

DER ERSCHENUNGSRAUM DER GESCHLECHTER

**Macht, Diskurs und Identität bei
Michel Foucault und deren Relevanz für die
feministische Kritik am Geschlechterbegriff**

DIPLOMARBEIT

zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an
der Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Wien

eingereicht von
Christian DÜRR

Wien, März 1995

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
I. Die Sexualität innerhalb des Konzepts moderner Macht	9
Die Repressionshypothese	10
Die Essentialisierung der Sexualität und das biologische Geschlecht.....	14
Exkurs: Die Dekonstruktion bei Derrida	
Bruch mit der Vorherrschaft des Signifikats	20
Die Disziplinarmacht	26
Die Aussage und der Diskurs.....	35
II. Die Konstruktion der Geschlechtsidentität	41
Die Frau: „Rechtssubjekt“ oder „Sondernatur“	41
Die sprachlichen Verirrungen der Gentechnologie	54
Den Sex „sehen“	61
Die Gegenstände als Phänomene zwischen historischer Evidenz und diskursiver Objektivierung	74
Die Vereinigung von Sagbarem und Sichtbarem: die „Formationsregeln“ und das „konstitutive Außen“ von Wort und Bild.....	90
III. Theoretische Verschiebungen gegenwärtiger feministischer Strömungen	99
Sprechen und Handeln/Theorie und Praxis	99
Der Tod des souveränen Subjekts.....	106
„Innen“ und „Außen“	114
Literaturverzeichnis	127

Einleitung:

"Die Diskurse über den Sex...haben unaufhörlich zugenommen: eine diskursive Gärung, die sich seit dem 18. Jahrhundert unaufhörlich beschleunigt hat. Ich denke hier nicht so sehr an die Vervielfachung 'unziemlicher', frevlerischer Diskurse, die rücksichtslos, voller Spott für die Schamhaftigkeiten, den Sex beim Namen nennen; (...) Das Wesentliche...ist die Vermehrung der Diskurse über den Sex, die im Wirkungsbereich der Macht selbst stattfinden: institutioneller Anreiz, über den Sex zu sprechen, und zwar immer mehr darüber zu sprechen; von ihm sprechen zu hören und ihn zum Sprechen zu bringen in ausführlicher Erörterung und endloser Detailanhäufung."¹

Was hat dieses von Foucault diagnostizierte Interesse an diesem anfangs geheimnisumwobenen, heute zu einem scheinbar selbstevidenten Schlagwort verkommenen Begriff zu bedeuten? Was macht diesen "Sex" so attraktiv, daß sich um ihn als Zentrum seit Jahrhunderten verschiedenste Diskurse ranken, die allesamt seinen Begriff mitformten? Von der christlichen Pastoral des Mittelalters - beginnend im 14. Jahrhundert - bis zur Gegenwart haben sich, so Foucault, verschiedenartige Diskurse den Sex zum Objekt gemacht, alle mit dem Anspruch, sein Wesen ans Licht der Wahrheit zu führen, seine Essenz evident zu machen. Was sollte dieser Anspruch, dieses Versprechen, den Sex sichtbar zu machen, für einen Sinn haben, als sich damit der Wahrheit über sich selbst nähern zu wollen, und was sollte das Wissen um diese Wahrheit anderes bezwecken, als die Pflicht, sich dieser Wahrheit gemäß zu verhalten? So gesehen käme dem Sex in erster Linie eine Funktion zu: die der Kontrollinstanz zur Regulierung und Normierung der Verhaltensweisen der sexuellen Subjekte. Tatsächlich wurde der moderne Begriff des "Sex" seit seinem Entstehen, dessen Wurzeln Foucault, wie gesagt, im mittelalterlichen Christentum ansiedelt, dieser Funktion in vielerlei Hinsicht gerecht. Die Auseinandersetzung mit den sogenannten sexuellen Perversionen zeigte, wie diese Regulierungen über die Bezugnahme auf eine den Subjekten inhärente sexuelle Natur, eben den Sex, dessen wesentlicher Charakterzug darin bestehe, heterosexuelles Begehren hervorzurufen, welches

¹ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.28

ausschließlich im Dienste des fortpflanzungsbezogenen Sexualaktes zur Befriedigung kommen darf, funktionieren.

In seiner Theorie über die Homosexualität, die er mit einem deutlicher wertenden Begriff noch "Inversion" nennt, geht Sigmund Freud von der "Libido" als der "Tatsache geschlechtlicher Bedürfnisse bei Mensch und Tier" aus, womit er "der Analogie mit dem Trieb nach Nahrungsaufnahme, dem Hunger", folgt.¹ Diese also natürliche Anlage, die Libido, sei so wie der Hunger allen Menschen in gleicher Form gegeben. Auf den ersten Blick korrekt, scheint diese Analogie jedoch nicht mehr haltbar zu sein, wenn man die Tatsache in Betracht zieht, daß in der modernen abendländischen Welt der Bereich des Hungers bei weitem nicht so umfassend und streng codiert ist wie der Bereich der Libido. Die Normen, die in den abendländischen Gesellschaften die Nahrungsaufnahme betreffen, sind lediglich kulturkonventioneller Art, hervorgegangen etwa aus funktionalen Überlegungen und heute manifest in stillen Übereinkünften, Bräuchen und Gewohnheiten. Der Begriff "Hunger" selbst meint dabei nur das Bedürfnis nach Nahrungsaufnahme und impliziert nicht gleichzeitig auch eine engere Bestimmung dessen, was als Nahrung aufgenommen werden kann. Auch wenn etwa Thomas Pekar in einem Artikel darauf hinweist, daß auch im Bereich der Nahrungsaufnahme Tendenzen zu einem, den strengeren Normierungen im Bereich der Sexualität ähnlichen, "Diät dispositiv" nachweisbar sind², ist es doch so, daß das "Sexualitätsdispositiv" in den abendländischen Gesellschaften wesentlich stärker ausgeprägt ist. Was die Befriedigung sexueller Bedürfnisse angeht, so begründen sich die betreffenden Normen auf verschiedenste wissenschaftliche Diskurse - wie etwa die Freudsche Psychoanalyse - und leiten sich von den von diesen hervorgebrachten Wahrheiten ab, verkörpern sozusagen direkte Forderungen, die die Natur an die Vernunft stellt. Der Begriff der "Libido" und allgemeiner gesehen der des "Sex" stellen von sich aus also den Anspruch, bestehende vordiskursive, natürliche Gegebenheiten diskursiv widerzuspiegeln, ein Anspruch, der es ihnen erlaubt, einerseits von Perversionen als "Naturwidrigkeiten" zu sprechen³ und andererseits Normen und Regeln zu

¹ Sigmund Freud, Die sexuellen Abirrungen. In: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. S.37

² Vgl. Thomas Pekar, Das Diät dispositiv. In: Symptome. Nr.7. 1991; S.79-86

³ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.52

verfassen, die bei Anwendung auf die individuellen sexuellen Praktiken, das sexuelle Begehren, überhaupt auf das gesamte sexuelle Selbstverständnis der Individuen, es der Natur ermöglichen, sich durchzusetzen.

Ähnliches läßt sich auch über den Begriff des Geschlechts oder besser: die Begriffe der beiden Geschlechter Frau und Mann sagen. Auch die binäre Teilung der Individuen in weibliche und männliche soll direkter Ausdruck natürlich vorgegebener Tatsachen sein. Geschlechtlichkeit ist demnach eine genetisch vermittelte Eigenschaft aller Menschen; es gibt keinen Menschen, der nicht entweder Frau oder Mann ist. Die einzige Aufgabe der Wissenschaften bestünde demgemäß also darin, das jedem Menschen inhärente Geschlecht aufzuspüren, die Begriffe Frau/Mann, weiblich/männlich genau zu fixieren und kulturell zu codieren. Daß es "das" Geschlecht, "die" Frau, "den" Mann als natürliche Wesenheiten vor jeder kulturellen Wahrnehmung gibt, wird dieser Sichtweise nach nicht bezweifelt. Alles läuft darauf hinaus, daß kulturelle Codes wie etwa sexuelle Praktiken, sexuelles Begehren, geschlechtsspezifische Moden, Umgangsformen, überhaupt soziale Rollenbilder etc. Ausdruck der an die Oberfläche getretenen unmittelbar evidenten Natur seien, und daß die Wissenschaften, die sich den Sex, die Geschlechtlichkeit zum Objekt nehmen, jenes Fenster öffnen sollen, das den direkten Blick auf diese Instanzen ermöglicht, um eventuellen kulturellen Pervertierungen der betreffenden Codes entgegenzutreten. Sigmund Freud hat im Zusammenhang mit seiner Ödipustheorie jedoch bereits darauf hingewiesen, daß der Penisneid bei der Frau und der Kastrationskomplex des Mannes dafür verantwortlich sind, daß sich die Begriffe der beiden Geschlechter gegenseitig aneinander definieren und der Begriff der Weiblichkeit durch ihren relativen Mangel im Vergleich zur Männlichkeit bezeichnet wird, eine Sichtweise die die kulturelle Konstruiertheit der Begriffe Frau und Mann bereits anerkennt. Dieser Gedanke Freuds wurde von einem Großteil der modernen feministischen Diskurse übernommen - in diesem Zusammenhang ist besonders Simone de Beauvoir zu erwähnen - und weitergeführt. Freud und seine "Nachfolger" sahen darin dennoch keinen Anlaß, den Begriff des Geschlechts zu verwerfen, sondern unterzogen diese rein symbolische Differenz einer erneuten Substantialisierung:

"Das Geschlecht wird nicht durch anatomische Fakten bestimmt, sondern durch die falsche - aber deswegen nicht weniger wirksame - Interpretation einer Wahrnehmung [des Nichtvorhandenseins eines Penis bei der Frau; d. Verf.]. Sexualität ist also nicht gegeben, sie

wird in einem Akt der Interpretation konstruiert. Männlich und weiblich benennen nicht Wesenheiten, sondern bezeichnen die beiden Seiten einer Differenz, die im gegenseitigem Aufeinanderbezogensein zustande kommt - als 'anderes', das nicht das Eigentliche, Identische ist. (...) Im Einklang mit einer Tradition, der er Aufklärung verspricht, substantialisiert Freud aber sofort, was als differentielles Moment funktioniert, und wehrt die Kastration ab. Die Frau, oder besser: der fehlende mütterliche Phallus, der als fehlender die Markierung der Differenz ist, wird als Markierung gelöscht und die Frau zur Essenz des Kastrierten erklärt, damit der Mann weiterhin unbehelligt von der drohenden Differenz ganz Mann werden und der Phallus sich in seinem Penis manifestieren kann."¹

In all diesen essentialistischen Annahmen zum Geschlecht steckt die klassische Opposition von Kultur und Natur - in eine andere Sprache übersetzt: von Ideologie und Wahrheit. Auf der Ebene von Sexualität und Geschlechtlichkeit existiert diese Unterscheidung im Englischen anhand der Opposition der Begriffe *sex* und *gender*, wobei ersteres jene natürliche biologische Tatsache des Mann- oder Frau-Seins meint, während der Begriff *gender* ursprünglich die grammatikalischen Geschlechter bezeichnet und in seiner erweiterten Bedeutung auf das kulturelle Verständnis von *sex* rekurriert. In ihm tritt *sex* an die Oberfläche und wird in kulturellen Codierungen evident. In der deutschen Übersetzung von Judith Butlers Buch "Gender Trouble", "Das Unbehagen der Geschlechter", wird für das englische Begriffspaar *sex/gender* das deutsche Begriffspaar "Geschlecht" und "Geschlechtsidentität" vorgeschlagen. Aufgrund der Problematik der Übersetzbarkeit und um einem Alltagsverständnis der Begriffe entgegenzutreten, werde ich in der Folge zwar diese für das Deutsche vorgesehenen Begriffe verwenden, sie jedoch immer gemeinsam mit ihren englischen Synonymen anführen (der englische Begriff *sex* darf hier jedoch nicht mit dem deutschen Begriff Sex verwechselt werden, der eine von Foucault eingeführte Kategorie bezeichnet).

Die Unterscheidung von Geschlecht (*sex*) und Geschlechtsidentität (*gender*) impliziert nun zwei Annahmen: erstens, daß es etwas wie "das" Geschlecht überhaupt gibt, eine zentrale Schaltstelle, einen genetischen Code oder worin auch immer es bestehen mag, das an der Oberfläche der Körper verschiedenste Merkmale ausprägt, die eine kulturell intelligible Geschlechtsidentität ausmachen. Zweitens beanspruchen die Wissenschaften, die sich mit dem Geschlecht (*sex*) beschäftigen, für sich das Vermögen, durch die Oberfläche der

¹ Barbara Vinken, Dekonstruktiver Feminismus - Eine Einleitung. In: Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaften in Amerika. S.12

Geschlechtsidentität (*gender*) hindurch direkt das Geschlecht zu erfassen, es wider kulturelle Geschlechtercodes oder diese bestätigend zum Sprechen zu bringen. Diese Annahmen bilden zwei grundlegende Prämissen, die in der Auseinandersetzung mit der Geschlechterproblematik in vielen Diskursen des Feminismus oder über Homosexualität zum Tragen kommen. Zugleich aber bilden sie für solche emanzipatorischen Diskurse, wie u.a. Judith Butler zu zeigen versucht, auch eine bedeutende Einschränkung, eine Vorgabe - die des Geschlechts. Von diesen Voraussetzungen ausgehend ist Feminismus nichts anderes als ein Diskurs, der versucht Ideologien offenzulegen, die die Begriffe "Geschlecht", "Mann", "Frau" verfälschen. Demgemäß müßte es also darum gehen, die Wahrheit um diese Begriffe an den Tag zu bringen und vermittelt dieser Wahrheit jene Rechte für die Frauen wieder einzufordern, die ihnen aufgrund patriarchaler Ideologien im Laufe der Geschichte entzogen wurden. Das Problem einer solchen Denkweise besteht darin, daß sie eine universale Identität aller Frauen impliziert, welche ihrerseits - nach dem Sieg über das Patriarchat - eine neue Form der Macht über diese ausüben würde. Eine Form der Herrschaft würde die andere ablösen, es würde weiterhin den Imperialismus eines Identitätsbegriffs geben.

In den letzten Jahren hat sich gegen diese Tendenzen, besonders im angloamerikanischen Raum, im Zuge der Rezeption jüngerer französischer Philosophen, wie etwa Michel Foucault oder Jacques Derrida, eine breite Front von feministischen Philosophinnen gebildet, die sich dem Problemkomplex Geschlecht/Geschlechtsidentität (*sex/gender*) auf andere Weise nähern:

"Die genealogische Kritik lehnt es ab, nach den Ursprüngen der Geschlechtsidentität, der inneren Wahrheit des weiblichen Geschlechts oder einer genuinen authentischen Sexualität zu suchen, die durch die Repression der Sicht entzogen wurde. (...) Zudem ist es keinesfalls mehr selbstverständlich, daß die feministische Theorie unbedingt versuchen muß, die Fragen der primären Identität zu lösen, um die Aufgaben der Politik voranzutreiben. Statt dessen müssen wir fragen, welche politischen Möglichkeiten sich aus einer radikalen Kritik dieser Identitätskategorien ergeben. Welche neue Form von Politik zeichnet sich ab, wenn der Diskurs über die feministische Politik nicht länger von der Identität als gemeinsamen Grund eingeschränkt wird? Und in welchem Maße schließt der Versuch, eine gemeinsame Identität als Grundlage der feministischen Politik auszumachen, eine radikale Erforschung der politischen Konstruktionen und Regulierungen der Identität selber aus?"¹

¹ Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.9f

Das heißt also, daß nun nicht nur die Form einer gemeinsamen weiblichen Identität, sondern bereits die Annahme einer solchen Identität selbst eine Form der Machtausübung ist, daß nicht nur die Tatsache einer weiblichen Geschlechtsidentität (gender), sondern sogar schon jene eines biologischen Geschlechts (sex) eine kulturell determinierte Konstruktion darstellt, deren Wurzeln in gesellschaftlichen Machtstrukturen und nicht in humanbiologischen Voraussetzungen zu suchen sind. Auf den Punkt gebracht:

"Gender is not to be conceived merely as the cultural inscription of meaning on a pregiven sex, but rather gender must also designate the apparatus of production whereby the sexes are themselves established."¹

Ich möchte in der Folge versuchen, den Zugang zu dieser anderen Sichtweise von Sexualität und Geschlechtlichkeit in der Auseinandersetzung mit Michel Foucault, seinen "archäologischen" und "genealogischen" Analysen historischer Diskurse, welche unter anderem in einer neuartigen Definition der Begriffe der Aussage und des Diskurses gipfeln, finden. Die Ausgangsfrage ließe sich etwa so formulieren: Sind wissenschaftliche Diskurse tatsächlich imstande, vordiskursive Wahrheiten zu formulieren, oder werden solche Wahrheiten nicht vielmehr erst durch diese Diskurse hervorgebracht? Sollte dies der Fall sein, was entscheidet dann darüber, ob ein Diskurs gesellschaftliche Bedeutung erlangt oder nicht, wenn der Begriff einer vordiskursiven Wahrheit als Referenz aller Diskurse entfällt? Kurz: Gibt es den Sex überhaupt?

I. Die Sexualität innerhalb des Konzeptes moderner Macht:

Das Spätwerk Michel Foucaults widmet sich in erster Linie dem Thema der Sexualität als Angriffspunkt gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Die Art und Weise, wie er sich den Zusammenhängen von Macht und Sexualität nähert, bricht dabei deutlich mit traditionellen Auffassungen deren Wirkungszusammenhangs. Obwohl sich diese Arbeiten nicht explizit auch mit Fragen der

¹ Lois McNay, Foucault & Feminism. S.30

Geschlechterdifferenz auseinandersetzen und seine Thesen zur Sexualität daher nicht geschlechtlich differenziert sind, ist sein Werk heute dennoch eine der wichtigsten Referenzen vieler der zur Zeit besonders im angloamerikanischen Raum laufenden feministischen Diskurse. Der Grund für dieses Interesse liegt dabei in der neuartigen Zugangsform zum Thema Sexualität, die Foucault erstmals beschritt und die es ermöglicht, die Sexualität als direkte Wirkung des Angriffs der Macht auf die Körper zu begreifen. Feministinnen wird damit ein Konzept vorgelegt, mit dem auch Tatsachen der sozialen Geschlechterdifferenz in ähnlichem Licht erklärt und gleichzeitig in einen Zusammenhang einer allgemeinen Theorie über die Funktionsweise von Macht gestellt werden können, ohne dabei die Spezifik der sie betreffenden Machtmechanismen aus den Augen zu verlieren:

"Whilst it is undoubtedly right to criticize Foucault for failing to pursue the implications of his theory of the body and power in relation to the issue of sexual difference, there are, however, theoretical problems arising from too great an insistence on the specificity of female bodies. There is a danger that, by placing too much emphasis on the different strategies by which women's bodies are disciplined, one ends by positing a separate history of repression for women, thereby, perpetuating an artificial polarisation between the experiences of men and women."¹

Die Macht über Frauen wird somit zu einer spezifischen Form eines Machttypus, der über alle Individuen ausgeübt wird.

Die Repressionshypothese:

"Die genealogische Kritik lehnt es ab, nach den Ursprüngen der Geschlechtsidentität, der inneren Wahrheit des weiblichen Geschlechts oder einer genuinen authentischen Sexualität zu suchen, die durch die Repression der Sicht entzogen wurde."²

Judith Butler richtet sich mit dieser Aussage gegen eine althergebrachte traditionelle Art, das Verhältnis von Macht und Sexualität zu verstehen: Die Unterdrückung einer natürlichen Ursprünglichkeit durch "unrichtige", ja sogar "naturwidrige", aber die Herrschaftsverhältnisse des gesellschaftlichen Systems

¹ Lois McNay, Foucault & Feminism. S.36

² J. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.9

stabilisierende Ideologien.. Michel Foucault nannte diese Theorie der sexuellen Unterdrückung "die Repressionshypothese". In einem Kapitel des ersten Bandes der Reihe "Sexualität und Wahrheit", "Der Wille zum Wissen", setzt er sich eingehend mit dieser Hypothese auseinander, die - wie er glaubt - das klassische Verständnis von Sexualität, sowohl im Bereich wissenschaftlicher als auch alltäglicher Wahrnehmung, darstellt. Besonders seit dem 17. Jahrhundert soll der Repressionshypothese gemäß der Sex in jeder Form seines Auftauchens verschwiegen und unterdrückt worden sein:

"Die Sexualität wird sorgfältig eingeschlossen. Sie richtet sich neu ein, wird von der Kleinfamilie konfisziert und geht ganz im Ernst der Fortpflanzung auf [...]. Im gesellschaftlichen Raum, sowie im Innersten jedes Hauses gibt es nur einen Ort, an dem die Sexualität zugelassen ist - sofern sie nützlich und fruchtbar ist: das elterliche Schlafzimmer. Der Rest schwindet ins Halbdunkel; [...] Wo aber das Unfruchtbare weiterbestehen und sich zeigen sollte, erhält es den Status des Anormalen und unterliegt dessen Sanktionen."¹

Die Repressionshypothese geht davon aus, daß solche Spuren des Anormalen unterdrückt, verborgen und zum Schweigen gebracht werden. Andererseits läßt sich jedoch feststellen, daß sich zur selben Zeit über weite Bereiche hinweg Diskurse und Institutionen etablierten, die sich dieser Formen anormaler Daseinsweisen annahmen. Diese wurden nicht versteckt, sondern wurden im Gegenteil zum öffentlichen Thema gemacht, ob nun im Zusammenhang von Strafrecht/Gefängnissen, Medizin/Kliniken, Psychiatrie/Irrenanstalten etc. Innerhalb solcher Komplexe, die sich aus Institutionen und Diskursen zusammensetzen, werden die Körper nicht ihrer Freiheit des Begehrens beraubt, sondern werden ganz im Gegenteil erst sichtbar und intelligibel gemacht - eine Vorstellung, die, wie Foucault meint, die gesamte Tradition marxistischer Gesellschaftskritik von Marx bis Marcuse als einseitige, nur den repressiven Aspekten der Macht zugewandte Sichtweise entlarvt:

"Man muß sich auch von Para-Marxisten wie Marcuse absetzen, die dem Begriff der Repression eine übertriebene Rolle zuweisen. Denn wenn die Macht nur Unterdrückungsfunktionen wahrnehme, wenn sie nur noch auf die Weise der Zensur, des Ausschließens, des Absperrens, der Verdrängung in der Art eines großen Über-Ichs arbeitete, wenn sie nur auf negative Art ausgeübt würde, wäre sie sehr zerbrechlich. Wenn sie stark ist,

¹ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.11f

dann deshalb, weil sie auf der Ebene des Begehrens positive Wirkungen produziert - das weiß man inzwischen - und auch auf der Ebene des Wissens."¹

Seit dem 19. Jahrhundert, besonders seit dem Aufstieg der Psychoanalyse, glaubt man, sei ein Zeitalter angebrochen, das die Sexualität zunehmend unter den Banner der Liberalisierung stellte und zugleich die Ursachen und Auswirkungen der sexuellen Unterdrückung der vorangegangenen zwei Jahrhunderte zu erforschen begann. Man glaubte, einen radikalen Bruch, einen epochalen Einschnitt im Umgang mit der Sexualität eingeleitet zu haben. Hätte man in Zukunft alle Relikte des Repressionszeitalters beseitigt, könne sich der Sex in seiner natürlichen, ungehemmten Form an der Oberfläche entfalten - eine Zeit absoluter sexueller Freiheit wäre angebrochen. Ein Mythos, der nach wie vor gerne erzählt wird und der für viele Wissenschaften - von der Psychologie bis zur Medizin, von der Pädagogik bis zur Gentechnik - die Suche nach dem Sex, nach der zugleich natürlichen und zivilisierten Sexualität zu beginnen, die Wahrheit von der Ideologie unterscheiden zu lernen.

Mit seiner Theorie der "großen Erzählungen" legt uns Jean Francois Lyotard ein theoretisches Konzept nahe, innerhalb dessen auch der Mythos der Repression der Sexualität und ihrer anschließenden Befreiung durch gegenwärtige liberal-aufklärerische Diskurse, der Annahme einer freien, ungehemmten, fröhlichen Sexualität einer funktionalen Analyse unterzogen werden kann. Lyotards sogenannte "Legitimationserzählungen" sind für eine Kultur zentrale Mythen, Legenden oder Heilsversprechungen, die einer prinzipiell heterogenen Gesellschaft, die sich in viele voneinander unabhängige Sprachspiele (dieser Begriff findet bei Lyotard ähnliche Verwendung wie der Begriff des Diskurses bei Foucault) eine fiktive Homogenität und Linearität, somit Zusammenhalt verleiht. "Die Erzählungen bestimmen, wie man gesehen hat, Kriterien der Kompetenz und/oder sie illustrieren deren Anwendung. So bestimmen sie, was in der Kultur das Recht hat, gesagt oder gemacht zu werden, und da sie selber einen Teil von ihr ausmachen, werden sie eben dadurch legitimiert."² Die Legitimationserzählungen selbst erreichen ihre eigene Legitimierung lediglich auf Basis eines Quasi-Konsenses, einfach indem sie erzählt werden. Das

¹ M. Foucault, Macht und Körper. In: Mikrophysik der Macht. S.109

² J.-F. Lyotard, Das Postmoderne Wissen. S.75

wissenschaftliche Wissen, das sich wiederum selbst aus solchen Erzählungen heraus ableitet, gründet somit auf einer Basis, die ihm eigentlich das „Nicht-Wissen“ ist, da es den eigenen wissenschaftlichen Wahrheitskriterien nicht entspricht. Wie funktionieren solche Legitimationserzählungen?

"Diese Erzählungen sind keine Mythen im Sinne von Fabeln (selbst die christlichen Erzählungen nicht). Zwar haben sie wie die Mythen das Ziel, Institutionen, soziale und politische Praktiken, Gesetzgebungen, Ethiken, Denkweisen zu legitimieren. Aber im Unterschied zu den Mythen suchen sie die Legitimität nicht in einem ursprünglichen, begründenden Akt, sondern in einer einzulösenden Zukunft, das heißt in einer noch zu verwirklichenden Idee. Diese Idee (der Freiheit, der 'Aufklärung', des Sozialismus usw.) hat legitimierenden Wert, weil sie allgemeine Gültigkeit besitzt. Sie ist richtungsweisend für alle menschliche Realitäten. Sie verleiht der Moderne ihren charakteristischen Modus: das Projekt..."¹

Wie läßt sich die Erzählung rund um die sexuelle Liberalisierung beschreiben? Sie bezieht sich auf eine Art Urzustand der Sexualität - egal ob diese historisch gesehen jemals eingelöst wurde oder nicht, welcher durch die Einbindung der Körper in industrielle Arbeitsweisen im Zuge der Etablierung des Kapitalismus zum Zwecke effizienterer und zielgerichteter Ausbeutung der Arbeitskraft in seinen Wünschen, Begierden und Trieben beschnitten wurde: "Wenn der Sex mit solcher Strenge unterdrückt wird", beschreibt Foucault diesen kapitalismuskritischen Ansatz, "so deshalb, weil es mit einer allgemeinen und intensiven Arbeitsordnung unvereinbar ist; wie konnte man in einer Epoche, in der man systematisch die Arbeitskraft ausbeutete zulassen, daß sie sich in Lüsten erging - außer in jenen minimalen, die für die Reproduktion sorgten?"² Somit hat die Sexualität bereits ihr Paradies als auch ihren Sündenfall. Aber wie kommt es zur Erlösung? Sie kann nur erlangt werden, indem der Sündenfall wieder rückgängig gemacht wird, indem die Sexualität aus den kapitalistischen Ausbeutungsverhältnissen befreit wird, und ihr Freiräume geboten werden, in denen sie unbehindert das Wort ergreifen kann. Diese Freiräume bestehen in den Institutionen und Diskursen der modernen libertären Sexualwissenschaften. Die Legitimationserzählung funktioniert, indem sie Ereignisse, Diskurse, Institutionen in den Zusammenhang einer linearen Entwicklung stellt, an deren

¹ J.-F. Lyotard, Randbemerkungen zu den Erzählungen. In: Peter Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. S.49f

² M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.14f

Ende immer die Erlösung steht. Mit dieser Eigenschaft gibt sie ursprünglich singulären Diskursen, die nicht allesamt eine ideelle Annäherung an eine zentrale Idee sind, sondern ganz im Gegenteil - worauf ich später noch zurückkommen werde - ihre Gegenstände, Begriffe und Subjekte als deren eigene interne Funktionen hervorbringen, den Anschein von gegenseitiger Kohärenz. Sie macht die Moderne zu dem auf Universalismus, Vereinheitlichung und Linearität abzielenden Projekt, das sie ist und verhindert so erst wieder eine Abweichung, die Befreiung der Sexualität von einer universalen Zielsetzung - der Natur, welche durchzusetzen sie eigentlich angetreten war.

Wenn es die Liberalisierung der Sexualität also nicht gibt, wie sind dann jene Entwicklungen zu verstehen, die traditionellerweise als deren Folge interpretiert worden sind?

Die Essentialisierung der Sexualität und das biologische Geschlecht:

Die sogenannte Liberalisierung der Sexualität kann also nicht als die Aufhebung einer Barriere gesehen werden, die die freie Entfaltung des Sex jenseits kultureller Schranken und Verbote ermöglichte. Der Begriff der Liberalisierung ist auch in diesem Zusammenhang etwas trügerisch, da er keineswegs verspricht, etwa individuellen Vorlieben im Bezug auf die Sexualpraktiken freien Raum zur Entfaltung zu gewähren, ebenso wie er auch nicht garantiert, daß die traditionellen Geschlechterrollen von Frau und Mann - etwa in der Homosexualität oder Transsexualität - überschritten werden dürfen. Was "Liberalisierung" in diesem Zusammenhang meint, ist die Liberalisierung innerhalb sehr enger vordefinierter Grenzen: der natürlichen, biologischen, genetisch vermittelten Vorgaben des Sex im allgemeinen und des Geschlechts (*sex*) im speziellen. In diesem Sinne erfüllt sie zwei verschiedene Aufgaben, die zueinander jedoch in verschränkter Beziehung stehen. Erstens: Sie befreit die sexuellen Individuen von traditionellen "überkommenen" Auffassungen von Sexualität und den Verboten, welche sich daraus ableiten, indem sie das Sprechen über Sexualität uneingeschränkt kursieren läßt. Zweitens: Indem die

Liberalisierung zum Sprechen anreizt, sammelt sie sozusagen dokumentarisch empirisches Grundmaterial, das von den angeblich ebenfalls aus ihr hervorgegangenen Wissenschaften, die sich die Sexualität zum Objekt nehmen, zu einem neuen Wissen verarbeitet wird und das selbst wieder neue - ob nun juristische oder medizinische - Verbote hervorbringt. Wolfgang Hegener formuliert die beiden Funktionen, die die sexuelle Liberalisierung erfüllt, folgendermaßen:

"Die Menschen als Objekte der Macht, werden gründlich sichtbar gemacht, isoliert, zur Schau gestellt (‘objektivierende Vergegenständlichung’) und als solche gleichzeitig mit Hilfe von Geständnis und Selbsttechnologien zu Subjekten gemacht, zu Subjekten ihrer eigenen Unterwerfung (‘subjektivierende Unterwerfung’). Diesen beiden Dimensionen korrespondieren zwei unterschiedliche Formen von Human- und Sozialwissenschaft. So läßt sich einerseits eine Parallele ziehen zwischen dem Anwachsen der Disziplinartechnologie und der Entwicklung ‘objektiver’ Untersuchungs-, Meß- und Prüftechniken [...] Diese ‘objektivierenden Sozialwissenschaften’ haben ihr ‘Muster in der kleinlichen und boshaften Gründlichkeit der Disziplinen und ihrer Nachforschungen’, ihnen geht es um eine genaue und ‘objektive’ Tatsachenfeststellung. Auf der anderen Seite entwickeln sich die ‘interpretativen’, ‘hermeneutischen’, sprich: die ‘subjektivierenden Sozialwissenschaften’, die sich auf dem Hintergrund der Beicht- und Geständnispraktiken, der Pastoralmacht gebildet haben. So werden subjektiv wie objektiv ‘Wahrheiten’ produziert."¹

Diese zweistufige Vorgehensweise der wissenschaftlichen Annäherung an den Sex hat ein Ziel: die Produktion sexueller Subjekte, vom Sex durchdrungener und gesteuerter, durch ihren Sex definierter Individuen. Die Freiheit, über ihre Sexualität uneingeschränkt bestimmen zu können, wird den sexuellen Individuen durch die über den Sex produzierten Wahrheiten verweigert. Mit den immer differenzierter werdenden Erkenntnissen kommt es auch zu einer verstärkten Ausdifferenzierung der Übertretungen. Wurde in den Anfangsstadien dieses "Willens zum Wissen", der christlichen Pastoral, kaum in verschiedene Arten der sexuellen Übertretung und der daraus resultierenden Formen der Bestrafung unterschieden, so kommt es mit der Einbindung des Sex in verschiedenartige wissenschaftliche Diskurse auch dazu, daß immer mehr unterschiedliche Formen von Übertretungen wahrgenommen werden. Mit dem Eintreten des Sex in verschiedene Wissensbereiche kommt es gleichzeitig zu einer verschiedene

¹ W. Hegener, Das Mannequin. Vom sexuellen Subjekt zum geschlechtslosen Selbst. S.75; Hegener zitiert dabei: H. L. Dreyfus & P. Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main 1987. S.210ff und: M. Foucault, Überwachen und Strafen. S.290.

gesellschaftliche Bereiche durchkreuzenden, gesteigerten Bedeutung desselben im Zusammenhang mit sozialer Kontrolle und Regulierung. Verschiedenste Institutionen nehmen sich der Regulierung der Sexualität an und machen den Instanzen der christlichen Kirche vermehrt ihre diesbezügliche Monopolstellung streitig. Der erste Schritt in diese Richtung wurde mit einer Entwicklung vollzogen, die darin bestand, daß sich der Blick von dem gesetzlich reglementierten Eheleben (6. Gebot) immer mehr auf außereheliche periphere Formen der Sexualität richtete und die Auseinandersetzung mit diesen stieg:

"Erstens kam es zu einer zentrifugalen Bewegung gegenüber der heterosexuellen Ehe. Sicherlich bleibt sie eine interne Regel für das Feld der Praktiken und Lüste. Doch spricht man immer weniger und mit wachsender Nüchternheit von ihr ... Das Ehepaar mit seiner ordentlichen Sexualität besitzt einen Anspruch auf mehr Diskretion. Es geht allmählich dazu über, wie eine Norm zu funktionieren, strenger vielleicht, aber auch verschwiegener. Umgekehrt wird nun die Sexualität der Kinder, der Irren und Kriminellen verhört, die Lust derer, die nicht das andere Geschlecht lieben, die Träumereien und Zwangsvorstellungen, die kleinen Manien und die großen Leidenschaften. All diese ehemals kaum wahrgenommenen Gestalten müssen nun vortreten, um das Wort zu ergreifen und zu gestehen, wer sie sind."¹

Das von christlichen Ver- und Geboten reglementierte Feld der Ehe, das vor allem mittels Ausschluß abartiger Formen der Sexualität definiert wird, beginnt jetzt an Bedeutung zu verlieren und zwar zu Gunsten dieser ehemals ausgeschlossenen Formen. Man muß auch sie verstehen lernen, um sie beherrschen zu können. Um dies zu bewerkstelligen, wird nun vermehrt - in Abkehr von einfachen quasi-juristischen Ver- und Geboten - auf Erkenntnisse zurückgegriffen, die sich auf penibelste Beobachtung dieser peripheren Sexualitäten gründen.

„Das vom sechsten Gebot abgedeckte Feld beginnt sich zu zersetzen. Ebenso beginnt sich der unklare zivilrechtliche Begriff der 'Ausschweifung' aufzulösen, der über ein Jahrhundert lang einer der häufigsten Gründe administrativer Einschließungsakte gewesen war. Aus den Überresten dieses Begriffs tauchen einerseits die Verstöße gegen das Gesetz (oder die Moral) der Ehe und Familie, andererseits die Regelverletzungen eines natürlichen Ablaufs auf (Verletzungen, die im übrigen vom Gesetz geahndet werden können).“²

¹ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.52f

² Ebd. S.55f

Als Brennpunkt der Strategien zur Klassifizierung und Normalisierung der ins öffentliche Interesse gerückten perversen Abweichungen entwickelt sich der von Regelverletzungen geläuterte Bereich der idealen Familie zu einem Ort der strengen Kontrolle und peniblen Beobachtung. Diese Strategien sollen von nun an die Sexualität außerhalb des Ehebettes nicht einfach an ihrem Auftreten hindern, sie bedrängen und sie zum Verschwinden bringen, sondern sie vielmehr in ähnlicher Weise behandeln wie eine Krankheit, ihre Symptome beobachten und deren Ursache analysieren. Innerhalb der Familie als eines Bereichs, in dem sich im Laufe des 18. Jahrhunderts die Beziehungen zwischen den Individuen immer mehr über emotionale Zuwendung als äußere Notwendigkeiten und Zwänge definieren sollten, kommt es dazu, daß die enger miteinander verbundenen Personen auch genaueren, tiefergehenden Blicken unterworfen sind. Foucault sieht daher auch in der Sorge um die sexuelle Entwicklung der Kinder ein Thema, in Anknüpfung an welches sich im 19. Jahrhundert ein weites diskursives Feld ausbreitete. Die Beobachtung des kindlichen Sexes im Kreis der Familie lieferte empirisches Material für die pädagogische, psychologische oder medizinische Auseinandersetzung: „Die Eltern, die Familien, die Erzieher, die Ärzte und später die Psychologen müssen diesen kostbaren und gefährlichen, bedrohlichen und bedrohten Sexualkeim in ihre stetige Obhut nehmen.“¹

Aus all den beschriebenen Entwicklungen, die sich seit dem Einläuten der sexuellen Liberalisierung im 19. Jahrhundert ergeben haben, läßt sich kaum mehr schließen, daß diese gewährleisten sollte, den Sex frei walten zu lassen, ihn von Verboten und Zwängen zu befreien, damit er seinen fröhlichen Umtrieben frönen könne. Im Gegenteil: Die Strategien, die sich um den Sex seit dem 19. Jahrhundert entfalteten, hatten die Absicht, ihn unter Kontrolle zu bringen, um ihn ein Wissen zu entwickeln, das ihn berechenbar, aus ihm eine Konstante machte, die die sexuellen Verhaltensweisen und Praktiken dem Walten des freien Willens entzieht und sie gemeinsam mit diesem Willen selbst unter das Gesetz der natürlichen oder/und vernünftigen Notwendigkeit stellt. Dieser Wille, den Sex konstant zu halten, ihn berechenbar zu machen, verlangt jedoch erst einmal danach, daß es „ihn“ als Einheit, als kohärentes, systematisierbares „Wesen“ überhaupt gibt; es verlangt danach, an etwas quasi Göttliches zu glauben, das unsere Lüste und Triebe, unsere Geschlechtsmerkmale und unsere

¹ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.126

Geschlechtsidentität, unser gesamtes sexuelles Selbstverständnis aus sich ableitbar macht und das alle diese Dinge bereits in sich selbst angelegt mitträgt. Der Sex wird zu einem wesentlichen Bestimmungsmerkmal einer Person, er ist nicht kontingente Oberfläche, sondern der Ort innerer Wahrheit. Auf diesem Weg wird aus einer Person, die gleichgeschlechtlichen Sexualverkehr bevorzugt, die sowohl von medizinischen wie auch von psychologischen und pädagogischen Diskursen erfundene Kategorie des Homosexuellen; auf einer anderen Ebene werden Individuen mit spezifisch ausgeprägten Geschlechtsmerkmalen (sofern diese als das Geschlecht signifizierende Instanz angesehen werden und nicht etwa eine in den Chromosomen angelegte genetische Information - was anzunehmen, wie ich später kurz zeigen möchte, ebenso problematisch ist) als Frauen oder Männer identifiziert. Die Kategorie „Homosexualität“ beruht somit auf einer doppelten Identifizierung: 1. Die Identifizierung als Frau oder Mann. 2. Die Identifizierung als Homosexuelle(r) (in Abgrenzung zu dem überkommenen, sämtliche heute unterschiedene Arten sexueller Vergehen ansprechenden Begriff des Sodomiten), welcher als Identität und Selbstverständnis (trotz einer weit in der Geschichte zurückreichenden Tradition homoerotischer Beziehungen) ein eher junger Begriff ist.

