade dieser Felsen in Kreide, in Zeichen, auflösen würde. Die Befreiung von den Reproduktionszwängen verwies so auf eine Möglichkeit, der Festschreibung auf ein Frau-Sein als Antithese zum Männlichen und der damit verbundenen Vorstellung der Synthese (= Generativität) zu entkommen.

Durch die Auseinandersetzungen mit den zunehmenden Erfolgen, Vorgangsweisen und Wirkungsweisen der Fortpflanzungstechnologien wurden die meisten Feministinnen jedoch Ende der siebziger, spätestens Anfang der achtziger Jahre zu Gegnerinnen und Kritikerinnen dieser Technologien. Die sich abzeichnenden Möglichkeiten der Gen- und Reproduktionstechnologien ließen diesen potentiellen Befreiungstext einer effektiven technologischen Veränderung der Reproduktionsprozesse umkehrbar, umdeutbar erscheinen: im Kontext der männerdominierten Wissenschaften als Möglichkeit einer neuen Form der Enteignung, als weiteres Kapitel einer alten Fortsetzungsgeschichte. Und so fragte 1985 Silvia Kontos in ihrem Aufsatz *Wider die Dämonisierung medizinischer Technik*: „Warum eigentlich ist es in der Frauenbewegung nicht mehr möglich, zu denken, welchen möglichen Autonomiegewinn die neuen Fortpflanzungstechnologien für Frauen bedeuten könnten, warum gilt Shulamith Firestones Phantasie der Retortenzugung nur noch als Ausgeburt eines männlich-technokratischen Hirns?“ (Kontos 1985, S. 75).

Heute jedoch scheint diese Mauer der Ablehnung wieder ins Bröckeln zu geraten und ich würde sagen, daß dieses Auf-

brechen aktuell von zwei verschiedenen Seiten her geschieht: nämlich, wie zu anfangs angedeutet, von einer (1) konstruktivistischen theoretischen Ebene aus einerseits und von einer (2) technowissenschaftlichen empirischen Ebene andererseits. Ersteren Zugang sehe ich prominenterweise durch Judith Butler repräsentiert, während mit der technowissenschaftlichen Seite sich u.a. Donna Haraway intensiv auseinandersetzt. Wie man auch immer ihre Thesen kritisieren mag, so möchte ich doch zunächst einmal festhalten, daß beide Theoretikerinnen auf verschiedene Weise versuchen, der zunehmenden Auflösung der Kultur/Natur-Dichotomie gerecht zu werden und etwas feministisch Produktives daraus zu machen. Dieser Umstand scheint zumindest einmal die feministischen Auseinandersetzungen um ein gutes Stück aktualisiert zu haben. Der Streit geht nun darum, ob man ihre Thesen als Widerstand begreifen soll oder nicht.

Widerstand ist kontextabhängig – was heute als Widerstand bestimmt werden kann, kann unter veränderten Bedingungen übermorgen das Gegenteil sein. Die Frage ist nun, ob heute das Beharren auf dem Natürlichen – wie es einige Kritikerinnen gegen Butler und Haraway ins Feld führen – feministischerweise Sinn macht, Widerstand bedeutet oder nicht.

Ich denke eher, daß es heute zentral um das Problem der Anerkennung von Unterschieden geht (und das ist mit dem Beharren auf dem Natürlichen meiner Ansicht nach nicht zu lösen), aber dazu später und zunächst zu Judith Butler bzw. zu einigen Kritikpunkten an ihren Thesen.

Die Aufregung über die Thesen Butlers in *Gender trouble* besteht, wie bereits angedeutet, nun darin, daß sie den Begriff der diskursiven Konstruktion auf das biologische Geschlecht anwendet (vgl. Butler 1991). Ihre Thesen wurden von zahlreichen Theoretikerinnen kommentiert und kritisiert. Ich möchte hier nur kurz einige Kritikpunkte anführen, die auf das Verhältnis von Kultur und Natur rekurrieren.

Mit ihrer These von sex, im Sinne des biologischen Ge-

schlechts, als diskursive Konstruktion assoziiert beispielsweise die Historikerin und Autorin von *Geschichte unter der Haut*, Barbara Duden, das Ende der Geschichte des Körpers, eine „Entkörperung“, den Refrain auf den „Tod der Natur“. Sie betitelt ihre heftigen Angriffe auf Butler mit: *Die Frau ohne Unterleib*. (vgl. Duden 1993). Für Barbara Duden sind offensichtlich die Butlerschen Thesen wie das Grinsen der Katze ohne Katze („So etwas!“ dachte Alice; „ich habe zwar schon oft eine Katze ohne Grinsen gesehen, aber ein Grinsen ohne Katze! Das ist doch das Allerseltsamste, was ich je erlebt habe!“¹³). Barbara Duden, die den Körper als historische und polythetische Kategorie begreift, sieht vor dem Hintergrund der neuen Technologien die Butlerschen Thesen als „Zeitdokument“, aber nicht als ein Dokument des Widerstands, sondern als eines der Anpassung an die Wirkungsweisen der neuen Technologien. Und diese beschreibt Duden als Tendenz zur Entkörperung, gleichsam als das Ende der Geschichte, als das Ende der Körpergeschichte.

Herta Nagl-Docekal wirft Butler einen „naiven Idealismus“ vor: indem sie den „performativen Status des Natürlichen selbst“ (Butler) zu enthüllen trachte, erscheine ihr der Körper nicht bloß als durch diskursive Praxis gestaltet, sondern als deren Effekt: als ein phantasmatisches Konstrukt. Natur jedoch, so Nagl-Docekal, sei zwar „immer schon sprachlich, und damit geschichtlich vermittelt. Doch das heißt nicht, daß sie kulturell erzeugt ist“. Über Natur zu sprechen, sei immer schon ein „Deuten, das sich auf Vorgegebenes und in wesentlicher Hinsicht Unverfügbares“ beziehe. Wer den menschlichen Körper „bloß als phantasmatisches Produkt auffaßt“, ver falle damit in einen naiven Idealismus (vgl. Nagl 1993).

In eine ähnliche Richtung argumentiert Andrea Maihofer: Butler zufolge sei der Körper letztlich nichts anderes als eine

13 (Carroll 1977, S. 69) – Judith Butler macht auf diese Textstelle im Zusammenhang mit einer Anspielung Foucaults aufmerksam (vgl. Butler 1991, S. 56 – 76)

„Oberfläche“ oder eine „Fiktion“, ein „bloßes Bewußtseinsphänomen“. Das Bild des Körpers verdünne sich zuletzt „zur eindimensionalen Linearität einer textlichen Zeichenkette“. Butlers Versuch der Neubestimmung des Geschlechts sei daher in die Reihe jener Ansätze einzuordnen, die dazu neigen, in die eine oder andere Richtung eine Fortsetzungsgeschichte unseres westlichen Denkens mit seinen dichotomen Gegensätzen von Natur und Kultur, Körper und Geist, Materie und Bewußtsein zu schreiben. Und Butler tendiere in dieser Theoriegeschichte dazu, „auf die gleichsam kulturalistische oder gar idealistische Seite“ dieser binären Logik umzukippen (vgl. Maihofer 1994, S. 180 f.).

Judith Butler geht es aber nun m.E. nicht um die Leugnung des Körpers in seiner materiellen Existenz, sondern um den Nachweis, daß alle Materialität des Körpers immer schon unter normativen Bedingungen gestaltet und gebildet wird. Für sie ist „die Materialität des biologischen Geschlechts (...) durch eine ritualisierte Wiederholung von Normen konstruiert“ (Butler 1995, S. 15). Es gibt so gesehen, nach meiner Interpretation ihrer Thesen, keine erste Natur des Menschen als „verschüttetes“ natürlich-menschliches Verhaltensrepertoire. Es gibt keine natürliche Sexualität – Kultur hat immer schon die Sichtweisen konstituiert und damit auch den Gegenstand der Untersuchung. Es hat keinen Sinn zu fragen, welche natürlichen Verhaltensweisen der Mensch hätte, hätte er nicht Kultur.

Vielleicht kann man auch, wie Astrid Deuber-Mankowsky in ihrer Rezension von *Bodies That Matters*, sagen, daß das, was unter dem Strich von Judith Butlers Thesen bleibt, nicht „sensationell“, aber vielleicht ganz „produktiv“ ist, nämlich die „Verunsicherung im allzu leichtfertigen Rückgriff auf die Frauen als Kollektiveinheit respektive die definitive Sensibilisierung für nicht der Norm entsprechende Lebens- und Existenzformen und damit verbunden die Toleranz gegenüber der eigenen Abgründigkeit.“ Und immerhin sei es Judith Butler gelungen, „der Homosexualität einen eigenen Ort im

theoretischen Diskurs zu verbürgen“ (vgl. Deuber-Mankowsky 1995).

Wenn Butler mit ihren Thesen das erreicht, dann würde ich sagen, ist das schon sehr viel (und welche Theorie ist übrigens schon sensationell?).

Und in diesem Sinne, im Sinne einer Sensibilisierung für Differenzen, liegen mir, bei aller Kritik (z.B. an Butlers Mangel an geschichtlicher Sensibilität), die Thesen von Judith Butler näher als die von Donna Haraway.

Donna Haraway sieht gerade in den neuen Technologien und ihren Wirkungsweisen auch Möglichkeiten für Grenzüberschreitungen. Für sie sieht die technologische Zukunft nicht unbedingt düster aus, sondern sie sieht in diesen Entwicklungen auch neue Chancen, die sich für Frauen auftun könnten (vgl. Haraway 1995, insbesondere *Ein Manifest für Cyborgs*). Sie interessieren die grenzüberschreitenden Möglichkeiten, die in einer materiellen Veränderung der Körper stecken könnten. Haraway zufolge sind die neuen Technologien – speziell die Bio- und Kommunikationstechnologien – dabei, die alten Unterscheidungen zwischen Subjekt und Objekt, Natur und Kultur, Realität und Simulation, Geist und Körper endgültig als hinfällig zu erweisen: Diese klassischen Dichotomien seien bereits weitgehend „technologisch verdaut“. Da für Haraway diese Dichotomien auch die herrschende Geschlechterordnung konstituieren, sieht sie in den Grenzüberschreitungen der neuen Technologien nicht nur die Möglichkeit einer Fortsetzung der männlichen Naturbeherrschungsgeschichte, sondern auch Gegenteiliges: wenn sich alles vermischt, werden auch alte Grenzziehungen verwischt, die bis dato das ideologische Gefüge der Herrschaft über Andere im weitesten Sinn (Frauen, Farbige, Natur, ArbeiterInnen, Tiere) ausgemacht haben. Sie begreift technologisch zu Hybriden umgebaute Menschen als mögliche Herausforderung an die Bipolarität der Geschlechter und an Rassismen. Denn mit den aktuellen technologischen Entwicklungen wird die Vorstellung von einem natürlichen Körper immer

mehr zu einer Illusion: „Die Maschinen des späten zwanzigsten Jahrhunderts haben die Differenz von natürlich und künstlich, Körper und Geist, selbstgelenkter und außen-gesteuerter Entwicklung sowie viele andere Unterscheidungen, die Organismen und Maschinen zu trennen vermochten, höchst zweideutig werden lassen. Unsere Maschinen erscheinen auf verwirrende Weise quicklebendig – wir selbst dagegen aber beängstigend träge.“(Haraway 1995, S. 37).

Haraway scheint da, wo sie sich optimistisch zeigt, davon auszugehen, daß mit der Veränderung der menschlichen Körper hin zu Cyborgs, zu Mischungen von Mensch und Maschine, von „herkömmlichen“ und künstlichen Körperteilen, den herrschenden geschlechtlichen Identitätszuweisungen die „biologische“ Basis entzogen werden kann. Die Wirklichkeitskonstruktionen der „Technologie des Lebendigen“ (E.List) erhalten so eine ganz aktuelle Bedeutung für die These der Konstruiertheit des geschlechtlichen Körpers: das biologische Geschlecht wird von der technologischen Seite her in Frage gestellt.

Ich meine jedoch, daß Judith Butlers kulturalistische Denkwege vielleicht eher den Weg zu einer Anerkennung von Unterschiedlichkeiten implizieren als – wie auch immer kritische – technologische Phantasien (vgl. ausführlicher Singer 1995).

Dennoch würde ich sagen, daß die radikal sozialkonstruktivistische Sichtweise auf den geschlechtlichen Körper und der mehr oder weniger optimistische Blick auf die Wirklichkeitskonstruktionen der Technowissenschaften zwei Zugänge sind, die man zusammendenken sollte. Die Kritiken an Judith Butlers Thesen treffen diesen Punkt. Vor dem Hintergrund der technologischen Entwicklungen würde ich nicht wie Herta Nagl-Docekal oder Andrea Maihofer von einem „(naiven) Idealismus“ sprechen, sondern die Rede von der diskursiven Konstruktion des Geschlechts in den Kontext der aktuellen technologischen Möglichkeiten stellen. Der Kritik

Barabara Dudens würde ich soweit zustimmen, daß man Butlers Thesen als ein Zeitdokument lesen sollte. Doch daß mit den aktuellen technologischen Entwicklungen gleich das Ende der Körpergeschichte eingeläutet wird, wie Duden befürchtet, erscheint nicht einleuchtend. Vielmehr könnte man heute vielleicht sagen, daß in dieser Geschichte ein neues Kapitel eröffnet wird. Der Körper als etwas Natürliches, als etwas „in wesentlicher Hinsicht Unverfügbares“ (Nagl-Docekal), scheint immer mehr verfügbar gemacht werden zu können, scheint immer mehr in die Reihe des Veränderbaren einordenbar zu sein.

Vorsicht scheint mir insofern geboten, wenn mit dem Begriff der sozialen oder diskursiven Konstruktion des Geschlechts eine reduktionistische Sichtweise verbunden wird, die nicht in der Lage ist, Bedingtheiten und Geschichtlichkeit adäquat zu fassen. Der Konstruktionsbegriff kann die Perspektive verkürzen, wenn er über den erkenntniskritischen Aspekt hinaus dazu verführt, daß das zentrale Augenmerk nur mehr dem Machen und dem Herstellen gilt. Damit gerät das Gedeutete in die Position des passiven Objekts, das in diesem Spiel nichts zu sagen hat, was ihm nicht immer schon vorgesagt wurde. In die Position eines solchen passiven Objekts kann der Körper mittels der These von der diskursiven Konstruktion des biologischen Geschlechts geraten¹⁴ und zwar

14 Ich verwende hier der Einfachheit halber den Begriff Körper, und nicht den Begriff Leib. Dennoch sei angemerkt, daß etymologisch gesehen der Begriff Körper nicht alt ist. Der Begriffswechsel von Leib zu Körper hat sich erst mit dem 17. Jahrhundert vollzogen. Das germanische Wort für Körper verweist auf Leiche, Leichnam, das viel ältere Wort Leib hingegen auf das Synonym für Leben. Weiters bedeutet das Wort soviel wie „jemand selbst“, er oder sie ist es leibhaftig.

In der Neuzeit erschien es offensichtlich sinnvoll, der materialen Dimension des Leibes einen Namen zu geben, den des Körpers. Descartes definierte, daß unter Körper alles zu verstehen sei, „...was durch irgendeine Figur begrenzt, was örtlich umschrieben werden kann und einen Raum so erfüllt, daß es aus ihm jeden anderen Körper ausschließt; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch wahrgenommen oder auch auf mannigfache Art bewegt werden kann, zwar nicht durch sich selbst, aber von irgend etwas anderem, das es berührt“ (Descartes 1959, S.47)

eben nicht zufällig zu einem Zeitpunkt, zu dem sich die technologischen Phantasien immer mehr auf den menschlichen Körper konzentrieren.

Doch der Körper löst sich nicht im Hergestellten, im Kulturellen oder in der Konstruiertheit auf. Der Körper ist nicht natürlich im Sinne einer unveränderlichen Gegebenheit, wohl aber im Sinne einer sich ändernden individuellen Bedingtheit, die nie als ganze hintergebar oder aufdeckbar wäre. Die Illusion eines natürlichen Körpers ist dann eine, wenn man dem Natürlichen keine Geschichtlichkeit zuschreibt und wenn man das Natürliche bloß als „pur“ begreifen kann. Gerade aber am menschlichen Körper erweist sich der Versuch, Kultur und Natur auseinanderzudividieren, als von Anfang an sinnlos.

Entnaturalisierter Rassismus

Mit der zunehmenden Auflösung der Kultur/Natur-Dichotomie ist für die feministischen Interessen viel¹ zu gewinnen. Mit dieser Auflösung und mit der Suche nach der Konstruktion hinter der Konstruktion (vgl. bspw. Pasero 1994) kann einiges in Gang gesetzt werden: die Geschlechterdifferenz wird dekonstruiert und rekonstruiert und dahinter gibt es nicht mehr die Natur als Letztbegründung oder als Basislager für die kulturelle Differenz der Geschlechter. Aber mein Optimismus hält sich in Grenzen. Nicht nur wegen der unheimlichen zeitlichen Allianz der Konstruktivismuseuphorie einerseits und den grenzüberschreitenden Wirklichkeitskon-

In diesem Sinne ist der Körper dinghaft, und er ist gekennzeichnet durch Unterworfenheit und Verwiesenheit-auf: „Konkret heißt dies, dem Körper läßt sich Ausdruck geben. Er besitzt nicht mehr von sich aus Ausdruck, verrichtet nicht mehr von sich aus Tätigkeiten, sondern steht als tote, aber bewegbare Masse der absichtsvollen Lenkung zur Verfügung“ (vgl. Kutschmann 1986, S. 36).

struktionen der Technowissenschaften andererseits. Sondern auch darum, weil Formen der Diskriminierung wie Rassismus oder Sexismus ein wesentliches Problem gemeinsam haben, nämlich die weitverbreitete Unfähigkeit, Unterschiedlichkeiten anzuerkennen. Und ob dieses Problem im Zuge der Überwindung der Natur/Kultur-Dichotomie auch ein wenig mitaufgelöst wird, scheint mehr als fraglich.

Dieses Problem zeigt sich m.E. recht anschaulich am Beispiel der Metamorphosen des Rassismus. Wurde nämlich hier die längste Zeit bis dato mit Natur bzw. mit natürlichen Unterschieden argumentiert, so ist heute eine Tendenz zur Kulturalisierung festzustellen, die jedoch keineswegs etwas an der Gewalt der Ausgrenzungsstrategien ändert. Adorno hat bereits 1955 in Schuld und Abwehr den semantischen Wandel in der Bundesrepublik als Effekt einer Abwehrreaktion beschrieben: „Das vornehme Wort Kultur tritt anstelle des verpönten Ausdrucks Rasse, bleibt aber ein bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch“ (Adorno, S. 277).

