

[Home](#)

Undine Eberlein

## Geschlechterdualismus und romantischer Individualismus

Thema dieses Aufsatzes ist die philosophische und ›diskursive‹ Konzeptualisierung des Geschlechtsunterschieds und ihre heutige Infragestellung. Nachdem ich – in Anlehnung an die neuere feministische Forschung – die Genese des spezifisch modernen Geschlechterdualismus skizziert habe, möchte ich die philosophische Ausformulierung dieses Geschlechtermodells am Beispiel der Hegelschen Philosophie kurz darstellen. Der zweite Teil des Aufsatzes behandelt dann die heutige Kritik des ›Geschlechterdualismus‹ im Namen der mit den Konzepten des ›moralischen‹ und des ›romantischen‹ Individualismus verbundenen Utopien der ›Gleichheit‹ und der ›Einzigkeit‹. Diese beiden Individualitätsmodelle – in Anlehnung an Georg Simmels Unterscheidung eines ›Individualismus der Einzelheit‹ und eines ›Individualismus der Einzigkeit‹<sup>[1]</sup> konzipiert und als ›Idealtypen‹ im Sinne Max Webers aufzufassen – bestimmen wesentlich das moderne Denken und die Perspektiven der Sozial- und Kulturkritik.<sup>[2]</sup> Dies zeigt sich auch in der neueren feministischen Diskussion, die von der Erforschung und Kritik der historischen Geschlechterrollen zu einer radikalen Infragestellung des scheinbar evidenten vordiskursiven Geschlechtsunterschieds gelangt ist. Im Namen einer Subversion der scheinbaren ›Positivität‹ biologischer Fakten wird dabei in den Texten Judith Butlers die moderne Naturbeherrschung phantasmatisch erweitert. Dem Gleichheitsdiskurs des ›moralischen Individualismus‹ mit seinem Ideal einer Absehung vom Geschlechtsunterschied tritt die Utopie einer unabsehbaren Vervielfältigung von möglichen ›Geschlechtsfiguren‹ zur Seite, die entgegen Butlers eigenen theoretischen Prämissen letztlich den ›romantischen Individualismus‹ weiterführt und dessen Ideal der ›Einzigartigkeit‹ bis in die Ebene der Geschlechtsidentität und Körperlichkeit radikalisiert.

1.

Forschungen zu der Geschichte von ›gender‹, also zu den historisch-sozialen Geschlechtsidentitäten und Geschlechterrollen in ihrer Selbst- und Fremdzuschreibung, sind ein besonders ergiebiges Feld feministischer Theoriebildung. Ein mindestens auf den ersten Blick überraschendes Ergebnis

dieser Untersuchungen war die Erkenntnis, daß die vermeintlich ›traditionelle‹ Vorstellung eines strikten Geschlechterdualismus in vieler Hinsicht erst eine ›Errungenschaft‹ der Epoche der Aufklärung ist.<sup>[3]</sup> Davor waren die Auffassungen zum Geschlechterverhältnis stark von biblischen und aristotelischen Motiven bestimmt und damit an einer Art ›Defizienzmodell‹ orientiert, wonach Frauen einen sekundären und notwendig unvollkommenen Typus des den Männern erreichbaren Menschseins verkörpern. In der vielfach hierarchisierten und heterogenen vormodernen Gesellschaft war jedoch offenbar die Natur ›der Frau‹ kein besonders dringliches Problem: eingebunden in die ständischen Lebensweisen war ihre ›Besonderheit‹ nur ein Aspekt einer nach Gottes Willen vielfach gegliederten Welt. Die langsame Auflösung dieser agrarisch-ständischen Ordnung und der Aufstieg bürgerlicher Schichten bildeten dann den Hintergrund für den Siegeszug des Gleichheitsdiskurses der Aufklärung. Die andauernde, scheinbar selbstverständliche Ungleichheit der Geschlechter und -rollen erforderte vor dem revolutionären Hintergrund der These einer ›natürlichen‹ Gleichheit aller Menschen eine neue Begründung, die nun primär den medizinisch-biologischen<sup>[4]</sup> und anthropologischen Diskursen entnommen wurde. So kam es zu einer verstärkten ›Naturalisierung‹ der Geschlechterauffassung, die es erlaubte, im Zeitalter der Gleichheit die Ungleichheit der Geschlechter festzuschreiben und auf scheinbar unbestreitbare wissenschaftliche Grundlage zu stellen. Verstärkt durch die mit der Krise der Ökonomie des ›ganzen Hauses‹ im Bürgertum sich etablierende strikte Trennung der Arbeits- und Lebensbereiche in ›Haus-‹ und ›Berufsarbeit‹ und sicher auch im Interesse einer Stabilisierung der sozialen Ordnung durch Abweisung weiblicher Ansprüche auf Gleichberechtigung<sup>[5]</sup> wurde nun ein ›Komplementaritätsmodell‹ der Geschlechter bestimmend. Trotz vielfältiger rechtlicher und sozialer Verbesserungen wurde damit ›das Weibliche‹ zu einer Kategorie, die einen andauernden Ausschluß der Frauen aus dem Gleichheitsversprechen der Aufklärung begründete und rechtfertigte. Zwar wurden durch die Zuschreibung komplementärer, einander ergänzender Eigenschaften an die Geschlechter nun den Frauen eigene Qualitäten zugesprochen und nicht eine bloße ›Defizienz‹ konstatiert, doch wurde zugleich durch deren meist strikt dichotome Zuordnung eine Partizipation an den ›männlichen‹ Sphären und insbesondere der Politik oft rigider unterbunden als noch in der vormodernen ständischen Gesellschaft. Wie trotz prinzipieller Gleichheit und rechtlicher Aufwertung das Komplementaritätsmodell hierarchisiert und den Ausschluß von den ›öffentlichen Dingen‹ legitimiert läßt sich prägnant an der Philosophie Hegels aufzeigen.

Für meine skizzenhafte Behandlung des Geschlechterdualismus in der hegelschen Philosophie möchte ich zuerst auf einige Stellen der *Phänomenologie des Geistes* eingehen, da in ihr bereits die theoretischen Weichen für Hegels Geschlechterkonzeption gestellt sind. Am Anfang ihres ›Geist-Kapitels‹ wird die Geschichte von der anfänglichen Entzweiung des ›Sittlichen‹ in ein ›göttliches‹

und ein ›menschliches‹ Gesetz und deren Widerstreit erzählt. Hegels geschichtsphilosophische Konstruktion, an deren Anfang das bipolare Geschlechterverhältnis eingelassen ist, beschreibt diese Zerstörung der ursprünglichen antiken sittlichen Totalität als notwendige Entfremdung, die schon von Beginn an in der unmittelbaren Identität angelegt war, »denn die Unmittelbarkeit hat die widersprechende Bedeutung, die bewußtlose Ruhe der Natur und die selbstbewußte unruhige Ruhe des Geistes zu sein«. [6] Die dem Geist inhärente Bewegung manifestiert sich in der Objektivität des sozialen Lebens als Dialektik zweier Existenzweisen des Sittlichen: eines »göttlichen Gesetzes«, das die Form »der unmittelbaren oder seienden Substanz« hat in der Familie, und eines »menschlichen Gesetzes«, das durch »das seiner bewußte wirkliche Tun« im Gemeinwesen bestimmt ist. [7] Während dabei dies auf die Allgemeinheit gerichtete ›menschliche Gesetz‹ als die Sphäre des Mannes bestimmt wird, gilt Hegel das auf die Familie und ›Einzelheit‹ bezogene ›göttliche Gesetz‹ als die Sphäre der Frau. Beide Bereiche des Sittlichen und die damit verbundenen Imperative sind zwar substantiell vereint: »Der Unterschied der Geschlechter und ihres sittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Substanz, und seine Bewegung ist eben das bleibende Werden desselben« [8]. Für die soziale Wirklichkeit jedoch betont Hegel ihre Entgegensetzung und die Notwendigkeit einer verbindlichen, dem Einzelnen als natürlich erscheinenden Geschlechterdualität: »Das sittliche Bewußtsein aber weiß, was es zu tun hat, und ist entschieden, es sei dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetz anzugehören. Diese Unmittelbarkeit seiner Entschiedenheit ist ein *Ansichsein* und hat daher zugleich die Bedeutung eines natürlichen Seins, wie wir gesehen; die Natur, nicht das Zufällige der Umstände oder der Wahl, teilt das eine Geschlecht dem einen, das andere dem anderen Gesetze zu, – oder umgekehrt, die beiden sittlichen Mächte selbst geben sich an den beiden Geschlechtern ihr individuelles Dasein und Verwirklichung.« [9]

Aus der Perspektive des Geistes ist somit die Geschlechterdifferenz eine sich selbst naturalisierende Setzung oder Entscheidung; aus der Perspektive des Individuums freilich erscheint sie als ein vorbestimmtes und bestimmendes ›Ansich‹. Vorgegeben dem Einzelnen, wird der Geschlechterdualismus also philosophisch als Resultat eines – freilich der Ebene konkreter sozialer Ordnungen und Praxen vorgeordneten – ›Produktionsprozesses‹ gedeutet. Dieser Prozeß und sein Resultat sind allen gesellschaftlichen Ordnungen vorgegeben und von universeller Notwendigkeit. Wie für die feministische Kritik des Geschlechterdualismus – auf die ich im zweiten Teil eingehen werde – gilt dieser also auch für Hegel als Produkt eines Prozesses, der jedoch bei ihm nicht als dauernder sozialer Konstitutionsprozeß im Sinne empirischer Praxen und damit nicht als historisch veränderbar aufgefaßt wird.