„Hier liegen nun auch die *Voraussetzungen* für das Auftauchen einer Welt der Perversionen, für die ‚Einpflanzung von Perversionen‘. So läßt sich sagen, daß das Selbstbewußtsein, der Homosexualität für sich, die schwule Identität, ein Resultat des Kapitalismus ist. Aus dem diffusen Konzept der Sodomie, eine juridisch-theologische Kategorie, treten einzelne Identitäten, spezifizierte Individuen hervor. ‚Der Sodomit war ein Gestrauchelter, der Homosexuelle ist eine Spezies.‘ Die kapitalistische Welt, die bürgerliche Familie bringt die Perversion scheinbar naturwüchsig (in Wahrheit jedoch systematisch) hervor, zwingt sie in Identitäten.“¹

Geleistet wird die Hervorbringung der sexuellen Identitäten, die Kategorisierung der Individuen nach ihren inneren sexuellen „Anlagen“ von neuen wissenschaftlichen Instanzen, die sich selbst der Erforschung der Sexualität verschrieben haben:

¹ W. Hegener, Das Mannequin. Vom sexuellen Subjekt zum geschlechtslosen Selbst. S.87; Hegener zitiert dabei aus S.Etgeton, „Alle Sehnsucht will nun träumen“. Spekulationen zur schwulen Identität. Unveröffentlichtes Manuskript, ohne Jahrgang; keine Seitenangabe und: M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.58

„Eine neue Befürsorgungs- und Definitionsinstanz, die Sexualpathologie als ‘Medizin der Perversionen’ tritt auf den Plan, um die Vielzahl der freigesetzten peripheren Sexualitäten sichern, klassifizieren, in eine nosologische Ordnung bringen und an einer medizinisch definierbaren Norm ausrichten zu können... Während vormals der Ehebrecher, egal ob aus Untreue oder aus Sodomiterei, verurteilt wurde, weil er ein zentrales Gesetz gebrochen hatte, verstößt nunmehr der Perverse gegen eine Norm und wird weniger bestraft, als einem diagnostischen und therapeutischen Disziplinierungsverfahren unterworfen. Das perverse Verlangen unterliegt dem normierenden und normalisierenden Disziplinarblick und wird einem Individualisierungs- und Identitätsdruck ausgesetzt.“¹

Die entwickelte These, auf die in der Folge noch genauer und insbesondere im Zusammenhang mit aktuellen Fragen des Feminismus eingegangen werden soll, läßt sich vorläufig so zusammenfassen: Die sogenannte „sexuelle Liberalisierung“, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts dafür verantwortlich gemacht wurde, daß man vermehrt über den Sex sprach - dies sogar verbunden mit einem Imperativ und einem Anreiz, ihn auszusprechen, ihm ins Auge zu sehen - stellt in Wahrheit keinen Bruch zum Zeitalter der viktorianischen Repression der Sexualität im 17. und 18. Jahrhundert dar; vielmehr reiht sie sich in eine Art lineare Entwicklung ein, die ausgehend von der christlichen Pastoral des Mittelalters verschiedenste Strategien entwarf, sich dem Sex, der versteckten, zur gleichen Zeit gefährdeten wie auch bedrohlichen inneren Wahrheit eines jeden Individuums, zu nähern, um ihn zu beherrschen. Das Zeitalter der Repression war aufgrund seiner strengen Reglementierungen und Verbote gleichzeitig auch eines, in dem der Blick auf sexuelle Abschweifungen geschärft wurde, was letztlich in der dem Zeitalter der Liberalisierung typischen Auseinandersetzung mit den „peripheren Sexualitäten“, den sexuellen Perversionen, gipfelte. Der Unterschied zwischen Repression und Liberalismus liegt in erster Linie in der Frage, über welchen Zugang man sich Wege zur Sexualität sucht. Waren es noch im 17. Jahrhundert juristische Diskurse, die den Sex mittels Verboten und Bestrafung in die Schranken verwies, so sind es seit dem 19. Jahrhundert eher Diskurse der Medizin und der Psychologie, die die Normierung und Disziplinierung über den Umweg einer gewissen Sorge um den eigenen Körper und damit verbunden den Gesellschaftskörper erreicht: die Pathologisierung ersetzt das Verbot, die Perversion die Ausschweifung und die Therapie die Bestrafung.

¹ W. Hegener, Das Mannequin. Vom sexuellen Subjekt zum geschlechtslosen Selbst. S.87

„Entscheidend ist, daß der Sex nicht nur eine Angelegenheit von Gefühl und Lust, Gesetz und Verbot, sondern ebenfalls eine von wahr und falsch, daß die Wahrheit des Sexes eine wesentliche Sache geworden ist, kurz, daß der Sex zum Einsatz im Wahrheitsspiel geworden ist.“¹

Exkurs: Die Dekonstruktion bei Derrida.
Bruch mit der Vorherrschaft des Signifikats:

Der folgende Exkurs zu Jacques Derrida sollte einige Punkte einer Zugangsweise zu Fragen moderner Rationalität und des modernen souveränen Subjekts beleuchten, die in ihrer Methode zwar von jener Foucaults abweicht, in ihrer Zielsetzung jedoch ähnliches verfolgt: den Bezug eines Begriffes von Macht auf eine Ebene der Sprache und der Diskurse. Im Anschluß an sein Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* entbrannte zwischen Foucault und Derrida eine Diskussion darüber, in wie weit der dort formulierte repressive Machtbegriff, welcher die Konstitution der modernen Vernunft in einem Ausschluß anderer Formen des Denkens begründet sah, haltbar sei bzw. in wie weit der Begriff des Wahnsinns selbst innerhalb dieser Macht angesiedelt werden müsse.² Nicht zuletzt diese Auseinandersetzung mit Derrida war für den methodischen und theoretischen Kurswechsel in Foucaults späterem Werk verantwortlich.

Der zentrale Begriff im Zusammenhang mit Vernunftkritik ist bei Derrida jener der "Dekonstruktion". Dekonstruktion ist die Bezeichnung für eine Praxis - oder genauer für eine Vielfalt verschiedener Praktiken, mittels derer sich dieser hervorbringende Aspekt, den die Vernunft/die Sprache beinhaltet, in Texten wieder aufgespürt werden kann. Eine Dekonstruktion (Derrida spricht auch von "Dekonstruktionen"³) ist keine Theorie; sie ist eine Praxis des Wiederlesens

¹ M. Foucault, *Der Wille zum Wissen*. S.73

² Vgl. Roy Boyne, *Foucault und Derrida*.

³ Vgl. Peter Engelmann, *Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie*. In: Ders.(Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion*. S.22

philosophischer Texte. Worum es bei diesem Wiederlesen geht ist, jene Momente des Textes aufzuspüren, die in einer Metaphysik des Signifikats verhängen bleiben und sie in einer Gegenbewegung wieder aus ihrer Transzendentalität zurück in die Grenzen eines Kontextes zu zwingen: "Es ist Derridas Ziel, mit Dekonstruktionen eine Möglichkeit zu finden, den totalisierenden Reduktionismus, der im Begriff der Methode steckt, zu vermeiden - so weit jedenfalls, wie es eben geht. Das heißt also, er muß die Besonderheit eines Gegenstandes und seinen Kontext möglichst weit zur Geltung bringen."¹ Derrida setzt dabei den Begriff des Kontexts weitgehend mit dem des Textes gleich. Das heißt also, was die Kontextualität eines Gegenstandes ausmacht, ist seine nur durch sprachliche Signifikation - eben im Text - vermittelte Bedeutung. Der Begriff des Textes hört in einem derartigen Verständnis nicht etwa bei den Grenzen eines Buches, einer wissenschaftlichen Abhandlung und auch nicht bei einer Sammlung von geschriebenen Texten auf, die zueinander in gegenseitigem Bezug stehen. Der Text besteht auch nicht lediglich aus schriftlich niedergelegten Zeugnissen, sondern sprengt die Grenzen seines herkömmlichen Begriffes. Die Welt beginnt plötzlich nur mehr aus einem Text zu bestehen, es gibt nichts mehr, das unvermittelt außerhalb seiner stünde. Derrida schreibt: "Das was ich nun also Text nenne, ist alles, ist praktisch alles. Es ist alles, das heißt es gibt einen Text, sobald es eine Spur gibt, eine differentielle Verweisung von einer Spur auf die andere."²

Eine zweite wichtige Verallgemeinerung - neben der des Textbegriffes -, die Derrida aus methodischen Gründen durchführt, ist die des Begriffes der Schrift, die sich mit dem des Textes ergänzt. Schrift ist für Derrida nicht mehr nur das geschriebene Wort, sondern alles in irgendeiner Form und innerhalb irgendeines Signifikationssystems bezeichnende - auch die gesprochene Sprache. Genau vermittels dieser Gleichsetzung von Sprache mit Schrift, der Feststellung, daß gesprochene Sprache in derselben Weise "funktioniere" wie Schrift, vollzieht sich ein Hauptaspekt von Derridas fundamentaler Vernunftkritik. Warum dies so ist, läßt sich nur verstehen, wenn man bedenkt, wie das traditionelle Verständnis

¹ Peter Engelmann, Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie. In: Ders. (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. S.22f

² J. Derrida zitiert nach: P. Engelmann. Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie. In: Ebd. S.20f

von Sprache und Schrift aussieht, von dem sich Derrida distanzieren will. Betrachten wir zuerst die gesprochene Sprache. Seit Platon hat sich das Verständnis sprachlicher Signifikation um drei Begriffe herum entwickelt, die zum Teil in leichter Abwandlung bis heute die Semiotik prägen: der Inhalt, der Ausdruck und das Objekt eines Zeichens (oder wie es bei Platon heißt: Logos, Onoma und Ousia), bekannt unter dem Begriff "das semiotische Dreieck". Bis Saussure glaubte man, daß bei der gesprochenen Sprache zwei Spitzen dieses Dreiecks - das Signifikat (Inhalt) und der Signifikant (Ausdruck) - direkt anwesend seien. Das heißt also, daß beim Sprechen sowohl der lautliche Ausdruck als auch eine Vorstellung oder Idee als Positivitäten anwesend seien und in ihrer Dualität das Zeichen ausmachten. Der Signifikant also als Bezeichnung einer Vorstellung, die man von einem außersprachlichen Objekt hatte. Was Derrida nun mit der Gleichsetzung von Schrift und gesprochener Sprache beabsichtigte war, die Herrschaft des Signifikats zu brechen und die Möglichkeit zu denken, daß das Signifikat seinem Signifikanten nicht vorgängig, sondern lediglich ein von sprachlicher Signifikation hervorgebrachtes Resultat sei. Derrida geht es dabei nicht etwa darum, eine außersprachliche Realität zu leugnen; entscheidend ist vielmehr, daß diese außersprachliche Realität von nun an in Bezug auf Fragen ausgeklammert wird, die der Art und Weise auf den Grund gehen wollen, wie sich das Signifikat, die Bedeutung konstituiert. Traditionellerweise wurde die Schrift nämlich immer als Signifikation der Signifikation, als Bezeichnung des Zeichensystems "Sprache" angesehen. Derrida versteht nun den Begriff der Schrift als eigentlich "ursprüngliche" Form (nicht in einem historischen, sondern in einem analytischen Sinn) der Bezeichnung. Da in der Schrift nämlich lediglich die Signifikanten - die Schriftzeichen - anwesend sind, jedoch kein sprechendes Subjekt, ebenso wie auch kein denkender Empfänger - somit keine Vorstellung, kein Signifikat -, sie ohne dieses denkende Subjekt jedoch dennoch funktioniert, übernimmt Derrida sie als das Funktionsmodell für Signifikation schlechthin. Zentral an diesem Verständnis der Schrift ist der Begriff der Abwesenheit:

"Ein schriftliches Zeichen tritt hervor in Abwesenheit des Empfängers. Wie ist diese Abwesenheit zu kennzeichnen? Man kann sagen, daß in dem Moment, da ich schreibe, der Empfänger im Feld meiner gegenwärtigen Wahrnehmung nicht anwesend sein braucht. Aber ist diese Abwesenheit in irgendeiner Form nicht einfach eine entfernte, aufgeschoben oder in dieser oder jener Form in ihrer Repräsentation idealisierte Anwesenheit? Es scheint nicht so, oder zumindest müssen diese Distanz, dieser Abstand, dieser Aufschub, diese *différance* als

Schrift nicht länger eine (ontologische) Modifikation der Gegenwart sein. (...) Meine schriftliche `Kommunikation` muß, trotz des Verschwindens eines jeden möglichen Empfängers überhaupt, lesbar bleiben, damit sie als Schrift funktioniert, das heißt lesbar ist. (...) Eine Schrift, die nicht über den Tod des Empfängers hinaus strukturell lesbar - iterierbar - ist, wäre keine Schrift."¹

Schrift bleibt also auch dann Schrift, wenn kein wahrnehmendes Bewußtsein eines Empfängers, kein Signifikat direkt anwesend ist. Auch in diesem Fall bleibt die Schrift strukturell "lesbar". Eine wichtige Folge dieser Überlegungen ist "der Bruch mit dem Horizont der Kommunikation als Kommunikation von Bewußtsein oder von Anwesenheiten und als linguistische oder semantische Übermittlung des Meinens."² Die Schrift trägt in sich keinen Sinn. Derrida schreibt weiter:

"Bevor ich die unvermeidlichen Konsequenzen der Kerneigenschaften einer jeden Schrift präzisiere..., möchte ich zeigen, daß die Merkmale, die sich im klassischen und enggefaßten Begriff von Schrift erkennen lassen, verallgemeinert werden können. Sie würde nicht nur für alle Ordnungen von `Zeichen` und für alle Sprachen im allgemeinen gelten, sondern sogar, über die semio-linguistische Kommunikation hinaus, für das ganze Feld dessen, was die Philosophie Erfahrung nennen würde, ja sogar Erfahrung des Seins: die sogenannte `Präsenz`."³

Nicht nur die Schrift, sondern sogar unsere gesamte Erfahrung definiert sich Derrida zufolge also über den Begriff der Abwesenheit: Abwesenheit eines bewußten Senders und Empfängers und Abwesenheit eines souveränen Signifikats, eines metaphysischen Sinns.

Die Schrift - als Funktionsmodell unseres gesamten Erkenntnisapparats - repräsentiert für Derrida das Verschwinden natürlicher Präsenz und bietet eine alternative Denkmöglichkeit zur Idee einer transparenten Sprache. Wichtig in diesem Zusammenhang ist für Derrida die Auseinandersetzung mit dem Werk Husserls, das für ihn einerseits Anknüpfungspunkt und andererseits auch Objekt seines dekonstruktiven Wiederlesens ist. Roy Boyne gibt in seinem Buch eine Beschreibung von dieser Auseinandersetzung: Husserl unterscheidet zwei verschiedene Wege der kommunikativen Bedeutungsübermittlung: Ausdruck (*expression*) und Indikation (*indication*). Während die Indikation eine durch

¹ J. Derrida, Signatur Ereignis Kontext. In: Randgänge der Philosophie. S.297f

² J. Derrida, Signatur Ereignis Kontext. In: Randgänge der Philosophie. S.299

³ Ebd. S.299f

Zeichenvermittlung getragene Weise ist, kognitive Inhalte zu transportieren, somit eine Barriere zwischen Sinneseindrücken und deren Bedeutungskonstitution aufbaut, ist im Ausdruck die Bedeutung direkt anwesend und zwar vermittelt durch die Intention: "It is the presence of intention behind the communication that makes the communication an expression, an expression of a particular intended meaning."¹ Diese These Husserls steht oder fällt jedoch mit der Frage, ob er auch imstande ist, einen Ort oder eine Art der Kommunikation zu finden, in der die Intention direkt und unvermittelt durch Signifikationssysteme anwesend ist. Husserl glaubte, diesen Ort im Selbstgespräch gefunden zu haben: "He finds his answer in soliloquy, in the silent interior monologue. Husserl argues that there is no indication in silent soliloquy because the meaning of interior expressions is immediately fully present to consciousness."² Voraussetzung für eine solche Annahme ist jedoch, daß es im Selbstgespräch ein reines Bei-sich-Sein des Bewußtseins gibt, das nicht auf die Sprache als vermittelnde Instanz zurückgreifen muß und das somit das Signifikat, den Bewußtseinsinhalt ohne Vermittlung präsent macht. Husserl geht anfangs auch tatsächlich davon aus, daß im Monolog mentale Akte keiner sprachlichen Indikation bedürfen, da sie im Moment dieses Aktes immer von uns direkt empfunden werden. Die sprachliche Indikation sei diesem Empfinden immer erst zeitlich nachgestellt. Es gibt dabei jedoch ein Problem: Selbst im inneren Monolog läßt es sich nicht vermeiden, daß wir die unmittelbare Erfahrung der Bewußtseinsinhalte wiederum für uns selbst sprachlich repräsentieren. Die Folge daraus ist für Husserl, daß es die unmittelbare Präsenz von Bewußtseinsinhalten zwar gibt, daß wir jenen Moment, in dem sich der Sinn in reiner Form - ausgehend von den Eindrücken, den die Sinnesorgane liefern - offenbart, jedoch nie zeitlich fixieren können, da sich im selben Augenblick bereits wieder die sprachliche Repräsentation dieses Sinns dazwischenschiebt. Läßt sich in diesem Fall überhaupt noch davon sprechen, daß es den Moment reinen Erlebens gibt? Derrida glaubt dies nicht:

"Nevertheless Husserl wished to found phenomenology on the secure base of a non-mediated experience of some aspect of the world. What Derrida shows is that such a secure foundation is

¹ Roy Boyne, Foucault And Derrida. S.92f

² Ebd. S.93

not available. The experience of the moment of presence is indefinitely postponed, infinitely deferred, perpetually delayed. In view of this, why should we take the possibility of presence on trust? Why should we believe in something that we can never know to happen?"¹

Worum es Derrida in weiterer Folge also gehen mußte war, eine Möglichkeit zu finden, Denken und Bewußtsein nicht mehr als eine sprachlicher Signifikation vorausgehende Präsenz, sondern als der Sprache selbst inhärenter Bedeutungskonstitution zu verstehen. Unter Bezugnahme auf seinen oben beschriebenen Schriftbegriff müßte Kommunikation von nun an nicht mehr als der geistige Transport von vorsprachlichen Inhalten, sondern als innersprachliches Phänomen, als durch die Gesetze der Sprache selbst Geprägtes, gedacht werden. Derrida ging zu diesem Zweck von jenen Theorien aus, die Ferdinand de Saussure in seinem Buch *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaften*, der Zusammenfassung einer Vorlesungsreihe, erstmals geschlossen präsentierte. Das Resultat aus Saussures Überlegungen war sein Modell der "differentiellen Bedeutungskonstitution". Ohne genauer auf Saussure einzugehen, möchte ich doch kurz versuchen, dieses Modell zu beschreiben. Saussure geht im Unterschied zu herkömmlichen Auffassungen das sprachliche Zeichen betreffend davon aus, daß es nicht einfach ein Code, der einem Gegenstand bzw. dem Gedanken von diesem Gegenstand zugeordnet wird, sein könne. Das sprachliche Zeichen besteht für ihn in der Dualität zweier Aspekte: dem Signifikat und dem Signifikanten. Indem er ersteres somit aus der außersprachlichen Transzendentalität in den Raum hereinholt, der von der Sprache markiert ist, macht er den ersten Schritt in Richtung einer Kritik der Bewußtseinsphilosophie. An dieser Stelle stellt sich nun die Frage, wie das sprachliche Zeichen seine Bedeutung erhält, wenn es nicht lediglich die Repräsentation eines ihm vorläufigen Bewußtseinsinhalts sein soll. Saussure erklärt an dem Beispiel einer Straße, deren Substanz zerstört und durch eine neue ersetzt wird, deren räumlicher Verlauf jedoch völlig gleich bleibt, was er sich unter Bedeutungskonstitution vorstellt.² Diese an sich "neue" Straße würde man, so Saussure, aufgrund ihres gleichgebliebenen Verlaufs, dennoch als dieselbe "alte" Straße bezeichnen. Für ihn ist dies ein Beweis dafür, daß für die

¹ Ebd. S.94

² Vgl. F. de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaften*. S.129

Wahrnehmung "dieser" Straße nicht ihre Substanz selbst, ihre positive Präsenz entscheidend sei, sondern ihr Verhältnis, ihre Differenz zu ihrer Umgebung. In derselben Weise verhält es sich mit dem sprachlichen Zeichen: Auch dieses hat an sich keine positive Präsenz, keinen substantiellen Inhalt, sondern definiert sich durch reine Negativität, die Differenz zu seiner sprachlichen Umgebung. So kommt Saussure zu einer Definition der Sprache als eines Systems, "dessen Glieder sich alle gegenseitig bedingen und in dem Geltung und Wert des einen nur aus dem gleichzeitigen Vorhandensein des anderen sich ergeben."¹ In einer zentralen Passage schreibt Saussure:

"Alles Vorausgehende läuft daraus hinaus, daß es in der Sprache nur Verschiedenheiten gibt. Mehr noch: eine Verschiedenheit setzt im allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache gibt es aber nur Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder."²

Was Saussure hier formuliert ist nichts anderes als die Idee dessen, was Derrida später mit dem "Scheinbegriff" "différance" bezeichnen sollte. Différance als der ewige Aufschub der Präsenz, wie er etwa schon in Husserls Prinzip des reinen Bewußtseins im inneren Monolog leicht anklang, als nie verwirklichtes reines Signifikat: "[...] it was thought to be a mistake to involve the notion of the signified in any rigorous investigation of the production of meaning. The logic behind this position was that the signified can never be confronted except in the form of a representation of it, i.e. the signified will always be a signifier."³ In dem Aufsatz *Die différance* setzt sich Derrida explizit mit der Frage auseinander, wie man sich diesem Begriff, der eigentlich keiner ist, dieser Ursache des Bedeutens, die eigentlich keine Ursache im positiven Sinn sein kann, dieser reinen Negativität, nähern kann. Mehrere Passagen darin versuchen, die différance aufzuzeigen. In einer heißt es:

"Die différance bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte 'gegenwärtige' Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (marque) des vergangenen Elements an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem

¹ F. de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaften. S.136f

² Ebd. S.143

³ Roy Boyne, Foucault And Derrida. S.105

zukünftigen Element aushöhlen läßt, wobei die Spur sich weniger auf die sogenannte Gegenwart bezieht, als auf die sogenannte Vergangenheit, und durch eben diese Beziehung zu dem, was es nicht ist die sogenannte Gegenwart konstituiert: es selbst ist absolut keine Vergangenheit oder Zukunft als modifizierte Gegenwart. Ein Intervall muß es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall, das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen, und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, das heißt in unserer metaphysischen Sprache, jedes Seiende, besonders die Substanz oder das Subjekt."¹

Die *différance* bietet somit die Möglichkeit, die Ursache sprachlicher Signifikation zu denken, ohne dabei die Grenzen der Sprache überschreiten zu müssen. Sie ist jenes methodische Konstrukt, das auch das Denken der Sprache als Schrift, das Denken der Welt als Text ermöglicht. Ich kann an dieser Stelle nur darauf hinweisen, daß für Derrida eine Vielzahl an Problemen von der Konstruktion dieses "Begriffs" der *différance* erst ausgehen, daß das Problem, die Metaphysik der Sprache zu überschreiten, hiermit nicht gelöst, sondern lediglich verschoben worden ist. Es liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit, näher auf diese Fragen einzugehen. Die Frage, mit der ich mich nun auseinandersetzen möchte ist, wie Derridas eben dargestellte Entlarvung der sprachlichen Signifikation als ein Bedeutung erst hervorbringendes "autopoietisches" System im Kontext von Foucaults Machtanalyse und Diskurstheorie verstanden werden kann. Wie stehen Diskurs und sprachliche Signifikation im Bezug zu gesellschaftlicher Machtausübung?

¹ J. Derrida, Die *différance*. In: Randgänge der Philosophie. S.39

Die Disziplinarmacht:

Im folgenden soll gezeigt werden, wie sich Foucaults Arbeiten über die Sexualität in sein Gesamtwerk einfügen und welche Rolle die Sexualität in einer Theorie der Macht und des Diskurses spielen kann. Im Vorwort zu *Der Wille zum Wissen* beschreibt Foucault die Sexualität - welche übrigens in dieser Bedeutung noch ein sehr junges Phänomen ist - als einen „Erkenntnisbereich“, als ein Sammelbecken verschiedenster Diskurse, die sich alle dadurch definieren, daß sie sich um die zentrale und zugleich fiktive Instanz des „Sex“ ranken. Versteht man die Sexualität als die Akkumulation solcher Diskurse, so wird deutlich, wie sie sich in das allgemeiner gefaßte Problem des Zusammenhangs von Macht und Wissen bei Foucault einfügt:

„Es ist das Problem, das fast alle meine Bücher bestimmt: wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und -institutionen gebunden?“¹

Foucault entwickelt seine Gedanken um den zentralen Begriff der Macht, einen Begriff mit dem er an Derridas frühere Analyse der Vernunft theoretisch anschließt. Für die Macht, wie für die Vernunft gilt, daß man beiden nicht entrinnen kann, daß kein Standpunkt außerhalb beider eingenommen werden kann. Für Foucaults Machtbegriff hat dies einige Konsequenzen, die einen deutlichen Bruch mit herkömmlichen Begriffen - etwa dem marxistischen - vollziehen:² 1. Die Macht ist kein Eigentum - weder einer Einzelperson noch einer Gruppe wie etwa einer Rasse, einer Klasse, oder eines Geschlechts. Man "hat" nicht einfach Macht über andere Individuen, sondern man "übt sie aus" vermittels "Dispositiven, Techniken, Manövern, Funktionsweisen". Die Macht steht nicht auf einer anderen Seite als die von ihr Beherrschten, sondern ganz im Gegenteil, "sie sind ja von der Macht eingesetzt, die Macht verläuft über sie und durch sie hindurch; sie stützt sich auf sie."³

¹ M. Foucault, *Der Wille zum Wissen*. S.8

² Vgl. G. Deleuze, *Foucault*. S.39-47

³ M. Foucault, *Überwachen und Strafen*. S.38

2. Die Macht ist nicht lokalisierbar - etwa in einem Staatsapparat. Sie durchzieht vielmehr alle möglichen Institutionen, Apparate und die Individuen selbst. Es gibt keine Institution, die der Macht gegenläufig wäre, vielmehr ist sie immer ein direktes Resultat der gesellschaftlichen Machtverhältnisse.

3. Die Macht ist nicht von anderen Vorgängen abhängig oder determiniert; sie ist hingegen allen gesellschaftlichen Abläufen vorgängig. "Es ist richtig, daß Foucault zufolge alles praktisch ist; aber die Praxis der Macht bleibt irreduzibel auf jedwede Praxis des Wissens [oder des Handelns, Anm. d. Verf.]. Um diese Wesensdifferenz zu betonen, wird Foucault sagen, daß die Macht sich auf eine 'Mikro-Physik' beziehe."¹

4. Die Macht ist kein Wesenszug jener, die sie "besitzen", sondern ein Verhältnis, besser "die Gesamtheit der Verhältnisse, die ebenso durch die beherrschten wie durch die herrschenden Kräfte hindurchgehen."²

5. Dieser Punkt - und das ist einer der wichtigsten Ansatzpunkte für jene Diskussionen des aktuellen Feminismus, die sich auf Foucault beziehen oder von seinem Werk ausgehen - bezieht sich auf jene Eigenschaft der Macht, die ich schon desöfteren als "Hervorbringung" bezeichnet habe. Die Macht, schreibt Deleuze, "produziert...Wahrheiten bevor sie ideologisiert abstrahiert oder maskiert."³

6. Macht formuliert sich schließlich nicht im Gesetz, sondern ebenso durch seine gegenüberliegende Seite der Gesetzesübertretung. Foucault wies desöfteren auf die Wichtigkeit der Sünde für die Machtausübung in christlichen Gesellschaften hin. In einer Zeit wie der unseren, die den Tod Gottes proklamiert, müssen diese Sünden in gewisser Weise reproduzierbar bleiben, um einem Herrschaftsanspruch bestimmter Gruppen gerecht werden zu können. "We are, thinks Foucault, living in a world which proclaims the death of God and which evidences a familiar contempt for nature. The evacuation of the religio-sacred sphere, the suppression of the positive aura which once surrounded madness, and the explosion of sexuality beyond the natural reproductive function are all connected. The nature of this connection is that without divine, natural or symbolic limit there would no

¹ G. Deleuze, Foucault: S.104

² Ebd. S.43

³ Ebd. S.44

longer appear to be the possibility of absolute sin."¹ Für die Setzung dieser symbolischen oder natürlichen Grenzen in Rechtssprechung oder Wissenschaft ist ein von Foucault für die Zeit seit dem 17. Jahrhundert diagnostizierter Wille zum Wissen verantwortlich, der seine gesellschaftsumspannende Wirkung erzielt, indem er zwei einander widersprechende Bereiche erschafft:

"Was sich aktualisiert [die Macht aktualisiert sich im Wissen, Anm. d. Verf.], kann dies nur durch Verdoppelung oder Spaltung, indem es divergierende Formen schafft, auf die es sich verteilt. Dort treten folglich die großen Dualitäten der Klassen, von Regierenden und Regierten, von Öffentlichem und Privatem in Erscheinung."²

Die Macht aktualisiert sich im Wissen, indem sie die Welt quasi teilt: in Gut und Böse (Religion, Moral), Recht und Unrecht (Rechtssprechung), oder Wahr und Falsch (Wissenschaft) etc. Jeder dieser theoretischen Dualismen wird von verschiedenen Diskursen hervorgebracht und korreliert dabei mit zwei divergierenden Gruppen gesellschaftlicher Individuen, die sich entlang der gezogenen Linie formieren. Solche Gruppen sind etwa jene, die Foucault im obigen Zitat anführt. Dazu gehören aber auch die Unterscheidung in sexuell normale bzw. perverse Menschen oder in Männer und Frauen. Foucaults entscheidender Ansatz ist es also, die Kategorien "Mann" und "Frau" so zu denken, daß sie erst durch ihre Diskursivierung Signifikanz erhalten.

"The development of the female body does not constitute a separate history of an unchanging constant repression. Rather just like the category of 'woman' in which it is caught up, the female body is socially and discursively constructed and, therefore, an historically variable construct. It follows from this that the history of the female body is not completely separate from that of the male body."³

Die Frau als das unterdrückte oder beherrschte Geschlecht steht also nicht der Macht des Patriarchats gewissermaßen "unschuldig" gegenüber, sondern ist selbst ein Brennpunkt im Strategiefeld der Macht und dient als solcher der Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse - im Falle des Geschlechterverhältnisses etwa, das sich seit jeher durch die Teilung in

¹ Roy Boyne, Foucault And Derrida. S.80

² G. Deleuze, Foucault. S.57

³ Lois McNay, Foucault & Feminism. S.36f

Produktions- und Reproduktionsfunktion (Mann/Frau), der Festigung des gesellschaftlichen Rollenverhaltens, das den Mann mit gewissen Vorrechten, unter anderem der Besetzung des öffentlichen Raums, ausstattet. Es wäre also methodisch falsch, würde man eine feministische Theorie auf die Basis der diskursiv hervorgebrachten Begriffe von „Frau“ und „Mann“ gründen, vielmehr müßte diese von einer Kritik dieser Begriffe in einer Art Gegendiskurs ausgehen, eine Strategie, die unter anderem von Judith Butler stark vorangetrieben wird.

Gilles Deleuze bezeichnet die eben beschriebenen Eigenschaften als Eigenschaften einer spezifischen Form von Macht, der „Disziplinarmacht“, welche sich seit dem 17. Jahrhundert über den Individuen ausbreitet. Gibt es also auch Formen der Macht, die diese Charakteristika nicht aufweisen? Wie läßt sich dieser Widerspruch auflösen?

Foucault beschreibt die Disziplinarmacht in Abgrenzung zu einer Machtform, die er zeitlich und funktional an die vormodernen feudalen „Souveränitätsgesellschaften“ bindet und die sich vor allem durch ihre Funktionen „als Abschöpfungsinstanz, als Ausbeutungsmechanismus, als Recht auf Aneignung von Reichtümern, als eine den Untertanen aufgezwungene Entziehung von Produkten, Gütern, Diensten, Arbeiten und Blut“¹ definieren. Die Disziplinargesellschaft setzt andere Prioritäten:

„Die ‚Abschöpfung‘ tendiert dazu, nicht mehr ihre Hauptform [die Hauptform der Disziplinarmacht; Anm. d. Verf.] zu sein, sondern nur noch ein Element unter anderen Elementen, die an der Anreizung, Verstärkung, Kontrolle, Überwachung, Steigerung und Organisation der unterworfenen Kräfte arbeiten: diese Macht ist dazu bestimmt, Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten. Nun verschiebt sich oder stützt sich jedenfalls das Recht über den Tod auf die Erfordernisse einer Macht, die das Leben verwaltet und bewirtschaftet und ordnet sich diesen Erfordernissen unter.“²

Hand in Hand mit diesen Entwicklungen geht die mehrmals bereits angesprochene Etablierung eines Willens zum Wissen, die besonders im Bereich der Sexualität eine Vielzahl von wissenschaftlichen Diskursen entstehen läßt. Mit der Etablierung und Stabilisierung sexueller Identitäten dienen sie dem disziplinären Ideal der Kontrolle und Nutzbarmachung der gesellschaftlichen

¹ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.162

² M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.163

Individuen, einer Funktion, ohne die sich der Kapitalismus nie in seiner heutigen Form entwickeln hätte können.

Foucault beschreibt das Konzept des Bentham'schen Panoptikums als das Funktionsmodell der Disziplinarmacht schlechthin. Es zeichnet sich dadurch aus, daß es über die Individuen Macht ausübt, ohne diese Macht in Form von Gewalt oder direktem Druck zur Anwendung bringen zu müssen. Die einzige Funktion der Macht ist es, zu überwachen. In dem Bewußtsein, überwacht zu werden, üben die Individuen, die zu Objekten des panoptischen Überwachungssystems werden, selbst Macht über sich aus, kontrollieren sich, disziplinieren sich. Die Hauptwirkung des Panoptikums ist also „die Schaffung eines bewußten und permanenten Sichtbarkeitszustandes beim Gefangenen, der das automatische Funktionieren der Macht sicherstellt [...] die Perfektion der Macht vermag, ihre tatsächliche Ausübung überflüssig zu machen; ... die Häftlinge sind Gefangene einer Machtsituation, die sie selber stützen.“¹ Symptomatisch für den psychischen Zustand eines modernen Gefängnishäftlings ebenso wie im allgemeinen des Individuums, das in einer Disziplinargesellschaft lebt, ist die kontinuierliche Disposition zu „schlechtem Gewissen“. Dieses wird zum entscheidenden Faktor der Selbstkontrolle und Identitätsbildung der Individuen. Foucault schreibt weiter:

„Diese Anlage [das Panoptikum; Anm. d. Verf.] ist deswegen so bedeutend, weil sie die Macht automatisiert und entindividualisiert. Das Prinzip der Macht liegt weniger in einer Person als vielmehr in einer konzentrierten Anordnung von Körpern, Oberflächen, Lichtern und Blicken; in einer Apparatur, deren Machtmechanismen das Verhältnis herstellen, in welchem die Individuen gefangen sind.“²

Foucault führt an dieser Stelle den Begriff des Diagramms ein, welcher jene abstrakte Ebene der Macht kennzeichnen soll, auf der Kräftebeziehungen völlig abstrahiert von ihren tatsächlichen Aktualisierungsformen (etwa in einem Diskurs oder einer Institution, einem Staatsapparat oder einem Gefängnis...) bereits angelegt sind, „eine Gestalt politischer Technologie, die man von ihrer spezifischen Verwendung ablösen kann und muß.“³ Das Diagramm ist also auch

¹ M. Foucault, Überwachen und Strafen, S. 258

² M. Foucault, Überwachen und Strafen, S.259

³ Ebd. S.264

Ausdruck der Tatsache, daß Macht nicht fixierbar, nicht lokalisierbar ist, nicht besessen werden kann, sondern ein strategisches Feld eröffnet, das singuläre Punkte (Individuen, Institutionen, Aussagen) miteinander vernetzt. Die Macht ist omnipräsent, sie steckt in allem.

Man könnte nun glauben, Foucault sehe den Begriff des Diagramms im Gegensatz stehend zu seiner Vorstellung der vormodernen Souveränitätsgesellschaften, da sich bei diesen die Macht in einer Person, der des souveränen Monarchen, konzentriert. Dies bedeutet für Foucault aber noch lange nicht, daß dieser die Macht *besitzt* und seine Untertanen dieser gegenüberstehen. Es heißt lediglich, daß eine Vielzahl von „Kraftlinien“ an diesem Punkt, der der Monarch ist, zusammenlaufen, ihm eine zentrale und bedeutende Position im Gesellschaftssystem verleihen und andere Dinge auf ihn hin ausrichten. Aber wie etwa der „Staat“ in den modernen Gesellschaften *ist* auch der souveräne Monarch keineswegs „die Macht schlechthin“. Auch den feudalen Souveränitätsgesellschaften geht ein Machtdiagramm voraus, noch bevor dieses mit der Person des Monarchen an der Spitze aktualisiert wird. Auch in diesen Gesellschaften spannt sich die Macht über singuläre Punkte, ist sie diffus, bringt sie andere Diskurse, Institutionen und Identitäten hervor und vernetzt diese zu einem Feld strategischer Affektionsbeziehungen:

„Man könnte auf den ersten Blick glauben, daß das Diagramm für die modernen Gesellschaften reserviert sei: *Überwachen und Strafen* analysiert das Disziplinar-Diagramm, insofern es die Wirkungen der alten Souveränität durch eine dem sozialen Feld immanente rasterförmige Erfassung ersetzt. Es verhält sich jedoch nicht so; jede geschichtete historische Formation bezieht sich auf ein Kräftediagramm als sein Außen. Unsere Disziplinargesellschaften laufen über Kategorien der Macht (Handlungen, die auf Handlungen einwirken), die man wie folgt definieren kann: eine Aufgabe auferlegen oder einen Nutzeffekt bewirken, eine Bevölkerung kontrollieren oder das Leben verwalten. Aber die alten Gesellschaften der Souveränität definieren sich über andere, nicht weniger diagrammatische Kategorien: abschöpfen (die Handlung des Abschöpfens von Handlungen oder Produkten; die Kraft, andere Kräfte abzuschöpfen) und über den Tod entscheiden (‘töten oder Leben lassen’, was sehr verschieden ist vom Verwalten des Lebens). Im einen wie im anderen Fall liegt ein Diagramm vor.“¹

Es besteht also keine theoretische Notwendigkeit mehr, ein natürliches Außen des Macht-Wissen-Komplexes anzunehmen. Für das Gebiet der Sexualität wird Foucault in *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* zeigen, wie auch in Nicht-Disziplinargesellschaften die Kategorien des sexuellen Diskurses, seine

¹ G. Deleuze, Foucault. S.117f

scheinbar unmittelbare Evidenz, innerhalb eines bestimmten Machtdiagramms, innerhalb eines speziellen Dispositivs hervorgebracht werden.

