universität wien

D I P L O M A R B E I T

Titel der Diplomarbeit

„Materialität des Körpers.

Gedacht nach Judith Butler und Donna Haraway“

Verfasserin

Ulrike Prielinger-Pokieser

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 296
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Philosophie
Betreuerin:	Univ.-Doz^{in}. DDr^{in}. Silvia Stoller

Inhaltsverzeichnis

Vorwort und Danksagung

1 Einleitung und Themenexploration 1

1.1 Einführung 1

1.2 Intention der Arbeit 3

1.3 Inhaltlicher Überblick 6

1.4 Methodische Umsetzung 7

1.4.1 Feministische Philosophie 8

1.4.2 Wissenschaftstheorie 10

2 Überblicksdarstellung des Körpers im philosophischen und feministischen Kontext 13

2.1.1 Vordenkerinnen 13

2.1.2 Simone de Beauvoir 14

2.1.3 Feministische Theorien innerhalb der Frauenbewegung 16

2.1.4 Luce Irigaray 18

3 Materialität denken 21

3.1 Die weibliche Konnotation von Materialität 21

3.2 Luce Irigarays Platoninterpretation 22

3.2.1 Das Höhlengleichnis 23

3.2.2 Die Höhle als psychoanalytische Metapher 27

3.3 Die Naturphilosophie von Aristoteles feministisch gelesen 28

3.3.1 Zeugungstheorie 29

3.3.2 Geschlechterdifferenz 34

3.4 Zwischenresümee 36

4 Judith Butler 39

4.1 Die Bedeutung Judith Butlers in der feministischen Rezeption 39

4.1.1 Zwangsheterosexualität 43

4.1.2 Performativität und Sprache 47

4.2 Gender Trouble – Die Vorgeschichte 51

4.2.1 Identitätskategorie Geschlecht 51
4.2.2 Intelligible Geschlechtsidentitäten 54
4.2.3 Judith Butlers Kritik an der Sex-Gender-Trennung 57
4.2.4 „Naturalisierung“ der Körper 58
4.3 Körper von Gewicht 60
4.3.1 Konstruktion 61
4.3.2 Materialität 64
4.4 Zwischenresümee 69
5 Donna Haraway 73
5.1 Die Bedeutung Donna Haraways in der feministischen Rezeption 73
5.2 Das Modell des Cyborgs 78
5.2.1 Die Cyborg als feministische Denkfigur 80
5.2.2 Diffusion von Grenzziehungen 82
5.3 Körper als Wissensobjekte 85
5.3.1 Situiertes Wissen 86
5.3.2 Körper 89
5.4 Zwischenresümee 93
6 Schlusswort 97
Literaturverzeichnis 105
Siglenverzeichnis 111
Abstract 112
Lebenslauf 113

Vorwort und Danksagung

Im Laufe der Zeit und im Laufe meines Philosophiestudiums hat sich mein Anspruch auf Wissen und das Verlangen, den Grund der Dinge zu erfassen, insofern gewandelt, als sich dieser Zugang zur Wahrheit im Sinne einer möglichst nahen Wiedergabe der Wirklichkeit als wenig einholbar erwies. Dieser Zugang zur Wahrheit oder besser: die Unmöglichkeit Wahrheit schlechthin zu ergründen, erlaubt es aber, „Tatsachen“, „Sachverhalte“, „Gegebenheiten“, was auch immer, grundsätzlich und immer wieder in Frage zu stellen. Kombiniert mit dem Bewusstsein, dass Sachverhalte nie für sich stehen, sondern immer im Kontext und in Verbindung mit anderen Sachverhalten und Diskursen gedacht werden müssen, hat eine für mich befreiende Wirkung auf die Lebenspraxis. Denn die Wirkmächtigkeit sogenannter Gegebenheiten erweist sich als höchst fragwürdig und des Öfteren als wenig haltbar.

Dieser Zugang zum Wissen und zum Erkenntnisgewinn steht in beträchtlichem Gegensatz zu naturwissenschaftlich geprägten Menschen in meiner familiären Umgebung. Sätze wie „‚[D]as biologische Geschlecht‘ ist ein ideales Konstrukt, das mit der Zeit zwangsweise materialisiert wird“ (KvG 21), stoßen diesbezüglich nicht unbedingt auf Verständnis und Zustimmung. Die Absicht, die Materialität des Körpers außerhalb eines biologisch-medizinischen Forschungsfeldes zu diskutieren, erscheint für so manche/-n MedizinerIn in meinem Umfeld im wohlwollenden Fall als wenig sinnvoll und kann sich, wie ich erfahren durfte, bis zur Denkunmöglichkeit oder empfundenen Provokation steigern.

Ein weiterer Beweggrund für eine Auseinandersetzung zum Thema Körper liegt weiters in einer – wenn auch nicht durchgängigen – körperfeindlichen Sozialisierung meinerseits. Der Umstand, in den 1970er Jahren als Mädchen am Land aufgewachsen zu sein, hinterlässt zwangsläufig Spuren, insbesondere wenn die Lebensanweisungen klosterschulisch mitgestaltet sind. Diese Diplomarbeit ist daher im besten Sinne eine Aufarbeitung.

Dass sich diese Möglichkeit für mich im Rahmen einer akademischen Ausbildung ergeben hat, verdanke ich meinem Mann Wolfgang Pokieser. Ihm und unserem Sohn Johannes schulde ich Dank für die aufgebrachte Geduld, das Verständnis und die Unterstützung.

Weiters danke ich von ganzem Herzen folgenden WegbegleiterInnen: meiner Betreuerin Silvia Stoller für die zahlreichen Hinweise und Anregungen, die mir bei der Produktion dieser Arbeit ungemein weitergeholfen haben und für den Mut, den sie mir gemacht hat, Elisabeth Kiener und Renate Lackinger für ihre Freundschaft und für die inhaltliche Unterstützung, Andrea Hartl-Zotter für das Coaching, Elisabeth Kirchmair für die mühevolle Arbeit des Korrekturlesens, Monika Bauer, Caroline Fiedler, Monika Gesswagner, Petra Kain, Susanne Klingan, Wilma Reichenberger, Manfred Schindler, Gabriele Umek, u. v. m. für ihre Freundschaft, für die vielen Gespräche und die mentale Unterstützung!

Danke!

1 Einleitung und Themenexploration

1.1 Einführung

Menschliche Körper, wie sie sich in der Alltagswelt präsentieren, erscheinen auf den ersten Blick als natürlich gegeben, als klar abgrenzbar und eindeutig definierbar. Bei genauerer Betrachtung kreuzen sich im Verständnis um den Körper jedoch Zuschreibungen, Bezeichnungen, Definitionen, Begehren und Machtansprüche, die wesentlich dazu beitragen, unsere Handlungsmöglichkeiten festzulegen und zu reglementieren. „Über den Körper, durch ihn hindurch, verlaufen die politischen, wirtschaftlichen, sexuellen und interkulturellen Kämpfe“ (Ladner 2003, 95). Er ist der Schnittpunkt von verschiedenen Interessen, Einschreibungen und Machtdiskursen. Der menschliche Körper hat in den wissenschaftlichen Debatten nicht nur eine rein physikalische Bestimmung in Raum und Zeit, sondern er ist in die Geschichte und in die Kultur eingebunden, von ihr geprägt und prägt diese seinerseits. Er ist Vermittler zwischen Individuum und Gesellschaft und kann niemals nur rein deskriptiv erfasst werden. Mit dem Körper sind immer ethische, normative und politische Ansätze verbunden, was sich u.a. dadurch äußert, dass der Körper geschlechtlich als weiblich oder männlich spezifiziert werden muss, um für verschiedene Wissenschaftsdisziplinen und für die Alltagswelt handhabbar zu sein. Der Körper ist demnach der Ort, in dem wissensgeschichtlich die Geschlechtszugehörigkeit und die Geschlechterdifferenzen platziert werden und in dem das Subjekt lokalisiert wird. Der Körper ist und bleibt in der feministischen Theoriebildung ein zentrales Thema, da sich in ihm die Lebensbedingungen manifestierten, indem der Körper „mit der Geschlechtszugehörigkeit bzw. der Geschlechtsbestimmung, der Geschlechtsidentität oder der Geschlechtskonstruktion in Zusammenhang gebracht wird“ (Stoller 2010, 42).

Die Auseinandersetzung mit dem Körper, insbesondere in der feministischen Debatte, kann einerseits in einer expliziten Betonung der Körperlichkeit liegen oder andererseits in einer bewussten Ausklammerung derselben. Als Beispiel für

die erstgenannte Position seien hier Denkerinnen der Differenztheorie wie Luce Irigaray (u.a. 1979 oder 1980) oder Hélène Cixous (1977) genannt, welche die Zweigeschlechtlichkeit und die anatomischen Unterschiede zwischen den Geschlechtern betonen, da sich daraus spezifisch weibliche Erfahrungen ergeben, die von der „männlichen" Welt abgegrenzt werden. Im Gegensatz dazu klammern Gleichheitstheoretikerinnen wie beispielsweise Simone de Beauvoir (2004) oder Elisabeth Badinter (2004) den Körper tendenziell aus und stellen stattdessen die gleichen Fähigkeiten und Möglichkeiten von Männern und Frauen jenseits der Anatomie in den Vordergrund.

Des Weiteren werden auch Formen von Körperlichkeit diskutiert, die als Strategie der Überwindung dienen sollen, da der Körper als „Stolperstein" und Einschränkung für die Gleichbehandlung innerhalb der Geschlechter und der Entfaltung von Möglichkeiten empfunden wird. Beispielhaft seien auch hier Simone de Beauvoir (2004) oder auch Shulamith Firestone (1978) genannt. Beauvoir geht in ihrer Schrift *Das andere Geschlecht* davon aus, dass der weibliche Körper und die damit verbundene Reproduktion die Frau an die private Sphäre binden, während die Gleichstellung der Geschlechter nur in der öffentlichen Sphäre möglich ist. Firestone vertritt in *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution* des Weiteren, dass medizinische und technische Anstrengungen dazu beitragen können, die Reproduktionsarbeit der Frauen zu steuern bzw. zu überwinden.

Ein kritischer Punkt innerhalb des feministischen Diskurses scheint mir die ambivalente Bezugnahme auf bzw. die Distanzierung von den Naturwissenschaften[1] zu sein. Viele den Körper diskutierende Texte beschäftigten sich konkret mit den kulturgeschichtlichen, sozialen oder psychisch geprägten Konstitutionen und suggerieren einen Anti-Essentialismus, welcher den Körper auf eine mechanische, neutrale und kulturfreie Gegebenheit reduziert. Wie Katherine Rudolph in

[1] Wie Kerstin Palm (2004) in ihrem Aufsatz *„Gender – eine unbekannte Kategorie in den Naturwissenschaften?"* hinweist, scheinen die Naturwissenschaften umgekehrt wenig Interesse an Genderaspekten zu zeigen.

ihrem Text „Das cartesianische Erbe des Feminismus“ (2002, 21 ff.) betont, wird der Körper aber genau hier dem zu hinterfragenden Biologismus überlassen, sobald der Diskurs auf die Veränderlichkeit des *gender* beschränkt bleibt, während der Körper von der kulturellen Bildung ausgeschlossen wird. Allerdings wird nicht zuletzt unter dem post-strukturalistischen Einfluss von beispielsweise Judith Butler die Materialität des Körpers und seine körperliche Substantialität nicht mehr nur als natürliche, zweifelsfreie Tatsache hingenommen, sondern mutiert zum veränderlichen Effekt verschiedener diskursiver Praxen. Damit kann, wie Sigrid Köhler (2004, 9 f.) betont, auch die Materialität des Körpers neu verhandelt werden.

Die Materialität des Körpers zu thematisieren erscheint mir insofern lohnenswert, als der bis in die Gegenwart wirksame cartesianische Körper-Geist-Dualismus im philosophischen Diskurs nachhaltig in Frage gestellt wird. Dadurch nimmt die Materialität des Körpers eine andere Bedeutung an, da Körper nicht mehr fraglos unter die Hegemonialität des Geistes eingeordnet werden können. Besonders im Zusammenhang mit dekonstruktiven, psychoanalytischen und feministischen Theorien scheint die Frage nach der Materialität, vor allem auch in Bezug auf den geschlechtlichen Körper, neue Aktualität und Relevanz zu erlangen (vgl. Strowick 2004, 27 f.). Indem anerkannt wird, dass der Körper der Bedeutungsproduktion nicht bloß natürlich vorausgesetzt und dem Geist untergeordnet ist, sondern indem „Körper immer schon als Teil eines Signifikationsprozesses“ (Postl 2002, 15) verstanden werden, wird eine Möglichkeit geschaffen, denselben aus der biologischen Faktizität zu befreien. Damit geht einher, dass die Monopolstellung der Naturwissenschaften, die Materialität des Körpers zu beschreiben, zugunsten der Kulturwissenschaften aufgebrochen und die Auseinandersetzung mit ihr somit inhaltlich und strukturell erweitert werden kann.

1.2 Intention der Arbeit

In dieser Arbeit setze ich mich mit der grundsätzlichen Frage auseinander, wie innerhalb kulturwissenschaftlicher Theorien die Materialität des menschlichen Körpers jenseits biologischer, biologistischer und – in Hinblick auf die Ge-

schlechtlichkeit – essentialistischer Vorstellungen gedacht werden kann. Dies erfolgt unter einem wissenschaftstheoretischen und vor allem feministischen Blickwinkel, um die Möglichkeit einer Neubestimmung der Materialität des Körpers abseits einer naturwissenschaftlichen Beschreibbarkeit näher zu beleuchten. Als Referenztexte werde ich Judith Butlers *Körper von Gewicht* und Donna Haraways *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen* heranziehen. Butler, da ihr Beitrag innerhalb des Diskurses über die Materialität des Körpers auch 20 Jahre nach Erscheinen von *Gender Trouble* anhaltend prägend ist. Haraway, da sie als Biologin und Wissenschaftshistorikerin zeigt, dass geschlechtliche Körper als Objekte der Wissenschaft immer mit interpretativen Theorien und Werten beladen sind. Judith Butler und Donna Haraway diskutieren den Körper unterschiedlich, betonen aber seine Materialität und die damit verbundenen Konstruktionsprozesse. Beide Autorinnen sind politische und feministische Theoretikerinnen innerhalb des poststrukturalistischen Feminismus, welche „die Notwendigkeit zur Neubestimmung bestimmter epistemologischer Grundlagen“ (Straube 2004, 125) feststellen und damit einen wichtigen Betrag für poststrukturalistische Körperkonzeptionen leisten.

Judith Butlers und Donna Haraways Arbeiten habe ich auch deshalb gewählt, da beide Denkerinnen den Konstruktionsprozess offenlegen, der hinter der Annahme eines vorgängigen biologischen Körpers liegt. Butlers Ausführungen verweisen auf die sprachliche Verhaftung, die unseren Zugang zur Welt und unser Verständnis von Begriffen wie Identität, Körper oder Geschlecht prägen. Haraways Überlegungen sind ebenfalls der Sprache und der Historizität verpflichtet, weisen aber mehr auf die Möglichkeiten hin, welche die Auflösung von bisher festgeschriebenen Grenzen wie Natur/Kultur oder Subjekt/Objekt mit sich bringen. Somit bietet Haraway mit ihrem Cyborg-Mythos ein Konzept an, das Möglichkeiten für die Zukunft öffnet, während Butlers genealogisches Konzept die Konstruktionen aus der Geschichte aufspürt, die bis in die Gegenwart nachwirken.

Ziel dieser Diplomarbeit ist es, alternative Interpretationen der Materialität des Körpers, unter Zuhilfenahme von Judith Butlers und Donna Haraways Arbeiten, jenseits naturwissenschaftlicher Beschreibungspraxen darzustellen, um einer-

seits zu zeigen, dass die Deutungsmacht über den Körper keinesfalls festgelegt ist. Dies bezieht sich sowohl auf die „Zuständigkeit“ der Wissenschaften als auch auf die Dominanz androzentristischer Denkmuster, die festlegen, wie und in welchem Zusammenhang über Körper gesprochen wird. Andererseits soll anhand der genannten Texte gezeigt werden, wie und wodurch der alltagsweltliche Blick, im Sinne eines *common sense,* auf die Materialität des Körpers geprägt ist. Denn biologistische Denkfiguren sind in unserer Alltagswelt wie auch im Wissenschaftsbetrieb seit ca. 200 Jahren vorherrschend und bestimmen unser Denken und Sprechen darüber, was wiederum die Wahrnehmung und den Zugang zu unserem Körper prägt.

Meiner Ansicht nach kann der Körper aus der Tatsächlichkeit des Biologischen befreit werden, wenn gezeigt wird, wie und wodurch dieses gemeinhin unhinterfragte Verständnis geprägt ist. Mit der Wahl dieser Texte und der Autorinnen soll darüber hinaus veranschaulicht werden, wie Gesellschaftskritik und Wissenschaftstheorie vor dem Hintergrund verschiedener Forschungsbereiche und Disziplinen verbunden sind. Die Materialität des Körpers ist hier exemplarisch der Ort unterschiedlicher wissenschaftstheoretischer Positionen, die die Geschlechterverhältnisse zum Gegenstand ihrer Kritik machen.

Den Anstoß zu diesem Thema erhielt ich durch den Text „Bodies, Health, Gender-Bridging. Feminist Theories and Women’s Health“ von Ellen Kuhlmann und Birgit Babitsch (2002), in dem thematisiert wird, dass das feministische Verständnis um die Materialität des geschlechtlichen Körpers *(material body)* zwischen kultur- und naturwissenschaftlich geprägten Disziplinen kaum Gemeinsamkeiten aufweist. Dieser Artikel zeigt, dass feministische kulturwissenschaftliche TheoretikerInnen beispielsweise, um Biologismen zu vermeiden, den Körper als Träger von Gesundheit und Krankheit außer Acht lassen, während naturwissenschaftliche TheoretikerInnen den Körper als funktionales biologisches System mit einer geschlechtlichen Codierung als gegeben hinnehmen, ohne zu hinterfragen, wie es zu dieser Prämisse kommt. Die ursprüngliche Absicht, das Spannungsfeld zwischen kultur- und naturwissenschaftlichen Vorstellungen vom „Körper“ zu erörtern, erwies sich bei einer vorläufigen Recherche als zu weitläufig.

Infolge entwickelte sich die Idee, innerhalb der feministischen Theoriebildung zwei Körperkonzeptionen zu untersuchen, deren wissenschaftlicher Hintergrund jeweils aus diesen unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen kommt.

1.3 Inhaltlicher Überblick

Um die Notwendigkeit für eine Neubestimmung der Begriffe Materie und Körper zu veranschaulichen, ist es meines Erachtens wichtig zu zeigen, warum innerhalb der gängigen Dichotomien von Körper/Geist und Materie/Form der Körper bzw. die Materie immer noch weiblich konnotiert sind und warum damit eine Abwertung einhergeht. Die Wurzeln hierzu liegen in den Texten von Platon und Aristoteles. Nach einem kurzen Überblick über den Körper im philosophischen und feministischen Forschungskontext im zweiten Kapitel werde ich mich daher im dritten Kapitel dieser Arbeit mit Luce Irigarays Interpretation des Höhlengleichnisses von Platon und einer Darstellung der aristotelischen Zeugungstheorie auseinandersetzen, um zu zeigen, wie es in der abendländischen Philosophiegeschichte zur Verknüpfung von Weiblichkeit und Materialität und der damit verbundenen Bewertung kam.

Im vierten Kapitel beleuchte ich Judith Butlers Analyse der Konstruktionsprozesse der Materialität des Körpers. Dabei wird vor allem Butlers Argumentationslinie dargestellt und untersucht. Mein Interesse liegt zum einen auf Butlers psychoanalytischen Betrachtungen, denn wie sie in *Psyche der Macht* in Bezug auf die Subjektwerdung sagt, ist das „Subjekt, das im selben Moment gebildet und untergeordnet wird, schon auf dem Schauplatz der Psychoanalyse implizit gegenwärtig“ (PdM 12). Mit dieser „Gründungsunterordnung“ (ebd.) wird die Geschlechtszugehörigkeit des Subjekts und damit die Körperlichkeit initiiert. Zum anderen wird Butlers performative Materialisierung von Körpern dargestellt, um zu zeigen, welche Mechanismen und Rückkoppelungen im sozialen Konstruktionsprozess notwendig sind, um Körper zu produzieren, die als weiblich oder männlich erkennbar sind.

Im fünften Kapitel wird Donna Haraways Analyse „von der Naturalisierung zur Denaturalisierung des Körpers“ (NdN 10) beleuchtet. Der Fokus liegt hier auf Haraways wissenschaftstheoretischer Auseinandersetzung mit dem Körper als Wissensobjekt. Indem Haraway den Objektivitätsanspruch der Wissenschaften und die damit verbundene unterstellte Ahistorizität des biologischen Geschlechts kritisiert, werden die Grenzen zwischen Natur und Kultur aufgeweicht. Auf diese Weise können gängige hierarchisierende Dichotomien produktiv in Frage gestellt werden. Es soll gezeigt werden, dass unter „Körper“ keine biologisch vorgeformte Entität zu verstehen ist, sondern dass dieses System, das wir als „Körper“ verstehen, einem Transformationsprozess in der Wissensproduktion unterliegt.

Im letzten Teil werde ich darstellen, dass die Theorien von Judith Butler und Donna Haraway, in Bezug auf die alltagsweltliche Sicht auf den Körper, für alternative Konzepte und Denkfiguren zur naturwissenschaftlichen Beschreibbarkeit des Körpers fruchtbar gemacht werden können, weil sie den Konstruktionsprozess offen halten. Dieser ermöglicht es, Körper als unabgeschlossene Entitäten zu sehen, wodurch biologistische Fundierungsversuche in Frage gestellt werden.

1.4 Methodische Umsetzung

Die vorliegende Arbeit stützt sich vor allem auf Erkenntnisse und Ausführungen der feministischen Philosophie und der feministischen Wissenschaftstheorie, deren zentrales Thema die kritische Auseinandersetzung mit androzentristischen Denkmustern ist. Denn ich bin der Überzeugung, dass die feministische Auseinandersetzung mit (mehr oder weniger unbewusst) verinnerlichten männlichen und als universal gedachten Vorstellungen weniger eine Bedrohung für die Wissenschaften darstellt als vielmehr eine Bereicherung und Wissenserweiterung, da Perspektiven verändert und Horizonte erweitert werden.

1.4.1 Feministische Philosophie

Meinen Zugang zur feministischen Philosophie[2], der dieser Arbeit zugrunde liegt, möchte ich hiermit wie folgt skizzieren: Das Selbstverständnis der feministischen Philosophie ist vielfältig und heterogen und meint weniger einen bestimmten methodischen Zugang oder eine einheitliche feministische Position als vielmehr eine kritische Auseinandersetzung mit der tradierten abendländischen Philosophie, ihren Theorien und Diskursen. Forschungsgegenstand der feministischen Philosophie ist nicht alleine das Subjekt und Objekt „Frau“, sondern es ist die Offenlegung diskriminierender, frauenfeindlicher und androzentristischer Darstellungen und Strukturen im sowohl philosophischen Kanon im Besonderen als auch in allen anderen Wissenschaftsbereichen. Die Auswahl der als wissenschaftlich relevant gedeuteten Fragestellungen und der zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten, Begrifflichkeiten und Methoden, die bislang in den Wissenschaften als objektiv, universal und als geschlechtsneutral gedacht sind, werden in den Blick genommen. Dabei sind die erhobenen Universalitätsansprüche kritisch zu hinterfragen und die Annahme scheinbar selbstevidenter Gewissheiten wissenschaftlicher Aussagen dahingehend zu durchleuchten, inwieweit sich diese an einem männlichen Ideal orientieren. Ausgehend von der Tatsache, dass Frauen in beinahe allen Lebensbereichen diskriminiert werden, ist zu untersuchen, wie weit die traditionelle Philosophie im Speziellen und Wissenschaft im Allgemeinen daran beteiligt sind, insofern sie die hierarchischen Geschlechterverhältnisse durch geschlechtliche Metaphern stabilisieren und weitertragen.

> „Die Philosophie ist dabei in doppelter Hinsicht paradigmatisch: Sowohl darin, wie sie die Frau im Rahmen der diversen patriarchalischen Konzeptionen des Geschlechter-

[2] Für ausführliche Darstellungen und Auseinandersetzungen mit der feministischen Philosophie und Wissenschaftstheorie verweise ich hier stellvertretend auf Evelyn Fox Keller (1986), Hilge Landweer (2006), Elisabeth List (1993), Ursula Meyer (1997), Herta Nagl-Docekal (1994) und (2001), Mona Singer (2002) oder die Sammelbände von Barbara Orland, Elvira Schein (1995) und Eva Waniek, Silvia Stoller (2001).