Der Geschlechterdualismus ist bei Hegel zugleich Grund eines sittlichen Handelns, in dem jede Seite durch ihre exklusive, geschlechtsspezifische

Zugehörigkeit zu einer Sphäre der Sittlichkeit zur Einseitigkeit und damit zur Schuld am entgegengesetzten Prinzip verurteilt ist. Die tragische Handlung, die in sich schuldhaft ist und die beiden Sittlichkeiten nur über das Opfer versöhnen kann, ist zugleich der Prozeß zur Vollendung des Selbstbewußtseins: »die Tat aber ist das *wirkliche Selbst*. – Sie stört die ruhige Organisation und Bewegung der sittlichen Welt. Was in dieser als Ordnung und Übereinstimmung ihrer beiden Wesen erscheint, deren eins das andere bewährt und vervollständigt, wird durch die Tat zu einem Übergange *Entgegengesetzter*, worin jedes sich viel mehr als die Nichtigkeit seiner selbst und des anderen beweist denn als die Bewährung; – es wird zu der negativen Bewegung oder der ewigen Notwendigkeit des furchtbaren *Schicksals*, welche das göttliche wie das menschliche Gesetz sowie die beiden Selbstbewußtsein[e], in denen diese Mächte ihr Dasein haben, in den Abgrund seiner *Einfachheit* verschlingt – und für uns in das *absolute Fürsichsein* des rein einzelnen Selbstbewußtseins übergeht.«[\[10\]](#)

Dieser Prozeß der Genese des Selbstbewußtseins ist somit Produkt einer Tragödie, die dem Konflikt der Geschlechter und der ihnen zugeordneten sittlichen Prinzipien entspringt. Diese Tragödie sieht Hegel exemplarisch behandelt im Antigone-Motiv, dessen antike Darstellung den Bruch zwischen der Familiensittlichkeit und den Gesetzen des Gemeinwesens thematisiert. Die durch diesen Bruch in Gang gesetzte Dialektik findet ihre endgültige Versöhnung – soweit dies in der Endlichkeit des ›objektiven Geistes‹ überhaupt möglich ist – in der verwirklichten Freiheit und Sittlichkeit des bürgerlichen Staates der *Rechtsphilosophie*. Die Familie als die weibliche Sphäre der Sittlichkeit bildet in diesem teleologischen Prozeß zugleich das systematisch untergeordnete Moment und die Ressource oder ›sittliche Reserve‹, von der die Entwicklung der Gemeinwesen und damit die historische Dialektik zehrt.[\[11\]](#)

Diese Bestimmung der Familie entspricht ganz jenem ›modernen‹ Denken des Geschlechterdualismus, das zugleich komplementär und hierarchisch schematisiert. Weibliche ›Unmittelbarkeit‹ und ›Privatheit‹ und männliche ›Vernünftigkeit‹ und ›Öffentlichkeit‹ werden strikt dichotomisiert. Bleibt die Frau als Hüterin der Familiensittlichkeit in einer quasi-natürlichen Immanenz gefangen, so ist der Mann der Protagonist der Realisierung des Sittlichen im Gemeinwesen. Diese Dichotomie bestimmt denn auch Hegels Konstruktion des geschlechtsspezifischen Begehrens. Dieses affiziert nämlich die sittliche Relation von Mann und Frau, die so mit »natürlicher Beziehung und Empfindung vermischt«[\[12\]](#) wird; es muß folglich selbst noch durch das Nadelöhr der Sittlichkeit. Dabei wird das Begehren der Frau einer paradoxen Bestimmung unterworfen: So sehr es sich auf das ›Einzelne‹ respektive ›den Einzelnen‹ zu richten hat, so sehr muß es um seiner Sittlichkeit willen von dem konkreten Einzelnen abstrahieren, sich also vor jeder naturbedingten Bestimmung und romantischen Neigung hüten. »Im Hause der Sittlichkeit ist es nicht *dieser* Mann, nicht *dieses* Kind, sondern *ein Mann, ein Kind überhaupt*, – nicht die Empfindung,

sondern das Allgemeine, worauf sich diese Verhältnisse des Weibes gründen.« So konstruiert Hegel ein paradoxes weibliches Begehren, aus dem einerseits das ›Natürliche‹ eliminiert werden muß, das aber andererseits durch die Sphäre der verwandtschaftlichen Beziehungen bestimmt ist, an denen immer ein verwerflicher Rest des Stofflichen und Sinnlichen haftet. Die Frau ist so nicht nur vom Abgleiten in die Sphäre des bloß Sinnlichen und damit ›Unsittlichen‹ bedroht, sondern sie erscheint selbst als latente Bedrohung der Sittlichkeit: Weil »in dies Verhältnis der Frau die Einzelheit eingemischt ist, ist seine Sittlichkeit nicht rein; insofern sie aber dies ist, ist die Einzelheit *gleichgültig*, und die Frau entbehrt das Moment, sich als *dieses* Selbst im anderen zu erkennen.« Ihr muß um der Reinheit der Sittlichkeit willen die »Einzelheit der Begierde«, deren Bezug auf den konkreten Anderen und die darin erfahrbare Anerkennung versagt bleiben. Das Begehren des Mannes dagegen ist *dieses* Opfers enthoben, denn ihm, dem sowohl die familiale Welt der Privatheit als auch die politische der Öffentlichkeit zugänglich sind, kann das Naturmoment der Begierde wenig anhaben: Weil »er als Bürger die *selbstbewußte* Kraft der *Allgemeinheit* besitzt, erkaufte er sich dadurch das Recht der *Begierde* und erhält sich zugleich die Freiheit von derselben.«[\[13\]](#)

Deutlicher noch als in der *Phänomenologie* wird in der *Rechtsphilosophie* die Hierarchie der Geschlechter festgeschrieben. Der Mann repräsentiert das »Geistige, als das sich Entzweiende in die *für sich* seiende persönliche Selbständigkeit und in das Wissen und Wollen der *freien Allgemeinheit*«, wogegen die Frau das »*andere* das in der Einigkeit sich erhaltende Geistige als Wissen und Wollen des Substantiellen in der Form der konkreten *Einzelheit* und der *Empfindung*« verkörpert. Entsprechend ist der Mann »nach außen das Mächtige und Betätigende«, die Frau »das Passive und Subjektive«, die Verkörperung der Reproduktionssphäre, in der der Mann bei seiner Rückkehr aus dem Kampf und der Zerrissenheit seiner »Entzweiung« in Arbeitswelt und Krieg den Gewinn seiner »selbstständige[n] Einheit« anschauen und genießen kann.[\[14\]](#) Im Zusatz zum zitierten § 166 tauchen dann die typischen Rollen-Klischees der Geschlechtertheorien des 19. Jahrhunderts gehäuft auf: Frauen können danach zwar eine gewisse Bildung erreichen, aber für die »höheren Wissenschaften« sind sie ungeeignet; sie haben »Einfälle«, aber keine »Ideale«; die Frau gleicht der »Pflanze«, der Mann dem »Tier« u.s.w.. Wie die Subjektwerdung und Bildung der Frau überhaupt geschehen kann, bleibt Hegel letztlich rätselhaft: »Die Bildung der Frauen geschieht, man weiß nicht wie, gleichsam durch die Atmosphäre der Vorstellung, mehr durch das Leben als durch das Erwerben von Kenntnissen, während der Mann seine Stellung nur durch die Errungenschaft des Gedankens und durch viele technische Bemühungen erlangt.«[\[15\]](#) Diese offenbar naturwüchsige ›Reifung‹ befähigt natürlich nicht zu jener Vernunft und Allgemeinheit, deren Krönung die hegelsche Philosophie selbst sein soll.

Während also der Mann – eigentlicher Protagonist des Geistes – die Wirklichkeit aktiv gestaltet und wissenschaftlich-philosophisch durchdringt, bleibt

die Frau ein passives Medium, das ewig die Existenz des Sittlichen darzustellen hat und als dessen unbewußte Ressource, als ›überhistorische‹ und damit scheinbar unaufbrauchbare Reserve, gilt. Sie stellt so den ruhigen Hintergrund dar, auf dem die Entfaltung des männlichen Selbstbewußtseins und Handelns sich vollziehen kann. So sind die Frauen an der Geschichte nicht aktiv beteiligt, denn sie entbehren ja der Fähigkeit der ›Entzweiung‹ und ›Entfremdung‹ und damit auch der ›Differenzierung‹, und sind also zu der geschichtsbildenden Dialektik unfähig bzw. in ihr nur passiv präsent. Angesichts der fraglosen Zuordnung von Männlichkeit und Allgemeinheit und deren durchgängigen Primats ist der androzentrische Charakter der hegelschen Philosophie systematisch vorgegeben. Trotz seines Komplementaritätsmodells ist eine ›wirkliche‹ Geschlechterdifferenz im Sinne einer Anerkennung einer zugleich eigenständigen und gleichrangigen Sphäre der ›Weiblichkeit‹, die nicht einem übergeordneten männlichen Prinzip unterworfen wäre, ausgeschlossen.

Hegels philosophische Konstruktion des Geschlechterdualismus entspricht mit ihrer hierarchischen Bewertung der behaupteten Komplementarität der Geschlechtscharaktere dem dominierenden Denken des 19. Jahrhunderts. Sie ist sowohl »ihre Zeit in Gedanken erfaßt«[\[16\]](#), als auch zugleich deren normative Überhöhung durch philosophische Legitimierung. So erweist sich auch an ihrem Beispiel, daß das ›moderne‹ Komplementaritätsmodell auch und vor allem ein Instrument war, den Geschlechterdualismus auf eine Weise festzuschreiben, die die Frauen vom Gleichheitsversprechen der Aufklärung weiterhin ausschloß und dies mit biologistischen und/oder metaphysischen Argumenten immer wieder neu bestätigte und rechtfertigte.

2.

Die historische Frauenbewegung war wesentlich bestimmt vom Kampf gegen diesen Ausschluß: Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit könnte man ihr Emanzipationsideal umschreiben. Konkret stand die auch heute noch nicht vollständig erreichte rechtliche, politische, soziale und ökonomische Gleichberechtigung im Vordergrund. Diese erwies sich freilich mit zunehmendem Erfolg als zwiespältig, war sie doch de facto eine Kooptation in eine in ihren Strukturen und Regeln männlich bestimmte Ordnung. Das Unbehagen an einer Gleichstellung zu diesen Bedingungen förderte eine Rückbesinnung auf eigene Erfahrungen, Bedürfnisse und Utopien und damit eine Identitätssuche, die in einem durchaus ambivalenten Verhältnis zu der gleichzeitigen partiellen Relativierung gesellschaftlicher Geschlechterrollen stand. Feministische Theoriebildung wurde zeitweise dominiert von Versuchen, spezifisch weibliche Erfahrungsweisen und Formen der theoretischen und praktischen Vernunft (oder auch Intuition) zu bestimmen bzw. erst zu entwickeln. Genuin ›weibliche‹ Formen

der Erkenntnis, der Moral, der Ästhetik und der Politik wurden gesucht. Daraus ergab sich ironischerweise oft eine Wiederaufnahme und feministische Umwertung des Komplementaritätsgedankens, wobei nunmehr ›die Frau‹ als die ›bessere Menschin‹ und die (vermeintlich) ›weiblichen‹ Eigenschaften als die vorbildlichen und zukunftsfähigen galten. Egal ob das spezifisch ›Weibliche‹ dabei als ahistorisch vorgegeben, oder als Ergebnis historischer Bildungs- oder vielmehr Unterdrückungsprozesse[17] aufgefaßt wurde – in jedem Fall erschien es als *die* Ressource feministischer Theorie und Praxis, die zugleich Focus und Basis eigener Mobilisierung bildete und eine mindestens vage inhaltliche Konkretisierung des Ziels einer nicht mehr androzentrischen Gesellschaft erlaubte.