Die Aussage und der Diskurs:

Die beiden zentralen Kategorien, die Foucault zur Analyse dieser Ebene einführt sind „der Diskurs“ und „die Aussage“, wobei quasi die Aussage das kleinste Bauelement eines Diskurses darstellt. Um einen Diskurs also analysieren zu können, bedarf es einer genauen Analyse des Begriffs der Aussage. Eine wichtige Abgrenzung, die in diesem Zusammenhang getroffen werden muß, ist die zum Begriff des Satzes (im linguistischen Sinn) bzw. zur Proposition (im formallogischen Sinn). Entscheidend dabei ist - und hier liegt der Vergleich mit Derrida sehr nahe, daß die Aussage nicht einfach Träger eines transzendenten Inhalts ist, ebensowenig wie sie die Funktion eines sprechenden Subjektes darstellt. Es gibt somit nichts hinter der Aussage; das einzige, das bleibt, ist sie selbst. Die wichtigste Eigenschaft der Aussage ist für Foucault deshalb jene der „Knappheit“, welche sie fundamental vom Satz oder der Proposition

unterscheidet. „Knappheit“ meint in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß jede Aussage ein „singuläres Ereignis“ darstellt, welches in keinem Fall auf ein anderes reduziert werden kann. Hingegen würde der Satz im linguistischen Sinn jedesmal der gleiche bleiben, ob er jetzt geschrieben oder gesprochen, im Kontext eines wissenschaftlichen Diskurses oder etwa als schulisches Anschauungsbeispiel vorkommt. Ebenso verhält es sich mit dem formallogischen Begriff der Proposition: Die Proposition „p“ etwa wird immer dieselbe bleiben, egal ob sie in dieser: „ $q \rightarrow r$ “, oder jener Schreibweise: „ $\sim q \vee r$ “, dargestellt wird. Der Satz und die Proposition geben Anlaß zu Interpretationen. Die Aussage hingegen kann nicht interpretiert werden.. Jeder Satz, so schreibt Deleuze, sei „noch von dem erfüllt, was er nicht sagt, von einem latenten oder virtuellen Inhalt, der seinen Sinn vervielfacht und sich zur Interpretation anbietet und einen ‚verborgenen Diskurs‘ von wahrhaftem Reichtum bildet.“¹ Beide, der Satz und die Proposition, können theoretisch unendlich vervielfacht werden, eine Eigenschaft, die der postulierten Singularität der Aussage zuwiderläuft. Weiter heißt es:

„Widerspruch und Abstraktion sind jedoch, aufgrund der Möglichkeit jedem Satz einen anderen entgegenzusetzen oder eine Proposition über eine Proposition zu formulieren, beides Prozeduren der Vervielfältigung von Sätzen und Propositionen. Die Aussagen sind demgegenüber untrennbar mit einem Raum der Knappheit verknüpft, innerhalb dessen sie sich gemäß einem Prinzip peinlicher Sparsamkeit oder sogar des Defizits verteilen. Im Bereich der Aussagen gibt es weder Mögliches noch Virtuelles; alles ist hier real und jede Realität manifest: nur das zählt, was gesagt wurde, hier, in diesem Augenblick, mit diesen Lücken und Auslassungen.“²

Deleuze zieht in diesem Absatz gleich die methodischen Konsequenzen aus den vorangegangenen Annahmen. Die Arbeit der Analyse von Aussagen besteht nicht in ihrer Interpretation. Aussagen sind nicht durch Propositionen formalisierbar und auch nicht durch Sätze interpretierbar, sie verteilen sich singulär im Raum und bilden mit anderen Aussagen gemeinsam diskursive Formationen. Die alten Begriffe des Subjekts einer Aussage, ihres Inhalts und ihrer Signifikate dürfen nicht hinter ihr, sondern nur in ihr selbst gesucht werden. Sie sind von nun an als Funktion der Aussage selbst zu denken und nicht umgekehrt. Auf Ebene des

¹ G. Deleuze, Foucault. S.11

² G. Deleuze, Foucault. S.11

Diskurses bedeutet dies, daß dieser nicht zusammengehalten wird aufgrund einer transzendenten „Idee“, um welche er sich rankt, sondern aufgrund der den Aussagen inhärenten Funktionen, die diese zu sogenannten „diskursiven Formationen“ zusammenfügen.

Worin liegt nun aber die Singularität des Aussageereignisses begründet? Die Aussage wird innerhalb eines bestimmten Kontextes geäußert, von dem sie nicht (wie etwa ein Satz oder eine Proposition) abstrahiert werden kann. Der Begriff des „Kontextes“ ist in diesem Zusammenhang aber irreführend, da er eine Trennungslinie zwischen der Aussage und ihrem Kontext suggeriert, d.h. die Aussage in einer rein äußerlichen Beziehung zu ihrer Umwelt gesetzt vorstellt, welche die Aussage zwar mitmodelliert, jenseits derer jedoch theoretisch eine ursprüngliche Substanz der Aussage wahrgenommen werden könnte. Für Foucault stellt sich die Beziehung der Aussage zu ihrem Außen ganz anders dar, weshalb auch der Begriff des „Kontextualismus“ für Foucault nicht passend ist, und der Begriff des Kontextes eher in den Begriff des Textes bei Derrida übersetzt werden sollte. Das „Außen“ einer Aussage, die sie umgebende Welt (die aus sichtbaren Gegenständen ebenso wie aus Aussagen besteht), konstituiert die Aussage nämlich erst als das singuläre Ereignis, das sie ist. Ohne „Kontext“ gibt es keine Aussage - und das ist auch der Grund, warum es eine Vervielfältigung ein und derselben Aussage nicht geben kann. Eine weitere Konsequenz aus dieser Einsicht ist, daß keine von der Aussage hervorgebrachten Einheiten (Objekt, Subjekt) abgekoppelt von der sie umgebenden Welt verstanden und betrachtet werden, sondern daß diese ohne die Begrenzung durch ein scheinbares „Außen“ nicht existieren kann. In genau diese Kerbe schlägt auch Judith Butler, wenn sie in der Einleitung zu ihrem Buch *Bodies That Matter* Kritik am Begriff des Konstruktivismus übt:

„Paradoxically, the inquiry into the kinds of erasures and exclusions by which the construction of the subject operates is no longer constructivism, but neither is it essentialism. For there is an ‘outside’ to what is constructed by discourse, but this is not an absolute ‘outside’, an ontological there-ness that exceeds or counters the boundaries of discourse,- as a constructive ‘outside’, it is that which can only be thought - when it can - in relation to that discourse, at and as its most tenuous borders.“¹

¹ J. Butler, *Bodies That Matter*. S.8

Andernorts beschreibt Butler die Bedeutung dieser konstruktiven Außenseite des Diskurses für die Konstituierung von Subjekten im allgemeinen und sexuellen Subjekten im speziellen und eignet sich dazu einige von der Psychoanalyse entlehnte Prämissen für ihre dekonstruktivistische Annäherung an den Begriff des Subjekts an. In einer Passage, in der sie Nancy Frasers Subjektbegriff kritisiert, schreibt Butler:

„Ihre [gemeint ist Frasers; Anm. d. Verf.] Formulierung unterstellt, daß es schon geformte Subjekte gibt, von denen einige reden und andere schweigen oder zum Schweigen gebracht werden. Meine Frage ist dagegen: Wie kommt es, daß ein ‚Subjekt‘ überhaupt geformt wird - und hier möchte ich vermuten, daß kein ‚Subjekt‘ als sprechendes Wesen entsteht, es sei denn durch die Unterdrückung bestimmter Möglichkeiten des Sprechens [...]; außerdem werden Subjekte durch Beziehungen der Differenziation geformt (diesen Grundsatz entlehne ich der Psychoanalyse und den dort erforschten Beziehungen zwischen Verwandtschaft psychischer Formation und Sprache). Das Subjekt, das als sprechendes Wesen auftaucht, ist fähig, sich selbst als ein ‚ich‘ zu zitieren und die sprachlichen Umrisse seiner eigenen Ichheit provisorisch durch Ausschluß errichten.“¹

Das Subjekt konstituiert sich selbst also erst im Diskurs durch das Tätigen einer begrenzten Anzahl von Aussagen, als deren grammatikalisches Subjekt es erscheint, und somit also durch einen Ausschluß, mittels dessen ein diskursives Außen, eine „Umwelt“, ein „Kontext“ definiert wird. Dieses „Außen“ ist deshalb als in Wirklichkeit konstitutiver Teil des „Innen“ selbst zu verstehen, auch wenn die Beziehung zwischen diesen zwei Räumen zumeist ausgeblendet wird. Um eine Aussage begreifen und möglicherweise reproduzieren zu können, ist es also notwendig, ihre (sprachliche) Umwelt zu kennen, da ihre Identität nicht eine ontologische Eigenschaft ihrer selbst, sondern eine Folge der Beziehungen ist, die sie zu ihrem „Außen“ produziert. Deleuze bemerkt, daß sich dieses „Außen“ der Aussage bei Foucault in drei verschiedene Räume - oder Raumabschnitte - unterteilen läßt: den kollateralen oder assoziierten, den korrelativen und den komplementären Raum. Innerhalb dieser drei Raumabschnitte treten drei Gruppen von Singularitäten zutage, deren Beziehungen in der Aussage hergestellt werden.

Der *kollaterale* oder *assoziierte Raum* schließt alle anderen Aussagen mit ein, „die zur selben Gruppe gehören.“² Unter „Gruppe“ ist in diesem Zusammenhang

¹ J. Butler, Für ein sorgfältiges Lesen. In: Der Streit um die Differenz. S.130f

² G. Deleuze, Foucault. S.14

jedoch nicht ein (logisches oder linguistisches) System zu verstehen, welches seine Elemente aufgrund einer inhärenten Verwandtschaft (etwa deren Bezug auf bestimmte höherstufige Axiome wie in der Logik) zueinander in bestimmte Beziehungen setzt.. Die Regeln, die eine Gruppe von Aussagen formen, die Formationsregeln, sind auf derselben Ebene anzusiedeln wie die Aussage selbst. Das heißt: Da jede Aussage für sich keine selbständige Identität hat, sondern diese nur durch ihre Beziehungen zu anderen Aussagen gewinnt, sind die Formationsregeln ein unablösbarer Teil dieser Beziehungen selbst. Und da jede Aussage für sich ein singuläres Ereignis darstellt, ist auch jede Regel, die sie mit anderen Aussagen in Verbindung setzt, singulär. Daraus läßt sich folgern: „[Die Aussage] ist nicht ablösbar von einer inhärenten Variation , aufgrund derer wir uns nie innerhalb eines Systems befinden, sondern unaufhörlich von einem System ins andere übergehen.“¹ Die Formationsregeln sind jene Regeln, die gewährleisten, daß jede Aussage als genau diese, die sie ist, erscheinen kann. Als solche produzieren sie einen unreduzierbaren Raum der Mannigfaltigkeit.

Der zweite Raumabschnitt, der die Aussage umgibt, ist der *korrelative Raum*. Er beinhaltet die Subjekte, Objekte und die Begriffe, auf die sich Aussagen beziehen. Auch hier muß wieder der Unterschied der Aussage zu Sätzen oder Propositionen hervorgehoben werden. Jeder Satz *verweist* auf ein Subjekt - also denjenigen, der ihn ausspricht oder niederschreibt, ein Objekt - d.h. die Intention, die in diesem Satz geäußert werden soll, und auf Begriffe - also die Wörter, die bestimmte Signifikate bezeichnen sollen. Sprecher, Intention und Signifikate oder Begriffe sind für den Satz bereits vorgängig existierende Entitäten, auf die er sich nachträglich nur mehr beziehen kann. Der Sprecher besitzt seine Identität unabhängig davon, ob der Satz von ihm ausgesprochen wird oder nicht. Ebenso verhält es sich mit Intention und Begriffen: sie existieren quasi als „Ideen“ bereits vor ihrer Materialisierung. Die Aussage hingegen ist vollständig materiell. Ebenso wie zu anderen Aussagen (im kollateralen Raum) gibt es auch im Bezug auf die Subjekte, Objekte und Begriffe keine Beziehungen, die dem Ereignis der Aussage vorhergingen. Sie verweist auf keine vorgängigen Identitäten, sondern sie instituiert diese, indem sie „geschieht“: „Dem System der Wörter, Sätze und Propositionen, das mit inneren Konstanten und äußeren Variablen arbeitet, tritt nun die Mannigfaltigkeit von Aussagen gegenüber, die mit inhärenten

¹ G. Deleuze, Foucault. S.14

Variationen und inneren Variablen arbeitet.“¹ Um mit Derrida zu sprechen, haben wir bisher noch nichts gefunden, was den Beziehungen des Textes entrinnen würde: weder die Aussagen selbst - sie konstituieren sich erst durch ihre Beziehungen zu anderen Aussagen, noch ihre Objekte, Subjekte, Begriffe - sie sind Stellen, die erst in den Aussagen auftauchen und niemals jenseits ihrer.

Der verbleibende dritte Raumabschnitt ist der *komplementäre Raum*, welcher alle „nicht-diskursiven Ereignisse (Institutionen, politische Ereignisse, ökonomische Praktiken und Prozesse)“ einschließt.² Nicht-diskursive Milieus sind weder etwas den Aussagen Vorhergehendes, das von diesen bezeichnet würde, noch etwas parallel zu und unabhängig von den Aussagen Bestehendes, das mit diesen in einer Beziehung wechselseitiger Symbolisierung stünde. Beide Milieus, diskursive und nicht-diskursive, beziehen sich gegenseitig aufeinander, wie dies auch Aussagen untereinander tun; sie sind sich weder gänzlich äußerlich, noch schließt das eine das andere ein. Sie verweisen aufeinander, treten in Beziehung und formulieren sich auf diese Weise neu. Deleuze schreibt:

„Eine Institution beinhaltet selbst Aussagen, beispielsweise eine Verfassung, eine Charta, Verträge, Inschriften und Verzeichnisse. Umgekehrt verweisen Aussagen auf ein institutionelles Milieu, ohne das weder die Objekte sich bilden können, die an bestimmten Stellen der Aussage auftauchen, noch das Subjekt, das von einem bestimmten Platz aus spricht.“³

Auf die Frage der Sichtbarkeit und auf die Beziehung von diskursiven und nicht-diskursiven Milieus wird in einem späteren Kapitel noch genauer eingegangen werden.

Somit wäre in aller Kürze das Konzept der Aussage bei Foucault umrissen, welches wegweisend für die Fragen nach Subjektivität, Identität, sexueller Identität und Geschlechtlichkeit, die sich diese Arbeit noch zu stellen hat, sein wird. Das Konzept der Aussage wird grundlegend sein für das Verständnis der Kritik des Subjektbegriffs und im speziellen des Geschlechtsbegriffs, wie sie etwa von Judith Butler geübt wird. Die Aussage, innerhalb und mittels derer sich das Subjekt konstituiert, wird auch zu einem grundlegenden Brennpunkt, von

¹ Ebd. S.20

² Ebd. S.20

³ G. Deleuze, Foucault. S.20

welchem aus sich die Neudefinition des Subjektbegriffs und eine Umschreibung des Geschlechterbegriffs nach anti-essentialistischen Grundsätzen in Angriff nehmen lassen:

„Die Beschreibung besteht [...] anlässlich einer Aussage nicht darin, herauszufinden, den Platz welches Nicht-Gesagten sie einnimmt, noch wie man sie auf einen stummen und gemeinsamen Text reduzieren kann, sondern umgekehrt darin, welchen besonderen Platz sie einnimmt, welche Verzweigungen im System der Formationen ihre Lokalisierung gestatten, wie sie sich in der allgemeinen Streuung der Aussagen isoliert.“¹

II. Die Konstruktion der Geschlechtsidentität:

Die Frau: „Rechtssubjekt“ oder „Sondernatur“?

„Wir sind in einen Gesellschaftstyp eingetreten, in dem die Macht des Gesetzes dabei ist, zwar nicht zurückzugehen, aber sich in eine viel allgemeinere Macht zu integrieren, nämlich in die der Norm.“²

In dem zentralen Kapitel „Die Einpflanzung der Perversionen“ des ersten Bandes von „Sexualität und Wahrheit“ versucht Michel Foucault darzustellen, wie sich die Beziehungen von Macht und Sexualität seit Ende des 18. Jahrhunderts zu verändern begannen. Die Aufgabe, die sich Foucault in diesem Zusammenhang stellt ist, den wahren Machtstrategien des sexuellen Viktorianismus auf die Spur zu kommen. Die Repressionshypothese, wie sie bereits dargestellt wurde, geht davon aus, daß der Anfang des 19. Jahrhunderts den Beginn eines Zeitalters markiere, in dem die Macht der Sexualität mit dem Ziel gegenübertrat, sie bis auf die Bereiche der heterosexuellen Einehe zurückzudrängen. Die Erweckung der Vielzahl an besorgten Diskursen, die um die Sexualität zu zirkulieren begannen, wird in diesem Zusammenhang als der Versuch begriffen, die sexuellen

¹ M. Foucault, Die Archäologie des Wissens. S.174

² M. Foucault, Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm. Ein Gespräch mit Pascale Werner. in: Mikrophysik der Macht. S.84

Verirrungen aufzuspüren und sie anschließend der strengen Kontrolle und Überwachung zum Zwecke ihrer Zurückdrängung unterziehen zu können. Die Entdeckung der Perversionen wird als ein Zeichen für ein Streben nach sexueller Reinheit gedeutet. Die einzige Frage, die sich so gesehen stellen kann, ist, ob dieser Forschungsdrang der repressiven Macht tatsächlich ihren eigenen Zwecken diene, oder ob er nicht vielmehr indirekt und entgegen seiner ursprünglichen Bestimmung die zunehmende Pervertierung der Gesellschaft vorantrieb, indem er die Lust förderte, dieser Macht zu trotzen.

Für Foucault führt eine solche Fragestellung am eigentlichen Ziel vorbei, da sie bereits etwas voraussetzt, das im Spiel der Macht erst entsteht; die unbändige, subversive und gefährliche Kraft des Sexes. Foucault schreibt:

„Nun kommt es vielleicht nicht so sehr auf den Grad der Milde oder das Ausmaß der Unterdrückung, sondern eher auf die Form der sich entfaltenden Macht an. Wenn man durch Namengebung [die Kategorisierung der Perversionen; der Verf.] die ganze Vegetation verschiedenartiger Sexualitäten ans Licht zu bringen versucht, geht es dann nur darum, sie aus dem Wirklichen auszuschließen?“¹

Foucault hält dieser Ansicht entgegen:

„Das 19. und unser Jahrhundert sind eher ein Zeitalter der Vermehrung gewesen: einer Verstreuung der Sexualitäten, einer Verstärkung ihrer verschiedenartigen Formen, einer vielfältigen Einpflanzung von ‚Perversionen‘. Unsere Epoche war die Wegbereiterin der sexuellen Heterogenitäten.“²

Für Foucault markiert der Anfang des 19. Jahrhunderts also mehr als nur einen quantitativen Wendepunkt, einen Punkt, an dem sich die Aufmerksamkeit gegenüber dem Sex und seine Regulierung verschärften oder dieser sich trotz oder aufgrund angestrebter Repressionsversuche subversiv vermehrte. Vielmehr handelt es sich um eine Periode tiefgreifender qualitativer Veränderungen, Veränderungen, die die Strategien der Macht betreffen, die sich auf dem Feld der Sexualität niederlassen und es beherrschen. Um diesen Einschnitt zu verstehen, ist es notwendig, kurz in die Zeit vor dem 19.

¹ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.56

² Ebd. S.51

Jahrhundert zurückzublicken und die damalige Praxis des Umgangs mit Sexualität zu beleuchten.

Zwei Aspekte scheinen für Foucault an den sexuellen Diskursen der damaligen Zeit signifikant: 1. Sie zentrieren sich vor allem um das Feld der ehelichen Beziehungen und blenden dabei weitgehend die abseitigen Sexualitäten aus. 2. Innerhalb der sexuellen Verstöße wurden nur in quantitativer Hinsicht (Schwere des Verstoßes) nicht aber in qualitativer (Art des Verstoßes) Unterscheidungen gemacht. Alle unterlagen sie der juristischen Distinktion gesellschaftlicher Ver- und Gebote.

„In der Liste der schweren, nur nach ihrer Bedeutung unterteilten Sünden standen Schändung (außereheliche Beziehungen), Ehebruch, Entführung, geistiger oder fleischlicher Inzest ebenso wie Sodomie oder die geistige ‚Liebkosung‘. Für die Gerichte bedeutete es kaum einen Unterschied, ob sie Homosexualität oder Untreue verurteilten, Heirat ohne Zustimmung der Eltern oder Sodomie. Worauf sich sowohl das Zivilrecht als auch die kirchliche Ordnung richteten, war ein ganzer Komplex von ‚Gesetzeswidrigkeiten‘, innerhalb dessen die ‚Naturwidrigkeit‘ mit besonderer Abscheu bezeichnet worden war. Aber sie wurde nur als eine, wenngleich extreme Form der ‚Gesetzeswidrigkeit‘ wahrgenommen: auch sie übertrat Dekrete - Dekrete, die genauso heilig waren, wie die der Ehe und die aufgestellt waren, um die Ordnung der Dinge und die Ordnung der Wesen zu regieren. Die auf den Sex gerichteten Verbote waren wesentlich juristischer Natur. Die ‚Natur‘, auf die man sie nun einmal stützte, war noch eine Art von Recht.“¹

Man könnte nun einwenden, daß jener diskursive Bruch des 19. Jahrhunderts eine Folge der vorangeschrittenen wissenschaftlichen Entwicklung und hier besonders der Entwicklung im Bereich der Medizin sei, daß die Entdeckungen auf diesem Gebiet zu einer Umformung der diskursiven Landschaft führen mußte und aus diesem Grund die juristische Herangehensweise an die Sexualität auch mehr und mehr zurückgedrängt wurde. Foucault läßt dieses Argument jedoch nicht gelten. Er setzt den Bruch wesentlich radikaler, als eine Strategieverschiebung der Macht an.

In seinem Buch „Making Sex. Body And Gender from the Greeks to Freud“ unternimmt Thomas Laqueur den Versuch, die Entwicklung des Umgangs mit Sexualität und der Theorien über den Sex und die Geschlechter von der wissenschaftlichen Entwicklung im medizinischen Bereich zu lösen. Seine Absicht ist es, zu zeigen wie Theorien über Sex und Geschlecht sich bis heute, ganz im Gegenteil aller Neuerungen im Bereich medizinischen Wissens zum

¹ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.52

Trotz, weiterhielten und in einer reaktionären Bewegung sogar regelmäßig auf dieses Wissen zurückwirken und es beeinflussen. Laqueur zufolge ist das jeweils zeitgemäße Bild von Sex und Geschlecht nicht eine Funktion fortschreitender Erkenntnis, sondern unterhalb dieser angesetzter gesellschaftlicher Beziehungen, das was Foucault wohl die Macht nennen würde. Ausgehend von der Feststellung, daß bis zum Ende des 18. Jahrhunderts keine natürliche Unterscheidung zwischen Mann und Frau getroffen wurde (er spricht in diesem Zusammenhang vom „one-sex model“), kommt Laqueur zu dem Schluß, daß die biologische Unterscheidung der Geschlechter, die Implantierung eines natürlichen, biologischen Geschlechts eine Erfindung der Moderne ist:

„...my point here is that new knowledge about sex did not in any way entail the claims about sexual difference made in its name. No discovery or group of discoveries dictated the rise of a two-sex model, for precisely the same reasons that the anatomical discoveries of the Renaissance [die Einsicht in die Spezifität weiblicher und männlicher Sexualorgane, welche bis dahin nicht gesehen worden war; z.B. die „Entdeckung“ der Clitoris durch Renaldus Columbus im 16. Jahrhundert; d. Verf.] did not unseat the one-sex model: the nature of sexual difference is not susceptible to empirical testing. It is logically independent of biological facts because already embedded in the language of science, at least when applied to any culturally resonant construal of sexual difference, is the language of gender. In other words, all but the most circumscribed statements about sex are, from their inception, burdened with the cultural work done by these propositions... Two incommensurable sexes were, and are, as much the products of culture as was, and is, the one-sex model.“¹

Wenn Laqueur in diesem Zusammenhang von einem one-sex model spricht, so heißt dies nicht, daß vor dem 18. Jahrhundert überhaupt keine Unterscheidungen zwischen Mann und Frau getroffen worden wären, sondern daß diese Unterscheidungen nicht - so wie heute - auf der Basis einer zentralen inneren biologischen Wahrheit der Subjekte, einer „biology of incommensurability“² beruhten. Die Unterscheidung der Geschlechter seit dem 19. Jahrhundert bis heute, so Laqueur, basiert auf Differenz (*difference*), während jene bis zum Ende des 18. Jahrhunderts auf der Binarität von Gleichheit und Ungleichheit (*equality, inequality*) beruhte. In seiner Darstellung der vormodernen Welt und der Rolle, die die Sexualität in dieser spielte, fügt sich Laqueurs Buch über weite Strecken dem an, was Foucault in „Die Ordnung der Dinge“ über die geistige Ordnung der

¹ Thomas Laqueur, Making Sex. Body And Gender from the Greeks to Freud. S.153

² Ebd. S.207

Renaissance sagte: Die Welt als Netz endloser, auf verschiedene Ebenen verteilter symbolischer Beziehungen ist als solches die Widerspiegelung einer vorgegebenen göttlichen Ordnung. Der Mensch hat sich - unter anderem als sexuelles Subjekt - in diese Ordnung einzufügen, sie in sich zu repräsentieren und unterliegt dem irdischen Gesetz als dem Repräsentanten der überirdischen Ordnung. Für die Sexualität hat das unter anderem zwei schwerwiegende Folgen: Erstens unterliegt sie so ausschließlich dem Gesetz (ob weltlich oder geistlich) als Kontrollinstanz. Und zweitens ist der maßgebliche Faktor für die ethische Beurteilung eines Individuums nicht etwa der Begriff eines biologischen Geschlechts, sondern vielmehr seine Geschlechtsidentität (*gender*). Worum es in ethischen Belangen geht, ist die pure Oberfläche. Individuen definieren sich dabei nicht anhand eines inneren Prinzips der Kohärenz, sondern durch ihre oberflächliche Repräsentation der universalen Ordnung. Die geschlechtlichen Symptome, von den unterschiedlichen Verhaltensweisen reichend bis zu den spezifischen Geschlechtsorganen, sind dabei nicht der Signifikant des Signifikats „Sex“ oder „biologisches Geschlecht“, wie dies in der sexuellen Ordnung der Moderne der Fall ist, sondern vielmehr dieser universalen Ordnung:

„Renaissance doctors understood there to be only one sex. On the other hand there were manifestly at best two social sexes with radically different rights, somehow corresponding ranges or bonds, higher and lower, on the corporeal scale of being... Biological sex, which we generally take to serve as the basis of gender, was just as much in the domain of culture and meaning as was gender. A penis was thus a status symbol rather than a sign of some other deeply rooted ontological essence: real sex.“¹

Der Punkt Laqueurs ist schlicht der, daß es das biologische Geschlecht in der Renaissance nicht gab: „What we call sex and gender are in the Renaissance bound up in a circle of meanings from which escape to a supposed biological substratum is impossible.“² Die juristischen Diskurse, die sich in der Renaissance um die Sexualität rankten, verschrieben sich deshalb nicht einer Wahrheit, die im Individuum selbst, sondern in jener abstrakten Ordnung zu suchen war. Ihre Aufgabe bestand darin, die inneren Abgrenzungen und Trennungslinien dieser Ordnung zu erhalten und zu festigen: „The concern of magistrates was less with

¹Thomas Laqueur, Making Sex. Body And Gender from the Greeks to Freud. S.134

² Ebd. S.128

corporeal reality - with what we would call sex - than with maintaining clear social boundaries, maintaining the categories of gender.“¹

Vor diesem Hintergrund erscheint es einsichtig, daß sich das sexuelle Subjekt vor dem 19. Jahrhundert mehr oder weniger ausschließlich als juridisches Subjekt verstand und verstanden wurde, und der Bereich der Sexualität einen Bereich juridischer Diskurse markierte. Den großen Wendepunkt in der Politik der Geschlechter markiert für Laqueur der Sieg der französischen Revolution 1789, in dem sich die humanistischen Forderungen der Aufklärung politisch durchzusetzen begannen. Mit der Zersetzung der alten Weltordnung trat zugleich auch eine neue Strategie der Macht auf den Plan, die sich unter anderem in der Politik der sexuellen Differenz niederschlugen begann. Die Idee des souveränen Individuums, personifiziert im Bürgertum, die Entwicklung der kapitalistischen Arbeitsweisen und das Fortschreiten der Wissenschaften waren in Kombination mit der Auflösung des alten symbolischen Weltbildes die Auslöser für die machstrategischen Umwälzungen:

„These confrontations [Laqueur spricht zuvor von Mikro-Konfrontationen der Macht in öffentlichen und privaten Bereichen; d. Verf.] occurred in the vast new spaces opened up by the intellectual, economic and political revolutions of the eighteenth and nineteenth centuries. They were fought in sex-determinant characteristics of male and female bodies because the truths of biology had replaced divinely ordained hierarchies or immemorial custom as the basis for the creation and distribution of power in relations between men and women.“²

Die Revolution löschte bestehende Hierarchien nicht aus, sondern sie formulierte sie um: Was bisher in Kategorien von Gleichheit und Ungleichheit in einem explizit rechtlich-wertenden Sinn verstanden wurde, wurde nun einer Art Neudefinition unterzogen, die ihrerseits im Zeichen des neuen Begriffs der Differenz stand. In dieser neuen Situation waren Frauen nicht von Haus aus dem Mann untergeordnet oder ihm rechtlich benachteiligt, etwa weil der Grad der Femität das Maß widerspiegelte, in dem jene Person in biblischem Sinn von der Gnade Gottes gefallen war.³ Prinzipiell sollte die Frau dem Mann von nun an rechtlich völlig gleichgestellt sein. Die Unterschiede wurden jetzt woanders

¹Ebd. S.135

² Thomas Laqueur, Making Sex. Body And Gender from the Greeks to Freud. S.193

³ Vgl. ebd. S.7

angesetzt, in einem gewissen inneren „Wesen“, das angeblich durch Anatomie und Pathologie sichtbar gemacht werden könnte:

„The universalistic claims made for human liberty and equality during the Enlightenment did not inherently exclude the female half of humanity. Nature had to be searched if men were to justify their dominance of the public sphere, whose distinction from the private would increasingly come to be figured in terms of sexual difference.“¹

Alle diese Umbrüche am Ende des 18. Jahrhunderts waren nicht die Folge neuer Erkenntnisse auf medizinischem Gebiet. Verantwortlich war vielmehr eine Verschiebung im diskursiven Feld der Sexualität, welche dazu führte, daß sich neue und völlig andere Diskurse für diese zu interessieren begannen. Die Entwicklung kapitalistischer Produktionsweisen und das damit verbundene Sichtbarwerden des Bürgertums als dynamische, dem alten statischen Weltbild widersprechende Klasse ist zugleich Folge, Ursache und Symbol für die Entstehung neuer Machtformen, die dazu bestimmt sind, „Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu leugnen oder sie zu vernichten.“²

In einem Interview gab Foucault eine genauere Beschreibung dieses Gesellschaftstyps, der seit dem 19. Jahrhundert die alte Weltordnung zu verdrängen begann, anhand des Beispiels der „Delinquenz“, der so wie der „Sex“ einer der neuen zentralen Begriffe dieser Zeit wurde:

„Anscheinend weil die Bestrafung eines Verbrechers keinen Sinn mehr hat, setzt man den Verbrecher immer mehr einem Kranken gleich, und die Verurteilung möchte als eine therapeutische Vorschrift gelten. Das ist charakteristisch für eine Gesellschaft, die sich von einer wesentlich am Gesetz orientierten Rechtsgesellschaft zu einer wesentlich an der Norm ausgerichteten Gesellschaft entwickelt. Das setzt ein ganz anderes Überwachungs- und Kontrollsystem voraus: eine unaufhörliche Sichtbarkeit und ständige Klassifizierung, Hierarchisierung und Qualifizierung der Individuen anhand von diagnostischen Grenzwerten. Die Norm wird zum Kriterium, nach dem die Individuen sortiert werden. Sobald sich nun eine Normgesellschaft entwickelt, wird die Medizin, die ja die Wissenschaft vom Normalen und Pathologischen ist, zur Königin der Wissenschaften.“³

¹ Thomas Laqueur, Making Sex. Body And Gender from the Greeks to Freud. S.194

² Michel Foucault, Der Wille zum Wissen. S.163

³ Michel Foucault, Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm. Ein Interview mit Pascale Werner. in: Mikrophysik der Macht. S.84

Die Veränderungen in der Strategie der Macht bewirken auch die Veränderungen in den Möglichkeiten, zum Subjekt von Handlungen und Diskursen zu werden. Lag die Souveränität des Handelns bis zum Ende des 18. Jahrhunderts einzig in den abstrakten Begriffen von „Gott“ und der „göttlichen Ordnung“, also außerhalb des Subjekts, so wurde sie seit dem 19. Jahrhundert vermehrt im Subjekt selbst angesiedelt. Zur List der modernen Macht gehört es, die Ordnung, die zuvor in einem abstrakten Raum außerhalb des Subjekts (im Göttlichen) verankert war, nun ins souveräne selbst zu verpflanzen, um einer völligen Kontingenz moralischen Handelns vorzubeugen. Hätte etwa ein Bekenntnis wie „Ich liebe Männer“ aus dem Munde eines Mannes noch vor 300 Jahren eine Flut juristischer Diskurse auf den Plan gerufen und hätten diese den betreffenden Mann noch als Sodomiten demaskiert, so würde derselbe Mann heute die Identität eines Homosexuellen annehmen, welche wiederum als Kategorie eine Funktion gänzlich anderer Diskurse ist. „Sodomit“ oder „Homosexueller“ sind zwei Begriffe, die nicht etwa ein und dasselbe „transzendente Signifikat“ bezeichnen, etwas immer schon Gewußtes, Gefaßtes, Besessenes, das nur innerhalb verschiedener Kontexte gesetzt, aus verschiedenen Blickwinkeln her betrachtet werden kann. Die Annahme eines solchen Signifikats würde für Foucault nur die Fehler der traditionellen Geschichtswissenschaften wiederholen. Es gibt nichts, was beide Begriffe „bezeichnen“ würden. Es gibt nur die Äußerlichkeit: den Sodomiten oder den Homosexuellen. Somit fügt das von Foucault beschriebene Aufkommen der Humanwissenschaften (Medizin, Psychiatrie, Pädagogik,...) nicht nur eine Sichtweise zu bereits bestehenden Sichtweisen zum Thema Sexualität dazu, sondern erfindet diese buchstäblich neu: „Eine Welt der Perversionen zeichnet sich ab, die sich mit der Welt des gesetzlichen oder moralischen Verstoßes schneidet, ohne indes nur eine ihrer Spielarten zu sein.“¹

Das moderne sexuelle Subjekt ist dadurch gekennzeichnet, daß es seine oberflächlichen Äußerungsformen, mittels derer es Intelligibilität erlangt, gewissermaßen verinnerlicht hat, daß sie nicht mehr nur eine pure Oberfläche darstellen, sondern vielmehr am Zentrum seiner Subjektivität rühren. Die sexuellen Diskurse widmen sich zwar nach wie vor diesen Oberflächen, doch nicht mehr nur, um sie zu verdrängen und aus der Wirklichkeit zu verbannen,

¹ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.54

sondern um ihnen systematisch nachzuspüren. Die Sexualität beginnt, unter die Oberfläche der Individuen zu wandern. Sie nimmt - als diskursives Feld - viel mehr ein als nur die Akte und Verfehlungen, sie betrifft den Menschen als ganzen. Die Homosexualität ist beispielsweise nicht nur der sexuelle Verkehr zweier gleichgeschlechtlicher Personen, sie ist vielmehr ein zentrales kausales Prinzip, das das Individuum durchläuft, das es zu einem Homosexuellen und nicht etwa zu einer Person mit homosexuellen Neigungen macht:

„Man darf nicht vergessen, daß die psychologische, psychiatrische und medizinische Kategorie der Homosexualität sich an dem Tage konstituiert hat, wo man sie (...) weniger nach einem Typ von sexuellen Beziehungen als nach einer bestimmten Qualität sexuellen Empfindens, einer bestimmten Weise der innerlichen Verkehrung *des Männlichen* und *des Weiblichen* [Hervorh. d. Verf.] charakterisiert hat. Als eine der Gestalten der Sexualität ist die Homosexualität aufgetaucht, als sie von der Praktik der Sodomie zu einer Art innerer Androgynie, einem Hermaphroditismus der Seele herabgedrückt worden ist.“¹

Der Begriff der Homosexualität, des Sex im allgemeinen (und wie wir später sehen werden auch des Geschlechts) bewegt sich somit auf einer Ebene mit Begriffen wie „Seele“, „Wesen“, „Sein“, „Trieb“ etc. (während etwa der Begriff der Sodomie noch unter solche wie „Leib“, „Seiendes“ oder „Lust“ einzureihen ist). Egal worüber man spricht, man spricht beständig vom Sex, aussprechen kann man ihn jedoch nicht. Er ist ständig präsent, zu fassen kriegt man aber nur seine oberflächlichen Äußerungsformen:

„In der Hysterie, in der Onanie, im Fetischismus und im coitus interruptus konstituiert die Sexualität den Sex als ein Spiel zwischen dem Ganzen und dem Teil, dem Grund und dem Mangel, der Abwesenheit und der Anwesenheit, der Ausschreitung und der Schwäche, der Funktion und dem Trieb, der Finalität und dem Sinn, der Realität und der Lust. Auf diese Weise hat sich Zug um Zug das Rüstzeug zu einer allgemeinen Theorie des Sexes formiert.“²

Charakteristisch für die moderne Politik des Sexes ist, wie man sieht, eine gewisse „Substantivierung“ der Sprache (und zwar in dem rein grammatikalischen Sinn von „Verhauptwörtlichung“): das sexuelle Individuum erhält „Triebe“, „Schwäche“, „Stärke“, „Perversion“, „Hysterie“, „Homosexualität“; es erhält eine Substanz, eine Seele, ein Sein. Foucault spricht

¹ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S. 58

² Ebd. S.183f

diese Tatsache etwa unter dem Begriff der „Einkörperung“ an.¹Diese Subjektivierung, die zugleich die Installierung des Sexes bedeutet, betrifft verschiedenste menschliche Eigenschaften und Funktionen:

„Der Begriff des ‘Sex’ hat es möglich gemacht, anatomische Elemente, biologische Funktionen, Verhaltensweisen, Empfindungen und Lüste in einer künstlichen Einheit zusammenzufassen und diese fiktive Einheit als mögliches Prinzip, als allgegenwärtigen Sinn und allerorts zu entschlüsselndes Geheimnis funktionieren zu lassen.“²