> verhältnisses thematisiert, als auch darin, daß an entscheidenden Stellen gezielt Schweigen über die Frau geübt wird“ (Nagl-Docekal 1994, 8).

Wie beispielsweise Cornelia Klinger (1994, 246 ff.) in Bezug auf die Philosophie hinweist, wird die Frau in der patriarchal geprägten Philosophiegeschichte marginalisiert, und es wird nur am Rande von ihr gesprochen, indem Aussagen zum Geschlechterverhältnis lediglich implizit und sehr verstreut wiedergegeben werden. Zum anderen gibt es, wie Ursula Meyer (1997, 25 f.) ausführt, offene frauenfeindliche Aussagen, um damit die Unzulänglichkeit und Unfähigkeit der Frauen für die Philosophie und die Wissenschaft zu rechtfertigen und sie davon fernzuhalten.

Die feministische Philosophie entwickelte sich aus der politisch motivierten Frauenbewegung, deren Aufgabe darin besteht, die vielfältige Benachteiligung und Diskriminierung von Frauen in der Gesellschaft zu bekämpfen und offenzulegen. Die feministische Philosophie bleibt dieser Fundierung weiterhin verpflichtet, indem ihr ideologiekritischer Charakter die hierarchischen Geschlechterstrukturen und ihre Auswirkung auf das weibliche und männliche Geschlecht zum Thema macht. Dabei entsteht ein produktiver Spannungsbogen zwischen dem politischen Anspruch, das Ungleichverhältnis zwischen den Geschlechtern zu vermindern, indem für das weibliche Geschlecht Partei ergriffen wird, und andererseits einem wissenschaftlichen Anspruch, bei dem Allgemeingültigkeit und Objektivität im Vordergrund stehen (vgl. Ludewig 2002, 32). Das Geschlecht ist dabei eine Analysekategorie, die in allen philosophischen Bereichen zur Diskussion gestellt wird und eine Kategorie, die dem bislang gängigen Philosophiebegriff eine Öffnung hin zu politisch motivierten Fragestellungen abverlangt. Dies bedeutet weiters ein Sichtbarmachen von weiblichen Wissenschaftlerinnen und ihren Leistungen in der Wissenschaftsgeschichte. Die feministische Philosophie ist daher insbesondere gefordert, „problematische[n] Geschlechterverhältnisse[n] auf der Ebene theoretischer Konzeptualisierungen entgegenzuwirken“ (Landweer 2006, 225).

1.4.2 Wissenschaftstheorie

In Bezug auf die Wissenschaftstheorie führt Elisabeth List in ihrem Text „Theorieproduktion und Geschlechterpolitik“ (1994) aus, dass es einer eingehenden Analyse wissenschaftlichen Wissens in Bezug auf die soziale, ökonomische und personale Entstehungsgeschichte innerhalb der Wissensproduktion bedarf. Das Urteil, welche Phänomene es wert sind, erforscht zu werden, welche Methoden unter welchen Fragestellungen dabei angewandt werden, und die Feststellung, welche Ergebnisse letztlich richtig und relevant sind, hängen entscheidend von denjenigen ab, die die Forschungspriorität und deren Erfolgskriterien festlegen. Zudem stellt sich die Frage, wie Geschlechterideologien die Wissenschaft(sideologien) beeinflussen und sich wechselseitig durchdringen (vgl. auch Keller 1986, 15 f.). Damit wird der grundsätzliche Anspruch auf Rationalität oder Objektivität nicht in Frage gestellt, aber es soll gezeigt werden, dass das Idealbild von Wissenschaft eng mit Vorstellungen von Männlichkeit verbunden ist, deren Denkstrukturen vorzugsweise mechanistisch oder szientistisch geprägt sind, indem unterstellt wird, dass alle Fragen, insofern sie sinnvoll sind, mit vorzugsweise naturwissenschaftlichen Methoden beantwortet werden können. Die Struktur wissenschaftlicher Disziplinen umfasst jedoch nicht nur deren logische Formen innerhalb der Methoden und Theorien, wie Elisabeth List weiter darlegt, sondern auch ein „Wissensideal“ (List 1994, 168). Dazu zählt die Vorstellung, wie bestimmte Ziele innerhalb der Wissenschaftsdisziplinen erreicht werden sollen und welche Quellen dafür legitim sind. War beispielsweise für Naturwissenschaftler des 15. Jahrhunderts die Bibel als göttliche Offenbarungsgeschichte eine fundierte Erkenntnisquelle, ist dies heute undenkbar. Politische Ideologien, kulturelle und soziale Wertvorstellungen fließen nachweislich in den Erkenntnisgewinn ein und sind inzwischen nicht nur Angelegenheit feministischer Wissenschaftskritik, sondern sind „mittlerweile Gegenstand wissenssoziologisch, psychoanalytisch, ethnographisch oder ökonomisch orientierter Wissenschaftsforschung“ (List 1994, 162). Berücksichtigt werden müssen jedoch die anhaltende Omnipräsenz des männlichen (weißen, bürgerlichen) Geschlechts und seine hegemonialen Denkmuster und der gleichzeitige Ausschluss von spezifisch weiblichen Erfah-

rungen und Erkenntnissen im Wissenschaftsverständnis als „subjektiv“, in Abgrenzung zur androzentristisch definierten „Objektivität“ der wissenschaftlichen Vernunft.

Wie Evelyn Fox Keller in *Liebe, Macht und Erkenntnis* (1986) darlegt, wird das Ideal der Objektivität in der Wissenschaft vorrangig mit Männlichkeit in Verbindung gebracht. Neben dem zunehmend verblassenden Gemeinplatz, dass Frauen für die Wissenschaft die geforderte Strenge und Klarheit im Denken fehle, halten sich in der Sprache Ausdrucksformen wie „harte“ und „weiche“ Wissenschaften, die eindeutig geschlechtlich konnotiert sind. „Harte“ Wissenschaften gelten als objektiv und werden mit Männlichkeit in Verbindung gebracht, während „weiche“ Wissenschaften den Impetus des Subjektiven tragen und mit Weiblichkeit assoziiert sind. Evelyn Fox Keller erklärt diesen Mythos dahingehend, dass die geltende Wissenschaftsideologie die Welt in „den Wissenden (den Geist) und das Wißbare (die Natur)“ (Keller 1986, 84) trennt, dem jeweils ein bestimmtes Geschlecht zugeordnet wird: Geist – männlich, Natur – weiblich. Mit der strikten Trennung von Wissendem und Wissbarem werden die Beziehungen und die Interaktion zwischen dem erkennenden Subjekt und seinem Objekt festgelegt.

> „Der wissenschaftliche Verstand wird abgetrennt von dem, was gewußt werden kann, das heißt von der Natur, und seine Autonomie […] wird garantiert […] durch die Abtrennung ihrer Erkenntnisweisen von jenen, durch die diese Dichotomie bedroht ist“ (Keller 1986, 84).

Die Grundlage des Erkenntnisgewinns wird durch eine radikale Zurückweisung jeglicher Vermischung von Subjekt und Objekt charakterisiert und mit Autonomie, Trennung, Distanz und letztendlich Macht identifiziert, wodurch „die emotionale und physische Unantastbarkeit des Subjekts“ (ebd.) und, damit verbunden, eine kategorische Unabhängigkeit vom Anderen garantiert wird. Die geschlechtsspezifische Zuordnung intellektuellen Handelns und die Vergeschlechtlichung von Denkprozessen erklärt Keller psychoanalytisch: In der frühkindlichen Welt gibt es keine Grenzen zwischen dem Kind und seiner äußeren Umgebung, die in erster Linie aus seiner Mutter besteht. Diese wird als eine Erweiterung des Selbst erfahren. Erst durch einen Entwicklungsprozess anhaltender schmerz- und lustvoller Erfahrungen bildet sich das Selbstbewusstsein des Kindes, das lernt, zwischen

sich und dem ursprünglich ins eigene Subjekt integrierten Primärobjekt Mutter zu unterscheiden. Aus Furcht vor einer Desintegration des neu gewonnenen Ichs wendet sich das Kind innerhalb der Familienkonstellation der Vaterfigur zu, welche die objektive Realität repräsentiert und für ein reales In-der-Welt-Sein steht. Dieser psychoanalytischen Untersuchung folgend, wird

> „die affektive und kognitive Haltung der Objektivierung mit dem Männlichen [assoziiert], während alle Prozesse, die ein Verwischen der Grenzen zwischen Subjekt und Objekt ins Spiel bringen, eher mit dem Weiblichen assoziiert werden“ (Keller 1986, 93).

Diese Ausführungen sollen veranschaulichen, dass es der feministischen Wissenschaftskritik nicht darum geht, die Methoden des wissenschaftlichen Arbeitens prinzipiell in Frage zu stellen oder der männlichen Theorie eine explizit weibliche gegenüberzustellen, sondern es geht darum zu zeigen, dass wissenschaftliche Systeme von Weltanschauungen und Geschlechterideologien geprägt sind und somit die „Reinheit“ des Erkenntnisgewinns und eine „wissenschaftliche Neutralität“ (Keller 1986, 14) nicht gegeben sind.

Um mit Donna Haraway zu sprechen, ist Feminismus, genauso wie Wissenschaft, ein Projekt, das das gesellschaftliche und politische Leben rekonstruiert und das um allgemein anerkanntes Wissen kämpft (vgl. NdN 124). Meines Erachtens geht damit der Feminismus über die gängige Vorstellung hinaus, eine Weltanschauung zu sein, die „nur“ die Rechte und Interessen „der Frauen“ vertritt, sondern eine kritische feministische Reflexion von Sachverhalten und Gegebenheiten ist eine Erweiterung des Erkenntnisgewinns.

2 Überblicksdarstellung des Körpers im philosophischen und feministischen Kontext

In der abendländischen Philosophiegeschichte spielte der Körper lange Zeit eine wenig gewürdigte Rolle, da der Körper als Gegenpol zum Geist verstanden und weitgehend als Teil der biologischen Natur begriffen wurde. Ab den 1990er Jahren entwickelte sich jedoch in der feministischen Philosophie ein regelrechter „Körperboom", als verschiedenste Körperkonzepte entwickelt und von unterschiedlichen Denkerinnen oft sehr heterogen diskutiert wurden. Indem Körperthemen vermehrt in den Blick genommen werden, tritt auch die Geschlechtlichkeit des Körpers in den Vordergrund, womit sich dieser als philosophisches Thema als diskussionswürdig erweist (vgl. Stoller 2010, 40).

Ohne nur Ansatzweise einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, soll der nun folgende Abschnitt einen kurzen Überblick geben, wie Körper von ausgewählten Philosophinnen gedacht und vorgestellt wurden[3].

2.1.1 Vordenkerinnen

Wie Kathleen Lennon (2010) in ihrem Artikel „Feminist Perspectives on the Body" erläutert, wird von frühen feministisch denkenden Philosophinnen wie François Poullain de La Barre (17. Jhd.), Mary Wollstonecraft (18. Jhd.) oder Harriet Taylor Mill (19. Jhd.) der cartesianische Dualismus von Körper und Geist noch leidenschaftlich weitergetragen. Dabei wird dem Geist der Vorzug gegeben, um die gängigen determinierenden Konnotationen von der Naturhaftigkeit des Körpers und den geistigen Fähigkeiten oder sozialen Rollen zu durchbrechen. Der weibli-

[3] Für eine weiterführende Darstellung in diesem Zusammenhang verweise ich auf das Kapitel „Körper in der feministischen Philosophie" bei Silvia Stoller (2010) und auf das Kapitel „Frauen-Körper in der Feministischen Philosophie" bei Gertraud Ladner (2003).

che Körper fungiert lediglich als „Versorgungsgut“, das sittsam gepflegt wird, um die Heiratschancen und damit die materielle Absicherung zu gewährleisten. Gleichzeitig wird er von Denkerinnen wie Harriet Taylor Mill als Hindernis betrachtet, da er krank oder schwanger werden kann und so die philosophische Arbeit behindern oder durch vorzeitigen Tod beenden könnte.

Bis zur Wende des 20. Jahrhunderts standen feministische Gleichheitskonzeptionen im Vordergrund und die geschlechtliche Differenz wurde auf die emotionale Kompetenz und auf das Gefühl bezogen und weniger auf körperliche Unterschiede (vgl. Holland-Cunz 2003, 64 f.). Erst gegen Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der Körper innerhalb der Frauenbewegung als Träger von Diskriminierungen zwischen den Geschlechtern, den Ethnien und den Klassen markiert. Mit der Einforderung von spezifischen Frauenrechten geht auch die Forderung nach Kontrolle und erlangen der Verfügungsmacht über den eigenen Körper, vor allem im Hinblick auf die Reproduktionsarbeit als Kernfrage der Frauenbefreiung, einher (vgl. Lennon 2010). Vor allem in der ArbeiterInnenbewegung wird die Vergesellschaftung der Reproduktionsarbeit visioniert, um eine Befreiung vom heimischen Herd zu erwirken. „But an implicit dualism remained. The body was seen as something owned by, and thereby separate from the self, something over which the self had rights“ (Lennon 2010).

2.1.2 Simone de Beauvoir

Erst mit *Das andere Geschlecht* von Simone de Beauvoir, das 1949 erscheint, wird innerhalb der feministischen Theorie eine Relation zwischen dem Körper und dem Selbst hergestellt[4]. Denn der Körper „ist unser Zugriff auf die Welt und

[4] Für eine weiterführende Darstellung des Denkens von Beauvoir möchte ich stellvertretend auf Silvia Stoller (2010), insbesondere auf den Abschnitt „Existenz“ (151 ff.), hinweisen. Einen Überblick gibt weiters Ursula Konnertz (2005) oder auch das Kapitel „Simone de Beauvoir: Das andere

der erste Ansatz zu unseren Entwürfen“ (Beauvoir 2004, 59). Beauvoir überschreitet damit den klassischen cartesianischen Dualismus von Körper und Geist[5] als getrennte Sphären und versteht den Körper nicht als *Ding,* sondern phänomenologisch als „Instrument für unseren Zugriff auf die Welt“ (Beauvoir 2004, 57). Beauvoir konzipiert den Körper als Situation (vgl. Beauvoir 2004, 59), der einen Prozess des Werdens und des Geworden-Seins umfasst und definiert den Körper von seiner Existenz her aus einer menschlichen und nicht rein biologischen Perspektive. Physiologische Gegebenheiten wie Muskelkraft oder Gebärfähigkeit haben – so Beauvoir – nur dann Bedeutung, wenn innerhalb des gesellschaftlichen Kontexts eine Zielsetzung oder ein Wertesystem damit verbunden ist.

> „Daher müssen die biologischen Gegebenheiten im Licht eines ontologischen, ökonomischen, sozialen und psychologischen Zusammenhangs untersucht werden. [D]er Körper der Frau ist eines der wesentlichen Elemente für die Situation, die sie in der Welt einnimmt. Aber andererseits genügt er auch nicht, um sie zu definieren; er hat nur gelebte Realität, sofern er vom Bewußtsein durch Handlung und innerhalb der Gesellschaft bejaht wird“ (Beauvoir 2004, 62).

Obwohl Beauvoir die Biologie als Erklärung für die Weiblichkeit entschieden ablehnt, entwirft sie sprachgewaltig ein tendenziell negatives Körperbild, das vor allem den massiven Druck widerspiegelt, dem Frauen in den 1920er bis 1950er in Bezug auf ein konservatives Mutterideal ausgesetzt waren. Sie geht davon aus, dass der weibliche Körper, im Vergleich zum männlichen, stärker biologischen Vorgängen wie Menstruation, Mutterschaft, Stillen und Klimakterium unterworfen ist, was die Frau in der Immanenz der Natur gefangen hält und sie an der Entfaltung ihrer Individualität hindert. Beauvoir denkt die Immanenz in Ab-

---

Geschlecht“ bei Ursula Meyer (1997). Im Zusammenhang mit dem Körperverständnis von Beauvoir möchte ich auf Eva Scheufler (2008) verweisen.

[5] An dieser Stelle möchte ich der Vollständigkeit halber anmerken, dass Judith Butler in diesem Zusammenhang die Auffassung vertritt, dass Beauvoir den Geist-Körper-Dualismus beibehält, auch wenn sie eine Synthese der Begriffe anstrebt (siehe Butler UdG 31, Fußnote 21).

grenzung zur Transzendenz, die für die geistigen und intellektuellen Aspekte und deren Handlungsmöglichkeiten steht. Übertragen auf die Geschlechterverhältnisse beansprucht der Mann die Transzendenz für sich, während die Frau durch ihre vordergründige Körperlichkeit der Immanenz verhaftet bleibt. Derart reduziert auf ihre Körperlichkeit, produziert die Frau ein Negativbild, von dem sich die männliche Gestaltungskraft positiv abhebt. Wie Beauvoir anhand einer Analyse der Philosophiegeschichte zeigt, wird die Frau durch den „männlichen Blick, der seine eigenen Körperlichkeit und Endlichkeit leugnet“ (Konnertz 2005, 37), mit Körper, Natur, Leben und Tod gleichgesetzt und als das „Andere“ marginalisiert und gedeutet. Damit wird die Körperlichkeit auf die Frau ausgelagert und der männliche (nichtkörperliche) Intellekt beansprucht in hierarchischer Weise die Verfügungsmacht über den weiblichen Körper.

Das auf den ersten Blick negative Körperverständnis im Zusammenhang mit den Ausführungen über die Biologie und die Reproduktionsarbeit von Frauen hat Beauvoir von späteren Feministinnen vehemente Kritik eingebracht, welche den Körper zum Teil bejahend annahmen und ihn als Quelle der Lust, Fertilität und Kraft verstanden und speziell den weiblichen Körper und seine Gebärfähigkeit positiv bewerteten (vgl. Lennon 2010). Nichts desto trotz muss aber betont werden, dass Beauvoir keine essentialistische Körperkonzeption vertritt, sondern vielmehr dagegen anschreibt, indem sie betont, dass der biologische Körper kein ausreichendes Argument für die Asymmetrie der Geschlechter ist, sondern vielmehr das kulturelle und soziale Umfeld, das Frauen „macht“ (vgl. Beauvoir 2004, 62).

2.1.3 Feministische Theorien innerhalb der Frauenbewegung

Ab den 1970er Jahren beginnen Feministinnen den ideologisch naturalistisch aufgeladenen Frauenkörper zu hinterfragen, indem die anatomischen Unterschiede des weiblichen und männlichen Körpers als sozial irrelevant betrachtet werden. Alles Körperbezogene wird konzeptuell von den sozialen Gegebenheiten abgetrennt und in der Restkategorie „biologisches Geschlecht“ abgelegt. Damit wird die Frau aus der Sphäre des Naturhaften herausgehoben und die Biologie

als Klassifikationsmittel kann destabilisiert werden. „Die Gleichsetzung von ‚Biologie' mit ‚Natur' war als eine spezifisch moderne Herrschaftstechnik sichtbar gemacht worden" (Duden 2008, 599). Gleichzeitig bleiben aber die Kennzeichen der Geschlechtlichkeit, wie beispielsweise primäre und sekundäre Geschlechtsmerkmale, allgemein gültige natur- und medizinwissenschaftliche Tatsache und werden inhaltlich insbesondere der Medizin überlassen, wenn auch die Frauenbewegung in der Forderung „Mein Bauch gehört mir" die Selbstbestimmung im Umgang mit dem eigenen Körper einfordert (vgl. Duden 2008, 593 ff.). Nichts desto trotz bleibt – wie Margarete Mitscherlich (1994, 64) betont – der weibliche Körper mithilfe einer von Männern festgelegten Gesetzgebung weiterhin den männlichen Machtbefugnissen unterworfen.

In den 1980er Jahren wird in Europa die Aufmerksamkeit von lebensweltlich geprägten Theoriemodellen auf die Psychoanalyse und deren Theorie der Subjektbildung gelenkt. Die feministische Auseinandersetzung mit dem weiblichen Subjekt entwickelt sich im Kontext der postmodernen Philosophie, die u. a. den Tod des Subjektes postuliert, wodurch der Horizont auf das weibliche Subjekt für eine positive Auseinandersetzung und Neubewertung geöffnet wird. Im Wesentlichen wird dabei – lose gesprochen – das universal gesetzte (männliche) Subjekt in Frage gestellt, womit das metaphysisch gedachte Menschsein aufgelöst und als gesellschaftlich, geschichtlich und sprachlich geprägte Individualität bestimmt wird. Im Zentrum der Kritik steht dabei die Überlegung, dass die Probleme der Gegenwart nicht durch ein „reines Denken" gelöst werden können, da der vernunftgeleitete Anspruch auf Universalität und Allgemeingültigkeit zwangsweise Ausgrenzungen und Marginalisierungen produziert, welche die lebensweltlichen, individuellen oder vielfältigen Wahrheiten und Erfahrungen unterdrücken (vgl. u.a. Meyer 1997, 141 ff und Ludewig 2002, 35 f.).

2.1.4 Luce Irigaray

Insbesondere Luce Irigarays Arbeiten *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts* (1974) und *Das Geschlecht, das nicht eins ist* (1977) setzten sich intensiv mit der Psychoanalyse als patriarchal geprägte Theorie auseinander[6]. Dabei benutzt Irigaray die Methode der Psychoanalyse, um blinde Flecken und Spuren des Verdrängten im Diskurs und im Denken aufzuspüren. Sie hebt hervor, dass der männliche Körper die universale Norm darstellt und die sexuelle Differenz nicht als solche anerkannt wird, sondern das Weibliche wird in erster Linie mit dem Mütterlichen identifiziert und nicht als eigenständiges Geschlecht gesehen (vgl. Irigaray 1980, 17). Irigaray betont, dass die „Sexualfunktion" in erster Linie der Fortpflanzung dient. Für die Frau bedeutet dies in Kombination mit dem Penisneid, der ihr deutlich macht, unvollkommen zu sein, einen Sohn gebären zu „müssen", auf den sie den Ehrgeiz übertragen kann, den sie bei sich nicht verwirklichen konnte (vgl. Irigaray 1979, 40).

> „Wie dem auch sei, der ‚Penisneid' wäre auf jeden Fall als ein – zum Gesetz der weiblichen Sexualökonomie erhobenes – symptomatisches Indiz für die Prägnanz des Begehrens nach dem Selben zu interpretieren, dessen Garant, Signifikant oder transzendentales Signifikat der Phallus ist. Der PHALLUS. Wäre es anders, warum wird dann nicht *auch* der ‚Neid' auf die Vagina analysiert? Auf die Gebärmutter? Auf die Vulva? Etc. Das in jedem Pol der sexuellen Differenz verspürte ‚Verlangen', auch so etwas zu haben'? Das Gekränktsein darüber, fehlerhaft, mangelhaft im Vergleich zu einem Heterogenen, zu einem anderen zu sein? […] Für Freud freilich löst sich die sexuelle Differenz letztlich im Mehr oder Weniger *eines* Geschlechts auf: dem Penis. Und das ‚andere' des Geschlechtlichen ist darauf reduziert, ‚es nicht zu haben'" (Irigaray 1980, 63).

Irigaray betont nicht nur die Geschlechterdifferenz, sondern plädiert für eine Verstärkung des Geschlechtsunterschiedes, indem sie eine eigene weibliche Genea-

[6] Für ein ausführliche und vertiefende Auseinandersetzung mit Luce Irigaray möchte ich nochmals auf Silvia Stoller (2010) verweisen, diesmal auf den Abschnitt „Differenz" (249 ff.) und auf Gertrude Postl (2010).

logie, Sprache, Ökonomie und Religion fordert. Ziel dieser Bestrebungen ist nicht die Umkehrung der phallokratischen Ordnung, sondern eine eigene selbständige weibliche Identität, die nicht in Bezug auf die männliche gedacht wird und welche die gängige Ordnung dahingehend stört, als dass ein „herrschaftsfreie[s] Miteinander-Sprechen“ (Frei Gerlach 1998, 77) möglich ist. Dabei entwirft Irigaray ein positives Körperverständnis, das gleichsam „zum *subversiven* Element einer feministischen Theorie der Geschlechterdifferenz“ (Stoller 2010, 54) wird. Wie Silvia Stoller (2010, 58 f.) betont, ist das Körperverständnis bei Irigaray eng mit Sexualität und Lust verbunden, denn es geht darum, Frauen zu ermöglichen, ihre eigene Lust abseits der patriarchalen Ordnung zu entwickeln, indem das weibliche Begehren nicht nur darauf reduziert wird, das Begehren des Mannes zu befriedigen, sondern ihr eigenes Begehren zu entwickeln. Demzufolge wirft Irigaray auf der Ebene der Psychoanalyse insbesondere Freud und Lacan vor, das männliche Geschlecht überzubewerten und die Frau als Spiegelbild des Mannes zu definieren, das nicht selbständig existiert, sondern nur als das Selbe mit „femininen“ Abweichungen. Dieses „Apriori des Gleichen […] rekurriert […] auf die überkommenen Verfahren der Analogie, des Vergleichs, der Symmetrie“ (Irigaray 1979, 74) und verleugnet so die Differenz der Geschlechter. Vor der gängigen Konstruktion des Komplementären, die den Geschlechtern bestimmte Eigenschaften zuweist, bleibt der männlich dominierte Diskurs unwidersprochen. Fortgeschrieben wird dies – wie Franziska Frei Gerlach (1998, 70 ff.) anmerkt – durch den Ausschluss des Weiblichen aus den verschiedenen Bereichen wie Wissenschaft und Politik, womit ihr die Spiegelfunktion zugewiesen wird, die das Unlogische, Irrationale und Emotionale repräsentiert.