Diesem Versuch einer feministischen Umwertung des Komplementaritätsmodells traten zwei Strömungen feministischer Theoriebildung entgegen, die sich gleichermaßen gegen einen emphatischen Geschlechterdualismus und den damit verbundenen normativen Begriff von ›Weiblichkeit‹ wenden. Einmal soll im Sinne des ›moralischen‹ Individualismus auf die Gleichheitsforderungen der früheren Frauenbewegung und auf die klassischen Ideale des ›Projekts der Moderne‹ – ›autonome Subjektivität‹ und ›Gattungsuniversalismus‹ – zurückgekommen werden. Dabei wird meist die Gegebenheit eines natürlichen Geschlechtsunterschieds vorausgesetzt, aber zugleich das Ideal einer ›genderless society‹ propagiert: Männer und Frauen sollen gleichberechtigte Subjekte einer Bürgerrepublik werden, in der ›gender‹ keine sozial relevante Kategorie bleiben und erst recht keinen Einfluß auf die Gestaltung der bürgerlichen Freiheits- und Teilhaberechte haben darf.[18] Gegen diese ›moderne‹, politisch meist linksliberale Position hat sich in den 80er Jahren ein ›postmodernes‹ Konzept einer Vervielfältigung und Steigerung von Differenzen entwickelt, das aus der stagnierenden Diskussion ›Gleichheit‹ versus (die eine) ›Differenz‹ hinausführen soll. Diese Kritik des Geschlechterdualismus spricht nicht im Namen einer prinzipiellen Gleichheit, sondern verweist auf die (angeblich) in ihm sedimentierte Gewalt und heterosexuellen Vorurteile. Dagegen wird eine Pluralisierung und Verflüssigung der ›Geschlechtsfiguren‹ propagiert, die zu einer Vielfalt von Praxisformen und flexiblen Identitätsmustern führen soll, und dabei letztlich entgegen allen theoretischen Vorbehalten und Abgrenzungen bei einer Variante des Selbstproduktionsparadigmas des ›romantischen‹ Individualismus landet.

Die Kritik an normativ gefaßter ›Weiblichkeit‹ und am Geschlechterdualismus überhaupt kann sich auf Forschungen im Rahmen der amerikanischen ›gender studies‹ berufen. Darin wird nicht mehr allein die mit der weiblichen Geschlechterrolle verbundene Diskriminierung thematisiert, sondern nunmehr ›gender‹ – im Sinne von ›Geschlechtlichkeit‹ – als fundamentale soziale Kategorie, als exklusives und hierarchisches duales Zuordnungsschema, untersucht und kritisiert. ›Doing gender‹, also der Prozeß der (Re-)Produktion dieser Kategorie und ihrer Imperative in sozialen Praxen, wird so zu einem zentralen Thema. Dies

Programm einer Analyse der sozialen Konstruktion von ›Geschlechtlichkeit‹ ist einer ›entnaturalisierenden Kritik‹ verpflichtet und damit entfremdungskritisch angelegt – das scheinbar unabänderlich Gegebene soll als ›Gemachtes‹ entlarvt werden. Vermeintlich ›erste‹ Natur erweist sich als ›zweite‹, als verdinglichtes, entfremdetes Produkt sozialer Praxis. Deren radikale Veränderung soll den Geschlechterdualismus abschaffen und endlich verfügbar machen, was bisher als natürliches Schicksal erschien. Damit wird das philosophische Grundmodell der Entfremdungskritik aufgenommen: »So kommt für die Erkenntnis alles darauf an, fremdbestimmte Mächte als eigene Produkte zu identifizieren. Ihre Fremdheit, die darin besteht, daß sie nicht offen ihr Produziertsein zeigen, ist als Merkmal einer besonderen Weise des Herstellens zu entdecken. Die Fremdheit, auf der die Gewalt bedingender Mächte beruht, der Schein ihrer Selbständigkeit, muß noch in dem Zweck selber, auf den sie zurückzuführen sind, aufgefunden und bewußt gemacht werden; dann werden diese Mächte durchsichtig, werden sie als eigene Produkte oder Projekte des Subjekts wieder ins Subjekt zurückholbar.«[\[19\]](#) Als solchen ›Zweck‹ der ›gender‹-Schemata sieht die feministische Theoriebildung allerdings meist keine durch eine teleologische Vernunft vorangetriebene historische Notwendigkeit, sondern konstatiert das Wirken von Partikularinteressen, die die Hierarchie der Geschlechter als Grundform von Herrschaft schufen und bis heute stützen.

Die feministischen Theorien einer sozialen Konstruktion von ›Geschlechtlichkeit‹ orientieren sich oft an den Arbeiten Goffmanns und/oder der ›Ethnomethodologie‹ von Garfinkel. Eindeutiger noch als diese weisen sie aber jeden naturalen, biologischen Bezug von ›gender‹ zurück. War die frühere feministische Aufklärung – vgl. Simone de Beauvoir – darauf gerichtet, ›sex‹ im Sinne des physiologischen Körpergeschlechts strikt von ›gender‹ im Sinne der kulturell bedingten Geschlechterrollen, -eigenschaften und -identitäten zu trennen, um der These von der ›Biologie als Schicksal‹ entgegenzutreten, so wird nun diesem ›sex/gender‹-Schema widerprochen. In ihm werde immer noch eine naturale Referenz der kulturellen Zuschreibungen anerkannt, weswegen dies Schema selbst noch von einem latenten, bisher nicht reflektierten ›Biologismus‹ zeuge. Wie jede ›Erkenntnis‹ sei aber auch die These einer natürlichen Zweigeschlechtlichkeit ein kulturelles Produkt, das in diesem Fall der Dominanz des geschlechterdualistischen Denkens zuzuschreiben sei. Nicht ›sex‹ begründe in irgendeiner Form ›gender‹, sondern die Dualität des ›gender‹-Schemas präfiguriere die alltägliche und wissenschaftliche ›Erkenntnis‹ und ›Erfahrung‹ einer biologischen Zweigeschlechtlichkeit. Die dabei offen bleibende Frage nach den Gründen der Universalität der Kategorie ›Geschlecht‹ als fundamentalem Ordnungsschema legt allerdings die Vermutung nahe, die bei der strikten Abwehr (vermeintlicher) ›Biologismen‹ unterstellte Alternative ›natürlich vorgegeben‹ versus ›kulturell konstituiert‹ könnte sich ihrerseits als irreführend erweisen, soweit sie dichotomisch und damit ohne Vermittlung aufgefaßt wird.[\[20\]](#)

Die These einer sozialen Konstruktion auch der vermeintlich biologischen Zweigeschlechtlichkeit hat ihre provokanteste Formulierung in einem Buch gefunden, dessen nachhaltige Wirkung auf die feministische Diskussion gerade im deutschsprachigen Raum mit der endlich gelungenen Durchbrechung einer »Rezeptionssperre«[\[21\]](#) hinsichtlich radikal »entnaturalisierender« Ansätze erklärt worden ist: Judith Butlers *Gender Trouble* (deutsch: *Das Unbehagen der Geschlechter*[\[22\]](#)). Darin wird die »Dekonstruktion« der scheinbaren Evidenz einer unveränderbar vorgegebenen Zweigeschlechtlichkeit und des darauf aufbauenden »sex/gender«-Schemas mit theoretischen Mitteln angegangen, die Butler überwiegend einigen französischen Autoren entlehnt, die meist unter dem Etikett »Poststrukturalismus« subsummiert werden: Lacan, Irigaray, Derrida, Foucault. Insbesondere der Diskursbegriff Foucaults, seine Analysen der Verknüpfung von Macht und Wissen in konkreten historischen Praxen, sowie deren im Wortsinn »produktive« Rolle in den Geschichten der Körper und Seelen, werden aufgenommen. Butler geht also nicht, wie etwa die Ethnomethodologie, von einem Interaktionsmodell aus, dem zufolge »Subjekte« kommunikativ eine gemeinsame »Welt« konstituieren. Vielmehr konzipiert sie unter Berufung auf Foucault und Lacan diese »Subjekte« – nicht etwa bloß im Sinne des »Subjekts« von Aussagen, sondern als »Handelnde« einschließlich ihrer »Körperlichkeit« – als ihrerseits »diskursiv« konstituiert bzw. produziert.

Mehr noch als intersubjektivitätstheoretische Ansätze ist eine solche Theorie kontraintuitiv, Provokation nicht nur für den naiven Realismus unseres Alltagslebens. Denn nicht nur unserer Vorstellung von »Realität« als einer geordnet vorgegebenen Welt der Objekte wird damit widersprochen, sondern auch der »Evidenz« eines »Innenlebens«, zu dem nicht zuletzt die Erfahrung unseres Leibes gehört. Der Leib, der wir sind, ist uns gewiß anders »gegeben«, als der eigene oder fremde Körper, den wir distanzierend, wissenschaftlich, begehrend usw. betrachten, diskutieren, analysieren. Doch auch wenn man die Annahme einer vorsprachlichen »Leiblichkeit«, entsprechender »Leibskemata«, »Leib-Feld-Beziehungen« usw. teilt, läßt sich deren Erfahrung doch nicht mit guten Gründen als »unmittelbar« festschreiben, also aus der Reflexion auf mögliche historische Vermittlung ausschließen. [\[23\]](#) Die Möglichkeit der historischen Vermitteltheit auch jeder Form unseres Wissens von und Bezuges zu unseren Leibern/Körpern ist unabweisbar. Diese Vermitteltheit ist in doppelter Perspektive zu thematisieren: Einerseits erkenntnistheoretisch – jede Erfahrung, jede alltägliche Gewißheit und jede wissenschaftliche Erkenntnis sind historisch-gesellschaftlich vermittelt durch die Diskurse und Praktiken, die uns als Erkennende und Handelnde (weitgehend) bestimmen. Andererseits als Geschichte der durchaus historisch sich verändernden »Körper selbst«, wie sie aus deren Überresten, sowie indirekt aus Artefakten, Bildern und Dokumenten erschlossen werden kann. (Auch die Formen dieser Thematisierungen selbst sind dabei ihrerseits vermittelt usw.) Diese irreduzible Vermitteltheit läßt es als naiv erscheinen, eine eindeutige Grenzlinie zwischen

›Natur‹ und ›Kultur‹ konturieren zu wollen. So ist nirgends ›Natur‹ als Vorgegebene, als eindeutig bestimmbares ›Substrat‹ einer historisch-gesellschaftlichen ›Überformung‹ faßbar. Der Prozeß der Vermittlung läßt sich offensichtlich weder als bloße Addition – bis hier hin Natur, ab da Kultur –, noch als nachträgliche kulturelle ›Formierung‹ eines naturalen ›Kerns‹ hinreichend fassen. Zugleich ist jeder Ansatz einer Bestimmung von ›Natur‹ selbst ein historisch-gesellschaftlich situiertes Unternehmen, also kulturell vermittelt und offen für mögliche Projektionen.

Damit verweist die Frage der Vermittlung von ›Natur‹ und ›Kultur‹ offenbar auf die ›klassischen‹ Probleme der Vermittlung von Subjekt und Objekt.[\[24\]](#) Zu den ebenfalls ›klassischen‹ Lösungen gehört die Introjektion des ›Objekt-Pols‹ in den Prozeß der Vermittlung (die Tendenz bei Kant), sowie die zusätzliche Introjektion des ›Subjekt-Pols‹ in diesen Prozeß mit der Folge, daß die Vermittlung selbst zur Totalität wird (Hegel). Foucaults diskursanalytische Konzeption tendiert bei allen fundamentalen Differenzen ironischerweise zu einer der hegelschen teilweise ähnlichen ›Lösung‹, insofern sie nämlich Subjekt *und* Objekt des Diskurses als wesentlich durch diesen selbst konstituiert auffaßt[\[25\]](#). Da Butler ihm in dieser Hinsicht nicht nur folgt, sondern auch verbleibende Inkonsequenzen kritisiert[\[26\]](#) und so seine Position vereindeutigt und radikalisiert, ist ihr wiederholt der Vorwurf eines ›linguistischen Idealismus‹ gemacht worden[\[27\]](#). Auf diese Kritik reagiert sie in ihrem neuesten Buch und beschließt, »über die Materialität des Körpers nachzudenken«[\[28\]](#), bleibt dabei jedoch trotz mancher Präzisierungen ihrer alten Position treu. Zwar distanziert sie sich von der These, »der Körper werde vollkommen oder erschöpfend linguistisch konstituiert. Eine solche Behauptung läuft auf einen linguistischen Idealismus hinaus, den ich unannehmbar finde.«[\[29\]](#) Dennoch formuliert Butler eine letztlich sprachmonistische »Diskursontologie«[\[30\]](#), die ein recht eindimensionales Bild der Geschlechterproblematik liefert.