Diese substantielle Einheit des Sex spiegelt sich in all diesen Bereichen wider: der Penis wird in derselben Weise mit einem männlichen Symbolismus beladen (Phallus), wie umgekehrt die Vagina oder der Uterus mit einem weiblichen; die Menstruation wurde zu einem Sinnbild weiblicher Sexualität³, die Onanie der Kinder wird zum Zeichen ihres erwachenden „Sexualkeims“ und die gleichgeschlechtliche Liebe wird zum Symptom tiefgreifender sexueller Perversion:

„Eingelassen in den Körper und zum festen Charakter des Individuums geworden, verweisen die Absonderlichkeiten des Sexes auf eine Technologie der Gesundheit und des Pathologischen. Umgekehrt muß man, seit die Sexualität eine medizinische und medizinisierbare Angelegenheit geworden ist, sie als Läsion, Dysfunktion oder Symptom auf dem Grund des Organismus, auf der Oberfläche der Haut oder unter den Zeichen des Verhaltens aufspüren.“⁴

Der „Sex“, diese konstruierte fundamentale Ursache, wird seit dem 19. Jahrhundert also zum fiktiven allgemeinen Integrations- und Identifikationsprinzip der sexuellen Subjekte; jene Funktion, die bis zum 18. Jahrhundert vielleicht noch von dem Konstrukt der „Seele“ des Menschen als Bezeichnung seines Standpunktes innerhalb der göttlichen Ordnung geleistet wurde, wird nun auf die „Seele“ des Sexes in den Körper hinein verlagert: Identifikation, Integration, Kategorisierung und in weiterer Folge: Ausschluß, Belangung etc. Worauf Foucault in seinem Text jedoch nicht eingeht, ist die

¹ Siehe M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.58

² Ebd. S.184

³ Vgl. Thomas Laqueur, Making Sex. Body And Gender from the Greeks to Freud. S.207-233

⁴ Michel Foucault, Der Wille zum Wissen. S.60

Tatsache, daß der Sex seit seiner Erfindung zwei voneinander grundsätzlich verschiedene Modifikationen seiner selbst kannte: den „männlichen“ und den „weiblichen“ Sex. Natürlich hatte diese neue Instanz von Beginn an nicht nur dazu zu dienen, die peripheren Formen der Sexualität weiter zu marginalisieren einerseits und zu medizinisieren und psychiatrisieren andererseits, sondern sie mußte auch die Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern neu ordnen, ohne deren Kontinuität zu gefährden. In „Making Sex“ zeigt Thomas Laqueur anhand von Analysen medizinischer und philosophischer Texte, wie genau mit dem auch von Foucault markierten Datum, dem Beginn des 19. Jahrhunderts, plötzlich die Idee einer fundamentalen biologischen Differenz zwischen Männern und Frauen entstand. Verantwortlich dafür waren nicht neue wissenschaftliche Erkenntnisse, wie zum Beispiel jene der - durch die Verbreitung der Sezierung von Körpern zu neuen wissenschaftlichen Ehren gelangten - Anatomie der Renaissance. Es bedurfte weniger einer wissenschaftlichen Revolution als einer sozialen, um eine „Biologie der Geschlechter“ auf den Plan zu rufen. Die Erkenntnis, daß die Clitoris nicht die (aufgrund mangelnder „Wärmeentwicklung“) nach innen gekehrte weibliche Form des Penis und die Gebärmutter nicht das Gegenstück zu den männlichen Hoden ist, wie noch in der Renaissance allgemein angenommen wurde, verdankt sich nicht etwa deren anatomischen Offenlegungen: „No pushing or pulling of surfaces would convince us to see the womb as a scrotum.“¹ Warum heute dieselben Bilder (wie etwa das einer freigelegten Gebärmutter) vollkommen unterschiedliche Bedeutungen zugesprochen bekommen als etwa noch vor 200 Jahren, erklärt Laqueur mit der Feststellung, daß der anatomische Blick alleine keine so eindeutigen Identifizierungen hervorbringen kann, wie im allgemeinen in Berufung auf ihn angenommen wird. Man könne, so Laqueur, weniger von einem „Sehen“ sprechen, als von einem „Sehen als“: „I emphasize ‘seeing as’ because these images, and many more like them, are neither the result simply of representational conventions nor the result of error. A whole world view makes the vagina look like a penis to Renaissance observers.“² Was Foucault also vor allem für die „peripheren Sexualitäten“ und die Sexualität der Kinder postuliert, scheint sich auch für die Frage der Geschlechter und ihrer

¹ Thomas Laqueur, Making Sex. Body And Gender from the Greeks to Freud. S.90

² Thomas Laqueur, Making Sex. Body And Gender from the Greeks to Freud. S.82

Differenz sagen zu lassen: die Vereinnahmung sozialer Beziehungen durch neue, vor allem medizinische Diskurse. Seit dem 19. Jahrhundert machte man sich also auf, den Sitz der Männlichkeit bzw. Weiblichkeit aufzuspüren. Organe, die noch hundert Jahre zuvor für den medizinischen Blick keine signifikanten Differenzen voneinander aufwiesen, wurden nun zu Symbolen der unüberbrückbaren Divergenz der Geschlechter. Für die Frage, wo die Geschlechtlichkeit aber nun genau sitze, sind in den letzten zwei Jahrhunderten sehr unterschiedliche Antworten gefunden worden, je nachdem, aus welchen diskursiven Zusammenhängen heraus sie entworfen worden waren. Ich möchte kurz zwei der zahlreichen bei Laqueur nachzulesenden Erklärungsversuche anführen. Der erste stammt von der englischen Physikerin Elisabeth Blackwell, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Wurzel der Weiblichkeit in zwei in ihrer diskursiven Stellung sehr unterschiedlichen Aspekten ansiedelt (der erste ist ein Objekt der Medizin und der zweite entstammt der Psychologie): „Women have a uterus and men do not; women’s sexual urges are primarily mental and men’s are not.“¹ Hier stößt der Versuch einer rein organischen Fixierung der Weiblichkeit auf jenen, diese durch eine spezielle psychische Veranlagung zu erklären. Beide Erklärungen sind der Versuch, die spezifische Sexualität der Frau sozusagen punktuell zu fixieren. Ein anderer Versuch, den Ort der Geschlechtlichkeit zu bestimmen, ereignet sich in einem gänzlich anderen diskursiven Rahmen und wurde erstmals etwa hundert Jahre später geäußert, stellt aber dennoch die unterschiedliche Variante ein und derselben Strategie dar. In der dritten seiner „Abhandlungen zur Sexualtheorie“, „Die Umgestaltung der Pubertät“, stellt Sigmund Freud fest:

„Will man das Weibwerden des kleinen Mädchens verstehen, so muß man die weiteren Schicksale [der] Klitorisierbarkeit verfolgen. Die Pubertät, welche dem Knaben jenen großen Vorstoß der Libido bringt, kennzeichnet sich für das Mädchen durch eine neuerliche Verdrängungswelle, von der gerade die Klitorissexualität betroffen wird... Ist die Übertragung der erogenen Reizbarkeit von der Klitoris in den Scheideneingang gelungen, so hat damit das Weib seine für die spätere Sexualbetätigung leitende Zone gewechselt.“²

Freud schrieb dies, wie Laqueur dazu bemerkt, in einer Zeit, in der es - wie auch heute - in faktisch allen anatomischen Büchern keine Frage war, daß die Klitoris

¹ Ebd. S. 205

² Sigmund Freud, Die Umgestaltung der Pubertät. in: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. S. 120f

das Zentrum der weiblichen Erregbarkeit darstellt; und das, ohne auch nur einen Anhaltspunkt oder einen Hinweis anzuführen, warum er - in Widerspruch zu jeder kontemporären Literatur - die Vagina als dieses Zentrum versteht.¹ Freud stellte sich in diesem Punkt gegen das Wissen seiner Zeit, ohne sich dafür wissenschaftlich zu rechtfertigen. Warum? Für Laqueur ist die Antwort klar: Freuds Darstellung der weiblichen Sexualität stellt nur eine Variante dar, die Frau unter dem Deckmantel der Wissenschaftlichkeit an ihre angestammte soziale Rolle zu verhaften: die heterosexuelle, fortpflanzungsbezogene Sexualität:

„Freud’s Argument might work as follows. Whatever polymorphous perverse practices might have obtained in the distant past, or today among children and animals, the continuity of the species and the development of civilization depend on the adaption by women of their correct sexuality. For a woman to make the switch from clitoris to vagina is to accept the feminin social role that only she can fill. Each woman must adept anew to the redistribution of sensibility that furthers this and, must reinscribe on her body the social history of bisexuality.“²

Laqueur sieht Freuds Argument als eine Parabel der sozialen Forderungen an die Frau, als eine Variante jener Sprache, die durchzogen ist mit metaphorischen wie auch substantiellen Repräsentationen von Weiblichkeit. Daß Freuds Version aber nicht die letzte solcher Erzählungen ist, beweist Judith Butler in einer Analyse neuer „Erkenntnisse“ im Bereich der Gentechnologie, welche im folgenden Kapitel kurz dargestellt werden wird.

Die sprachlichen Verirrungen der Gentechnologie:

Laqueurs historische Analyse der Entstehung der Kategorie „Geschlecht“ (*sex*) zeigt eines deutlich: Alle jene wissenschaftlichen Bestrebungen, den Kern der Geschlechtlichkeit, ihren Ursprung zu lokalisieren, sind Versuche, eine primär soziale oder soziologische Kategorie auf biologischer Ebene im Körper selbst

¹ vgl. Thomas Laqueur, *Making Sex*. S.237f

² Ebd. S.242f

wiederzufinden. Derartige Diskurse zentrieren sich um kulturelle Vorannahmen, die Kategorie des Geschlechts betreffend und vermengen sich dabei versteckt mit eigentlich „fachfremden“ Diskursen (wie etwa philosophischen oder soziologischen). Die Begriffe „Mann“ und „Frau“ spielen dabei eine doppelte Rolle: erstens sind sie natürlich das zu Zeigende; als solches tritt das Frausein - wie wir gesehen haben - als der Besitz einer Gebärmutter, als die Sozialisation der Lüste durch die Verschiebung des erogenen Zentrums von der Clitoris zum Vaginaeingang, oder aber in Form von bestimmten Genen auf. Zweitens sind Männlichkeit und Weiblichkeit aber nicht nur Ergebnisse, sondern auch die impliziten Voraussetzungen solcher Diskurse. Sich also aufzumachen, um die Wurzeln des Mann- bzw. Frauseins zu finden heißt, die Existenz von Männern bzw. Frauen vorweg bereits anzunehmen. Als solche Voraussetzung von Diskursen tritt die Binarität der Geschlechter etwa in Begriffspaaren auf wie „aktiv/passiv“, „Besitz/Mangel“, „Produktion/Reproduktion“, „Geist/Körper“ etc. In „Gender Trouble“ gibt Judith Butler anhand einer kurzen Darstellung neuester „Erkenntnisse“ aus dem Bereich der modernen Zellbiologie ein Beispiel dafür, auf welche Probleme selbst modernste wissenschaftliche Methoden stoßen, wenn sie den „Kern“ der Geschlechtlichkeit aufzufinden trachten.¹ 1987 erschien in der Zeitschrift „Cell“ ein Artikel einer amerikanischen Forschergruppe rund um den Zellbiologen David C. Page, in dem behauptet wurde, man hätte die letzte genetische Ursache für das Mann- bzw. Frausein in einem speziellen DNS-Abschnitt des männlichen Y-Chromosoms endgültig aufgefunden (David C. Page et al., The Self-Determining Region of the Human Y-Chromosome Encodes a Finger Protein. in: Cell, Nr.51 S.1091-1104). Butler weist auf drei grundlegende theoretische Problematiken dieser Studie hin: 1. Page machte, nur kurz nachdem er sie aufgefunden hatte, die Entdeckung, daß die betreffende DNA-Sequenz, er nennt sie das „Mastergen“, auch auf den X-Chromosomen der weiblichen Versuchspersonen vorhanden sind. Um seine Theorie nicht zu gefährden, zieht er daraus den völlig hypothetischen Schluß, jene Sequenz wäre dort lediglich passiv vorhanden (was immer das auch heißt), bei männlichen Y-Chromosomen jedoch aktiv. 2. In traditioneller Manier gehen Page und seine Mitarbeiter davon aus, daß „die Geschlechtsbestimmung mit der Bestimmung der Männlichkeit und der

¹ vgl. Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.159-165

Testis [gleichzusetzen sei].“¹ Die biologische Weiblichkeit definiere sich so nur anhand der Männlichkeit als dessen Abwesenheit (siehe Freud). Butler schreibt dazu: „Eicher und Washburn behaupten dagegen, daß [die biologische Weiblichkeit] durchaus aktiv ist, und daß lediglich ein kulturelles Vorurteil, d.h. ein Komplex von kulturell generierten Geschlechterannahmen (*gendered assumptions*), über das anatomische Geschlecht (*sex*) und über das, was den Wert solcher Untersuchungen ausmacht, die Erforschung der Geschlechterbestimmung verzerren und einschränken.“²

3. Schließlich bezieht sich Pages Studie auf ein Sample von Versuchspersonen, die allesamt eigentlich uneindeutige Geschlechtsmerkmale aufweisen, das heißt: Personen mit männlichen äußeren Geschlechtsmerkmalen aber einer XX-Chromosomenanordnung, sowie Personen mit weiblichen äußeren Geschlechtsmerkmalen und einer XY-Chromosomenanordnung. So basiert die Studie auf einer Auswahl von Testpersonen, die „in ihrer anatomischen und reproduktiven Konstitution keineswegs eindeutig waren“ bzw. die die diesbezüglichen binären Kategorien von Männlichkeit und Weiblichkeit überhaupt in Frage stellen.³

Pages wissenschaftliche Verfahrensweise ist insofern also „unsauber“, wie sie für seine Untersuchung etwas voraussetzt, was eigentlich durch diese erst gezeigt werden soll. Butlers Folgerungen aus den angeführten Problemen der Studie sind folgende:

„Die Aufgabe, das anatomische Geschlecht von der Geschlechtsidentität zu unterscheiden, erschwert sich erheblich, sobald wir begreifen, daß die kulturell erzeugten Bedeutungen der Geschlechtsidentität (*gendered meanings*) auch den Rahmen für die Ausgangshypothese und die Begründungen jener biomedizinischen Untersuchungen vorgeben, die versuchen, das anatomische „Geschlecht“ für uns als jeder kulturellen Bedeutung, die es erhält, vorgängig darzustellen. Freilich wird diese Aufgabe noch komplizierter, wenn wir erkennen, daß die Sprache der Biologie an anderen Sprachformen teilhat und gerade in den Objekten, die sie angeblich entdeckt und neutral beschreibt, die kulturelle Sedimentierung reproduziert.“⁴

¹ Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.161

² Ebd. S.162; Butler bezieht sich in dieser Passage auf einen von ihr nicht genauer ausgewiesenen Text der amerikanischen Genetikerinnen Eva Eicher und Linda L. Washburn in der Zeitschrift „Annual Review of Genetics“

³ Ebd. S.161

⁴ Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.163

Es wird hier ein Verfahren der sprachlichen Essentialisierung sichtbar, das nicht nur Pages Argumentationsweise inhärent ist. Wie wir gesehen haben, geht Pages Untersuchung eine Art vorwissenschaftliche oder vormedizinische Definition der beiden Geschlechtskategorien voraus, die es erst wissenschaftlich zu festigen gilt und die anhand der äußerlichen körperlichen Merkmale erstellt ist. Wenn sich Page nun auf die beschriebenen anatomisch nicht klar definierbaren Versuchspersonen bezieht, ihnen dennoch die Kategorie „männlich“ oder „weiblich“ zuweist, so geht er zwar von einer quasi soziologischen Definition der Geschlechter aus, geht dann aber unbemerkt zu einer Sichtweise über, die diesen eine Substanz unterstellt. Denn den Individuen wird deren soziologische Identität (Zugehörigkeit zu der Gruppe der Männer oder der Frauen) primär in Anlehnung an ihre anatomischen Merkmale (Personen mit Brüsten und Uterus etc., also der Summe der weiblichen Merkmale, sind Frauen; Personen ohne Brüste aber mit Penis, also der Summe aller männlichen Merkmale, sind Männer), d.h. also aufgrund reiner Äußerlichkeiten zugeschrieben. Die Feststellung, manche der Versuchspersonen wären ihren äußeren Merkmalen zum Trotz nicht jenes Geschlechts, das man ihnen aufgrund dieser zuordnen müßte, verselbstständigt den Geschlechtsbegriff von jenen äußeren Merkmalen, anhand derer er primär erstellt worden ist, was - bewußt oder unbewußt - diesem im selben Moment eine eigenständige Substanz unterstellt, etwas, das quasi vor den äußeren Merkmalen als deren Ursache steht, das sich aber auch - durch verschiedenste biologische oder genetische Verkehungen - in anderen Äußerlichkeiten ausprägen kann. Zur Eigenheit einer solchen Argumentationsweise gehört es auch, daß sie regelmäßig den Ursprung des entwickelten Geschlechtsbegriffs, der eigentlich in einer Art soziologischem Unterfangen der Gruppendifinition, also mehr in einem induktiven denn in einem deduktiven Akt besteht, zu verschleiern.

Judith Butler beschreibt solche und ähnliche sprachliche Verfahrensweisen nicht zuletzt als Folge der Struktur unserer Sprache selbst:

„In einem Nietzsche-Kommentar vertritt Michael Haar die Ansicht, daß eine Reihe philosophischer Ontologien bestimmten Scheinbegriffen wie 'Sein' und 'Substanz' aufgesessen sind. Diese Illusionen werden durch den Glauben gefördert, daß die grammatikalische Subjekt-Prädikat-Formel eine vorgängige ontologische Realität von Substanz und Attribut

wiederspiegele. Haar zufolge bilden diese Attribute das künstliche philosophische Mittel, die Prinzipien Einfachheit, Ordnung und Identität wirkungsvoll zu instituieren.“¹

Letzden Endes - und genau darauf läuft diese Kritik hinaus - gibt es nur Attribute, ohne jegliche Substanz.

All das heißt also: Es war eigentlich von Beginn an klar, daß Page das „Mastergen“, den Sitz der Geschlechtlichkeit, finden würde, nicht weil es diesen tatsächlich geben muß, sondern weil schon die Ausgangsprämissen seiner Untersuchung den Begriff eines solchen beinhalteten.

Bei dem bisher Beschriebenen handelt es sich um eine sprachliche Strategie, die sich aber nicht nur auf wissenschaftlicher Ebene wiederfindet, sondern auch im Bereich der Alltagssprache seine Äquivalente aufweist. Nehmen wir etwa den - so oder anders - schon vielfach gehörten Satz aus dem Fernsehkrimi: „Dieser Mann ist kein Verbrecher, das sehe ich.“ Worauf dieser Satz Bezug nimmt, ist keineswegs das, was den Betreffenden für die Rechtsprechung als einen Verbrecher ausweisen würde, nämlich die Tatsache eines von ihm verübten Verbrechens; dies kann einer Person nicht „angesehen“ werden. Auf eine sehr subtile und wirkungsvolle Weise zielt diese Aussage vielmehr auf etwas ab - und konstruiert es damit gleichzeitig - wie das „Wesen“ eines Verbrechers, seinen „Charakter“, der seine gesamte Persönlichkeit formt bis hin zu seinen körperlichen Merkmalen. Es gibt somit einen klassischen „Typ“ des Verbrechers, wie es auch einen klassischen „Typ“ der Frau und des Mannes gibt, der Rest einer Person besteht nur mehr aus intervenierenden Variablen. Das was Foucault in „Überwachen und Strafen“ als die Idee der „Delinquenz“ beschreibt, ist also nicht zuletzt ein logisches Produkt (aber auch eine historische Ursache) für die inhärente Logik unserer Alltagssprachen. Und was jener Satz aus dem Krimi unterstellt, ist auch keineswegs mehr nur ein verschwommener und undefinierter Begriff von „Wesen“. Verschiedene Genforscher glauben das, was es nur noch zu finden gibt, bereits auf den Tisch gelegt zu haben: das „Verbrechergen“.

Ich möchte hier dem Problem der Aufgabenstellung, die sich die Gentechnik selbst vorgibt, noch einmal kurz genauer nachgehen. Was ist es genau, das die Genforscher verfolgen, wenn sie die Wurzel der Geschlechtlichkeit suchen? Ich

¹ J. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.43; Butler bezieht sich dabei auf den Aufsatz von Michael Haar: „Nietzsche And Metaphysical Language“ in: The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretations. Hg.: David Allison; New York 1977, S.17-18)

möchte, um die Frage zu beantworten einen kleinen Umweg gehen. Der eigentliche Bereich, dem die Gentechnologie den Beginn ihres gegenwärtigen Ruhms zu verdanken hat, ist die Pathologie: die Entdeckung genetischer Veränderungen im menschlichen Körper wurde zu einer wichtigen Erkenntnis für das Verständnis bestimmter vererbbarer Krankheiten. Mit Hilfe der Gentechnologie gelingt es heute, die Ursachen bestimmter „Defekte“ oder anders formuliert: bestimmter physiologischer Funktionsabläufe (denn wer definiert, was ein Defekt ist?) zu fixieren und aus diesem Wissen heraus mittels Genmanipulation probate Medikamente zu entwickeln, die dann in diese Abläufe eingreifen können. So kennt man heute etwa den genetischen Grund für die Produktion bestimmter Enzyme, welche wiederum katalysatorische Wirkung für den Ablauf bestimmter körpereigener Funktionen haben, und ohne die die betreffenden Funktionen nicht vonstatten gehen würden, somit eine Krankheit vorliegen würde. Hier funktioniert also die Zuschreibung einer bestimmten Funktion zu einem bestimmten Abschnitt der DNA. Ist es aber zulässig, diese Möglichkeit einfach auf den Nachweis von Geschlecht oder auch Rasse zu übertragen? Dazu ist notwendig zu wissen, was der Begriff „Geschlecht“ (oder: „Frau“/„Mann“) oder „Rasse“ alles einschließt. Um mit dem Begriff der „Rasse“ zu beginnen, wäre zu sagen, daß dieser vor allem körperliche Merkmale (Hautfarbe und sonstige anatomische Gemeinsamkeiten) bezeichnet. Darüber hinaus schreibt man den verschiedenen „Rassen“ aber auch bestimmte andere Differenzen zu, wie etwa psychologische (Intelligenz, Fähigkeiten, Empfindsamkeit,...) oder physiologische (Potenz, Kraft, Resistenz,...). Ähnliches läßt sich auch für den Geschlechtsbegriff sagen: Der Begriff „Frau“ definiert sich ebenso über anatomische Merkmale (Brüste, Vagina, Uterus, Körperbau...), schließt aber im selben Maß (zumindest in unserer Zeit) Charakteristika mit ein, die sich über nicht-medizinische Kategorien definieren (so etwa die Begriffe von Aktivität und Passivität - was immer sie genau bezeichnen, von der Latenz der Frau gegenüber der Dominanz des Mannes, jener einer bestimmten mentalen Veranlagung oder eines bestimmten weiblichen „Talentes“ etc.). Das Problem, auf das ein Genetiker nun stößt ist, alle diese Eigenschaften tatsächlich genetisch nachweisen zu müssen, d.h. die genetische Ursache für all das aufzuspüren, was die artifizielle Einheit des Begriffs „Frau“ bezeichnen will. Er steht vor dem Problem, das wissenschaftlich zu bestätigen, was er von vornherein annimmt: daß es hinter den geschlechtlichen Merkmalen jenes ursächliche Prinzip „Geschlecht“

gibt, welches auch genetisch verankert sein muß. Es mag dagegen sehrwohl möglich sein, den Grund etwa für die Ausbildung der Brust oder des Uterus nachzuweisen - ist deshalb aber schon die Wurzel des „Frauseins“ gefunden? Natürlich nicht, da die „Frau“ einfach mehr bezeichnet als einen Besitzer von Brust und Uterus. Alles was David Page in seiner Untersuchung beweisen kann, ist demnach, daß es für bestimmte körperliche Merkmale bestimmte lokalisierbare genetische Ursachen gibt. Alle anderen Aspekte des Mann- oder Frauseins wären dabei aber noch lange nicht erklärt, da die möglicherweise nur statistisch nachweisbare Korrelation von körperlichen Merkmalen und anderen geschlechtsspezifischen Charakteristika noch lange kein Beweis für ihre tatsächliche monokausale Beziehung sein kann. Diese Tatsache wird jedoch - auch für die Wissenschaftler selbst - durch eine stark ideologiebeladene Sprache verschleiert, die Identitäten festmacht, noch bevor sie nachgewiesen sind. Im Bezug auf Luce Irigaray und Michel Foucault schreibt Judith Butler dazu:

„Für Irigaray ist die substantivische Grammatik der Geschlechtsidentität, die sowohl Männer und Frauen als auch deren Attribute männlich/weiblich voraussetzt, ein Beispiel für die Binarität, die den einstimmigen hegemonialen Diskurs der Männlichkeit, den Phallogozentrismus markiert, der das Weibliche als Ort subversiver Mannigfaltigkeit zum Schweigen bringt. Für Foucault erzwingt die substantivische Grammatik des Sexus sowohl ein künstliches binäres Verhältnis zwischen den Geschlechtern (*sexes*) als auch die künstliche innere Kohärenz jedes einzelnen Terms dieser Binarität. Die binäre Regulierung der Sexualität unterdrückt die subversive Mannigfaltigkeit einer Sexualität, die mit den Hegemonien der Heterosexualität, der Fortpflanzung und des medizinisch-juristischen Diskurses bricht.“¹

Ich möchte zeigen, daß Identität im allgemeinen und sexuelle Identität im speziellen nicht auf eine Essenz verweisen, sondern vielmehr ein Produkt einer ganz bestimmten essentialisierenden politischen Strategie sind. Die Frage ist also: Wie kommt ein Begriff oder die „Identität“ der Frau zustande, wenn nicht durch die Voraussetzungen ihres biologischen Geschlechts (*sex*) als Grundlage für Geschlechtsidentität (*gender*)? Zwei Behauptungen können aufgrund des bisher Gesagten bereits zur Diskussion gestellt werden: 1. Es gibt keine geschlechtlich bestimmte Identität. 2. Die methodische Distinktion *sex/gender* ist für feministische Theoriebildung daher nicht zielführend.

¹ J. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.41

Ich habe in diesem Kapitel zu zeigen versucht, wie sehr das Problem der Essentialisierung des Geschlechtsbegriffes nicht zuletzt - auch auf wissenschaftlicher Ebene - ein Resultat bestimmter sprachlicher Verwirrungen oder Strategien darstellt. Die geäußerten Zweifel an der Existenz der Geschlechter läuft jedoch Erfahrungen zuwider, die aus einer alltäglichen sozialen Wahrnehmung gezogen werden. Innerhalb dieser ist die Existenz der beiden Geschlechter nicht zu leugnen und bezieht sich noch dazu auf eine lange Tradition der Wahrnehmung von Männern und Frauen. Man könnte so gesehen die Sprache als etwas verstehen, das sich wie ein Schleier über diese Ebene der primären Wahrnehmung legt und auf diesem Fundament ihre selbstreferentielle Logik entwickelt. Die Ebene der primären Wahrnehmung als eine Ebene der Vorsprachlichkeit könnte sich somit theoretisch eine ihr eigene Ursprünglichkeit bewahren, welche die historischen Evidenzen als unleugbare Tatsachen instituierte. Die berechtigten Zweifel an derartigen Thesen führt uns dabei zu der Frage nach der internen Strukturierung der historischen nicht-diskursiven Wahrnehmung, die Foucault mit dem Begriff des „Sichtbaren“ umschreibt, und zu deren Beziehung zu den verschiedenen Ebenen des Diskurses.

Den Sex „sehen“:

„I want to argue that...there is always more to things than meets the eye. There is no adequate simulacrum: no image is a representation of the truth.“¹

Man mag David Page ideologiebesetzte und unsaubere wissenschaftliche Arbeit vorwerfen. Man mag die gesamten Sozialwissenschaften der Kritik aussetzen, sie würden - bewußt oder unbewußt - kulturelle Vorurteile in wissenschaftlichen Theorien reformulieren. Ja, man kann sogar so weit gehen und behaupten, es gäbe gar keine adäquate wissenschaftliche Annäherung an die Frage der Geschlechtlichkeit, da die Voraussetzungen, unter denen Wissenschaft „geschieht“ , immer schon auf diese einwirken und sie formen. Zieht man all

¹ Rosi Braidotti, Body-Images And the Pornography of Representation. in: Knowing the Difference. S.25

diese Kritikpunkte in Betracht, so läßt sich jedoch immer noch eines scheinbar nicht leugnen: Wenn wir schon vom Geschlecht nichts wissen, in dem Sinn daß wir nicht von ihm sprechen können, so können wir „es“ doch in jedem Augenblick wahrnehmen; es ist also „da“. Ob in der Antike, der Renaissance oder heute: Wenn man schon vom Sex und seinen zwei geschlechtsspezifischen Modifikationen nichts weiß oder wissen kann, so nimmt man doch zumindest die Differenz zwischen den Geschlechtern wahr; und wenn diese Differenz schon nicht mit den Begriffen des anatomischen oder biologischen Geschlechts treffend bezeichnet wird, und wenn wir den Begriff des Sex als zentrale genetische Schaltstelle, als fundamentalste letzte Ursache oder als universales Signifikat ablehnen, so bleibt uns doch immer noch dieses „Gesehene“, dieser stumme Begriff als Bezugspunkt übrig. Kurz: Man könnte also jede begriffliche Reformulierung des Komplexes „Sexualität“ ablehnen, an den „Sex“ jedoch weiterhin glauben, indem man ihn aus dem „Gesehenen“ ableitet.

Betrachtet man die Struktur dieses Arguments genauer, so geht es offensichtlich von der Divergenz des Begriffs „Sex“ als Objekt von Diskursen und des Sex als sichtbarem, als Objekt des Blicks, aus. Dabei läßt es sich durchaus in Einklang damit bringen, was bisher über den Diskurs im Sinne Foucaults gesagt wurde: Er ist kein Signifikant von „Ideen“, in ihm läßt sich keine tieferliegende Wahrheit aufspüren. Der Diskurs in seiner Oberflächlichkeit und Äußerlichkeit ist alles, was es an Wahrheit zu finden gibt. Seine Objekte existieren niemals außerhalb seiner selbst. Das oben beschriebene Argument geht mit diesen Feststellungen insofern konform, wie es zuläßt, daß das Signifikat der Diskurse über die Sexualität nicht in einer vordiskursiven Realität des „Sex“ angesiedelt wird. Darüber hinaus führt es jedoch einen weiteren Begriff ein: den des Sex als etwas Sichtbarem, welches jenseits des Diskurses nur solange existiert, wie es nicht ausgesprochen, d. h. in das selbstbezügliche System des Diskurses eingebunden wird. Dieses Sichtbare, das nicht in dem diskursiven Objekt „Sex“ aufgeht, steht außerhalb jeder diskursiven Ordnung und ist ein für diese unerreichbarer, idealer Referent.

So könnte man also argumentieren, daß sich die Art der Wahrnehmung der Sexualität über die Jahrhunderte zwar verändert hat, die pure Evidenz derselben jedoch im selben Zeitraum gleichgeblieben ist. Es könnte anders formuliert auch heißen: es gibt ihn doch, den Sex; und es gibt sie doch, die Frau; auch wenn

unsere traditionellen Wege der Wahrnehmung nicht die adäquaten sind, um sie zu erkennen.

Abgesehen von der Frage, wie man mit einem Begriff, der sich jeder Diskursivierung verschließt, operieren soll, ist es hier an der Zeit, endlich einige Zweifel an dieser scheinbaren Jungfräulichkeit der reinen Anschauung zu äußern. Anders formuliert geht es somit auch darum zu zeigen, daß es kein vorgängiges Subjekt gibt, das bestimmte Sichtbarkeiten hervorbrächte, weder in epistemologischer noch in phänomenologischer Hinsicht: „So daß die Sichtbarkeiten weder Akte eines sehenden Subjekts sind, noch die Data eines visuellen Sinnes.“¹

Zweifellos ist die sinnliche Wahrnehmung der Geschlechter ein tragendes Element der sozialen Geschlechterdifferenz ebenso wie der Vorstellung einer biologischen Differenz. Und die Evidenzen des „Sehens“² scheinen die letzten, scheinbar unverrückbaren Tatsachen jeglichen Wissens darzustellen. Darüber führt auch das erkenntnistheoretische Argument nicht hinweg, daß unser Wahrnehmungsapparat die sinnlichen Daten in seinem selbstreferenziellen System gewissermaßen in seine eigene Sprache übersetzt und sie damit modelliert. Die Substanz der Dinge wird natürlich nicht „an sich“ wahrgenommen, sehrwohl aber die Tatsache der Differenz als solcher, die Dinge als voneinander differente Elemente ohne spezifische Substanz. Diesem Argument gemäß müßte sich die Konstanz derartiger evidenter Einheiten und ihrer äußeren Grenzen historisch nachweisen lassen, auch wenn deren konkrete Daten mehr oder weniger einer bestimmten historisch bedingten Variabilität (etwa aufgrund fortschreitenden Wissens) unterliegen mögen. Foucaults Anliegen ist es, genau diese Annahme zu widerlegen.

Am Beispiel des „Asyls“, einer besonders in der Renaissance verbreiteten Einrichtung, die für unsere heutige Wahrnehmung völlig verschiedene marginalisierte Gruppen von Personen einschloß, ist etwa zu erkennen, wie sehr die historische Evidenz eines sichtbaren Objektes, z.B. etwa der im Asyl Eingeschlossenen, historisch abhängig ist: „Wenn das klassische Zeitalter an ein und demselben Ort die Irren, die Vagabunden, die Arbeitslosen zusammenfaßte,

¹ Gilles Deleuze, Foucault. S.84

² Unter dem Begriff des Sichtbaren begreift Foucault alle Arten von sinnlichen Eindrücken, also auch nicht-optische. Vgl. den Begriff des „absoluten Blicks“ in: G. Deleuze, Foucault. S.84

so war, ´was für uns lediglich eine undifferenzierte Empfindlichkeit darstellt ..., für den klassischen Menschen sicherlich eine klar artikulierte Wahrnehmung.“¹Die Tatsache, daß das Asyl für eine heutige Wahrnehmung voneinander deutlich unterschiedene „Evidenzen“ beinhaltet, ist nicht etwa Folge einer kontinuierlich sensibler werdenden Wahrnehmung, so daß man sagen könnte, die Evidenzen hätten als Entitäten bereits bestanden, sie wurden nur noch nicht wahrgenommen (diese Sichtweise würde auch die Möglichkeit offenhalten, daß unter dem Mantel der Wahrnehmung die Dinge noch differenzierter sind, und sich die menschliche Wahrnehmung lediglich kontinuierlich auf diesen idealen Endpunkt hin zubewegen kann). Die sinnliche Wahrnehmung ist keine simple Funktion vorgängiger Entitäten, was für Foucault auch unter anderem dadurch belegt wird, daß sich in der Ausdifferenzierung der sichtbaren Dinge bei weitem keine auch nur annähernd linear verlaufende Entwicklung ausmachen ließe. Evidenzen kommen und verschwinden, werden ersetzt, aufgesogen, zersetzen sich, hinterlassen dabei jedoch niemals eine Lücke.

„Die Sichtbarkeiten mögen ihrerseits nie verborgen sein, sie sind darum nicht unmittelbar wahrnehmbar oder sichtbar. Sie sind sogar unsichtbar, solange wir bei den Objekten, den Dingen oder den Sinnesqualitäten stehenbleiben, ohne bis zu der Bedingung vorzustößen, die sie öffnen. Und wenn die Dinge sich verschließen, so schwimmen die Sichtbarkeiten oder trüben sich bis zu dem Punkt, an dem die ´Evidenzen´ für eine andere Epoche unzugänglich werden.“²

Was daher früher das Asyl an Sichtbarkeiten hervorgebracht hat, ist für Menschen unserer Epoche so nicht mehr wahrnehmbar (es genügt nicht, Irre, Vagabunden und Arbeitslose einfach zu addieren). Wenn nun aber das Sichtbare keine einfache Funktion aus vorgängiger Entität und wahrnehmendem Subjekt ist, als was ist es dann zu verstehen? Deleuze gibt einen einfachen Hinweis: „Alles was wir über die Aussage und ihre Bedingungen gesagt haben, ist [...] auch über die Sichtbarkeit zu sagen.“³

Fassen wir also kurz zusammen, was wir über die Aussage wissen: Sie ist kein Ausdruck, sondern eine Funktion, d.h. sie bezieht sich auf keinen transzendenten

¹ G. Deleuze, Foucault. S.82; Deleuze zitiert eine nicht genau nachgewiesene Stelle aus *Wahnsinn und Gesellschaft*.

² G. Deleuze, Foucault. S.81f

³ Ebd. S.81

ideellen Wert, der erst aufgespürt werden muß und sie bezieht sich als solche stets nur auf ihre eigene Materialität. Sie ist ein singuläres Ereignis und nicht - etwa wie ein Satz oder eine Proposition - wiederholbar oder auf einen Inhalt reduzierbar. Aus eben diesem Grund kann die Aussage nur in Bezug auf eine diskursive Formation verstanden werden; auf diese Weise „erhält sich die Aussage in sich, in ihrem Raum, und lebt, solange dieser Raum besteht oder neu gebildet wird.“¹Dieser Raum - die diskursive Formation - wird von Foucault wiederum in drei Abschnitte, den assoziierten oder kollateralen, den korrelativen und den komplementären Raum unterteilt. Diese Raumabschnitte bilden die Ordnung, in denen die Aussagen erscheinen; sie sind jene Maschinerie, die die Möglichkeiten des Sagbaren bestimmen.

Wie verhält es sich also mit der Produktion der Sichtbarkeiten und ihrer Möglichkeit:

„Sowenig die Aussagen ablösbar sind von ihren Ordnungen, sowenig sind die Sichtbarkeiten von ihren Maschinen ablösbar. Nicht daß jede Maschine von optischem Charakter wäre; aber es handelt sich um eine Zusammenstellung von Organen und Funktionen, die etwas sehen läßt, die ans Licht bringt, zur Evidenz [...]“²

Bevor ich mich der Frage zuwende, was unter dem Begriff „Maschine“ in diesem Zusammenhang zu verstehen ist, ist noch zu klären, was es bedeutet, etwas „sehen zu lassen“ oder „ans Licht zu bringen“.