Aus wissenschaftlicher Sicht ist das Problem des Rassismus längst gelöst. Seit 1945 hat die UNESCO mehrere Deklarationen verabschiedet, in denen festgestellt wird, daß der Rassismus wissenschaftlich auf unhaltbaren Annahmen beruht. Und heute wird vor allem von seiten der erfolgreichsten Technowissenschaft, der Genetik, dem Rassismus wissenschaftlich endgültig jegliche Grundlage entzogen.¹⁵ Unter der Haut, so sagen die Genetiker, sind, bezogen auf das Erbgut, die Unterschiede zwischen einer/m EuropäerIn und einer/m AfrikanerIn oft geringer als die zwischen zwei ÖsterreicherInnen aus dem selben Dorf. In diesem Zusammenhang ist übrigens beachtenswert, daß die Biologie, die zuerst dazu beigetragen hat, diese Unterscheidungsweise zu produzieren und zu untermauern, heute dabei ist, dazu beizutragen, diese Konstruktion zu dekonstruieren.

¹⁵ Als ein Beispiel: Vacalli-Sforza, Luca und Francesco: Verschieden und doch gleich – Ein Genetiker entzieht dem Rassismus die Grundlage, München 1994.

Unter anderen fordert heute der französische Philosoph André Taguieff massive Aufmerksamkeit für die gegenwärtigen Metamorphosen des ideologischen Rassismus. In einer Analyse des Rassismus als Ideologie gehe es heute darum, die „Verschiebungen zu sehen, die sich von der biologischen Ungleichheit zur Verabsolutierung kultureller Differenzen ergeben haben“ (Taguieff 1991, S. 222f.). In den rassistischen Argumentationen habe ein Paradigmenwechsel stattgefunden: In der jüngsten Entwicklung des ideologischen Rassismus wird das Konzept der „Biologisierung“ durch das der „Kulturalisierung“ ersetzt und die Vorstellung von „interrassischen Ungleichheiten“ durch die Vorstellung von „interkulturellen Differenzen“. In aktuellen rassistischen Reden werde nicht mehr mit einem biologischen Determinismus argumentiert, sondern mit einem environmentalistischen Determinismus. Der neue Rassismus gründe sich auf das „Prinzip der radikalen Inkommensurabilität“ der verschiedenen kulturellen Formen. Die französischen Neokonservativen würden mit Bezug auf Claude Lévi-Strauss oder Louis Dumont rassistische Theoreme entwerfen, die sich auf das Postulat der Irreduzierbarkeit, der Unvergleichbarkeit, der absoluten Trennung der kulturellen Besonderheiten oder Identitäten, der Sitten, der Traditionen etc. beziehen. Und die antirassistischen Theoretiker würden mangels einer kritischen Analyse ihrer eigenen Überzeugungen diese neorassistischen Tendenzen nicht wahrnehmen, weil sie immer noch auf die biologisierende Rassismusversion eingeschworen sind.

Bei einer Definition von Rasse im engeren Sinn geht es in der biologistischen Klassifikation um somatische Kriterien. Rasse im weiteren Sinn geht über die morphologisch-physiologischen Kennzeichen hinaus und heftet sich an soziale und symbolische Kennzeichen. In rassistischen Denkweisen fällt die Unterscheidung zwischen einem engeren und weiteren Gebrauch des Begriffs in sich zusammen: soziale und symbolische Kennzeichen wie Sprache, Sprechweisen, materielle Kultur (Ernährung, Kleidung, Musik etc.), Denkweisen,

religiöse Praktiken und Lebensstile werden mit einer Offen-sichtlichkeits von physischen Unterschieden zusammengedacht, wobei eben nicht gesagt werden kann, daß ersteres der Grund für zweiteres ist, sondern es durchaus auch umgekehrt genauso funktioniert bzw. eben heutzutage immer häufiger zweiteres ohne ersteres auskommt.

Oder zusammenfassend anders ausgedrückt: wenn man Unterschiede zum Zwecke der Hierarchisierung ausfindig machen will, dann findet man sie auch und schafft die Evidenzen. Das ist das eigentliche Problem und deswegen macht es meines Erachtens nach keinen Sinn, diesen Naturalisierungen technologieoptimistisch begegnen zu wollen und darauf zu hoffen, daß sich über diesem Wege, über Gleichheitsbehauptungen und Körperumbauten, sich in einem emanzipatorischen Sinn etwas verändert.¹⁶ Ich plädiere eher mit Salman Rushdie für eine kulturelle Vermischung, für eine Hybridität solcher Art, wie sie „durch neue und unerwartete Verbindungen zwischen Menschen, Kulturen, Ideen, Politiken, Filmen, Songs entstehen“, dafür, sich an der kulturellen Bastardisierung zu freuen und den Absolutismus der Rein-

16 Das Problem, Unterschiedlichkeiten anzuerkennen und sie nicht zu hierarchisieren, wird mit den zunehmenden Möglichkeiten der Kontingenzbewältigung durch die Erfolge der Technowissenschaften nicht automatisch kleiner, vielleicht sogar größer. Hannah Arendt meint, daß je „höher entwickelt eine Zivilisation ist, je vollständiger die von ihr geschaffene Welt zur menschlichen Heimat geworden ist, je mehr die Menschen sich in diesem 'künstlichen', von menschlichen Künsten entworfenen Gebilde zu Hause fühlen, desto empfindlicher werden sie gegenüber allem, was sie nicht produziert oder verändert haben, desto geneigter, alles als barbarisch zu betrachten, was, wie die Erde und das Leben selbst, auf geheimnisvolle, nie zu enträtselnde Art einfach gegeben ist... Gleichheit ist nicht gegeben, und als Gleiche nur sind wir das Produkt menschlichen Handelns“ (Arendt 1986, S. 468).

So habe die zivilisierte Gesellschaft das Unbehagen, daß ein „jeder von uns ist, wie er ist, einzigartig, unnachahmlich, unveränderbar“ ins Privatleben verwiesen, um die Bedrohung, daß wir eben nicht alle gleich sind, für das öffentliche Leben, daß sich auf das Gesetz, vor dem wir alle gleich sind, gründet, abzuweisen. Eine solche Gesellschaft hat auch ihrer Meinung nach eine hohe Neigung zur Fremdenfeindlichkeit, weil sich an den Fremden das Unterschiedliche viel stärker zeigt, als an den Einheimischen.

heit zu fürchten, denn „als Mélange, als Mischmasch, ein bißchen von dem, ein bißchen von jenem, so betreten Neuheiten die Welt. Dies ist die großartige Möglichkeit, die die Massenmigration der Welt gibt.“(Rushdie 1991, S. 394).

Literatur

- Arendt, Hannah: Ursprünge und Elemente totalitärer Herrschaft, München 1986
- Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981
- Beauvoir, Simone: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg 1968
- Berger, Peter/ Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/Main 1969
- Böhme, Gernot: Die Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, in: Information Philosophie, Heft 4, Oktober 1994, S. 5–17
- Brouwer, Christien: Die konstruktivistische Wende, in : Koryphäe. Medium für feministische Naturwissenschaft und Technik, Nov. 1993, Nr. 14, S. 27–29
- Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main 1991
- Butler, Judith: Körper von Gewicht, Berlin 1995
- Butler, Judith: Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault, in: Nunner-Winler, Gertrud (Hg.): Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik, Frankfurt/Main – New York 1991
- Carroll, Lewis: Alice im Wunderland, Frankfurt/Main 1977
- Code, Lorraine: Taking Subjectivity into Account, in: Alcoff, Linda/ Potter, Elizabeth (eds.): Feminist Epistemologies, New York and London: Routledge 1993, p. 15-48
- Descartes, Rene: Meditationes, Hamburg 1959

Deuber-Mankowsky, Astrid: Der Penis existiert auch nicht, in: WoZ, Nr.8, 24. Februar 1995, S. 28

Duden, Barbara: Die Frau ohne Unterleib. Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument, in: Feministische Studien, Heft 2, 1993, S. 24-33

Felt, Ulrike/ Nowotny, Helga/ Taschwer, Klaus: Wissenschaftsforschung. Eine Einführung, Frankfurt/Main – New York 1995

Feyerabend, Paul : Wider den Methodenzwang, Frankfurt/Main 1976

Firestone, Shulamith: Frauenbefreiung oder sexuelle Revolution, Frankfurt/Main 1975

Gildemeister, Regine/Wetterer, Angelika: Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung, in: Traditionen – Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie, hrsg. von Gudrun-Axeli Knapp u. Angelika Wetterer, Freiburg 1992, S. 201-255

Haraway, Donna : Die Neuerfindung der Natur. Primaten Cyborgs und Frauen, hrsg. von Carmen Hammer und Immanuel Spieß, Frankfurt/Main – New York 1995

Harding, Sandra. Whose Science? Whose Knowledge? Ithaca, New York 1991

Harding, Sandra: Ist die westliche Wissenschaft eine Ethnowissenschaft? Herausforderung und Chance für die feministische Wissenschaftsforschung, in: Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie, 5. Jg. (April 1994), Heft 9, S. 26 – 44

Hartsock, Nancy: The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism, in: Harding, Sandra/ Hintikka, Merrill (eds.): Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science, Dordrecht/ Boston/London: D. Reidel 1983, S.283-310

Heintz, Bettina: Wissenschaft im Kontext. Neuere Entwicklungstendenzen in der Wissenschaftssoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 45 (3), S. 528-552

Hirschauer, Stefan: Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über die Medizin und den Geschlechtswechsel, Frankfurt/Main 1993

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe Bd. III u. Bd. IV, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1982

Kessler, Suzanne J./McKenna Wendy: Gender. An Ethnomethodological Approach, New York 1978

Knorr-Cetina, Karin: Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der

Naturwissenschaft, Frankfurt/Main 1984

Knorr-Cetina, Karin: Spielarten des Konstruktivismus, in: Soziale Welt, Jg. 40, Nr.1-2, S. 86-96

Kontos, Silvia: Wider die Dämonisierung medizinischer Technik. Die neuen Fortpflanzungstechnologien im Kontext der sozialen Kontrolle von Frauen, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 8.Jg (1985), Heft 14, S. 68-78

Kutschmann, Werner: Der Naturwissenschaftler und sein Körper. Die Rolle der 'inneren Natur' in der experimentellen Naturwissenschaft der frühen Neuzeit, Frankfurt/Main 1986

Laqueur, Thomas: Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt/Main - New York 1992

Lindemann, Gesa: Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion, in: Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, hrsg. von Theresa Wobbe und Gesa Lindemann, Frankfurt/Main 1994, S. 115-146

List, Elisabeth: Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik, Frankfurt/Main 1993

Maihofer, Andrea: Geschlecht als Existenzweise. Einige kritische Anmerkungen zu aktuellen Versuchen zu einem neuen Verständnis von „Geschlecht“, in: Geschlechterverhältnisse und Politik, hrsg. vom Institut für Sozialforschung, Frankfurt/Main 1994, S. 168-187

Maihofer, Andrea: Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des Geschlechts, in: Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, hrsg. von Theresa Wobbe und Gesa Lindemann, Frankfurt/Main 1994, S. 236-263

Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie, Frankfurt/Main 1969

Nagl-Docekal, Herta: Geschlechterparodie als Widerstandsform, In: Frankfurter Rundschau, 29.6.1993, S. 12

Pasero, Ursula: Geschlechterforschung revidiert: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven, in: Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, hrsg. von Theresa Wobbe und Gesa Lindemann, Frankfurt/Main 1994, S. 264-296

Rusch, Gerhard/ Schmidt, Siegfried J. (Hg.): Konstruktivismus: Geschichte und Anwendung, Frankfurt/Main 1992

Rushdie, Salman: Imaginary Homelands, London 1991

Sandkühler, Hans Jörg: Die Wirklichkeit des Wissens, Frankfurt/Main 1991

Seiffert, Helmut, Radnitzky, Gerard: Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, München 1992

Singer, Mona: Der Körper als Baustelle. Neue Technologien und Geschlechterdifferenz, in: U.M. Ernst, Ch. Annerl, W.W. Ernst (Hg.), Rationalität, Gefühl und Liebe im Geschlechterverhältnis, Pfaffenweiler 1995, S. 24-41

Taguieff, Pierre-André: Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus, in: Bielefeld, Ulli (Hg.), Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt? Hamburg 1991, S. 221-268

Waltraud Gölder
Trauer, Lachen und Anderes¹

Ich werde im folgenden drei Fragestellungen bzw. Themen zueinander in Beziehung setzen, die in der französischen Theoriediskussion im Umfeld von Literatur, Philosophie und Psychoanalyse seit den 60er Jahren eine zentrale Rolle spielen. Erstens: den Zusammenhang von Trauer, Trauerarbeit und Tod in der Literatur und der Literaturkritik, der sich lesen läßt als Selbstthematisierung eines schwindenden (männlichen) Paradigmas. Zweitens: das Lachen in Texten von Frauen, das historisch im französischen Kontext wie eine Antwort auf die Rede von Trauer und Tod erscheint. Der dritte Teil handelt von *anderen* literarischen Artikulationen, die nicht in den Oppositionen männlich/weiblich, Trauer/Lachen zu fassen sind und die vor allem selbst die Frage nach diesem Anderen stellen, die Frage danach, wie das Fremde, die Unterschiede und Differenzen, wahrnehmbar und sagbar werden, ohne sie unter ein tertium zu subsumieren und wieder ins Eigene zurückzuholen. Auch dabei habe ich Texte von Frauen oder *fast* ausschließlich Texte von Frauen im Blick. Es geht mir dabei insgesamt nicht so sehr um eine psycho-

1 Dieser Text ist zuerst in einer ausführlicheren schriftlichen Fassung in Fragmente 44/45, 1994, S. 39-59, erschienen; er wurde für den Vortrag anlässlich der Sommerwoche „Facetten feministischer Theoriebildung“ an der Frankfurter Frauenschule gekürzt und verändert.

analytische oder literaturwissenschaftliche Analyse der jeweiligen Konzeptionen von Trauer, Lachen und Alterität, sondern eher um ein Verständnis der Fragen und der Hintergründe der jeweiligen Reden.

I Trauer und Tod

„le premier mot est mot de deuil“ (Edmond Jabès)

Welche Trauer und welcher Tod? – Ich beginne mit einem Rückblick auf die Diskussion der 60er Jahre bzw. die damalige Rede vom Tod des Autors, für die etwa Foucaults Vortragstext von 1967 „Was ist ein Autor?“ beispielhaft ist, dem er ein dadurch berühmt gewordenes Zitat aus Becketts „Texten um Nichts“ voranstellt: „wen kümmerts wer spricht (hat jemand gesagt...)“, „qu'importe qui parle quelqu'un a dit qu'importe qui parle“.²

Es ging jedoch bei der damaligen Rede vom Verschwinden des Autors offenkundig um etwas anderes, nämlich noch einmal um eine letzte emphatische Beschwörung eines – im Untergang befindlichen – Literaturbegriffs der Moderne, seines utopischen und subversiven Potentials sowie seines philosophischen Gehalts, einer Literatur – so Foucault in den Schriften der 60er Jahre –, die den Einspruch, die radikale Infragestellung unserer Kultur zum ontologischen Status hat.³ Aus dieser Literatur freilich war der Autor im Sinne eines männlichen, im Zentrum stehenden Subjekts der Repräsentation schon zwei Jahrhunderte zuvor – etwa gleichzeitig mit seiner Festschreibung als juristische Person – ver-

2 Michel Foucault: „Was ist ein Autor?“, in: Ders.: Schriften zur Literatur, Frankfurt/M. 1979, S. 7-31.

3 Zur „contestation de notre culture“ vgl. etwa: Michel Foucault: „Débat sur la poésie“, in: Tel Quel 17, 1963, S. 73 sowie ders.: „Le langage à l'infini“, in: Tel Quel 17, 1963. Dt.: „Das unendliche Sprechen“, in: Schriften zur Literatur, S. 90-103, hier S. 99.

Die Literaturkonzeption seiner Aufsätze aus den 60er Jahren hat Foucault später als „Schwanengesang der Literatur“ bezeichnet.

schwunden. Es gab ihn sozusagen nie. Die verspätete insistente Rede von seinem Tod verabschiedet somit etwas, was nie einer hatte und nie einer war.

Führte doch das Schreiben schon mit Rousseau, dem ersten radikalen Versuch einer Selbstbegründung von Subjektivität in der Schrift, zu einem Zirkel ohne festen Grund, zu Verdoppelungen und Wiederholungen, die in Widerspruch treten zur gleichzeitigen Inauguration des Autors als eines einmaligen individuellen Genies, das für die Wahrheit seiner Texte bürgt und zeichnet. Das Schreiben wird schwer unter dieser Last, so Blanchot über Rousseau, den ersten Typus des Schriftstellers, zu dem „wir heute alle“ mehr oder minder geworden sind. Das Subjekt bohrt sich hinein und kann nicht mehr enden.⁴ Das Ich spaltet sich mit dem Beginn von Sprache und Schrift, geht ein als ein 'anderer' – gleichsam im psychoanalytischen Verständnis – in die wesentliche Einsamkeit des Raumes der Literatur, des „espace littéraire“.

Wer schreibt und erzählt, so Roland Barthes in seinem vielzitierten Text von 1968, „La mort de l'auteur“, tritt ein in seinen eigenen Tod. Die Stimme wird Ursprungslos, die Schrift beginnt.⁵

„Wäre der Schriftsteller nicht tot“, schreibt in „La solitude essentielle“, dem ersten Kapitel seines Buches „L'espace littéraire“, Maurice Blanchot, dem der Literaturbegriff des frühen Foucault wie allgemein das Denken der Schrift im Poststrukturalismus viel verdankt, „wäre der Schriftsteller nicht tot, sobald das Werk existiert? (...) Schreiben heißt, in die Bejahung der Einsamkeit eintreten, (...) heißt, sich dem Wagnis der Abwesenheit ausliefern, wo das ewige Wiederbeginnen waltet; heißt, vom Ich zum Er übergehen, so daß das, was mir geschieht, niemand geschieht (...)“.⁶ Die Texte

4 Maurice Blanchot: „Rousseau“, in: Ders.: Der Gesang der Sirenen, Berlin-Wien 1982, S. 61-72, hier S. 63.

5 Roland Barthes: „La mort de l'auteur“, in: Manteia, 1968, S. 12-17, hier S. 12.

6 Vgl. Maurice Blanchot: L'espace littéraire, Paris 1955, S. 12 und 27. Dt.: Die wesentliche Einsamkeit (Übersetzung des ersten Kapitels „La

aus dieser Zeit lesen sich wie ein Echoraum der Resonanzen, die um ein verwandtes Grundthema kreisen⁷: das Verschwinden des Dichters im Sinne einer elokutorischen Instanz, damit die Literatur zu dem werden kann, was sie seit dem Tode Gottes geworden ist, ein selbstreferentielles Zeichensystem, das auf eine doppelte Abwesenheit verweist, die des Zeichengebers, sei es des göttlichen oder menschlichen, und die des Anderen, des Adressaten und der Welt.