Wie Gertrude Postl (2002, 17) ausführt, geht es weiters in Irigarays psychoanalytischen Interpretation darum zu zeigen, dass sich die westliche Denktradition am Sichtbaren als Referenzpunkt orientiert, womit dem äußerlich sichtbaren männlichen Penis Symbolcharakter zufällt, während die äußerlich nicht sichtbare weibliche Vagina nicht repräsentiert wird. Demzufolge konfrontiert Irigaray das männliche phallische Konzept mit einem weiblichen Konzept der Schamlippen, das auf mehreren Ebenen als different verstanden werden kann: Einerseits Vulva und Penis auf einer anatomischen Ebene, als sichtbare Zeichen der Repräsentanz.

Andererseits auf einer auto-erotischen Ebene. Die Schamlippen der Frau „berühren sich durch sich selbst“ (Irigaray 1979, 23) während der Mann ein Instrument wie seine Hand oder das Geschlecht der Frau dafür benötigt, um berührt zu werden. Ziel dieses Konzeptes ist, einen Weg aus dem patriarchal geprägten Denken zu skizzieren bzw. zu imaginieren.

Von späteren postmodernen DenkerInnen wird jedoch – wie Karin Ludewig (2002 36 ff.) erläutert – diese Wechselbeziehung zwischen Weiblichkeit und Körperlichkeit und die „Ineinsetzung des Weiblichen mit dem Anderen der Vernunft“ (Ludewig 2002, 38) als Wiederholung des cartesianischen Dualismus und als dichotome Struktur des Denkens kritisiert. Der Hauptkritikpunkt lautet, dass die Frau und der weibliche Körper weder nur reine „Natur“ und von kulturellen Überformungen frei sind, noch dass sich die Natur lediglich über das Weibliche ausdrückt.

3 Materialität denken

3.1 Die weibliche Konnotation von Materialität

Fällt die Rede auf die Materialität des Körpers, scheint diese beinahe unabwendbar mit Weiblichkeit und Passivität verbunden zu sein, während Männlichkeit mit Aktivität und Immaterialität in Zusammenhang gebracht wird. Etymologisch entwickelte sich der Begriff „Materie“ aus *mater* (lat. Mutter) und *matrix* (lat. u.a. Muttertier, Gebärmutter) (vgl. Kluge 2002), was bereits die geschlechtliche Markierung durch die Reproduktionsthematik veranschaulicht. Wenn Materie nicht ausdrücklich mit weiblicher Reproduktion in Verbindung gebracht wird, wird sie, wie noch gezeigt wird, als ein Prinzip der Formung und Ursächlichkeit und als Ort der Erzeugung verallgemeinert (vgl. auch KvG 57).

Der Ursprung der geschlechtlichen Kodierung von Materialität als weiblich und von Immaterialität als männlich findet sich in der abendländischen griechischen Philosophie, insbesondere in den Texten von Platon und Aristoteles. Die überlieferte Konzeption von Materie ruft dabei weitgehend Vorstellungen hervor, die das Material immer Stoff für etwas sein lassen. Dieses Material muss bearbeitet und geformt werden und ist damit immer auf der Seite des Passiven in der Welt zu finden. In der Materie liegt das Potential, das zum Leben gebracht werden muss, dem aber kein eigener ontologischer Status zukommt.

Diese weibliche Konnotation von Materialität, welche sich ab der Neuzeit im cartesianischen Körper-Geist-Dualismus fortsetzt, möchte ich hier anhand feministischer Lesarten des Höhlengleichnisses von Platon und der aristotelischen Naturphilosophie darstellen.

3.2 Luce Irigarays Platoninterpretation

Wie bereits weiter oben angedeutet, benutzt Luce Irigaray die Psychoanalyse als *ein* Instrument für ihre sprachkritische Auseinandersetzung, um phallische Werte und Denkmuster freizulegen und die Funktionsweise des Unbewussten und Verdrängten in der Philosophie auszuhorchen. Dabei geht es neben der Analyse der Grammatik und ihrer syntaktischen Gesetze u. a. auch darum, welche Aussagen explizit nicht artikuliert werden, worüber also geschwiegen wird. Um den herrschenden Diskurs aufzubrechen, nimmt sie den für sie einzigen Weg über die Mimetik. So schreibt Irigaray nicht über Texte, sondern paraphrasiert, kommentiert und wiederholt sie im buchstäblichen Sinn. Dabei geht der interpretierte Text in den interpretierenden Text über, um die darin wirkenden Mechanismen aufzuzeigen (vgl. Nachwort der Übersetzerinnen zu *Speculum* 467 ff.). In einer präzisen und textnahen Lektüre nimmt Irigaray das fremde Schreiben und dessen Terminologie an, um es in einem mimetischen Verfahren zu destruieren und das Unbewusste, Unausgesprochene und Metaphorische ans Tageslicht zu bringen[7].

> „Es existiert, zunächst vielleicht, nur ein einziger ‚Weg', derjenige, der historisch dem Weiblichen zugeschrieben wird: die Mimetik. Es geht darum, diese Rolle freiwillig zu übernehmen. Was schon heißt, eine Subordination umzukehren in Affirmation, und von dieser Tatsache aus zu beginnen, jene zu vereiteln" (Irigaray 1979, 78).

Um den Entstehungsprozess für die Konzeption von Weiblichkeit in Verbindung mit Materialität zu veranschaulichen, möchte ich hier exemplarisch Irigarays Interpretation des Höhlengleichnisses von Platon in *Speculum* sprechen lassen, denn wie Franziska Frei Gerlach (1998, 71) anmerkt, liest Irigaray das Höhlengleichnis prototypisch für die bestimmende Hierarchisierung von Materie und Form.

[7] Im Zusammenhang mit Irigarays mimetischem Verfahren in ihren Textanalysen möchte ich nochmals auf Gertrude Postl (2010) hinweisen.

3.2.1 Das Höhlengleichnis

Vorausschickend festgehalten, ist das „Höhlengleichnis“ ein in dialogischer Form verfasstes Lehrbeispiel Platons aus dem siebenten Buch der *Politeia (514a–517a).* Sokrates veranschaulicht dabei seinem Gesprächspartner Glaukon den beschwerlichen Erkenntnisweg zur Idee des Guten als höchste metaphysische Instanz, durch das Bild, dass ein nur an die Dunkelheit gewöhnter, angeketteter Mensch befreit wird und den steilen und mühevollen Weg zum Licht auf sich nimmt. Der Lehrinhalt dieser Veranschaulichung ist die Umwandlung des Menschen vom „Ungebildeten“ zum „Gebildeten“ und die damit verbundene Befreiung vom Scheinwissen und das Erkennen der natürlichen Dinge und der Idee des Guten, die in der Sonne als „Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend“ (*Politeia* 517b) repräsentiert wird. Irigaray unterzieht das Höhlengleichnis aber einer kritischen Relektüre, die den dahinterstehenden Phallogozentrismus sehr eindrucksvoll entlarvt und die ich wie folgt wiedergeben möchte.

Wie Irigaray darstellt, werden im Höhlengleichnis Menschen „ohne Geschlechtsbestimmung (?)“ (Spec 306) beschrieben, die sich seit jeher in einer Höhle befinden. Sie sind mit dem Rücken zum Eingang, der von Irigaray als das Ursprüngliche und Überlegene gedeutet wird, gefesselt und werden mit „Kopf und Geschlecht *nach vorn*, in Richtung auf das ihnen *Gegenüberliegende* festgehalten. Was in der Erzählung von Sokrates nichts anderes als die Rückwand, der Grund der Höhle ist: Die Vorstellung einer vorausgesetzten, schon immer gegebenen Existenz einer ursprünglichen Materie und Matrix“ (Spec 304). Diese Rückwand der Höhle wird als das später Kommende (*hystéra*) bezeichnet. Irigaray weist darauf hin, dass das Vorher und Nachher verschoben sind und die „Gebärmutter, die von einem Mann, einem *Geburtshelfer,* heimlich umgekehrt, […] nach rückwärts verlagert wurde, um so […] zum geschlossenen Raum der Repräsentation, der Vorstellung gemacht zu werden“ (Spec 331). Hinter den gefesselten Menschen brennt ein Feuer, „das nicht sehr erhellend wirkt“ (Spec 306) und das nur Schatten und Reflexe erzeugt. In der Interpretation Irigarays ist das Feuer eine Nachbildung der Sonne, so wie die Höhle eine Nachbildung der Welt ist und letztendlich die „Welt“ wieder eine Nachbildung der Höhle ist, „worin alle Dinge

lediglich Abbilder von Bildern sind“ (ebd.). Hinter dem Feuer gibt es einen Weg ans Tageslicht, den Irigaray als ein dichotomes Zwischen beschreibt und der vom Inneren der Höhle zum Gegenstück Außen führt. Die Existenz dieser Passage erlaubt eine Drehung der „Symmetrie-Achsen“ (Spec 303) in ein Vorher und Nachher oder ein Oben und Unten. Diese Passage wurde aber – wie Irigaray anmerkt – vergessen und wird von ihr als „*Vergessene Vagina*“ (Spec 308) bezeichnet, da durch das Vergessen alle Divergenzen auf „Proportionen, Funktionen, Relationen hinauslaufen, die man auf *ein Gleiches* zurückführen kann“ (ebd.). Die Höhle wird bei Irigaray zur Metapher des Ähnlichen, aus der die Gefangenen nicht heraustreten können, weil sie „von der Wiederholung gefesselt“ (Spec 309) sind.

In der Höhle ist der Weg durch eine halbhoch errichtete „Zwischenwand“ (Spec 312) (*diaphragma*) versperrt, die Irigaray als Hymen identifiziert. Auf der einen Seite gehen Menschen hin und her, ohne weiter in die Höhle eindringen zu können. Die Körper der Menschen bleiben dabei hinter der Mauer, aber die über die Mauer ragenden Gegenstände werfen Schatten an die hintere Wand der Höhle, die als „Bühnenhintergrund“ (Spec 305) oder als „Projektionsschirm“ (Spec 312) für die „Vorstellung“ (Spec 305) dient. Mit „leider wenig aufgeklärte[m] Blick“ (Spec 313) verfolgen die Gefangenen fasziniert die Erscheinungen und lassen sich „[u]nsichtbaren Zauberer, spitzfindigen Nekromanciers, die sich zum größeren Ruhme ihrer Schattenbilder selbst verleugnen und so ihrem Publikum den Scharfblick rauben“ (ebd.), täuschen, wobei letztendlich – so Irigaray – nicht eindeutig ist, wer die Getäuschten sind, denn die Menschen „*halten den Prozeß der Mimesis* aufrecht, von der einen und von der anderen Seite eines Mauer-Vorhangs aus“ (Spec 314). Die Höhle ist in Irigarays Interpretation das Speculum, das „die Nachbilder der Derivate des Seins“ (Spec 319) widerspiegelt, indem das Frühere mit dem Späteren verschmilzt und durch die Wiederholung die Wechselwirkung von Produktion und Reproduktion aufgehoben wird.

Einige der Gefangen sprechen miteinander, andere schweigen und bekommen so „die Gelegenheit zur Gegenrede. Wenn sie sie nicht artikulieren, übernehmen sie die Funktion eines Reflexionsschirms“ (Spec 323), was – so Irigaray – nicht

nur für die Dialoge in der Höhle gilt, sondern auch für die Dialogform Platons selbst. Denn durch den geordneten Wechsel von Rede und Gegenrede wird das beschriebene Bild als treue Wiedergabe der Wirklichkeit repräsentiert und die „sprachliche Mimesis untermauert“ (ebd.).

Die Gefangenen haben bisher nur Reflexionen gesehen, die durch das Feuer, „nach dem Bild der Sonne“ (Spec 325) produziert wurden. „Als ob die Sonne das Feuer, durch eine listige Rückwärtsverlagerung des genealogischen Prozesses, wie ein illegaler Abkömmling erzeugt hätte“ (ebd.). Irigaray geht davon aus, dass Platon suggerieren will, dass der Anblick des Tageslichts das Ursprüngliche ist, das der Menschenverstand anstrebt, ohne die Drehung der Symmetrie-Achsen zu berücksichtigen, die auch eine andere Anordnung zulässt. „Eine einzige Achse, die auf eine Sonne hin ausgerichtet ist, die aber von vornherein durch die Doppelzüngigkeit des Projekts verfälscht, verstümmelt ist“ (Spec 327). Wie Irigaray hinweist, soll das künstliche Aufrechterhalten einer bestimmten Stoßrichtung Wahrheit garantieren.

In Folge wird nun ein Gefangener von einer unbestimmten Person „*männlichen* Geschlechts“ (Spec 337) unter körperlichem Schmerzen von seiner Position befreit und gezwungen, die Blickrichtung zu wechseln. Die Bilder, die er zuvor gesehen und für wahr gehalten hat, muss er zugunsten einer anderen Wahrheit aufgeben. „Er wird sicher sein, daß es sich fortan nicht schickt, etwas anderes als sie zu sehen […], was in einer Belehrung festgelegt wird, die keinen Widerspruch duldet. Das Verhältnis zur Wahrheit wird nicht mehr durch die Identität der Position, […] sondern durch den Diskurs eines Meisters, der als Garant für die Stimmigkeit der Analogie gilt“ (Spec 343), festgelegt. Wie Irigaray festhält, wird die Wahrheit durch den Logos und die Macht der Autorität geregelt, die als „*Vater* das Monopol der Zeugung besitzt“ (Spec 345) und als einziger bestimmt, was „mehr“ wahr ist und die richtigen Namen trägt. Irigaray weist darauf hin, dass der Konflikt in der Höhle dabei aber nicht aufgelöst wird, sondern bestehen bleibt und eine Differenz aufrecht erhält, ohne dass das eine oder andere ausdrücklich bezeichnet wird. Um die Herrschaft des Logos zu sichern, „muß das, was […] als ‚mehr‘ (wahr, gut, klar, vernünftig, intelligibel, väterlich, männlich) definiert worden

ist, mehr und mehr die Oberhand über sein ‚Anderes', sein ‚Unterschiedenes' […] gewinnen, kurz über sein Negativ, sein ‚weniger' (phantasmatisch, schädlich, unklar, ‚verrückt', sinnlich, mütterlich, weiblich,…)" (Spec 346), bis eine Einheit der Begriffe hergestellt ist, die die ursprüngliche Spaltung auslöscht.

Dieser befreite Gefangene wird nun vom „anonymen Jemand *männlichen* Geschlechts" (Spec 351), der als Geburtshelfer fungiert, gegen seinen Willen mit Gewalt den steilen Weg aus der Höhle geschleppt und zum Licht der Sonne geführt. Irigaray weist darauf hin, dass an dieser Stelle des Höhlengleichnisses die für die Gefangenen unüberwindbare Mauer in der Erzählung Platons keine Rolle mehr spielt. So als würde ein körperloser Geist, für den eine Wand kein Hindernis darstellte, mühelos, über alles Trennende und über alle Differenzen hinweg, die Mauer durchschreiten. „Merkwürdigerweise beschäftigt man sich ausgiebig mit den Mißgeschicken des Körpers. Und während man schweigend durch die unwirkliche Öffnung hindurchgeht, die man nur durch Sublimierung überwinden kann" (Spec 357). Während man durch die Zwischenwand widerstandslos hindurchgeht – so Irigaray –, wird aber auf die Unwegsamkeit des Aufstieges und der Blendwirkung des Lichts beharrt. Innerhalb der vom Philosophen angestrebten methodischen Unterweisung müssen sich die Augen des Befreiten erst an das Licht gewöhnen, wie man sich auch an die Gesetze der Vernunft gewöhnen muss, wie Platon versichert (516a, 518e). „Es wäre also nur eine Frage der *Zeit*. Eines in diesem Fall *progressiven* Übergangs. Einer Übertragung vielleicht" (Spec 359)? Wie Irigaray zeigt, wird die Szene dem Aufenthalt in der Höhle nachgeahmt und stufenweise erhöht, indem der Mensch vorerst nur Schatten erkennen kann. Die Schatten der Höhle werden mit den Schatten von etwas „Seiendem" in Analogie gesetzt und übertragen.

In einem nächsten Schritt wird der Befreite die Spiegelungen im Wasser erkennen. Die Wasseroberfläche wirkt wie ein „Reflexionsschirm, der das Bild der Sonne, der Menschen, der Dinge, sogar des kindlichen Gefangenen zurückwirft" (Spec 365). Die abermalige Verschiebung der Analogie des Reflexionsschirms in der Höhle zum Reflexionsschirm der Wasseroberfläche – so Irigaray weiter –, verschließt im fortschreitenden Erkenntnisprozess den Eingang zur Höhle als

eigentlichem Ursprung ein weiteres Mal, weil die Wasseroberfläche wie eine „gefrorene Decke“ (Spec 366) wirkt, die nur das Sonnenlicht widerspiegelt, aber den Blick in die Dunkelheit des Wassers verhindert. Nach Irigarays Analyse wird der genealogische Zusammenhang zur Höhle durch die Belehrungen der Philosophie getrennt, indem der ehemalige Gefangene entwurzelt und einem „höheren, edleren Ursprung“ (Spec 371) zugeführt wird, welcher der platonischen Vorstellung der Idee des wahren Seienden näher ist, als die „Ökonomie der Reproduktion-Produktion des (sich selbst) Gleichen“ (Spec 370). Das bedeutet, dass sich der Befreite vom empirischen, materiellen und mütterlichen Anfang abwendet und sich dem Vater, dem Licht der Wahrheit und letztendlich dem Guten zuwendet, bis er fähig ist, die Sonne selbst zu sehen. Repräsentiert wird dies in einer Idee des Ganzen, die „einzig in sich selbst sie selbst“ (Spec 378) ist, in der es kein Außerhalb gibt und die nicht die Definition eines externen Empfängers braucht, um sich zu repräsentieren.

3.2.2 Die Höhle als psychoanalytische Metapher

Irigaray greift mit ihrer Interpretation des Höhlengleichnisses eines der einprägsamsten Bilder in der abendländischen Philosophiegeschichte auf und beleuchtet meines Erachtens sehr eindrucksvoll, dass dieses Gleichnis für die Veranschaulichung der Idee des Guten nicht nur als Gleichnis gelesen und interpretiert werden kann, sondern sie zeigt, welche maskulin geprägten Denkfiguren sich hinter diesem Lehrgedicht verbergen und durch die Geschichte weitergetragen wurden. Irigaray veranschaulicht nicht nur die untergeordnete Rolle des Weiblichen, sondern sie zeigt, dass die Frau lediglich als Spiegel für den Mann fungiert und nicht einmal – wie bei Beauvoir – das Andere figuriert, sondern hinter dem Spiegel zum Verschwinden kommt.

Wie Christina Schües (2001, 54 ff.) in ihrem Aufsatz „Die Frau, der Ort, die Schwelle – Zu Platons Höhlengleichnis“ anmerkt, durchläuft der Weg zur Erkenntnis und Wahrheit bei Platon eine Mimesis des Gebärens. Durch den Gebrauch der Geburtsmetaphorik wird der weibliche Gebärvorgang jedoch von einem Mann vereinnahmt und die Bedeutung des weiblichen Geschlechts in Bezug

auf das Gebären auf einen körperlichen Vorgang reduziert, während der Weg der Philosophie die Geburt der (männlichen) Seele beschreibt. Die Höhle ist nach Schües Interpretation bei Platon kein Zufluchtsort, der Sicherheit bietet, sondern ein Gefängnis, aus dem man nur unter Kraftanstrengung und Schmerzen befreit wird.

Was Irigaray meines Erachtens hier weiters verdeutlicht, ist, dass die Höhle als Uterus nur die Funktion eines Projektionsschirms für die Reproduktion von Kopien und Scheinbildern innehat. Das Weibliche und Mütterliche bleibt dabei ohne Stimme und die eigentlichen Elemente der Materie werden zu passiven Versatzstücken (vgl. Spec 333). In der teleologischen Ausrichtung hin zum Guten hat das Unterirdische nur die Position des „Unnatürlichen“, da hier nur Trugbilder erzeugt werden, während die wahre „Natur“ der Dinge auf dem Weg zum Himmel und zum Licht entfaltet wird. Im Aufstieg aus der Höhle wird das Leibliche, das Weltliche und das Weibliche überwunden und das Schöne, Wahre und Universale angestrebt. Die Erzeugung des Wirklichen kommt demnach dem Vater zu, während die Erzeugung des Unwirklichen der Mutter zufällt, daher ist ihr Wert zweitrangig und anfechtbar (vgl. Spec 380 f.). Das Männliche hat hier die Funktion des Formenden und Gestaltenden, während das Weibliche in seiner Funktion nur aufnimmt und nichts weiter zum Erkenntnis- und Schöpfungsprozess beiträgt. Und wie Franziska Frei Gerlach (1998, 71) noch hinweist, ist die Erzählung Platons darauf ausgerichtet, nur von der Idee des Guten her interpretiert zu werden. Aufgrund der Vorherrschaft einer bestimmten Wahrheit müssen die Höhle und das Dunkle als psychoanalytische Analogie zur Materie überwunden werden.

3.3 Die Naturphilosophie von Aristoteles feministisch gelesen

Kann das Höhlengleichnis von Platon als erster Grundstein der Materie-Form-Dichotomie gelesen werden, präzisiert Aristoteles diese Vorstellung weiter und formuliert eine Theorie der Ursachen des Seienden, die dies untermauert. Die in der Antike vorherrschende Auffassung, dass die Frau das Gefäß für die Zeugung des Mannes sei, wurde anfangs von Anaxagoras vertreten und von Platon im *Timaios* (50b) dahingehend aufgenommen, als er „metaphorisch das Woher der

Dinge, also die Idee, Vater, die die Form aufnehmende und selbst formlose Materie Mutter“ (Föllinger 1996, 61) nennt.

3.3.1 Zeugungstheorie

Gemäß der „Theorie der vier Ursachen des Seienden“, die Aristoteles in den Büchern der *Metaphysik* und der *Physik* entwickelt, ist jedem Werden etwas Zugrundeliegendes (*hypokeimenon*) vorausgesetzt, welches im Laufe eines Prozesses eine bestimmte Gestalt (*morphe*) annimmt. Zudem wird zwischen dem Stoff, der Materie (*hyle*), aus dem etwas entsteht, und der Form (*eidos*), die dabei angenommen wird, unterschieden (vgl. Aristoteles, Met. 1, 3–10). Materie und Form sind in diesem Verständnis untrennbar verbunden und stellen zwei Prinzipien dar, die bei jedem Werden von Wichtigkeit sind (vgl. Met. 8, 8). Die Form wird dabei von ihrem Zweck her bestimmt, während die Materie um der Form willen notwendig ist und tatsächlich nicht weiter definiert werden kann (vgl. Met. 7, 10–12, 1035a ff.). Die Materie besteht immer nur in Beziehung zur Form und ist die Möglichkeit für etwas, indem sie eine aufnehmende Funktion erfüllt, in dem Sinne, dass Materie nicht als selbständiger Gegenstand bestehen bleibt, sondern zum konstitutiven Bestandteil eines neu gewordenen Gegenstandes wird (vgl. Met. 8). Damit etwas entstehen kann, definiert Aristoteles weiters vier Ursachen, deren Theorie auch den Hintergrund für seine Zeugungstheorie bildet: Wirkursache (Wie wird etwas hergestellt?), Stoffursache (Woraus ist es hergestellt?), Formursache (Was ist die Charakteristik?) und Zweckursache (Was ist der Zweck?) (vgl. Phy. 2, 3)[8]. Wobei der Zweck im antiken teleologischen Denken die wichtigste Ursache beschreibt, da sie die Frage nach dem Weswegen, nicht nur in Bezug auf die Handlungsfähigkeit sondern auch in Bezug auf die Natur beantwortet.