Ihre Version der ›entnaturalisierenden Kritik‹ versteht Butler nämlich als Aufdeckung der ideologischen Effekte einer »Metalepsis«[\[31\]](#), die ein *diskursiv* Gesetztes als *prädiskursiven* Referenten und ›Grund‹ des Diskurses vortäuscht. Nicht nur die Annahme eines ›natürlichen Geschlechts‹, sondern die eines prädiskursiven Körpers überhaupt soll sich einem solchen Schein verdanken: »Der als dem Zeichen vorgängig gesetzte Körper, wird immer als *vorgängig* gesetzt oder *signifiziert*. Diese Signifikation produziert als einen *Effekt* ihrer eigenen Verfahrensweise den gleichen Körper, den sie nichtsdestoweniger zugleich als denjenigen vorzufinden beansprucht, der ihrer eigenen Aktion *vorhergeht*.«[\[32\]](#) Trotz Butlers Verweis auf die »Materialität des Signifikanten selbst« bedeutet das entgegen ihrer Vorbehalte durchaus, »daß die Materialität der Körper einfach nur ein linguistischer Effekt ist.«[\[33\]](#) ›Materialität‹ wird nämlich allein als Eigenschaft des Signifikationsprozesses anerkannt, während die »Materialität der Welt« als reine Chiffre für eine bleibende Differenz steht: »Wenn von dem Referenten auch

nicht gesagt werden kann, er existiere unabhängig von dem Signifikat, so kann er dennoch nicht darauf verkürzt werden. Der Referent, diese bleibende Funktion von Welt, wird als Horizont bestehenbleiben müssen und als ›das, was‹, welches seine Forderung in der Sprache und an die Sprache stellt. Sprache und Materialität sind gänzlich miteinander verfigt, chiastisch in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit, aber nie völlig zur Deckung zu bringen, beziehungsweise aufeinander zu reduzieren; trotzdem geht auch keines von beiden über das andere hinaus.«[34]

Die ›Materialität der Welt‹ ist so zu einem Grenzbegriff geworden, der zwar ein Moment von Alterität in die Vermittlungsproblematik einführt, inhaltlich aber für Butlers Überlegungen zur Materialität der Körper völlig irrelevant ist. Damit zieht Butler aus der Irreduzibilität der Vermittlung den problematischen[35] Schluß, den ›Objekt-Pol‹ inhaltlich ganz im Vermittlungsprozeß aufgehen zu lassen. Während Adorno[36] in seinen Reflexionen zum Vermittlungsproblem mit der Forderung vom ›Vorrang des Objekts‹ das Moment der Unverfügbarkeit herausstellt und Philosophiegeschichte kritisch unter der Perspektive fortschreitender Naturbeherrschung betrachtet, ist Butler mit ihrer ›entnaturalisierenden Kritik‹ bemüht, jedes Moment (scheinbarer) natürlicher Vorgegebenheit als ›Produziertes‹ zu erweisen, also in den diskursiven Vermittlungsprozeß einzubeziehen. Die offenbar verbreitete Wahrnehmung, Butlers Theorie sei »Ausdruck eines Machbarkeitswahns«[37], einer phantasmatischen Verfügung über Natur, die »zur ideologischen Wegbereitung anstehender technologischer Modernisierungsschübe«[38] beitrage, findet so ihre systematische Bestätigung, wenn man denn Adornos Verdacht folgt, die Introjektion des ›Objekt-Pols‹ in die Vermittlung sei philosophischer Ausdruck des Interesses an totaler Naturbeherrschung.

Butlers Vorschlag einer »Rückkehr zum Begriff der Materie« meint denn auch diese nicht als »Ort oder Oberfläche«, und schon gar nicht als ontologisches Prinzip oder *natura naturans*, »sondern als ein Prozeß der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, so daß sich die Wirkung von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt, den wir Materie nennen«.[39] Daraus ergibt sich die Frage, »wie Körper sich materialisieren, das heißt, wie Körper dahin gelangen, eine *morphe* anzunehmen, die Gestalt, mit der ihre materielle Eigenständigkeit gekennzeichnet ist«.[40] Diesen Prozeß der ›Materialisierung‹ der Körper konzipiert Butler nun in Anlehnung an Lacan, dessen Theorien des Imaginären und des Symbolischen sie soweit übernimmt, wie ihre gleichzeitige Kritik an dem Konzept eines prädiskursiven Körpers sowie an der Notwendigkeit, Normativität und Konstanz des ›Gesetzes‹ der symbolischen Ordnung es erlaubt. Die ›Materialisierung‹ gilt ihr dabei als Resultat von Signifikationsprozessen, durch die der Körper restlos bestimmt wird: »Das Anatomische ist lediglich durch seine Signifikation ›gegeben‹, und dennoch geht es offenbar über diese Signifikation hinaus, wodurch jener schwer faßbare Referent bereitgestellt wird, in Bezug auf den sich die Signifikation variabel gestaltet. Das Anatomische ist niemals

außerhalb seiner Begriffe gegeben, sondern geht stets in der signifizierenden Kette auf«. [41]

Den Körper und seine Gestalt denkt Butler also in Anlehnung an Lacan als durch Signifikation produziert: »Körper werden nur zu einem Ganzen [...] durch das idealisierende und totalisierende spekuläre Bild, das von dem sexuell markierten Namen über die Zeit hinweg aufrechterhalten wird. [...] In diesem Sinne erzeugt das väterliche Gesetz Versionen körperlicher Integrität; der Name, der soziales Geschlecht und Verwandtschaft festschreibt, wirkt wie eine politisch besetzte und besetzende performative Äußerung. Benannt zu werden bedeutet deshalb das Gesetz eingeschärft zu bekommen und in Übereinstimmung mit diesem Gesetz körperlich formiert zu werden.« [42] Gegen Lacans Festschreibung des geschlechterdualistischen und heterosexuellen ›Gesetzes‹ mit der Drohung eines Falls in die Psychose wendet Butler allerdings die provokante Imagination des ›lesbischen Phallus‹, die ihre These einer potentiell unbegrenzten Variabilität und Plastizität des ›Gesetzes‹ und seiner Körper verdeutlichen soll.

Die Morphologie der Körper und das sie bestimmende ›Gesetz‹ gelten Butler nämlich nicht als substantiell festgelegt, sondern als Produkt kontingenter historischer Diskurse. Diese wirken als regulierende Normen, »die in performativer Wirkungsweise die Materialität der Körper konstituieren und, spezifischer noch, das biologische Geschlecht des Körpers, die sexuelle Differenz im Dienste der Konsolidierung des heterosexuellen Imperativs materialisieren«. [43] Zwar konstatiert Butler, »daß die normative Heterosexualität natürlich nicht das einzige regulierende Regime ist, das bei der Herstellung körperlicher Konturen wirksam wird oder der körperlichen Intelligibilität Grenzen setzt«. [44] Dennoch erscheint die sogenannte ›Zwangsheterosexualität‹ als Motor der zwangsweisen Verkörperung, für deren Materialisierung ›intelligibler‹, also kulturell ›verständlicher‹ und anerkannter Körper, Butler das psychoanalytische Konzept der ›Verwerfung‹ bemüht: »Die Konstruktion des Geschlechts arbeitet mit den Mitteln des *Ausschlusses*, und zwar so, daß das Menschliche nicht nur in Absetzung gegenüber dem Unmenschlichen produziert wird, sondern durch eine Reihe von Verwerfungen, radikalen Auslöschungen, denen die Möglichkeit kultureller Artikulation regelrecht verwehrt wird.« [45] Damit hat Butler den ›common sense‹ genau umgedreht: nicht die Heterosexualität gilt ihr als ›natürliche‹ Konsequenz der Zweigeschlechtlichkeit, sondern letztere als Ergebnis einer erzwungenen heterosexuellen Norm, die sich die passende Verkörperung auf Kosten körperlicher und kultureller Alternativen erzwingt: »Anders gesagt, das ›biologische Geschlecht‹ ist ein ideales Konstrukt, das mit der Zeit zwangsweise materialisiert wird.« [46]

Butler will natürlich nicht die ›Biologie als Schicksal‹ durch den ›Diskurs als Schicksal‹ ersetzen, sondern einen Raum künftiger Möglichkeiten eröffnen. Entsprechend entschieden wendet sie sich gegen deterministische Auffassungen

und betont, daß »die Kraft des regulierenden Gesetzes gegen dieses selbst gewendet werden kann, um Neuartikulationen hervorzutreiben, die die hegemoniale Kraft eben dieses Gesetzes in Frage stellen.«<sup>[47]</sup> Damit wird für Butler ›Geschlechtlichkeit‹ – wohlgemerkt: ›Geschlechtsidentität‹ (gender) und ›Körpergeschlecht‹ (sex) – zum Feld eines eindeutig politischen Kampfes gegen die ›Zwangsheterosexualität‹ und andere hegemoniale Formen des Symbolischen, um »die Konsolidierung der Normen des ›biologischen Geschlechts‹ in eine potentiell produktive Krise zu versetzen.«<sup>[48]</sup> Entsprechend wird das Ziel einer radikalen ›Körperpolitik‹ gegen die Hegemonie des ›Gesetzes‹ benannt: »Die Krise im Symbolischen, verstanden als eine Krise dessen, was die Grenzen der Intelligibilität konstituiert, wird sich als eine Krise im Namen und in der morphologischen Stabilität [...] bemerkbar machen.«<sup>[49]</sup> Diese Körperpolitik recurriert freilich auf eine sie erst ermöglichende fundamentale Instabilität des Symbolischen, dessen Krise sich heute zwar zuspitzen mag, die jedoch zugleich ständig und unabweisbar und eine unbegrenzbare Chance zur Variation des ›Gesetzes‹ ist.

Dessen Macht ist nämlich für Butler nichts als das Ergebnis unzähliger Wiederholungen. So denkt sie auch den Prozeß der ›Materialisierung‹ als Prozeß wiederholter sprachlicher ›Performanz‹ – ein Begriff, mit dem sie den wirklichkeitskonstitutiven (statt bloß eine vorgegebene Realität repräsentierenden) Aspekt der Sprache verbindet. ›Performanz‹ als soziale Wirklichkeit konstituierende Sprechhandlung – man denke an das Beispiel der Taufe – ist freilich immer in vielleicht sprachlich vermittelte, aber gewiß nicht allein ›diskursive‹ soziale Beziehungen, institutionelle Rollen und Strukturen usw. eingebunden. Butler jedoch berücksichtigt allein den diskursiven Kontext sprachlicher Performanz und leitet deren Macht allein aus dem Faktum zahlloser Wiederholungen ab. Diese Reduktion des Sozialen auf den Diskurs reduziert Foucaults komplexen Machtbegriff auf das traurige Paradigma der Gebetsmühle, deren ewiges Klappern die Stabilität von Welt angeblich schafft. Freilich kann Butler mit ihrer Diskursontologie keine außersprachlichen Bedingungen oder Ressourcen von Macht akzeptieren, weswegen ihr Rekurs auf die bloße Repetitivität nahelegt. Der Preis ist eine erstaunliche Reduktion von Stabilität, Macht, Institutionen, aber auch Körpern und Identitäten auf Prozesse wiederholter und wiederholender sprachlicher ›Performanz‹.