Foucault situiert den „Augenblick, in dem das sprachliche Werk das geworden ist, was es jetzt für uns ist, nämlich Literatur“, präzise um 1800. Er schreibt in „Le langage à l’infini“: „Das ist der Augenblick (oder er steht bevor), wo Hölderlin sich bis zum Geblendetsein gewahr wurde, er könne nur noch in einem Raum sprechen, von dem die Götter sich abgewandt hatten, und daß es das Sprechen nur noch sich selbst verdanke, wenn es den Tod umginge. Damals tat sich am Fuße des Himmels eine Öffnung auf, auf die sich unser Sprechen immer mehr zubewegt.“⁸ Es ist diese Erkenntnis, die gleich Rousseau Hölderlin zu einem Vorläufer der Dichter macht, „die wir heute alle geworden sind“, zum paradigmatischen Dichter einer Moderne, die von der Götterferne und – so Blanchot, Foucault oder Lacan – einer neuen Radikalität des Todes gekennzeichnet ist.

Von diesem Zeitpunkt um 1800 spricht wiederum ebenfalls Blanchot im letzten Kapitel des Buches „L’espace littéraire“, das Hölderlin gewidmet ist und die Hymne „Wie wenn am Feiertage“ zitiert, die – in der Deutung Peter Szondi – die Entstehung von Hölderlins Spätstil markiert, d.h. den Eintritt in den literarischen Raum, aus dem das individuierte Subjekt und sein persönliches Leid, die Wunde vom „anderen Pfeil“

solitude essentielle“), Berlin 1959, S. 16 und 45.

7 Ich habe dabei vor allem Blanchot und den frühen Foucault im Blick. Etwa zeitgleich mit dem Text Blanchots entwickelt Lacan – im Anschluß an Hegel, Heidegger und Freud – seine Sprachtheorie, die den Tod zum strukturellen Moment des Sprechens macht.

8 Michel Foucault: „Das unendliche Sprechen“, S. 95.

(der Verlust Diotimas) verbannt ist.⁹ Der Eintritt in den Raum der Literatur verdankt sich seither, von Hölderlin bis Kafka, gewissermaßen einer doppelten Logik des Opfers, einer zweifachen Trennung, zum einen der Verbannung der Frau, der schuldhaft erfahrenen Trennung von der Geliebten – Hölderlin nennt sie „Mord“¹⁰; ein Mord an der Präsenz, an der Sache, der nach Lacan die Sprache konstituiert; zum anderen – und im offenkundigen Zusammenhang damit – dem Opfer des Persönlichen: dem Selbstopfer und Selbstverzicht, der Trennung vom Ich, so daß, „was geschieht, niemand geschieht“.

„Wenn ich spreche“, so noch einmal Blanchot, „verneine ich die Existenz dessen, was ich sage, aber ich verneine hiermit auch die Existenz desjenigen, der spricht (...) Wenn ich mich nenne, trage ich gleichsam meinen Totengesang vor: ich trenne mich von mir selbst, ich bin nicht länger meine Anwesenheit oder meine Wirklichkeit, sondern eine objektive, unpersönliche Anwesenheit, die meines Namens, der mich überragt (...) in der Funktion eines Grabsteins, der über einer Leere hängt.“¹¹ Die Buchstabenschrift eines Namens, der gleich dem K.s in Kafkas „Ein Traum“ „mit mächtigen Zieraten über den Stein“ jagt, indessen der Körper seines Trägers im Boden versinkt. In immer neuen Variationen umkreist Blanchot in „La littérature et le droit à la mort“ die Suspension oder Negation und Destruktion des Seins im Aufschub und Umweg des Sprechens. „Gewiß, meine Sprache tötet niemanden. Und doch, wenn ich ‘diese Frau’ sage, wartet und kündigt sich in meiner Sprache die Wirklichkeit des Todes an (...) Meine Sprache bedeutet wesentlich die Möglichkeit dieser Vernichtung, (...) jene ideelle Negation, jenen

9 Peter Szondi: „Der andere Pfeil. Zur Entstehungsgeschichte des hymnischen Spätstils“, in: Ders.: Schriften I, Frankfurt/M. 1978, S. 289-314.

10 „Trennen wollten wir uns? (...) warum schröckte, wie Mord, die Tat?“ (Friedrich Hölderlin: „Der Abschied“.)

11 Maurice Blanchot: Die Literatur und das Recht auf den Tod, Berlin 1982, S. 81 und 79ff. (Originalausgabe Paris 1949).

aufgeschobenen Mord, der meine Sprache ist (...) Das Wort schenkt mir das Sein, aber es schenkt es mir als eines, das seines Seins beraubt ist.“¹²

In einer so verstandenen Literatur als Sprechakt, in dem die erste Person und die Welt verschwinden, spricht die „Stimme des Lazarus im Grabe“, mit „seinem nicht lebenden, der lebendigen Gegenwart beraubten Sprechen wiederholt Lazarus: 'Ich bin tot'“.¹³ Die hier anschließende Foucaultsche Definition von Literatur wird zu einem selbstmörderisch-mörderischen Performativ, einem sprachlichen Regime von überstürzten, „akephaloi“, „kopflösen“ Sätzen. Das Bild der Enthauptung verweist auf die gleichnamige von Klossowski, Bataille und Masson herausgegebene Zeitschrift „acéphale“, deren Emblem, Massons Zeichnung eines *akephalos*, eines enthaupteten Mannes, auch das Sinnbild einer „tauromachischen Schrift“ abgibt, „die sich unter jedem Wort auf den Tod zurückverwiesen sieht“¹⁴, aber auch, so kann man formulieren, einer Schrift in ihrem Bezug zur Kastration, der psychoanalytischen Metapher für Endlichkeit ohne Transzendenz.

Der Literatur kommt in diesem Zusammenhang die Funktion einer Trauerarbeit zu, wie sie insbesondere in den Lektürekonzepten der Dekonstruktion thematisiert wird. Ähnlich wie die Insistenz der Todesthematik in den 60er Jahren läßt sich die Rede von Trauer und Tod bei einigen Autoren der Dekonstruktion, lassen sich die Allegorien der Lektüre, die Unlesbarkeit von Text und Welt, mit Derrida auch „die *Unlesbarkeit der Trauer*“¹⁵ als radikalisierte Formulierung einer Trauer um

¹² Ebd., S. 77, 79 und 75 (Übersetzung von mir leicht variiert).

¹³ So resümiert Denis Hollier in seinem kritischen Aufsatz zu Foucault zugespitzt diese Position. Die Figur des Lazarus spielt in Blanchots „La littérature et le droit à la mort“ eine exemplarische Rolle für das Sprechen des Dichters. Denis Hollier: „Gottes Wort: 'Ich bin tot'“, in: François Ewald, Bernhard Waldenfels (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt/M. 1991, S.106-123, hier S. 112.

¹⁴ Michel Foucault: „Zum Begriff der Übertretung“, in: Schriften zur Literatur, S. 69-89, hier S. 88.

¹⁵ Michel Foucault: „Zum Begriff der Übertretung“, in: Schriften zur Litera-

den Tod der Moderne von ihrem Ende her lesen. Vergleichbar könnte man annehmen, daß das Insistieren der Psychoanalyse in ihrer radikalsten Form, der Lacans, auf der primordialen Bedeutung der Geschlechterdifferenz für die Subjektkonstitution, auf einem Subjekt des Mangels und einer endlos sich verschiebenden Begehrensstruktur^{15a}, daß dieses Insistieren – sozusagen als begriffliche Eule der Minerva – ein schwindendes Paradigma auf den Begriff bringt, das letztlich an die patrizientrisch begründete familiale Ordnung, an die familialen Gebote und Tabus gebunden ist. Der Untergang dieser Ordnung zusammen mit dem „Zerbrechen des Schriftmonopols an technischen Medien“ zöge, wenn die Medientheoretiker Recht haben – ich paraphrasiere Friedrich Kittler –, alle Kandidaturen auf ein so verstandenes Subjekt wie auch auf eine so verstandene Autorschaft zurück.¹⁶ Der thematisierten Trauerarbeit käme dann die Funktion einer – für Frauen und Männer in gleicher Weise bedeutsamen – kulturellen Gedächtnisleistung zu gegenüber einem furchterregenden Szenenwechsel, wie ihn etwa die science-fiction-Visionen eines Baudrillard beschreiben. Träte doch nach Baudrillard an die Stelle des – wie auch immer männlichen – Subjekts der Psychoanalyse, mit seinem Mangel und der Unerfüllbarkeit des Begehrens, ein unaufhaltsamer „Einbruch des Ob-szönen“, d.h. ein Subjekt, das keine „andere Szene“, kein Unbe-

tur, S. 69-89, hier S. 88.

^{15a} Für die Voraussetzungen des hier thematisierten Begehrens im Denken Hegels vgl. auch: Judith P. Butler: Subjects of desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France, New York 1987. Butler zeigt, daß der Zusammenhang von „Begehren“, „Mangel“ und „Tod“ nicht nur bei Denkern, die sich explizit in die Tradition einer begrifflichen Auseinandersetzung mit Hegel stellen (wie Hyppolite, Kojève oder Sartre), zentral ist, sondern darüber hinaus auch im Poststrukturalismus als *sprachliche* Konstellation, Metapher oder Trope, weiterwirkt: „Although the trope often functions where clear references to Hegel are absent, its reemergence is nowhere more provocative than in those contemporary theories which assert that the subject of desire is dead.“ (Ebd., S. XJ).

¹⁶ Friedrich A. Kittler: „Das Subjekt als Beamter“, in: Die Frage nach dem Subjekt, hg. von Manfred Frank, Gérard Rautlet und Willem van Reijen, Frankfurt/M. 1988, S. 401-420.

wußtes, keinen Mangel und kein Begehren mehr kennt; an die Stelle der Trauer um unhintergehbare Differenz träte die „klonische Melancholie“ einer gedächtnislosen Indifferenz.¹⁷ Die Todesdrohung, unter der wir heute stünden, wäre dann weniger die der „Kastration“ als die, das „Geheimnis“, die Orte der Dunkelheit, deren Verführung, Liebe und Sprache bedürfen, zu verlieren angesichts einer universellen, ausgeleuchteten Transparenz.

Weder Frauen aber – das scheint sicher – noch auch „Weiblichkeit“ werden weiterhin den Ort dieses Geheimnisses repräsentieren. Was folgt daraus für das Geheimnis und gegebenenfalls auch für „Weiblichkeit“? Ich lasse diese Fragen offen und wende mich einem anderen, möglicherweise neuen Paradigma zu. Denn, so Gertrude Stein: Wenn man etwas Neues machen will, darf man bisweilen nicht trauernde Rückschau halten. Man muß „vergessen, was man weiß, um beim Tun nicht zu wissen was man weiß. Um neu zu tun.“¹⁷ Im französischen Zusammenhang geht es mir dabei um ein Ereignis, das historisch wenige Jahre auf den skizzierten „Schwanengesang der Literatur“ folgt: die „Ankunft der Frauen in der Schrift“.

II Lachen und Schrift um 1975

„Il suffit qu'on regarde la méduse en face pour la voir: et elle n'est pas mortelle. Elle est belle et elle rit.“ (Hélène Cixous)

Ich gehe dabei von Texten der 70er Jahre aus, die sich in einer offensichtlichen Gegenbewegung gegen das eingangs

17 Jean Baudrillard: „Vom zeremoniellen zum geklonten Körper: Der Einbruch des Obszönen“, in: Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt/M. 1982, S. 350 – 362.

18 Vgl. John Malcolm Brinnin: Die dritte Rose. Gertrude Stein und ihre Welt, Frankfurt/M. 1991, S. 171. In der ersten Fassung dieses Vortrags in der Zeitschrift Fragmente schloß hier ein Exkurs zu Gertrude Stein an.

skizzierte Dispositiv präsentieren. Die Titel – häufig Gemeinschaftsarbeiten – sprechen von einer radikalen Intention des Neubeginns. So „La jeune née“ von 1975, „die Junggeborene“, ein Buch der marxistischen Philosophin Catherine Clément zusammen mit Hélène Cixous, Schriftstellerin und Literaturwissenschaftlerin, das zwei Jahre später erschienene „La venue à l'écriture“, „die zur Schrift Gekommene“ oder „die Ankunft in der Schrift“, von drei Autorinnen, darunter wiederum Hélène Cixous; zusammen mit Cixous' programmatischem Text „Le rire de la Méduse“, „das Lachen der Medusa“, vielleicht die drei literarhistorisch und politisch bekanntesten Zeugnisse dieses Aufbruchs, dieser Neugeburt in der Schrift. Befreit von dem philosophischen Gewicht, den Menschen überhaupt in seine Wahrheit, die die Wahrheit der Sterblichkeit und der Einsamkeit ist, einzuführen, befreit von allen fundamentalontologischen Aufgaben erscheint das Schreiben auch depotenziert oder erlöst von seiner einzigartigen Bedeutung innerhalb der Kulturproduktion. „Wir werden uns verbinden, ganz Liebe, ganz Lachen, ganz Genießen. Genießen, daß wir Mann sind und Frau sind, und nicht das eine und nicht das andere, und Kind und Greis, und nicht das eine und nicht das andere, sondern alle anderen zugleich.“ So Annie Leclerc in ihrer „Lettre d'amour“, ein Text in dem bereits genannten Buch „La venue à l'écriture“, ein Liebesbrief an die weibliche Freundin, zugleich ein essayistisches Manifest der neuen Schrift.¹⁸

Diese Schrift betritt die Bühne unter zwei dominanten Vorzeichen, dem des Lachens und dem der Lust, auch des Begehrens, insofern dieses Begehren anders und im Gegenzug zum männlichen Parameter der Psychoanalyse gedacht wird. Eine betont fröhliche Szenerie, die die gleichzeitigen oder historisch auch früheren Pathologien und Pathographien, die

19 Annie Leclerc: „Lettre d'amour“, in: Hélène Cixous, Madeleine Gagnon, Annie Leclerc: La venue à l'écriture, Paris 1977, S. 117-152, hier S. 152.

von katastrophischen Bedrohungen der Subjektkonstitution sprachen, übertönt und verdrängt. Das „Lachen“ stellt in diesen Texten ein zentrales, häufig programmatisches Thema dar; ihm kommen, so scheint es, etwa in „Le rire de la Méduse“ von Cixous, auf die ich mich im folgenden im wesentlichen beziehe, vor allem zwei Funktionen zu, eine abwehrende – Abwehr des Todes, der Trauer und der Negativität – und eine *andere*, die man affirmierend nennen könnte. Auch in seinen subversiven Momenten ist dieses Lachen freilich nicht vergleichbar mit dem souveränen Lachen einer Atheologie nach dem Tode Gottes, es ist nicht das Lachen der Überschreitung im Angesicht des leeren Himmels, im Angesicht des Nichts. Es ist kein Lachen, das dem Schrecken standhält, von Schrecken scheint es nichts zu wissen. Eine Abwendung des Blicks vom Unerträglichen, könnte man natürlich unterstellen, oder eben ein anderer Blick, eine Veränderung der Blickrichtung. – „Sie haben uns zwischen zwei Undarstellbarkeiten gebannt“, so Cixous, „die Medusa und den Abgrund, die Kastration und den Tod. Doch sieht sie an die Medusa, sie lacht, und sie ist schön.“²⁰

Indem Medusa sich als lachende Schönheit zu erkennen gibt, wehrt sie projektive Phantasmen von sich ab, entlarvt die Schrecken der Abwesenheit, der „Kastration“, als Phantom und entzieht – darum geht es vor allem – mit diesem Eckstein der psychoanalytischen Theorie der Psychoanalyse insgesamt den Boden. Neben dieser abwehrenden Funktion hat das Lachen bei Cixous auch die, eine – so scheint es – spezifisch weibliche Artikulationsweise zu benennen, deren Sinn und Bedeutung ebensowenig begrifflich faßbar ist wie die weibliche Schrift, die sich (mit einer vielzitierten Wendung Cixous') „nicht kodieren, einschließen, theoretisieren“²¹ läßt, schon gar nicht im Parameter der Psychoanalyse.

20 Hélène Cixous: „Le rire de la Méduse“, in: L'Arc 61, 1975, S. 39-54, hier S. 47 (Simone de Beauvoir et la lutte des femmes).

21 Ebd., S. 45.

Hierfür als Beispiel eine Geschichte, die Cixous in „La jeune née“ erzählt, bekannt auch durch Lyotards zustimmende Reprise.²² Es handelt sich um eine Anekdote aus dem Handbuch der Kriegskunst von Sun Tze. Der König verlangt vom General Sun Tze, aus den Frauen des Landes Soldaten zu machen, sie zum Kriegshandwerk auszubilden. Sun Tze läßt die Frauen antreten und lehrt sie mit der Trommel den Befehlskodex. Doch statt zu gehorchen, schwatzen die Frauen, lachen und passen nicht auf. Als das allgemeine Durcheinander und Gelächter kein Ende nimmt, schlägt Sun Tze, wie es das Militärgesetz vorsieht, den beiden Führerinnen den Kopf ab. „Und als ob diese Frauen ihr Leben lang nur das Kriegshandwerk gelernt hätten, folgten sie schweigsam und fehlerlos den Befehlen.“²³ Cixous illustriert mit dieser Geschichte ihre Kritik an der Psychoanalyse wie auch an einer Gesellschaftsordnung, die sich vermittels der Psychoanalyse noch einmal auf den Begriff bringt, sozusagen ihre eigene Meta-Erzählung schafft. Lyotard schließt sich dieser weiblichen Kritik an den „grands récits“ einer männlichen Kultur an und folgert ironisch: „ein sicheres Kriterium, die Geschlechter zu unterscheiden, ist also ihr Verhältnis zum Tod: männlich ist ein Körper, der sterben kann, welches anatomische Geschlecht er auch immer haben mag; weiblich derjenige, der nicht weiß, daß er verschwinden muß. Die Männer lehren die Frauen den Tod, das Unmögliche, die Anwesenheit der Abwesenheit“, denn nur der Tod „führt zur Sprache, zur Ordnung, zum Gewährwerden des Mangels, zur Signifikanz, zur Kultur“.²⁴ Diese Schlußfolgerungen sind zugleich geeignet, die aporetische Ambivalenz aufzuzeigen, von der die Diskussion in dieser Zeit und teils noch heute in immer neuen Varianten zeugt, mit Vorliebe in pointierten Zuspitzungen: Die

22 Vgl. Jean-François Lyotard: „Ein Einsatz in den Kämpfen der Frauen“, in: Ders.: Das Patchwork der Minderheiten, Berlin 1977, S. 52-72.

23 Hélène Cixous, Catherine Clément: La jeune née, Paris 1975. Dt.: Hélène Cixous: Die unendliche Zirkulation des Begehrens, Berlin 1977, S. 16f. - Zitat nach Lyotard: Das Patchwork der Minderheiten, S. 54.