[8] Für eine ausführliche Darstellung des aristotelischen Denkens möchte ich stellvertretend für die zahlreiche Sekundärliteratur auf Annemarie Pieper (1997), insbesondere auf das 2. Kapitel „Die

Aristoteles bestimmt in seiner Schrift *Über die Seele* (An.) die Leistungen der Zeugung[9] als „die natürlichsten für alles Lebende, soweit es vollendet und nicht verstümmelt ist […], nämlich ein anderes, sich gleiches Wesen zu erzeugen: das Lebewesen ein Lebewesen, die Pflanze eine Pflanze, damit sie am Ewigen und Göttlichen nach Kräften teilhaben“ (An. 2, 4, 415a). Unter diesem Zweck der Selbst- und Arterhaltung ist aber, wie Alice Pechriggl (2006, 119 f.) hinweist, mehr zu verstehen als die reine Reproduktion im Sinne von Vermehrung. Denn Aristoteles weist mit dem Anspruch der Fortpflanzung über die Existenz von Einzelwesen hinaus und die Lebewesen tragen so ihren Teil zur „Unsterblichkeit“ einer Gattung[10] und zur Teilhabe an der Ewigkeit bei.

Die geschlechtliche Unterscheidung von männlich und weiblich innerhalb der Art ist die Voraussetzung für die Zeugung und verfolgt das Ziel, die Fortpflanzung zu gewährleisten und die Gattung zu erhalten (vgl. DA, 2, 1). Weiters kann Aristoteles durch die Geschlechterdifferenz einen unterschiedlichen Zeugungsbeitrag ableiten. Dabei wird das männliche Prinzip beim aktiven Teil der Wirkursache angesiedelt und das weibliche Prinzip beim passiven Teil der Stoffursache. „Denn ranghöher und göttlicher ist der Bewegungsursprung, der als männlich in allem Werdendem liegt, während der Stoff das Weibliche ist“ (GA 2, 1, 732a). Die Vorstellung, dass das Weibliche dem Materialitätsprinzip und das Männliche dem Wirkprinzip zugeordnet wird, begründet Aristoteles nicht ausdrücklich, wie Sabine Föllinger (1998, 122) erläutert. Als mögliche Erklärung dient Aristoteles – so

---

Natur“ verweisen.

[9] Im Zusammenhang mit der aristotelischen Zeugungstheorie verweise ich weiters auf das Kapitel „Genos – Gattung, Geschlecht, ‚Rasse‘: Antike Vorläufer und moderne Auswirkungen Aristotelischer Zeugungslehre“ bei Alice Pechriggl (2006), auf das Kapitel „Schicksal ist Anatomie“ bei Thomas Laqueur (1992), auf Nancy Tuanas (1995) und auf die sehr ausführliche Auseinandersetzung im dritten Teil „Die Geschlechterdifferenz bei Aristoteles“ bei Sabine Föllinger (1996).

[10] Wobei hier zwischen Gattung *(genos)* und Art *(eidos)* unterschieden wird: Die Gattung ist beispielsweise der Mensch, während die (Unter-)Art von Mann und Frau repräsentiert wird.

Föllinger weiter – die Beobachtung bei Mehrlingsgeburten, die die Materie-Form-Konzeption zu bestätigen scheint. Nachdem der männliche Samen das Wirkprinzip darstellt, ist es gleichgültig, ob bei einer Zeugung ein oder mehrere Nachkommen entstehen. Dies hängt lediglich davon ab, in welchem Verhältnis sich der Samen zum Stoff teilt. Die Anlage für einen vollständigen Menschen ist in jedem Samenteil enthalten.

Nach Aristoteles ist das männliche Prinzip als Wirkursache das, was in einem anderen zeugt, es ist der Ursprung der Bewegung, während das Weibliche als Ursprung des Stoffes gilt. „Darum kann auch das Weibchen allein für sich nicht zeugen, da es eine Quellkraft benötigt, die bewegen und gestalten kann“ (GA 1, 21, 730a). Der Samen ist nur der Impuls und bildet – so Aristoteles – „keinen Bestandteil der werdenden Frucht, so wenig wie vom Zimmermann etwas in das Holz eingeht“ (GA 1, 22 730b). Der Samen des Mannes ist, wie Thomas Laqueur in *Auf den Leib geschrieben* (1992, 56) anmerkt, nur ein Hilfsmittel für die Wirkursache, denn Aristoteles geht weiter davon aus, dass der männliche Samen nur „aus Wasser und Atemluft“ (GA 2, 2, 135 b) besteht und sich der körperliche Teil der Samenflüssigkeit auflöst und Luft wird (vgl. GA 2, 3, 737a). Der Samen ist somit beinahe materielos und wirkt gewissermaßen nur als Gedanke bzw. Energie im Sinne einer „seelischen Quellkraft […] der teils frei von Körperlichkeit ist“ (ebd.) und „in ihm das Göttliche“ (ebd.) mitempfängt. Die Ursache für neues Leben liegt in der Fähigkeit des männlichen Samens, der die Materie, die von der Frau zur Verfügung gestellt wird, erst beseelt. Er ist sozusagen der Funke, der vom Erzeuger überspringen muss, damit aus der toten Materie Leben werden kann.

> „Ist also das Männliche das Bewegende und Tätige, das Weibliche als solches das Leidende, so kann das Weibchen zur Samenflüssigkeit des Männchens nicht Samenflüssigkeit beisteuern, sondern nur Stoff. Dies entspricht auch den Tatsachen, da die Natur des Monatsflusses die eines Urstoffes ist“ (GA 1, 21 729a).

Das Menstruationsblut als weiblicher Beitrag zur Zeugung ist, aufgrund mangelnder Wärme, nicht vollkommen entwickelt (vgl. GA 1, 19, 727a ff.) und benötigt daher den männlichen Samen, um Leben hervorzubringen. Denn alle den weibli-

chen und männlichen Lebewesen zugeschriebenen gegensätzlichen Eigenschaften beruhen letztendlich auf dem Gegensatz von Wärme und Kälte.

> „Wenn nämlich der Lebensquell nicht Herr wird und als Mangel an Wärme nicht zur Reife bringen und die Entwicklung nicht bis zur eigenen Art fördern kann, sondern in diesem Punkte sich geschlagen geben muß, dann muß die Wandlung ins Gegenteil erfolgen. Gegenteil zum Männlichen ist das Weibliche, natürlich nur, soweit das eine männlich, das andere weiblich ist“ (GA 4, 1 766a).

An anderer Stelle heißt es:

> „Denn Weibchen sein bedeutet eine gewisse Schwäche, weil es nicht imstande ist, aus der letzten Nahrungsstufe Samen ausreifen zu lassen. Diese Stufe ist Blut […], und der Grund ist die Kälte des Wesens“ (GA 1, 20, 728a).

Und gipfelt in der im feministischen Kontext als besonders negativ empfundenen Feststellung Aristoteles:

> „Ein Weibchen ist wie ein verkrüppeltes Männchen, und der Monatsfluß ist Same, nur nicht reiner Same“ (GA 2, 1, 737a).

Aristoteles vertritt also die Auffassung, dass das Männchen wärmer und somit vollkommener als das Weibchen sei. Diese Logik setzt sich in der hämatogenen Samenlehre fort, die bestimmt, dass der Samen ein Verkochungsprodukt von aufgenommener Nahrung ist, der je nach Geschlecht besser oder schlechter verarbeitet wurde. Beim Männchen werden alle notwendigen Stufen, Nahrung, Blut und Samen durchlaufen, während beim Weibchen aus Mangel an Wärme nur die ersten beiden Stufen erreicht werden (vgl. GA 4, 1, 766b).

Damit etwas zum Leben kommt, muss die Seele des Lebewesens vom männlichen Samen „aktiviert“ werden oder anders gesprochen kommt die Seele des Kindes vom Vater und der Körper von der Mutter.

> „Unmöglich kann aber etwas Gesicht und Hand und Fleisch sein oder sonst ein Glied, ohne daß Empfindungsseele darinnen ist […]. Sonst wird es ein Leichnam sein oder Glied eines solchen. Wenn nun das Männchen es ist, das eine solche Seele hervor-

> bringt, so kann unmöglich das Weibchen aus sich allein ein Geschöpf hervorbringen, denn das würde bedeuten, ein Männchen sein (GA 2, 5, 741a) [11].

Und noch deutlicher an anderer Stelle: „Und nur der Körper stammt vom Weibchen, die Seele vom Männchen. Diese ist das Wesen eines bestimmten Leibes“ (GA, 2, 4, 738b).

Diese Vorstellung spiegelt in mehrfacher Hinsicht die Ordnung der Dinge in der antiken Welt wider: Dadurch, dass der männliche Samen in erster Linie Atem ist, ist er dem vollkommenen Prinzip des „Unbewegten Bewegers“ näher als die Materie, welche von der Frau kommt. Daraus lässt sich eine natürlich gegebene Hierarchie ableiten. Das männliche Prinzip ist aktiv und das bewegende Moment, während das weibliche Prinzip passiv auf die „Aktivierung durch die Bewegungsquelle warten muss“ (Föllinger 1998, 165). Wie Thomas Laqueur anmerkt, deckt sich dieses Verständnis vom männlichen Samen mit der antiken Auffassung über die Minderwertigkeit körperlicher Arbeit. Da das Sperma nur ein Hauch, sozusagen nur ein Gedanke ist, kann es nicht körperlich, sondern nur mittels geistiger Kraft arbeiten (vgl. Laqueur 1992, 71 f.). Diese Form der Arbeitsteilung im Mikrokosmos findet sich im Makrokosmos des Staates und des Hauses wieder. Wie Katharina Fietze (1991, 42 ff.) erörtert, wird der ideale Staat als übergeordnetes Ganzes gedacht, in den sich die untergeordneten Einheiten wie der einzelne Bürger oder die Familie, eingliedern. Dem Vollkommenheitsgrad[12] entsprechend ist die Frau dazu bestimmt, Nachkommenschaft zu gebären, aufzuziehen und für

[11] Aristoteles unterscheidet zwischen Empfindungsseele und Nährseele (GA 2 1 734 b ff.). Die Nährseele ist der Stoff, den das Weibchen zur Verfügung stellt, der durch die Befruchtung durch die Empfindungsseele lebendig wird.

[12] Wie Sabine Föllinger (1998, 182 ff) darlegt, leitet Aristoteles die Ungleichheit von Mann und Frau nicht aus seinen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen ab, sondern aus einem ethischen und politischen Bereich. Dieser setzt gemäß dem antiken Denken die Notwendigkeit von Herrschenden und Beherrschten voraus. Die Herrschaft des Mannes über die Frau liegt genauso im Interesse der Frau, so wie die Herrschaft der Seele über den Körper für den Körper von Nutzen ist.

das ökonomische Funktionieren des Haushaltes zu sorgen. Damit arbeitet sie für den Weiterbestand des übergeordneten Staates und erhält so eingeschränkte Befugnisse und Rechte.

Laqueur geht weiters davon aus, dass das Modell des eingeschlechtlichen Körpers mit den unterschiedlichen Vollkommenheitsgraden in erster Linie der kulturellen Durchsetzung des Patriarchats und der Aufwertung des Vaters dient und sich gegen die offensichtliche Bedeutung der Mutter richtet: „Was das klassische Modell angeht, ist die Frage nicht jene, die es explizit formuliert – wozu die Frau? –, sondern die beunruhigende Frage – wozu der Mann?“ (Laqueur 1992, 33).

3.3.2 Geschlechterdifferenz

Wie Katharina Fietze (1991) im Kapitel „Die Bedeutung der aristotelischen Logik für die Geschlechterdifferenz“ ausführt, geht Aristoteles bei seinen Analysen von einer hierarchischen und teleologischen Ordnung aus, die sich in einer Wertigkeit von Gegensatzpaaren (Mann/Frau, Wärme/Kälte, trocken/feucht, usw.) widerspiegeln. Diese begrifflichen Strukturen haben ihre Wurzeln im frühen, von den mythischen Erzählungen beeinflussten, griechischen Denken[13]. In der mythisch geprägten Sprache werden – so Fietze weiter – allgemeine Gedankenbilder oder Ausdrücke in Form von Dichotomien und Trichotomien dargestellt. Beispielsweise meint „Tag, Nacht“ die Gesamtheit des Zeitablaufes oder „Sonne, Mond, Sterne“ die Gesamtheit der Himmelskörper. Dabei wird zwischen den Einzelbegriffen ein Bogen gespannt, der für das übergeordnete Allgemeine steht und sich von den Gegensätzen als solche abhebt. Wie Fietze weiter ausführt, entsteht zwischen diesen Teilen eine Beziehung, die durch einen Teil den anderen immer mit einbezieht. Wird von „Tag“ als Abwesenheit von „Nacht“ gesprochen, ist die „Nacht“ mitgedacht, womit alle positiven als auch negativen Aspekte der Wirk-

[13] Eine ausführliche Darstellung hierzu bringt Geoffrey Ernest Richard Llody (1996) oder auch Ian MacIean (1999).

lichkeit Berücksichtigung finden. Wird der Fokus dagegen auf nur einen Aspekt gelegt, zerfällt der Beziehungsbogen und die Bezugnahme wird auf nur einen Aspekt verkürzt. Wird beispielsweise der „Zeitablauf“ zu „Tag“ und „Nacht“ ausdifferenziert, wird der ursprüngliche Spannungsbogen zu einem Gegensatzpaar, bei dem sich die einzelnen Aspekte mit unterschiedlichen Qualitäten verselbständigen. Die „Differenzierung wird zur Differenz" (Fietze 1991, 32) bei der im Sprachgebrauch für den ursprünglich positiven Aspekt eine Bewertung von „besser“ und für den ursprünglich negativen Aspekt eine Bewertung von „schlechter“ einhergeht.

So kommt es zu Analogien, wie

Licht	Dunkel
rechts	links
gerade	ungerade
weiß	schwarz
oben	unten
Himmel	Erde
Osten	Westen
trocken	feucht
warm	kalt
männlich	weiblich

Wie Fietze anmerkt, lehnt sich Aristoteles in seinem Gebrauch von Gegensatzpaaren an das mythische Wertesystem an, wodurch bei ihm die „positive Seite“ zum Positivum, die „negative Seite“ zur Privation wird. Die Privation (lat. privare „Beraubung“) ist im aristotelischen Sinn ein Mangel, eine Unvollständigkeit bzw. das Fehlen einer Eigenschaft, das der Natur der Dinge aber zukäme[14] (vgl. Met. 5, 22, 1022b).

> „Ferner ist die eine Reihe der Gegensätze Privation, und alles wird auf das Seiende und Nicht-seiende und auf das Eins und die Vielheit zurückgeführt […]. Das Seiende und die Wesenheit lassen so gut wie alle in übereinstimmender Ansicht aus Gegensät-

[14] So ist die Blindheit eine Privation, wenn Sehfähigkeit der Gattung und dem Individuum im Normalfall zukommt (vgl. Met. 5, 22, 1022b).

> zen zusammengesetzt werden, indem ja alle als Prinzipien Gegensätze annehmen, einige das Ungerade und das Gerade, andere das Warme und das Kalte, […]“ (Aristoteles, Met. 4, 2, 1004b).

Das Positivum – so Fietzes Interpretation – löst sich als eigenständiger Teil aus der wechselseitigen Beziehung. Die negative Seite, im Sinne der Privation, verliert dadurch aber ihre eigenständige Existenzberechtigung und steht in Abhängigkeit zur positiven Hälfte. Das Positivum seinerseits benötigt jedoch nicht die Privation als Gegensatzpaar, da es selbst das leitende Prinzip darstellt und für sich selbst existieren kann (vgl. Fietze 1991, 35 f.).

> „Mit der Aufwertung einer männlich codierten, begrifflich-metaphysisch festgelegten ‚Lebensquelle‘ korreliert die reduktive Festlegung und Abwertung einer weiblich codierten Materie. Eine hierarchische Ordnung der Geschlechter wird ideologisch, rechtlich und wissenschaftlich durchgesetzt und etabliert“ (Mauerer 2002, 39).

3.4 Zwischenresümee

Dieses Kapitel soll veranschaulichen, wie in der okzidentalen Philosophiegeschichte vordergründig „neutrale“ Begriffe wie Materialität und Körper vergeschlechtlicht und mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht werden. Durch die binäre Sprachstruktur und einer unkritischen Übernahme und Tradierung des patriarchalen Wertesystems wird das Weibliche im abendländischen Denken zum „Anderen“ und zur abgewerteten Negation des Männlichen. Durch die dualistische Struktur wird eine Differenzannahme eingeführt, die nicht nur eine Unterscheidung trifft, sondern auch ein hierarchisches Verhältnis herstellt. Die Frau und alles Weibliche werden zu Trägerinnen der im doppelten Sinn „zweitrangigen“ Eigenschaften, wie Passivität, Gefühl, Natur, usw. in Abgrenzung zur Aktivität, Vernunft, Kultur, usw. Diese dualistische Struktur der antiken Philosophie- und Kulturgeschichte setzt sich bis heute im logisch strukturierten philosophi-

schen und alltagsweltlichen Denken fort[15]. Dass die Zuweisungen der Begriffe wie Materialität, Körper, Weiblichkeit, Natur usw. im dichotomen, zweigliedrigen System willkürlich sind und damit einer androzentristischen Setzung entsprechen, wird dabei leicht übersehen. Gleichzeitig können anders geartete Argumentationsrahmen als unlogisch und unstrukturiert – also „weiblich“ (?) – abgewiesen werden, womit realpolitische Machtmonopole aufrechterhalten bleiben. (Dies wird meines Erachtens u.a. gut durch Luce Irigarays Ausschluss 1974 aus Lacans École freudienne nach Erscheinen ihrer Dissertation *Speculum. Spiegel des andern Geschlechts* veranschaulicht, da sie Freud und Lacan gegen den Strich liest.)

Wie das Materie-Form-Verhältnis in der abendländischen Philosophie veranschaulicht, ist Materie an sich unbestimmt und nicht definierbar, da sie nur im Kontext der Form als notwendige Vorbedingung an Bedeutung gewinnt. Die Materie konfiguriert als aufnehmendes Prinzip, das an sich keine Gestalt und keinen Körper hat und nur der „Möglichkeit“ nach besteht. Sie wird erst durch die Formgebung ihrer Bestimmung zugeführt. Materialität tritt hier als eine metaphysische Konzeption auf, was dem Phallogozentrismus förderlich ist (vgl. dazu auch Butlers Irigaraylektüre in KvG 63 ff.).

[15] „Der Satz vom Widerspruch“ [¬(A Λ ¬A) Es ist nicht der Fall, das A zutrifft und Nicht-A zutrifft], der „Satz vom ausgeschlossenen Dritten“ [(P v ¬P) P ist der Fall oder Nicht-P ist der Fall], das System des Syllogismus [1. Prämisse: Alle Menschen sind sterblich, 2. Prämisse: Alle Griechen sind Menschen, Schlussfolgerung: Alle Griechen sind sterblich] und der „Modus ponendo ponens“ [(A → B) Wenn A, dann B z.B. „Wenn es regnet (A), dann ist die Straße nass (B)], die alle auf Aristoteles zurückgehen, gelten beispielsweise nach wie vor als objektive Prämissen für die Beweisführung.

4 Judith Butler

4.1 Die Bedeutung Judith Butlers in der feministischen Rezeption

Ein entscheidender Anstoß für die Theoriediskussion über die Materialität des Körpers war das 1993 erschienene Buch *Körper von Gewicht*[16]. Darin präzisiert Butler ihre Neubestimmung um das Verständnis und Verhältnis von *sex* und *gender*, nachdem das zuvor erschienene Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* vehemente Diskussionen und Irritationen, insbesondere im deutschsprachigen Raum, ausgelöst hatte.

Das Körperkonzept von Judith Butler ist insofern bemerkenswert, als ihr konstruktivistischer Ansatz die theoretische Debatte um den Körper in den 1990er Jahren wieder in Bewegung brachte, nachdem sich die Unterscheidung von *sex* als biologisches Geschlecht und *gender*[17] als soziales Geschlecht im feministischen Diskurs – quasi als Konzession zwischen Naturalismus und Konstruktivismus – bereits durchgesetzt hatte. Indem sich die Geschlechterforschung seit den 1970er Jahren dahingehend organisiert hatte, *sex* von *gender* zu unterscheiden, galt vor allem dem sozialen Aspekt mit seinem Veränderungspotential und damit

[16] Die deutsche Übersetzung des Titels *Bodies that Matter* in *Körper von Gewicht* gibt die Mehrfachbedeutung nur unvollständig wieder. *Bodies that Matter* kann sowohl bedeuten, „Körper, jene Materie“ oder „Körper, die eine Rolle spielen“ oder „Körper, auf die es ankommt“ (vgl. Köhler 2004, 11). Damit bringt Butler bereits im Titel zum Ausdruck, dass es bestimmte Körper gibt, die von Bedeutung sind, weil sie den normativen Anforderungen entsprechen, während anderen, von diesen Normen abweichende Körper, keine Bedeutung zukommt.

[17] In diesem Zusammenhang möchte ich auf den Sammelband von Therese Frey Steffen (Hg.) (2004) hinweisen, der sich mit der Frage beschäftigt, wie *gender* zu Beginn des 21. Jahrhunderts, sozusagen *nach* Judith Butler, zu fassen ist.

gender, das Hauptinteresse der Frauen- und Geschlechterforschung. Dadurch, dass *gender* von *sex* abgekoppelt wurde, fand ein erster wichtiger Schritt zur Denaturalisierung der angenommenen Natürlichkeit der Geschlechterrollen statt, welche die gesellschaftliche Ungleichheit zwischen Frauen und Männer festschrieb. Allerdings blieb die Beziehung zwischen *sex* und *gender* nach wie vor unhinterfragt. Denn das biologische Geschlecht wurde als etwas Gegebenes angenommen, dem kulturelle Organisationsformungen mehr oder weniger willkürlich übergestülpt wurden. Bezeichnend ist weiters, dass das biologische Geschlecht als Forschungsobjekt der Biologie und Naturwissenschaft überlassen wurde, da es als „biologisch klar beschreibbar" und als „sozial neutrale Instanz" (Palm 2004, 98) galt.

Butler wendet sich nun in ihrem Text gegen jene feministischen Abhandlungen, die den „Körper als Ort der weiblichen Authentizität und als Garant gemeinsamer weiblicher Geschlechtserfahrung" (Gunzenhäuser 1995, 75) diskutieren. Ihr gelingt es, das biologische Geschlecht vom sozialen Geschlecht analytisch zu trennen und damit die normativ-naturalistische Verknüpfung zu lösen. Mit ihrer Darstellungen der performativen Vergeschlechtlichung des Subjekts, ihrer Kritik an der Sex-Gender-Trennung und den daraus folgenden politischen Konsequenzen prägt und bestimmt Butler den feministischen Diskurs ab den 1980er Jahren. Insbesondere in den Forschungsbereichen wie Gender Studies, Queer Theory oder den LGBT (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender) Studies erweisen sich Butlers Ansätze, insbesondere jener der Performativität, als äußerst produktiv (vgl. Jensen 2005, 263).

Wie bereits angedeutet, wurde Judith Butler 1991 im deutschsprachigen Raum mit dem Erscheinen der Übersetzung von *Gender Trouble, Das Unbehagen der Geschlechter* schlagartig bekannt und in einer breiten Öffentlichkeit, die sich nicht nur auf die Frauen- und Geschlechterforschung beschränkte, vehement und zum

Teil sehr kontroversiell diskutiert[18]. Ein Hauptkritikpunkt vor allem von Barbara Duden lautete, dass Butler den Körper und die Natur im Diskurs auflöse. Mit dieser „Entkörperung“ werden Subjekte zu „Epiphänomene einer perfomance, der Leistung eines stimmlosen ‚Diskurses‘“ (Duden 1993, 27). Duden wirft Butler außerdem vor, dass die gelebte Erfahrung, die der Körper vermittelt, „zum gespensterhaften Schattenbild […] eines sozial determinierten Benehmens gemacht wird“ (Duden 1993, 28). So besteht beispielsweise auch Karin Ludewig (2002) darauf, dass es Butler nicht gelänge, den an sie gerichteten Vorwurf zu entkräften, sie stütze „mit ihrer linguistischen Argumentation idealistische Denkpositionen“ (Ludewig 2002, 199). So vermisst Ludewig in Butlers Theorie den Raum für die schmerzhaften Erfahrungen der Begrenztheit, Krankheit und Versagens des Körpers, wenn nur normierten und „normalen“ Körper Gewicht zukommt (vgl. Ludewig 2002, 195). Ein weiterer Vorwurf von beispielsweise Regina Becker-Schmidt und Gudrun-Axeli Knapp (2007, 93) lautete, dass Butler den sozialen Bereich zugunsten einer Überbetonung des Diskurses vernachlässige, indem sie sich mehr auf die begriffliche Unterscheidung von Sprachhandlungen, als auf die Möglichkeiten der gesellschaftlich-historischen Veränderungen setzt.