Dieses Angewiesensein der Macht auf die Macht der Wiederholung ist zugleich der Grund ihrer fundamentalen Instabilität, da für Butler die identische Wiederholung immer prekär, ja unwahrscheinlich ist. Damit vermeidet Butler eine deterministische Auffassung des ›Diskurses‹, so daß ›Performanz‹ nun Wiederholung und zugleich Chance zur Resignifikation ist. Mit diesem Konzept einer ›Performanz‹, in deren Unvollkommenheit und latenter Variabilität zugleich die Chance des Neuen angelegt ist, will Butler die schlechte Alternative von Determinismus und Voluntarismus vermeiden. Ihr ist bewußt, wie leicht

konstruktivistische Positionen diesem Dilemma gleichermaßen unplausibler Alternativen verfallen: »Geht die erste Version des Konstruktivismus davon aus, daß sich die Konstruktion deterministisch vollzieht, womit menschliches Handeln als Farce deklariert wird, dann versteht die zweite den Konstruktivismus so, daß ein voluntaristisches Subjekt vorausgesetzt wird, das sein soziales Geschlecht durch instrumentales Handeln zustandebringt.«<sup>[50]</sup> Indem sie die ›poststrukturalistische‹ Kritik der Subjektphilosophie aufnimmt will sich Butler nach der deterministischen auch von der voluntaristische Auffassung von Konstruktion distanzieren.

Die ›humanistische‹ Vorstellung des ›Subjekts‹ als Instanz der Handlungsfähigkeit und des ›Neuen<sup>[51]</sup> »schien notwendig zu sein, um einen Tätigkeitspol zu errichten, den Kultur und Diskurs nicht vollständig *determinieren*. Dennoch setzt diese Art Argumentation fälschlich voraus a), daß die Handlungsfähigkeit sich nur durch den Rückgriff auf ein vordiskursives ›Ich‹ begründen läßt, und b), daß *konstituiert* sein dasselbe bedeutet wie durch den Diskurs *determiniert* sein, wobei diese Determinierung die Möglichkeit zu handeln verhindert.«<sup>[52]</sup> Dagegen hält Butler alle Konzepte einer bloßen sozialen Situiertheit des Subjekts für unzureichend und widersprüchlich und formuliert eine »Kritik des Subjekts«, die nicht seine »Verneinung oder Nichtanerkennung« meine, »sondern eher eine Infragestellung seiner Konstruktion als vorgegebene oder normativ als Grundlage dienende (*foundationalist*) Prämisse.«<sup>[53]</sup> Nicht die Absichten und die Willenskraft eines ›Subjekts‹ gelten ihr somit als der ›Ursprung‹ der ›Performanz‹, sondern die Handlungsfähigkeit des Individuums erscheint als bestimmt durch die Kette der diskursiven Wiederholungen und Variationen.

Damit verabschiedet Butler in Anlehnung an Nietzsche die Figur des ›Täters hinter der Tat‹ zugunsten einer Theorie der Konstitution der Subjekte im Diskurs: wie die Körper sind sie seine Produkte, nicht etwa seine Voraussetzung. Die Radikalität dieser Konzeption liegt darin, daß ›Willen‹, ›Reflexivität‹ und ›Handlungsfähigkeit‹, die wir gemeinhin mit ›Subjektivität‹ assoziieren, allesamt als Leistungen der Diskurse selbst gelten: »Wo ein ›Ich‹ vorhanden ist, das sich äußert oder spricht und damit eine Wirkung im Diskurs erzielt, da ist zuerst ein Diskurs, der dem ›Ich‹ vorhergeht und es ermöglicht und in der Sprache die zwingende Stoßrichtung seines Willens bildet. [...] Das Ich entsteht [...] indem es gerufen wird, benannt wird, angerufen wird [...] und diese diskursive Konstituierung erfolgt, bevor das ›Ich‹ da ist.«<sup>[54]</sup> Diese Konstituierung hat freilich ihren Preis, bedeutet sie doch zugleich eine Verwerfung alternativer Möglichkeiten auch und besonders der ›Geschlechtlichkeit‹ von Körper und Identität: »Die Bildung eines Subjekts verlangt eine Identifizierung mit dem normativen Phantasma des ›Geschlechts‹ (sex), und diese Identifizierung findet durch eine Zurückweisung statt, die einen Bereich des Verwerflichen schafft, eine Zurückweisung, ohne die das Subjekt nicht entstehen kann.«<sup>[55]</sup> Nicht zuletzt dieser prekäre Prozeß der Bildung der eigenen ›Geschlechtlichkeit‹ gefährdet die

Stabilität einer Subjektivierung, die nie ganz gelingen kann: »Die Unmöglichkeit eines völligen Wiedererkennens, d.h., die Unmöglichkeit, den Namen, von dem jemandes soziale Identität inauguriert und mobilisiert wird, ganz auszufüllen, impliziert überdies die Instabilität und Unvollständigkeit der Subjektbildung. Das ›Ich‹ ist dementsprechend ein Zitat der Stelle des ›Ichs‹ in der Rede, wobei jene Stelle eine gewisse Priorität und Anonymität besitzt hinsichtlich des Lebens, das sie beseelt: sie ist die geschichtlich revidierbare Möglichkeit eines Namens, die mir vorhergeht und über mich hinausgeht, ohne die ich jedoch nicht sprechen kann.«[\[56\]](#)

Doch auch Butlers restlos durch den Diskurs konstituiertes ›Subjekt‹[\[57\]](#) ist insofern ein Erbe des ›humanistischen Subjekts‹, als es zwar nicht der ›Grund‹, wohl aber der ›Ort‹ einer prekären und abgeleiteten, gewissermaßen dem Diskurs ›entliehenen‹ Freiheit und Handlungsfähigkeit ist – nämlich der Ort der Signifikation und Resignifikation. Genau genommen ist nämlich dieses ›Subjekt‹ »weder ein Ursprung noch ein bloßes Produkt, sondern die stets vorhandene Möglichkeit eines bestimmten Prozesses der Umdeutung (*resignifying process*)«.[\[58\]](#) Zwar betont Butler: »Was der epistemologische Diskurs als ›Handlungsvermögen‹ anspricht, birgt also die Bezeichnung als Prozeß in sich selbst«, und deshalb ist auch »eine Subversion der Identität nur *innerhalb* der Verfahren repetitiver Bezeichnung möglich«.[\[59\]](#) Dennoch erweisen nicht zuletzt die ›Anrufungen‹ in ihrem eigenen Text, daß das Subjekt als Ort der Resignifikation unverzichtbar bleibt – auch und gerade für den ›körperpolitischen‹ Versuch, die Geschlechternormen »durch eine radikale Vervielfältigung der Geschlechtsidentität [zu] *verschieben*«.[\[60\]](#)

Butlers Kritik des ›humanistischen Subjekts‹ gilt nicht nur Autoren wie Seyla Benhabib, deren Position sich dem ›moralischen‹ Individualismus zurechnen läßt, sondern auch der französischen Feministin Monique Wittig, die ihre ›entnaturalisierende Kritik‹ mit einem Rekurs auf einen emphatischen Subjekt-Begriff verbindet. »Laut Wittig besteht die Aufgabe für Frauen darin, die Position dieses autoritativen, sprechenden Subjekts einzunehmen – was im gewissen Sinne ihr ontologisch begründetes ›Recht‹ ist – und sowohl die Kategorie ›Geschlecht‹ als auch ihren Ursprung: das System der Zwangsheterosexualität, zu stürzen.«[\[61\]](#) Während Butler ihr hinsichtlich der Politisierung der Kategorie ›Geschlecht‹ folgt, weist sie entschieden diese philosophische Strategie zurück: Als »klassische Idealistin, die die Natur als mentale Vorstellung«[\[62\]](#) begreife, sei Wittig leider auch Prophetin eines neuen Humanismus mit dem Anspruch, »als und für das universal Menschliche zu sprechen«.[\[63\]](#) Trotz dieser philosophischen Divergenzen hinsichtlich des Status von ›Natur‹ und ›Subjekt‹ teilt Butler aber offenbar Wittigs Perspektive einer unbeschränkten Pluralisierung der ›Geschlechter‹: »Für uns gibt es nicht ein oder zwei, sondern viele Geschlechter, so viele Geschlechter wie Individuen.«[\[64\]](#) Erläuternd reformuliert sie diese Zielvorstellung und die damit verbundene Radikalisierung des ›romantischen‹

Individualismus und seines Ideals der ›Einzigartigkeit‹ bis hinein in ›Geschlechtsidentität‹ (gender) und ›Körpergeschlecht‹ (sex): »Das Geschlecht eines Individuums wäre eine radikal einzigartige Eigenschaft«.[65]

Es fragt sich allerdings, wie eine Zuordnung von Butlers Theorie und Intention zum ›romantischen‹ Individualismus mit ihrer entschiedenen Kritik der Subjektphilosophie und ihres (möglichen) Voluntarismus zu vereinbaren ist. Impliziert doch gerade das – hier allein in Frage kommende – ›Selbstproduktionsparadigma‹ des ›romantischen Individualismus‹[66] einen deutenden, verfügenden und anverwandelnden Willen. Zwar ist in der Sekundärliteratur die verbreitete Wahrnehmung einer starken voluntaristischen Komponente bei Butler[67] dokumentiert, doch weist sie solche Lektüren unter Berufung auf ihre Kritik des ›humanistischen Subjekts‹ zurück. So beharrt sie darauf, ihr Konzept von Handlungsfähigkeit dürfe »nicht mit Voluntarismus oder Individualismus zusammengebracht werden, noch weniger mit Konsumismus«[68], und interpretiert den modernen Autonomie-Begriff als »logische Konsequenz einer verleugneten Abhängigkeit«[69] und als männliche »Phantasie der Autogenese«.[70]

Soll der Eindruck eines Voluntarismus dennoch nicht als bloßes Mißverständnis gelten, so sind seine Ursachen in Butlers Texten nachzuweisen. Das Verfahren ›entnaturalisierender Kritik‹ zielt darauf ab, das vermeintlich natürlich Vorgegebene als Resultat eines Produktionsprozesses zu ›entlarven‹. Butler beschreibt diesen Prozeß als ständige Signifikation und Resignifikation, als eine Folge wiederholter ›Performanzen‹, die weder einzelnen ›Subjekten‹ als ›Täter‹ zuschreibbar ist, noch selbst den Status eines Makro-Subjekts[71] hat, da ihr Determiniertheit, Telos und Intelligibilität fehlen, und sie nichts als die konkrete und letztlich kontingente Kette der ›Performanzen‹ *ist*. Warum welche ›Performanz‹ wiederholende oder abweichende Signifikation *ist*, und warum eine Resignifikation Wiederholungen nach sich zieht und sich also ›durchsetzt‹, und die nächste vielleicht nicht, bleibt dabei völlig offen. Angesichts der doppelten Reduktion des Sozialen auf den Diskurs und der Macht auf die Wiederholung, und angesichts der Auffassung von Referenz und Subjekt als Produkten bzw. Effekten, nicht als vorgegebenen Bedingungen des Diskurses, kann dieser gar keiner Bestimmung unterliegen, die nicht auf der Macht der Wiederholung beruhte. Erst recht sind keine *außerdiskursiven* Bestimmungsgründe des Diskurses denkbar. Dieser ist also, da er auch keiner inneren Logik nach Art des hegelschen Geistes gehorcht, von nichts bestimmt als seiner eigenen, offenbar letztlich kontingenten Faktizität.