24 Lyotard: Das Patchwork der Minderheiten, S. 55.

Frauen wissen nichts vom Tod, von der Ordnung, der Kultur. Das schließt der Heerführer aus ihrem Lachen und bringt ihnen die Lehre bei. Äußerlich, durch Enthauptungsstrafe. Sie wissen nichts, so läßt sich einwenden, von *seiner* Ordnungs- und Todesvorstellung, die auf einer verinnerlichten Kastrationsdrohung basiert. „Angesichts dieser Aporien ist man“, so Lyotard, „versucht, die Feder dem zu reichen, was einem fragenden erwachsenen Mann am weitesten entgegengesetzt ist – *einem kleinen Mädchen*“; doch just diese kleinen Mädchen sind möglicherweise wie die Wilden oder die lachenden, schwatzenden Frauen „nur eine Schöpfung ihres vermeintlichen Gegenteils, der ernstesten Männlichkeit“.²⁵ Das Lachen, das doch die Funktion hatte, die Zuschreibung abzuwehren, erwies sich – immer schon auf Seiten des Körpers, der Natur, des Antilogos, der Kinder und der Weiber – selbst als eine solche. Besetzen Konzeptionen der Weiblichkeit einschließlich ihres Lachens also gewissermaßen weiter die Plätze, die die gesellschaftliche Ordnung ihnen zugewiesen und zugeschrieben hat? Angesichts der notwendig zirkulären Aporie der Frage bin ich versucht zu antworten: warum nicht?²⁶ Auch Männer nehmen Plätze ein, die ihnen zugewiesen worden sind. Im Fall des Ortes des Lachens und der Frauen geht es immerhin um solche, die von symbolischen Festlegungen und klaren Definitionen frei geblieben sind und mithin – Ähnliches intendiert Cixous' Schriftbegriff – Freiheit produzieren können; so wie den Theorien des Lachens zufolge das Lachen selbst potentiell einen vieldeutigen Eigensinn freisetzt, der nicht mehr nur die Kehrseite der ratio, des ordo und des Einen sein muß, sondern ein anderes Wissen, ein „*Anderswissen*“²⁷ beinhaltet.

25 Ebd., S. 53.

26 Ich erinnere an den scharfsinnigen Ausspruch von Virginia Woolf in „Ein Zimmer für sich allein“, daß es zweifellos unerfreulich ist, ausgeschlossen zu sein, aber wieviel schlimmer wohl, eingeschlossen zu sein (Frankfurt/M. 1981, S. 29).

27 Samuel Weber: Freudlegende, Olten 1979, S. 137.

Ich will die Aporie, bevor ich sie fürs erste ad acta lege und zu anderem übergehe, noch einmal in Worte fassen: Verweigert die apotropäische Geste der Medusa das Erbe der Trauer und des Todes, des symbolischen Doppelmordes beim Eintritt in die Schrift, weil Frauen – kulturhistorisch selbst an die Stelle dieses Todes gebannt – ihn nicht noch einmal symbolisch inszenieren können? Oder wehrt sie schlechterdings nur ab, was man(n) seinerseits aus Abwehrgründen auf sie projizierte? Gibt es Gründe in der individuellen und kulturellen Geschichte der Frau dafür, daß sie die notwendige Übernahme dieses Erbes, dieser Position verleugnet, oder hat sie damit einfach nichts zu schaffen? Gibt es Gründe, so formulierte etwa Elfriede Löchel in Anlehnung an Heidegger und Lacan, die es der Frau schwer, wenn nicht unmöglich machen, sich der „ontologischen Unbehaustheit“ und der damit verbundenen Angst und Schuld auszusetzen?²⁸ Wenn es so ist, daß das „Aufsichnehmen einer dem Subjekt vorgängigen Schuld (...) der Preis (ist) für die Aufnahme in die Geschichte der Kultur wie in ‚die Geschichte des Begehrens‘“²⁹, dann liegen die Folgen einer Verleugnung dieser Schuld für den Subjektstatus auf der Hand. Das Lachen der Frauen gründete dann in der gleichen ambivalenten Bedingung wie ihre Bedrohung, nämlich – negativ gesprochen – in einer Unfähigkeit zur Trauerarbeit verbunden mit der Nicht-Anerkennung von Mangel und Verlust³⁰ oder – positiv noch einmal mit Cixous – in der Fähigkeit, den Verlust nicht zu ökonomisieren: Frauen, deren Verhältnis zur Kastration nicht existiert, finden sich in einem besonderen Maße fähig zu einem Verlust, der nicht wieder einholt, der Verschwendung

28 Elfriede Löchel: „Wie findet sie den Weg zum Vater?“ – Geschichten zu Vater(-mord) und Geschlecht“, in: Suchbilder Trugbilder. Materialienband 11 der Frankfurter Frauenschule, Frankfurt/M. 1992, S. 87-114.

29 Ebd., S. 95.

30 In einer „Ermangelung des Mangels“ könnte man mit Lacan sagen, was psychisch eine bekanntlich außerordentlich bedrohliche Verfassung darstellt.

ist, Gabe, Affirmation. Sie befinden sich in einem Verhältnis zum Verlust, „gegen den keine große Abwehr zur Verfügung steht... Sie wehren sich nicht gegen den Verlust – auf der Ebene des Unbewußten“³¹; darin gründet eine Stärke.³² Es ist dies ein Grundgedanke von Cixous, der ihre ganze theoretische und literarische Arbeit durchzieht. Ihre Konzeption entwickelt sich logisch und konsequent aus ihrer Kritik an der Psychoanalyse, an Freud und Lacan – und daher freilich zwangsläufig noch immer als deren Kehrseite –, sowie ihrer Kritik an der Hegelschen Dialektik von Herr und Knecht, d.h. einer Anerkennung des Anderen, die auf Negation und Herrschaft basiert.

Aus ihrer ursprünglichen Metaphorik der Opposition, aus der Jagd auf den psychoanalytischen und philosophischen Feind, schält sich dabei zunehmend eine Metaphorik der Alterität heraus, die zugleich immer eine der Bejahung ist – oder unmetaphorisch und unverblümt: einfach nur „Ja“! Das Weibliche negiert nicht, es bejaht. Die Dichter haben es wie immer längst gewußt, sagt Cixous, und zitiert den Schluß des „Ulysses“: „'... and I yes I said yes I will Yes', und ich habe ja gesagt, ich will, ja, sagt Molly und trägt den Ulysses über das Buch hinaus zur neuen Schrift. Ich habe ja gesagt,

31 Vgl. „Ein Gespräch mit Françoise Collin“, in: Cixous: Die unendliche Zirkulation des Begehrens, S. 46-59, hier S. 59.

32 Cixous argumentiert hier gegen die Aussage Freuds: „Tatsächlich wird aber das Ich nach der Vollendung der Trauerarbeit wieder frei und ungehemmt“ (Sigmund Freud: „Trauer und Melancholie“, in: GW, Bd. 10, S. 431). In diesem Sinne einer Ökonomie der Selbsterhaltung trägt nach Cixous die Frau nicht ihre Trauer: Sie lebt die Herausforderung des Verlusts, lebt ihn weiter, belebt ihn. Als Gefährten dabei hat sie das *Lachen*. (Vgl. Die unendliche Zirkulation des Begehrens, S. 43 und 45.) Damit ist in Termini einer psychoanalytischen Objektbeziehung das Problem der Trennungserfahrung angesprochen, der Ablösung von der Mutter, für Frauen das Liebesobjekt gleichen Geschlechts, und das Fehlen der konstitutiven Bedeutung des Ödipuskomplexes, der die Trennlinie ein für alle Mal markiert. – Auf die Problematik dieses Konzepts von „weiblicher“ Gabe bei Cixous, das eine Kontamination darstellt von Marcel Mauss, Bataille und einer (psychoanalytisch fundierten) weiblichen libidinalen Ökonomie, wäre gesondert einzugehen.

ich will, ja.“³³

Vor dem Hintergrund von Cixous' eigenen Überlegungen zu Verlust und Trauer wäre dieses Ja eine Form der Energie, die sich nicht auf sich selbst zurückbiegt, sondern eine Bewegung auf den Anderen hin vollzieht; Cixous nennt sie eine „weibliche“ Bewegung. Frauen „haben etwas an sich, das die Differenz affirmiert, *ihre* Differenz“, und zwar bis in die eigene Fremdheit hinein.³⁴ Sich als different erfahren haben, als das kulturelle Andere, stellte sich danach als eine Voraussetzung dar für die Wahrnehmung und Bejahung von Differenz überhaupt. Es bleibt zu fragen, ob die aus der Opposition zum Männlichen geborene *écriture féminine* in der Lage ist, eine Alterität zu formulieren und zu schaffen, wie dies seit langem von der feministischen Literatur- und Subjekttheorie – und natürlich nicht nur von ihr – gefordert wird.

III Anderes

„Nous devons sauver l'approche qui ouvre et laisse la place de l'autre.“
(Hélène Cixous)

Damit verbunden ist die Frage, wie sich diese Andersheit artikulieren läßt, ohne ein vorgegebenes Raster, ohne vorgegebene Koordinaten, jenseits aller Normierungen. Für Frauen heißt dies auch, daß gefragt werden kann: wer bin ich? – und vor allem: wer ist die andere Frau? – ohne das *tertium des männlichen Blicks*. Auf der Ebene der Schrift schließlich

33 Cixous: „Le rire de la Méduse“, S. 47. Bei Joyce heißt es: „...und wie er mich geküßt hat unter der maurischen Mauer und ich hab gedacht na schön *er so gut wie jeder andere* und hab ihn mit den Augen gebeten er soll doch nochmal fragen ja und dann hat er mich gefragt ob ich will ja sag ja meine Bergblume und ich hab ihm zuerst die Arme um den Hals gelegt und ihn zu mir niedergezogen daß er meine Brüste fühlen konnte wie sie dufteten ja und das Herz ging ihm wie verrückt und ich hab ja gesagt ja ich will Ja.“ James Joyce: *Ulysses*, Frankfurt/M. 1981, S. 1015 (Hervorh. von mir).

34 Cixous: Die unendliche Zirkulation des Begehrens, S. 34.

stellt sich das Problem der Alterität als Frage nach der Lektüre des Textes einer Frau, ohne ihn im Vergleich mit tradierten Parametern festzulegen, ihn nicht zu appropriieren.

Ich kann und will die Frage nicht theoretisch stellen, sondern begnüge mich mit wenigen Andeutungen, mit einer abschließenden „Annäherung an das Andere“. Annäherung, approche, ist das Wort, das mir Hélène Cixous und Clarice Lispector selbst, die Autorin, die Frau, der Cixous sich annähert, nahelegen. Nur wenige Hinweise also, die auch nicht detaillierter eingehen können auf die großartigen Texte von Lispector noch auf die problematischen Aspekte von Cixous' Lektüre.

1978 entdeckt Cixous die brasilianische Autorin, die erste Frau nach Rilke, Kafka, Joyce und anderen männlichen Vorbildern. Sie begrüßt sie wie eine Rettung. „Eine Schrift ist mit Engelsschritten gekommen, als ich so fern von mir selbst war, allein am äußersten Rand meines endlichen Seins (...). Eine Schrift kam mit im Dunkeln leuchtenden Händen (...) eine Schrift hat mich gefunden, als ich für mich selbst unauffindbar war.“³⁵

Bereits die ersten Sätze des Buches „Die Sternstunde“ von Lispector machen deutlich, in welche Bewegung die brasilianische Autorin Cixous hineinnimmt: „Alles auf der Welt begann mit einem Ja. Ein Molekül sagte zu einem anderen Molekül ja, und das Leben wurde geboren. Aber vor der Vorgeschichte war die Vorgeschichte der Vorgeschichte, und es

35 Hélène Cixous: *Vivre l'orange/To live the Orange*, Paris 1979. Teile daraus in deutscher Übersetzung in: Hélène Cixous: *Weiblichkeit in der Schrift*, Berlin 1980, S. 109f.

Seit diesem Text ist Lispector, die 1977 gestorben ist, ständig in Cixous' Schreiben präsent. Vgl. auch Hélène Cixous: „L'Approche de Clarice Lispector. Se laisser lire (par) Clarice Lispector. A paixao Segundo C. L. (1979)“, in: Dies.: *Entre l'écriture*, Paris 1986, S.113-138 und: *L'heure de Clarice Lispector*, Paris 1989, mit den Texten „Vivre l'Orange“, „A la lumière d'une pomme“ und „L'Auteur en vérité“.

war das Nie, und es war das Ja. Das war immer da.“³⁶ Und auch das letzte Wort des Textes ist „Ja“. – „Clarice est du côté du oui“, eines Ja, das sich noch – oder gerade – aus Kafkas doppelter Verneinung zwingend ergibt: „Man kann doch nicht nicht leben“. „On ne peut pas ne pas“.³⁷

In Lispector findet Cixous jene „Kraft der Bejahung“, die das Schreiben befreit von der Unterordnung unter das Negative, sie findet das Ja, das Joyce „über das Buch hinaus zur neuen Schrift führt“, das Ja, das Leben und Sehen lehrt als Affirmation der Differenz. „Diese Frau (...) gibt uns nicht Bücher, sondern das den Büchern abgewonnene Leben“. „Cette femme (...) nous donne, non pas des livres, mais le vivre sauvé des livres“.³⁸

Es geht bei dieser bejahenden Bewegung der „approche“ um die Annäherung an ein Objekt, an ein Wesen, an eine Wahrnehmungsweise, für die es noch keinen Begriff gibt. Dies findet sich in vielfacher Weise bei Lispector selbst. Die Wahrheit ist nicht begrifflich im identifizierenden Zeichen, im Namen. Wahrnehmendes Erkennen ist nicht identifizierendes Wiedererkennen, sondern ein Vortasten mit den Sinnen. Die Metapher für diese Annäherung ist die Berührung mit der Stimme, vor allem aber den Händen. Als Sehen mit den Händen, Tasten mit den „Wörtern, den Namen, die sie mit einer grenzenlosen Zärtlichkeit auf den Raum legt“, erscheint Cixous das Schreiben der Clarice Lispector. Wörter, die sich zu den Dingen dehnen, sie nicht einfangen. „Die Welt mit den Fingerspitzen, ist das nicht vor allem anderen die Schrift.“³⁹

„Das Wort, das Gebende“, selbst Gabe, gibt das Ding. Die Anlehnungen an Heidegger sind zahlreich und auffallend,

36 Clarice Lispector: *Die Sternstunde*, Frankfurt/M. 1985, S. 11 (Originalausgabe 1977).

37 Hélène Cixous: „L'Auteur en vérité“, S. 151f.

38 Cixous: „L'approche de Clarice Lispector“, S. 115.

39 „Hände wie Stimmen (...), die den Dingen im Dunkeln nahekommen und die die Wörter den Dingen wie unendlich aufmerksame Finger entgegenstrecken“ (Cixous: *Weiblichkeit in der Schrift*, S. 113).

und schon dadurch auch die Konvergenzen mit Derrida: Eine Schrift, die im Dunkeln sieht, die sich der *Antizipation* – als Vorsicht und Rücksicht, „respect“, „regard“ – widmet, wird in Derridas „Mémoires d’aveugle“ (1990) der Schrift als *Präzipitation* entgegengesetzt. Dem „Präkaput“, das vorwärtsstürzt und den Kopf riskiert, d.h. einer Schrift der Kastration und damit implizit der Psychoanalyse.⁴⁰

Diese Sprache der Annäherung verweist nicht primär auf den Mangel, noch etwa – selbstreferentiell – auf sich selbst. Die Zeichen, die Namen sind Mittel einer Annäherungsbewegung an die Sache. Sie ersetzen sie nicht, noch schaffen sie sie erst. Sobald man das Wahrgenommene, das Ding, benennt, ist es zu spät. Ja, sobald man wahrnimmt und darin wiedererkennt, identifiziert im zweiten Mal – statt neu zu sehen –, ist es zu spät. „Gesehenes Ei, verlorenes Ei“, so meditiert philosophisch Lispector in der Kurzgeschichte „Das Huhn und das Ei“. „Was war die Wahrheit meiner Maca?“, heißt es am Schluß der „Sternstunde“. „Man braucht nur die Wahrheit zu entdecken, und schon ist sie nicht mehr: der Augenblick ist vorüber. Ich frage: Was ist sie? Antwort: Sie ist nicht.“⁴¹

40 Vgl. Derrida zum antizipierenden, tastenden Sehen der Blinden, das zum spekulierenden der (männlich-)philosophischen Tradition in Gegensatz tritt: „L’écriture se livre plutôt à l’anticipation. (...) A la différence de la précipitation, qui expose la tête (*praeciput*), la tête en avant, la tête la première, première, l’anticipation serait plutôt chose de la main“ (Mémoires d’aveugle, S. 12). Diese vorsichtige Weise des tastenden Sehens ist Sache der Frauen wie auch – in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Cixous/Lispector – die „sehenden Tränen“.

Derridas Text insgesamt läßt sich lesen als eine Dekonstruktion des partrientrischen Logos der Spekulation und der Sichtbarkeit. Diese wird unter anderem in einer Art „Rahmen“-Handlung inszeniert: Am Anfang und am Ende von „Mémoires d’aveugle“ stellt Derrida den zahlreichen, überwiegend männlichen Blinden in der abendländischen Tradition die „pleureuses“, die weinenden Frauen, gegenüber. Nicht das optische Sehen ist das Wesen des Auges, sondern Blindheit – und vor allem sind es die Tränen: Tränen einer von Frauen getragenen Trauer, einer Trauer, die nicht spekuliert und wiedereinholt, sondern „Enteignung“ ist, Verausgabung und Gabe.