Die Stelle der Aussage wird hier von etwas eingenommen, das mit dem Begriff des „Blicks“ beschrieben werden könnte. So wie die Aussage unterliegt der historische Blick den internen Regeln historischer Formationen, die Möglichkeiten der Sichtbarkeit definieren. Was somit historisch evident wird, läßt sich keineswegs nur mit der organischen Funktion des Sehens als der optischen Wahrnehmung von Dingen erklären:

„Wenn beispielsweise Architekturen Sichtbarkeiten sind, Orte der Sichtbarkeit, so deshalb, weil sie nicht nur Steinformen sind, d.h. Anordnungen von Dingen und Verbindungen von Qualitäten, sondern zunächst Formen des Lichts, die Helligkeit und Dunkelheit verteilen, das Opake und das Transparente, das Gesehene und das Ungesehene usw.“³

¹ Ebd. S.14

² G. Deleuze, Foucault. S.83

³ Ebd. S.82

Foucault nimmt hier keineswegs eine Art solipsistischer Position ein, welche die Existenz der Dinge unterhalb des Sichtbaren, d.h. der Wahrnehmung, einfach leugnen würde. Es mag sie wohl geben, aber was wir sehen und wovon wir sprechen sind keine einfachen Funktionen derselben. „Es gibt folglich ein ‚Es gibt‘ des Lichts, ein Sein des Lichts oder ein Licht-Sein, genauso wie ein Sprache-Sein. Ein jedes ist ein Absolutum und gleichwohl historisch, weil untrennbar verbunden mit der Art und Weise, in der es zu einer historischen Formation, zu einem Korpus gehört.“¹ Die Dinge führen also unterhalb ihres Licht-Seins kein geheimes, unerkanntes oder ignoriertes Leben. Umgemünzt auf die Wahrnehmung sexueller Subjekte heißt das, es geht nicht um die Frage, welche sexuellen Entitäten nicht gesehen, ignoriert oder unterdrückt werden, sondern umgekehrt, welche Modalitäten die Bedingungen für ein „Gesehen-Werden“ bestimmen. Das heißt: Welche Äußerungsmodalitäten ermöglichen „mir“, überhaupt ein „ich“ zu werden, die Position eines Subjekts einzunehmen? Welche Bedingungen bringen „mich“ hervor, unter welchen Bedingungen wird „mir“ dieses „ich“ gegeben?

Diese Frage bringt mich zurück zu den „Maschinen“. Was Foucault als Maschinen, die das Sichtbare produzieren, beschreibt, kann auch mit dem Begriff der Institution begriffen werden, das heißt: sämtliche institutionalisierte soziale Beziehungen. Foucault liefert in seinem gesamten Werk mehrere genaue Analysen solcher Maschinen: etwa des Asyls, der Klinik, des Gefängnisses, der Irrenanstalten etc. All diese Institutionen haben eines gemeinsam: sie bringen Sichtbares hervor, sie produzieren Evidenzen und Identitäten. Dabei ist zu beachten, daß die so hervorgebrachte Identität einer Gruppe alleine aus ihrer sichtbaren Evidenz hervorgeht, d.h. nur deren Grenzen bestimmt sind und sie vorerst jenseits diskursiver Erörterungen unaussprechbar d.h. nicht als Positivität fixierbar bleibt.

Foucaults Analyse des medizinischen Blicks in *Die Geburt der Klinik* gibt ein gutes Beispiel für die historischen Variationen bestimmter Weisen des Sehens. Deleuze beschreibt dies folgendermaßen:

¹ G. Deleuze, Foucault. S.83f

„Die Geburt der Klinik konnte in dem Maße den Untertitel einer ‚Archäologie des Blicks‘ tragen, indem jede historische Formation der Medizin ein ursprüngliches Licht modulierte und einen Raum der Sichtbarkeit der Krankheit konstituierte, die Symptome zum Reflektieren brachte, bald als Klinik mit der Entfaltung zweidimensionaler Flächen, bald als pathologische Anatomie mit ihren Zusammenfaltungen in einer dritten Dimension, die dem Auge die Tiefe zurückgibt und dem Leiden ein Volumen.“¹

Die Geburt der Klinik beschreibt unter anderem, wie sehr sich der anatomische Blick, oder besser: die strukturellen Voraussetzungen, unter denen sich ein solcher Blick erst entfalten konnte (unter dem Zusammenwirken der Institution der Klinik und der Praxis der pathologischen Anatomie) an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert veränderten. Die Tradition der Klinik richtete sich bis dahin in erster Linie auf die Klassifizierung der Symptome von Krankheiten, der Erforschung ihrer Häufigkeiten und Chronologien. Als solcher blieb der klinische Blick an der Oberfläche der Gewebe stehen, und worum es dabei ging, war nicht die Suche nach einem Grund, der darunter liegen würde, sondern um die Reinerhaltung der Anschauung der Symptome selbst (die Möglichkeit der Berechenbarkeit intervenierender Variablen); die ganze Wahrheit, die es zu finden gab, wurde von diesem Blick erfaßt: „Der Blick vollendet sich in seiner eigenen Wahrheit und hat zur Wahrheit der Dinge Zugang, wenn er sich schweigend auf sie richtet und um das Gesehene herum alles verstummt. Der klinische Blick ist die paradoxe Fähigkeit, eine *Sprache zu vernehmen*, während er ein *Schauspiel wahrnimmt*...“² Parallel zur Klinik entwickelte sich im 18. Jahrhundert die Praxis der pathologischen Anatomie, die durch das Sezieren von Körpern optischen Zugang zu den inneren Organen erlangte. Sie entwickelte sich so im Widerspruch zum traditionellen klinischen Blick, dem „die Ursachen oder der Sitz der Krankheiten [...] gleichgültig [waren].“³ An dem Zusammentreffen dieser beiden gegensätzlichen Positionen erwuchs jenes neue Selbstverständnis der klinischen Erfahrung und damit die moderne Form der Klinik, die seither eng mit der pathologischen Anatomie zusammenarbeitete. Von Bedeutung für diese Entwicklungen waren dabei die theoretischen Schriften des französischen Arztes Xavier Bichat. Er schuf die theoretische Basis, auf der sich die junge Praxis der

¹ Ebd. S.83

² M. Foucault, *Die Geburt der Klinik*. S.121f

³ Ebd. S.139

Anatomie und die Tradition der Klinik vereinigen konnten, indem er die verstreute Vielheit der Organe als ebensoviele mögliche Ursachen von Krankheiten (wie sie die pathologische Anatomie besonders im Anschluß an Giovanni Battista Morgagni offenlegte) wieder zurückbezog auf einen „primären Raum“, auf den alle Organe letzten Endes reduziert werden können; diesen primären Raum bilden für Bichat die Gewebe(ober)flächen. Somit machte er also die Methoden der pathologischen Anatomie für die Institution der Klinik verwertbar, indem er den „klinischen Flächenblick“ mit dem neuen Blick der Anatomie zusammenführte und so die Basis für deren künftige Kooperation schuf. Dabei hat sich jedoch eine wichtige Veränderung für die klinische Art des Sehens ergeben, die in ihrer scheinbar linearen Entwicklung in Wirklichkeit eine Schwelle bildet: die in der Tradition der alten Klinik lediglich als Oberfläche eines noch nicht wahrgenommenen Begriffs der Krankheit betrachteten Symptome sind nun auf derselben Ebene wie die (anatomische) Krankheit selbst angesiedelt; die Klassifizierung der Krankheiten entspricht von nun an der Klassifizierung ihrer Symptome. Foucault beschreibt die Neudefinition des klinischen Flächenblicks bei Bichat so:

„Bichats Flächenblick ist nicht ganz der der klinischen Erfahrungen. Die Gewebefläche ist eben nicht mehr das taxinomische Tableau, auf dem sich die der Wahrnehmung dargebotenen pathologischen Ereignisse anordnen; sie ist selber ein wahrgenommener Raumabschnitt, dem man die Phänomene der Krankheit zuordnen kann. Die Flächenhaftigkeit verkörpert sich nun dank Bichat in den wirklichen Flächen der Membranen. Die Gewebeflächen bilden das Wahrnehmungskorrelat des klinischen Flächenblicks. War die Fläche in der Klinik eine Struktur des Betrachtenden, so ist sie nun die Gestalt des Betrachteten geworden: in dieser realistischen Verschiebung sollte der medizinische Positivismus seinen Ursprung finden.“¹

Der Blick auf den Kranken war für die klinische Erfahrung von da an ein gänzlich anderer.

Es geht mir jetzt nicht so sehr darum, im Detail auf Foucaults Analyse der Klinik als institutionelles und diskursives Milieu einzugehen. Was jedoch deutlich werden sollte ist, wie sehr die Weisen des Sehens historisch variieren, wie sehr selbst der Begriff des „Sehens“ - siehe etwa die historischen Modifikationen des medizinischen Blicks - Veränderungen unterworfen ist, wie das, was es „zu sehen gibt“ nie auf eine Substanz der Dinge reduziert werden kann, die vor dem Sehen

¹ M. Foucault, Die Geburt der Klinik. S.142

bereits bestünde. Und wie zunehmend schwieriger es wird, den Begriff des Sehens von jenem des Sprechens vollständig loszulösen.

Zwei Funktionen von „Maschinen“ lassen sich aus dem bisher Gesagten abstrahieren: 1. Maschinen ziehen Grenzen und schließen ein, ob nun im wörtlichen Sinn hinter Mauern, oder im übertragenen Sinn innerhalb bestimmter institutionalisierter, auf eine begrenzte Zahl von Menschen zur Anwendung kommender sozialer Beziehungen. In letzterem Sinne sind etwa solche Institutionen wie „der Staat“ zu verstehen, die - so verschwommen und unklar definiert sie auch sein mögen - einen sichtbaren Ein- bzw. Ausschluß verursachen, der „den Staatsbürger“ oder „die Nation“ in Abgrenzung zum „Ausländer“ oder „anderen Nationen“ hervorbringen. Deleuze schreibt: „Das Hospital, das Gefängnis sind zunächst über eine Form der Äußerlichkeit verstreute Orte der Sichtbarkeit, die sich auf eine äußerliche Funktion beziehen, das Aussondern, das Parzellieren [...]“¹

2. Solche Maschinen grenzen nicht nur ein und aus, sie machen gleichzeitig das Ein- und Ausgegrenzte sichtbar. Das Gefängnis und das Asyl halten ihre Insassen nicht versteckt, sie entziehen sie nicht dem Blick der Öffentlichkeit und sie versuchen ihre Existenz nicht zu vertuschen. Ganz im Gegenteil dazu beschreibt Foucault etwa in seiner Analyse des modernen Gefängnisses in *Überwachen und Strafen* wie sehr das ständige Sichtbarmachen der Gefangenen eine seiner wichtigsten Funktionen ausmacht.²

„*Überwachen und Strafen* beschreibt die Architektur des Gefängnisses, das Panoptikum, als „eine Licht-Form, die die Zellen aus der Peripherie durchflutet, den Zentralraum aber im Dunkeln beläßt und eine Einteilung vornimmt zwischen den Gefangenen, die gesehen werden ohne zu sehen, und dem Beobachter, der alles sieht, ohne gesehen zu werden.“³ Das Sichtbarmachen ist, wie Foucault bemerkt eine der zentralen Funktionen vor allem der modernen Macht etwa seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. In einer Passage des bereits zitierten Interviews stellt er fest:

¹ G. Deleuze, Foucault. S.85

² Vgl. die Beschreibung des Panoptismus in *Überwachen und Strafen* S.251-292

³ G. Deleuze, Foucault. S.83

„Wir sind in einen Gesellschaftstyp eingetreten, in dem die Macht des Gesetzes dabei ist, zwar nicht zurückzugehen, aber sich in eine viel allgemeinere Macht zu integrieren, nämlich in die der Norm... Das setzt ein ganz anderes Überwachungs- und Kontrollsystem voraus: eine unaufhörliche Sichtbarkeit und permanent Klassifizierung, Hierarchisierung und Qualifizierung der Individuen anhand von diagnostischen Grenzwerten.“¹

Wenn also das Sichtbarmachen eine derart wichtige strategische Funktion im sozialen Machtspiel ausübt, so wird diese nicht zuletzt auch in dem heiß umkämpften Bereich der Sexualität und der „Geschlechterdifferenz“ nachzuweisen sein. In *Sexualität und Wahrheit* bezieht sich Foucault jedoch in erster Linie auf die diskursive Explosion, die die Sexualität betrifft, also auf das, was von ihr seither gesagt werden kann. Unabhängig von ihrer Diskursivierung durch verschiedene Wissenschaften existieren Mann und Frau jedoch schon längst als historisch wahrnehmbare Evidenzen, hervorgebracht - zumindest in den abendländischen Gesellschaften - durch die jahrhundertelange Tradition institutionalisierter Heterosexualität. Judith Butler sieht die Rolle, die die institutionalisierte Heterosexualität für das Evident-Werden der Binarität der Geschlechter spielt, folgendermaßen:

„Die Instituierung einer natürlichen Zwangsheterosexualität erfordert und reguliert die Geschlechtsidentität als binäre Beziehung, in der sich der männliche Teil vom weiblichen unterscheidet. Diese Differenzierung vollendet sich durch die Praktiken des heterosexuellen Begehrens. Der Akt, die beiden entgegengesetzten Momente der Binarität zu differenzieren, führt dazu, daß sich jeder der Terme festigt bzw. jeweils eine innere Kohärenz von anatomischem Geschlecht (*sex*), Geschlechtsidentität (*gender*) und Begehren gewinnt.“²

Sicherlich spielt die Institution „Ehe“ eine zentrale Rolle in der Schöpfung der sozialen Konstrukte von Mann und Frau, doch darf man darüber hinaus nicht vergessen, daß auch sämtliche andere Bereiche des täglichen Lebens die binären, differenten und unvereinbaren Geschlechtercodes zu jeder Zeit reproduzieren und so die in ihnen auftretenden Individuen als dem einen oder anderen Geschlecht angehörig identifizieren (etwa schon durch die rein äußeren Codierungen von „Stil“, „Auftreten“, „Kommunikationsverhalten“ etc.).

Als ein konkretes Beispiel für solche identitätsstiftende institutionelle Mechanismen möchte ich hier nur kurz auf das politische Phänomen einer

¹ M. Foucault, Die gesellschaftliche Ausweitung der Norm. in: Mikrophysik der Macht. S.84

² J. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.46

eigenen „Frauengesetzgebung“ eingehen, welche im Bezug auf verschiedene Gesetze die Frau als vom Mann unterschiedenes (in Wirklichkeit müßte es vielleicht sogar eher heißen: vom „Mensch“ unterschiedenes, denn ein spezifisches Gesetz, das Frauen betrifft, ist nur die Ausnahme, ein „Spezialfall“ jener Regeln, die durch die übrigen, zwar auf alle Menschen bezogenen, aber als solche aus der Sicht „des“ Mannes als Rechtssubjekt hergeleiteten Gesetze instituiert werden) Rechtssubjekt versteht. In Österreich beispielsweise mündeten diese Tendenzen in der Installierung eines eigenen „Ministeriums für Frauenangelegenheiten“, deren konkreter Wert und Nützlichkeit hier keinesfalls bestritten, auf dessen reaktionären, weil essentialisierenden „Nebeneffekt“ dennoch hingewiesen werden soll. Neben dem Rechtsdiskurs selbst sind es hier natürlich auch die sozialen und institutionellen Prozesse seiner Anwendung und Durchsetzung, die das Subjekt „Frau“ nicht nur als Sagbares, sondern auch als sichtbare Evidenz definieren (etwa das Karenzgeld für die Frau, das diese als Mutter in der Familie einschließt; das Frauenministerium selbst als - auch - räumlich abgegrenzte Abteilung der Regierung macht gleichzeitig deren Mitarbeiter als etwas Spezifisches sichtbar, dort sitzen die „Vertreter“ „der“ österreichischen Frauen).

Solche Institutionen verweisen dabei sowohl auf ein „institutionelles Milieu“, also einen Ort, als auch auf „Aussagen, beispielsweise eine Verfassung, eine Charta, Verträge, Inschriften und Verzeichnisse.“¹ In beiden Zusammenhängen definiert die Institution eine Gruppe, auf die sie sich bezieht und unterstellt dieser im Nachhinein eine ihr eigene vorgängige Identität. Das heißt: Institutionen zielen zumeist durchaus auf bestimmte, für eine soziologische Sicht bereits vordefinierte Gruppen; was man dabei jedoch nicht übersehen darf ist, daß die soziologische Definition selbst, da es sich bei der Soziologie um eine empirische Wissenschaft handelt, sich auf die Intelligibilität von bereits bestehenden Positivitäten solcher Gruppen beziehen muß, welche wiederum aber nur zustande kommen können, indem sie in verschiedenen institutionellen Milieus durch Abgrenzung (Einschluß/Ausschluß) sichtbar gemacht werden und aus verschiedenen Diskursen (wie etwa in Gesetzen) als Objekte hervorgehen. Das heißt also: für die Definition solcher soziologischer Gruppen sind nicht

¹ G. Deleuze, Foucault. S.20

zuletzt jene Institutionen verantwortlich, die ihrem eigenen Selbstverständnis gemäß diese nur vertreten und in ihrem Namen sprechen und handeln.

Im Prozeß von Identitätszuschreibungen kommt es zu einer ständigen gegenseitigen Bezugnahme von Diskursen und Evidenzen produzierenden Maschinen, von Sagbarem und Sichtbarem, die in fröhlichem hin und her die Objekte einander zuspielden, ohne ihnen die Möglichkeit zu geben, sich aus eigenem Willen aus diesem Spiel zu verabschieden. Und genau hierin liegt auch der Grund, warum der Mythos von der „Unschuld des Blickes“ ein für alle mal verworfen werden muß: Was gesehen wird, wird nicht nur mittels eines Prozesses der Diskursivierung quasi verfremdet, sondern diese Diskursivierung wirkt in modifizierender Weise, nach den Gesetzen der diskursiven Formation, die die „diskursive[n] Beziehungen mit nicht-diskursiven Milieus“¹ regeln, auf die Praxis des Sehens zurück und umgekehrt. Aussagen und Evidenzen verstreuen sich so in einer unendlichen Spirale der gegenseitigen Bezugnahme, daß deren Objekte - obgleich niemals aufeinander reduzierbar - alleine in ihrem gegenseitigen Bezug und nie etwa im Bezug auf irgendeine Außenwelt Sinn bekommen. Somit wird auch die Rolle der Statistik und anderer empirischer Wissenschaften als machtstabilisierend in ein neues Licht gerückt, da sie von Identitäten ausgehen, die lediglich Produkte von Machtbeziehungen sind, an denen sie selbst teilnehmen. Doch auch Wissenschaften wie die Anatomie und die gesamte Medizin müssen vermehrt Kritik von dieser Seite her ausgesetzt werden. Beginnend in der Renaissance, so Laqueur, wurde nämlich der anatomische Blick, das reine Ansehen sezierter Körper, zum Orakel der modernen Medizin. Oder, wie Rosi Braidotti schreibt:

„By trying to reduce the body to an organism, a sum of detachable parts, it implies that the body is but that: what you see is what you get. There is an inevitable slippage from the visible to the mirage of absolute transparency, as if the light of reason could extend into the deepest murkiest depths of the human organism, as if the truth consisted simply in making something visible.“²

Möglicherweise ist die von Braidotti erwähnte scheinbare Transparenz des Gesehenen in Wirklichkeit nichts anderes, als die Summe der kulturellen

¹ G. Deleuze, Foucault S.20

² R. Braidotti, Body Images And the Pornography of Representation. in: Knowing the Difference. Feminist Perspectives in Epistemology. S.24

Vorurteile, die in der Sichtbarwerdung und der Diskursivierung verschiedener anatomischer „Fakten“ entstehen, und die „die Dinge“ undurchbrechbar und unhintergebar „verhüllen“. Der Leitsatz der Anatomie, man könne den Körper in eine begrenzte Anzahl bestimmter funktionstragender Organe zerlegen, verfolgt dabei möglicherweise nichts anderes, als die „Rückverlegung“ der Identität oder des „Wesens“ einer Person in ihre einzelnen Organe und damit die Degradierung dieser Person zur Summe dieser Organe und ihrer Funktionen. In diesem Zusammenhang muß auch der von Laqueur beschriebene Paradigmenwechsel im 18. Jahrhundert verstanden werden, der etwa weibliche Geschlechtsorgane, die zuvor lediglich mangelhaft ausgebildete, nach innen gekehrte Versionen der männlichen waren, plötzlich sowohl als ein Merkmal, als auch als „Sitz“ einer unreduzierbaren Weiblichkeit angesehen werden ließ. In ihrer Kritik der reinen Anschauung fährt Braidotti fort:

„There is always more to experience than the image can show. And yet the triumph of the image is precisely what marks scientific culture. Like the visual nature of pornographic culture, it cheats; it shows you a bloody mess of red flesh and it tells you: this is the origin of life. Pornography shows you organs getting in and out of each other, and tells you: this is sexual pleasure. Both rest on the fantasy that visibility and truth work together.“¹

Das obige Kapitel sollte einigermaßen deutlich gemacht haben, wie sehr die Funktion des „Sehens“ - ebenso wie die Sprache - niemals jenseits von Machtverhältnissen gedacht werden kann. Dies soll nicht heißen, daß „die“ Macht verbietet, bestimmte Dinge zu sehen, sondern daß sie diese als solche erst wahrnehmbar macht. Sehen verlangt ebenso nach einer Kritik wie das Sprechen; und es verlangt, wie Kathleen Lennon und Margaret Whitford anmerken, darüber hinaus nach Übernahme von Verantwortung: „Vision implies responsibility, it is not a neutral activity, and women need to challenge the ways in which biomedical science presents its ‘advances’, looking for built-in power structures.“²

¹ R. Braidotti, *Body Images And the Pornography of Representation*. in: *Knowing the Difference. Feminist Perspectives in Epistemology*. S.25

² Kathleen Lennon, Margaret Whitford: *Introduction*. In: *Ebd.* S.5

**Die Gegenstände als Phänomene zwischen
historischer Evidenz und diskursiver Objektivierung:**

Ich möchte gleich zu Beginn dieses Kapitels noch einmal darauf hinweisen, welchen radikalen Bruch mit traditionellen philosophischen Auffassungen Foucault mit seinen Gedanken zu Sagbarem und Sichtbarem, zu Diskurs und Blick, vollzieht, indem er, wie Deleuze bemerkt, diese Begriffe so versteht, daß „der Inhalt nicht mehr mit einem Signifikat, der Ausdruck nicht mehr mit einem Signifikanten zusammenfällt.“ Denn:

„Der Inhalt besitzt eine Form und eine Substanz: das Gefängnis zum Beispiel und diejenigen, die eingesperrt sind, die Gefangenen (wer? wie? warum?). Auch der Ausdruck besitzt eine Form und einen Inhalt: das Strafrecht zum Beispiel und die „Delinquenz“ als Gegenstand von Aussagen. Ebenso wie das Strafrecht als Aussageform ein Feld der Sagbarkeit (die Aussagen der Delinquenz) definiert, so definiert das Gefängnis als Inhaltsform einen Ort der Sichtbarkeit (den ‚Panoptismus‘, das heißt einen Ort, aus dem man zu jeder Zeit alles sehen kann, ohne gesehen zu werden).“¹

Das heißt mit anderen Worten: Was wir sehen oder wahrnehmen und was wir sagen oder aussprechen, sind prinzipiell zwei völlig verschiedene und sich kontingent zueinander verhaltende Dinge. Es gibt kein Verhältnis simpler gegenseitiger Referenz (wie etwa zwischen einem Signifikat und seinem Signifikanten), ebenso wie sich Sagbares und Sichtbares auch nicht auf ein beiden gemeinsames transzendentes Signifikat beziehen, das jenseits von Sprache und Blick als ontologische Voraussetzung existieren müsse. Für den Alltagsverstand mag es wohl problematisch sein, sich von solchen Vorstellungen zu lösen; verfolgt man aber die dem Konzept Foucaults inhärente Abstraktion zurück bis zu den konkreten Zusammenhängen seines Entstehens, so wird viel

¹ G. Deleuze, Foucault. S.69

deutlicher wie sehr die Kritik an einem derartigen sprachlichen Idealismus angebracht und vonnöten ist. Das Konzept von Sichtbarem und Sagbarem entsteht bei Foucault im Kontext seiner historischen Arbeit (so ist etwa *Die Archäologie des Wissens* auch die in Buchform nachgereichte Beschreibung der Methodologie, die sich bereits in seinen vorhergegangenen konkreten historischen Auseinandersetzungen etwa in *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Ordnung der Dinge* - wenn auch vielleicht noch nicht so deutlich und in letzter Konsequenz - herauskristallisiert hat). Nur in den verschiedenen historischen Zusammenhängen, in der die Sexualität in den jeweiligen Epochen an die Oberfläche trat, wird deutlich, wie sehr der Begriff der Sexualität selbst von der Art und Weise seiner Diskursivierung geformt wird, so daß je nach historischer Formation völlig verschiedene Entitäten ans Tageslicht gebracht werden. Alles, was dem Historiker für seine Arbeit zur Verfügung steht, sind historische Quellen, sichtbare und lesbare; mangels eines vermittelnden Bewußtseins sieht sich der Historiker gezwungen, sich alleine mit den materiellen Oberflächen von Äußerungen auseinanderzusetzen, hinter denen jede „ursächliche Idee“ verschwindet. Jede Bezugnahme auf ein objektives Korrelat von Begriffen und Evidenzen produziert in der Geschichtswissenschaft nichts anderes als historische, „zeitgeistige“ Vorurteile. Die Archäologie als die Neudefinition der Geschichtswissenschaft verzichtet hingegen auf jeglichen Idealismus wie Materialismus und setzt sich ausschließlich mit der Materialität von Aussagen und Blicken auseinander, deren Objekte als ihre Funktionen strukturell nichts miteinander zu tun haben. Am Beispiel der Geschichtswissenschaften betrachtet, ist wohl am unmittelbar einsichtigsten, wie Kommunikation und die Produktion von Wissensobjekten tatsächlich funktionieren:

„Von Anfang an behauptet eine der entscheidenden Thesen Foucaults die Wesensdifferenz von Inhaltsform und Ausdrucksform, von Sichtbarem und Sagbarem... Sogar die *Archäologie des Wissens*, die auf dem Primat [des Sagbaren; Anm. d. Verf.] insistiert, wird sagen: weder eine Kausalität, die vom einen auf das andere wirkt, noch ein symbolisches Verhältnis zwischen den beiden; und wenn die Aussage ein Objekt besitzt, dann ist es ein diskursives Objekt, das ihr eigen ist, das nicht dem sichtbaren Ort isomorph ist. Gewiß kann man stets von einer Isomorphie träumen: sei es in einem epistemologischen Traum, in dem etwa die Klinik eine Strukturidentität ‚zwischen dem Sichtbaren und dem Sagbaren‘, dem Symptom und dem Zeichen, dem Anblick und dem Wort errichtete; sei es in einem ästhetischen Traum, in dem etwa ein ‚Kalligramm‘ dem Text und der Zeichnung, der Linguistik und der Plastik, der Aussage und dem Bild dieselbe Form verliehe.“¹

¹ G. Deleuze, Foucault. S.87f

Deleuze geht auch auf zwei konkrete historische Beispiele ein, die es für Foucault unmöglich machten, an dem Glauben einer strukturellen Identität von Sichtbarem und Sagbarem festzuhalten. Konkret lag das sich für Foucault stellende Problem in seiner Erkenntnis begründet, daß historische Inhaltsformen einerseits und Ausdrucksformen andererseits, welche in der Gegenwart scheinbar gemeinsam eine Disziplin formen (etwa die Pathologie als Diskurs und das Hospital als institutionelle Einrichtung, der Diskurs über die „Delinquenz“ und das Gefängnis, der biologistische Diskurs über die „Geschlechterdifferenz“ und die institutionalisierte Zwangsheterosexualität etc.) und innerhalb dieser in einem Signifikat-Signifikant-Verhältnis zueinander stehen sollen, historisch nicht in einem gemeinsamen Kontext ihres Entstehens angesiedelt werden können. Als Folge daraus ergibt sich einerseits, daß Einheiten wie „die Disziplin“, „die Wissenschaft“ oder „der Diskurs“ neu definiert werden müssen (können diese Einheiten noch länger an einem gemeinsamen Objekt oder einem gemeinsamen Ort, an dem sie erscheinen, festgemacht werden?) und andererseits daß das Verhältnis von Signifikat und Signifikant nicht mehr zwischen Sichtbarem und Sagbarem bestehen kann, sondern daß diese Beziehung höchstens innerhalb sowohl der Inhalts- als auch der Ausdrucksform aufrechterhalten werden könne. Die zwei konkreten historischen Probleme, auf die Foucault in seinen Analysen stößt und die Deleuze kurz beschreibt stammen aus zwei verschiedenen theoretischen Bereichen: zum ersten aus dem Bereich der Justiz und zum zweiten aus dem Bereich der Medizin. Beide Bereiche können jedoch letzten Endes als Konsequenz aus Foucaults Erkenntnissen nicht mehr länger als disziplinäre Einheiten von Aussagen und Evidenzen, Theorien und Praktiken, die auf ideeller oder materieller Ebene zusammengehalten werden, aufrechterhalten bleiben.

Zuerst zur Justiz:

„Das Gefängnis als Sichtbarkeit des Verbrechens leitet sich nicht vom Strafrecht als Ausdrucksform her; es entstammt einem ganz anderen, ‚disziplinären‘ und nicht juristischen Horizont; und das Strafrecht seinerseits produziert Aussagen über die ‚Delinquenz‘ unabhängig vom Gefängnis, so als ob es beständig veranlaßt wäre, auf eine bestimmte Art zu sagen: ‚dies ist *kein* Gefängnis!‘“¹

¹ G. Deleuze, Foucault. S.89

Ähnlich verhält es sich im Bereich der Medizin:

„*Wahnsinn und Gesellschaft* zeigte nämlich, daß das Hôpital général als Inhaltsform oder als Ort der Sichtbarkeit des Wahnsinns seinen Ursprung keinesfalls in der Medizin hatte, sondern in der Polizei; und die Medizin als Ausdrucksform, als Agent der Produktion von Aussagen über die ‚Unvernunft‘ entfaltete ihr diskursives Ordnungssystem, ihre Diagnoseverfahren und Behandlungsmethoden außerhalb des Hospitals.“¹

Die Bemerkungen zur Medizin sind auch für die Frage der Sexualität von Bedeutung, da ja - wie Foucault zeigte - auch die sexuellen Perversionen als Sichtbarkeiten im Umfeld des Asyls produziert worden waren (also innerhalb eines polizeilichen Kontextes), während sich die Diskurse über die Sexualität vielmehr an die Tradition der christlichen Beichtpraxis und ihre essentialistische „Wahrheitsproduktion“ anschlossen. Auf Basis dieser Einsichten fällt auch auf Laqueurs Feststellung, der Begriff zweier biologischer Geschlechter sei nicht die Folge von Fortschritten auf wissenschaftlichem Gebiet, neues Licht: es läßt sich eine Divergenz zwischen der historisch schon seit langem wahrgenommenen Differenz der Geschlechter und deren als diskursive Objekte an die Oberfläche tretenden Begriffe ausmachen. Genau betrachtet fügt sich die Beziehung von Sichtbarem und Sagbarem bei Foucault in den allgemeineren Rahmen ein, der durch den Begriff der „diskursiven Formationsregeln“ umschrieben ist; denn jener Dualismus von Sagbarem und Sichtbarem ist nicht etwa zu verstehen als eine „irreduzible Differenz zwischen zwei Substanzen“² wie es die herkömmliche Bedeutung des Begriffs „Dualismus“ vorsieht. Foucault begreift Dualismus in diesem Zusammenhang eher als eine methodische Reduktion eines prinzipiellen Pluralismus, der dem Feld des Diskurses inhärent ist und die „Knappheit“ und „Mannigfaltigkeit“ der Aussagen begründet:

„[...] wenn das Sichtbare und das Sagbare in ein Duell eintreten, dann nur in dem Maße als ihre jeweiligen Formen als Formen der Äußerlichkeit, der Streuung oder der Verbreitung daraus zwei Arten von ‚Mannigfaltigkeiten‘ machen, von denen keine auf eine Einheit zurückgeführt werden kann: die Aussagen existieren nur in einer diskursiven Mannigfaltigkeit, die Sichtbarkeit in einer nicht-diskursiven Mannigfaltigkeit. Und diese beiden Mannigfaltigkeiten öffnen sich auf eine dritte hin, eine Mannigfaltigkeit der Kräfteverhältnisse, der Übertragung,

¹ Ebd. S.89

² G. Deleuze, Foucault. S.116

die nicht mehr über eine Zweiteilung verläuft und sich von jeder dualisierbaren Form befreit hat.“¹

Deleuze verweist in diesem Zitat auf Foucaults Begriff der Macht, die sich als Instanz „außerhalb“ der, und doch auf derselben Ebene wie die Dualität von Sichtbarem und Sagbarem ansiedelt. Als ein Netz von unterschiedlichen Kräfteverhältnissen ist sie gleichsam Ursache und Wirkung von Diskursen und Institutionen als auch jener Raum, in dem sich die Beziehungen der (sichtbaren und sagbaren) Mannigfaltigkeiten herstellen. Die Trennung von sichtbaren und sagbaren Mannigfaltigkeiten (oder Singularitäten) ist also lediglich eine vorläufige, da die Mannigfaltigkeit primär ist und die Strukturidentität von Sagbarkeiten bzw. Sichtbarkeiten untereinander nur sekundär. Dies bringt mich wieder zurück auf einen der entscheidendsten Punkte bei Foucault: Jede Aussage und jede Form von Evidenz sind singuläre, für sich jeweils einzigartige Ereignisse, die nicht einfach wie Sätze wiederholt oder wie eine Proposition auf die verschiedensten Weisen vervielfältigt werden können. Die Aussagen und die Sichtbarkeiten, die ihre eigenen internen Subjekte und Objekte hervorbringen, stehen zueinander in einer lediglich äußeren Beziehung - oder wie Deleuze meint: eigentlich in einer Nicht-Beziehung, die sich alleine auf der Ebene der abstrakten Kräfteverhältnisse (Macht) definieren. Diese Beziehung zwischen verschiedenen Sichtbarkeiten, verschiedenen Aussagen und von Aussagen und Sichtbarkeiten zueinander geben der Macht erst Realität und werden doch durch diese Machtbeziehungen erst eingesetzt. Keine von beiden Seiten ist somit primär. Die Trennung von Macht und ihrer Aktualisierung in Sichtbarem und Sagbarem bleibt also eine rein künstliche, eine methodische Trennung. In jedem Fall soll sie die Möglichkeit bieten, weder eine Art esoterischen oder religiösen Machtbegriff, der die Macht als eine Art universales vorgängiges Bewußtsein begreift, noch einen Begriff der Macht als die Funktion eines sprechenden oder identifizierenden Subjekts denken zu müssen.