Zugleich verweigert sich Butler der historischen Empirie[72] und verzichtet so, anders als Foucault, auf eine konkrete Demonstration ihrer Diskurskonzeption – man kann also nur vermuten, daß eine solche Konkretisierung den Rekurs entweder auf außerdiskursive Faktoren, oder auf eine dem Diskurs eigene

intelligible Logik, in jedem Falle aber eine Korrektur ihrer in *Körper von Gewicht* dargestellten Konzeption erzwungen hätte. Diese behauptet nur abstrakt die Existenz von die Subjekte formierenden Bedingungen, kann deren Wirken jedoch nicht konkretisieren. Damit wird der Verweis, Handlungsfähigkeit sei eine »kontingente und zerbrechliche Möglichkeit, die sich inmitten konstituierender Beziehungen auftut«<sup>[73]</sup>, entgegen des Gestus der Bescheidung zu einem letztlich unbeschränkten Versprechen von Verfügungsmacht. Deren immer wieder beschworene Bestimmung und damit auch Begrenzung durch den Diskurs selbst bleibt nämlich ganz abstrakt, und wird durch die aus der Introjektion des »Subjekt-« und des »Objekt-Pols« in die diskursive Vermittlung resultierende Imagination von Verfügungsmacht gründlich konterkariert.

Neben der mangelnden Konkretisierung der diskursiven Formierungsweisen ist auch die Besonderheit sprachlichen Handelns für den voluntaristischen Effekt der Butlerschen Texte verantwortlich. Anders als materiale Arbeitsprozesse (und eindeutiger noch als im Falle ästhetischer Produktion) legt die Sprechhandlung die Illusion vollständiger Transparenz und Verfügbarkeit der Mittel nahe. Sprache erweckt den Anschein, der subjektiven Teleologie keine Grenzen zu setzen. Die Bedeutung des »linguistic turn« der Foucaultschen Diskursanalyse lag gerade auch in der Verabschiedung dieser Illusion des »transparenten« Mittels, was in Butlers Diskurskonzeption ja zur Aufwertung der Bedeutung der Sprache bis hin zu ihrer Hypostasierung zur Totalität der Vermittlung führt. Aus ihrer Konzeption des Primats des Diskurses folgt denn auch das Scheitern der subjektiven Teleologie.<sup>[74]</sup> Dennoch fehlt der Macht des Diskurses offenbar jenes »Gewicht«, das die »Positivität« der Objektwelt für das alltägliche Bewußtsein hat. Die Reinterpretation der naturalen Grenzen menschlicher Verfügungsmacht als solche sprachlicher »Performanz« bezweckt offenkundig einen Gewinn an Handlungsfähigkeit. Die bei der Lektüre sich einstellende Suggestion, diese sei damit letztlich grenzenlos, verdankt sich wiederum der mangelnden Konkretisierung der sie konstituierenden und beschränkenden Faktoren, durch die sich die Vorstellung des Alltagsbewußtseins wieder durchsetzt, Sprache biete der subjektiven Teleologie keine Grenzen.

Wer oder was aber kann nach Butlers Subjekt-Kritik noch Nutznießer dieser suggerierten Verfügungsmacht sein? Wie gezeigt, galt diese Kritik einer bestimmten Auffassung von Subjektivität als ahistorischer Voraussetzung der Diskurse, nicht den (angeblich) von den Diskursen »konstituierten« empirischen Subjekten. Diese sind auch für Butler der »Ort« – wenn auch nicht der ontologische »Grund« – der Resignifikationen und damit auch der »Handlungsfähigkeit«. Zugleich sind sie die Adressaten der »Anrufungen« und Forderungen des Butlerschen Textes. Somit verabschiedet Butler zwar die moderne subjektphilosophische Konzeption von »Autonomie«, begründet damit aber, angesichts des Fehlens jeder historischen Konkretion, noch keinerlei Urteil über die Reichweite der Handlungs- und Veränderungsfähigkeit der Individuen. Die von

der ›entnaturalisierenden Kritik‹ faszinierten Individuen können sich so der Aussicht vom »Körper als einem Ort für eine Reihe sich kulturell erweiternder Möglichkeiten«[\[75\]](#) hingeben.

Das radikale Versprechen unabsehbarer Veränderbarkeit der auch der Morphologie der Körper geht von der Prämisse aus: »Ob die Geschlechtsidentität oder das Geschlecht festgelegt oder frei verfügbar ist, hängt von dem Diskurs ab, der versucht, der Analyse bestimmte Schranken zu setzen [...].«[\[76\]](#) Damit stehen allein diskursive Schranken im Wege einer erfolgreichen Resignifikation: »Dann wird der kulturell konstruierte Körper befreit sein [...] für eine offene Zukunft kultureller Möglichkeiten.«[\[77\]](#) Angesichts des Fehlens eines inhaltlich bestimmten ›Allgemeinen‹ und der empirischen Individuen als Adressaten dieser Versprechen ist zu vermuten, daß die aus der angeblichen Variabilität und Plastizität der Körper resultierende Praxis auf einen Versuch der Verwirklichung einer je einzigartigen ›Geschlechtlichkeit‹ der Individuen hinausliefe. Offenbar teilt auch Butler selbst diese Monique Wittig zugeschriebene Utopie einer radikalisierten ›Einzigartigkeit des Einzelnen‹.

Diese ›Umwidmung‹ der Handlungsmacht des Diskurses in eine Art ›Selbstproduktion‹ der dennoch prinzipiell heteronomen Individuen mit dem Ziel ihrer möglichst weitgehenden Verfügung über die ›Materialisierung‹ ihrer Körper und Seelen ist nicht als eine Rückkehr zum ›Eigenen‹ konzipiert. Dennoch stehen die ›entnaturalisierende Kritik‹ und ihr Ziel der Befreiung von den, durch die ›Zwangsheterosexualität‹ den Menschen aufgezwungenen, ›Zwangsverkörperungen‹ in der Tradition der Entfremdungskritik: Die ›Naturalisierung‹ als Vergessen des Produziertseins der Körper soll durch aufklärende Kritik entmachtet werden. Sogar eine Anamnese-Konzeption bietet Butler an, wenn sie von der »schwierige[n] Arbeit« spricht, »die Handlungsfähigkeit der Mächte, die uns konstituieren und gegen die wir uns wehren, zu übernehmen. Dies ist, eigenartig genug, eine *historische Arbeit*, ein Durcharbeiten der Geschichte des Signifikanten.«[\[78\]](#) .

Doch nicht nur diese Figur der ermächtigenden Erinnerung, sondern auch die Suche nach einer Praxis zur Theorie erinnert an andere Formen der Entfremdungskritik. Butler will insbesondere die Formen transvestiver Parodie als exoterisches Pendant ihrer Theorie, als praktische ›entnaturalisierende Kritik‹, die für alle sichtbar die Aufklärung über die Geschlechter inszeniert, gewertet wissen. »Statt des Gesetzes der heterosexuellen Kohärenz sehen wir, wie das Geschlecht und die Geschlechtsidentität ent-naturalisiert werden, und zwar mittels einer Performanz, die die Unterschiedenheit dieser Kategorien eingesteht und die kulturellen Mechanismen ihrer fabrizierten/erfundenen Einheit auf die Bühne bringt. [...] Die parodistische Vervielfältigung der Identitäten nimmt der hegemonialen Kultur [...] den Anspruch auf naturalisierte oder wesenhafte geschlechtlich bestimmte Identitäten.«[\[79\]](#) Damit meint Butler jene Praxis schon

vorzufinden, deren Kritik des Mythos des ›modernen‹ Geschlechterdualismus und der Zweigeschlechtlichkeit überhaupt nun in der Theorie ihre Rechtfertigung und Explikation ihres emanzipatorischen Potentials findet.

So sind Butlers Intentionen und Denkmotive in mancher Hinsicht der linkshegelianischen, gerade auch der Frankfurter Tradition der Entfremdungskritik verwandt, werden aber im poststrukturalistischen Kontext reformuliert. So ist etwa ihre Kritik der Geschlechterverhältnisse von der Einsicht in und der Kritik an dem Zwangsmoment jeder Identität motiviert. Sie verweist auf die psychoanalytische Erkenntnis »der stillschweigenden Grausamkeiten, die eine kohärente Identität aufrechterhalten, Grausamkeiten, die Grausamkeit gegen sich selbst ebenfalls einschließen, die Demütigung, durch die Kohärenz fiktiv erzeugt und gewahrt wird.«<sup>[80]</sup> Hierin Adorno ganz nahe, hängt Butler dem Traum opferloser Identität nach. Da sie aber Adornos messianische Perspektive nicht teilt, bleibt ihr nur die Einsicht in die konstitutive Kraft des Ausschlusses: »Es trifft zweifellos zu, daß bestimmte Verleugnungen grundlegend befähigend sind und kein Subjekt tätig werden oder agieren kann, ohne bestimmte Möglichkeiten von sich zu weisen und sich zu anderen zu bekennen.«<sup>[81]</sup> So ist Butlers Sympathie für das Marginale und Verworfenen, sozusagen das ›Nichtidentische‹, durch das ermäßigte Ziel einer opferarmen und flexiblen, von weniger starren und dauerhaften Ausschlüssen geprägten, Identität bestimmt. Wie im Falle Adornos wird dabei der Rekurs auf Identität nicht aufgegeben, auch wenn bei Butler der in der *Negativen Dialektik* herausgestellte normative Bezug auf Allgemeinheit und das ›Glück aller‹ fehlt, und durch eine mindestens vordergründig kriterienlose Feier des ›Neuen‹, der ›verflüssigenden‹ und ständig variierenden Dynamik, ersetzt wird: »Nichts von alledem ist so gemeint, daß Identität geleugnet, überwunden, ausgelöscht werden soll. Niemand kann der Forderung, ›überwinde dich selbst‹, ganz entsprechen.«<sup>[82]</sup>

Butlers Plädoyer für eine Flexibilisierung von Identitäten kehrt auch in ihrer Kritik an der ›Identitätspolitik‹ (nicht nur) der Frauenbewegung wieder. Dabei gilt ihr das Verworfenen, Geopferten, sowohl als konstitutive Bedingung, wie als drohende Nemesis individueller und kollektiver Identität. Die ›Wiederkehr des Verdrängten‹ ist damit ständige, durch Flexibilisierung der Identitäten nur zu begrenzende, Drohung für jede auf identifikatorische Zuordnung gründende Politik. ›Identifizierung‹ ist dabei für Butler ein zugleich notwendiges und zutiefst problematisches Element von Politik. Dies zeigt ihre Analyse jener angeblich rein ›performativen‹, also auf keine vorgängige Gemeinsamkeit der Interessen gegründeten, »phantasmatischen Investition«<sup>[83]</sup> in kollektive Identität, die als Versuch der Wiedergewinnung der immer schon verlorenen ›jouissance‹ primären Glücks notwendig scheitert und so Enttäuschung und Desidentifizierung zur Folge hat.