41 Lispector: Die Sternstunde, S. 113.

Das klingt strukturell nach der wohlbekannten Nachträglichkeit allen Sprechens und der Negation der Welt im Namen im Sinne Blanchots. Und doch ist es etwas anderes. Dieses Andere ist eine Frage des Akzents, der Blickrichtung wiederum. Die Betonung liegt nicht auf dem Aspekt des Fehls, der Absenz, sondern in einer notwendig vorbegrifflichen Präsenz. Man muß ein Präsens erfinden, so Cixous – sie ist darin dem kontinuierlichen Präsens in den Texten der Gertrude Stein sehr nahe –, eine Gegenwart, die sich unaufhörlich vergegenwärtigt. Man muß das Sein zum Erzittern bringen, nur so kann man haben, was man hat. Indem man auf das Eigene verzichtet.⁴²

Wie auf das Eigene verzichten, sich dem anderen / der anderen, der Fremdesten nähern, mit einer im Dunkeln nach Wörtern suchenden Schrift? – das ist die zentrale Fragestellung von Lispectors „Die Sternstunde“. Es geht in diesem Buch um die Annäherung an ein junges Mädchen der untersten sozialen Klasse aus dem brasilianischen Nordosten, ein Wesen ohne Erbschaft, ohne Wurzeln, ohne Gedächtnis, ohne alles. Ein Wesen, das nicht weiß und nicht hat: „Dieses Mädchen wußte nicht, daß sie war, was sie war, so wie ein Hund nicht weiß, daß er Hund ist.“⁴³ – „Manche haben es. Und manche haben es nicht. Es ist sehr einfach: das Mädchen hatte es nicht.“⁴⁴ Und doch ist sie ein Geschöpf „so gut wie jedes andere“, „une créature en vaut une autre“ – und darin liegt, so Cixous, das Geheimnis, das Geheimnis der Alterität.⁴⁵

42 Vgl. die „Savoir avoir ce que l’on a“ überschriebenen Passagen in Cixous: „L’Auteur en vérité“, S. 145f.

43 Lispector: Die Sternstunde, S. 34.

44 Ebd., S. 31.

45 Cixous: „L’Auteur en vérité“, S. 128 (Hervorh. von mir). Der Anklang an Joyces „er so gut wie jeder andere“ – von Cixous beabsichtigt oder nicht – ist unüberhörbar. Im Verständnis von Lispector/Cixous wie auch des Joyceschen Textes geht ein primordialer Akt der Bejahung der Möglichkeit der Begegnung mit einem bestimmten, individuierten Anderen notwendig voraus. Das Ja stellt – ganz im Sinne Derridas – eine Art Urversprechen dar, das eine unhintergehbare Verpflichtung begründet, im

Um von dem Geheimnis dieser Frau, von diesem Geheimnis der Alterität zu sprechen und sich dabei vor den Tücken der Projektion und Identifikation zu hüten, bedurfte es, so Cixous, einer übermenschlichen Anstrengung, einer Transformation des Eigenen, einer Entfernung von sich selbst.⁴⁶ Diese Entfernung nimmt den Weg über das Männliche, d.h. Lispector schiebt einen männlichen Erzähler zwischen „die Autorin“ und das Mädchen, „männlich“ mit der (Schein?-) Begründung, eine schriftstellernde Frau würde „leicht weinerlich und sentimental“.⁴⁷ Nach Meinung von Cixous geht es bei der Einführung dieses männlichen Erzählers vor allem darum, sich des Mitleids zu enthalten. Denn das Werk Lispectors ist ein „großes *Buch des Respekts. Das Buch der richtigen Distanz*“.⁴⁸ Der Respekt, der tastenden Vorsicht und Rücksicht nahestehend, wird damit offensichtlich einer in der literarischen Tradition seit Rousseau geradezu strukturellen Bedeutung des Mitleids entgegengesetzt, das – ethnologisch, psychologisch und zumal in der Beziehung zum anderen Geschlecht – die Kehrseite einer hierarchischen Begehrensstruktur darstellt, die den anderen vernichtet und seine Differenz verneint.

Doch es geht nicht um Nein, es geht um Ja. Ein Ja freilich, das in Cixous' Lispector-Lektüren zuletzt weit weg erscheint von der lachenden Schönheit der Medusa und dem Ja Mollys zu ihrer Lust. Ob und inwiefern es sich bei diesem Ja, bei dieser Annäherung, die der Selbstaufgabe im Sinne einer mystischen Ekstasis bedarf, an eine Existenz in ihrer Nackt-

Gelingen wie im Scheitern. „Le *oui* archi-originaire ressemble à un performatif absolu. Il ne décrit et constate rien mais engage dans une sorte d'archi-engagement, d'alliance, de consentement ou de promesse“. Vgl. Jacques Derrida: „Nombres de oui“, in: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, S. 647.

46 Cixous: „L'Auteur en vérité“, S. 139.

47 Lispector: *Die Sternstunde*, S. 14. – Dieser Mann seinerseits entäußert sich alles Eigenen, entkleidet sich aller narzißtischen Merkmale, entfernt sich in einer mönchischen Askese von sich selbst.

48 Cixous: „L'Auteur en vérité“, S. 142 und 131f.

heit, in ihrer asketischen Karez und Entäußerung von allen kulturellen und begrifflichen Attributen nicht zuletzt wieder um ein Ja der ehemals weiblichen Sorte oder Gattung handelt, das sei zum Schluß zwar bedacht und gefragt. Doch vielleicht handelt es sich nicht mehr um dieses Ja, nicht um ein bestimmtes Ja, „weil das 'Ja' ('oui')“, das ein nicht aktiver Akt ist, der nichts konstatiert oder beschreibt, der an sich selbst keinen Inhalt manifestiert und definiert, weil dieses Ja diesseits und jenseits von allem anderen einzig und allein verpflichtet. Und dazu muß es sich wiederholen, *ja, ja*“, als „Ja zum Ja“.⁴⁹

„Ich habe indessen Menschen getroffen, die zum Leben nie gesagt haben, sei still, und zum Tod nie, geh weg. *Fast immer* waren es Frauen, schöne Geschöpfe.“ So nicht Cixous, sondern Blanchot – in „La folie du jour“⁵⁰, einer Textstelle, die es Derrida angetan hat in ihrem zweifachen Ja, und vor allem wegen des *fast – fast immer*, das keinen Ausschluß macht und jedermann erlaubt, sich der Bejahung anzuschließen. „Les genres passent l'un dans l'autre“⁵¹, die Genera gehen ineinander über. Dies zu ermöglichen, nicht Grenzen aufzurichten, ist „la loi du genre“, das Gesetz der

49 Derrida: *Mémoires*. Für Paul de Man, S. 38f. Vgl. auch die bis in den Wortlaut übereinstimmende Stelle in „Nombres de oui“ (s.o. Anm. 45): Die Bejahung (affirmation) ist, vergleichbar dem Versprechen (promesse), in Derridas Denken seit den 80er Jahren zu einem zentralen Thema geworden. Bejahung und Versprechen werden gleichsam zu einer – in Derridas Formulierungen – „ultra-transzendentalen“ oder „archi-transzendentalen“ Bedingung allen Sprechens und Handelns, d. h. zu einer Bedingung noch diesseits oder jenseits aller tradierten Transzendentalphilosophie. In einem solchen Ja, in einem solchen Versprechen gründen jedwede Beziehung zum Anderen, jede Bindung (lien) und Verbindung (alliance) im ethischen und im sozialen Bereich.

50 Maurice Blanchot: *La folie du jour*, Montpellier 1973. Dt.: *Der Wahnsinn des Tages*, Berlin 1977, S. 10 (Übersetzung von mir leicht variiert). Dazu Derrida: „Ce sont 'presque toujours' des femmes qui disent *oui, oui*. A la vie à la mort. Ce 'presque toujours' évite de traiter le féminin comme une puissance générale et générique, il fait sa part à l'événement, à la performance (...) à la rencontre“. – „La loi du genre“, in: Derrida: *Parages*, Paris 1986, S. 249-287, hier S. 278f.

51 Derrida: „La loi du genre“, S. 280.

Das Medium dieses Geschehens freilich ist selten noch das Lachen. In diesen späten Texten von Cixous und Derrida wird nicht gelacht, es wird geweint. Tränen der Trauer, Tränen der Freude, Tränen des Glaubens zuletzt. „Croire en pleurant“, „des pleurs qui croient“.⁵²

„ – Des larmes qui voient... Vous croyez?
– Je ne sais pas, il faut croire (...)“.⁵³

Doch ich möchte nicht mit den Tränen schließen, sondern mit einem Verweis auf eine Autorin, die im Rahmen meiner Überlegungen zu Lachen und Bejahung erwähnt werden muß. Ich schließe mit Gertrude Stein und damit auch, noch einmal, mit „Ja“ (es handelt sich bei dem folgenden Zitat um den Schluß der Erzählung „Ida“):

„Falls sie irgend etwas sagte sagte sie ja. (...) Falls nichts gesagt wird dann sagt Ida nicht ja. (...) Sie trägt, nun vielleicht Schwarz warum nicht, und einen Hut, warum nicht, und einen anderen Hut, warum nicht, und ein anderes Kleid, warum nicht, lauter warum nicht.

Sie trägt einen anderen Hut und sie trägt ein anderes Kleid und Andrew ist zu Hause, und sie gehen nach Hause und da sind sie. Sie sind da. Dank ihnen.

Ja.“⁵⁴

52 Cixous spricht hier wörtlich mit Lispector: „man muß eben glauben. Weinend glauben“. – Lispector: Die Sternstunde, S. 8.

53 Derrida: Mémoires d'aveugle, S. 130.

54 Gertrude Stein: Ida, Frankfurt/M. 1990, S. 144.

55 Die Richtung eines solchen Denkens, die grundlegende Bedeutung einer Bewegung der Bejahung – *des Anderen* und des Subjekts *vom Anderen her* – wurde neuerdings noch einmal unterstrichen durch Derridas Ausführungen im Rahmen eines Kolloquiums, das vom 9. – 11. November in Freiburg i. Br. unter dem Titel „L'embarquement pour l'écriture“ stattfand. (Vgl. dazu demnächst die gleichnamige Publikation, Tübingen, Gunther Narr Verlag, 1996.)

Nachtrag:

In der an den Vortrag anschließenden Diskussion an der Frankfurter Frauenschule spielte die Frage nach dem Verständnis des „Ja“, das den Schluß der hier zitierten literarischen Texte bildet – und wohl auch den Sprechakt der Literatur erst ermöglicht –, und im Zusammenhang damit die Frage nach der Bejahung im Sinne Derridas eine zentrale Rolle (darüber wäre mit den Texten selbst und auf Grund einer genaueren Lektüre weiter nachzudenken). Die Antwort wird nicht einfach und eindeutig ausfallen können; handelt es sich doch nach Derrida gerade um ein Ja, das jeder festlegbaren Bedeutung vorausliegt und die Möglichkeit von Bedeutung allererst hervorbringt, ein Ja, das „nichts konstatiert oder beschreibt“ und gleichwohl ein Akt ist, der engagiert und verpflichtet.

Konstatiert werden kann jedenfalls, daß dieses „Ja“ nicht nur über eine Tod und Negativität verhaftete Dialektik sowie über eine auf Mangel und Abwesenheit fixierte Psychoanalyse hinausweist, sondern auch grundsätzlich unterschieden ist von allen Tendenzen zeitgenössischer – postmoderner oder feministischer – Positivierung. Es ist nicht zuzuordnen, keinem Geschlecht und keinem Wertesystem. Im Rahmen der Fragestellung meines Vortrags zeigt damit das „Ja“ offenkundig eine Richtung an, die aus den hier thematisierten Aporien herausführen kann.⁵⁵

Sigrid Scheifele
Sinnlichkeit und Emanzipation
Überlegungen zur Attraktivität
islamistischer Gruppen für Frauen

Im folgenden gehe ich auf die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse der letzten drei Jahrzehnte in den Ländern mit islamischer Kultur¹ ein und überlege, was diese Veränderungen für Frauen bedeuten. Das Erstarken der islamistischen Bewegungen in vielen Ländern - der Türkei, Palästinas, Ägyptens - ist Ausdruck gesellschaftlicher Veränderungsprozesse. Sie bilden den Hintergrund der spektakulären Aktionen, die die westlichen Medien so gern aufgreifen. In Algerien haben die Kämpfe verschiedener islamistischer Gruppen mit der Staatsgewalt und gegen die Demokraten mittlerweile zu einem Bürgerkrieg geführt. Fragen möchte ich danach, was die islamistischen Gruppen für viele und eben auch für Frauen attraktiv macht.

1 Unter „islamischer Kultur“ verstehe ich den geschichtlichen Hintergrund der Länder, die einst dem Kalifat zugehört haben und anders als Spanien nicht von einer neuen religiös geprägten Kultur überformt worden sind. Auch wenn in diesen Ländern andere religiöse Minderheiten leben und zumindest seit dem 20. Jahrhundert immer mehr Atheisten, ist das Alltagsleben in vieler Hinsicht von den religiösen Formen berührt. Der Monat Ramadan wird als besonderer Monat spürbar, ebenso die Zeit der rituellen Gebete. Die Architektur sowie viele Gegenstände des Gebrauchs oder des Luxus sind in dem großen geographischen Raum der arabisch-islamischen Kultur miteinander verwandt. So prägt dieser Hintergrund auch laizistische Staaten wie Tunesien oder die Türkei.

I.

Ich beginne mit einem kurzen Rückblick auf die gesellschaftliche Entwicklung in der Türkei seit den 50er Jahren. Er steht exemplarisch für ähnliche Prozesse in anderen Ländern mit islamischer Kultur und bietet den Vorzug, auf Überlegungen türkischer Sozialwissenschaftlerinnen zurückgreifen zu können. Sirin Tekeli erwähnt in ihrem Aufsatz „Frauen in der Türkei der 80er Jahre“², daß bis 1950 25 % der türkischen Bevölkerung in der Stadt lebte. 35 Jahre, d.h. eine Generation später, leben bereits etwas mehr als die Hälfte aller Türcinnen und Türken in Städten (1985: 53 %) und von dieser städtischen Bevölkerung wiederum die Hälfte in den großen Ballungszentren, in Istanbul, Ankara, Izmir, Konya, Adana, Kayseri, Diyarbakir, Gaziantep³. Diese Landflucht machte sich zunächst vor allem innerhalb des eigenen Landes bemerkbar; in den 60er Jahren aber wurde aus der Binnenmigration eine Migration der Türken in die hochindustrialisierten westeuropäischen Staaten, v.a. in die BRD. Will man sich die Bedeutung dieser Entwicklung anschaulich machen, so muß man zunächst die Lebensformen der bäuerlichen Bevölkerung in den abgelegenen Dörfern betrachten. Dort herrschen traditionelle Lebensformen vor, die Stammstrukturen sind noch nicht verschwunden, die Herrschaft der alten Männer über die jüngeren und die Frauen dominiert. Das Leben der einzelnen ist der Gruppe untergeordnet. Die Arbeit auf dem Feld wird geschlechtsspezifisch aufgeteilt. Die Frauen sind darüber hinaus für das Haus verantwortlich. Die Frauengruppen in den einzelnen Häusern sind groß und ebenfalls hierarchisch nach dem Alter gegliedert. Das Leben richtet sich nach dem Erntezyklus und ist eingebunden in die islamische Volkskultur mit ihren Festen (Fest des Fastenbre-

2 Sirin Tekeli, Frauen in der Türkei der 80er Jahre, in: Aufstand im Haus der Frauen, Hrsg. Ayla Neusel, Sirin Tekeli, Meral Akkent, Berlin 1991

3 wie (2), S.29

chens, Opferfest, der Besuch von Heiligengräbern).

Neben dieser Lebensform gibt es zwei weitere Haupttypen von Lebensformen. Sirin Tekeli charakterisiert sie folgendermaßen:

„Die zweite Gruppe ist die städtische Kulturgruppe, die deutlich von der Industriegesellschaft geprägt ist und westliche Werte übernommen hat. Die Familie und das Individuum, die sowohl von vertikaler als auch von horizontaler Mobilität geprägt und mehr oder weniger durch rationale Werte beeinflusst sind, haben sich von sozialer Kontrolle relativ stark emanzipiert. Frauen sind sowohl innerhalb der Familie als auch als Individuen unabhängiger und haben einen Schritt hin zu einem gleichberechtigten Status getan.

Die dritte Gruppe ist zwischen den obengenannten beiden anzusiedeln. Die Angehörigen dieser Gruppe können als „städtische NeubürgerInnen“ bezeichnet werden. Frauen und Kinder stehen unter dem Druck sehr rigider familiärer und gesellschaftlicher Wertvorstellungen, die mit den ländlichen Gegebenheiten nicht zu vergleichen sind.“⁴

In den beiden zuletzt genannten Typen von Lebensformen sind Kleinfamilien vorherrschend. Der Bezug zur Großfamilie ist in den Vorstellungen noch vorhanden, doch lebt man nicht mehr mit mehreren Generationen und Familiengruppen in einem Haus oder Gehöft zusammen. Auch haben die Männer in der Regel nur eine Frau. Für den westlichen Blick erscheint dies als Fortschritt und Lockerung der Unterdrückung der Frauen. Übersehen wird dabei aber, daß die traditionelle Frauenkultur eigene Formen des Austauschs, des gemeinsamen Lebens, der Feste und Tröstungen kultiviert hatte, die als bedeutsamer Bereich insgesamt selbstverständlich und respektiert waren. Zwar herrschten die alten Frauen über die jüngeren und besonders die Mutter des Mannes über die jüngste ins Haus gekommene Schwiegertochter,

4 wie (2), S.28f.

doch gab es immer mehrere junge Frauen, die miteinander eigene Kleingruppen bildeten. Freundinnen und Verwandte der Nachbarschaft konnten zu Besuch kommen, sie unterstützten sich gegenseitig auch gegen Zumutungen von Männern⁵. In der Kleinfamilie der in die Stadt gezogenen Dörf-
lerinnen fällt dieser Zusammenhang für die Frauen weg. Sie sind so oftmals viel isolierter als auf dem Dorf. Unni Wikan, die seit 1969 Studien über die Lebenssituation von Kindern in einem Armenviertel Kairo unternommen hat, beschreibt ähnliches für die jungen Familien dort. Sie sind aus der Enge des Altstadtviertels an die Peripherie gezogen. Im Neubauviertel mit den Hochhäusern sehen die jungen Frauen kaum jemanden: Zu den Frauen nebenan gehen sie nicht und die Altstadt ist zu weit entfernt. Selbst die Kinder, die im alten Viertel auf den Gassen spielen durften, verlassen hier selten zum Spielen die Wohnung. Ihr Bewegungsradius engt sich ein, manchmal auf den Blick in den Fernseher⁶. Sehr ähnlich

5 Nükhet Sirman entwickelt dies anschaulich in ihrem Beitrag „Verhaltensstrategien von Bäuerinnen zur Stärkung ihrer Position in Ehe und Familie“, in (2)

6 „Wirklich verändert hat sich das Verhältnis der Familie zur Gemeinde – mit großen Auswirkungen für die Kinder. War die Familie in der Altstadt von einem Verwandtschaftsnetz umgeben, deren einzelne Mitglieder sich gegenseitig häufig besuchten, bestehen an der Peripherie kaum soziale Beziehungen und die Familie führen ein einsames Dasein. Die Mütter sind isoliert in der Wohnung und halten sich von Nachbarn fern. (...) daß die Kairoer Wohnungsnot die jungen Familien hinausgedrängt und des tagtäglich sie stützenden Netzes beraubt hat. (...) Was hat die Eltern so lebensstüchtig gemacht?

Sie haben gelernt, soziale Beziehungen und das Leben mit viel Scharfsinn anzugehen. Das Leben hat ihnen durch den Strom an Besuchern, Verwandten und Freunden unendlich viele Betreuer beschert, die sie – wenn auch nur für eine kleine Weile – verhätschelt und bewundert haben, solange sie klein waren. (...) Es gab Gespräche, Unterhaltungen, Streitereien, für das Kind Quellen der Anregung. (...) sie waren immer und überall dabei. Kein Ort, keine Situation war allein für das Kind da, und umgekehrt auch nicht für Erwachsenen. Die Kinder wurden dem Leben mit all seinem Schrecken und all seiner Schönheit ausgesetzt.“ (S. 233) Unni Wikan, *Geraubte Kindheit. Was uns die Armen Kairo lehren*, in: *Kinder. Ethnologische Forschungen in fünf Kontinenten*, Hrsg. Marie-José van de Loo, Margarete Reinhart, München 1993

beschreibt Ferhunde Özbay die Situation der in die Stadt migrierten türkischen Dorfbewohnerinnen:

Durch den Umzug „(...)nahm die inhaltliche Bedeutung der Ehe zu, denn sie verlieh der Frau unter ihren Geschlechtsge-
nossinnen eine einflußreichere Stellung und ermöglichte ihr gleichzeitig auch eine bessere Position in den sich zwischen den Klassen herausbildenden Machtverhältnissen.