Wie stellt sich nun aber die Beziehung zwischen den sagbaren und sichtbaren Singularitäten konkret her? Auch hier ist die Abgrenzung zum Satz und zur Proposition von Bedeutung:

¹ Ebd. S.116f

„Wichtig ist, daß sich [die] Formationsregeln weder auf Axiome, wie im Falle der Propositionen, noch, wie im Falle der Sätze, auf einen Kontext reduzieren lassen. Propositionen beziehen sich vertikal auf höherstufige Axiome, die die inneren Konstanten bestimmen und ein homogenes System definieren. Es ist sogar eine der Bedingungen der Linguistik, derartige homogene Systeme aufzustellen. Was die Sätze betrifft, so kann eines ihrer Teilstücke dem einen System angehören und ein anderes, entsprechend äußeren Variablen, einem anderen System. Ganz anders die Aussage: sie ist nicht ablösbar von einer inhärenten Variation, aufgrund derer wir uns nie innerhalb eines Systems befinden, sondern unaufhörlich von einem System ins andere übergehen.“¹

Mit anderen Worten: Die Singularitäten stehen zueinander nicht in einem logischen Verhältnis der Induktion oder Deduktion, sie werden weder zusammengehalten durch das, was ihr Gegenstand ist, noch durch die Kraft eines kohärenten Bewußtseins (eines Subjekts). Sie umgeben sich mit ihrer eigenen Welt aus Objekten und Sprechpositionen. Die Beziehung der Singularitäten zueinander ist also weder durch den Bezug auf ein vordiskursives Objekt, noch durch deren Zugehörigkeit zu einem logisch-deduktiven System gegeben. Ihre Beziehung ist vielmehr, wie erwähnt, eine „Nicht-Beziehung“. Deleuze beschreibt das Verhältnis von sichtbaren und sagbaren Singularitäten folgendermaßen: „Einerseits ´spricht man [vergeblich] das aus, was man sieht: das was man sieht liegt nie in dem, was man sagt; und vergeblich zeigt man durch Bilder, Vergleiche, Metaphern das, was man zu sagen im Begriff ist.“²

Die strukturelle Divergenz der beiden Formen von Sichtbarem und Sagbarem, die Unmöglichkeit, sie zusammenzuführen, welche ihre Beziehung zu einer Nicht-Beziehung macht, verbirgt sich in dem prinzipiellen Mangel der Möglichkeit eines Verweises auf etwas Drittes. Das, wovon beide Formen, das Bild und der Text, behaupten, sie würden es bezeichnen, ist nicht direkt zugänglich: es kann nicht gesehen und auch nicht ausgesprochen werden - dies können nur die Bilder und die Wörter (das *tertium comparationis* gibt es nicht). In *Dies ist keine Pfeife*, einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem Werk des belgischen Malers René Magritte, versucht Foucault zu zeigen, wie unmöglich es ist über die unendliche gegenseitige Verweiskette von Worten und Bildern hinaus auf das Dritte, „das Ding“ zu stoßen, das quasi zwischen den beiden Verweisformen als transzendenter Referent bestünde. Im Bezug auf ein Bild Magrittes, welches eine

¹ G. Deleuze, Foucault. S.14

² G. Deleuze, Foucault. S.94; Deleuze zitiert dabei aus M. Foucault, Die Ordnung der Dinge. S.38

Tafel zeigt, auf der sowohl das Bild einer Pfeife als auch der Satz „Dies ist keine Pfeife“ zu sehen bzw. zu lesen sind, schreibt Foucault:

„Von der Tafel zum Bild, vom Bild zum Text, vom Text zur Stimme führt, zeigt, fixiert, markiert, diktiert ein allgemeiner Zeigefinger ein System von Verweisen und versucht, einen einzigen Raum zu stabilisieren...[Die Stimme des Lehrers] wollte gerade sagen ‘Dies ist eine Pfeife’, als sie noch einmal ansetzen mußte und stotterte: ‘Dies ist keine Pfeife, sondern die Zeichnung einer Pfeife - dies ist keine Pfeife, sondern ein Satz, der sagt, daß das eine Pfeife ist [...]’: diese Tafel, dieser geschriebene Satz, diese Zeichnung einer Pfeife, all dies ist keine Pfeife.“¹

Man könnte sich fragen, wo nun die Pfeife aber wirklich sei, wenn alles was geblieben ist, eine Zeichnung einer Pfeife und ein Satz ist, der behauptet, *dies* sei eine Pfeife (Magritte macht die Divergenz der beiden Formen sichtbar, indem er den Satz von Beginn an lauten läßt: „Dies ist *keine* Pfeife.“). Wir hätten die Pfeife gefunden, wenn wir entdecken würden, worauf sich das Wort „*dies*“ in diesem Satz bezieht. Aber genau das bleibt unklar: Für Foucault kann sich „*dies*“ sowohl auf das Bild, wie auch auf die Aussage und das Ganze aus Schrift und Text beziehen, in jedem Fall bleibt es aber bei einem internen Verweis dieser drei Ebenen untereinander, welche alle ihre eigenen internen Regeln des Auftauchens von Objekten aufweisen. Das Wort „*dies*“ scheint die Pfeife (dieses Ding, diese Idee einer Pfeife, die „ideale“ Pfeife, die in der Zeichnung der Pfeife verborgen zu sein scheint) anzusprechen und muß im selben Augenblick aber zugeben, daß es sich lediglich auf ihr Bild beziehen kann, daß *dies* also gar keine Pfeife sein kann. Dennoch scheint auf diese Weise die Idee der „Pfeife“ eine Rolle in diesem Verweisungsprozeß zu spielen. Die Art der Beziehung zwischen den Formen der Sagbarkeit und jenen der Sichtbarkeit lassen sich also so beschreiben: „Zwischen dem Text und der Figur bestehen viele Verschränkungen - oder vielmehr gegeneinander geführte Angriffe, aufeinander geschleuderte Pfeile, Untergrabungs- und Zerstörungsversuche, Lanzenstöße und Verletzungen: eine Schlacht.“²

Somit lassen sich zwei Aspekte der Beziehung von Sagbarem und Sichtbarem bereits herauslösen:

¹ M. Foucault, Dies ist keine Pfeife. S.22

² M. Foucault, Dies ist keine Pfeife. S.18

„Der erste besagt, daß es keine Isomorphie, keine Homologie und auch keine Form gibt, die dem Sehen und dem Sprechen, dem Sichtbaren und dem Sagbaren gemeinsam wäre. Der zweite besagt, daß die beiden Formen einander wie in einer Schlacht durchdringen. Die Berufung auf die Schlacht bezeichnet genau, daß es sich nicht um eine Isomorphie handelt... Sprechen und *zugleich* sehen, obgleich beides nicht dasselbe ist und man nicht über das spricht, was man sieht, und nicht sieht, wovon man spricht. Aber beide bilden die Schicht und transformieren sich zugleich aus einer Schicht in die nächste (obgleich nicht nach denselben Regeln).“¹

Eines sollte nun deutlich geworden sein: Die Beziehung der Singularitäten zueinander ist weniger als eine homogene Vereinigung, ein intellektuelles Bündnis gleichwertiger aufeinander bezogener Statements zu verstehen, denn als ein ständiger Kampf, in dem die Objekte, von denen man spricht und die man sieht, gegenseitig entrissen werden, in dem aber auch die Position des sprechenden Subjekts keine deutlich abgrenzbare mehr ist. Dies ist die Form, in der die Singularitäten zueinander in Beziehung treten: Egal wie tief man gräbt, nirgendwo wird sich das Verbindende eines gemeinsamen Referenten oder eines vordiskursiven „transzendentalen“ Signifikats der Befragung öffnen. Was man ausspricht, ist niemals mehr als das Objekt des jeweiligen Diskurses, welcher auf andere (auch sichtbare) Objekte deutet, sie jedoch nie einschließt. Hier läßt sich eine theoretische Brücke von Foucault zu Saussure schlagen. Für beide ist Sprache gleichermaßen undenkbar als simples nominales Zuweisungssystem von Namen und Dingen. Die Bedeutungsgebung spielt sich vielmehr an der Oberfläche der Sprache selbst ab, jenseits ihrer Anwendung durch ein sprechendes, bewußtes Subjekt. Dies ist auch der Grund für Saussures methodische Unterscheidung von *langue* und *parole*: von *langue* als dem bedeutungskonstitutiven differenziellen System Sprache und *parole* als deren Anwendung im Sprechakt. Wo Foucault bei einer historisch-methodischen Definition der Aussage als eines singulären Ereignisses, welches sich durch seine Beziehungen zu seinen angrenzenden drei Raumabschnitten (der kollaterale, der korrelative und der komplementäre Raum) definiert, stehen bleibt, versucht Saussure - und in weiterer Folge an ihn anknüpfend Jacques Derrida - mit seiner strukturalen Sprachwissenschaft eine funktionale Analyse der Sprache als eines differentiellen Systems (*langue*) vorzulegen. Seine Vorstellung von Sprache als bedeutungsgebendes System ohne Rückgriff auf ein vorgängiges Bewußtsein, und sein Konzept der differentiellen Bedeutungskonstitution, welches auf die

¹ G. Deleuze, Foucault. S.95f

Annahme eines dem System der Sprache vorläufigen Signifikats verzichtet, stellen in gleicher Weise eine Absage an ein souveränes, Bedeutung produzierendes Subjekt dar, wie es die Vorstellung von Kommunikation als die Übertragung von Bedeutungsinhalten durch den Austausch von diese bezeichnenden sprachlichen Konstruktionen verwirft. Saussures Vorstellung einer differentiellen Bedeutungskonstitution auf Ebene der sprachlichen Zeichen und Derridas weiterführendes Konzept der *différance* als des freien Flusses dieser Differenzen, welche die Idee eines benennbaren Signifikats hinter das Spiel der Signifikanten zurücktreten lassen, verweisen dabei in direkter Weise auf Foucaults Postulat der Äußerlichkeit und Singularität sprachlicher Beziehungen, welches die sprechenden Subjekte und die von ihnen benannten Objekte den sprachinternen Regeln der Sagbarkeit unterwirft. Derrida weist darauf hin, daß im sprachlichen „Austausch“ die Zeichen stets in verschiedene Kontexte gebunden werden und so einer ständigen Bedeutungstransformierung unterliegen. Dies jedoch ist für ihn nicht eine äußerliche Funktion des sprachlichen Zeichens, quasi ein Zufall, sondern sprachliche Zeichen können niemals außerhalb eines Kontextes ihrer Anwendung gedacht werden. Es läßt sich nicht von möglichen Kontexten isolieren, was besonders anhand deren Möglichkeit deutlich wird, zitiert zu werden:

„Jedes linguistische oder nicht-linguistische, gesprochene oder geschriebene [...] Zeichen kann als kleine oder große Einheit *zitiert*, in Anführungszeichen gesetzt werden; dadurch kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen, unendlich viele Kontexte auf eine absolut nicht saturierbare Weise erzeugen. Dies setzt nicht voraus, daß das Zeichen (*marque*) außerhalb von Kontext gilt, sondern im Gegenteil, daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt... Was wäre ein Zeichen, das man nicht zitieren könnte? Und dessen Ursprung unterwegs nicht verlorengehen könnte?“¹

Es ist also keine Rückkehr zu einer Art ursprünglichen Gedankens möglich, welcher in einer sterilen, kontextungebundenen Situation herausdestilliert werden könnte. Und genau dies ist der Punkt, der wiederum auch Foucaults Begriff des Diskurses prägt, welcher in gewisser Weise die Aussage (als Korrelat zum sprachlichen Zeichen bei Derrida) als eine in einem jeweiligen kontextuellen Umfeld angesiedelte Singularität versteht, die nicht auf einen Satz oder eine Proposition (das heißt also: auf einen idealen Kontext) zurückgeführt werden

¹ J. Derrida, Signatur Ereignis Kontext. In: Randgänge der Philosophie. S.304

kann. Für die Objekte, welche von den einzelnen Aussagen hervorgebracht werden, heißt dies, daß sie - an ihren jeweiligen Kontext gebunden - nur eine äußerliche, auf einander verweisende Beziehung eingehen können.

Kehren wir zurück zum Thema Geschlecht: Wenn unterschiedliche Aussagen über „die Frau“ getroffen werden, wie etwa: „Die Frau ist eine mangels Wärmeentwicklung nicht vollständig ausgeprägte Form des Mannes“, „Die Frau ist ein Mensch mit einer XX-Chromosomenanordnung“, „Die Frau soll bei den Kindern bleiben“ oder „Ich bin eine Frau“, so vermittelt alleine schon das in allen vier Fällen vorhandene Zeichen „Frau“ den Eindruck, diese Aussagen würden von einem zwischen ihnen angesiedelten gemeinsamen Korrelat sprechen. Das was diese vier Aussagen demgemäß zusammenhalten soll, ist dieses Objekt Frau, auf das alle sich beziehen, ohne jedoch dafür eine einheitliche Abgrenzung anzubieten. Was sie dennoch zu vereinen scheint, ist ihr offensichtlicher Bezug auf die historische Evidenz der Frau als eines jederzeit wahrnehmbaren, konstanten „Wesens“. Denkt man nun aber statt an die Frau an einen anderen Begriff, dessen Evidenz weniger konstant ist, zum Beispiel an den des Irren (man muß nur an Diskussionen denken wie etwa jene über die Beziehung von Kriminalität und Geisteskrankheit, die Abgrenzung von psychischer Krankheit und geistiger Behinderung, oder über die Verwandtschaft von sexueller Perversion zur Geisteskrankheit), so wird deutlich, daß letzten Endes jedes Objekt des Wissens eine Konstruktion aus dem Zusammenspiel von diskursiven und sichtbaren Singularitäten darstellt. Wie deutlich könnte heute eine Abgrenzung dessen, was die Frau bezeichnet, möglich sein, wenn nicht die jahrhundertelange Tradition der institutionalisierten Zwangsheterosexualität eine konstant sichtbare Binarität der zwei sich gegenseitig aneinander definierenden Geschlechter hervorgebracht hätte? Und wenn die Zugehörigkeit zu einem der zwei Geschlechter nicht mit spezifischen körperlichen Unterscheidungsmerkmalen zusammenfallen würde, die die Natürlichkeit dieser Binarität suggerieren, und deshalb auch für eine gewisse historische Konstanz ihrer Abgrenzung sorgen (den Wahnsinn etwa oder die Delinquenz bezeichnen keine so äußerlich und offen sichtbaren Spezifitäten wie den Sex)? Wäre die historische Abgrenzung des Begriffs Frau nicht ebenso diffus, wie die des Irren oder des Verbrechers? Was bliebe dann von der scheinbaren Kohärenz dieses Begriffes noch übrig?

Es muß hier erneut betont werden, daß die Evidenz der Frau nicht dasselbe ist wie die Evidenz bestimmter körperlicher Merkmale, da solche nicht von Haus aus voraussetzen, daß deren Trägern dadurch zwangsläufig die Kohärenz historischer Subjekte zukommt, ebenso wie sie nicht zwangsläufig zu Objekten des Wissens werden. „Frau-Sein“ hat - wie gesagt - nicht direkt etwas mit objektiven Anlagen zu tun, sondern ist vielmehr auf der einen Seite ein Konglomerat verschiedenster Diskursivierungsstrategien; auf der anderen Seite spielen aber auch jene Mechanismen eine gewichtige Rolle, die im Namen bestimmter soziologisch definierter Gruppen Institutionen einsetzen, die ihrerseits die Sichtbarkeit oder Wahrnehmbarkeit derselben erst gewährleisten. Was in der Folge noch zu zeigen sein wird ist, in welcher genauen Weise diese Singularitäten von Sichtbarem und Sagbarem zusammenspielen, um den Anschein einer inneren Kohärenz ihrer Objekte und einer Linearität der historischen Wahrnehmungsweisen und Diskurse zu erzeugen.

Wenn ich oben schreibe, Frau-Sein hätte nicht *direkt* etwas mit körperlichen Anlagen zu tun, so beziehe ich mich damit auf eine Kritik, die Hilge Landweer in ihrem Aufsatz „Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung“ an den diskurstheoretischen Analysen der Geschlechterproblematik von Judith Butler übt. Ihr geht es dabei darum, im Rekurs auf die Überlegungen der amerikanischen Sprachtheoretikerin Susanne Langer zu zeigen, daß die symbolische Ebene der Sprache und des Diskurses zwar ein selbstreferentielles System bildet, das jenseits des Eingriffs durch ein sprechendes Subjekt seine eigenen Positivitäten hervorbringt, daß diese begriffliche Ebene jedoch mit einer ihr vorgängigen Ebene „vorbegrifflicher Symbolisierungen“ gekoppelt ist und auf ihr basiert. Landweer bringt somit in Bezug auf Langer einen Aspekt der Sprachevolution in den Diskurs mit ein, welcher die Beziehung des Diskursiven zu den vordiskursiven Wahrnehmungen herstellen soll und die Vorstellung des Geschlechts als „reines Diskursprodukt [...], das in sozialen Praktiken lediglich 'aufgeführt' zur Darstellung gebracht wird“, kritisiert:¹

¹ H. Landweer, Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung. In: Feministische Studien, Nr. 2, 11.Jhg., Nov. 1993, S.4

„Es ist eine zu starke Vereinfachung zu meinen, erst der Mythos oder die Ideologie oder ´der Diskurs´ treibe die Differenz hervor. Vielmehr ist davon auszugehen, daß alle für eine Kultur relevanten Differenzen symbolische Unterscheidungen produzieren wie etwa - um auch hier das bekannte Beispiel zu strapazieren - die vielen verschiedenen Weißtönungen, die die Eskimos kennen.“¹

Die Form, in der sich diese vordiskursive symbolische Wahrnehmungsebene darstellt, basiert auf einer „Anzeichenfunktion“. Landweer und Langer bezeichnen damit - ausgehend von Ernst Cassirer - eine Form von bereits Tieren zueigener Wahrnehmung, die vor jeglicher Begriffsbildung eine signifikante Differenz setzt, ohne diese Differenz in positive Begriffe umzuformulieren. Die menschliche vordiskursive Wahrnehmung setzt an dieser Anzeichenfunktion an, indem sie das prinzipiell nur als Differenz wahrnehmbare Anzeichen zu einem (wenn auch noch nicht begrifflichen) Symbol, also einer wiederholbaren Positivität umgestaltet. Das „Material“ für einen solchen Symbolisierungsprozeß können etwa die äußeren Formmerkmale des weiblichen oder männlichen Körpers bilden. Als solche symbolisieren die körperlichen Formmerkmale die primär wahrgenommenen anzeichenhaften Differenzen. Im Hinblick auf den Begriff der symbolischen Präsentation (im Unterschied zur diskursiven Re-Präsentation) vollzieht Landweer dabei einen Wiedereinbezug des Begriffes „sex“, nicht als „biologisch eindeutig fixierbares Substrat“, sondern als „Form einer gestalthaften Wahrnehmung, als rudimentäre Typenbildung vor jeder speziellen Semantik.“²

Auf Landweers Weise ist es möglich, die Kategorien „Mann“ und „Frau“ als parallel zu bestimmten äußeren symbolischen Körpermerkmalen verlaufend zu erkennen, ohne jedoch in einen Biologismus zurückzuverfallen, der auf biologischer Ebene ein kausales Verhältnis zwischen den Geschlechtsmerkmalen und den Begriffen der beiden Geschlechter herstellt. Jene vordiskursive symbolische Präsentation basiert auf der anzeichenhaften Wahrnehmung der Differenzen der Objekte und bildet ihrerseits wiederum die Basis, auf welcher eine diskursive (und natürlich auch die im foucaultschen Sinn nicht-diskursive)

¹ Ebd. S.36

² H. Landweer, Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. In: Feministische Studien, Nr.2 1993; S.41

Thematisierung erfolgt, die zwar in gewisser Weise von dieser vordiskursiven Ebene determiniert ist, innerhalb deren Grenzen diese jedoch ihr eigenes selbstreferentielles System entfalten kann. Dabei sieht es Landweer als eine generelle anthropologische Konstante, daß „jede Kultur [...] ihre Individuen u.a. durch ihren möglichen jeweiligen Beitrag zur Generativität in Klassen [einteilt].“ Wie diese Klassen letzten Endes diskursiv überarbeitet werden, welche diskursiven (und sichtbaren) Objekte dabei hervortreten, ist dabei noch lange nicht erklärt:

„Diese Klassen müssen nicht zwangsläufig zwei distinkte Kategorien ‘Männer’ und ‘Frauen’ sein; es ist z.B. durchaus denkbar, daß es Rest- oder Mischkategorien gibt oder für Nicht-mehr-Gebärende dieselbe Kategorie gewählt wird wie für Nicht-Gebärende.“¹

Ebenso ist es möglich, daß die zwei Klassen nicht nach dem Zweigeschlechtermodell, sondern nach einem - wie von Laqueur beschriebenen - Eingeschlechtermodell konstruiert sind. So wie es auch nicht möglich ist, zu sagen, im Kontext welchen Diskurses (biologisch, juristisch, ästhetisch etc.) die beiden Klassen thematisiert werden, und welche dementsprechenden diskursiven Objekte daraus erwachsen. Als Ergänzung zu Landweer möchte ich noch anfügen, daß jedoch auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden kann, daß eines Tages in bestimmten Gesellschaften die präsentative symbolische Signifikanz einer gebärenden und einer nicht-gebärenden Klasse verloren geht. Nämlich dann, wenn jene „für die Kultur relevante Differenz“² verschwindet, indem die Fähigkeit der Generativität, die bis dahin nur den Individuen selbst zu eigen war, von einer Technologie der künstlichen Fortpflanzung übernommen wird. In diesem Fall würde die gesamte Sprengkraft, die die Sexualität heutzutage umgibt wegfallen und der Sex wieder in einem Spiel der Äußerlichkeiten aufgehen. Wolfgang Hegener sieht derartige Entwicklungen bereits eingeleitet:

„In dem Maße, wie wir von der Sexualität befreit werden sollen, wird seine technologische Ersetzbarkeit und präventionslogische Zurichtung möglich. Mit und durch die angesprochenen Abkehrbewegungen wird das durch und durch abgestumpfte Geheimnis sexueller Befreiung und Erlösung umgewertet und entwertet, dies in einem Moment, da es gesellschaftlich in jeder

¹ H. Landweer, Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. In: Feministische Studien, Nr.2 1993; S.36

² Ebd. S.36

Beziehung hinderlich und lästig geworden ist; Technologisierung der Fortpflanzung und Präventionssexualität sind an der 'Sprengkraft' des Sexes nicht mehr interessiert.“¹

In einer solchen gesellschaftlichen Situation „verweist der Sex nicht mehr auf etwas Abwesendes, auf ein Geheimnis, auf etwas Dahinterliegendes, Imaginäres. Der Sex wird vielmehr eingefangen in gänzlicher (Durch-) Sichtbarkeit, er wird zur reinen Oberfläche.“²

In gewisser Weise wird Langers Begriff der vordiskursiven symbolischen Präsentation wohl mit Foucaults Begriff des Sichtbaren zusammenfallen, nämlich, insofern wie beide Begriffe nicht-diskursive Wahrnehmungsformen beschreiben. Dennoch unterscheiden sie sich in einem bedeutenden Punkt: Langer - und im Anschluß an sie Hilge Landweer - sprechen von ihrer Kategorie der vordiskursiven Symbolik als etwas, das in sprachevolutionärem Sinn vor der Sprache liegt, sprich: ihr zugrundeliegt. Foucaults Begriff des Sichtbaren hingegen meint - wie wir gesehen haben - eine Form der nicht-diskursiven Wahrnehmung, die nicht in der Weise mit Sprache oder Diskursen in Beziehung steht, daß sie diesen eine primäre Wahrnehmungsstruktur (die der primären anzeichenhaften Differenzen) vorgeben würden, innerhalb derer sie sich erst nach ihren weiteren Regeln entfalten könnten. Die Formen des Sichtbaren geben nicht auf eine solche kausale Weise die Strukturierung der Diskurse vor. Landweer sieht hingegen eine derart kausale Beziehung sehrwohl: Sie verläuft von den Sinnesdaten über die Anzeichen zur nicht-diskursiven Symbolisierung und schließlich zur sprachlichen Symbolisierung. Für Foucaults Konzept von Sichtbarem und Sagbarem ist eine solche Position jedoch nicht haltbar, da die Beziehung dieser beiden Formen eben keine einschließende, sondern eine äußere Beziehung ist, und da beide Formen für sich ihren eigenen Möglichkeiten des Auftauchens und ihrer Produktion unterliegen. Würden die geschlechtsspezifischen Differenzen nicht „zu uns sprechen“, würden sie nicht in bestimmte Diskurse schlüpfen und bestimmte institutionalisierte Anschauungsformen annehmen, wie und als was würden sie sich uns dann noch offenbaren können?

¹ W. Hegener, Das Mannequin. S.116

² Ebd. S.116

Hilge Landweer geht in ihrem Artikel davon aus, daß nicht alle Differenzen, die die Sinnesdaten liefern symbolisch verarbeitet werden, sondern „daß [nur] alle für eine Kultur relevanten Differenzen symbolische Unterscheidungen produzieren.“¹ Hier liegt aber nun gleichzeitig der Punkt, an dem Landweers Thesen kritisiert werden können und ihr Begriff der nicht-diskursiven Symbolisierung sich durch diese Kritik wieder an Foucaults Begriff des Sichtbaren annähern läßt. Denn wer entscheidet, welche Differenzen für eine bestimmte Kultur relevant sind? Führt das Aufwerfen einer solchen Frage nicht wieder zurück zu jenem personifizierenden Begriff der Macht, den wir mit Foucault bereits verlassen haben? Anders gefragt: Ist es nicht zu einem gewissen Teil der Diskurs selbst, der die Signifikanz bestimmter Differenzen ständig (re)produziert? Wenn ja, wie läßt sich dann ein Begriff der nicht-diskursiven Symbolisierung, der auf bestimmten von vornherein gegebenen signifikanten Differenzen beruht, von diesem isolieren und als ursächlich betrachten, wie dies Landweer tut?

Im Sinne Foucaults läßt sich also zusammenfassen: Signifikanz oder Nicht-Signifikanz selbst können nur als Produkte des Zusammenspiels von Diskursen und Evidenzen produzierenden Maschinen verstanden werden. Deshalb wird es für uns weiterhin von Bedeutung sein, das Zusammenwirken dieser beiden Formen zu betrachten, um ein Verständnis davon zu erlangen, wie gesellschaftlich signifikante Objekte wie etwa Frau und Mann überhaupt entstehen können.

¹ H. Landweer, Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. In: Feministische Studien, Nr.2 1993; S.36

**Die Vereinigung von Sagbarem und Sichtbarem:
die „Formationsregeln“ und das „konstitutive Außen“ von Wort und Bild:**

In *Die Archäologie des Wissens* beschreibt Foucault, wie verschiedene historische Objekte an die Oberfläche treten und als Objekte des Wissens historisch intelligibel werden. Er bezieht sich dabei insbesondere auf die Oberfläche des Diskurses und „das Buch scheint der Aussage einen radikalen Primat zuzusprechen. Die Zonen der Sichtbarkeit sind nur negativ bezeichnet als ´nicht-diskursive Formationen´, die in einem Raum situiert sind, der lediglich das Komplement zu einem Aussagenfeld darstellt. Foucault erklärt, daß es diskursive Beziehungen zwischen der diskursiven Aussage und dem Nicht-Diskursiven gebe. Er behauptet jedoch niemals, daß das Nicht-Diskursive auf eine Aussage reduzierbar sei, und sei es auch ein Residuum oder eine Illusion.“¹ Der Primat, den Foucault der Aussage zukommen läßt, bedeutet also keineswegs, daß das Sichtbare nicht in einem eigenen, auf den der Produktion der Aussagen irreduziblen, ja nicht einmal auf direkte Weise mit ihm in Verbindung stehenden Prozeß (Foucault spricht von einer Nicht-Beziehung) hervorgebracht wird, der getrennt und für sich zu analysieren, aber dennoch mit jenem der Aussageproduktion vergleichbar ist. Alles, was hier also über die Aussage gesagt wird, kann in ähnlicher Form auch auf die Evidenzen übertragen werden. Kommen wir also zu Foucaults Analyse.

¹ G. Deleuze, Foucault. S.71

Eines steht bereits fest: Jede Aussage verweist in gewisser Form auf andere, bereits getätigte insofern, wie diese ein Feld definieren, das für das Auftauchen von Aussagen konstitutiv ist. Foucault versucht dies an der Entstehung des psychopathologischen Diskurses im 19. Jahrhundert nachzuzeichnen, der, so Foucault, eine radikale, von der Psychologie kaum wahrgenommene bzw. ignorierte Zäsur zur bisherigen Form der Psychiatrie vollzog:

„Die Gegenstände, mit denen die Psychologie seit dieser Zäsur zu tun gehabt hat, sind nun aber sehr zahlreich, zu einem großen Teil sehr neu, jedoch ebenso zerbrechlich, in Veränderung begriffen und teilweise zu einem schnellen Verschwinden bestimmt.“¹

Zu den neuen Begriffen, so Foucault, gehören etwa: „leichte Verhaltensstörungen, sexuelle Störungen und Verirrungen, suggestive und hypnotische Fakten, Verletzungen des zentrale Nervensystems, intellektuelle oder motorische Adaptionenmängel, Kriminalität.“² Wie konnten diese Objekte auftauchen, gemäß welchen Regeln kamen sie an den Tag oder gemäß welchen wurden und werden sie von anderen abgelöst?

Der neue Diskurs der Psychopathologie etwa bezieht sich laut Foucault auf drei verschiedene Arten von (nicht nur diskursiven) Feldern, deren Veränderungen in sich und in den Beziehungen zueinander das strukturelle Umfeld für diese Vorgänge schafften. Erstens sind dies jene Felder, in denen „die individuellen Unterschiede auftauchen, die dann bezeichnet und adaptiert werden können“, in denen also jene primären Veränderungen auftreten, die neu reflektiert werden müssen.³ Für den Fall des psychopathologischen Diskurses nennt Foucault hier die Familie, die umgebende soziale Gruppe, das Arbeitsmilieu, die Glaubensgemeinschaft.

Zweitens bezieht sich der Diskurs der Psychopathologie auf jene Felder, die traditionellerweise die Abgrenzung des Wahnsinns vornahmen: vor allem die Medizin, aber auch die Justiz (besonders die Strafjustiz), die klinische Autorität und die Kunst- und Literaturkritik.

¹ M. Foucault, Die Archäologie des Wissens. S.61

² Ebd. S.61f

³ Ebd. S.62

Drittens beinhaltet er den Bezug zu etwas, das von jenem Diskurs vorgegeben wird, in dessen Tradition er sich stellt, das was Foucault „Spezifikationsraster“ nennt. Dabei handelt es sich „um Systeme, aufgrund deren man die verschiedenen ‚Wahnsinnsarten‘ als Gegenstände des psychiatrischen Diskurses scheidet, gegenüberstellt, annähert, neugruppiert, klassifiziert, die einen von den anderen ableitet.“¹ Solche Konzepte wären etwa der Begriff der Seele, des Körpers oder das Leben und die Geschichte des Individuums.

Diese drei Bereiche markieren Felder der Sagbar- und Sichtbarkeit, auf die sich der neue psychopathologische Diskurs des 19. Jahrhunderts bezieht, aber keinesfalls in dem Sinn, daß er deren Objekte lediglich isolieren und neu bezeichnen würde. Das Verhältnis - um noch einmal darauf hinzuweisen - ist wesentlich komplexer als es ein Abbildungsmodell beschreiben könnte. Man könnte vielmehr von der Übertragung der Objekte in ein anderes (sprachliches) System sprechen, wobei nach dieser Übertragung jedoch nichts Substantielles mehr von diesem Objekt übrigbleibt, da es ja nichts anderes ist als eine Funktion jener Aussage, von der es „ursprünglich bezeichnet“ wurde.

Foucault schreibt:

„Die Ebenen des gerade gefundenen Auftauchens, diese Instanzen der Grenzgebung oder diese Spezifikationsformen liefern keine völlig konstituierten oder strukturierten Gegenstände, die der Diskurs der Psychopathologie dann nur noch zu inventarisieren, zu klassifizieren und zu benennen und schließlich aus einem Raster aus Wörtern und Sätzen zuzudecken hätte: es sind nicht die Familien - mit ihren Normen, ihren Verboten, ihren Sensibilitätsschwellen -, die Wahnsinnige determinieren und ‚Kranke‘ für die Analyse und die Entscheidung des Psychiaters vorschlagen; es ist nicht die Jurisprudenz, die aus sich heraus bei einem Mord der mentalen Medizin ein paranoisches Delirium benennt oder die bei einem Sexualdelikt eine Neurose vermutet. Der Diskurs ist etwas ganz anderes als der Ort, wo sich Gegenstände, die vorher errichtet worden wären, niederlegen und überlagern wie auf einer einfachen Inschriftenfläche.“²

Die Objekte der verschiedenen (diskursiven bzw. nicht-diskursiven) Felder sind keineswegs gegeneinander austauschbar, oder eines in ein ihm fremdes Feld überführbar. Der Gesamtheit der Aussageobjekte ist nicht jenes logische System inhärent, welches sämtliche Gegenstände zueinander in eine Form der logischen Beziehungen setzt, wie dies etwa bei der formalen Logik der Fall ist. Der Wahnsinn kommt, wie Foucault zeigte, in der Sprache der Rechtswissenschaften

¹ M, Foucault, Die Archäologie des Wissens. S.64

² Ebd. S.64f

nicht vor und steht doch - von seiner Position im psychologischen Diskurs aus - in einer bestimmten nicht-logischen Beziehung zu diesen. Ebenso mag es sein, daß etwa die Homosexualität von einem medizinische Diskurs auf der einen und von einem juristischen Diskurs auf der anderen Seite beschrieben wird, ohne daß diese beiden Gegenstände nun ihrerseits in einen direkten Diskurs zueinander treten könnten. Die Beziehungen stellen sich auf eine ganz andere Weise her:

„Die diskursiven Beziehungen sind dem Diskurs nicht innerlich, wie man sieht: sie verbinden die Begriffe oder die Wörter nicht untereinander; sie errichten zwischen den Sätzen oder den Propositionen keine deduktive oder rhetorische Architektur. Aber es sind dennoch keine dem Diskurs äußerlichen Beziehungen, die ihn beschränken oder ihm bestimmte Formen auferlegen oder ihn zwingen würden, unter bestimmten Umständen bestimmte Dinge zu äußern. Sie befinden sich irgendwie an der Grenze des Diskurses: sie bieten ihm die Gegenstände, über die er reden kann, oder vielmehr (denn dieses Bild des Angebots setzt voraus, daß die Gegenstände auf der einen Seite gebildet werden und der Diskurs auf der anderen) sie bestimmen das Bündel der Beziehungen, die der Diskurs bewirken muß, um von diesen und jenen Gegenständen reden, sie behandeln, sie benennen, sie analysieren, sie klassifizieren, sie erklären zu können.“¹

Der Diskurs als Praxis, die ihre eigenen Gegenstände hervorbringt, die die Welt mit ihren eigenen Intelligibilitäten, ihren eigenen Positivitäten belebt, ist also eine Praxis des In-Beziehung-Setzens von Aussagen und Feldern der Sichtbarkeit. Die hergestellte Beziehung verweist dabei nicht auf etwas den Elementen dieser Beziehung gemeinsames (eine logische Struktur, ein „Inhalt“), etwas gleichsam „unter“ oder „vor“ ihnen liegendes wie etwa ein „Gesetz“ oder auch ein „Gedanke“, sondern produziert vielmehr etwas irreduzibel Neues, das diese Beziehung nicht „in sich“ trägt und in ihrem Begriff miteinschließt, sondern das auf diese Beziehung als das Feld seiner Äußerlichkeit verweist.

Foucault führt eine Reihe solcher Beziehungen an, die für die Entstehung des psychopathologischen Diskurses im 19. Jahrhundert konstitutiv waren. In diesem Zusammenhang spricht er auch von der „Gesamtheit determinierter Beziehungen“ und meint damit Diskurse und deren Gegenstände, die sich ihrerseits bereits in einem Feld der Äußerlichkeit aufeinander beziehen, auf welches der Diskurs der Psychopathologie wiederum (äußeren) Bezug nimmt. Solche Beziehungen wären etwa die „zwischen den Spezifikationsebenen wie den Strafkategorien und den Stufen der verminderten Zurechnungsfähigkeit und den psychologischen Charakterisierungsebenen (die Anlagen, die Fähigkeiten,

¹ M. Foucault, Die Archäologie des Wissens. S.70f

die Entwicklungs- oder Regressionsstufen, die Arten der Reaktion auf das Milieu, die erworbenen, angeborenen oder erblichen Charaktertypen).“¹Bei dem eben Beschriebenen handelt es sich um eine Beziehung, die der psychiatrische Diskurs des 19.Jahrhunderts anwendet, um bestimmte Formen des „Verbrechertums“ einer Pathologisierung zu unterziehen. Unter dem Strich dieser Beziehung zwischen juristischen und psychologischen Diskurselementen wird in letzter Konsequenz die Kategorie des Straftäters als Geisteskranken erscheinen, dessen Maß an normativer Abweichung („Zurechnungsfähigkeit“) in Verbindung mit den ihm zugeschriebenen Charakterisierungen von Anlagen, Fähigkeiten oder Charaktertypen auf die neue Vorstellung eines möglichen „verbrecherischen Wesenszugs“ von Individuen verweisen wird.

Foucault spricht von der Gesamtheit solcher von einer diskursiven Formation hergestellter Beziehungen als „Dispositiven“. Um im Bereich der Sexualität zu bleiben, läßt sich sagen, daß Foucault eine solche Zäsur, in der sich die Beziehungen neu formieren, im 17.Jahrhundert ansetzt. Diese Zäsur schlägt sich besonders im Bereich der Familie nieder als eine Überlagerung des traditionellen „Allianzdispositivs“ durch das neue „Sexualitätsdispositiv“. Bei letzterem handelt es sich um eine neuartige Form, von der Sexualität zu sprechen und die Sexualität wahrzunehmen, die die alte, „von einem System des Heiratens, der Festlegung und Entwicklung der Verwandtschaften, der Übermittlung der Namen und Güter“ geprägte und dementsprechend von einem primär juristischen Diskurs belagerte Form verdrängte, oder besser gesagt: sich über sie legte, ohne sie dabei zur Gänze auszuschalten.² Das Sexualitätsdispositiv dagegen zeichnet sich dadurch aus, „daß es die Körper immer detaillierter vermehrt, erneuert, zusammenschließt, erfindet, durchdringt und daß es die Bevölkerungen immer globaler kontrolliert.“³ Um dies zu erreichen entsteht im Netz der Macht der Begriff des Körpers neu, der als solcher auf die Medizin, die Psychiatrie aber etwa auch auf einen Bereich der Nationalökonomie und Bevölkerungspolitik, welche den „Gesellschaftskörper“ als ein zu beeinflussendes Feld (etwa zur Maximierung des Kapitals) verstehen, als Bezugspunkte verweist.

¹ M. Foucault, Die Archäologie des Wissens. S.66

² Ebd. S.128

³ Ebd. S.129

An dieser Schwelle vom Allianz- zum Sexualitätsdispositiv treten nun neue Gegenstände auf und werden alte transformiert. So etwa das Inzestverbot, das schon „in den von den Allianzdispositiven beherrschten Gesellschaften [...] eine funktionell unerläßliche Regel ist“, das jedoch im Kontext des Sexualitätsdispositivs eine Transformation erfährt: „Hier wird [der Inzest] ständig bemüht und abgewehrt, gefürchtet und herbeigerufen - unheimliches Geheimnis und unerläßliches Bindeglied.“¹

In diesem Zusammenspiel zwischen Allianz- und Sexualitätsdispositiv entsteht die Familie neu als ein Bereich, der Beziehungen zwischen Sexualität und Allianz und den ihnen eigenen Diskursen herstellt, welche diese selbst transformieren und an eine Schwelle heranführen, an der man von einem Übergang zu einer neuen historischen Formation sprechen kann. An dieser Schwelle, so Foucault, finden neue Gegenstände Raum, um aufzutauchen:

„Die Eltern, die Eheleute werden in der Familie die Hauptagenten eines Sexualitätsdispositivs, daß sich außen auf die Ärzte, die Pädagogen, später die Psychiater stützt und das im Inneren die Allianzbeziehungen doubliert und alsbald ´psychologisiert´ oder ´psychiatrisiert´. Neue Figuren treten damit auf den Plan: die nervöse Frau, die frigide Gattin, die gleichgültige oder von mörderischen Obsessionen gequälte Mutter, der impotente, sadistische oder perverse Gatte, die hysterische oder neurasthenische Tochter, das frühreife und bereits erschöpfte Kind, der junge Homosexuelle, der die Ehe verweigert oder seine Frau vernachlässigt. Diese Mischfiguren verbinden in sich die auf Abwege geratene Allianz mit der anormalen Sexualität; sie führen die Störungen der Sexualität in die Ordnung der Allianz ein und sie erlauben dem System der Allianz, seine Rechte im Bereich der Sexualität zur Geltung zu bringen.“²

Mit anderen Worten läßt sich sagen: Die Ordnungsziele, die das Allianzdispositiv verfolgte, sind nicht zur selben Zeit mit diesem in den Hintergrund getreten, sondern werden im Zuge der Verwirklichung eines Sexualitätsdispositivs mit eingelöst.

An derartigen historischen Schwellen definieren sich auch die Beziehungen zwischen sichtbaren und sagbaren Singularitäten neu. Das Sexualitätsdispositiv wirft ebenso neue institutionelle Milieus auf den Plan wie diskursive Felder; und an deren Kreuzungspunkten ergeben sich jene Zuweisungen, die letzten Endes ein Wissen formen, ein Wissen, das zu jeder Zeit machtimmanent ist und niemals über das hinausweist, was ihre jeweilige historische Formation vorgibt. „Das was

¹ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.131

² Ebd. S.133

geschichtet ist, bildet nicht das indirekte Objekt eines Wissens, das danach auftaucht, sondern konstituiert unmittelbar ein Wissen. Belehrung durch die Dinge und grammatikalische Lektion.“¹

Dies läßt sich besonders auch an der Schwelle zwischen Allianz- und Sexualitätsdispositiv erkennen. Die Familie als institutionelles Milieu der Allianz ist Bezugspunkt für das Sexualitätsdispositiv. An sie knüpft es verschiedenste Diskurse (psychiatrische, medizinische) und Institutionen (die psychoanalytische Praxis oder der Beichtstuhl), die aus anderen Bereichen stammen, läßt deren Objekte (Männer, Frauen und Kinder auf der einen Seite, Ärzte Priester, Psychologen, Eheberater, Patienten auf der anderen) zueinander in Beziehung treten und gibt ihnen den Anschein der Austauschbarkeit. Was unter dem Strich hinter der sichtbaren Linearität der Entwicklung erscheint, ist die Familie in völlig neuem Kleid, die den Personen, die in ihr an das Tageslicht treten, mit ebenso neuen historischen Evidenzen ausstattet, mit einer Art Transparenz, die unter den Oberflächen ständig das aufleuchten läßt, was der Begriff des „Sex“ bezeichnen möchte. Die Familie bleibt somit als stummes Fragment des Allianzdispositivs übrig und bezeugt als solches - schon längst von ihr instrumentalisiert - ihre ursprüngliche Differenz zur modernen Wissenschaft des Sexes. In weiterer Folge läßt sich aber erkennen, daß die „Familie“ - nach ihrer vorläufigen Instrumentalisierung durch das Sexualitätsdispositiv - vermehrt in Auflösung begriffen ist. Die neue, vom Sexualitätsdispositiv zugewiesene Rolle der Familienmitglieder als primär sexuelle Subjekte lassen die Institution „Familie“, sowie jene Diskursivierungsweisen, die diese innerhalb eines Bündels von Allianzbeziehungen situieren, als veraltet erscheinen. Die Produktion und Überwachung des Sex wird im 20. Jahrhundert vermehrt auf andere Institutionen verschoben: die Schule, das Krankenhaus, die Lehrer und Erzieher, die Psychotherapeuten und -analytiker, das Militär, die Erziehungsanstalten etc. Der Tod der Familie wurde jedoch bereits mit dem Übergang vom Allianz- zum Sexualitätsdispositiv eingeleitet.