Als Konsequenz fordert Butler ein neues Politikverständnis, das von der

Einsicht in den projektiven Charakter von Identifikation getragen sein soll. Gegen Formen einer auf ›Referenz‹ auf (vermeintlich) vorgegebene Gruppen *gründende* und auf die Stärkung von deren kollektiver Identität setzende ›Identitätspolitik‹ wendet sie das Konzept einer ›performativen‹ Politik ohne starre Identifikationen, die ihre ›Referenz‹ im politischen Vollzug immer wieder neu erst *herstellt*.[\[84\]](#) Damit sei es auch möglich, die Kategorie »Frauen« als einen andauernden Ort der Auseinandersetzung oder als einen feministischen Ort agonalen Kampfes« zu akzeptieren, ohne sie deshalb wegen vermeintlicher Unbrauchbarkeit aus dem politischen Instrumentarium zu verabschieden: »In diesem Sinne wird das, was aus der vom deskriptivistischen Ideal geprägten Perspektive als Uneinigkeit und Fraktionierung beklagt wird, von der anti-deskriptivistischen Perspektive als das offene und demokratisierende Potential der Kategorie bejaht.«[\[85\]](#)

Die meisten Stärken aber auch Schwächen der Butlerschen Konzeption sind Konsequenzen ihrer ›Diskursontologie‹. Indem sie allein Sprache als Vermittlungsform anerkennt und Subjekt wie Objekt als vom Diskurs konstituiert betrachtet, wird ›Welt‹, soweit sie überhaupt inhaltlich bestimmt und damit erst praktisch relevant ist, und mit ihr die ›Einzelheit‹ des empirischen Individuums wie auch die ›Allgemeinheit‹ des Gemeinwesens, letztlich auf Sprache reduziert. So aber kann Butler die Vermittlung von Einzelheit und Allgemeinheit und damit das Phänomen ›Gesellschaft‹ weder analytisch noch normativ zureichend fassen. Ihre Ausführungen dazu beschränken sich denn auch auf Fragen individueller und kollektiver Identität, die sie hauptsächlich mit dem Instrumentarium einer linguistisch gewendeten Psychoanalyse bearbeitet. Deren These von der Konstanz und Normativität des ›Gesetzes‹ der Bildung geschlechtlicher Identitäten wird dabei allerdings als Ausdruck der herrschenden ›Zwangsheterosexualität‹ reinterpreted. Da Butler zugleich auf jede Konkretion sozialer oder institutioneller Analyse verzichtet, bleibt die Seite des Gemeinwesens und der formierenden Bedingungen des Diskurses unbestimmt, so daß de facto trotz ihrer Dementis ein individualistischer Voluntarismus suggeriert wird, der im Kontext der ›entnaturalisierenden Kritik‹ und der geforderten Subversion der Geschlechterrollen zu einer Radikalisierung des ›Selbstproduktionsparadigmas‹ des ›romantischen Individualismus‹ führt. Problematisch daran ist nicht zuletzt das Moment phantasmatischer Naturbeherrschung, das sein reales Pendant in den modernen Reproduktionstechnologien noch überflügelt. Das Ziel eines ›Geschlechts‹ als radikal einzigartiger Eigenschaft jedes Individuums ist eine implizite Konsequenz von Butlers radikaler Kritik der biologischen und sozialen ›Zweigeschlechtlichkeit‹ und des ›modernen‹ Geschlechterdualismus. Die realen Zukunftschancen der geforderten ›Subversion‹ von ›gender‹ und ›sex‹ im Zeitalter fortschreitender Naturbeherrschung und Individualisierung müßte die konkrete sozialwissenschaftliche Analyse beurteilen. Die Frage ist wohl noch offen, ob angesichts der ökonomischen Liberalisierungs- und Globalisierungstendenzen, sowie des spannungsreichen Zusammenspiels der beiden Utopien der ›Gleichheit‹

und der ›Einzigartigkeit‹ im modernen Individualismus, der Geschlechterdualismus zusammen mit den ›traditionellen‹ Geschlechterrollen langsam verschwindet, oder aber gar ein ›backlash‹ kollektiver Identitäten uns demnächst Mores lehrt.

## Anmerkungen

[1] Vgl. Georg Simmel, *Das Individuum und die Freiheit*, Berlin 1984, 217.

[2] Vgl. auch meinen Vortrag »Die Krise im Bewußtsein der Freiheit. Über Entfremdungskritik und Individualitätskonzepte«, in: *Hegel-Jahrbuch 1995*, Berlin 1996. Meiner Auffassung nach ist das Spannungsverhältnis zwischen dem am Gleichheitsgedanken und Gattungsuniversalismus der Aufklärungsphilosophie orientierten ›moralischen Individualismus‹ (dessen paradigmatische Formulierung in der Philosophie Kants vorliegt) und dem oft ästhetizistisch geprägten, auf meist libidinös bzw. hedonistisch konzipierte ›Selbstverwirklichung‹ gerichteten ›Individualismus des Andersseins, der Vertiefung der Individualität bis zur Unvergleichlichkeit des Wesens‹ (Simmel, *Das Individuum und die Freiheit*, 219) ein zentrales Merkmal der Moderne. Dabei stehen die beiden Individualitätsmodelle zwar konzeptionell in einem trotz aller Vermittlungsversuche wohl unauflösbaren Gegensatz, auf der Ebene des empirischen individuellen und kollektiven Bewußtseins jedoch kommt es zu einer mehr oder weniger friedlichen Koexistenz der entsprechenden Vorstellungen und Ideale. – Um Mißverständnisse auszuschließen sei betont, daß die Benennung des ›romantischen Individualismus‹ die Bedeutung der historischen Romantik für die Formulierung und Verbreitung dieses Individualitätskonzepts würdigen, keinesfalls jedoch diese vielschichtige Epoche darauf reduzieren und die Rolle von Ganzheits- und Gemeinschaftsmotiven in ihr verdecken soll. In seiner Studie *Die Entfesselung der Seele. Romantischer Individualismus in den deutschen Alternativkulturen* (Frankfurt/M. 1989) hat Christoph Hennig im Übrigen darauf verwiesen, wie häufig sich abstrakte, oft geradezu mystische Vorstellungen von Ganzheit und Gemeinschaft mit dem faktischen Primat hedonistischer ›Selbstverwirklichung‹ verbinden. Gegenüber Hennigs Begriffsgebrauch ist allerdings mein Konzept des ›romantischen Individualismus‹ insofern umfassender, als ich neben dem ›Selbstfindungsparadigma‹ einer Suche nach und Entfaltung aus einem ›Innen‹ auch das meist an Nietzsche orientierte ›Selbstproduktionsparadigma‹, das die Gestaltung eines an sich fremden, heterogenen Materials zum ›Eigenen‹ anstrebt, dazurechne.

[3] Vgl. zum Folgenden Heidemarie Bennent, *Galanterie und Verachtung*, Frankfurt/M. 1985; Linda Nicholson, »Was heißt ›gender?‹« in: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt/M. 1994, 188-220; Ute Frevert, *Mann und Weib, und Weib und Mann. Geschlechterdifferenzen in der Moderne*, München 1995.

[4] Vgl. dazu neben der Arbeit von Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850*, Frankfurt/M., New York 1991, besonders die Studie von Thomas Laqueur, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt/M. 1992, in der für das 18. Jahrhundert ein signifikanter Wechsel der ›biologischen‹ Auffassungen konstatiert wird: Dominierte seit der Antike ein – dem genannten ›Defizienzmodell‹ adäquates – ›Ein Geschlecht/Ein Leib-Modell‹, so etablierte sich nun ein ›Zwei Geschlechter/Zwei Leiber-Modell‹, das den weiblichen Körper zu einem vom männlichen fundamental verschiedenen erklärte und der entstehenden Wissenschaft der ›Gynäkologie‹ übereignete.

[5] Vgl. die im Zuge der französischen Revolution von Olymp de Gouges angemeldeten Forderungen.

[6] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1977, 354.

[7] Ebd., 330.

[8] Ebd., 338.

[9] Ebd., 343.

[10] Ebd., 342.

[11] Peter Furth interpretiert in seinem Aufsatz »Antigone – oder zur tragischen Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft« (*Hegel-Jahrbuch 1984/85*, Bochum 1988, 15-29) die in der Figur der Antigone symbolisierte »Pietät der Familie« als Kern einer solidarischen Sozialität und als Ressource der »bürgerlichen Gesellschaft«, von der diese zehrt, ohne sie selbst auch erzeugen zu können. Gegen die klassizistische Feier des Selbstopfers und den »Kultus der todverdrängenden Trauer« (ebd., 25), der Antigone zur »Verweserin machtgeschützter Innerlichkeit« gemacht habe, aber auch gegen die hegelsche Figur der »von Natur befreiende[n] Erinnerung« fordert er, Antigone solle »Zeugin unserer Bindung an die Natur sein, eine Zeugin, die unsere Abhängigkeit und Schwäche nicht in Freiheit und Stärke umtauscht« (ebd., 27). Sie sei »wiederzuerkennen in den Erinnyen verletzter Menschlichkeit und vergeudeter Natur«, konkret in der Arbeiter- und Friedensbewegung, aber auch »wo Frauen ihr Geschlecht verteidigen gegen die Befreiung zur abstrakten Gleichheit des bürgerlichen Subjekts« (ebd.). Diese zwiespältige, weil selektive Würdigung der Frauenbewegung läßt freilich die Frage offen, an der die Geister sich scheiden: in welchen konkreten Formen sich die Sphäre (spezifisch »weiblicher« ?) nicht-utilitaristischer Sozialität noch tradieren oder wiedergewinnen ließe.

[12] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 336 – Die »reine« Beziehung zwischen Mann und Frau stellt für Hegel jene zwischen Bruder und Schwester dar, weil sie begierdelos und also von allem »Natürlichen« gereinigt sei. Als Relation, in der jedes Moment sich auf das andere bezieht ohne über ein drittes (das Begehren/die Natur) vermittelt zu sein, fehlt ihr das Moment des Ungenügens und damit die »Unruhe« der dialektischen Bewegung.

[13] Alle Zitate ebd., 337.

[14] Alle Zitate siehe G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/M. 1986, 318 f.

[15] Ebd., 319 f.

[16] Ebd., 26.