Daß soziale Mobilität von Frauen mit der Ehe, also mit Männern verknüpft wurde, zeigt den Zusammenhang zwischen dem klassischen patriarchalen System und dem Kapitalismus auf. So konnten die Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern ungefährdet an die veränderten Bedingungen angepaßt werden.“ (S. 138) und

„Nach 1980 führten besonders die zunehmenden Anstrengungen, Geld zu verdienen, dazu, daß die Männer sich fast aller familiärer Pflichten entledigten und Frauen in diesen Bereichen mehr Verantwortung übernahmen, beispielsweise für den täglichen Einkauf.“ (S. 141)⁷

Sind mit den vorausgehenden Bemerkungen die Einschränkungen für die in die Städte migrierten Frauen deutlich geworden, so möchte ich nun auch die Chancen nennen. Für viele in der Stadt lebenden Mädchen aus den unteren Schichten, nicht nur in der Türkei, wurde es zunehmend möglich, Bildungsangebote zu nutzen und höhere Schulen auch Universitäten zu besuchen. Sie haben damit einen Zugang zur Öffentlichkeit gewonnen und das Haus der Frauen verlassen. Zu Zeiten der wirtschaftlichen Prosperität konnten sie auch darauf hoffen, diesen Zugewinn an Bewegungsspielraum in einem Beruf fortzusetzen. Die wirtschaftliche Krise weltweit seit dem Ende der 70er Jahre versperrt den Frauen jedoch zunehmend diesen Weg. Die Inflation führt zur Verarmung der Bevölkerungsmehrheit. Gerade Frauen

7 Ferhunde Özbay, *Der Wandel der Arbeitssituation der Frau im innerhäuslichen und außerhäuslichen Bereich in den letzten sechzig Jahren*, in: (2)

finden immer seltener gut bezahlte Stellen und werden in die Schattenwirtschaft abgedrängt⁸.

Im Rahmen einer Untersuchung wurden Studentinnen befragt, die nach eigener Aussage ein Leben nach den Regeln des Islam leben. Die folgende Aussage einer türkischen Studentin ist aufschlußreich. Auf die Frage, weshalb sie ihr Leben so ausgerichtet habe, antwortet sie:

„Ich bin nicht gezwungen, zu arbeiten. Im islamischen System werde ich nicht diffamiert, weil ich nicht arbeite, ich werde im Gegenteil höher bewertet.“⁹

Sichtbar wird hier, daß die Studentin von einem Konflikt befreit wird: Anstatt sich mit der Schwierigkeit abmühen zu müssen, einen Job zu finden, hilft ihr die islamistische Ideologie, sich als achtbare Frau zu fühlen, wenn sie Hausfrau ist. Sie braucht nicht darunter zu leiden, daß sie keine Chancen hat und gar, dies sich selbst zurechnen, sondern sie hofft, gerade dafür anerkannt zu sein. Ob diese Hoffnung Realität werden wird, und sie tatsächlich einen Mann finden wird, der die Familie ohne Einkommen der Frau ernähren kann, ist mehr als ungewiß. Als Phantasie aber erfüllt diese Vorstellung einen beruhigenden Zweck: Anstatt sich unwert zu fühlen – was bekanntermaßen vielen Arbeitslosen so geht – kann sie es in etwas Schätzenswertes umwandeln, anstatt die ökonomische Misere¹⁰ als solche zu erkennen und sich mit anderen aufzulehnen, kann sie sich in ihrer Privatheit aufgehoben fühlen.

8 vgl. Yildiz Ecevit, Frauenarbeit im städtischen Produktionsprozeß unter den Bedingungen des Strukturwandels, in: (2), S.118

9 Feride Acar, Was die islamische Bewegung für Frauen so anziehend macht. Eine Untersuchung über Frauenzeitschriften und eine Gruppe von Studentinnen, in: (2), S.90

10 „Ein Teil dieser Frauen [der unteren sozialen Schichten, S. Sch.] erlebt die Rollenkonflikte, die durch die veränderte Situation in Ausbildung und Ökonomie entstehen, erst heute. Während die privilegierten Frauen auf ihre Probleme mit unterschiedlichen individuellen Lösungsversuchen reagieren, wenden sich Frauen der anderen Gruppe der islamischen Alternative zu.“(S.90) – wie (9)

II.

Ich blicke nun auf einen zentralen Bereich der traditionellen weiblichen Lebenswelten und Lebensentwürfe zurück. Gerade in der traditionellen Lebenswelt zeigen sich m.E. Elemente, die es wert wären, in neuen, emanzipatorischen Modellen aufgehoben zu werden. Vielleicht kann ich dies als Europäerin eher sehen, da ich die Enge und die Bedrängnisse der herkömmlichen Welt, die Herrschaft der alten Frauen und Schwiegermütter nicht am eigenen Leib habe erfahren müssen. Allerdings finde ich bei Schriftstellerinnen und Forscherinnen aus der islamischen Welt – erwähnen möchte ich Fatima Mernissi, Assia Djebar und Sahar Khalifa – Hinweise, die meine Überlegungen stützen. Ihnen möchte ich nun nachgehen.

In der traditionellen Welt hatte der Islam als kulturelle Form eine große Bedeutung. Dieser Volksislam ist in Nordafrika v.a. mit der Heiligenverehrung, dem Marabu-Kult verbunden. Mit der Pilgerfahrt zum Grab eines Heiligen beispielsweise an seinem Geburtstag, wird er geehrt, und zugleich richten die Pilger Wünsche an ihn (fruchtbar zu werden, von einem körperlichen Gebrechen oder einer anderen Notlage befreit zu werden). Dieser Volksislam entwickelte sich abseits der Moscheen und war v.a. eine Domäne der Frauen. Verbunden mit dem Volksislam ist auch der Glaube an gute oder böse Geister, die von jemandem Besitz ergreifen können. Um sie zu beschwören oder zu bannen, verfassen kundige Seherinnen oder Seher Amulette¹¹. Auch die religiösen Festtage werden von Frauen gefeiert. Unter diesen Feiern darf man sich nicht eine nach Art eines protestantischen Gottesdienstes geordnete und geregelte Veranstaltung vorstellen. Es

11 Habiba beschreibt ihre Erwählung zur Seherin und ihre Aufgaben in einem Gespräch mit Fatima Mernissi. Abgedruckt in: Fatima Mernissi, Der Harem ist nicht die Welt. Elf Berichte aus dem Leben marokkanischer Frauen, Frankfurt 1988

sind eher Freudenfeste bei denen – häufig, aber nicht immer nach Geschlechtern getrennt – getanzt wird, oftmals bis zur Trance. Es gibt spezielle Trancerituale, die *zar* oder *hadra* genannt werden und sowohl in Nordafrika, Ägypten, dem Sudan wie auch im Iran bekannt sind. Was bei einer *hadra* geschieht, möchte ich mit einer von Fatima Mernissi erzählten Geschichte darstellen:

„Einmal im Jahr tanzte Mina, und zwar während des Mouloud-Festes, des Geburtstags des Propheten, Friede und Allahs Gebet seien mit ihm. Bei dieser Gelegenheit wurden überall in der Stadt Rituale abgehalten, angefangen von den ausschließlich von Männern vorgetragenen wunderbaren sakralen Chorgesängen in dem prächtigen Mausoleum von Moulay Idriss bis hin zu den undurchsichtigen *hadra*, den Besessenheitstänzen, die in der Nachbarschaft stattfanden. Mina nahm an dem Ritual teil, das im Haus von Sidi Belal organisiert wurde, dem bekanntesten und tüchtigsten aller djinn-Exorzisten in der ganzen Umgebung von Fès. So wie Mina kam auch er ursprünglich aus dem Sudan und begann sein Dasein in Marokko als entwurzelter Sklave. Aber er verstand sich so gut darauf, djinns zu zähmen, daß seine Besitzer ihm gestatteten, ein Geschäft einzurichten. (...)

(...)‘für die Reichen ist die *hadra* eher ein Vergnügen’, erklärte Mina uns. ‘Für Frauen wie mich ist es dagegen eine seltene Gelegenheit wegzukommen, auf eine ganz andere Art zu existieren, zu reisen.’“ (S.193f.)

„Zuerst spielte Sidi Belals Orchester ganz langsam, so langsam, daß die Frauen sich weiter miteinander unterhielten, als wäre nichts geschehen. Aber dann, ganz plötzlich, schlugen die Trommeln einen seltsamen Rhythmus, *meriahat*, und alle sprangen auf, warfen ihre Kopfbedeckung und ihre Schuhe weg und ließen ihr langes Haar wild herumwirbeln. Während sich ihr Hals dabei von einer Seite zur anderen reckte, schienen sie immer größer zu werden, so als versuchten sie, dem, as sie bedrückte und klein machte, was immer das sein sollte, zu entfliehen. Manchmal erschrak Sidi Belal so über

das Ungestüm mit dem sich die Tänzerinnen bewegten, daß er befürchtete, sie könnten sich vielleicht weh tun. Dann bedeutete er dem Orchester mit einer kleinen Geste, ein wenig langsamer zu spielen. Aber oft war es dann schon zu spät, die Frauen ignorierten die Musik und machten in ihrer eigenen stürmischen Geschwindigkeit weiter, so als wollten sie dem Zeremonienmeister zeigen, daß er keine Kontrolle mehr über das Ganze hatte. Es war so, als hätten die Frauen sich endlich einmal von allem äußeren Druck befreit. Viele hatten ein feines, kleines Lächeln auf dem Gesicht, und ihre halbgeschlossenen Augen vermittelten manchmal den Eindruck, als tauchten sie aus einem entrückten Traum auf. Am Ende der Zeremonie brachen die Frauen auf dem Boden zusammen, völlig erschöpft und halb bewußtlos. Dann schlossen ihre Freundinnen sie in die Arme, gratulierten ihnen, sprengten Rosenwasser in ihre Gesichter und flüsterten Heimlichkeiten in ihre Ohren. Schließlich erholten die Tänzerinnen sich langsam und kehrten an ihre Plätze zurück, als sei nichts geschehen.“(S.196)¹²

Ganz deutlich bringt diese Beschreibung zum Ausdruck, daß der Tanz etwas Entgrenzendes hat, etwas Wildes, das Spannungen löst und dazu tendiert, die Regeln zu brechen.

In etwas gemäßigerer Form gibt es in der traditionellen Kultur viele Tänze und die entsprechende Begleitung durch Trommeln und Gesänge: bei Hochzeitsfesten oder den Frauentagen, zu denen die Verwandten und die Frauen der Nachbarschaft sich zusammenfinden. Camille Lacoste-Dujardin stellt in ihrem Buch „Mütter gegen Frauen“ fest, daß Frauen, die vom Land in die Stadt gezogen sind, oftmals zu tanzen aufhören. Sie halten den Tanz für bäurisch und wollen doch für Städterinnen gelten. Auch Assia Djebar teilt

12 Fatima Mernissi, Der Harem in uns. Die Furcht vor dem Anderen und die Sehnsucht der Frauen, Freiburg 1994. Die Wandlungen der *zar*-Rituale im Sudan werden in folgendem Buch deutlich: Ellen Ismail, Maureen Makki, Frauen im Sudan, Wuppertal 1990

in der „Schattenkönigin“ ähnliches mit. Die Frauen distanzieren sich von dieser lebendigen Ausdrucksform um, wie sie meinen, dem Bild der gesitteten Städterin zu entsprechen. Solche Formen der Frauenkultur sind mit dem Prozeß der Modernisierung im Schwinden begriffen.

Das zweite Beispiel entnehme ich Assia Djebars Roman „Fantasia“. Die Erzählerin schildert die in regelmäßigen Abständen alle zwei oder drei Monate stattfindenden Tranceveranstaltungen der beherrschten Großmutter. Sie bestellt Musikerinnen in ihr Bürgerhaus. Kohlebecken werden gebracht, Weihrauch wird entzündet, die Musik beginnt, die Frauen des Hauses und die Kinder sind bereits versammelt. Schließlich erscheint die Großmutter. Ein oder zwei Stunden lang wiegt sie sich und tanzt, stößt manchmal heißere Laute aus. Die Leiterin der Gruppe unterbricht zuweilen ihren Gesang, um die Großmutter anzufeuern:

„Laß das Unglück entweichen! Möge der Biß des Neides und der Begehrlichkeit dir erspart bleiben, o meine Dame! ... Zeige deine Kraft und deine Waffen, o meine Königin!“ (S.213).

„Endlich kam die Krise: Meine Großmutter, bewußtlos und vom Zittern ihres sich wiegenden Körpers geschüttelt, geriet in Trance. Der Rhythmus hatte sich zur Raserei gesteigert. Die Blinde sang ein ununterbrochenes lyrisches Solo; sie ganz allein hielt die Zügel des allgemeinen Gefühlsaufruhrs. Die Hausfrauen ließen ihre Kochtöpfe im Stich und eilten herbei. Tanten und Kusinen halfen der Großmutter, stützten von beiden Seiten ihre geschwächte Gestalt. Die Blinde dämpfte den Trauergesang zum Murmeln, zum kaum vernehmbaren Keuchen; sie näherte sich der Tänzerin und flüsterte als Abschluß Verse aus dem Koran.

Ein Tamburin skandierte den Höhepunkt, Schreie stiegen auf: Aus der Tiefe des Leibes, vielleicht sogar aus den Beinen, stiegen sie auf, zerrissen die eingefallene Brust, entwichen endlich schrill und scharf wie Grätenbündel aus der Kehle der alten Frau. Nun trugen die anderen Frauen sie fast, und sie bewegte nur noch den Kopf im Rhythmus ihrer beinahe

tierischen Klagelaute, das Haar war aufgelöst, die Schals in den grellen Farben hingen über die Schultern.

Die Schreie überstürzten sich zuerst, vermengten sich halb erstickt, schwollen dann zu verschlungenen Spiralen an, zu verflochtenen Wellenlinien, zu Spitzen. Die alte Frau gehorchte dem hämmernden Tamburintakt der Blinden und kämpfte nicht mehr: Alle Stimmen der Vergangenheit verließen sie, entlassen aus dem Gefängnis ihrer Tage.“ (S.214)

Die Erzählerin kommentiert:

„Ich hatte das Gefühl, daß ich in ihrem Gefolge ein Königreich der Raserei betrat.

Ich spürte das Geheimnis: Großmutter war gewöhnlich die einzige Frau, die sich niemals beklagte; sie sprach die üblichen Formeln der Unterwerfung nur als Lippenbekenntnis und mit herablassender Verachtung (...) Gegen wen [protestierte sie, S. Sch.], gegen die anderen oder gegen das Schicksal, das fragte ich mich. Doch wenn sie tanzte, wurde sie zweifellos wieder die Königin der Stadt. In dieser Höhle voll Musik und Wildheit schöpfte sie vor den Augen aller Versammelten ihre tägliche Kraft.“ (S.215)

Wird hier unverkennbar die Faszination deutlich, so drückt sich in der von mir ausgelassenen Passage die Skepsis der jüngeren Frau aus, die zwar in Gegenwart des Tanzes gebannt ist, doch auch die Funktion des Ventils entdeckt. Zugleich kann sie, die die europäische Schule besucht und deren Vater und Mutter sich zu den Modernisierern zählen, die Atmosphäre des Heiligen nicht mehr unbefangen gelten lassen: „durch diese prächtige oder *lächerliche* Tanzliturgie, die sie regelmäßig zelebrierte“ [Hervorhebung S. Sch.]. Auch die Musikerinnen unterliegen nach der Zeremonie dieser Entzauberung: „Ihr Zauber heidnischer Priesterinnen war verflogen, und im Tageslicht, das jetzt zu Mittag gerade erst anzubrechen schien, war nur noch die Häßlichkeit übertrieben geschminkter Gesichter zu sehen.“¹³

War zuerst von der Wildheit der Inszenierung die Rede, und

13 Assia Djebar, *Fantasia*, Zürich 1990

wurde der Schauder davor vor allem durch die Angst des Cousins der Erzählerin ausgedrückt, so bleibt am Ende von diesem heiligen Schauder nichts übrig. Es ist nur noch die lächerliche Inszenierung alter abergläubischer Weiber. Das Ritual scheint nun nichts zu sein als eine Inszenierung, die konform ist und die alten Regeln von Herrschaft und Unterordnung aufrechterhält. Wäre dem so, dann wäre nicht zu verstehen, daß, wie Fatima Mernissi berichtet, die Nationalisten Marokkos, die das Land vom Kolonialismus befreien wollten und zugleich eine Veränderung der traditionellen Gesellschaft anstrebten, gegen diese Tanzrituale waren. Die Frauen aus den Bürgerhäusern sollten nicht länger daran teilnehmen. Gegen etwas altmodisch Gewordenes, Überlebtes hätte es keiner Verbote bedurft. Diese Art des Islam hielten die Nationalisten für anrühlich und der Scharia, dem religiösen Gesetz widersprechend. Sie hatten die Rationalisierung der Gesellschaft im Sinn. Doch so leicht ließen sich die Frauen ihre kollektiven Rituale nicht nehmen. Etwas von der Auflehnung kommt in der selbstbewußten Haltung der Frauen in der „Schattenkönigin“, einem anderen Buch Assia Djebars, zum Ausdruck. Sie wenden sich gegen Vorschriften, die in ihre Art, die Feste zu feiern, eingreifen:

„Es gibt nur einen Islam, den reinen und wahren Islam, und er erlaubt dir, dich zu freuen und Feste zu feiern! Sein Gesetz ist überall das gleiche, von hier bis Mekka und Medina, und ich brauche keinen *Fqih* und keinen Doktor der *Zitouna*, um es mir erklären zu lassen!“¹⁴

Sie scheinen zu ahnen, daß die Doktoren und Rechtsgelehrten in ihre Lebenswelten eingreifen wollen, ohne daß das, was sie ihnen ausreden und damit nehmen wollen durch etwas anderes ausgeglichen wird. Und spricht nicht etwa auch Herbert Marcuse davon, daß das Glücksverlangen der Menschen, bei aller Vernebelung dennoch in der Religion aufbe-

14 Assia Djebar, Die Schattenkönigin, Zürich 1988, S.161.
Fqih: Rechtsgelehrter des religiösen Rechts, Zitouna: seit dem 13. Jhd. eine der drei bedeutenden islamischen Hochschulen; in Tunis gelegen

wahrt ist? In „Triebstruktur und Gesellschaft“ heißt es: „Wo die Religion weiterhin das kompromißlose Streben nach Frieden und Glück bewahrt, haben ihre „Illusionen“ doch einen höheren Wahrheitsgehalt als die Wissenschaft, die an der Ausschaltung der Ziele arbeitet. Der verdrängte und umgeformte Inhalt der Religion kann nicht dadurch befreit werden, daß man ihn der wissenschaftlichen Haltung ausliefert.“¹⁵

Wenn heutzutage einige der islamistischen Gruppen dafür eintreten, Frauen überall den Zugang zu den Moscheen zu öffnen, so ist das auf den ersten Blick ein Fortschritt. Der zweite Blick offenbart dann, daß damit diesen unorthodoxen, anarchischen Glaubenspraktiken der Boden entzogen wird. Denn mit der Zulassung der Frauen zu geregelteren Form des Gottesdienstes schwindet der Raum, in dem sie sich auf ihre eigene Weise mit ihrem Wunsch nach Glück und dem Bedürfnis nach Tröstung wie auch nach Schrankenlosigkeit verbinden.