Die intensive und kontroversielle Auseinandersetzung mit Butlers Schriften ist insofern erstaunlich, als ihre Texte durch ihre Sprache und die verschiedene Disziplinen übergreifende Rezeption schwierig zu lesen sind. Sie greift dabei sprachphilosophische, poststrukturalistische und psychoanalytische Beiträge von AutorInnen wie Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan, Sigmund Freud, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Joan Riviere oder Monique Wittig auf. Zudem hatten ihre sprach-philosophischen Analysen auf den ersten Blick wenig mit den in Österreich und Deutschland zeitgleich vorherrschenden gesellschaftlichen und

[18] Siehe dazu u.a. *Feministische Studien* (1993), insbesondere der Artikel von Barbara Duden „Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument“ und jener von Isabell Lorey „Der Körper als Text und das aktuelle Selbst: Butler und Foucault“, weiters Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser (1993), Nagl-Docekal (2001) oder nochmals Isabell Lorey (1995).

sozialen Themen, wie der Förderung von Frauen, gerechten Arbeitsverhältnissen oder der Vereinbarkeit von Familie und Beruf zu tun. Obwohl Butler im deutschsprachigen Raum anfangs eher polemisch rezipiert wurde, boten ihre Texte einen fruchtbaren theoretischen Boden für subkulturelle Phänomene jenseits der heterosexuellen Normalität, die langsam an Aufmerksamkeit gewannen. Butlers Konzepte der Parodie, Travestie und der Performativität ermöglichten im metaphorischen Gebrauch eine Transformation vom Ästhetischen ins Politische. Dadurch konnten die Forderungen nach der Anerkennung des Anderen, des Nicht-Heterosexuellen und des Ausgeschlossenen, beispielsweise über den Weg der Kunst, sichtbar gemacht werden (vgl. Villa 2003, 127 ff.).

Die anfängliche, breite Rezeption bezieht sich jedoch in erster Linie auf Butlers Performativitätstheorie und die Aberkennung der natürlichen Gegebenheit des Geschlechtskörpers. Mit der potentiell subversiven und lustvollen performativen Konzeption von Geschlecht trifft Judith Butler eindeutig den Nerv der 1980er Jahre, der durch eine Verschränkung von massenmedialer Kultur und akademischen medien- und kulturwissenschaftlichen Theorien gekennzeichnet war. Dagegen findet ihre Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse, vor allem im Zusammenhang mit der Zwangsheterosexualität, in der Rezeption nur wenig Beachtung. Darin theoretisiert Butler in Anlehnung an die Freud‘sche Theorie der Melancholie Heterosexualität als eine präreflexive Annahme des Tabus der Homosexualität. Dadurch wird mit dem heteronormativen Homosexualitätsverbot ein mögliches gleichgeschlechtliches Begehren bereits im Vorfeld verworfen (vgl. PdM 125 ff und UdG 93 ff.).

Die nun folgenden Ausführungen zu Butlers Auseinandersetzung mit der Zwangsheterosexualität erscheinen mir deshalb wichtig, da sie ein neues Licht auf die binären Geschlechtsidentitäten „Frau“ oder „Mann“ werfen und damit ein weiteres Infragestellen von gängigen Dichotomien vorantreiben.

4.1.1 Zwangsheterosexualität

In Anlehnung an Foucaults Machtbegriff, der produktiv, strukturierend und omnipräsent gedacht wird (vgl. Foucault 1977, 93 ff.), geht Butler ebenfalls davon aus, dass im Prozess der Subjektwerdung die sozialen Normen, innerhalb derer sich eine Gesellschaft bewegt, nicht nur verinnerlicht und akzeptiert werden, sondern dass das Subjekt in einem Abhängigkeitsverhältnis zu diesen Diskursen und Machtverhältnissen steht, die es überhaupt zum Subjekt werden lassen. Erklärt wird dies dahingehend, dass die Handlungsfähigkeit des Subjektes erst ermöglicht wird, indem sich das Subjekt dem Gesetz (dem Gesetz des Vaters als symbolische Ordnung hegemonialer Machtverhältnisse und normativer Zwänge) unter- und einordnet. Dieses regulierende Schema erzwingt eine Identität, ohne die das Individuum in der Gesellschaft nicht lebensfähig wäre. (Anzumerken ist hier, dass diese Mechanismen nicht nur repressiv beschränkend und kontrollierend wirken, sondern auch eine produktive und generierende Funktion übernehmen.)

Fakt ist, dass damit das „Subjekt, das im selben Moment gebildet und untergeordnet wird, […] schon auf dem Schauplatz der Psychoanalyse implizit gegenwärtig“ (PdM 12) ist. Im Prozess der Entfaltung der Subjektwerdung entsteht gleichzeitig das Subjekt, als auch dessen Unbewusstes, indem die „Gründungsunterordnung“ (ebd.) unter das Gesetz verdrängt oder verworfen wird, damit sich die Autonomie des Individuums überhaupt entwickeln kann (vgl. PdM 12). Dies bedeutet – so stellt Butler fest –, dass das Subjekt immer um einen bestimmten Preis hervorgebracht wird, indem einerseits normative Forderungen angenommen werden und andererseits diesen Normen Widersprechendes, wie beispielsweise ein gleichgeschlechtliches oder inzestuöses Begehren[19], ins Unbewusste verschoben wird (vgl. PdM 83).

[19] Wie Butler (2009) hinweist, steht das Begehren in enger Verbindung mit Anerkennung. Das Begehren ist ein Begehren nach Anerkennung, das Menschen zu sozial lebensfähigen Menschen

In Bezug auf die Geschlechtszugehörigkeit greift nun Butler die Freud'sche Konzeption des Ichs, wie Freud sie in *Das Ich und das Es* beschreibt, auf. Freud zufolge ist das „Ich vor allem ein körperliches, es ist nicht nur ein Oberflächenwesen, sondern selbst die Projektion einer Oberfläche" (Freud 2006, 379). In Butlers Freud-Interpretation entwickelt das Ich als Selbstbewusstsein eine externalisierte Idee vom eigenen Körper, dessen „körperliche Selbstentdeckung" (KvG 92) sich aus der Erfahrung schmerzender Körperteile oder erogener Körperzonen speist, dessen Erlebnisse dazu beitragen, eine bestimmte Vorstellung vom eigenen Körper zu entwickeln (vgl. KvG 92 ff.). Wie Butler weiter ausführt, weist diese Körperlichkeit auch eine mehr oder weniger typische „geschlechtsspezifische Morphologie" (PdM 125) auf, die von Verboten geprägt ist, welche die soziale Geschlechtsidentität vorgibt und die festlegen, was vom Körper ausgeschlossen und was inbegriffen ist. Das Ich ist demnach – wie die folgenden Ausführungen zeigen werden – von melancholischen Identifizierungen charakterisiert.

In der Melancholie, wie sie Freud in seiner Schrift *Trauer und Melancholie* (1973) beschreibt, wird der Verlust eines geliebten Objektes nur unzureichend aufgearbeitet. Im Vergleich zur echten Trauer, in der das verlorene Objekt offen beklagt werden kann und letztendlich nach angemessener Zeit aufgegeben wird, kann der Trauerprozess abgeschlossen werden, bei der Melancholie nicht. Denn, wie Freud weiter ausführt, wird der Verlust des vormals geliebten Objektes nicht unverhüllt betrauert, weil diesem möglicherweise eine Enttäuschung vorausging oder sich „Schwierigkeiten" (Freund 1973, 436) gegen das vormals geliebte Objekt erheben. Der Prozess der Aufarbeitung bleibt hier unabgeschlossen. Das verlorene, unvollständig betrauerte Objekt kann vom Es, als unbewusste Struktur der Triebe, Affekte und Wünsche im Ich, meist nur aufgegeben werden, indem es vom Ich „einverleibt" und wieder „aufgerichtet" wird, d.h. die Merkmale und Charakteristika des Objektes werden übernommen. So wird es dem Subjekt ermög-

macht. Die Bestimmungen der zuteilwerdenden oder nicht zuteilwerdenden Anerkennung sind gesellschaftlich festgelegt und ein Ort der Macht (vgl. Butler 2009, 10 f.).

licht, schwerwiegende emotionale Verluste zu „überleben“. Die Objektbesetzung wird letztendlich durch eine Identifizierung abgelöst (vgl. Freud 1973, 435). Wie Freud in *Das Ich und das Es* (2006, 380) betont, ist dieser Vorgang offensichtlich charakteristisch für die Gestaltung des Ichs und macht bedeutende Teile des Charakters aus.

> „Was Freud hier als ‚Charakter des Ichs‘ bezeichnet, scheint eine Ablagerung geliebter und verlorener Objekte zu sein, gleichsam der archäologische Rest der unaufgelösten Trauer“ (PdM 126).

Butler fasst diesen Vorgang dahingehend zusammen, als dass in der Melancholie der Verlust nicht angenommen wird, das geliebte Objekt zwar in der Außenwelt verloren geht, aber durch eine melancholische Verinnerlichung inkorporiert und im Ich aufbewahrt wird. Mit dieser Identifizierung gleicht sich das Ich dem an, was es einmal geliebt hat und bildet so eine neue Identitätsstruktur aus. Die verinnerlichten Attribute werden zu einem Teil des Ichs (vgl. PdM 143 und UdG 94 f.). Weiters stellt sie die Frage, ob „das Ich schon vor seiner Melancholie existieren kann“ (PdM 158) bzw. inwiefern Geschlechtsidentifizierungen melancholische Identifizierungen sind. Denn im Prozess der Geschlechtsidentifizierung hin zu einer „weiblichen“ oder „männlichen“ Identität wird das sexuelle Begehren durch kulturelle und gesellschaftliche Verbote auf erlaubte Liebesobjekte gelenkt, womit unter Umständen Verluste einhergehen, die aufgrund ihrer allfälligen unerlaubbaren Verhaftungen nicht betrauert werden dürfen. Butler legt hier offen, dass dem Inzestverbot (als Kulturleistung) das Homosexualitätsverbot vorausgeht, denn im Inzestverbot wird ein heterosexuelles Begehren bereits implizit vorausgesetzt. Dieses schafft erst die Voraussetzungen, damit das Inzestverbot – in Form des Freud‘schen Ödipus Dilemmas – in die „richtige“ heterosexuelle Richtung wirken kann. Diese mehr oder weniger stark ausgeprägten „weiblichen“ oder „männlichen Anlagen“, die Freud in *Das Ich und das Über-Ich* noch unspezifisch annimmt, sind nach Butlers Interpretation ein internalisiertes Homosexualitätsverbot (vgl. UdG 95 ff.).

Wie Butler weiter erläutert, bedeutet dies für die Subjektwerdung, dass mit der Abweisung eines homosexuellen Begehrens das verworfene Liebesobjekt im Ich

wieder aufgerichtet wird. Da die Verwerfung präreflexiv geschieht, bleibt sie dem Ich verborgen und kann erst gar nicht betrauert werden.

> „[D]as Mädchen wird Mädchen, indem sie einem Verbot unterworfen wird, das ihr die Mutter als Objekt des Begehrens versperrt und dieses gesperrte oder barrierte Objekt in einer melancholischen Identifizierung zu einem Teil des Ich macht“ (PdM 128 f.).

Darüber hinaus darf das Mädchen das gleichgeschlechtliche Begehren nicht auf eine weibliche Ersatzfigur lenken, denn – so Butler – innerhalb der heterosexuellen Matrix ist das Mädchen nur in dem Maß weiblich, indem es keine Frau begehrt. Ein homosexuelles Verlangen würde die geschlechtliche Eindeutigkeit und damit die Identität als Frau bedrohen. Denn begehrt es eine Frau, ist das verinnerlichte Selbstverständnis von „Weiblichkeit“ bedroht. Das Mädchen ist dann weder ein Mann noch eine eindeutige Frau, sondern „irgendwie monströs“ (PdM 128). Beim Jungen – so Butler weiter – würde ein homosexuelles Begehren bedeuten, kein richtiger Mann, sondern irgendwie feminisiert zu sein. Dass sich der Junge ein heterosexuelles Verlangen zu Eigen macht, ist „keine Resultat der Angst vor der Kastration durch den Vater, sondern der Angst vor der Kastration – d.h. vor der ‚Verweiblichung‘“ (UdG 96). Denn ein Knabe ist in dem Maß männlich, indem er keinesfalls eine Frau sein will. Das Weibliche ist demzufolge „seine verworfene Identifizierung (eine Verwerfung, die ihm zugleich Identifizierung und Objekt des Begehrens ist)“ (PdM 129). Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich weibliche und männliche Geschlechtsidentitäten aus im Ich erfolgten Identifizierungen ergeben, die zumindest teilweise aus verleugneter Trauer bestehen, die aus Sanktionierungen und Tabus resultieren.

Nach Butlers Ansicht werden durch das Homosexualitätsverbot gleichgeschlechtliche Liebesobjekte im Ich verinnerlicht und der/die MelancholikerIn muss den Verlust des gleichgeschlechtlichen Liebesobjektes und die damit verbundenen Gefühle, wie Wut und Enttäuschung verleugnen. Wie Freud in *Trauer und Melancholie* (1973, 434) beschreibt, neigen Melancholiker zur übertriebenen Selbstanklage, die bei genauerer Betrachtung nicht zur klagenden Person passen, sondern als Klagen gegen eine andere Person oder ein Liebesobjekt verstanden werden können. Butler schließt daraus, dass sich innerhalb der Ich-Struktur die

negativen Gefühle, die aus der Trauer um die verbotene Liebe resultieren, in Form von Schuldgefühlen und Selbstvorwürfen gegen sich selbst gerichtet werden und so zur „Sanktionierungs- und Tabuinstanz“ (UdG 100) werden. Zugleich verlangt diese zum Gewissen erhobene Instanz die Entsagung des homosexuellen Begehrens und fixiert damit paradoxerweise den verbotenen Trieb (vgl. PdM 134 ff.). Dies bedeutet im Umkehrschluss, je apodiktischer eine Geschlechtsidentität vertreten wird, umso ungelöster ist der ursprüngliche Verlust.

> „In diesem Sinn ist die ‚eigentlich wahre‘ lesbische Melancholikerin die streng heterosexuelle Frau, und der ‚eigentlich wahre‘ Schwule [sic!] Melancholiker ist der streng heterosexuelle Mann“ (PdM 138).

Butler räumt zwar ein, dass das Inzesttabu stärker und umfassender ist als das Homosexualitätstabu, weist aber darauf hin, dass im heterosexuellen Inzesttabu der Verlust als Trauer aufgearbeitet werden kann, während beim homosexuellen Inzesttabu dem Verlust melancholisch begegnet wird. Zudem muss beim heterosexuellen Inzesttabu „nur“ das Objekt aufgegeben werden, während beim homosexuellen Inzesttabu sowohl auf das Objekt als auch auf die Art des Begehrens verzichtet werden muss (vgl. UdG 109).

4.1.2 Performativität und Sprache

Eine weitere Besonderheit in Butlers Denken ist die Verbindung der Sprache mit dem Geschlecht mittels einer Neukonzeption von Performativität. Dabei knüpft Butler an John L. Austins Sprechakttheorie an, die er in seinem Buch *How to do things with Words* (2002) entwickelt. Diese besagt, dass Sprechen immer auch Handlungscharakter hat. Darunter ist zu verstehen, dass so genannte performative Äußerungen sprachliche Zeichen darstellen, welche nicht nur deskriptiv beschreiben, wovon sie sprechen, sondern die tatsächlich das vollziehen, was sie äußern (vgl. Austin 2002, 29). Bekannte Beispiele sind das „Ja“ als Bekundung am Standesamt innerhalb der Trauungszeremonie oder die Worte „Ich taufe dieses Schiff auf den Namen Queen Elisabeth“ (Austin 2002, 28). Indem der Satz geäußert wird, wird die Handlung unter Einhaltung bestimmter institutioneller und gesellschaftlicher Konventionen auch vollzogen. Judith Butler stellt nun ebenfalls

die Frage nach der Handlungsmacht von Sprache. Ihre Pointe besteht jedoch darin, nicht nur an die gängige Sprachtheorie anzuknüpfen, sondern zu fragen, wie die Bedingungen für den Sprechakt geändert werden können, damit der Handlungscharakter des performativen Sprechakts unterlaufen werden kann. Wie Butlers in *Haß spricht* (1998, 28) darlegt, geht es darum, die Performativität der Sprache dahingehend zu transformieren, dass ein bestimmtes Sprechen nicht notwendigerweise das vollzieht, was es äußert, sondern sprachliche Akte müssen soweit verändert und umgelenkt werden, dass die gängigen Machtverhältnisse nicht zwangsläufig bestätigt und gestärkt werden.

In ihrer Neukonzeption der Performativität von Sprache lässt sich Butler vor allem vom Begriff der „Anrufung“ und der „Zitatförmigkeit“ leiten. In Anlehnung an Althussers Konzept der Anrufung, wird ein Subjekt im Moment der Anrede mit einem bestimmten Namen zu einem „sie“ oder „er“ und damit im gesellschaftlichen Leben und im Feld der Herrschaftsverhältnisse verankert (vgl. Butler 1998, 10). Dieser Prozess der (zirkulären) „Subjektivation (*subjection*)“ (PdM 8) wird durch das Unterworfen-werden durch die Macht und den zeitgleichen Prozess der Subjektwerdung gekennzeichnet (vgl. PdM 8). Die Sprache wird dabei zu einer Existenzbedingung des Individuums, welche durch die Namensgebung das Subjekt konstituiert und es in Folge ermächtigt, selbst zu sprechen.

> „Das Subjekt ist die sprachliche Gelegenheit des Individuums, Verständlichkeit zu gewinnen und zu reproduzieren, also die sprachliche Bedingung seiner Existenz und Handlungsfähigkeit“ (PdM 15).

Butler hinterfragt jedoch die Souveränität der autorisierten Sprecher, die im Sprechakt das erschaffen, was sie benennen. Sie zeigt auf, dass der Sprechakt aufgrund der Körperlichkeit der SprecherInnen nie vollständig beherrschbar ist (vgl. Butler 1998, 43). Denn neben dem, *was* gesagt wird, gibt es immer auch ein *wie* etwas gesagt wird. Dies ermöglicht nun über die „Zitatförmigkeit“ eine Umdeutung der konventionellen Performativität von Sprache. Butler greift dabei – wie Sybille Krämer (2001, 241 ff.) erläutert – auf Derrida zurück, dessen Auffassung es ist, dass ein sprachliches Zeichen nicht über den Kontext, in dem es gebraucht wird, definiert wird, sondern durch seine Wiederholbarkeit (Iterabilität).

Dies bedeutet nicht, dass sprachliche Zeichen kontextfrei sind, sondern dass diese nicht anhaltend mit einem bestimmten Kontext verbunden und deshalb modifizierbar sind. In diesem Zusammenhang erfüllt das Zitat eine besondere Funktion. Durch die Wiederholbarkeit bestimmter formaler und phrasenhafter Redefiguren werden – so Krämer weiter – von autorisierten Personen wie beispielsweise RichterInnen oder PriesterInnen performative Handlungen gesetzt, die innerhalb der Konvention bindenden Charakter haben. Das Wiederholen bestimmter Phrasen („Im Namen der Republik“) sind Zitate aus der Vergangenheit, die sich als Rituale manifestieren.

> „Als einer, der wirksam im Namen des Gesetzes spricht, bringt der Richter das Gesetz oder dessen Autorität nicht ursprünglich hervor; er ‚zitiert‘ vielmehr das Gesetz, er zieht das Gesetz zu Rate und beruft sich auf das Gesetz, und in dieser Wiederanrufung stellt er das Gesetz wieder her. Der Richter ist also in der Mitte einer signifizierenden Kette eingesetzt, das Gesetz entgegennehmend und rezitierend, und in diesem Rezitieren wiederholt er echogleich die Autorität des Gesetzes“ (KvG 155).

Die Kraft performativer Handlungen speist sich demnach aus der gesellschaftlichen Konvention und der ständigen Wiederholung, die in die Vergangenheit zurückgreift und in die Zukunft verweist. Die Autorität des Sprechers kann dabei nicht auf eine Primärquelle zurückgreifen, sondern bezieht seinen Einfluss aus der Rückläufigkeit des Zitates und seiner uneinholbaren Vergangenheit. „Das Hinweisen auf einen Grund, der niemals eingeholt wird, wird zum grundlosen Grund der Autorität“ (KvG 156). Dies bedeutet, dass die Konventionalität des Performativen ein geschichtliches Ereignis ist, welches die Macht hat, mittels Sprache durch ständige Wiederholung die Welt zu prägen, indem sich in jedem Sprechakt vergangene Sprechakte sedimentieren, welche die Basis für weitere gelingende zukünftige Sprechakte legen.

An dieser Stelle setzt nun Butler an und transformiert Sprechakte dahingehend, damit sich diese von der gewohnten gesellschaftlichen Konvention lösen können, indem das Wiederholte in nicht konventioneller Weise „inszeniert“ und „aufge-

führt“[20] wird. Die Tatsache, dass Gesprochenes immer wieder wiederholt werden muss, damit seine Kraft erhalten bleibt, deutet darauf hin, dass die Sprache instabile Komponenten hat und verändert werden kann (vgl. Stoller 2002, 29). Wenn der Sprechakt anders verwendet wird, als es die Konvention und das Ritual vorschreiben, wird die Zwangsläufigkeit der Handlung gestört. Werden beispielsweise verletzende Anrufungen wie „*queer“* oder „schwul“ durch Homosexuelle selbst verwendet, ermöglicht der „falsche“ Gebrauch, entgegen der ursprünglichen Intention, eine identitätsstiftende Funktion innerhalb der Lesben- und Schwulenszene (vgl. Butler 1998, 142 ff. und u.a. KvG 310 ff.).

Butler beschreibt im Kapitel „Sich mit dem Realen anlegen“ in *Körper von Gewicht* Performativität als eine spezifische Modalität von Macht, die aus vielschichtigen, sich gegenseitig nährenden Vektoren besteht. Was im Diskurs konstituiert wird, ist nicht vom oder im Diskurs wie in einem willentlichen Akt festgelegt, sondern bildet erst die Bedingung für weitere „Handlungsgrundlagen“ und wird erst in einem weiteren „ideologischen“ Schritt ontologisiert. Butler spricht hier von „vielschichtig aufgebauten und sich einander nähernden Ketten“ (KvG 259), deren Effekte zu Träger der Macht werden. Demnach sind diese wiederkehrenden, sich materialisierende Träger der Macht nicht als eigentliche performative Wiederholung interpretierbar, da ihre Wirkung erst die Voraussetzung für den Diskurs bildet. Von Bedeutung ist nach Butlers Ansicht weiters, dass diskursive Performativität nicht nur mit Wiederholungen arbeitet, sondern wie beispielsweise die Vergeschlechtlichung von Körpern zeigt, auch mit Ausschlüssen, die eine Differenzierung zwischen „weiblichen“ und „männlichen“ Normierungen verlangt (vgl. KvG 259 f.).

[20] In Bezug auf Geschlechtsidentitäten ist es an dieser Stelle wichtig hinzuweisen, dass Butler streng zwischen ‚Performativität“ und ‚Performance“ unterscheidet. ‚Performance“ im Sinn einer Theateraufführung setzt ein Subjekt voraus, das der Aufführung und der Inszenierung vorausgeht (vgl. Stoller 2010, 396 f). Während Performativität die Macht des Diskurses meint, der durch ständiges Wiederholen Wirklichkeiten erzeugt.