Zum Abschluß des Kapitels möchte ich noch kurz darauf hinweisen, daß ähnliche Schwellen - wie etwa im Feld der Sexualität zwischen Allianz- und Sexualitätsdispositiv - auch in der Entwicklung von Nationalismus, Rassismus und „Fremdenhaß“ festzustellen sind. Ähnlich wie die Familie durchzieht hier die

¹ G. Deleuze, Foucault. S.73

Institution der „Nation“ als Konstante mehrere historische Epochen. Hinter der scheinbaren Beharrlichkeit dieses Begriffs verbergen sich jedoch mehrere historisch voneinander verschiedene Konzepte. „Während sich die Existenz der verschiedenen Varianten des Rassismus (der ‚wissenschaftlich‘ vorgetragene Begriff der Rasse entstand erst im 17. Jahrhundert) heute bis zu 3500 Jahre zurückverfolgen und belegen läßt, ist die moderne ‚Nation‘ ein Kind des Kapitalismus.“¹ Spätesten seit dem Ersten Weltkrieg wurde die „Nation“ sowohl als theoretisches Objekt als auch als historische Evidenz (verbunden durch kulturelle, sprachliche und wirtschaftliche Gemeinsamkeiten) von den neuen, durch den Kapitalismus hervorgebrachten Gegebenheiten vereinnahmt und funktionalisiert, um sowohl die Rekrutierung der Arbeitskräfte als auch die Sicherung der Absatzmärkte zu gewährleisten. Im Brennpunkt der Nation wird deren historische Evidenz belagert von verschiedenen neueren Diskursen: Genetik, Darwinismus, Nationalökonomie, Sprachwissenschaften etc. Die Begriffe, die durch Herstellung solcher Beziehungen sowohl von nationalistischen als auch antinationalistischen Diskursen hervorgebracht werden, sind mehr als verschwommen und dennoch ständig präsent. Begriffe wie: „Volk“, „Ethnie“, „Sprach- und Kulturgemeinschaft“ plädieren für „Multikulturalismus“ und „Recht auf Differenz“ und tragen so doch nur zur Verfestigung und „Naturalisierung“ dieser im Grunde ausschließenden Begriffe bei. Ihre Legitimation können diese Begriffe nicht in ihrer historischen Hartnäckigkeit finden, da ein mittelalterlicher Begriff des „Fremden“ spätestens im 17. Jahrhundert verschwunden ist.

In ähnlichen Zusammenhängen wie der Begriff der „Nation“ hat sich auch der moderne Rassismus situiert, der zwar mit Nationalismus zusammenfallen kann, aber nicht zwangsläufig muß. Beiden gemeinsam ist jedenfalls die Produktion von - um mit Foucault zu sprechen - institutionellen „Maschinen“, die das „Andere“ hervorbringen und ihm die Scheinbarkeit einer Substanz verleihen. Dem „Ghetto“ ist besonders in den U.S.A. in letzter Zeit die instrumentelle Funktion des „Sichtbarmachens der Rassen“ zugefallen. Seine zur „Außenwelt“ abgegrenzten internen ökonomischen und sozialen Strukturen produzieren die Ghettobewohner als sichtbare Entitäten, welche dann auch von einschlägigen

¹ G. Jacob, Etwas Besseres als die Nation. Das Modell ‚Nationalstaat‘ und die individuelle, kollektive Identität. in: Volksstimme spezial, Ausg. 17. Nov. 1994. S.6

Diskursen erfaßt werden, und erfüllen die Funktion, etwa das logische Auftreten von Gewalt und Kriminalität in den Ghettos in die Individuen selbst einzuschreiben und diese so zu „markieren“ und „rassifizieren“.

In popkulturellen Zusammenhängen (besonders im HipHop) kommt es seit einigen Jahren zur subversiven Übernahme der zugeschriebenen Rassen- aber auch Geschlechtsmerkmale (siehe Madonna) und zu deren Versetzung in einen ästhetischen Kontext. Die Tatsache, daß es dabei die „Zugehörigkeit“ zu einem „Ghetto“ nun auch für jedermann in diversen spezifischen Boutiquen etc. zu kaufen gibt, treibt sehr ambivalent zu betrachtende Früchte: Einerseits scheint die Erhebung von „Blackness“ zu einem ästhetischen Begriff die rassistische Essentialisierung zu unterwandern. Andererseits wirkt dieser ästhetisierte Begriff umgekehrt aber wieder auf verschiedene politische Diskurse zurück, welche den alten Begriff der „Rasse“ nunmehr durch den der „Ethnie“ oder „Kultur“ ersetzen, jedoch spätestens dann in dieselbe essentialistische Kerbe schlagen, wenn sie in Schlagworten wie jenen des „Rechts auf Andersheit“ oder des „Multikulturalismus“ münden:

„Dieser Relativismus, der ‚schwarze Befreiung‘ nur als einen weiteren Ort der Differenz behandelt, macht den existentiellen Widerstand gegen den Rassismus belanglos, indem er ihn in einem Sammelsurium von ‚dissidenten‘ Äußerungen untergehen läßt. Das popkulturelle Streben nach dem Signet der Unverwechselbarkeit wird um ethnopluralistische Momente erweitert und führt damit unversehens immer tiefer in eine Gesellschaft hinein, die sich in ihrer ‚Asyldiskussion‘ auch auf das ‚Recht auf Differenz‘ beruft.“¹

III. Theoretische Verschiebungen gegenwärtiger feministischer Strömungen:

Sprechen und Handeln/Theorie und Praxis:

¹ G. Jacob, Agit-Pop. Schwarze Musik und weiße Hörer. S.11

Der Titel dieses Kapitels mag in gewisser Weise irreführend sein, versteht sich doch die Dekonstruktion selbst nicht als Theorie, ebensowenig wie als Praxis, welche als solche außerhalb der Theorie läge. Das Ziel des gegenwärtigen dekonstruktivistischen Feminismus ist es nicht zuletzt, diese beiden Begriffe, der „Theorie“ und der „Praxis“, aus ihren einander ausschließenden Bedeutungen zu befreien und somit einen neuen Raum der Handlungsmöglichkeit zu schaffen, der beide zusammen als ein ineinander verwobenes, kaum zu trennendes Geflecht begreift. Die primäre Problematik dieser begrifflichen Trennung besteht insbesondere in der darin enthaltenen Definition der Theorie als einer versuchten Annäherung an eine bestehende vordiskursive Realität, die dieser entsprechen oder nicht entsprechen kann und demgemäß eine Form der Praxis einsetzt, welche ihre Funktionen entweder wie erhofft erfüllt, oder scheitert. Was der Begriff der Theorie also einschließt ist, daß diese als „Abbildung“ der Realität wahr oder falsch sein kann, nicht aber daß sie möglicherweise diese Realität erst hervorbringt. In Anlehnung an die vorhergehende Darstellung an Foucaults Konzepte der Macht und des Diskurses muß diese Konzeption des Begriffs der Theorie jedoch gründlich überdacht und neu geschrieben werden. *Die Archäologie des Wissens* hat in Abhebung von der Ideengeschichte gelehrt, nur die Oberflächen der Aussagen zu betrachten und deren vermeintliche „Inhalte“, deren Bedeutungen, beiseite zu lassen. Da die Gegenstände nur interne Funktionen der Aussagen und keine äußeren Variablen sind, fällt somit für den Begriff der Theorie jene vordiskursive Realität weg, im Bezug auf welche diese sich eigentlich konstituieren will. Oder besser: diese wird in den Begriff der Theorie selbst zurückgeholt als die Summe der in ihr verankerten Möglichkeiten des Sprechens *und* Handelns. Die Theorie wird auf diesem Wege ihrer vermeintlichen „Unschuld“ beraubt, da sie nicht nur in der ihr zugeschriebenen Passivität der Abbildungsfunktion verweilt, sondern insofern produktiv ist, wie in ihr selbst - und nur in ihr - Sachverhalte erst angelegt werden.

Betrachtet man sich nun den Begriff der Praxis näher, so erscheint es klar, daß es auch auf dieser Seite zu Veränderungen kommen muß. Zweck der Praxis im traditionellen Sinn ist es, Konsequenzen aus dem theoretisch Angeeigneten zu ziehen und diese in bestimmte Handlungen umzuleiten, um damit eine vorhersehbar verändernde Wirkung auf die vorgängige Realität zu erzielen. Als solches bleibt die Praxis jedoch zu jeder Zeit in den vorgegebenen

Möglichkeitsstrukturen dessen, was wir als die Theorie bezeichnet haben, verhängen. Es gibt keine denkbare Form von Praxis, welche sich jenseits von Sprache und von ihr unabhängig denken lassen würde, da jede Handlung in diskursivem Bezug zu ihrer sprachlichen Umgebung steht und so in einem größeren Zusammenhang von diskursiven und nicht-diskursiven Sinneinheiten situiert ist. Würde man die Möglichkeit einer Form von Praxis in Betracht ziehen, welche sich über die internen Möglichkeitsstrukturen des Diskurses hinwegzusetzen imstande wäre, welche allen Theorien zum Trotz sich diesen gegenüber kontingent verhielte, so würde dies die Annahme eines Subjektes voraussetzen, das sich jedem Diskurs bewußt verweigern und sich als solches zum alleinigen Träger einer souveränen Praxis machen würde. Judith Butler betont jedoch, daß nicht mehr länger von einem solchen Subjekt ausgegangen werden kann:

„Der Diskurs über Subjekte (ob es sich dabei um einen Diskurs über geistige Gesundheit, Rechte, Kriminalität oder Sexualität handelt) ist für die gelebte und aktuelle Erfahrung eines solchen Subjektes konstitutiv, weil ein solcher Diskurs nicht nur über Subjekte berichtet, sondern die Möglichkeiten artikuliert, in denen Subjekte Intelligibilität erreichen, und das heißt, in denen sie überhaupt zum Vorschein kommen.“¹

Sowohl jede Praxis, als auch das Subjekt als Träger solcher Praktiken stehen also in einem unmittelbaren Verhältnis zu den Möglichkeiten des Diskurses. Auf dieser Basis wird die Trennung von Praxis und Theorie immer schwieriger. Auf der einen Seite reicht der Begriff der Theorie in das Feld der Praxis hinein und zwar insofern wie sie im Bezug auf Realität keine abbildende sondern zuallererst eine hervorbringende Funktion ausübt und somit einen traditionellerweise der Praxis zugeschriebenen Tätigkeitsbereich besetzt, nämlich den der aktiven Gestaltung von Wirklichkeit. Im von der Theorie besetzten Feld werden Ausschnitte der Wirklichkeit nicht nur sprachlich symbolisiert, sondern es werden jene begrifflichen Strukturen erzeugt und jene Entitäten produziert, auf die sich Praxis erst wirklich beziehen kann. Auf der anderen Seite ist das Feld der Praxis auch ein Feld der aktiven Theoriebildung, insofern wie jede Praxis - etwa verschiedene institutionelle Praktiken wie das panoptische Überwachungssystem in Gefängnissen, die medizinischen Praktiken in modernen Kliniken, die die

¹ J. Butler, Für ein sorgfältiges Lesen. In: Der Streit um die Differenz; Fußnote 2 auf S.132

Kranken innerhalb eines bestimmten Ordnungssystems sichtbar machen, oder die Zurschaustellung der Angeklagten in öffentlichen Gerichtsprozessen - es an sich hat, Sichtbarkeiten hervorzubringen, die allein gemäß deren interner Regeln entstehen, sie also nicht nur physisch auf den vorliegenden Gegenstand einwirkt, sondern vor allen Dingen ihn innerhalb einer Ordnung erst sichtbar und intelligibel werden läßt. Es scheint so, als wäre die Unterscheidung von Theorie und Praxis verschwunden und an anderer Stelle als die Unterscheidung von Sagbarem und Sichtbarem wieder aufgetaucht, unter anderen begrifflichen Voraussetzungen und in einem anderen diskursiven Kontext.

Die Fragestellungen, welche etwa Judith Butler für einen neuen „Feminismus“ formuliert, weisen also zu einem gewissen Teil über diese Dichotomie von Theorie und Praxis hinaus, die in der Vergangenheit verhindert hat, die sinntragenden Einheiten einer „feministischen“ Argumentation selbst zu hinterfragen und in Zweifel zu ziehen. Zieht man in Zukunft in Betracht, daß „Praxis“ bereits im Bereich der Theoriebildung selbst beginnt, daß die Möglichkeiten eines aktiven, tätigen, möglicherweise auch „rein körperlichen“ Handelns dort formuliert werden, so können Begriffe wie „Frau“, „Patriarchat“, „Geschlechterdifferenz“ nur nach gründlicher Erneuerung weiterverwendet werden. Solche Begriffe sollen nicht einfach verworfen werden, sondern sie sollen in Zukunft ihre Universalität nicht mehr auf Basis einer fiktiven essentialistischen Grundlage verliehen bekommen als vielmehr durch einen sich ständig wiederholenden politischen Akt:

„...aus meiner, wie übrigens aus jeder historisch bedingten Perspektive betrachtet, hat das totalisierende Konzept des Universellen eher die Tendenz, sich den nichtantizipierten und nichtantizipierbaren Ansprüchen, die unter dem Zeichen des Universellen erhoben werden, zu verschließen, als sie zu autorisieren. In diesem Sinne weise ich diese Kategorie nicht einfach ab, sondern versuche, sie von ihrem ‚fundamentalisierenden‘ (*foundationalist*) Gewicht zu befreien, um sie in einen Schauplatz ständiger politischer Anfechtung zu verwandeln.“¹

Die Folgerungen aus dem oben Dargestellten wären weitreichend. Verschiedene Feminismen, verschiedene feministische Diskurse und Praktiken beziehen ihr Attribut „feministisch“ durch ihr gemeinsames Subjekt: die Frau, oder durch ihr gemeinsames Objekt: das Patriarchat. Da sich diese Begriffe jedoch - wie

¹ J. Butler, Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der Postmoderne. In: Der Streit um die Differenz; S.38f

ausführlich dargelegt - auf keine dem Diskurs vorläufigen Wahrnehmungen beziehen können, zerfällt nicht nur die scheinbare Evidenz „des“ Feminismus in verschiedene heterogene Diskurse, sondern löst sich auch der Begriff „Frau“ als Subjekt und Objekt solcher Diskurse auf. In dem Maße wie die Utopie eines transzendenten Bezugspunktes verschiedener Diskurse zerstört wird, wird deutlich, daß sich auch der Begriff „Frau“ auf keine vorausgehende Wahrnehmung beziehen kann und deshalb nicht fixierbar ist. *Die Frau* gibt es nicht; was es gibt, sind unterschiedliche, in verschiedenen diskursiven Rahmen hervorgebrachte Subjekte, welche alle unter diesem einen Begriff subsummiert werden. Dies ist eine Tatsache, auf die „moderne Feminismen“ vermehrt Bedacht nehmen müssen.

Gegenwärtig ranken sich einige Diskussionen um die Frage, wie die Theorien Judith Butlers praktisch zu deuten seien, welche Konsequenzen sie für das Handeln von Frauen implizieren. Butler selbst bringt, wie erwähnt, schon in *Das Unbehagen der Geschlechter* an dieser Stelle den Begriff der Geschlechterverwirrung und der Travestie ins Spiel. Die Verwischung der Grenzen durch die kontingente Vermengung geschlechtsspezifischer Merkmale von Männern und Frauen sollte den Anschein der Natürlichkeit des Begriffes „Geschlecht“ aufheben. Indem sie ihre in diesem Buch festgehaltenen Theorien wieder als eine Art theoretisches Fundament für eine noch zu leistende Praxis versteht - ob nun ungewollt oder gewollt, um nicht den Eindruck zu hinterlassen, sie schlage mit ihrem Werk in jene bekannte und selbstgefällige Kerbe solcher Formulierungen, die den dringenden feministischen Handlungsbedarf nicht berücksichtigen - verhält sich Judith Butler selbst nicht vollständig konsequent ihren eigenen Ausführungen gegenüber. In der Frage: „Was soll ich tun, um bestimmte Veränderungen zu bewirken?“ ist nämlich bereits ein grundlegendes Mißverständnis angelegt. Wer diese Frage stellt, setzt sich selbst als Subjekt voraus, welches dann aus verschiedenen Handlungsmöglichkeiten zu wählen imstande ist. „Sinn“ erhalte diese Fragestellung nur dann, wenn aus ihrer Beantwortung eine Handlung resultierte. Lehnt man, wie bereits mehrmals vorgeschlagen, jenes vordiskursive und selbstbewußte Subjekt jedoch ab und begreift man es als eine interne Funktion des Diskurses, so offenbart die Frage „Was soll ich tun?“ bereits jene produktive Qualität, die für die Stiftung von Identitäten verantwortlich ist. Denn schon darin, daß man sich als Subjekt eines solchen Satzes versteht, als jenes „ich“, das diese Frage stellt, liegt ein

produktiver Akt verborgen, der über reine Theoriebildung hinausgeht. In seiner Formulierung eröffnet sich eine allgemein von jedermann beziehbare Position, aufgrund derer dann eine Identitätszuordnung und Klassifizierung der Individuen vollzogen werden kann.

In diesem Zusammenhang ist wohl auch jenes Unbehagen zu deuten, das Foucault am Beginn von *Die Ordnung des Diskurses* formuliert, jenes Unbehagen, sich der Gewalt des Diskurses auszusetzen, da jeder Diskurs ein Akt der Gewalt ist, der manches instituiert, formt und begrenzt, anderes ausschließt und unmöglich macht:

„In den Diskurs, den ich heute zu halten habe, und in die Diskurse, die ich vielleicht durch Jahre hindurch hier werde halten müssen, hätte ich mich gern verstohlen eingeschlichen. Anstatt das Wort zu ergreifen wäre ich lieber von ihm umgarnt worden, um jedes Anfangs enthoben zu sein.“¹

Was für Foucault hier Unbehaglichkeit heraufbeschwört, ist für Butler ein Instrument, mittels dessen in den Prozeß der Geschichte eingegriffen werden kann, etwas, das auf sich genommen werden muß, um die Ordnung des Diskurses bestimmen zu können - das Unbehagen als methodische Notwendigkeit:

„Die zeitgenössischen feministischen Debatten über die Bedeutungen der Geschlechtsidentität rufen immer wieder ein bestimmtes Gefühl des Unbehagens hervor, so als ob die Unbestimmtheit dieses Begriffs im Scheitern des Feminismus kulminieren könnte. Möglicherweise muß aber dieses Unbehagen nicht mit einer negativen Wertigkeit behaftet sein. Im herrschenden Diskurs meiner Kindheit galt ´Schwierigkeiten machen´ als etwas, das man auf keinen Fall tun durfte, und zwar gerade, weil es einen ´in Schwierigkeiten bringen´ konnte.“²

Der praktische Aspekt des Werkes von Butler liegt daher schon in den vielen verschiedenen Diskursen, die sie eröffnet oder auch nur ermöglicht hat und die jeder für sich eine Umschreibung verschiedener Identitäten bezwecken. Die Diversifizierung der feministischen Diskurse etwa an Universitäten (aber etwa auch im Bereich populärer Kultur) treibt die fortwirkende Umdeutung der Begriffe „Frau“, „Mann“, „Geschlecht“ etc. voran. Dadurch entsteht im Idealfall

¹ M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*. S.9

² J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*. S.7

ein Fluß an Bedeutungen, der ständig in Bewegung sein kann, ständig neue Identitäten festschreiben kann und somit jene Begriffe des Scheins einer festen inneren Bedeutungssubstanz beraubt. Steigt man in einen solchen Diskurs ein, d.h. nimmt man die Identität an, die einer Gruppe von Individuen gemeinsam ist, welche sich als das Subjekt dieses Diskurses versteht, so wird man selbst zum Objekt ständiger Umdeutungen. Der Diskurs selbst diktiert die Rolle, die man als Subjekt in ihm einnimmt, und da dieser ständig umgeschrieben wird, ist auch die eigene Rolle im selben Maß solchen Veränderungen unterworfen. Das Substrat hinter dem Begriff „Frau“ beginnt so, sich aufzulösen in dem Maße, wie die verschiedenen Diskurse ein einheitliches Subjekt „Frau“ nicht mehr zulassen. So gesehen wäre Butlers Verweis auf die Travestie nicht so sehr als tatsächliche Handlungsanleitung, denn als Anschauungsbeispiel dafür, wie breitere Strategien der Umdeutung und Entgrenzung des Geschlechterbegriffs funktionieren könnten.

Ein großes Mißverständnis würde es aber bedeuten - und dieses wird durch eine begriffliche Unterscheidung von Theorie und Praxis gefördert, die beschriebene Konstitution des sprechenden Subjekts (etwa als Frau) und die Möglichkeit dessen Umdeutung zu verwechseln mit der Möglichkeit eines souveränen Subjektes, sich für eine bestimmte Subjektposition zu entscheiden („Ich will von nun an keine Frau mehr sein!“, „Laßt mich ich selbst sein!“).

Die Möglichkeit subversiver Handlung besteht also in der Ausschöpfung der diskursiv vorgegebenen Möglichkeiten, inklusive etwa der Besetzung traditionell männlicher Diskurse (wobei „Diskurs“ hier so weit wie möglich gefaßt werden und neben gesprochener Sprache auch alle anderen kodierten Formen gesellschaftlicher Ausdrucksmöglichkeiten und Signifikationssysteme wie etwa Kleidung, Körpersprache etc. einschließen soll). Ein solches Handeln hat immer zu berücksichtigen, daß deren Möglichkeiten nicht über die Grenzen der diskursiven Möglichkeiten hinausgehen:

„Tatsächlich will ich darauf hinaus, daß Umdeutung der Bereich ist, in dem eine gewisse Anzahl der ‚Möglichkeiten von Handlungsfähigkeit‘ unterschieden und hergeleitet werden können und daß ein solcher Möglichkeitsbereich machtimmanent ist. Meine Frage ist nicht, ob gewisse Arten von Bedeutungen gut oder schlecht, gerechtfertigt oder ungerechtfertigt sind, sondern: Was konstituiert den Bereich diskursiver Möglichkeiten, in dem und über den solche

Fragen gestellt werden können? Mein Argument ist [...], daß die Praxis der 'Kritik' in eben diese Machtbeziehungen, die sie zu beurteilen sucht, einbezogen ist.“¹

Und Butler weiter: „Die Fähigkeit der Handlung findet sich genau an solchen Schnittstellen, wo der Diskurs sich erneuert.“²

Gerade weil ein monolithischer feministischer Diskurs den Anschein eines einheitlichen Subjekts „die Frauen“ hervorbringt, was wiederum dazu führt, daß ein solches Subjekt leicht einer versteckten Substantialisierung unterzogen werden kann, und weil sich dieses Subjekt „noch in der Absetzbewegung [...] vom Männlichen her [formuliert],“³ ist eine Heterogenisierung feministischer Diskurse vonnöten. Und weil ein substantialisiertes Subjekt „Frau“, ein essentialisierter Begriff der Frau, die Basis bildet, auf der die patriarchalen Herrschaftssysteme operieren, ist die Diversifizierung der Diskurse eine unumgängliche Notwendigkeit für neue feministische Praktiken. „Falls das Subjekt auf einem Durcharbeiten eben des diskursiven Prozesses beruht, durch den es funktioniert, dann ist die 'Instanz' des Handelns in den Möglichkeiten der Umdeutung, die durch den Diskurs eröffnet werden, zu lokalisieren.“⁴

Der Tod des souveränen Subjekts:

„Der Fehler, den ich in 'Gender Trouble' beging, war das Beispiel der Travestie anzuführen...es wurde so verstanden, daß es nur um die Frage

¹ J. Butler, Für ein sorgfältiges Lesen. In: Der Streit um die Differenz. S.130

² Ebd. S.124

³ C. Dormagen, Ein Teil im Kleiderschrank? In: Konkret, 10. Okt. 1994; S.56

⁴ J. Butler, Für ein sorgfältiges Lesen. In: Der Streit um die Differenz. S.125

geht, was ich heute anziehe...Gender ist kein Teil im Kleiderschrank.“¹

In *Der Wille zum Wissen* arbeitete Foucault jene Aspekte des Umgangs mit Sexualität heraus, die er als spezifisch für die moderne Disziplinargesellschaft ansah, definierte so den Begriff des „Sex“ neu und führte den neuen Begriff der „scientia sexualis“ ein. Das besondere an den modernen Diskursen über die Sexualität sei, daß sie versuchen, „sexuelle Äußerungsformen“ auf etwas Substantielles, auf ein Prinzip oder einen „Kern“, den „Sex“ zurückzuführen. Im Gegensatz zur „ars erotica“ der griechischen Antike, die die Äußerungsformen der Sexualität alleine in ihrer sichtbaren Oberflächlichkeit und in ihrer Beziehung zu anderen Oberflächlichkeiten begriffen habe, ist es das Ziel der „scientia sexualis“, die „Ursache“ hinter diesen Oberflächen aufzuspüren. Die Äußerungsformen werden so zu einem Zeichen oder einem Symptom der im Körper verankerten inneren Wahrheit und gehen als solche in Diskurse ein, was zur Folge hat, daß den Individuen, die sich solcher Äußerungsformen bedienen, indem sie sich ihrer bedienen, eine Identität eingeschrieben wird, die eine Identität des Sexus ist.

„Die Akte, Gesten und Begehren erzeugen den Effekt eines inneren Kerns oder einer inneren Substanz; doch erzeugen sie ihn an der Oberfläche des Körpers, und zwar durch das Spiel der bezeichnenden Abwesenheiten, die zwar auf das organisierende Identitätsprinzip hinweisen, aber es niemals enthüllen...Mit anderen Worten: Akte, Gesten, artikulierte und inszenierte Begehren schaffen die Illusion eines inneren Organisationskerns der Geschlechtsidentität (*organizing gender core*), eine Illusion, die diskursiv aufrechterhalten wird, um die Sexualität innerhalb des obligatorischen Rahmens der reproduktiven Heterosexualität zu regulieren.“²

Foucault stellt fest, daß das frühere Organisationsprinzip der Bußpraktiken langsam transformiert wurde, daß sich zwar die Praktiken der Befragung und des Geständnisses fortsetzten, daß diese jedoch in unterschiedliche wissenschaftliche Diskurse integriert wurden, die einer anderen Form der Wahrheitsproduktion dienen. Diese „produzieren“ den Sex, sie sprechen nicht über ihn, sondern sie pflanzen ihn als inneres Identitätsprinzip, als inneres Prinzip der Kohärenz in die (diskursiven) Äußerungsformen und damit in die Subjekte selbst ein. Der Begriff

¹ J. Butler zitiert nach: Christel Dormagen, Ein Teil im Kleiderschrank? In: Konkret, 10.Okt. 1994. S.57

² J. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.200

des Sex, so Foucault, „hat es möglich gemacht, anatomische Elemente, biologische Funktionen, Verhaltensweisen, Empfindungen und Lüste in einer künstlichen Einheit zusammenzufassen und diese fiktive Einheit als ursächliches Prinzip, als allgegenwärtigen Sinn und allerorts zu entschlüsselndes Geheimnis funktionieren zu lassen: der Sex als einziger Signifikant und als universales Signifikat.“¹

Diese Illusion des Sexes hat eine weitere Folge im Bezug auf dessen Beziehung zur Macht, die für das Aufkommen der Repressionshypothese als des prinzipiellen Mißverständnisses der sexuellen Liberalisierungsbewegungen verantwortlich ist: Der Begriff des Sexes „erlaubt die Vorstellung von den Beziehungen der Macht zur Sexualität umzukehren, so daß diese nicht in ihrer wesenhaften und positiven Beziehung zur Macht erscheint, sondern verankert in einer eigenartigen und selbständigen und von der Macht bedrohten Instanz; solchermaßen gestattet die Idee des ‘Sexes’ gerade das auszublenden, was die Macht ‘macht’; gestattet sie es die Macht nur als Gesetz und Verbot zu denken.“²

Die angesprochene Umkehrung ist eine Umkehrung der Kausalität: Der Sex, der seine „Vergegenständlichung“ allein aus den machtinternen Wahrnehmungs- und Diskurspraktiken ableitet, wird - nicht zuletzt verursacht durch die Subjekt-Prädikat-Struktur unserer Sprache - an die Stelle der universalen Ursache gesetzt, welche an der Oberfläche der Körper die ihr eigenen Attribute ausbildet. Hinter dieser Umkehrung steht eine rhetorische Figur, die hier bereits im Zusammenhang mit der gentechnischen Studie David Pages umrissen worden ist und die aufgrund ihrer sprachlichen Struktur zwangsläufig die Existenz solcher Substanzen unterstellt. Paul de Man hat für derartige rhetorische Verfahrensweisen einen Begriff entworfen, auf welchen sich auch, wie Barbara Vinken anführt, Judith Butler in ihrem Konzept der Gender-Performativität bezieht: die „Metalepsis“.

„Die Metalepsis produziert als rhetorischen Effekt eine vorausliegende Ursache, als deren Wirkung sie sich darstellt. Metaleptisch produziert *gender* das Geschlecht (*sex*), als dessen Konsequenz es auftritt. Die Metalepsis funktioniert, um einen verwandten Begriff zu zitieren, wie Roland Barthes’ ‘effet de réel’; dessen ‘Realismus’ ist nichts der Abbildung

¹ M. Foucault, Der Wille zum Wissen. S.184

² Ebd. S.184

Vorhergehendes, sondern ebenfalls erst Effekt der Darstellung, Effekt einer bestimmten Rhetorik.“¹

Der Begriff des Subjekts als des scheinbaren kausalen Prinzips der Deduktion verweist dabei im Grunde nur auf die puren Oberflächen seiner angeblichen „Äußerungen“ und entlarvt sich so vielmehr selbst als induktives Konstrukt. Was also der Gegenstand künftiger Hinterfragungen sein wird, ist die Idee des Subjekts selbst, ebenso wie die des „Ich“, des „Wir“ (Butler kritisiert den Begriff des *'feminist we'* als das Subjekt des feministischen Diskurses²), der Frauen oder der „Menschen“ in einem humanistischen Sinn. Was nach der Dekonstruktion dieser Begriffe übrigbleiben wird, wird - jeglicher Substantialität beraubt - ein freier Fluß kontingenter Äußerungsformen sein. Letzteres sollte jedoch keinesfalls den Eindruck erwecken - siehe das Eingangszitat dieses Kapitels -, es bedürfe nur des Mutes, frei und ungezwungen aus den Angeboten der „sexuellen Signifikanten“, der verschiedenen Äußerungsmöglichkeiten zu wählen, um sich aus den Fängen der Ideologie zu befreien. Diese Ansicht würde wiederum ein Subjekt unterstellen, das sich für eine bestimmte „Geschlechterrolle“ entscheidet und welches dann natürlich durch die gestiftete Bedeutungsverwirrung langsam dahinter sichtbar werden müßte - der „reine Sex“ etwa.

„Ich würde [...] sagen, daß es unmöglich ist, außerhalb der diskursiven Gepflogenheiten zu stehen, durch die 'wir' konstituiert sind; alles, was wir tun können, ist, eben diese Gepflogenheiten, die uns bedingen, durchzuarbeiten. Gender-Performanz ist keine Frage der instrumentellen Auffächerung einer 'Maskerade'; eine solche Konstruktion von Performanz setzt ein intentionales Subjekt hinter der Tat voraus.“³

Das Stichwort, auf das in der Folge noch präziser einzugehen sein wird, ist hier „Gender-Performanz“, da die Idee der „Performanz“, d.h. der Bedeutungszuweisung durch das Zitieren und Wiederholen bereits kodierter Akte, das zentrale Konzept für Butlers Dekonstruktion des Geschlechter-Begriffs wird.

¹ Barbara Vinken, Der Stoff aus dem die Körper sind. In: Neue Rundschau; Heft 4, 1993

² Vgl. J. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.15-21

³ J. Butler, Für ein sorgfältiges Lesen. In: Der Streit um die Differenz. S.126

Zunächst ist die Frage: Welche Möglichkeiten individuellen Widerstandes bieten sich, wenn das handelnde Subjekt selbst ein Produkt der Machtbeziehungen ist? Welche Handlungsmöglichkeiten bleiben ihm, wenn seine Souveränität, seine Originalität und seine Kreativität niemals die Grenzen des jeweils zu einer bestimmten Zeit Sagbaren und Sichtbaren zu überschreiten vermag, ja wenn sogar der Begriff der Souveränität selbst nichts anderes ist als eine Illusion, die entsteht, wenn ein Individuum innerhalb eines bestimmten (diskursiven) Kontextes erscheint? Wenn - um mit Derrida zu sprechen - alles Text ist, d.h. auch das handelnde Subjekt Text ist, wie läßt sich dieser Text dann verändern?

Derrida schreibt:

„Woran hat uns Saussure vor allem erinnert? Daß ´das Sprachsystem (das also nur aus Differenzen besteht) nicht eine Funktion des sprechenden Subjekts ist´. Dies impliziert, daß das Subjekt (Selbstidentität oder eventuell Bewußtsein der Selbstidentität, Selbstbewußtsein) in das Sprachsystem eingeschrieben, eine ´Funktion´ des Sprachsystems ist, nur zum *sprechenden* Subjekt wird, wenn es sein Sprechen selbst in der sogenannten ´Schöpfung´, selbst in der sogenannten ´Überschreitung´, an das Vorschriftssystem der Sprache als System von Differenzen oder zumindest an das allgemeine Gesetz der *différance* angleicht [...]“¹

Derrida bezeichnet die *différance* auch als den „Umweg, den ich gehen muß, um zu sprechen“, wobei konsequenterweise das „Ich“ in diesem Satz nur in Anführungszeichen gesetzt - als „uneigentliches Ich“ verwendet werden dürfte, da es kein „Ich“ vor diesem „Umweg“ gibt.²

Was noch am unmittelbar einsichtigsten an diesen Ausführungen sein mag, läßt sich beschreiben als die Tatsache, daß jedes „Ich“, jedes Subjekt als Objekt der Wahrnehmung anderer nur durch seine oberflächlichen Äußerungsformen (diskursive wie nicht-diskursive), welche in jedem Fall nur Funktionen des Textes, oder um mit Foucault zu sprechen: der historischen Formationen oder des jeweiligen Machtdiagramms sein können, intelligibel sein kann. Dies ließe die Idee eines souveränen Subjekts „hinter“ dem Text noch zu. Der wichtige Punkt ist jedoch, daß die Selbstidentität des Subjekts selbst (z.B. auch der geschlechtlichen Identität) Teil des Textes ist, da Selbstidentität immer schon den Begriff der Reflexion und also der Repräsentation miteinschließt. Ohne die

¹ J. Derrida, Die *différance*. In: Randgänge der Philosophie. S.41. Derrida zitiert darin aus: F. de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaften. S.91

² Ebd. S.41

Wahrnehmungen „meiner“ Äußerungen würde „ich“ auch für „mich selbst“ nicht wahrnehmbar sein. Ohne die Möglichkeit, eine vorgegebene Position in einem Diskurs, ebenso wie in einem institutionellen Umfeld zu besetzen, würde nicht nur jede intelligible Äußerlichkeit, auf die sich Selbstreflexion beziehen kann, wegfallen, sondern deshalb diese Selbstreflexion selbst und damit jenes Kriterium, welches Subjekte als solche definiert und das traditionellerweise als das „Innen“, das „Wesen“ des Subjekts bezeichnet wird. Das Fazit lautet also wieder: Es gibt kein Subjekt, keine Selbstidentität hinter der reinen Äußerlichkeit der Aussagen und der Evidenzen; es gibt kein reines Bewußtsein und kein ursprüngliches „Wesen“ oder „Innen“. Dennoch gibt es etwas wie ein Subjekt (wenn auch nicht im traditionellen philosophischen Sinn) oder besser ein „Ich“: Dieses ist nicht nur Illusion, auch wenn es nicht substantiell, sondern nur als Effekt äußerlicher singularer Beziehungen gedacht werden kann. Das „Ich“ oder die (Selbst)Identität schlechthin tritt, eingesetzt im Selbstbezug der Individuen, zwar nicht als Essenz, wohl aber als quasi „fiktive“ und doch reale soziale Tatsache auf. Alle diese Begriffe wie „Subjekt“, „Ich“, „Selbstidentität“ existieren, aber sie existieren nicht hinter, sondern auf derselben Ebene wie die Singularitäten des Diskurses und der Wahrnehmung. In *Das Unbehagen der Geschlechter* stellt sich Judith Butler die Frage:

„Bietet ´der Körper´ oder der ´sexuell bestimmte Körper´ die feste Grundlage, auf der die Geschlechtsidentität und die Systeme der Zwangsheterosexualität operieren? Oder wird ´der Körper´ selbst durch politische Kräfte geformt, die ein strategisches Interesse daran haben, daß er auch weiterhin durch die Markierungen des anatomischen Geschlechts gefesselt und konstituiert wird?“¹

Auf der allgemeinen Basis der Frage nach Selbstidentität formuliert sie woanders dasselbe Problem folgendermaßen:

„Wenn es so etwas wie die ´Position von Butler´ gibt, handelt es sich dann um eine Position, die ich mir ausdenke, veröffentliche und verteidige und die mir als ein akademisches Eigentum gehört? Oder werden wir nicht lediglich durch eine Grammatik des Subjekts dazu ermuntert, mich als Eigentümerin dieser Theorien hinzustellen?“²

¹ J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*. S.190

² J. Butler, *Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ´Postmoderne´*. In: *Der Streit um die Differenz*. S.40

Mit dem Hinweis, sie schrecke keineswegs vor dem Pronomen „ich“ zurück¹, deutet Butler an, daß es sich nicht um die Auslöschung des Begriffs der Identität geht, sondern lediglich darum, ihn nicht länger als Grundlage von Diskursen (weder in phänomenologischer Hinsicht als Identität des hinter dem Diskurs zu Erkennenden, noch in epistemologischer Hinsicht als Identität des den Diskurs verursachenden erkennenden Bewußtseins) anzuerkennen:

„Es genügt nicht zu sagen, daß das Subjekt stets im politischen Feld engagiert ist. Diese phänomenologische Formulierung verfehlt genau den Punkt, daß das Subjekt eine im voraus regulierte und produzierte Errungenschaft ist. Und als solche ist das Subjekt ein vollständig politisches Phänomen, ja, möglicherweise ist es vielleicht sogar dann am politischsten, wenn es behauptet, der Politik selbst vorgängig zu sein. Diese Foucaultsche Kritik am Subjekt zu vertreten bedeutet nicht, das Subjekt abzutun oder den Tod des Subjektes zu verkünden, sondern lediglich, daß bestimmte Versionen dieses Subjekts eine politisch hinterhältige List sind.“²

Ich glaube, es ist deutlich geworden, daß es nicht darum geht, die Existenz historischer Subjekte, wie etwa der Frau, zu leugnen und so mit einem Schlag jene Probleme vom Tisch zu fegen, die seit Jahrhunderten die Frauenbewegung beschäftigten und zusammenhielten. Vielmehr wird durch die Geschichte der Frauenbewegungen selbst deutlich, daß sehrwohl immer wieder Subjekte als Frauen auf gesellschaftlicher Ebene hervorgetreten sind, indem sie verschiedene diskursive und institutionelle Positionen eingenommen haben, die es ihnen wiederum erst ermöglichten, als Frauen in einen politischen Prozeß einzutreten. Ebenso ist zu erkennen, daß diese Positionen keineswegs als eine homogene Einheit der „Positionen der Frauen“ begriffen werden kann. Vielmehr ist das, was man hierzulande unter dem Begriff des „Feminismus“ subsumiert, ein lokal wie zeitlich klar begrenztes Phänomen, welches nicht einmal in sich selbst eine Einheit bildet, sondern von „Legitimationserzählungen“, wie Lyotard sie beschreibt, zusammengehalten werden muß (etwa die Erzählung von „dem“ Patriarchat). Und das dementsprechende feministische Subjekt, welches darin hervortritt, konstituiert sich immer über einen Akt des Ausschlusses und der Ausgrenzung etwa gegenüber „Frauen“ anderer Kulturen und Epochen. Unter diesen Umständen den Begriff „Frau“ substantialistisch als „Fundament“ zu

¹ Vgl. ebd. S.40

² Ebd. S.46

begreifen würde bedeuten, ein klar definiertes Modell der „Frau“ zu entwerfen, welches abweichende Positionen als „anormal“ und „uneigentlich“ erkennen muß. Dieser Anti-Essentialismus und Dekonstruktivismus, den unter anderen Judith Butler verfolgt, läßt sich auch heranziehen, um klassische feministische Texte neu zu lesen. Als Beispiel möchte ich hier kurz auf Simone de Beauvoir eingehen, die mit ihrer Aussage, man werde nicht als Frau geboren, man werde zur Frau gemacht, einen wichtigen Anteil zur Etablierung der Unterscheidung von *sex* und *gender* beitrug. Der Essentialismus, in dem sie dadurch verfangen bleibt, indem sie die „Frau“ als eine Position begreift, die von der männlichen Macht durch die Geschlechterideologie markiert und definiert wird, wohingegen die Männlichkeit von solchen Einschränkungen verschont und so quasi „universal“ bleibt, führt sie auf direktem Wege dazu, „Menschsein“ als „Mannsein“ zu begreifen, und zwar insofern als der Mann „als zentriertes, selbstbestimmtes, sich selbst verwirklichen könnendes Subjekt [...] vor der Entfremdung, die die weibliche Geschlechterrolle ist, ausgenommen [zu sein scheint].“¹

Mittels einer Dekonstruktion von Beauvoirs Text läßt sich nachzeichnen, wie in der Realität der diskursiven und nicht-diskursiven Beziehungen die Binarität der Begriffe Mann und Frau erst entsteht: nämlich keineswegs in der ideologischen Abhebung des einen von einem Substrat, welches durch den anderen bezeichnet würde; was die beiden Begriffe erst erscheinen läßt, ist ihr relationaler Bezug zueinander (das was Saussure „Differenz“ nannte). Ohne den jeweils anderen würde es keinen der zwei geben, so daß in Wahrheit weder die Frau durch die Verschüttung ihrer eigentlichen Menschlichkeit (wer definiert diese?), noch der Mann durch dessen Möglichkeit zur „Eigentlichkeit“ definiert ist. Der Rückgriff auf das Vorgängige oder Darunterliegende ist nicht mehr möglich. Die Definition muß daher anders erfolgen, nämlich derart, „daß die Differenz der Geschlechter eine relationale Beziehung ist, in der das eine durch das andere definiert ist und die weibliche Uneigentlichkeit Bedingung für die männliche Eigentlichkeit geworden ist.“² Auf diese Weise entsteht eine „doppelte Figuralität, in der der Mann zur Figur einer die Figuralität verleugnenden Figur und die Frau zur Figur

¹ Barbara Vinken, Der Stoff aus dem die Körper sind. In: Neue Rundschau. Nr.4, 1993; S.11

² B. Vinken, Der Stoff aus dem die Körper sind. In: Neue Rundschau. Nr.4 1993; S.12

einer die Figuralität verkörpernden Figur wird“, und in welcher „der naturwüchsige, von Mann und Frau quasi natürlich beglaubigte Erfolg des rhetorischen Verhältnisses der Geschlechter“ liegt.¹ Was bleibt, ist keine souveräne, sich alleine an sich selbst definierende Identität mehr - ganz im Gegenteil. Die Bedingungen, die das Erscheinen positiver Begriffe (wie etwa „Frau“ oder „Mann“) erst ermöglichen, sind in zwei unterschiedlichen Aspekten verwurzelt: Voraussetzung Nummer eins für das Auftauchen eines Begriffs ist die Existenz einer diskursiven Umgebung, eines Feldes von Aussagen und Sichtbarkeiten, im Bezug auf welches er zu Tage treten kann. Zweitens wird innerhalb dieses diskursiven Zusammenhangs immer eine Dualität zweier einander widersprechender und sich auf diese Weise selbst in gegenseitigem Bezug aneinander definierender Begriffe notwendig sein (z.B. Frau/Mann). Diese zwei Gegensätze, von denen der eine ohne den anderen nicht existieren könnte, beziehen sich beide in genau demselben Maße auf das Außen der diskursiven Umgebung, welches beide zur selben Zeit erst ermöglicht. Die Begriffe „Frau“ und „Mann“ (so wie alle anderen Entitäten) sind daher vielleicht viel mehr Fiktion als Realität, bzw. erhalten den Status der Realität nicht aufgrund ihrer naturwüchsigen Ursprünglichkeit, sondern erst durch ihre fundamentale gesellschaftliche Relevanz.