Mit dem Prozeß der Modernisierung geraten jene leiblichen Formen der Frauenkultur auf den Rückzug. Das Erstarken der Islamisten bringt in die Ablösung von diesen Traditionen eine neue, militante Form. Jüngst wurde in Algerien ein Heiligengrab gesprengt, ein Symbol also des nicht reglementierten Volksislam¹⁶. Die Musik insgesamt verfällt dem Verdikt, las-

15 Herbert Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt 1978, S.75. Auch Marxens Verdikt gegen die Religion, das oft nur in der Verkürzung „Religion ist das Opium des Volks“ bekannt ist, spricht von dem in der Religion aufbewahrten Protest: „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.“ (S.378). Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW 1

16 s. Frankfurter Rundschau vom 28.2.1995, Sprengung des Mausoleums des Sidi Mohammed Benaouda in Oran, Westalgerien

ziv und zersetzend zu sein. Der populärste Sänger des Sudan, Khogali Osman wurde im November 1994 in Khartum von einem Islamistenkommando ermordet. Die persische Sängerin Marsiye war seit der Revolution im Iran von 1979 nicht mehr öffentlich zu sehen. Erst mit ihrer Flucht im Herbst 1994 tritt sie wieder öffentlich auf – der erste Auftritt zeigte sie bei den Volksmudschahedin im irakisch-iranischen Grenzgebiet¹⁷. In ihrem Buch „Die Frauen von Deh Koh“ berichtet die Ethnologin Erika Friedl über ein iranisches Dorf, in dem sie mehrere Jahre gelebt und geforscht hat:

„Seit dem Auftauchen der Revolutionsfunktionäre sind das Singen, die Hochzeitstänze und die Musik zu Erinnerungen geworden, an denen die Jugend keinen Anteil hat. (...)

(...) die kunstvollen Reigentänze der Frauen bei Hochzeiten sind verboten (...)“ (S. 8f)¹⁸

Statt der Freudentänze entwickelte sich nun im Iran ein neuer Kult: Die Frauen gehen auf die Friedhöfe und betrauern die Toten, die im Krieg zwischen Irak und Iran gefallen sind: Die Frauen des Dorfes hatten „die Sitte der Städter übernommen (...) und (beklagten, S. Sch.) jeden Donnerstag auf dem Friedhof die Toten (...). Da saßen die Frauen an den geschmückten, frischen Gräbern, weinten, boten einander Süßigkeiten und Früchte an, die sie als Opfergabe mitgebracht hatten, erinnerten die Frauen, die einen Sohn oder Bruder im Krieg verloren hatten, an ihr Unglück und diejenigen, die davor verschont geblieben waren, an ihr Glück. Man klatschte ein wenig, und sang in hoher, schriller Tonlage ein paar Trauerlieder.“ (S. 49)¹⁹

Der Märtyrerkult ersetzt die Freudenfeste.

17 Khalid Duran, Wut auf die Musen und all ihre Übel. Der Krieg der islamischen Fundamentalisten gegen Sänger und Musiker, FAZ vom 25.2.1995

18 Erika Friedl, Die Frauen von Deh Koh. Geschichten aus einem iranischen Dorf, München 1991

19 wie (15)
Der Märtyrerkult hat im Iran eine lange Tradition. Die Aschura-Riten zum Gedenken des Todestags von Husain, dem Sohn Alis, am 10. Muharram umfassen öffentliche Geißlerprozessionen. Es gibt Passionsspiele

(ta'ziyat) in denen die Schlacht bei Kerbela nachgespielt wird, in der Husain und sein Gefolge umgekommen sind. Der Gouverneur des Kalifen Yazid hatte, nachdem Husain sich nicht dem Kalifen beugen wollte, im Herbst 680, das Lager des Sohnes von Ali angegriffen. Neben Husain fanden viele den Tod. Für die Anhänger der Partei Alis, der Schiiten also, wird diese Niederlage zum Kristallisationspunkt der Bewegung. Von da an spielen Bußrituale im schiitischen Islam Irans eine große Rolle. Heinz Halm faßt diese Zusammenhänge folgendermaßen:

„Man kann die Entstehungszeit der Schia auf die Jahre zwischen dem Drama von Kerbela (680) und dem Todesmarsch der kufischen „Büßer“ im Jahre 684 eingrenzen.“ (S. 29)

„Die Begriffe „Sünde“ (*dhanb* oder *khata'*), „Reue“ oder „Buße“ (*tauba*) und „Strafe“ (*uquba*) (...) sind für den schiitischen Islam konstitutiv; sie bilden den eigentlichen Kern der schiitischen Religiosität. Auf die Ähnlichkeit mancher Einzelzüge des schiitischen Glaubens mit christlichen Vorstellungen ist oft – auch von schiitischer Seite selbst – hingewiesen worden (...). Aber die Unterschiede sind nicht zu übersehen (...). Die „Sünde“ der Schiiten ist keine Erbsünde, kein existentieller Makel, der der Menschheit von Anbeginn anhaftet und sie erlösungsbedürftig macht, sondern ein historisches Versagen der gesamten „Partei“ in einer konkreten Situation. Diesen Makel von damals mit ihrem eigenen Blut abzuwaschen, sind allerdings auch die Nachgeborenen aufgerufen: die spätere Schia hat die Schuld der früheren – natürlich nebst ihrer eigenen zu tilgen.“ (S. 31)

Doch auch den Riten im Monat Muharram haftet etwas Ungezügelteres, Widerständiges an. Darin sind sie den nicht von Bußritualen gezeichneten Formen des sunnitischen Volksislam in Nordafrika verwandt. Reza Schah hat sie in seiner Zentralisierungs- und Neuerungswut verboten. Nach seiner Absetzung durch die Briten sind sie wiederaufgelebt. Den Mullahs jedoch sind sie ebenfalls suspekt: „Im heutigen Iran ist die Ta'ziye – oder was davon noch übrig ist – allenfalls geduldet (...)“ (S. 90)

Heinz Halm, Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, München 1994. S.a. Muhammad Asad, Persischer Brief, in: Mein Weg nach Mekka, Frankfurt 1955. Zu Reza Schahs zentralistischer Modernisierung des Iran s.a. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1976.

Die qualitativ-technische Veränderung kann eine neue Herrschaftsform stabilisieren. Reza Schah, ein einfacher Militär, der 1921 die Qadscharen-Dynastie gestürzt hat und fanatisch an der Modernisierung Persiens interessiert war, ließ halb Teheran abreißen, damit breite Straßen angelegt werden konnten – wenn es auch nur wenige Autos gab, so sollte doch die Stadt ein modernes Gepräge haben. Den Frauen verbot er – nicht Atatürk, dem dieses nachgesagt wird – den Schleier. Der selbsternannte Schah nutzte die Möglichkeit des Telephonnetzes für die Zentralisierung seiner Herrschaft, deren Voraussetzung die Beschränkung der Herrschaft der Provinzgouverneure war. Er ermutigte nicht nur, sondern verpflichtete die Telephonbeamten, ihm direkt aus den Provinzen alle interessanten Vorkommnisse zu melden. So umging er die noch nicht entmachteten lokalen Statthalter, die teils mit den abgesetzten

III.

Kehren wir nun zu den gesellschaftlichen Veränderungen zurück, die ich einleitend beschrieben habe. Sie zeigen sich

- in der Landflucht,
- in der Durchsetzung der Kernfamilie als Wohnform,
- im Eröffnen von Bildungschancen für Mädchen.

Für viele der jungen Frauen, die aus der Unterschicht stammen und die neuen Möglichkeiten der Bildung ergriffen haben, war die Entsinnlichung ihres Körpers der Preis für das Überschreiten der Grenzen des Hauses der Frauen, des Harems²⁰. Und diesen Preis hatten sie individuell zu entrichten. Auch die erfolgreichen Frauen der Bewegung unter Kemal Pascha in der Türkei waren bestrebt, auf alles, was ihre Weiblichkeit betonen konnte, in der Öffentlichkeit zu verzichten:

„Die unverschleierte „neue Frau“ der Republik verkörperte ein ganzes Regelwerk samt Sprache, die die neuen Grenzen markieren: strenges Kostüm, einfacher, kurzer Haarschnitt und fehlendes Make-up entsprechen nicht nur der Vorliebe engagierter berufstätiger Frauen, die keine Zeit für „Frivolitäten“ haben, sondern können auch als wirksame symbolische Rüstung dienen.“²¹, schreibt Deniz Kandiyoti.

Nilüfer Cagatay und Yasemin Nuhoglu-Soysal weisen in ihrem Aufsatz über „Frauenbewegungen im nationalen Einigungsprozeß“ in der Türkei und im Nahen Osten darauf hin, daß „die Frauenrechte nicht als eine Frage der Rechte des Individuums und der individuellen Freiheit wahrgenommen werden“ würden²². Sie machen auf die sowohl in der Linken

Qadscharen sympathisierten, jedenfalls aber vergleichsweise unabhängig waren und sich dem Emporkömmling nicht unterwerfen wollten. Das technische Medium ließ sich als Hilfsmittel der Durchsetzung der Zentralgewalt einsetzen. (S. 561)

20 Eindrucksvoll führt dies die tunesische Filmemacherin Nejia ben Mabrock in ihrem Film „Sama“, Tunesien, Belgien 1982-1988, vor.

21 Deniz Kandiyoti, Patriarchalische Muster. Notizen zu einer Analyse der Männerherrschaft in der türkischen Gesellschaft, in: (2), S. 326

22 Nilüfer Cagatay und Yasemin Nuhoglu-Soysal, Frauenbewegungen im

wie bei den Islamisten verbreitete Praxis aufmerksam, den Frauen die Identität einer Schwester zuzuschreiben. Das heißt nichts anderes, als die Frauen nicht als Frauen wahrzunehmen. Sie werden entsinnlicht und zugleich wird ihnen jedes Recht auf ihre eigene Körperlichkeit abgesprochen. Die Ehre des Bruders hängt an der Ehre der Schwester. Diese Regel teilen alle islamischen Gesellschaften miteinander²³. Unterhalb der ideologisch ihnen verliehenen Schwesternschaft können sie gleichwohl als Sexualobjekte behandelt werden. Allemal aber gilt, daß eine Frau auf Schwierigkeiten stößt, wenn sie selbst über ihren Körper und ihre Sinnlichkeit verfügen will.

Meine Überlegungen möchte ich in zwei Richtungen zusammenführen:

1. Was ist nun die sozialpsychologische Dimension der Bedeutung des Verlustes der Frauen-Veranstaltungen, die ich weiter oben Fatima Mernissis und Assia Djebars Büchern entnommen habe? Die alten Formen der Frauenkultur sind brüchig geworden und neue noch nicht gefunden. Der patriarchalen Herrschaft stand mit diesen Formen der Frauenwelt ein eigenständiger Bereich gegenüber, in dem Frauen in Worten oder Klagen ihren Wünschen oder Bedrängnissen

nationalen Einigungsprozeß. Die Türkei und andere Länder des Nahen Ostens. Ein Vergleich, in: (2), S. 202

23 „Der neue Staat [nach der Unabhängigkeit Algeriens, S. Sch.] setzte die Tendenz der kulturellen Gleichmacherei durch die Verbreitung einer Autorität und nomolithisch konzipierten Ideologie fort – Verquickung eines bestimmten Islam und eines bestimmten Sozialismus, die eben „von oben“ konstruiert war. (...) erweist sich der Islamismus von vornherein als unversöhnlich gegenüber den lokalen Kulturen. Damit steht er im Gegensatz zur Tradition der Sunna, die jegliche menschliche Anmaßung, den wahren Islam zu vertreten, ausdrücklich ablehnt und damit faktisch den lokalen Auslegungen Raum läßt. Die heute noch bestehenden Reste der Regionalkulturen sind bedroht, zwischen diesen beiden Typen von Totalitarismus zerrieben zu werden, wenn sie nicht noch eine Anerkennung als demokratisches Potential finden.“ (S. 136f), schreibt Sabine Kebir zur Charakterisierung der Lage Algeriens. Sabine Kebir, Zwischen Traum und Albtraum. Algerische Erfahrungen 1977 – 1992, Düsseldorf 1993

Ausdruck verleihen konnten. Und darüber hinaus hatten sie Formen entwickelt, die tiefer reichten und die leibliche Basis der Subjektivität berührten, ihr zum Ausdruck verhalfen. Damit hatten sie sich eine Möglichkeit kultiviert, die zum Beispiel den Frauen in Europa im 19. Jahrhundert nicht zugänglich war. Die europäischen Frauen des Bürgertums im 19. Jahrhundert waren ja ebenfalls betroffen von Veränderungen ihrer Rollen und ihres gesellschaftlichen Orts. Die Chancen konnten nicht sogleich und nicht von allen ergriffen werden. Die 1764, also noch im 18. Jahrhundert vor der Französischen Revolution, geborene Schriftstellerin Therese Forster-Huber beklagt, daß es nach etwa 1810 – Jahreszahlen dürfen bei solchen Prozessen natürlich nicht als starre zeitliche Grenze verstanden werden – immer weniger selbstverständlich geworden sei, daß Frauen in Gesprächen und Diskussionen über Literatur, Politik und Philosophie Platz hatten. Sie hatten sich zurückhaltender zu benehmen. Vorausgegangen war dem kurzzeitigen Eintreten der Frauen in die Diskussionszirkel der Künstler und Politiker der Verlust der alten Frauenkultur mit ihren Lebensformen. Diese Veränderungen müssen als Hintergrund des im letzten Jahrhundert im Bürgertum massenhaften Auftretens psychischer Krankheiten der Frauen angesehen werden. Die Hysterie war die bevorzugte Krankheit. Wenn wir dem die kollektiven Formen der arabischen Frauenkultur gegenüberstellen, dann wird deutlich, daß sie kollektive Ausdrucksformen gefunden hatten, die einen solchen individualisierten Konfliktlösungsversuch nicht nötig machte. Die Bildung einer kollektiven Identität die in sinnlichen Inszenierungen zum Ausdruck kommt, beschäftigt Alfred Lorenzer in seinem Buch „Das Konzil der Buchhalter“. Bezogen auf die Spirituals der Schwarzen schreibt er:

„Eben weil es sich im Ritual und in der Musik, im Ritual und in der gegenständlichen Symbolik, um eine 'sinnhafte' Bildung unterhalb der Allianz von Sprache und Herrschaftsnormen handelt, gab es hier einen begrenzten Freiraum für die

Unterdrückten, um ihre Lebensentwürfe, ihre Lebensformen und ihre Lebenswünsche ins Symbol zu fassen. Auch wenn diese Symbolsysteme selbst immer noch eingespannt waren in die Unterdrückungsmaschinerie, auch wenn sie keinen (oder selten einen) Ansatz zu Aktion und revolutionärem Widerstand enthielten (und enthalten), so waren und sind sie doch entscheidend für deren Ermöglichung: durch Organisation von Identität und Kollektivität.“²⁴

2. Die neuen Lebensformen sind nicht mehr im gleichen Maß wie die alten für große Teile der Bevölkerung verbindlich. Verschiedene Lebensformen herrschen nebeneinander vor oder sind miteinander vermischt. Die Ungleichzeitigkeit ist schärfer als in Westeuropa, wo die Veränderung traditionaler Lebenswelten mindestens seit dem Zeitalter der Aufklärung und der industriellen Revolution, also seit zweihundert Jahren, die verschiedenen Schichten in unterschiedlichem Tempo ergriffen hat. Unter den Bedingungen der ökonomischen Krise ist der Weg der Frauen in die Öffentlichkeit, der Weg der Frauen hin zu mehr Befreiung und Selbstbestimmung schwerer geworden. Die Angebote der Islamisten, durch klare Verhaltensregeln anzugeben, was sich gehört und was nicht, sprechen die Verunsicherungen an, die den veränderten Lebenswelten und Geschlechterbeziehungen entspringen und zielen auf die autoritäre Lösung: Statt Selbstbestimmung und das Recht auf ein eigenes Leben verfolgen sie die Frauen zur Unterwerfung. Die Unterwerfung ist zunächst eine unter die Regeln der Islamisten, die für sich in Anspruch nehmen, die einzige und wahre Auslegung des

24 Alfred Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt 1981, S. 229. Die Rasta-Musik und die Legenden um sie haben für die jungen Afrikaner eine ähnliche Bedeutung als Kern, um den sich eine Identität gegen die Bilder aus dem reichen Westen der Ersten Welt, zu bilden sucht. Dies ist mir auf mehreren Reisen in Gesprächen mit Afrikanern deutlich geworden.

Koran zu kennen, und zu wissen, wie ein Gläubiger oder einige Gläubige sich im Alltagsleben zu verhalten hat. Gilles Kepel untersucht in seinem Buch mit dem Titel „Die Rache Gottes“ das seit den 70er Jahren weltweit zu beobachtende Phänomen des Erstarkens religiöser Splittergruppen und Sekten. Es beschränkt sich keineswegs auf den Islam und keineswegs auf die Länder der Dritten Welt. Der Zulauf der islamistischen Gruppen hat dort allerdings spezifische Bedeutungen.

„Diese Bewegungen (...) sind das authentische Zeugnis eines tiefreichenden gesellschaftlichen Mißstandes (...)