4.2 Gender Trouble – Die Vorgeschichte

In *Das Unbehagen der Geschlechter* untersucht Judith Butler die Genealogie der Identitätskategorie „Geschlecht“ in ihrer vermeintlichen Ursprünglichkeit und natürlichen Gegebenheit. Damit will sie zeigen, dass die Kategorien weiblicher und männlicher Geschlechter, einschließlich deren Beziehungen zueinander, Effekte von Institutionen, Diskursen und Verfahrensweisen sind, die einerseits phallogozentristisch motiviert sind und andererseits einer heterosexuellen Norm folgen. Indem die Eindeutigkeit der Identitätskategorien in Frage gestellt und deren Vielschichtigkeit aufgezeigt wird, können auch, so Butlers Intention, die politischen Gegebenheiten im Hinblick auf den Feminismus und die Schwulen- und Lesbenbewegung in Frage gestellt werden. Dies ermöglicht eine Theorie, welche die feministische Kritik radikalisiert (vgl. UdG 9 ff.).

Im Zuge dieser Arbeit, alternative Denkfiguren zur Materialität des Körpers zu finden, ziehe ich Butlers Analyse der Genealogie von Geschlechtsidentitäten heran, um zu veranschaulichen, inwiefern bestimmte Grundbegriffe einer Geschlechtlichkeit notwendig sind, damit eine Grenzziehung zwischen sex/gender, Frau/Mann, Natur/Kultur, Körper/Geist innerhalb eines zweigeschlechtlichen Denkens überhaupt erst möglich wird. Mit Butlers denaturalisierender Kritik, die die vermeintliche Gewissheit von Körper, der Natur und dem Geschlecht in Frage stellt, soll ein Feld für eine optionale Beschreibungspraxis des Körpers geöffnet werden.

4.2.1 Identitätskategorie Geschlecht

Butler stellt in einem radikalen Schritt das feministische Subjekt „Frau“ als Identitätskategorie infrage, was ihr den Vorwurf einbrachte, dem Feminismus die Fundierung zu entziehen. Die Argumentation innerhalb der Identitätspolitik lautete – so Butlers Resümee –, dass zuerst eine Identität definiert werden müsse, damit ein politisches Handeln möglich wird. Butler widerspricht dieser Darlegung, indem sie die These vertritt, „daß es keinen Täter hinter der Tat gibt‘, sondern daß der

Täter in unbeständiger, veränderlicher Form erst in und durch die Tat hervorgebracht wird“ (UdG 209). Butler legt dar, dass ein „Tätigkeitspol“ (UdG 2010) im Sinne einer vorgängig existierenden Substanz, die als Subjekt oder Ich bezeichnet werden kann, nicht vorausgesetzt werden muss, um handlungsfähig zu sein. Das Subjekt ist nicht der Ausgangspunkt der Tat, sondern deren Effekt.

Die Identitätskategorie „Frau“ in Frage zu stellen, bedeutet für Butler daher nicht, sie abschaffen zu wollen, sondern zu zeigen, dass geschlechtlich bestimmte Subjekte durch ein binäres Regulierungsverfahren in ein weibliches und ein männliches Geschlecht getrennt werden, deren Konstitution sich an den gängigen Machtstrukturen innerhalb der politischen und gesellschaftlichen Diskurse orientiert. Das heißt in erster Linie, dass es keine universalen Identitätskategorien wie „Frau“ oder „Mann“ außerhalb der „*geschichtlichen Gegenwart*“ (UdG 20), der Sprache und der gängigen Repräsentationspolitik, im Sinne einer gesellschaftlichen Sichtbarkeit gibt. Es gibt keine weiblichen und männlichen Subjekte, die den Diskursen und Machtverhältnissen vorgelagert sind. Butler zeigt, dass innerhalb der Repräsentationspolitik „weibliche“ und „männliche“ Kategorien entlang einer heterosexuellen Matrix normativ konstituiert und reproduziert werden. Dabei werden bereits vorweg die Kriterien festlegt, „nach denen die Subjekte selbst gebildet werden, so daß nur das repräsentiert werden kann, was als Subjekt gelten kann“ (UdG 16). Die Subjekte, die den Strukturen diskursiv unterworfen sind, reproduzieren diese wieder und verschleiern so den konstruktiven Mechanismus. Für den Feminismus bedeutet dies, dass die Kategorie „Frau“, genau durch jene Machtdiskurse hervorgebracht wird, von denen er sich zu emanzipieren versucht. Butler fragt demzufolge:

> „Stellt nicht die Konstruktion der Kategorie als kohärentes festes Subjekt eine unvermeidliche Regulierung und Verdinglichung der Geschlechterbeziehungen *(gender relations)* dar? Und widerspricht eine solche Verdinglichung nicht gerade den feministischen Zielsetzungen“ (UdG 21)?

Butler regt daher an, die Kategorie „Frau“, trotz des identitätsstiftenden Moments innerhalb des Feminismus, als nicht vorausgesetzt zu betrachten, um auszuschließen, dass gängige Herrschaftsverhältnisse unterstützt werden, die es letztlich zu hinterfragen gilt. Die Aufgabe des Feminismus besteht für Butler nicht da-

rin, einen Standpunkt der Identität zu generieren, sondern Strategien zu entwickeln, wie Konstruktionsprozesse aufgebrochen werden können, um alternative Konfigurationen der Geschlechtsidentität zu ermöglichen (vgl. UdG 216). Wie Butler betont, wird die Kategorie „Frau“ durch die Dekonstruktion nicht unbrauchbar, aber sie soll zu einer offeneren Kategorie werden, die nicht mehr als „Referenz“ verdinglicht und materialisiert wird (vgl. KvG 54). Zudem betont Butler, dass die zeitgenössische feministische Debatte durch ihr Insistieren auf einer Identitätskategorie die Vielfältigkeit der kulturellen, ethnischen, rassischen und gesellschaftlichen Faktoren außer Acht lässt. Denn dies sind keine rein additiven Eigenschaften, die der Kategorie „Frau“ hinzugefügt werden können, sondern diese konfigurieren die Identität erst (vgl. UdG 34). Letztlich kann auch nicht davon ausgegangen werden, dass eine definierte Kategorie im Laufe der Zeit kohärent und einheitlich bleibt (vgl. UdG 37), sondern, dass

> „die Kategorie Frau selbst ein prozessualer Begriff, ein Werden und Konstruieren ist, von dem man nie rechtmäßig sagen kann, daß es gerade beginnt oder zu Ende geht. Als fortdauernde diskursive Praxis ist dieser Prozeß vielmehr stets offen für Eingriffe und neue Bedeutungen“ (UdG 60).

Darüber hinaus problematisiert Butler die gängige Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* als „Spaltung“ (UdG 22) des feministischen Subjektes. Durch die Trennung von *gender* von *sex* wird betont – so Butlers Interpretation –, dass *gender* eine kulturelle Konstruktion sei und nicht kausal mit dem biologischen Geschlecht verbunden sein muss, was eine potentielle Einheit des Subjekts in Frage stellt. Ein weiterer Kritikpunkt Butlers ist, dass in dieser Struktur das kulturelle Geschlecht trotz Ablösung vom biologischen Geschlecht immer noch binär als weiblich oder männlich gedacht wird, was auf „ein mimetisches Verhältnis zwischen Geschlechtsidentität [*gender*] und Geschlecht [*sex*]“ (UdG 23) schließen lässt. Wird jedoch die soziale Geschlechtsidentität als in jeder Hinsicht unabhängig von *sex* gedacht, wird *gender* zu einem „freischwebenden Artefakt“ (ebd.). Die implizierte Verschränkung von *sex* und *gender* wirft daher für Butler die Frage auf, ob nicht nur *gender* eine Geschichte hat und kulturell bestimmt ist, sondern auch *sex*, insofern eine natürliche Gegebenheit der Geschlechter innerhalb der Diskurse konstruiert wird, welche politische und gesellschaftliche Inte-

ressen verfolgen, die wiederum darin bestehen, ein vordiskursives biologisches Geschlecht zu etablieren. Die Sprache als Ausdruck der universellen Vernunft legt den „Vorstellungshorizont möglicher Geschlechtsidentitäten“ (UdG 27) fest, die sich innerhalb der binären erfahrbaren Grenzen bewegen und in Übereinstimmung mit wiedererkennbaren Schemen bestimmt werden.

Überdies stellt Butler die Frage, wie und wo das soziale Geschlecht konstruiert wird und wie weit dies einem Determinismus gleichkommt. Denn wird das soziale Geschlecht nur innerhalb des binären Systems weiblich/männlich gedacht, schreiben sich bestimmte geschlechtlich differenzierte Eigenschaften in die anatomisch differenzierten Köper ein, die als passive Träger fungieren, womit – wie Butler hier zeigt – nicht die Biologie zum Schicksal wird, sondern die Kultur! Denn, was als Geschlechtsidentität zulässig ist und wie diese auszusehen hat, wird von einer inneren Logik und einer Anzahl an Gesetzen innerhalb einer kulturellen Gemeinschaft festgelegt. Der Druck, eine „Frau zu werden“, geht also nicht vom anatomischen Geschlecht aus, sondern von der Gesellschaft. In dieser Interpretation wird der Körper als passives Medium verstanden, der erst durch die geschlechtliche Kennzeichnung ins Leben gerufen wird (vgl. UdG 25 f.). Wie ich weiter unten noch genauer darstellen werde, stellt Butler damit die gängige Sex-Gender-Trennung radikal in Frage.

4.2.2 Intelligible Geschlechtsidentitäten

Unter Intelligibilität im traditionellen philosophischen Sinn wird das Vermögen verstanden, Gegenstände vorzustellen, die nur mittels Verstand und Vernunft und nicht über die Sinneswahrnehmung erfassbar sind. Butler erweitert diese Auffassung um einen kulturellen und gesellschaftlichen Aspekt, wenn sie die Frage zu beantworten sucht, was gemeinhin unter weiblichem und männlichem Geschlecht verstanden wird, das als sinnvoll und sozial verstehbar konstituiert wird (vgl. Villa 2003, 64).

Nach Butler sind intelligible Geschlechtsidentitäten solche, die in einer kohärenten und anhaltenden Beziehung zwischen dem anatomisch-körperlichen und dem

sozialen Geschlecht, der sexuellen Praxis und dem damit verbundenen Begehren stehen und die ihrerseits diese Praktiken mitbegründen und aufrecht erhalten (vgl. UdG 38). Damit dies bewerkstelligt werden kann, bedarf es – so Butler – zweier Voraussetzungen: Einerseits wird Kohärenz und Kontinuität als Norm für die Identität der Person vorausgesetzt und andererseits werden Geschlechtsidentitäten gleichzeitig durch Gesetze konstituiert,

> „die versuchen, ursächliche oder expressive Verbindungslinien zwischen dem biologischen Geschlecht, den kulturell konstituierten Geschlechtsidentitäten und dem ‚Ausdruck' oder ‚Effekt' beider in der Darstellung des sexuellen Begehrens in der Sexualpraxis zu errichten" (ebd.).

Wie Butler darlegt, werden innerhalb dieser kulturellen Regulierungsverfahren Geschlechtsidentitäten gebildet, die bestimmte gegensätzliche Merkmale produzieren, die als „weiblich" oder „männlich" identifiziert werden. Damit erfährt das heterosexuelle Begehren eine Begründung und wird somit als notwendig erachtet. Damit die binären geschlechtlichen Identitäten intelligibel werden, müssen aber andere mögliche Identitäten ausgeschlossen werden, deren *gender* sich z.B. nicht vom *sex* ableiten lassen oder deren Begehren nicht heterosexuell ausgerichtet sind. Die dafür notwendigen Normen werden durch kulturelle Gesetze und diskursive Praktiken hervorgebracht, welche die Form und die Bedeutung der Sexualität regulieren und disziplinieren (vgl. UdG 38 f.). Damit intelligible Geschlechtsidentität mit dem leiblichen Selbst als ein „Ich fühle mich als Frau/Mann" eine Einheit bildet, ist eine Differenzierung und Abgrenzung von der gegengeschlechtlichen Identität notwendig.

> „Demnach ist ein Mann oder eine Frau die eigene Geschlechtsidentität genau in dem Maß, wie er/sie nicht die andere ist, wobei diese Formel die Beschränkung der Geschlechtsidentität auf dieses binäre Paar voraussetzt und zur Geltung bringt" (UdG 45).

Zur Einheit der Identität gehört, wie bereits erwähnt, das Begehren, das heterosexuell bestimmt wird. Auch hier drückt sich – wie Butler ausführt – die Differenzierung zum anderen Geschlecht aus, indem es das Geschlecht begehrt, das es selbst nicht ist. Damit kann gleichzeitig die Eindeutigkeit der Geschlechtsidentität fixiert werden, indem die eigene Identität einerseits das gegengeschlechtliche Begehren widerspiegelt und das Begehren andererseits die gegengeschlechtli-

che Geschlechtsidentität (vgl. UdG 46). Diese „institutionalisierte Heterosexualität“ (UdG 45) reguliert die Geschlechtsidentitäten als binäres System und mit jedem Akt der Differenzierung wird diese Binarität gefestigt und die innere Kohärenz zwischen *sex*, *gender* und Begehren bestätigt. Die Integrität der Geschlechtsidentität hat hierbei – wie Butler zeigt – ontologischen Charakter, indem eine dauerhafte Substanz in Form von „Frau“ oder „Mann“ vorausgesetzt wird, innerhalb der geschlechtsspezifische Attribute reguliert werden können. Denn wird diese Substanz in Frage gestellt, lassen sich „unvereinbare[…] Geschlechtsmerkmale nicht mehr als sekundäre und akzidentielle Charakteristika einer im Grunde intakten Geschlechter-Ontologie [...] unterordnen“ (UdG 48). Als Beispiel führt Butler an, dass einem „Mann“ sehr wohl „weibliche“ Attribute zugesprochen werden können, ohne dass die Integrität seines „Manns-Seins“ in Frage gestellt wird. Fehlt die „Kohärenzlinie“ (ebd.), entlang der die Attribute installiert und hervorgebracht werden, lässt sich keine Geschlechtsidentität konstituieren. Oder anders gesagt: Die Resultate der Geschlechtsidentität werden durch ein kulturell und gesellschaftlich bedingtes Regulierungsverfahren performativ hervorgebracht und durchgesetzt (vgl. UdG 49 und 58). Durch anhaltende Wiederholung innerhalb eines bestimmten Rahmens werden Geschlechteridentitäten entwickelt, die „die Stelle des ‚Wirklichen‘ eingenommen haben und durch diese geglückte Selbst-Naturalisierung ihre Hegemonie festigen und ausdehnen“ (UdG 60).

Zusammenfassend bedeutet dies, dass jene Geschlechtsidentitäten als intelligibel gelten, die alltagweltlich als verständlich, „normal“ und begreifbar erscheinen und sich den abendländischen Vernunftbegriffen innerhalb des binären Rahmens von „weiblich“ und „männlich“ einordnen lassen und somit als Körper wahrgenommen werden können. Die damit gewonnene Eindeutigkeit des Geschlechts wird als Eigenschaft und Materialität des Körpers „erkannt“ und wiedergegeben und ermöglicht so erst eine gesellschaftliche Sichtbarkeit. Der intelligible Körper wird im Diskurs unter Zuhilfenahme bestimmter Regeln erzeugt, aber als vordiskursive Wirklichkeit aufgefasst und gelebt.

4.2.3 Judith Butlers Kritik an der Sex-Gender-Trennung

Wie weiter oben bereits erwähnt, hat Judith Butler die Debatte um die akkreditierte Sex-Gender-Unterscheidung wieder in Unruhe gebracht und nachhaltig geprägt. Gleich zu Beginn von *Das Unbehagen der Geschlechter* stellt sie in Aussicht:

> „[M]öglicherweise ist das Geschlecht (*sex*) immer schon Geschlechtsidentität (*gender*) gewesen, so daß sich herausstellt, daß die Unterscheidung zwischen Geschlecht und Geschlechtsidentität letztlich gar keine Unterscheidung ist“ (UdG 24).

Butler kritisiert an der Differenzierung von *sex* und *gender,* dass eine problematische Unterscheidung von Natur und Kultur weitergetragen wird, aus der hierarchisierende Denkbilder hervorgehen. Wie Butler einwendet, wird in der gängigen Argumentation die Position vertreten, dass es „zunächst ein natürliches oder biologisches ‚Weibchen‘ (*female*) gibt, das sich später in eine gesellschaftlich untergeordnete ‚Frau‘ (*woman*)“ (UdG 65) umformt. Dieser Logik entsprechend wird das ungeformte *sex* zur Natur und das geformte *gender* zur Kultur gerechnet. So gesehen geht das biologische Geschlecht dem sozialen Geschlecht voraus und wird durch das Gesetz als Organisationsprinzip der Kultur transformiert. Butler kritisiert an dieser Konzeption vom „Geschlecht als Materie“ (UdG 66) und der binären Bezugnahme auf Natur und Kultur, dass hier einer naturalistischen Begründung für das Ungleichverhältnis der Geschlechter Vorschub geleistet wird. Indem die Kultur auf die Natur einwirkt, wird hier eine Oberfläche vorausgesetzt, die einerseits als notwendiges Gegenstück zur Kultur auftritt und die andererseits als passives Objekt „den Penetrationsakt abwartet“ (KvG 25). Damit verhält sich – so Butler – das biologische Geschlecht zum sozialen Geschlecht wie weiblich zu männlich. Die Natur wird im Natur-Kultur-Diskurs dem Weiblichen zugerechnet, während die Kultur dem Männlichen zugeordnet wird. Damit wird laut Butlers „Dialektik der Misogynie“ (UdG 66) die Vorstellung fortgesetzt, dass das Weibliche der Unterordnung durch die Kultur bedarf, während das Männliche aktiv und vernunftgeleitet tätig ist. Die Natur und der Körper werden „als stumme Faktizität des Weiblichen betrachtet […], die der Bezeichnung durch ein gegensätzliches männliches Subjekt harren“ (ebd.). Damit wird Natur als vordiskursives Etwas der

Kultur vorgelagert, ohne zu berücksichtigen, dass Natur und das Verständnis davon ebenfalls ein diskursives Produkt im kulturellen und gesellschaftlichen Kontext ist. Denn wie das biologische Geschlecht bezeichnet und definiert wird, entspricht keiner vordiskursiven oder vorkulturellen Tatsache, sondern ist eine politische Interpretation. Wie Butler weiter ausführt, wird beim Versuch, das biologische Geschlecht *vor* dem Gesetz zu positionieren, zwar die Möglichkeit geöffnet, das patriarchale Gesetz als nicht universal und damit dekonstruierbar zu denken, aber tatsächlich wird nur der „Brennpunkt der feministischen Theorie weg von den konkreten Bedingungen der gegenwärtigen kulturellen Auseinandersetzungen“ (UdG 67) verlegt. Eine Befreiung des insbesondere weiblichen Körpers durch eine Verlagerung vor das Gesetz, verbreitert unter Umständen nur den Aktionsradius des Gesetzes, wie Butler warnt, da sich diese Verschiebung als eine weitere subtile Modifizierung erweisen könnte. Die Befreiung der konstruierten Körper hin zu einer offenen Zukunft ist nur innerhalb der Bedingungen des Gesetzes durch subversive Akte möglich (vgl. UdG 141 f.). Es gibt somit keinen Ort außerhalb der historisch gewachsenen, bestehenden normativen Verhältnisse, sondern nur die Möglichkeit, innerhalb des Systems im Hier und Jetzt die instabilen Begriffe zu parodieren, zu unterlaufen und damit zu verändern.

4.2.4 „Naturalisierung“ der Körper

In der Differenzierung der Geschlechtsidentität durch das Homosexualitäts- und Inzesttabu, bedeutet der „Prozeß, ein Mann oder eine Frau zu werden […ein] mühsamer Vorgang, ‚naturalisiert‘ zu werden“ (UdG 111). Wie Butler auseinandersetzt, werden in diesem Verfahren geschlechtsspezifische Körperteile wie Vagina, Brüste oder Penis und die damit verbundenen Lustempfindungen gemäß der kulturellen Bedeutung einer geschlechtlichen Identifizierung angepasst. Bestimmte Lustempfindungen sind demnach idealtypisch mit bestimmten Körperteilen verbunden, aus denen diese scheinbar hervorgehen und somit einem bestimmten „geschlechtsspezifischen Körper“ entsprechen. Dies scheint nicht weiter problematisch zu sein, solange die verinnerlichte Geschlechtsidentität mit dem biologischen Körper „übereinstimmt“, während beispielsweise bei Transse-

xuellen keine Übereinstimmung zwischen den vorhandenen Körperteilen und den idealtypisch damit verbundenen Lüsten bestehen muss. Hier müssen – wie Butler anführt – unter Umständen Lust vermittelnde Körperteile imaginiert werden, die tatsächlich nicht zur Verfügung stehen und somit über den eigentlichen physikalischen Körper hinausgehen.

Andererseits werden Körper im Prozess der „naturalisierten Heterosexualisierung“ (UdG 112), gemäß Butler auf genau jene kulturell institutionalisierten, Lust vermittelnden Imaginationen eingeschränkt, die den biologischen Gegebenheiten vordergründig entsprechen. Diese Verwirklichung kommt einer melancholischen Heterosexualisierung gleich, die bestimmte Lüste zulässt und andere verleugnet. Damit wird der Körper als kulturelles Zeichen in Übereinstimmung mit der „natürlichen“ Identität und dem damit zulässigen Begehren gebracht. Das verworfene homosexuelle Begehren wird dabei regelrecht in das spezifisch weibliche oder männliche Organ inkorporiert und bestätigt so die Geschlechtsidentität.

> „Für den melancholischen heterosexuellen Mann gilt: Er hat niemals einen anderen Mann geliebt, denn er *ist* ein Mann, und er kann stets auf die empirischen Tatsachen zurückgreifen. […] Die Liebe zum Vater ist gleichsam im Penis gespeichert, durch eine undurchdringliche Verleugnung gerettet, und diese kontinuierliche, fortgesetzte Verleugnung stellt die Struktur und Aufgabe des Begehrens dar, das sich nun auf den Penis konzentriert“ (UdG 113).

Zudem erfährt der Penis – wie Butler anmerkt – als symbolische Struktur der Anatomie, obwohl dieser, wie immer wieder betont wird, nicht mit dem Phallus gleichzusetzen ist, seine asymmetrische hegemoniale Legitimität als naturalisiertes körperliches Zeichen, da das Gesetz selbst seine eigenen binären und differenten Vorstellungen von Geschlechtlichkeit durchzusetzen sucht (vgl. UdG 158). Der geschlechtlich bestimmte Körper wird dabei durch eine Reihe von ritualisierten gesellschaftlichen Ausschließungen und Verleugnungen in den Dienst der Fortpflanzung gestellt, was die Natürlichkeit und Notwendigkeit der Binarität der Geschlechter und der Heterosexualität veranschaulichen soll. Die „Sedimentierung der Geschlechter-Normen“ (UdG 206) erzeugt im Laufe der Zeit durch Wiederholung und Re-Inszenierung „natürliche“ Körper, die das Überleben des Subjekts innerhalb einer kulturell abgesegneten Geschlechtsidentität garantieren. So

entstehen nur ganz bestimmte geschlechtlich differenzierte Körper, die unter den regulierenden und produktiven Zwängen und Machtverhältnissen Bestand haben können.

4.3 Körper von Gewicht

In *Das Unbehagen der Geschlechter* verfolgt Butler vor allem das Ziel, das Geschlecht als „natürliche Tatsache“ zu entnaturalisieren, indem sie das allgemeine Verständnis um binäre Geschlechtsidentitäten und deren Einschränkungen hinterfragt und ihre Entstehungsgeschichte analysiert. Das Bestreben der Entnaturalisierung von Körpern erzeugte – wie weiter oben bereits ausgeführt – vor allem im deutschsprachigen Raum vehemente Ablehnung, da das Verständnis darum u.a. „als eine Wirkung der technologischen Erzeugung von Körpern ausgelegt“ wurde, wie Butler im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Körper von Gewicht* schreibt. Darüber hinaus wurde ihr beispielsweise von Seyla Benhabib (1993) oder auch von Barbara Duden (1993) vorgeworfen, dem Feminismus die Basis zu entziehen, wenn identitätsstiftende Begriffe wie „Körper“ oder „Frau“ als „Konstruktionen“ in Frage gestellt werden. Im Zentrum der Kritik stand das Argument – so Butlers Analyse –, dass doch bestimmte Grundvoraussetzungen existieren müssten, welche den Ausgangspunkt für die individuellen Erfahrungen bilden. Diesen Einwand bestreitet Butler keineswegs, allerdings legt sie offen, dass die Tatsache, subjektive Erfahrungen zu haben, keineswegs bedeutet, dass diese nicht innerhalb der Tradition eines bestimmten Diskurses stehen, der die Art und Weise der Erfahrungen prägt und reglementiert (vgl. KvG 15). In *Körper von Gewicht* setzt sich Butler daher mit der an sie herangetragenen Frage auseinander: „Und was ist mit der Materialität des Körpers, *Judy*?“ (KvG 13), indem sie untersucht, wie Materialität zur vorgängigen Grundlage von Geschlechtsidentitäten geworden ist, die selbst von der Konstruktion ausgeschlossen zu sein scheint.