Die Praxis der (Geschlechter-)Dekonstruktion erlaubt in ihrer Abkehr von einem geschlechtlichen Essentialismus die Umschreibung beider Terme und damit die Auslotung neuer Existenzmöglichkeiten für Männer und Frauen.

¹ Barbara Vinken, Der Stoff aus dem die Körper sind. In: Neue Rundschau. Nr.4 1993; S.17

„Innen“ und „Außen“:

Ich habe in den vorhergehenden Kapiteln versucht darzustellen, wie die Idee des Sexes oder des biologischen Geschlechts als ein lokal wie auch zeitlich klar zu begrenzendes historisches Phänomen, eine „Erfindung“ des bürgerlichen Zeitalters darstellt und somit ihr Entstehen um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert datiert werden kann (auch wenn sich ihre Genese noch um einige Jahrhunderte weiter zurückverfolgen läßt). Ich habe darauf hingewiesen, inwiefern diese Annahme eines ontologischen Substrats des Subjektes bis in modernste Wissenschaftsbereiche hineinwirkt und dort deren Ergebnisse formt, indem sie unhinterfragt bereits in die Ausgangshypothese miteinfließt und so die Methodik von Beginn an mitgestaltet; daß derartige problematische wissenschaftliche Methoden jedoch auch in alltagssprachlichen Mißverständnissen ihr Korrelat haben, welche vor allem auf der kulturell sedimentierten Struktur unserer Sprache beruhen (Subjekt-Attribut-Prädikat-Objekt). In weiterer Folge ging es mir darum, zu zeigen, wie Foucaults Konzept der Aussage und des Diskurses auch auf die Ebene der sichtbaren Evidenzen, der Funktion des „Sehens“ und jeder sinnlichen Wahrnehmung, ausgeweitet werden kann, welcher zum Teil immer noch eine gewisse „Unschuld“ und „Reinheit“, daher „Ursprünglichkeit“ der Herangehensweise an die Objekte unterstellt wird. Im Rückgriff auf Foucaults Erweiterung seiner archäologischen Arbeit durch einen dynamischen, von Diskontinuitäten und Brüchen gekennzeichneten Aspekt, den seine Methode der „Genealogie“ erfassen sollte, wollte ich die Möglichkeiten nachzeichnen, unter denen sich die Singularitäten des Sichtbaren und des Sagbaren, ohne auf eine logische Systematik der Propositionen zurückgreifen zu müssen, zu einem Diskurs zusammenschließen können, und zeigen, wie sich der Begriff des Diskurses und dessen Grenzen selbst unter dieser neuen Sichtweise neu formieren müssen. Diskurse eröffnen gemäß der von ihnen hergestellten Beziehungen (zu anderen Diskursen und zu nicht-diskursiven Singularitäten)

Stellen, an denen deren Objekte erscheinen können und bieten zudem den Individuen die Möglichkeit, in diesen Diskurs einzusteigen, einen Platz als Sprecher in ihm einzunehmen und so als Subjekte intelligibel zu werden. Aufgrund der dem Diskurs inhärenten Eigenschaft der Diskontinuität sind auch die Subjekte und Objekte denselben Brüchen und Inkohärenzen unterworfen. In den letzten zwei Kapiteln ging es mir dann darum, aus dem bis dahin Gesagten Konsequenzen zu ziehen, die die „Frau“ als „geschlechtlich bestimmtes Subjekt“ betreffen, und in Anlehnung an Judith Butler Kritik am Begriff der geschlechtlich bestimmten Selbstidentität zu üben.

Zum Abschluß möchte ich nun noch zeigen, wie die herrschende Geschlechterlogik möglicherweise subversiv unterlaufen werden kann, ohne dabei wieder den Rückgriff auf ein souveränes Subjekt vollziehen zu müssen, von welchem ich in der Folge noch den letztnotigen theoretischen Abstand nehmen will. Ich habe schon desöfteren auf die Bedeutung jener Einsicht hingewiesen, daß sich der Diskurs nicht nur - ähnlich einem undurchsichtigen Schleier - über das Subjekt legt, und das Subjekt sich durch ihn hindurch artikuliert, sondern daß das Subjekt selbst auf derselben Ebene wie der Diskurs angesiedelt ist, d.h. nicht davor und nicht dahinter. Das Subjekt, seine spezifische Subjektivität, ist, um mit Derrida zu sprechen, selbst Teil des Textes und als solcher nie eine konstante Erscheinung jener bedeutungskonstituierenden Bewegung der „différance“, „durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ‚historisch‘ als ein Gewebe von Differenzen konstituiert.“¹

Foucault selbst hat sich seit *Überwachen und Strafen* mit zunehmender Intensität der Frage gewidmet, über welche Prozesse die Subjektivierung der Individuen, ihre (Selbst-)Konstitution als Subjekte, erfolgt. Im Zusammenhang damit steht Foucaults Analyse des Panoptikums, jener modernen Art von Gefängnisanlage, die von Bentham so entworfen wurde, daß die Gefängnisinsassen zwar ständig gesehen wurden, sie selbst aber nicht sehen konnten. Dabei ging es nicht bloß um die Unterdrückung der Begehren der Gefangenen und ihre Bestrafung, sondern darum, daß, indem man sie aufgrund der Anordnung der Sichtbarkeit einer ständig notwendigen Selbstüberwachung aussetzte, die Gefangenen die

¹ J. Derrida, Die différance. In: Randgänge der Philosophie. S.38

Gesetze und Verbote des Gefängnisses zu jener Form der Thematisierung machten, über welche sie den Bezug zu sich selbst herstellten:

„Was die Gefängnisinsassen betrifft, schreibt Foucault, so bestand die Strategie nicht darin eine Repression des Begehrens durchzusetzen, sondern ihre Körper zu zwingen, das prohibitive Gesetz als ihr Wesen, ihren Stil, ihre Notwendigkeit zu bezeichnen... Damit entstehen Körper, die dieses Gesetz auf und durch den Körper bezeichnen. Das Gesetz wird dort als das Wesen ihrer selbst, als die Bedeutung ihrer Seele, ihres Bewußtseins und als Gesetz ihres Begehrens offenbar.“¹

Das „Innen“ des Subjektes, das bei solchen Prozessen der „Einschreibung“ entsteht, ist dabei kein souveränes; der Selbstbezug ist vielmehr durch das „Außen“ des Gesetzes strukturiert und ist selbst nichts anderes als ein Teil dieses „Außens“ selbst. In diesem reflexiven Selbstbezug entstehen diverse Einheiten erst, die für gewöhnlich als kohärenter Aspekt des Subjekts verstanden werden, erst. So etwa auch die Einheit des Körpers, dessen Grenzen selbst historisch variabel sind und derart als symbolische Reflexion eines allgemeinen Begriffs von „System“ (im speziellen: „Gesellschaftssystem“) betrachtet werden können.² So wird der Körper zu einem Produkt spezieller „Selbstpraktiken“, welche im Bezug des Subjekts auf sich selbst zur Geltung kommen:

Der Körper (seine Begrenzungen und Ränder) „wird [...] durch die unterschiedlichen, sich über die Jahrhunderte verändernden Arbeitsrhythmen, Eßgewohnheiten, moralischen Gesetze etc. erst in seiner spezifisch historischen Form hervorgebracht. Die Geschichte ´schreibt sich in das Nervensystem, in das Temperament, in den Verdauungsapparat ein.´ Der Leib ist keine Ursache, sondern eine Wirkung spezifisch historischer Gewohnheiten und Bedingungen.“³

Durch diese Selbstpraktiken, die den Bezug des Individuums zu sich selbst strukturieren, entsteht das, was konventionellerweise als die Psyche, die Subjektivität, das Bewußtsein etc. bezeichnet wird. Als solche sind diese Begriffe zugleich Fiktion und Realität. Fiktion insofern, als sie nichts anderes als eine „Falte des Außen“, der Machttechniken, der Äußerlichkeiten des Diskurses sind;

¹ J. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.198

² Vgl. ebd. S.193-198

³ Isabell Lorey, Der Körper als Text und das aktuelle Selbst: Butler und Foucault. In: Feministische Studien. Nr.2, 11.Jg. Nov. 1993; S.17. Lorey zitiert darin aus: M. Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Von der Subversion des Wissens. S.74.

Realität aber deshalb, weil sie für die (Selbst-)Wahrnehmung und Praxis der Individuen konstitutiv sind. „Auch wenn diesem ‚Innen‘ keine ontologische Substanz zugesprochen werden kann, hat es eine Wirklichkeit, eine *Aktualität*.“¹ Foucault begreift dieses „Innen“ wie erwähnt als eine „Faltung des Außens“, die in der Beziehung eines Individuums zu sich zur Wirkung kommt, oder allgemeiner: als die Umbiegung einer singulären Kraft im strategischen Machtfeld auf sich selbst. Dies bewirkt ein Sich-selbst-Affizieren dieser Kraft, eine Selbstformung. Für die hier besprochene Problematik heißt dies: Der Sex, seine Einschreibung in die Körper der Individuen, sein tatsächliches Zutagetreten als eine zentrale Instanz im Körper ist nicht nur ein Produkt historischer Diskurse, als deren Objekt er zutage tritt, sondern er verdankt sich desweiteren besonders der Funktion, die der Diskurs als strukturelles Prinzip des Bezugs der Individuen zu sich selber hat. Das spezielle an den modernen Diskursen der Sexualität besteht also darin, daß sie jene abstrakte zentrale Instanz „Sex“ im Körper instituieren. Die dementsprechenden Möglichkeiten des Selbstbezugs und der Selbstwahrnehmung der Individuen verweisen auf einen ständigen Kampf gegen jene substantialisierten Kräfte in ihrem Inneren, welche es zu erforschen und zu unterwerfen gilt. Als nur zwei Beispiele können hier etwa der Kampf gegen die Onanie bei Jugendlichen oder gegen sexuelle Perversionen genannt werden, welche beide strenge Überwachung, vor allem Selbstüberwachung erfordern. Ziel jener modernen Selbstpraktiken (deren Entstehungsbeginn allgemein im Christentum anzusiedeln ist) ist nicht nur die Unterdrückung der sexuellen Begehren:

„Wirkliche Reinheit ist nicht errungen, wenn sich einer [gemeint ist ein christlicher Mönch; Anm. d. Verf.] zu einem jungen und schönen Knaben legen kann ohne ihn zu berühren - wie Sokrates zu Alkibiades. Ein Mönch war erst dann wirklich keusch, wenn kein unreines Bild in seinem Geist vorkam, auch nicht in der Nacht, auch nicht in seinen Träumen.“²

Das Christentum hat damit eine völlig neue, auch für die gegenwärtige bürgerliche Moral noch gültige Sexualethik geschaffen, die ihren heidnischen

¹ Isabell Lorey, Der Körper als Text und das aktuelle Selbst: Butler und Foucault. In: Feministische Studien Nr. 2 1993; S.18

² M. Foucault, Sexualität und Einsamkeit: Michel Foucault und Richard Sennett. In: Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch. S.45

Vorgängern nicht so sehr im Bezug auf die Moralcodes, die tatsächlichen Ver- und Gebote, widerspricht (Monogamie, Treue unter den Eheleuten und sexuelle Scham zählten z. T. auch zu den heidnischen Tugenden), als vielmehr in der Art und Weise, in der man seine eigene Rolle im Spiel der Sexualität definiert und damit in den „Beziehungen, die jeder zu seiner eigenen sexuellen Tätigkeit hat. Das Christentum hat einen neuen Typ von Erfahrung von einem selber als einem sexuellen Wesen vorangetrieben.“¹ Und die Form der Beziehung, die man in den abendländischen Gesellschaften seit dem Christentum selbst zu seiner Sexualität einnimmt, ist die einer gewissen Schizophrenie, die als der Ausdruck einer fundamentalen Gespaltenheit des menschlichen Willens in das, was man den „freien Willen“ nennen könnte und das, was man heute als den Sex, und was schon Augustinus als die Libido bezeichnete, gedeutet werden muß. Die Beziehung zur Sexualität verläuft für das Individuum seither also mittels einer Beziehung zu sich selbst, da ja seine sexuelle Tätigkeit ursächlich auf einen Teil seines eigenen „Inneren“, seiner „Seele“ oder seiner „Psyche“ verweist. Im gleichen Augenblick sind jene Akte des Selbstbezugs, jene Selbstpraktiken jedoch performative Akte, aufgrund derer sich die Illusion des Sex im Körper erst festigt und intelligibel wird, und die die soziale Macht des Sexes erst instituieren. Die „Ästhetik der Existenz“, welche Foucault aus den heidnischen Selbstpraktiken im antiken Griechenland herausliest, definiert sich im Gegensatz dazu nicht so sehr über eine Beziehung zu sich selbst als vielmehr über eine Beziehung zu anderen Menschen und zum gesamten sozialen Umfeld. Foucault zieht aus einem Vergleich zweier Texte, die sich beide das Feld der Sexualität zum Thema nehmen und von denen der eine Artemidor, einem heidnischen griechischen Philosophen aus dem 3. Jahrhundert zugeschrieben wird, der andere aus dem 14. Buch des „Gottesstaates“ von Aurelius Augustinus stammt, folgenden Schluß:

„Ich denke, dieser Text [gemeint ist der von Augustinus; Anm. d. Verf.] bezeugt die neue Art der Beziehungen, die das Christentum zwischen Sex und Subjektivität etabliert hat. Auch Augustinus Konzeption ist noch von der Thematik und Form der männlichen Sexualität beherrscht. Aber die Hauptfrage ist nicht wie bei Artemidor das Problem der Penetration: es ist das Problem der Erektion. Worum es aber letzten Endes geht, ist nicht die Beziehung zu

¹ M. Foucault, Sexualität und Einsamkeit. In: Von der Freundschaft. S.40

anderen Leuten, sondern die Beziehung von einem selber zu einem selber oder genauer: die Beziehung zwischen dem Willen und unfreiwilligen Aufstellungen.“¹

Der Zweifel an sich selbst wird für die christliche Ethik daher zur paradigmatischen Frage, die der Ansporn für die Suche nach der Wahrheit des Selbst, des Menschen und des Sex ist.

Im antiken Griechenland war die Sexualität nicht die Summe der Symptome einer performativ erzeugten Fiktion „Sex“, sie war nicht jener tief in der menschlichen Natur verankerte Aspekt der Unfreiheit; sie war vielmehr jener Lebensbereich, der einen Raum freier Entscheidungen darstellte, aufgrund derer sich das Individuum in Beziehungen zu seinem sozialen Umfeld setzte: Worum es ging, waren die „verschiedene[n] Arten für das handelnde Individuum, nicht bloß als Agent, sondern als Moralsubjekt jener Aktion zu operieren.“² Die verschiedenen Aspekte der Sexualität, die Akte, die Begehren, die Lüste, existierten für den heidnischen Griechen nicht in einer Beziehung zu seinem eigenen Inneren, sondern nur als Form äußerlicher Verhaltensweisen, die sich auf andere Individuen bezogen. Hierin ist auch jener Vorteil verborgen, den Foucault in der Thematisierungsweise der Sexualität sieht, wie sie im antiken Griechenland im Vergleich zum Christentum und der aus ihm erwachsenen bürgerlichen Moral praktiziert worden war, denn in letzterem Fall wird die Sexualität eingebunden in ein Spiel der Wahrheit, das immer zugleich auch ein Spiel der Macht ist. Der „Sex“ wird zu einer positiven Tatsache und so zwangsläufig zum Objekt verschiedener Wahrheitsdiskurse (d.h.: er wird von diesen erst performativ hervorgebracht), die über den Umweg ihrer Einwirkung auf die Selbstpraktiken auch das Subjekt selbst gestalten. Foucault schreibt:

„Ich habe versucht, zu untersuchen, auf welche Weise Gebiete wie die des Wahnsinns, der Sexualität und der Delinquenz wieder in ein bestimmtes Spiel der Wahrheit hineinkommen können, und wie auf der anderen Seite über diese Einfügungen der menschlichen Praktiken und Verhaltensweisen ins Spiel der Wahrheit das Subjekt selbst berührt worden ist.“³

¹ M. Foucault, Sexualität und Einsamkeit: Michel Foucault und Richard Sennett. In: Von der Freundschaft. S.43

² M. Foucault, Der Gebrauch der Lüste. S.37

³ M. Foucault, Eine Ästhetik der Existenz. Gespräch mit Alessandro Fontana. In: Von der Freundschaft. S.133

Für den modernen Menschen wird daher der Kampf zwischen Geist und Körper, dem freien Willen und einer unfreiwilligen „Natürlichkeit“, der Rationalität und dem Sex zur entscheidenden Lebensproblematik. Mit ihr und durch die aus ihr hervorgehenden Praktiken des Selbstbezugs werden jene Punkte abgesteckt, die den Begriff des Körpers, die Intelligibilität seiner Fleischlichkeit abgrenzen und bestimmen. Durch die Problematisierung des Körpers entsteht dessen Fiktion. Diese Fiktion, könnte man sagen, erstreckt sich in einem zweidimensionalen Raum: auf einer Vielzahl von Geraden, die von jeweils zwei einander widersprechenden Begriffen, die beide jedoch zur selben diskursiven Formation gehören, aufgespannt werden (männlich/weiblich, dick/dünn, heterosexuell/homosexuell, gesund/krank, normal/anormal...) und die so einen zur Gänze diskursiv hervorgebrachten Raum eröffnen, in dem sich die Körper verteilen können. Die Praktiken der Selbstüberwachung, die das Verhältnis jedes einzelnen zu sich selbst regulieren, verteilen sich allesamt im selben diskursiven Raum und strukturieren so die Selbstwahrnehmung jedes einzelnen Individuums innerhalb jener diskursiven Möglichkeiten. Gerade diese diskursiv strukturierten Möglichkeiten der Wahrnehmung des Körpers sind es, die sein Gefängnis bilden, die ihn einschließen und ihm Verhaltens- und Lebensweisen aufzwingen. Der Schritt auf die Waage etwa, der mich selbst irgendwo auf einer Geraden zwischen den Begriffen „dick“ und „dünn“ ansiedelt, ist keineswegs nur jene objektive wissenschaftliche Meßtechnik, mittels der die Körper in ihrer Materialität genau bestimmt werden, sondern funktioniert ähnlich wie die von Augustinus vorgeschlagene asketische Selbstüberwachung seiner sexuellen Triebe als ein Mittel, durch welches die Materialität des Körpers erst konstituiert wird. Wesentlich schwieriger als die Wahrheit über die eigene Leibesfülle ist jene über die eigene sexuelle Identität zu ermitteln. Hier genügt nicht ein einziger Schritt, sondern es bedarf strenger wissenschaftlicher Techniken, angewendet von Experten: Medizinern, Psychologen, Sexualwissenschaftlern etc. Die Struktur des möglichen Ergebnisses unterscheidet sich jedoch nicht wesentlich von jenem, das die Waage liefert: das Individuum wird ebenso in einem diskursiven Raum mit all seinen kulturell sedimentierten Bedeutungsmöglichkeiten angesiedelt. Körper sind nicht von Haus aus und jenseits jeder menschlichen Wahrnehmung dick oder dünn, männlich oder weiblich etc.

Als Folge daraus läßt sich nun behaupten, daß jede Praxis (ob nun sexuelle oder andere Praktiken), die sich innerhalb der im Diskurs hervorgebrachten und durch

die Selbstpraktiken im Körper materialisierten Matrix der Intelligibilität bewegt, auch keine Befreiung des Körpers darstellen kann. Dies gilt zum Beispiel auch für die Bisexualität, die von manchen TheoretikerInnen als Ausweg aus der herrschenden Geschlechterordnung interpretiert wurde:

„Die Bisexualität, die angeblich ‘außerhalb’ des Symbolischen liegt und als *locus* der Subversion dient, erweist sich in Wirklichkeit als eine Konstruktion innerhalb der Bedingungen dieses konstitutiven Diskurses, als Konstruktion eines ‘Außen’, das nichtsdestoweniger vollständig ‘innen’ ist, also nicht als eine Möglichkeit jenseits der Kultur, sondern als konkrete kulturelle Möglichkeit, die als unmöglich abgewiesen und (um)beschrieben wird. Was unter den Bedingungen einer existierenden kulturellen Form ‘undenkbar’ und ‘unsagbar’ bleibt, ist nicht unbedingt dasselbe wie das, was in dieser Kultur von der Matrix der Intelligibilität ausgeschlossen ist... Das ‘Undenkbare’ gehört also vollständig in die Kultur hinein; vollständig ausgeschlossen ist es hingegen von der *herrschenden* Kultur.“¹

In *Das Unbehagen der Geschlechter* versucht Butler auch zu zeigen, wie die Annahme der Bi- und Homosexualität als Methode einer vordiskursiven Subversion etwa bei Julia Kristeva (zwangsläufig) lediglich in einer „flüchtige[n] Geste“ endet, „die nur in einer entwirklichten ästhetischen Form, aber niemals in kulturelle Praktiken übersetzt ausgeübt werden kann.“² Butlers Konzept der subversiven Geschlechterperformance sucht hingegen nicht nach der Körpererfahrung „vor“ dem Diskurs - das wäre reine Utopie. Ziel der Strategie ist es vielmehr, die Wahrheitsdiskurse wieder vermehrt von den Körpern abzulenken, was überhaupt erst die Voraussetzung für das Entstehen einer neuen „ars erotica“, einer „Ästhetik der Existenz“ darstellt. Dies ist nicht möglich, indem man einfach neue Arten der Körperwahrnehmung forciert, da diese sich lediglich auf die traditionellen Körperwahrnehmungen quasi „aufsetzen“, d.h. diese nicht verdrängen, sondern als Möglichkeiten der Wahrnehmung dieser - als scheinbare Substanz vorgegebenen - Wahrnehmung auftreten würden. Dies bedeutet, daß Butlers Strategie also in erster Linie die Dekonstruktion dieser traditionellen Körperwahrnehmungen verfolgt. Was sie sich also von ihrer Strategie der Geschlechterverwirrung erhofft, ist die Außerkraftsetzung der Evidenz der Begriffe „männlich“ und „weiblich“. Der Gedanke dahinter läßt sich folgendermaßen beschreiben: Das Prinzip der performativen Hervorbringung der

¹ J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*. S.121

² Ebd. S.121

Geschlechter ist jenes der Wiederholung. Durch die ständige Wiederholung geschlechtlich kodierter Normen (Verhaltensweisen, Mode, Begehren...) erscheint der Anschein einer inneren Kohärenz. Das Problem dahinter beginnt jedoch bereits bei der Frage nach der geschlechtlichen Identität. Die Frage: „Handelt es sich um eine Frau oder einen Mann?“ setzt nämlich bereits die innere Kohärenz dieser zwei Identitäten voraus. Diese Frage nach der Identität, die zugleich die Struktur des Selbstbezuges eines jeden Individuums bestimmt, läßt sich innerhalb der konkreten sozialen Lebensumstände jedoch nur verhindern, wenn sie auf längere Sicht als unsinnig demaskiert wird. Butler sieht wie gesagt die Struktur dieser Möglichkeit anschaulich in der Travestie, der subversiven Aneignung männlicher Geschlechtercodes durch Frauen und umgekehrt, verkörpert, welche einen Verlust des Gefühls für Identität und Normalität zur Folge hätte und für dessen komödienhaften Charakter das Gelächter des Publikums symptomatisch wäre:

„Freilich kann der Verlust des Normalitätsgefühls selbst zum Anlaß des Gelächters werden, besonders wenn sich das ‚Normale‘ oder das ‚Original‘ als ‚Kopie‘ erweist, und zwar als eine unvermeidlich verfehlt, ein Ideal, das niemand verkörpern kann. In diesem Sinn bricht das Gelächter aus, sobald man gewahr wird, daß das Original immer schon abgeleitet war.“¹

Diese Strategie, die Unmöglichkeit einer Ursprünglichkeit offenzulegen, an einem Begriff des Originals weiter festhalten zu können, erinnert in gewisser Weise an jene anarchistische Art von Humor der britischen Komikertruppe „Monty Python“. Diese basiert auf eben genau dem Gedanken, daß die Vorstellung von „Normalität“ und „Ursprünglichkeit“ auf dem Prinzip der Wiederholung beruht. In ihren Filmen und Kurzparodien gehen Monty Python von bekannten und tradierten Klischees unterschiedlicher Filmgenres aus, setzen sich in ihnen fest, wiederholen sie und durchbrechen sie aber gleichzeitig, indem sie sich an manchen Punkten deren Regeln verweigern. Das Gelächter des Publikums bezieht sich dabei auf die Lächerlichkeit der Charaktere oder Handlungsabläufe, welche ständig die scheinbare Logik und Kohärenz ihrer Identität verlieren und sich als billige Kopie eines unerreichbaren Ideals entpuppen.

¹ J. Butler, Das Unbehagen der Geschlechter. S.204

Es würde für mich hier zu weit führen, ein Urteil über die tatsächliche soziale Sprengkraft von Butlers Konzept der Geschlechterparodie abzugeben. Was jedoch festgehalten werden soll, ist die Notwendigkeit, die herkömmlichen Fragen nach der Identität umzuformulieren. Am gegenwärtigen Stand des Wissens von der Sexualität, im aktuell vorgegebenen diskursiven Umfeld würde jede Ästhetisierung sozial relevanter Fragen wie etwa nach der Sexualität oder auch der „ethnischen Identität“ lediglich eine Verschleierung der tatsächlichen Machtsituation darstellen. Was Günther Jacob an der sogenannten „Re-Politisierung“ der Popkultur (gegenwärtig etwa im Hiphop) als reaktionäre Ästhetisierung des Sozialen entlarvt, ist auch als Gefahr für das Projekt einer neuen Ästhetik der Existenz zu sehen: Eine Ästhetisierung der sexuellen Verhaltensweisen läuft so lange einem Konzept „revolutionärer Antipolitik“ zuwider, wie sie auf die politischen Kategorien von Mann und Frau lediglich „aufgefropft“ werden und so weiterhin den Bereich der Sexualität als einen Bereich des Wissens konstituieren.¹

Vom in dieser Arbeit beschriebenen Standpunkt aktueller feministischer Diskurse und Theorien aus betrachtet fällt auch auf eine Diskussion völlig neues Licht, in die sich der moderne abendländische Feminismus in den letzten Jahren und Jahrzehnten verfangen zu haben scheint und die grundsätzlich durch die Frage „Recht auf Differenz oder Möglichkeit der Assimilation?“ umschrieben werden kann. Dabei handelt es sich um ein Problem, das auf verschiedenen theoretischen Ebenen ständig wiedererscheint; So etwa auf einer sozio-politischen Ebene in der Frage, ob soziale Entwicklungen eher dahingehend vorangetrieben werden sollten, den den Frauen zugewiesenen gesellschaftlichen Raum zu stärken und aufzuwerten, oder ob es dagegen wünschenswerter wäre, für Frauen den Zugang zu traditionell männlichen Bereichen der Gesellschaft zu erzwingen. Im Zusammenhang mit einer ethischen Fragestellung entwickelten sich ähnliche Diskussionen vor allem im Bezug auf das Werk Carol Gilligans und ihrer „*mothering theory*“, welche von einer Unterscheidung männlicher und weiblicher Herangehensweisen an moralische Fragestellungen ausgeht (Männer tendieren zu einer „Ethik der Rechte und Prinzipien“ während Frauen zu einer „Ethik der

¹ Vgl. G. Jacob, What Kind of Power We Got. In: 17°C. Zeitschrift für den Rest. Nr.9; Nov., Dez., Jan. 1994/95; S.21

Anteilnahme und Verantwortung“ neigen¹), die allesamt zum Großteil in mehr oder weniger derselben Problematik verfangen blieben. Der dekonstruktive Feminismus entlarvt die Frage, ob die Emanzipation der Frauen eher über das Beharren auf Differenz (wenn auch nicht biologischer) oder über die Strategie eines Assimilationsprozesses (der völligen rechtlichen und sozialen Angleichung an Männer) erreicht werden kann, als ein Scheinproblem. Bleibt man nämlich bei dieser Fragestellung stehen, so bleibt man unweigerlich in der herrschenden Geschlechterlogik verhaftet und zwar insofern, wie bereits in der Binarität der Begriffe von Frau und Mann die geschlechtlichen Machtverhältnisse zugrundegelegt sind. Da der Mann das „konstitutive Außen“ der Frau und die Frau das „konstitutive Außen“ des Mannes ist, also beide Begriffe ihre Identitäten nur im Bezug aufeinander erhalten können, muß bereits der Begriff einer Identität selbst verdächtigt werden, die herrschenden Geschlechterverhältnisse zu reproduzieren. „Die Frau“ kann somit als das, was sie ist, nämlich ihre kulturell festgelegte Bedeutung, nicht das subversive Element in einem Macht- und Unterdrückungsverhältnis darstellen, da sie selbst ein Produkt dieser konkreten Herrschaftslogik ist.

Dies alles soll nicht heißen, das Unterdrückungsverhältnis zwischen Männern und Frauen wäre seit Jahrzehnten, ja Jahrhunderten gleichgeblieben und die Identitäten von Männern und Frauen hätten sich bis heute nicht verändert. Das Gegenteil ist der Fall. Dies ist jedoch nicht auf eine emanzipatorische Entwicklung zurückzuführen, im Zuge derer die Frauen quasi „ihr“ Leben in ihre Hände nehmen, sondern lediglich darauf, daß sich die Formen der Herrschaft, die Diskurse, über die sie verläuft, sich verändern. So lange es die Identitäten von „Mann“ und „Frau“ gibt, wird es zwischen ihnen ein Verhältnis der Beherrschung geben. Innerhalb jedes Herrschaftsverhältnisses ist es jedes einzelne Element, das dieses Verhältnis mitträgt. Jede Form von Identität ist nichts anderes als ein strategischer Punkt, den die Macht erzeugt, um an ihm ihre Wirkung ansetzen zu können. Es gibt keine Identität jenseits von Machtverhältnissen. In Abwandlung eines Satzes von Michel Foucault könnte man deshalb sagen: Glauben wir nicht, daß man zum Patriarchat nein sagt, indem man zur Frau ja sagt.“

¹ Vgl. H. Pauer-Studer/L. Roithinger, Thesen und Antithesen zu Carol Gilligan. In: Feministische Theorie und Frauenforschung. Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Nr.3 1991; S.32

Literatur:

Roy Boyne, Foucault And Derrida. The Other Side of Reason.
London/Boston/Sydney/Wellington 1990: Unwin Hyman

Rosi Braidotti, Body Images And the Pornography of Representation. In:
K.Lennon/M.Whitford, Knowing the Difference. Feminist Perspectives on
Epistemology. London/New York 1994: Routledge, S.17-30

Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter.

Frankfurt am Main 1991: Suhrkamp

Judith Butler, Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“.

London/New York 1993: Routledge

J. Butler/S.Benhabib/D.Cornell/N.Fraser, Der Streit um die Differenz.

Frankfurt am Main 1993: Fischer

Gilles Deleuze, Foucault. Frankfurt am Main 1987: Suhrkamp

Jacques Derrida, Randgänge der Philosophie. Wien 1988: Passagen

Jacques Derrida, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der

Wissenschaften vom Menschen. In: P. Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart 1990: Reclam, S.115-139

Christel Dormagen, Ein Teil im Kleiderschrank? In: Konkret Nr.10,

Hamburg, Oktober 1994, S.56-58

Peter Engelmann (hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer

Philosophen der Gegenwart. Stuttgart 1990: Reclam

Michel Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1.

Frankfurt am Main 1989: Suhrkamp

Michel Foucault, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2.

Frankfurt am Main 1989: Suhrkamp

Michel Foucault, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3.

Frankfurt am Main 1991: Suhrkamp

Michel Foucault, Die Archäologie des Wissens.

Frankfurt am Main 1988: Suhrkamp

- Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses.
Frankfurt am Main 1991: Suhrkamp
- Michel Foucault, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks.
Frankfurt am Main 1988: Fischer
- Michel Foucault, Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main 1991: Fischer
- Michel Foucault, Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen
und Wahrheit. Berlin 1987: Merve
- Michel Foucault, Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz,
Psychiatrie und Medizin. Berlin 1976: Merve
- Michel Foucault, Von der Freundschaft. Berlin: Merve
(keine Angaben über Erscheinungsjahr)
- Michel Foucault, Dies ist keine Pfeife.
Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1983: Ullstein
- Carol Gilligan. Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau.
München 1988: Piper
- Wolfgang Hegener, Das Mannequin. Vom sexuellen Subjekt zum
geschlechtslosen Selbst. Tübingen 1992: Konkursbuch
- Günther Jacob, Agit-Pop. Schwarze Musik und weiße Hörer. Texte zu Rassismus
und Nationalismus, HipHop und Raggamuffin. Berlin 1994: Ed. ID-Archiv
- Günther Jacob, What Kind of Power We Got. In: 17°C. Zeitschrift für den Rest.
Nr.9, Hamburg Nov./Dez./Jan. 1994/95, S.20-22
- Günther Jacob, Etwas Besseres als die Nation. Das Modell „Nationalstaat“ und

die individuelle, kollektive Identität. In: Volksstimme spezial. Wien, 17.Nov. 1994, S.6-7

Hilge Landweer, Kritik und Verteidigung der Kategorie Geschlecht. Wahrnehmungs- und symboltheoretische Überlegungen zur sex/gender-Unterscheidung. In: Feministische Studien. Weinheim Nov. 1993. Nr.2, 11.Jg. S.34-43

Thomas Laqueur, Making Sex. Body And Gender from the Greeks to Freud. Cambridge/Massachusetts/London 1992: Harvard

Kathleen Lennon/Margaret Whitford, Knowing the Difference. Feminist Perspectives in Epistemology. London/New York 1994: Routledge

Isabell Lorey, Der Körper als Text und das aktuelle Selbst: Butler und Foucault. In: Feministische Studien. Weinheim, Nov. 1993 Nr.2, 11.Jg. S.10-23

Jean-Francois Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien 1993: Passagen

Jean-Francois Lyotard, Randbemerkungen zu den Erzählungen. In: P.Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Stuttgart 1990: Reclam, S.49-53

Lois McNay, Foucault And Feminism. Power, Gender And the Self. Boston 1992: Northeast University Press

Herlinde Pauer-Studer, Ludwig Roithinger, Thesen und Antithesen zu Carol Gilligan. In: Feministische Theorie und Frauenforschung. Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst Wien, Nr. 3/1991 S.32-36

Thomas Pekar, Das Diätdispositiv. In: Symptome. Zeitschrift für epistemologische Baustellen. Nr7, Bochum Mai 1991, S.79-86

Ferdinand de Saussure, Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaften.
Berlin 1967: De Gruyter

Barbara Vinken (Hg.), Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in
Amerika. Frankfurt am Main 1992: Suhrkamp

Barbara Vinken, Der Stoff aus dem die Körper sind. In: Neue Rundschau.
Nr.4, 1993, S.9-22