Die Welt von heute hat das Industriezeitalter verlassen und ist in eine neue Epoche eingetreten, in der die gesellschaftlichen und die internationalen Beziehungen einem Wandel unterliegen den wir nicht eindeutig benennen können. Das plötzliche Auftauchen religiöser Bewegungen kann uns helfen, diesen Prozeß besser zu verstehen. Denn sie sind typische Kinder unserer Zeit: unerwünschte Bastarde, Produkte der Informatik und der Arbeitslosigkeit, der Bevölkerungsexplosion und der Alphabetisierung.“²⁵

25 Gilles Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 1991, S. 27f.

Kepel fährt fort: „Die religiösen Bewegungen unserer Tage deuten wie die Arbeiterbewegungen von gestern deutlich auf gesellschaftliche Mißstände hin, die sie auf ihre eigene Weise benennen. Und diese Benennung selbst ist ein Zeichen, dessen Bedeutung unbedingt aufgedeckt werden muß: Es nicht zu tun hieße, sich auf Spekulationen zu verlegen, deren trivialste lauten würde, daß das 21. Jahrhundert (bzw. das dritte Jahrtausend) entweder religiös oder nicht religiös sein wird – ein Thema, das uns hier nicht interessiert.“

Ganz ähnlich schätzt Bernard Lewis den Zulauf zu den großen islamistischen Gruppen ein:

„Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts brachte herbe Enttäuschungen und löste eine heftige Selbstbefragung aus. Die Zauberkraft der Talismane aus dem geheimnisvollen Abendland versagte, und die Geheimmittel der diversen ausländischen Quacksalber vermochten den islamischen Ländern und Völkern nicht zu helfen. (...) Die politische Sprache des Islam erhält ein ganz neues Gewicht und eine neue Bedeutung.

Sie erwirbt auch neue Inhalte. Eine Vergangenheit, die revidiert und rekonstruiert wird, ist nicht mehr dieselbe wie früher, und die Revolution des Ayatollah Khomeini verdankt der Welt draußen viel mehr als nur Gewehre, Selbstwähltelefone und Kassetten, so wichtig diese Dinge für

Die autoritäre Lösung deutet in eine Richtung, die weite Teile der bürgerlichen Frauenbewegung Deutschlands seit dem Beginn des Ersten Weltkriegs eingeschlagen und immer einseitiger fortgesetzt haben. Sie verfolgten den Umbruch der weiblichen Lebenswelten und der Beziehungen der Geschlechter zueinander nicht weiter in Richtung auf eine Befreiung aus Zwängen, wie dies etwa in den Auseinandersetzungen der radikalen Teile der Frauenbewegung versucht wurde. Helene Stöckers Wort für dieses Vorhaben war „Neue Ethik“. Anstatt die eigenen Wünsche und Sehnsüchte zu erkennen und in eine politische Auseinandersetzung einzubeziehen, wählten einige von ihnen die Identifikation mit der Macht: Sie stellten sich im Ersten Weltkrieg auf die Seite Deutschlands und befürworteten den Kriegseintritt. Sie wollten an der „Heimatfront“ Dienst tun. Endlich brauchten sie sich nicht mehr mißachtet fühlen. In den 30er Jahren hatte der Streit die Frauenbewegung soweit gelähmt, daß die Radikalen ohne Protest den Weg ins Exil antreten mußten, und die Gleichschaltung der Frauenvereine beinahe unbemerkt vor sich gehen konnte. Gertrud Bäumer konnte sich auch nach der Befreiung mit der Katastrophe des Nationalsozialismus nicht auseinandersetzen. Sie blendete das Ungeheuerliche einfach aus. So viel innere Emigration, so viel Verleugnung gedeiht nur auf der Abwehr der eigenen Wünsche und Sehnsüchte²⁶.

Mit dem Phantasma der Sicherheit werben alle autoritären Gruppen und festigen es in Abgrenzung zu den verschiedenen

seine Machtergreifung auch gewesen sein mögen. Im Umkreise der Fundamentalisten im Iran, in Ägypten und andernorts bildet sich eine neue islamische politische Sprache heraus, die uneingestandenermaßen nicht weniger in der Schuld der Verwestlichung und des Säkularismus des 19. Jahrhunderts mitsamt seinen ausländischen Vorbildern steht als in derjenigen des prophetischen und klassischen Islam. Vieles wird davon abhängen, wieweit es ihnen gelingt, diese verschiedenen Traditionen miteinander in Einklang zu bringen.“ Bernard Lewis, *Die politische Sprache des Islam*, Berlin 1991, S. 189f

26 vgl. Ulrike Prokop, *Frauen – Nation – Krieg. Texte von Gertrud Bäumer 1910-1946*, Vortrag im Literaturhaus Frankfurt, Juni 1994

sten ausgegrenzten Gruppen: bei uns sind die Asylbewerber oder gleich alle Ausländer diejenigen, die als Bedrohung des Eigenen wahrgenommen werden, bei den Islamisten ist es der liederliche Westen überhaupt (was aber das Nutzen der dort entwickelten technischen Geräte und Waffen nicht ausschließt), und direkt betroffen ist die linke und demokratische Öffentlichkeit in den Ländern selbst, die eine weitere Einbuße der Freiheit der Rede hinnehmen muß, bis hin zur massiven Bedrohung von Leib und Leben. Das Phantasma der Sicherheit beschwichtigt für die einzelnen die Angst, die gesellschaftliche und individuelle Veränderungen auslösen. Der Preis dafür ist die Unterwerfung, der fatale Gewinn, sich einer ausgezeichneten Gruppe (oder Nation oder Religion) zugehörig zu fühlen. Darin liegt das Verführische der Unterwerfung.

Das Ausprobieren neuer Lebensmodelle in den autonomen Frauengruppen der islamischen Länder – wie allgemein die Versuche der Demokraten – hatte auch in früheren Jahren mit vielfältigen Widerständen zu kämpfen. Mit dem Erstarren der islamistischen Gruppen unterliegt es neuen, gefährlichen Beschränkungen. Es ist den Frauen in den islamischen Ländern zu wünschen, daß sie, wie Sirin Tekeli dies für die türkische autonome Frauenbewegung der 80er Jahre beschreibt, weiterhin ihre Lebensformen finden können, und sich nicht von ihren Wünschen so weit distanzieren müssen, daß sie sich für deren Abwehr an anderen schadlos halten müssen. Es ist zu hoffen, daß Sirin Tekelis Charakterisierung der autonomen türkischen Frauenbewegung auch in der Zukunft zutreffend bleibt:

„Noch heute ist sie [die autonome Frauenbewegung, S. Sch.] innerhalb dieser Oppositionsbewegung [gegen das autoritäre Regime und den Putsch von 1980, S. Sch.] in vielerlei Hinsicht einen Schritt weiter als die anderen Gruppierungen: so ist sie z.B. ihrer inneren Struktur nach der am weitesten entwickelte demokratische Flügel und spielt somit im Demo-

kratisierungsprozeß der Gesellschaft eine grundlegende Rolle.“²⁷

Und auch die algerischen Frauen sind in ihrem Mut, mit dem sie sich vor einem Jahr Ende März zu eine riesigen Demonstration gegen den Bürgerkrieg – 50 000 haben sich zusammengefunden, ihren Protest auszudrücken – zu bewundern.

27 Sirin Tekeli, wie (2), S. 43

Über die Autorinnen

Marie-Luise Angerer

Dr.phil., geb. 1958. Institut für Publizistik und Kommunikationswissenschaft der Universität Wien und Salzburg; derzeit APART-Stipendiatin der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Forschungsschwerpunkt: Körper und Neue Technologien, audiovisuelle Medien, feministische Medientheorien. Mitherausgeberin des Medien Journals. Publikationen u.a. „The Body of Gender. Körper. Geschlecht. Identitäten“ (Hg.), Wien 1995; „Riot Girls an Angry Women. Stilvoll Weiblich“, in: N. Bailer/R. Horak (Hg.): Jugendkultur, Wien 1995, S. 171-181; Gender und Medien (hg. gem. mit Johanna Dorer), Wien 1994; Das Unbehagen der Geschlechter in der Kultur. Über Differenz, Andersheit und Identität. Feministische Perspektiven, in: Kurt Luger/Rudi Renger (Hg.): Dialog der Kulturen. Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien. Wien 1994, S. 110-128. Über die Leiden der Tugend. Bildungswünsche und -verhinderungen Vorarlberger Mädchen und Frauen, Wien 1991.

Waltraud Gölder

Literaturwissenschaftlerin (Romanistik). Lehrveranstaltungen in Augsburg, Frankfurt/M. und Freiburg i. Br.. Dissertation über Samuel Beckett, zahlreiche Publikationen zur französischen und deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, zu Feminismus, Psychoanalyse und Literaturtheorie. Derzeit Arbeit an einem Buchprojekt „Subjektivität und Trauerarbeit in französischen Texten der Moderne“ (Zu Rousseau, Mme de Staël, Benjamin Constant, George Sand, Alfred de Musset und Flaubert). Übersetzungen aus dem Französischen, vor allem Lyrik (zuletzt: Michel Leiris: „Vivantes cendres innommées, lebende Asche namenlos“, Heidelberg 1993).

Barbara Rendtorff

Sozialwissenschaftlerin, Mitbegründerin und langjährige Mitarbeiterin der Frankfurter Frauenschule; derzeit Vertretungsprofessorin am FB Erziehungswissenschaften der Universität Frankfurt. Forschungsinteressen sind Kon-

struktionen und Bedeutung von Geschlecht deren Verankerung. Eine längere Studie 'Geschlecht und Kastration' erscheint im Sommer.

Sigrid Scheifele

Diplomsoziologin, Diplompsychologin, von 1984 bis 1994 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Universität Frankfurt. Promotion 1989, derzeit Ausbildung zur Psychoanalytikerin. Forschungsschwerpunkte: weibliche Sozialisation und Geschlechterverhältnisse, Kulturanalyse, islamische Kultur. Veröffentlicht u.a. „Projektionen des Weiblichen. Lebensentwürfe in Kleists 'Penthesilea'“, Würzburg 1992.

Mona Singer

Geboren 1956, Studium der Philosophie, Kommunikationswissenschaften und Politikwissenschaften in Wien. Derzeit Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung der Universität Wien und arbeitet an dem Projekt „Fremde und Moderne. Universalismus versus Differenz“. Veröffentlichungen zu Postmoderne, Feministische Ethik und Feministische Wissenschaftskritik.

Die Reihe 'Materialienband' Inhalt der Bände 1-14

Band 1

Christel Eckart: Töchter in der 'vaterlosen Gesellschaft'. Das Vorbild des Vaters als Sackgasse zur Autonomie / Ulrike Schmauch: Entdämonisierung der Männer - eine gefährliche Wende in der Frauenbewegung? / Dörthe Jung: Körper-Macht-Spiele. Unökonomische Gedanken zu weiblichen und männlichen Körper-Präsentationen in öffentlichen Räumen / Ulrike Teubner: Zur Frage der Aneignung von Technik und Natur durch Frauen - oder der Versuch, gegen die Dichotomien zu denken / Barbara Rendtorff: Macht und Ohnmacht - Liebe und Kampf zwischen Müttern und Kindern. 9,-

Band 2

Käthe Trettin: Über das Suspekte am neuen Ethik-Interesse: Anmerkungen zu Luce Irigaray / Mechthild Zeul: Warum war 'Kramer gegen Kramer' ein Publikumserfolg? Versuch einer psychoanalytischen Deutung / Ulrike Prokop: Die Freundschaft zwischen Katharina Elisabeth Goethe und Bettina Brentano - Aspekte weiblicher Tradition / Barbara Köster: Weiblicher Masochismus. 10,-

Band 3

Ulrike Schmauch: Frauenbewegung und Psychoanalyse- öffentliche und verborgene Seiten einer schwierigen Beziehung / Karin Windaus-Walser: Antisemitismus - eine Männerkrankheit?? Zum feministischen Umgang mit dem Nationalsozialismus / Heide Moldenhauer: Frauen und Architektur / Barbara Rendtorff: Der gute Mensch Frau - zum Wesen und Unwesen von Frauen und unserer frauenbewegten Ideologie / Ellen Reinke: Psychoanalytische und sozialstrukturelle Überlegungen zum Abwehrmodus der 'altruistischen Abtretung'. Minni Tipp und Anna Freud gewidmet. 10,-

Band 4

Regina Dackweiler: „Dienende Herzen“ - Schriftstellerinnen des Nationalsozialismus / Mechthild Zeul: Der Abwehrcharakter des Penisneids und seine Bedeutung für das sexuelle und soziale Verhalten der Frau: ein klinischer Beitrag / Barbara Holland-Cunz: Reform - Revolution - Wandel. Transformationsvorstellungen in der feministischen Theorie / Gisela Wülfing: In der Wildnis der Differenz - ohne gesichertes Hinterland / Pia Schmid: Säugling-Seide-Siff. Frauenleben in Berlin um 1800. 10,-

Band 5

Vorträge von Luisa Muraro: Die symbolische Ordnung der Mutter / Die Passion der Geschlechterdifferenz (zur italienisch-deutschen Tagung vom November 1989). 8,-

Band 6

Genealogie und Traditionen 10,-
Vorträge aus der Frauen-Sommerwoche 1989 u.a.: Luce Irigaray: Das vergessene Geheimnis weiblicher Genealogien / Edith Seifert: Zur Frage der psychischen Geschlechtergenealogie / Marianne Schuller: Wie entsteht weibliche Freiheit? / Alexandra Pätzold: An der Grenze von Physik und Metaphysik / Eva Meyer: Die Autobiographie der Schrift / Gerburg Treusch-Dieter: Das Kästchenproblem. Zum Psyche-Mythos bei Freud.

Band 7

Über weibliches Begehren, sexuelle Differenz und den Mangel im herrschenden Diskurs. 13,-
Autonome Frauenbildungsarbeit am Beispiel der Frankfurter Frauenschule. (Eine Reflexion der Mitarbeiterinnen der Frankfurter Frauenschule über die Arbeit eines Frauen-Bildungs-Projekts).

Band 8

Nationalsozialismus / Nationalismus 13,-
Beiträge zur Tagung 'Prägende Weiblichkeitsentwürfe des Nationalsozialismus' vom März 1988 und zur Tagung 'Nationalismus' vom März 1989: Elisabeth Brainin/Marieta Zeug: Arisch ist der Zopf - Jüdisch ist der Bubikopf / Liliane Crips: Die Inszenierung der Weiblichkeit in der NS-Gesellschaft: Deutsche Mutter versus Dame von Welt / Rotraut DeClerck: Zum Verständnis des Na-

tionalismus aus der Sicht Kleinianischer Theorie / Ewa Kobylinska: Der polnische Nationalismus - seine Stärke und Schwäche / Ingeborg Nordmann: Hannah Arendt zum Verhältnis von Nation und Demokratie.

Band 9

Der feministische Blick auf die Sucht 13,-
Beiträge zur Tagung 'Der feministische Blick auf die Sucht' vom Mai 1990: Christa Appel: Dry out the world - Frauen-Strategien im Kampf gegen die Alkoholgefahren im 19. Jhd. / Ulrike Kreyszig: Drogenpolitik - Frauenpolitik - feministische Politik / Barbara Krebs: Eßstörungen und einige Probleme bei der Entwicklung des weiblichen Körper-Ichs / Irmgard Vogt: Frauen, Sucht und Emanzipation: Selbstbilder und Fremdbilder / Carmen Walcker-Mayer: Mittäterschaft in der Beratungssituation / Cornelia Helfferich: Neue Mythen oder alte Beliebigkeiten oder...?

Band 10

Körper-Bild-Sprache 13,-
Beiträge aus der Frauen-Sommer-Woche 1990 und der Tagung 'Die Figur der Mutter': Marie-Claire Boons: Exil in der Liebe / Camille Lacoste-Dujardin: Darstellungen der Mutterschaft im Maghreb / Christa Rohde-Dachser: Das Bild der Mutter in der Psychoanalyse / Gisela Ecker: „Die unversiegbare Milch“: Weiblichkeitsimaginationen und die Figur der archaischen Mutter / Hanne Seitz: Zur Dekonstruktion des Körperbildes in der Bewegung.

Band 11

Suchbilder - Trugbilder 13,-
Beiträge aus der Frauen-Sommer-woche '91 und der Tagung 'Das Bild des Vaters', von Ilse Modelmog: Formloses und Form. Von Göttinnen, intriganten Weibsbildern und weiblichen Monstern / Chris Weedon: Poststrukturalismus und Feminismus / Barbara Rendtorff: Kleine Mädchen - Körper und Sprache / Christel Eckart: Suchbild Vater. Interpretationen des Tochter-Vater-Verhältnisses aus der Sicht der Töchter / Elfriede Löchel: - "Wie findet sie den Weg zum Vater?" Geschichte(n) zu Vatern und Geschlecht / Mona Singer: Über die Moral und die Grenzen des Verstehens.

Band 12

Drogenkonsum und Kontrolle 13,-
Vorträge der Tagung 'Der feministische Blick auf die Sucht II' im März '92 von: Christa Appel: Einmal süchtig - immer süchtig?! / Christine Heinrichs: Warum nehmen Sie eigentlich keine Drogen? / Claudia Dieckmann: Maßlosigkeit und Maßhalten in der Arbeit mit Frauen / Irmgard Vogt: Beraterinnen im Konflikt / Margit Brückner: Grenzgänge zwischen Sozialarbeit und Therapie / Birgit Moos-Hofius: Selbstregulation und Selbstkontrolle.

Band 13

Gewalt und Gesetz 14,-
Über die nichtgelungene Zivilisierung der Gesellschaft
Vorträge aus der Tagung „Zur Lage der Nation“ 1992 und „Über das Ende einer Illusion“ 1993, von Marie-Josèphe Dharvernas: Les Dents de la Mer (Die gezahnte Vagina) / Sabine Gürtler: Die Gewalt des Selben und die Macht des Anderen / Barbara Köster: Die Brüderhorde / Ingeborg Nordmann: Über das Gewalttätige am Opferdiskurs / Edith Seifert: Fremdenhaß und Aggressivität in psychoanalytischer Sicht.

Band 14

Zur Krise der Kategorien
Frau - Lesbe - Geschlecht (Doppelband) 19,-
Vorträge aus der Tagung „daß es die eine Wahrheit nicht gibt - Die Kategorie 'Lesbe' im Netz der Diskurse“ 1993 und der Frauen-Sommerwoche 1994. Rosi Braidotti: Gender und Post-Gender: Die Zukunft einer Illusion? / Barbara Duden: Beschämend oder empörend? Überlegungen zum Urteilspruch zu 218. / Karin Flaake: Zwischen Idealisierung und Entwertung. Homo- und Heterosexualität aus psychoanalytischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive. / Monika Gutheil: „daß es die eine Wahrheit nicht gibt.“ Zur Kategorie „Lesbe“ im feministischen Diskurs. / Sabine Hark: 'Jenseits' der Lesben-Nation? Die Dezentrierung lesbisch-feministischer Identität. / Claudia John: Psychoanalyse und weibliche Homosexualität. / Susanne Möbuß: Weiblichkeitsdefinitionen der Mystikerinnen im Mittelalter. / Judith Butler: Unter Feministinnen: „The Trouble with Gender“. Interview mit Rosi Braidotti.

Bestellung

Hiermit bestelle ich aus der Reihe 'Materialienband' Band Nr. gegen Rechnung.

Name:

Adresse:

Datum und Unterschrift:

Abonnement-Vordruck

Ich möchte die Reihe 'Materialienband' abonnieren. Jeder Band wird mir nach Erscheinen zugeschickt, Rechnung anbei.

Name:

Adresse:

Datum und Unterschrift:
(Widerruf des Abos bitte schriftlich an uns)