4.3.1 Konstruktion

Für feministisch konstruktivistische Theorien stellte die Unterscheidung von *sex* und *gender,* als Auflösung der bislang determinierenden Verknüpfung von Natur und Kultur, eine Befreiung dar. Biologische Gegebenheiten wurden nicht mehr zwangsläufig zum Schicksal und verloren als Begründung eines Ungleichverhältnisses innerhalb der Geschlechterhierarchie an Argumentationskraft. Das „Frauwerden“ unterlag einem gesellschaftlichen und sozialen Konstruktionsprozess, der nun erstmals veränderlich war. Butler geht in ihren Überlegungen jedoch noch einen Schritt weiter und wendet das Konzept der Konstruktion auch auf den Köper an. Dabei bezieht sie sich vorerst auf Foucault, der den Körper als Einschreibungsort von Diskursen und Machtverhältnissen liest und so zeigen kann, dass auch Körper einem Konstruktionsprozess unterworfen sind. Denn Diskurse und deren Auswirkung sind veränderliche Prozesse, die sich im Laufe der Zeit durch „epochenspezifische Denk- und Wahrnehmungsweisen“ (Villa 2003, 86) verschieden manifestieren. Dies zeigt unmissverständlich, dass auch Körper in ihrer vermeintlichen „Natürlichkeit“ eine Geschichte haben. Wogegen sich Butler allerdings verwehrt, ist, den Körper lediglich als passive Oberfläche für kulturelle Prägungen und Einschreibungen zu denken (vgl. KvG 24 f.). Denn innerhalb dieser Vorstellung bleibt der Körper ein passives aufnehmendes Objekt, das erst mit der Annahme des kulturellen Charakters als aktive Einschreibung an Bedeutung und Wert gewinnt. (Darüber hinaus wird, wie unschwer zu erkennen ist, das gängige Verhältnis von aktiv/männlich und passiv/weiblich weitergetragen.) Und in Butlers Worten:

> „Wenn das soziale Geschlecht aus den sozialen Bedeutungen besteht, die das biologische Geschlecht annimmt, dann *wachsen* dem biologischen Geschlecht nicht soziale Bedeutungen als zusätzliche Eigenschaften *zu*, sondern es wird vielmehr durch die sozialen Bedeutungen *ersetzt*, die es aufnimmt“ (KvG 26).

Das biologische Geschlecht wird – wie Butler betont – vom sozialen Geschlecht „absorbiert und ersetzt“ (ebd.) und trägt so erst zur Vervollständigung des sozialen Geschlechts bei. Nach dieser Betrachtungsweise setzt die soziale Konstruktion des *gender* das „Natürliche“ voraus, womit das „Natürliche“ so selbst zu einer

Konstruktion wird. Genauer gesagt zu einer „Konstruktion der Konstruktion“ (KvG 26) bzw. zu „einer Fiktion“ (KvG 27), da eine direkte Sicht auf den „natürlichen“ Körper nur über die gesellschaftliche Vermittlung des *gender* möglich ist. Denn was zur „Natur“ und was zur „Kultur“ gerechnet wird, ist letztlich von der Kultur festgelegt. Butler fragt nun, ob das biologische Geschlecht als passiver Einschreibungsort tatsächlich unter dem sozialen Geschlecht verschwindet oder ob nicht vielmehr das Gegensatzpaar Kultur/*gender* und Natur/*sex* innerhalb des Konstruktivismus neu durchdacht werden muss bzw. inwieweit die Bedeutung des Begriffs „Konstruktion“ zu überdenken ist (vgl. KvG 16). Dabei ergeben sich – wie Butler hinweist – verschiedene linguistische Schwierigkeiten, je nachdem wie das biologische Geschlecht vorgestellt wird. Entweder wird es als Einschreibungsort gedacht und wird, wie oben gezeigt, zur Fiktion. Dann löst es sich im „linguistischen Monismus, demzufolge alles immer nur Sprache ist“ (KvG 27) auf. Oder das biologische Geschlecht kann als Oberfläche der Einschreibung nicht berücksichtigt werden, womit das *sex* letztlich als etwas Unkonstruierbares vorausgesetzt wird, das nur unabsichtlich umschrieben wird, obwohl es „sich im Begriffsrahmen der Konstruktion nicht erklären läßt“ (ebd.), da es aus der linguistischen Beschreibbarkeit fällt.

Weitere Schwierigkeiten ergeben sich gemäß Butler durch die Vorstellung, dass es im Konstruktionsprozess ein handelndes Subjekt geben müsse, das der Konstruktion vorausgeht oder zumindest die Richtung festlegt. Butler widerlegt dies, indem sie argumentiert, dass es kein Subjekt außerhalb der Konstruktion geben kann. Denn jedes Subjekt ist vor der Subjektwerdung den vorhandenen kulturellen Bedingungen ausgesetzt und wird erst durch die Aneignung der geschlechtsspezifischen Beziehungen zum Subjekt. Die Geschlechts-Werdung des Subjekts ist – wie Butler betont – kein willentlicher Akt und bietet auch keinerlei Wahlmöglichkeit, welche Geschlechtsidentität letztlich angenommen wird, aber sie erfolgt innerhalb einer Matrix kultureller Bedingungen von Möglichkeiten, deren Entstehung und Wirkungsweise hinterfragt werden kann. Insofern öffnet sich die körperliche Geschlechts-Werdung dem Konstruktionsprozess, da diese innerhalb eines bestimmten Potentials erfolgt. Durch die Anrufung: „Es ist ein Mädchen“ wird das „es“ zu einem „sie“. Die anhaltende Wiederholung der Anrufung durch autorisierte

Personen verstärkt diese naturalisierende Wirkung, die die Grenzen und Normen innerhalb des Diskurses festlegen. Dadurch werden zwangsläufig Ausschlüsse produziert, die festlegen, was menschliche Körper sind und was nicht. Dies lässt jedoch nicht darauf schließen, dass alles diskursiv konstruiert sei, denn damit würde der konstituierenden Energie und der produktiven Kraft des Ausschlusses nicht Rechnung getragen, die das Subjekt einsetzen und bestehen lässt. Es wird zwar ein „Außen“ produziert, aber nur innerhalb des Diskurses, der bestimmte Zuschreibungen zulässt und andere ausschließt. Aber es ist kein absolutes ontologisches „Außen“ im Sinn eines determinierenden Essentialismus, das den Diskurs hinter sich lassen würde (vgl. KvG 28 ff.). Im Butler‘schen Konzept der Konstruktion gibt es daher kein „Außen“, das als Subjekt oder dessen Handlung eingesetzt werden kann, sondern Konstruktion ist

> „ein Prozeß ständigen Wiederholens, durch den sowohl ‚Subjekte‘ wie ‚Handlungen‘ überhaupt erst in Erscheinung treten. Es gibt da keine Macht, die handelt, sondern nur ein dauernd wiederholtes Handeln, das Macht in ihrer Beständigkeit und Instabilität ist“ (KvG 32).

Konstruktion ist ein zeitlicher Prozess, der mit der anhaltenden Wiederholung von Normen arbeitet. Durch diese Wiederholungen innerhalb des Diskurses wird das biologische Geschlecht formiert und erhält eine naturalisierte Bedeutung. Zu behaupten, der biologische Körper ist konstruiert, bedeutet für Butler nicht, eine „Wirklichkeit“ des Körpers zu widerlegen, sondern soll darauf hinzuweisen, dass jede Vorannahme, es gäbe irgendwo scheinbar unbestreitbare materielle „Körperessenzen“, nichts anders ist, als eine Bezugnahme auf einen reinen Körper, die gleichzeitig eine weitere Formierung dieses Körpers beinhaltet (vgl. KvG 33). Butler hebt hervor, dass keine Trennlinie innerhalb des materiellen Körpers gezogen werden kann, die festlegt, welche Teile eventuell der Konstruktion unterliegen und welche nicht, ohne einem Konstruktivismus an sich zu entgehen. Einen außerdiskursiven Bereich festzulegen bedeutet, sich von etwas befreien zu wollen, was innerhalb des Diskurses selbst festgelegt wird (vgl. KvG 29 ff.).

Wie Butler im Kapitel „Phantasmatische Identifizierung und die Annahme des Geschlechts“ ausführt, gibt es nach wie vor eine gewisse Neigung, Sexualität und ihre körperliche Manifestierung entweder als konstruiert und veränderlich oder als

determiniert und festgeschrieben aufzufassen. Diese dichotome Sichtweise trägt aber dem viel komplexeren Umstand nicht Rechnung, dass „die ‚performative' Dimension der Konstruktion […] genau die erzwungene unentwegte Wiederholung der Normen" (KvG 139) ist. Der Konstruktionsprozess ist nicht beliebig gestaltbar, wie die Bedeutung von „Konstruktion" suggerieren mag, sondern unterliegt vielmehr einem Zwang, bestimmte Gesetze oder Normen zu wiederholen, die für das sexualisierte Subjekt konstituierend sind. Der Zwang wird zur eigentlichen Bedingung der performativen Konstruktionen und ist die Kraftquelle, aus der geschöpft wird. Performativität wird nicht von einem „Außen" betrieben oder erzwungen, sondern in der Wiederholung werden die Gesetze und Normen generiert, die einen bestimmten sexuierten Körper produzieren und diesen gleichzeitig einschränken, ohne ihn aber – wie Butler betont – völlig determinieren zu können (vgl. KvG 135 ff.).

4.3.2 Materialität

Um Raum für ein alternatives Verständnis von Materialität und Körper zu erschließen und um Ansatzpunkte für eine mögliche Dekonstruktion des Geschlechtskörpers zu finden, möchte ich mit Butlers Worten fragen, „wie und warum ‚Materialität' ein Zeichen für Irreduzibilität geworden ist" (KvG 53). Und warum mit der Unterstellung einer „irreduziblen Materialität" eine strategische Prämisse geschaffen wurde, die vom Konstruktionsprozess entbunden zu sein scheint. Butler schließt hier an das Kernthema der Sex-Gender-Trennung aus *Das Unbehagen der Geschlechter* an, in dem sie die unhinterfragte Vorgängigkeit von *sex* kritisiert und in *Körper von Gewicht* auf die ebenfalls scheinbare Vorgängigkeit von Materialität überträgt (vgl. Stoller 2002, 26). Es geht darum, den Begriff der Materialität auf seine Genealogie hin zu untersuchen, um ihn aus seiner „metaphysischen Behausung" (KvG 56) zu befreien, damit neue Möglichkeiten für die politische und feministische Praxis geschaffen werden können.

Wie im vorangegangenen Kapitel „Materialität denken" bereits ausgeführt, wird der Materialität in phallogozentristischer Weise ein Geschlecht zugeordnet, dass mehr oder weniger unhinterfragt in der Philosophiegeschichte weitergetragen

wurde. Diese Kritik erweitert Butler noch um den Aspekt der „Formlosigkeit“ des Weiblichen, wie sie insbesondere Platon im *Timaios* indiziert. Für Platon kann – ähnlich wie bei Aristoteles – ein materieller Gegenstand nur dadurch entstehen, dass die Materie als aufnehmendes Prinzip eine Gestalt annimmt. Materielle Gegenstände sind nach Butlers Interpretation lediglich „Ausfertigungen von Formen und existieren nur in dem Umfang, in dem sie Einzelfälle von Formen bilden“ (KvG 68). Die Materie an sich ist in diesem Sinn körperlos und erfüllt ihre Funktion dann, wenn sie wie eine „Amme“ aufnimmt bzw. eine Form annimmt. Die Materie selbst tritt niemals aus sich heraus, indem sie das Eintretende selbst in irgendeiner Weise gestalten würde, sondern nimmt nur jene Formen in sich auf, die möglich sind. Das aufnehmende Prinzip schließt zwar, wie Butler weiter ausführt,

> „potentiell alle Körper ein und läßt sich so universell anwenden, aber seine universelle Anwendbarkeit darf keinesfalls jenen ewigen Wirklichkeiten (*eidos*) ähnlich sein, die im *Timaios* universale Formen präfigurieren und die in das Aufnehmende eingehen (KvG 69).

Nur die Form hat einen universalen und ontologischen Charakter und führt erst durch ihr Eintreten als prägendes Prinzip die Bestimmung der Materie herbei. Die Materie an sich bleibt ohne Form nicht definierbar und nach Platons Auffassung eigentlich nicht benennbar, daher ist sie auch nicht Teil der „ewigen Weisheiten“ (KvG 72). Materie als das Unbestimmbare verharrt untätig außerhalb des Vorstellbaren und Denkbaren und kann nur indirekt – wie Butler feststellt – als Analogie erschlossen werden. Dagegen hat die Form in Platons Kosmologie eine aktive Funktion, in der sie sich der Materie nähert, sie „penetriert“ und gestaltet. Diese Ordnung entspricht nach Butlers Platoninterpretation einer männlichen, aus sich selbst gebärenden, selbstkonstitutiven patrilinearen Phantasie, die ein weibliches Reproduktionsvermögen völlig außer Acht lässt bzw. darauf bedacht ist, keinerlei Ähnlichkeit zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen zuzulassen. Das Aufnehmende ist zwar für die Reproduktion notwendig, wird aber vom formgebenden Prinzip regelrecht „durchschritten“ und aus der Bestimmbarkeit ausgeschlossen, um eine Assoziation mit einem produktiven Anteil zu vermeiden (vgl. KvG 68 ff.). Diese Position wird bei Platon mithilfe folgender Analogie dar-

gestellt, wonach das „Aufnehmende mit der Mutter zu vergleichen [ist], das Woher mit dem Vater und die Form zwischen ihnen mit dem Kind“ (Platon, *Timaios* 50b). Hier werden nicht nur – wie Butler anführt – die Positionen gesichert, indem der Weiblichkeit die Ausschließlichkeit der Penetrierbarkeit zugeordnet wird und der Männlichkeit die formgebende Penetrationsfähigkeit, sondern zusätzlich wird das Weibliche vom Geborenen abgetrennt, insofern als „sie“ nur empfängt und als nicht definierbare und damit ausgeschlossene Materie nichts weiter zum Reproduktionsprozess beiträgt (vgl. KvG 81). Der Körper des Kindes wird nach Platons Vorstellung zwar *durch*, aber nicht *aus* der weiblichen Materie gebildet. Damit findet zugleich – wie Butler feststellt – eine Entkoppelung der form- und körperlosen weiblichen Materialität vom Körper als Reproduktionsprodukt statt. Das aufnehmende Prinzip ist im *Timaios* zwar nicht ausdrücklich eine Frau, aber es ist die Figur, zu der Frauen innerhalb dieser Ordnung werden, sobald versucht wird, heterosexuelle und männliche autogenetische Vorstellungen als ontologische Prinzipien zu manifestieren (vgl. KvG 85 f.).

Einen weiteren Angriffspunkt, der gegen einen ontologischen Charakter des Körpers und der Materie spricht, findet Butler in Freuds Ausführungen über das Ich als Oberflächenwesen. Wie weiter oben bereits angeführt, entwickelt das Ich durch unterschiedlich wirkende Schmerz- und Lusterfahrungen eine Vorstellung vom eigenen Körper. Dadurch kann Freud von einem körperlichen Ich sprechen, das nicht nur ein Oberflächenwesen ist, sondern selbst zur Projektion einer Oberfläche wird. Butler hebt in diesem Zusammenhang die Unklarheit heraus, wie und ob in diesem Prozess das Bewusstsein den Körperteilen Schmerz oder Lust zuordnet und so dem Organ eine Gestalt verleiht oder ob der organische Schmerz bzw. die Lust es sind, die im Nachhinein von einem aufnehmenden Bewusstsein als Körperteil registriert werden. Dieses ununterscheidbare Zusammentreffen von Ereignissen im Ich erlaubt es – so Butlers Ausführungen – eigentlich nicht, von einer vorgängigen Körperzone zu sprechen, die ihrer eigenen „Idee“ vorausgeht und somit als Ausgangspunkt ihrer Selbst dient. Die „Idee“ eines Körperteiles entsteht vielmehr gleichzeitig mit dem phänomenologisch zugänglichen Körper (vgl. KvG 93). Werden diese Überlegungen ernst genommen, kann der anatomische Körper nicht mehr als feste Referenz aufgefasst werden, da die Beschrei-

bung des Körpers unauflöslich mit einem psychischen Schema des Imaginären verbunden ist. Wie Butler betont, verleiht die psychische Projektion dem Körper Grenzen und Einheit bildende Umrisse, die ein fundierendes Spannungsfeld zwischen Psychischem und Materiellem bilden. Allerdings kann – wie Butler weiter betont – innerhalb dieses Spannungsfeldes nicht davon ausgegangen werden, dass einerseits die Psyche eine Schablone ist, durch die ein etwaig vorgängiger Körper betrachtet wird, sondern es muss berücksichtigt werden, dass die Psyche auch eine somatisierende Wirkung hat. Andererseits kann die Materialität des Körpers nicht nur als eine einseitige Konzeption der Psyche verstanden werden, weil es auch möglich sein muss, eine Reihe von Gegebenheiten, wie Biologie, Anatomie, Stoffwechsel, Krankheit, Tod usw. zuzulassen (vgl. KvG 101 f.). Dieses Spannungsfeld als Ort ist

> „nicht die leere Tafel oder das passive Medium, auf das die Psyche einwirkt, sondern vielmehr die konstitutive Forderung, die von Beginn an das psychische Geschehen mobilisiert, die eben diese Mobilisierung ist und in ihrer umgewandelten und projizierten körperlichen Form jene Psyche bildet“ (KvG 103).

Nach Butlers Analyse wird die These Freuds, wonach das Ich vor allem ein körperliches ist, später nochmals von Jacques Lacan reformuliert. In seiner Theorie des „Spiegelstadiums“ (Lacan 1996, 61 ff.), wonach das Kleinkind durch den Blick in den Spiegel sich selbst erkennt und dieses identifikatorische Bild durch die Psyche ins Ich projiziert wird, führt Lacan ein morphologisches Schema ein. Dieses Schema geht – wie Butler aufzeigt – in idealisierender Weise davon aus, dass die Morphologie des Körpers eine Ganzheit darstellt und ein „Ort der Überprüfung“ (KvG 110) ist, also die Bedingung für die Wahrnehmung anderer Körper bildet. Die im Spiegelstadium erkannte Gestalt entwickelt ein Körperbild, das den Raster darstellt, durch den alle weiteren Körper in Erscheinung treten und begriffen werden. Butlers Kritik lautet hier, dass dieses morphologische imaginäre Schema, durch das alle weiteren Objekte und Körper erfasst werden, maskulin geprägt ist. (Das zeigt sich beispielsweise an der privilegierten Bedeutung des Phallus, die dieser innerhalb der symbolischen Ordnung als Strukturbestimmung der Psyche in der Lacan‘schen Psychoanalyse einnimmt.) Daher „ist das Ich keine mit sich selbst identische Substanz, sondern eine abgelagerte Geschichte

imaginärer Beziehungen, die das Zentrum des Ichs außerhalb seiner selbst […] lokalisiert“ (KvG 112). Wie Butler betont, reflektiert das Spiegelbild demnach kein bereits existierendes Ich, das sich mit dem Objekt außerhalb seiner selbst identifiziert, sondern es steckt den Rahmen ab, innerhalb dessen die Identifizierung stattfindet und „ein idealisiertes körperliches Ich erzeugt“ (KvG 113).

Eine ähnliche unauflösliche Verflechtung zwischen Psyche und Materialität bildet für Butler auch das Verhältnis von Materialität und Sprache, die ebenfalls nicht radikal voneinander getrennt werden können. Die Sprache, der unterstellt wird, dass sie „Materialität“ beschreiben könne, wird dadurch gehemmt, dass es immer Bereiche und „Eigenschaften“ der Materie gibt, die von der Sprache als Bezugnahme auf die Materialität nicht erfasst werden können. Gleichzeitig kann „Materialität“ nicht außerhalb der Sprache postuliert werden, weil gerade dieses Postulieren erst zur konstitutiven Bedingung für Materialität in einem „Außerhalb“ wird. Diese Bezugnahme durch Sprache erzeugt nach Butlers Darlegung erst bestimmte Qualitäten des Körpers. Die Materialität des Körpers ist daher weder rein sprachlich konfiguriert, also reiner Diskurs, noch ist der Körper reine Materialität, die keinen Bezug zur Sprache hätte. Denn Butler geht vielmehr davon aus, dass das sprachliche Zeichen, der Signifikant, da er sichtbar und hörbar ist, selbst materiell ist.

> „Man kann sich also nicht außerhalb der Sprache begeben, um Materialität an sich und von selbst zu begreifen; vielmehr vollzieht sich jedes Bemühen, auf Materialität Bezug zu nehmen, über einen signifikatorischen Prozess, der in seiner Phänomenalität stets schon materiell ist“ (KvG 104).

So gesehen hat Sprache ein materielles Moment, während Materialität auch sprachlich konfiguriert wird, ohne dass behauptet werden kann, dass Sprache mit Materialität und Materialität mit Sprache deckungsgleich sind (vgl. KvG 103 f.). Die enge Verflechtung von Sprache und Materialität ist – wie Gertrude Postl (2002) festhält – keine Absage an die Materialität des Körpers, sondern an die Annahme, dass es so etwas wie eine signifikationsfreie Materialität im Sinne von „reinen“ Körpern ohne kulturellen Einfluss gäbe, da wir uns nicht außerhalb von signifikatorischen Prozessen stellen können (vgl. Postl 2002, 18). Butler zeigt, dass es durch die Verschränkung von Sprache und Materialität keinen direkten

Zugang zum Körper außerhalb von Sprache gibt, denn jede Bezugnahme auf den Körper ist „eine weitere Formierung dieses Körpers“ (KvG 33). Indem über Körper gesprochen wird, ist dieses „referieren auf“ in gewisser Weise ein performativer Akt, der durch seine anhaltende Wiederholung einen materialisierenden Effekt hat. Butler versteht Materie „*als einen Prozeß der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, so daß sich die Wirkung von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt, den wir Materie nennen*“ (KvG 32). Dieser Prozess beschreibt Materie als etwas Gewordenes, das sich in der Zeit und innerhalb regulierender Nomen produktiver Diskurse absetzt und verfestigt und zu dem wird, was wir als faktische Gegebenheiten wie das biologische Geschlecht verstehen (vgl. KvG 32). Butler fragt etwas später im Zusammenhang mit der performativen Kraft von Sprechakten, ob demnach „das ‚Annehmen‘ eines Geschlechts einem Sprechakt“ (KvG 156) gleicht oder ob es sich dabei nicht vielmehr um eine „zitatförmige Strategie oder resignifizierende Praxis“ (ebd.) handelt. Indem das Ich eine sexuierte Position, also ein *gender* annimmt, greift es auf gegebene Normen zurück, welche die eigene angenommene Position wieder bestätigen. Die Annahme des Geschlechts ist – wie Butler zeigt – kein einzelner Akt, sondern eine sich wiederholende Praxis, welche die konstitutiven Normen zitiert und zugleich wiederinterpretiert.

> „Die Verkörperung des Geschlechts wäre eine Art ‚Zitieren‘ des Gesetzes, doch läßt sich dabei weder vom Geschlecht noch vom Gesetz sagen, sie existierten vor ihren unterschiedlichen Verkörperungen und Zitierungen“ (ebd.).

Die Annahme des Geschlechts vollzieht sich daher in einer doppelten Bewegung, indem das Gesetz zitiert wird und das Gesetz durch das Zitieren seine autoritative Kraft erhält. Diese Vollführung entspricht keiner Kausalitätsbeziehung von Ursache und Wirkung, sondern wird von Butler in einer Gleichzeitigkeit gedacht.

4.4 Zwischenresümee

Mit *Das Unbehagen der Geschlechter* und *Körper von Gewicht* bringt Judith Butler das Thema Körper wieder in den feministischen Diskurs ein, indem sie die Vorstellung eines dem sozialen Geschlecht vorgängigen biologischen Körpers

radikal in Frage stellt und auf einer linguistischen Ebene zeigt, dass nicht nur *gender* einem Konstruktionsprozess unterworfen ist, sondern auch *sex*. Eines der zentralen Themen in Butlers Denken ist dabei die dekonstruktivierende Auseinandersetzung mit der Trennung von *sex* und *gender*, die bislang sowohl in der Alltagswelt als auch in der Wissenschaft vorherrschend war. Im Zentrum ihrer These steht zum einen die Überlegung, dass die Unterscheidung von *sex* und *gender* selbst eine Konstruktion ist, und zum anderen der Einwand, dass diese Konstruktion politische und soziale Interessen verfolgt, gegenüber denen sich der Feminismus skeptisch verhalten sollte, da damit einem gewissen Essentialismus Vorschub geleistet wird.