[17] Weite Teile der feministischen Theoriebildung sind von dem Gedanken geprägt, daß Formen »negativer Privilegierung« in der gesellschaftlichen Wirklichkeit notwendig zu einer positiven Privilegierung hinsichtlich des »richtigen« Bewußtseins und damit der »richtigen« Theorie und Praxis führen. Diese auf christliche und auch marxistische Quellen zurückgehende mythologische Figur des Umschlags der Negativität in (die Nähe zur) Wahrheit führt zu einer Form von »Identitätspolitik«, die die eigene Marginalisierung als Argument im politischen und theoretischen Diskurs einsetzt. Der etwa in der amerikanischen Diskussion von Lesben, schwarzen Frauen, Chicanas usw. vehement vorgetragene Widerspruch gegen die Einheitskategorie »Frau« verband sich zwar historisch mit der »postmodernen« Identitätskritik, führte aber de facto zu einer bloßen Differenzierung und Pluralisierung der Identitätsansprüche: »Ich bin eine schwarze feministische lesbische Kriegerin-Poetin-Mutter, die ihre Arbeit macht.« (Audre Lorde in Stanford 1989, zit. nach Teresa de Lauretis »Der Feminismus und seine Differenzen«, in: *Feministische Studien* (1993), Heft 2, 96) – Vgl. weiter unten Butlers Kritik an »Identitätspolitik«.

[18] Vgl. die Position von Seyla Benhabib. – Radikal für eine Abschaffung der Geschlechterrollen statt bloßer Gleichberechtigung ist etwa Judith Lorber (»Dismantling Noah's Ark«, in: J. Lorber u. Susan A. Farrell (Hg.), *The Social Construction of Gender*, Newbury Park 1991, 355-369): »In my mind, gender equality is too limited a goal.« (365) »The long-term goal of feminism must be no less than the eradication of gender as an organizing principle of post-industrial society« (ebd., 355).

[19] Peter Furth, *Phänomenologie der Enttäuschungen*, Frankfurt/M. 1991, 47/8.

[20] Zur Vermittlungsproblematik in diesem Kontext s.u.. – Universell ist offensichtlich die

Kategorie ›Geschlecht‹ als solche; ob die soziale Zweigeschlechtlichkeit als universell gelten kann hängt von der Einschätzung des in manchen Gesellschaften verbreiteten Phänomens dritter und vierter ›Geschlechter‹ zusammen: sprengen diese das duale Schema, oder sind sie als ›Sonder-‹ und ›Zwischenkategorien‹ aufzufassen, die es ›nur‹ weiter differenzieren und damit letztlich stützen? Vgl. etwa Regine Gildemeister u. Angelika Wetterer, »Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung«, in: Gudrun-Axeli Knapp u. Angelika Wetterer (Hg.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Freiburg 1992, 201-254.

[21] Ebd., 202 f.

[22] Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M. 1991 (engl. 1990). Zur deutschsprachigen Rezeption und Kritik siehe besonders »Kritik der Kategorie ›Geschlecht‹«, *Feministische Studien* (1993), Heft 2; Theresa Wobbe u. Gesa Lindemann (Hg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt/M. 1994; Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt/M. 1994.

[23] Vgl. dazu Gesa Lindemann (»Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion«, in: T. Wobbe u. G. Lindemann (Hg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, a.a.O., 115-146), die unter Berufung auf Plessner konstatiert, es seien »sowohl die selbstbezüglichen Strukturen der leiblichen Subjektivität als auch die leibliche Umweltbeziehung, die beide als unmittelbar erlebt werden, immer schon kulturell vermittelt – Menschen leben in einer vermittelten Unmittelbarkeit« (ebd., 135).

[24] Diese Interpretation der Problemstellung setzt voraus, daß die dargestellte Vermittlungsproblematik durch die verschiedenen Formen einer ›sprachphilosophischen Wende‹ in der Philosophie nicht obsolet geworden ist. Daß also auch – entgegen Butlers Auffassung – durch Foucaults Diskursbegriff diese Problematik nur verschoben, nicht aber ›gelöst‹ oder befriedigend ad acta gelegt wurde. Meine weiteren Ausführungen können nur Indizien für die Berechtigung dieser Voraussetzung sein und ihr eine gewisse Plausibilität geben; eine gründlichere Erörterung dieser heiklen Frage würde den gegebenen Rahmen sprengen.

[25] Inwieweit Foucault dabei tatsächlich in einer Art ›Diskursmonismus‹ landet, oder aber immer schon ›Außerdiskursives‹ anerkennt bzw. später mit seiner ›Macht‹-Konzeption endlich anerkennen muß, auch um den Preis methodischer Bruchlinien, bleibe hier dahingestellt.

[26] Vgl. etwa J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 142 ff., sowie Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin 1995 (engl. 1993), 57 ff.

[27] Siehe beispielsweise Andrea Rödiger, *Ding an sich und Erscheinung. Einige Bemerkungen zur theoretischen Dekonstruktion von Geschlecht*, in: *Feministische Studien* (1994), Heft 2, 91-99.

[28] J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, 13.

[29] Ebd., 11.

[30] Vgl. diesen Begriff in der Butler-Kritik von Hilge Landweer (»Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte«, in: T. Wobbe u. G. Lindemann (Hg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, a.a.O., 147-176), 163.

[31] Judith Butler, »Für ein sorgfältiges Lesen«, in: Seyla Behabib et al. (Hg.), *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1993, 122-132, hier: 123.

[32] J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, 54. – Vgl. die Nähe zu Hegels Kritik am kantischen ›Ding-an-sich‹.

[33] Ebd. – Barbara Vinken (»Der Stoff, aus dem die Körper sind«, in: *Neue Rundschau* 1993, Heft 4, 9-22) hat diese Auffassung auf den Punkt gebracht: »Nicht Biologie, sondern die Zeichen sind der Stoff, aus dem die Körper sind« (ebd., 15). Es sei dahingestellt, inwieweit hier die literaturwissenschaftliche Sicht der ›Welt als Text‹ als eine Art ›Berufskrankheit‹ hineinspielt.

[34] J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, 100.

[35] Vgl. dazu auch den Protest in der Einleitung zu »Kritik der Kategorie ›Geschlecht‹«: »Nun darf aber die triviale Feststellung, daß jeder Begriff von ›Körper‹ und ›Natur‹ symbolisch, also Deutung ist, nicht kurzgeschlossen werden zu der Annahme, daß diese Deutung damit auf nichts anderes verweist als auf sich selbst und andere diskursiv konstruierte Interpretationen« (ebd., 4).

[36] Dieser vielleicht unerwartete Bezug auf Adorno hat seinen sachlichen Grund in seiner Thematisierung der Vermittlungsproblematik, aber auch in seinem von Butler geteilten (s.u.) Ideal opferloser Identität. Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966. Ähnlich wie ich in ihrem Bezug auf Adorno argumentiert Gudrun-Axeli Knapp in: »Politik der Unterscheidung«, in: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, 262-287.

[37] Hilge Landweer, »Jenseits des Geschlechts? Zum Phänomen der theoretischen und politischen Fehleinschätzung von Travestie und Transsexualität«, in: ebd., 139-167, hier: 164.

[38] Andrea Maihofer, »Geschlecht als Existenzweise«, in: ebd., 168-187, hier: 170.

[39] J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, 31.

[40] Ebd., 101.

[41] Ebd., 126.

[42] Ebd., 104.

[43] Ebd., 22.

[44] Ebd., 42.

[45] Ebd., 29.

[46] Ebd., 21.

[47] Ebd.

[48] Ebd., 32.

[49] Ebd., 186.

[50] Ebd., 28.

[51] Vgl. etwa die von der ›Kritischen Theorie‹ geprägten Beiträge von Seyla Benhabib in: dies. et al. (Hg.), *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, 9-30 u. 105-121.

[52] J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 210.

[53] Judith Butler, »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne‹«, in: S. Benhabib et al. (Hg.), *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, 31-58, hier: 41.

[54] J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, 298.

[55] Ebd., 23.

[56] Ebd., 298.

[57] Vgl. Gesa Lindemanns (»Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion«) schöne Formulierung: »Die Diskurse erzählen sich unendliche Geschichten von einem geschlechtlichen Subjekt, das glaubt, es wäre deren Urheber« (ebd., 131).

[58] J. Butler, »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne‹«, hier: 45.

[59] J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 213.

[60] Ebd., 217.

[61] Ebd., 171.

[62] Ebd., 185.

[63] Ebd., 174.

[64] Monique Wittig zit. nach J. Butler: ebd., 176.

[65] Ebd.

[66] Vgl. dazu die Erläuterungen in Fußnote 2. – An dieser Stelle möchte ich Helmut Fallschessel für zahlreiche bewegte Diskussionen zum Thema Poststrukturalismus und Individualismus danken.

[67] Vgl. etwa Gudrun-Axeli Knapp, »Politik der Unterscheidung«.

[68] J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, 39.

[69] J. Butler, »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne‹«, 44.

[70] Ebd., 41.

[71] Vgl. aber das Bonmot von Gudrun-Axeli Knapp (»Politik der Unterscheidung«) über Butlers ›Gesetz‹ als »postmoderne Maskerade des Hegelschen Weltgeistes« (ebd., 275).

[72] Dies wird auch in der Sekundärliteratur vielfach kritisiert; vgl. etwa Knapp, ebd., 274.

[73] J. Butler, »Für ein sorgfältiges Lesen«, 128.

[74] Vgl. J. Butler, »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne‹«, 42.

[75] J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, 11.

[76] J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 26

[77] Ebd., 142.

[78] J. Butler, »Für ein sorgfältiges Lesen«, 126. – Allerdings begrenzt Butler an anderer Stelle die Reichweite solcher Anamnese, »denn im Widerspruch zu Hegel kann das Subjekt nicht den Gesamtprozeß seiner Formierung reflektieren.« (J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, 156) Im Übrigen sei die »Hegelsche[] Synthese [...] eine[] Figur für den Imperialismus [...] die sich auf dem Wege eines romantischen, heimtückischen und alles verzehrenden Humanismus einrichtet« (ebd., 159).

[79] J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 202 f. – Ob diese Deutung von Travestie (und Transsexualität) als Infragestellung der Zweigeschlechtlichkeit plausibel ist, bleibe hier dahingestellt. Hilge Landweer (»Jenseits des Geschlechts? Zum Phänomen der theoretischen und politischen Fehleinschätzung von Travestie und Transsexualität«) meint: »Meine These ist dagegen, daß sowohl Travestie als auch Transsexualität die zwei Kernkategorien des Geschlechts (Frau/Mann) voraussetzen und bestätigen« (ebd., 140).

[80] J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, 158.

[81] Ebd., 159.

[82] Ebd., 161.

[83] Ebd., 275. Ihre Überlegungen zum rein projektiven Charakter von Identität entstammen einer kritischen Auseinandersetzung mit Slavoj Žižeks an Lacan angelehnter Studie über *The Sublime Object of Ideology*, London 1989.

[84] Butlers Forderung nach einem Übergang vom ›Referenz-‹ zum ›Performanzmodell‹ von Politik findet ihre Entsprechung im vielfach beobachtbaren Wechsel vom ›Selbstfindungs-‹ zum ›Selbstproduktionsparadigma‹ des ›romantischen‹ Individualismus (vgl. Fußn. 2).

[85] J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, 290 f.