Um den Dualismus von *sex* und *gender* zu bereinigen bzw. als Weiterführung Ihrer Kritik an der Sex-Gender-Trennung, wählt Butler in *Körper von Gewicht* den Begriff der Materialität, anhand dessen sie die Auffassung analysiert, es müsse immer eine irreduzible, absolute bzw. ontologische Essenz geben, die prädiskursiv und vorausgesetzt sei. Der Kritikpunkt an dieser Position lautet, dass mit diesem unhinterfragten Ursprungsdenken Dualismen wie weiblich/männlich, Natur/Kultur usw. erzeugt und weitergetragen werden, die ein phallogozentristisches Denken unreflektiert unterstützen.

Butler geht des Weiteren davon aus, dass es keine „natürlichen Geschlechtskörper“ außerhalb der Sprache geben kann, sondern dass vielmehr jedes Sprechen über Körper immer innerhalb eines regulierenden und historischen Kontexts geschieht und körperlich materielle Geschlechtlichkeiten performativ erzeugt. „So stellt sich die Frage, inwiefern der Körper erst in und durch die Markierung(en) der Geschlechtsidentitäten *ins Leben gerufen* wird“ (UdG 26). Die Behauptung Butlers, auch der Körper und seine Materialität unterliegen einem diskursiven Konstruktionsprozess, bedeutet keine generelle Ablehnung der Körperlichkeit, sondern besagt, dass unser Zugang zum Körper immer schon in einen Bedeutungskontext eingebunden und von diesem geprägt ist (vgl. Postl 2002, 18). Denn die Behauptung, die Materialität des Körpers gehe etwaigen Geschlechtsidentitäten voraus, ist wiederum eine sprachliche Äußerung innerhalb eines bestimmten Kontextes.

Die Materialität des Körpers ist ein Bestandteil der Geschichtlichkeit von Geschlechtsidentitäten und wird als „Wirkung einer Machtdynamik“ (KvG 22) aufgefasst. Materialität ist bei Butler kein passives Medium oder eine Oberfläche, die auf ihre Ausformung wartet, sondern ein Prozess im Sinne eines „Gewordenen“, der durch anhaltendes Zitieren von (Geschlechter)Normen stabilisiert wird. Die Sprache als Medium der Macht schafft durch festgelegte Regeln die Möglichkeit, sinnvolle Sätze und Begriffe und somit Wahrheiten zu bilden, die innerhalb eines Diskurses reguliert werden. Was sich außerhalb dieses Diskurses befindet, was also nicht gesagt werden kann, kann auch nicht begriffen werden und erzeugt so keine Wirklichkeit. Das Subjekt ist damit gezwungen, nur auf die vorliegenden Strukturen der Sprache und der Macht zurückzugreifen. Körper, die als solche erkannt werden, befinden sich daher innerhalb der Sprache und repräsentieren wieder die Richtigkeit der Ordnung und Normen. Sie erlangen durch sprachliche Prozesse „Gewicht“, indem ihnen verschiedene Bedeutungen beigelegt werden, die ein natürliches oder biologisches Substrat suggerieren. Dem Körper kommt daher „nur“ sprachliche Wirklichkeit zu und keine „objektive“, wie ihn beispielsweise die Naturwissenschaften zu verstehen behaupten, da Körper immer nur in einem epochenspezifischen Denken wahrgenommen werden können. Materialität wird von Butler somit als Eigenschaft begriffen, die *innerhalb* der Grenzen der Intelligibilität erscheint und nicht, wie Intelligibilität als Wahrnehmung des Intellekts und der Ratio annehmen lässt, nur über die sinnliche Erfahrung erkennbar ist (vgl. Ludewig 2002, 190). Durch diesen atypischen Gebrauch des Begriffs Materialität rücken die Pole „des Gegensatzes von Geist und Materialität in nahezu ununterscheidbare Nähe zueinander, und der vermittelte Ort, an dem sie zusammenfallen […], ist der menschliche Körper“ (Ludewig 2002, 192). Der Körper ist der Knotenpunkt von Machtbeziehungen und seine „Materialität ist die unkenntlich gewordene Wirkung von Macht“ (KvG 62, Fußnote 33).

5 Donna Haraway

5.1 Die Bedeutung Donna Haraways in der feministischen Rezeption

Donna Haraways Rezeption ist nicht mit der Intensität und Wirkmächtigkeit vergleichbar, die Judith Butlers Werk hervorgerufen hat und hervorruft, was meines Erachtens allerdings nicht besagt, dass ihre Arbeiten im feministischen Diskurs weniger bedeutsam wären. So zeichnen sich Haraways Texte in der feministischen Rezeption dadurch aus, dass sie anhaltende, interdisziplinäre Impulse für WissenschaftlerInnen liefern, die sich beispielsweise mit kulturanthropologischen Forschungen, Bio- und Reproduktionstechnologien[21], Natur- und Wissenschaftstheorien[22], Gesellschaftstheorien[23] oder Technowissenschaften[24] beschäftigen. Außerdem kann noch der Einfluss auf die Popkultur[25] und die Tierrechtsbewegung erwähnt werden, ohne dass ich in diesem Zusammenhang näher darauf eingehe (vgl. dazu und im Folgenden u.a. Jabloner 2005, 27 ff und 73 ff; Hofmann 1999, 126 ff; Lettow 2003, 47 ff, Scheich 2002, 9 ff, Teubner 2005, 296 ff, u.a.).

---

[21] Siehe dazu beispielsweise Heidi Hoffmann (1999).

[22] Siehe dazu beispielsweise Gregor Straube (2004).

[23] Siehe dazu beispielsweise Susanne Lettow (2003).

[24] Siehe dazu der Sammelband, herausgegeben von Corinna Bath, Yvonne Bauer u.a. (2005), die sich in ihrem Verständnis um die Materialität des Köpers explizit auf Haraways Konzept des „situierten Wissens“ berufen.

[25] Hier möchte ich auf Dagmar Fink (2008) verweisen, die sich in Anlehnung an Haraways feministisches Konzept des Cyborgs mit der geschlechtsspezifischen Repräsentation von Cyborgs anhand des Romans *He, She and It* von Marge Piercy beschäftigt.

So wie bei Butler stellen Diskurse und diskursive Konstruktionen zentrale Kategorien in ihrer Arbeit dar. Aber anders als Butler beschränkt Haraway den Konstruktionsprozess nicht nur auf Sprache, sondern versucht „die Werkzeugkiste offener zu halten“ (NdN 108), indem sie die Bedeutung der diskursiven Konstruktion auf nicht-linguistische Praktiken und Qualitäten zu erweitern sucht, wie sie dies in ihrem Entwurf vom „situierten Wissen[26]“ bzw. ihrer Auffassung vom Körper als „Akteur“ (vgl. NdN 95 f.)[27] zeigt. Dies scheint insofern notwendig, da sich Haraway nicht nur mit menschlichen, sondern auch mit nicht-menschlichen Akteuren, wie Primaten, Hunden (vgl. Haraway 2008 oder 2004, 321 ff.) oder auch anorganischen wie Laborgeräten (vgl. Haraway 1995b) und deren „Handlungsmöglichkeiten“ beschäftigt. Dieser breite Ansatz drückt sich auch in der Art ihres essayhaften Schreibens, in den sprachlichen Schöpfungen, den Metaphern und ihrer Art „Geschichten zu erzählen“ aus, die neben anderen noch zu nennenden Grenzüberschreitungen auch eine zwischen Theorie und Literatur darstellt. Der Grund für die vielfältigen Möglichkeiten der Bezugnahme liegt in Haraways fächerübergreifendem Ansatz und ihrem gleichzeitigen „respektlosen Umgang“ (Jabloner 2005, 14) mit den Disziplingrenzen von Natur- und Kulturwissenschaften[28]. Bezeichnend ist in ihren Arbeiten insbesondere die Verflechtung von Biologie, Philosophie, Wissenschaftsgeschichte und Technowissenschaft. Besonders ihr herrschaftskritisches und praxisphilosophisches Verständnis von Biologie als einen politischen und konstruierenden Prozess innerhalb eines Gesellschaftssystems bietet für die feministische Kritik neue Analyseinstrumente und Ansatzpunkte. Biologie als Wissenschaft beschreibt im Sinne Haraways keine vorgängigen Sachverhalte, sondern diese werden erst mit der Beschreibung konstruiert, womit Biologie zum politschen Akt wird, für den Verantwortung übernommen werden

[26] Siehe dazu mein Kapitel 5.3.1 Situiertes Wissen.

[27] Ausführliches dazu in meinem Kapitel 5.3.2 Körper.

[28] Im Zusammenhang mit ihrer Forschungsarbeit bezeichnet sich Haraway selbst als „hybride Kreatur“ (NdN 100).

muss (vgl. NdN 98). Dabei macht sie des Weiteren deutlich, dass feministisches Denken wesentlich über frauenpolitische Agenden hinausreicht.

Haraway bezeichnet sich selbst als Ökofeministin (vgl. NdN 115), in dem Sinn, dass sie die Welt nicht nur als passive Ressource, sondern auch als Akteurin auffasst. Sie weist aber das herkömmliche Selbstverständnis des Ökofeminismus, ein besonderes Naheverhältnis zur Natur zu haben, die vor der (Bio-)Technisierung zu schützen ist, zurück, und impliziert damit die Fragestellung, ob die vermeintliche Naturverbundenheit nicht wieder eine tradierte Vorstellung der Geschlechter widerspiegelt. Haraway geht von keiner Ursprünglichkeit der Natur aus, die besonders mit Weiblichkeit verbunden ist. Sie vertritt vielmehr die Ansicht, dass sich gerade weibliche Wissenschaftlerinnen neue Technologien aneignen müssen, um beispielsweise Gen- und Reproduktionstechnologien und die Spielregeln ihrer Anwendung mitzugestalten, anstatt diese zu dämonisieren (vgl. Haraway 1995b, 184). Im Essay „Lieber Kyborg (sic!) als Göttin! Für eine sozialistisch-feministische Unterwanderung der Gentechnologie“ (1995b, 165–184) präsentiert sie diese Auffassung. Mit diesem Text widersetzt sie sich einerseits der illusorischen Annahme eines „natürlichen“ Körpers und der ökofeministischen binären Matrix von Patriarchat und Göttin und plädiert andererseits für eine feministische Intervention innerhalb der Wissenschafts- und Technologieverhältnisse.

Auffallend ist außerdem Haraways kritischer, aber durchaus positiver und optimistischer Zugang zu modernen Technologien, womit sie mit der tradierten feministischen Technikkritik, die den Herrschaftscharakter der Technik über die Natur betont, bricht. So schreibt sie u.a. in „Ein Manifest für Cyborgs“:

> „Die mit den gesellschaftlichen Wissenschafts- und Technologieverhältnissen verbundenen strukturellen Umformungen werden sehr ambivalent wahrgenommen. Es besteht jedoch kein Anlaß, angesichts der Implikationen, die das Verhältnis von Frauen zur Arbeit, zur Kultur, zur Produktion von Wissen, zu Sexualität und Reproduktion im ausgehenden 20. Jahrhundert hat, in tiefe Depression zu verfallen“ (NdN 60).

Nachdem bisher nur ein Teil ihrer Arbeiten ins Deutsche übersetzt wurden, ist Donna Haraway im deutschsprachigen Raum in erster Linie für ihre Theorien um die Wissenschaftskritik[29], ihren Zugang zur Technik und den damit verbundenen feministischen Möglichkeiten[30] und nicht zuletzt für die Figur bzw. die Metapher des Cyborgs bekannt. Die Figur des Cyborgs eröffnete nicht nur für Fragen um den technologischen Fortschritt und seiner gesellschaftlichen Relevanz neue Diskussionsfelder, sondern lässt vor allem die Grenzen zwischen Technik und Natur verschwimmen, womit die Binarität der Geschlechtssysteme und die damit verbundenen traditionellen Identitäts- und Humanismuskonzepte ins Wanken geraten. Das Konzept des Cyborgs widersetzt sich zwangsläufig naturalisierenden Diskursen, die bestehende Hierarchien und Ungleichverhältnisse legitimieren könnten. Wie Elvira Scheich (2002) in dem von ihr herausgegebenen Sammelband *Vermittelte Weiblichkeit* schreibt, benutzt Haraway

> „die Metapher der Vision, um einen zentralen Wissenschaftsmythos zu dekonstruieren und eine mögliche erkenntnistheoretische Position zu umreißen, die kritische Praxis und politisches Engagement beinhaltet. Haraway dechiffriert die Irrationalität und Verzerrung in der Rhetorik des Universalismus wie des Relativismus“ (Scheich 2002, 22).

Auf der anderen Seite wurden Haraways Arbeiten im deutschsprachigen Raum – wie Susanne Lettow (2003, 52) feststellt – vor allem von technologiekritischen Wissenschaftlerinnen eher techno-affirmativ gelesen, während ihre feministische Herrschaftskritik tendenziell ausgeblendet wurde. Und wie Anna Jabloner (2005, 73 ff.) anführt, ist die Bezugnahme auf ihre Analysen um Unterdrückungsverhält-

[29] Hier möchte ich stellvertretend auf die Habilitationsschrift von Mona Singer (2002) verweisen, die sich vor allem im Kapitel „(Quasi-)Objekte und (hybride) Subjekte im technowissenschaftlichen Kontext“ auf Haraways Rekonzeptualisierung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses bezieht.

[30] Hier möchte ich besonders auf den Sammelband, herausgegeben von Elvira Scheich (2002) hinweisen, der aus der 1993 in Hamburg stattfindenden Konferenz *Geschlechterdifferenz und Naturkonzepte in der Moderne. Beiträge zur feministischen Theorie* hervorgegangen ist. Darin setzen sich deutsche und US-amerikanische Wissenschaftlerinnen mit den Theorien Donna Haraways auseinander, die ebenfalls an dieser Konferenz teilnahm.

nisse und die Auseinandersetzung mit dem Konzept des Cyborgs in der US-amerikanischen Rezeption deutlicher gegeben als in der deutschsprachigen, deren Augenmerk eher auf den epistemologischen Ansatzpunkten[31] von Haraways Theorien liegen. Weiters beurteilen Wissenschaftlerinnen wie Jutta Weber (2003, 275 f.) oder Gudrun-Axeli Knapp (2001, 32 f.) die „Implosion" (Haraway 1995b, 9) der Grenzen zwischen bestimmten Dualismen als zu positiv und optimistisch, da damit nicht zwangsläufig auch die Identitätslogik mit ihren hierarchischen Strukturen außer Kraft gesetzt würde.

Ich denke allerdings, dass die Kraft ihrer Arbeit auch darin besteht, die LeserInnen mit ihrem breiten Schreiben durchaus lustvoll und ironisch zu inspirieren und zum Dialog aufzufordern. Wobei Ironie bei Haraway mehr ist als ein bloßes rhetorisches Stilmittel, sondern Ironie ist sowohl ein Instrument der Subversion[32] als auch eine technowissenschaftliche Tatsache („*technoscientific fact*" Haraway 1998, 172). Denn wie Haraway festhält, handelt Ironie von Widersprüchen, die notwendig sind, sich aber nicht auflösen oder verbinden lassen, da beide oder alle im Widerspruch dargestellten Positionen ihre Richtigkeit haben (vgl. NdN 33). In diesem Sinn sind auch Cyborgs – wie noch zu zeigen ist – ironisch geprägte Figuren. Ironie ist bei Haraway ein konstitutives Mittel und die methodische Wahl im Umgang mit Unvereinbarkeiten. Im Schlusssatz von *How like a leaf* bringt sie ihre Überzeugung diesbezüglich auf den Punkt: „All I am really asking for is permanent passion and irony, where passion is as important as irony" (Haraway 1998, 172). Meiner Ansicht nach kann Haraways Denken vor allem als erkenntnistheoretischer Beitrag gewertet werden, der zwischen den herkömmlichen Dualismen und Polen vermittelt und die Verschiebung von traditionellen Ordnungen und Grenzziehungen in Bewegung hält.

[31] Dazu siehe Carmen Gransees (1998).

[32] Hier können Parallelen zu Judith Butlers Begriff der Parodie bzw. Travestie gezogen werden. (Diesen Hinweis verdanke ich Silvia Stoller.)

5.2 Das Modell des Cyborgs

Donna Haraways Cyborgkonzept ist für meine Arbeit, eine alternative Interpretationen zur Materialität des Körpers zu suchen, die nicht biologischen Denkmustern verpflichtet sind, insofern darstellenswert, als Haraway mit dem Cyborg eine Grenzfigur kreiert, die Homogenität, Eindeutigkeiten und die Abgrenzung zum „Anderen“ destabilisiert und so neue Perspektiven eröffnet. Davon abgesehen, dass das Modell des Cyborgs in der deutschsprachigen Rezeption meist die erste Assoziation zur Arbeit von Donna Haraway zu sein scheint, ist hier für mich von Interesse, wie Haraway anhand des Cyborgs, aber auch anhand ihrer wissenschaftskritischen Untersuchungen, die Natur/Kultur-Dichotomie als „Falle einer aneignenden Herrschaftslogik“ (NdN 93) in Frage stellt. Haraway lehnt den gängigen Naturbegriff insofern ab, als für sie „Natur, als Faktum wie als Fiktion, *gemacht* ist“ (Haraway 1995b, 14) und „in weltverändernden technowissenschaftlichen Praktiken durch bestimmte kollektive AkteurInnen zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten hergestellt“ (ebd.) ist. Damit bricht Haraway mit der Auffassung, es gäbe eine Natur, die dem Erkenntnisprozess vorgängig ist: „Die transzendente Autorität der Interpretation geht verloren und mit ihr die Ontologie, die die Epistemologie des ‚Westens‘ begründet hat (NdN 38).“

Mit dem Modell des Cyborgs präsentiert Haraway ein Phänomen, das weder „natürlich“ noch kulturell konstituiert ist, sondern dass sich in einem gegenseitigen Durchdringungsprozess befindet und somit die geläufigen, noch zu nennenden Grenzziehungen ironisiert. Zudem versucht Haraway mit dem Modell des Cyborgs den organismischen Körper, der dem artifiziellen Körper als oppositionelle Ressource gegenübergestellt wird, zu denaturalisieren (vgl. NdN 118).

Cyborg ist ein Kurzwort für *cybernetic organism*[33] und beschreibt Hybridwesen aus Maschine und einem menschlichen oder tierischen Organismus, wie sie uns

[33] Wie Barbara Orland (2005, 16 ff.) darlegt, taucht der Begriff *cybernetic organism* erstmals 1943 bei dem US-amerikanischen Mathematiker Norbert Wiener auf. Der kybernetische Organismus

beispielsweise in der Science Fiction oder in der Verkoppelung von Mensch und Artefakt in der Medizin begegnen. Haraways Cyborg unterscheidet sich allerdings insofern vom Mensch-Maschine-Hybridwesen, als damit – wie Marie-Luise Angerer (2002, 8) feststellt – keine prothesenhafte Erweiterung des Körpers gedacht ist, die die Beschränkungen der Biologie ausweitet und die Leistungsfähigkeit steigert. Cyborgs sind bei Haraway vor allem politische Figuren, die den Feminismus mit den Technowissenschaften in Verbindung bringen. Des Weiteren kann Haraways Cyborgkonzept als Opposition und Widerstand gegen die männlich dominierten und maskulin figurierten Militär- und Weltraumprojekte der Nachkriegsgeneration (vgl. Haraway 2004, 321) verstanden werden. Umso mehr, als in Haraways Denkbild Cyborgs weiblich sind, um einen Ausgleich zum männlich konnotierten Fortschrittsdenken zu bilden und den Phantasien der Popkultur von „*fembots*“ (*female robots*) als Sexualobjekte eine oppositionelle Figur entgegen zu halten (vgl. Haraway 2004, 3).

Meiner Ansicht nach drückt das Modell des Cyborgs in mehrfacher Hinsicht Haraways Theorieansatz aus, dessen Kern das Verschwimmen, Überlappen, das Durchlässigwerden von Grenzen und das Aufbrechen von dogmatischen Dichotomien ist. „Geist und Körper, Tier und Mensch, Organismus und Maschine, öffentlich und privat, Natur und Kultur, Männer und Frauen, primitiv und zivilisiert sind seit langem ideologisch ausgehöhlt“ (NdN 51). Haraway verleiht somit ihren Ausfertigungen und dem Modell des Cyborgs politischen Charakter, indem sie die Zuordnungsmechanismen als Herrschaftssystem interpretiert und dazu aufruft, sich mit den Klassifikationsschemen, die unser Vorstellungen strukturieren,

---

bildete hierbei den theoretischen Hintergrund für eine angestrebte Verbesserung der US-amerikanischen Luftraumverteidigung, indem die automatischen Flugabwehrgeschütze mit einem Modell verbunden werden, dass die Reaktionen der Bomberpiloten vorhersagbarer machen sollten. In den 1960er Jahren wurde der Begriff als *Cyborg* in einem medizinischen Wissenschaftsprojekt im Umfeld der NASA aufgegriffen, das sich mit der Erforschung des menschlichen Nervensystems und seiner Abbildbarkeit in Computersystemen beschäftigte, um den menschlichen Stoffwechsel an die Schwerelosigkeit anzupassen.

auseinanderzusetzen (vgl. NdN 51). Da Cyborgs vieldeutige und vielschichtige Figuren und im Grenzbereich diverser Dualismen angesiedelt sind, kann Haraway Verknüpfungen zwischen Positionen herstellen, die sich prinzipiell auszuschließen scheinen. Damit schafft sie Beweglichkeit und bietet die Möglichkeit zu unerwarteten Wendungen im Denken. Linearität in der Argumentation und im Wissenschaftsbetrieb lehnt Haraway ab, weil damit immer ein gewisser Reduktionismus verbunden ist (vgl. NdN 104). Wichtig ist ihr allerdings, dass das Modell des Cyborgs dafür gedacht ist, eine befreiende Wirkung für festgefahrene Situationen hinsichtlich identitätspolitischer Problemstellungen zu bieten, aber kein „Plädoyer für endloses Freispiel und Grenzüberschreitung“ (NdN 111) ist.[34] Wie Jabloner (2005, 39 ff.) anführt, wurde die Betonung des „Maschinenanteils“ im Cyborg in der Rezeption überstrapaziert, was zu einer nicht beabsichtigten De-Politisierung führte, die den eigentlichen Bestrebungen Haraways widerspricht, die mit Hilfe des Cyborg auf die sich verändernden Technologien und damit verbundenen Machtverhältnisse aufmerksam machen will.

5.2.1 Die Cyborg als feministische Denkfigur

Wie bereits erwähnt, werden unter Cyborgs gemeinhin Hybridwesen zwischen Organismus und Maschine verstanden[35]. Darüber hinaus versteht Haraway unter

[34] Hier kann eine Verbindung zu Judith Butler hergestellt werden, der es in ihrer Kritik an der sex-gender-Trennung und ihrem Konzept der Performativität ebenfalls nicht darum geht, die Geschlechtszughörigkeit als beliebige und willkürliche Wahlmöglichkeit darzustellen, in der das Geschlecht wie ein Kleid gewechselt werden kann. (Diesen Hinweis verdanke ich Silvia Stoller.)

[35] Ich übernehme hier die weibliche Artikelbezeichnung, die, sofern Cyborg als feministische Denkfigur gebraucht wird, bereits in der deutschen Übersetzung von Fred Wolf Verwendung findet. Haraway selbst bezeichnet Cyborgs in im *Haraway Reader* (2004) abgedruckten „A Manifesto for Cyborgs“ als „it“, merkt aber im gleichen Reader erschienenen Interview „Cyborgs, Coyotes, and Dogs“ an: „For me the notion of the cyborg was female, and a woman, in complex ways“ (Haraway 2004, 321).

Cyborgs „Geschöpfe der gesellschaftlichen Wirklichkeit wie der Fiktion“ (NdN 33) im Sinne einer feministischen Denkfigur. Cyborgs erfüllen auch hier eine Doppelfunktion: Einerseits verkörpern sie den bestehenden aktuellen Zustand gesellschaftlicher Gegebenheiten, andererseits wird in der Cyborg die Möglichkeit zur Veränderung und Transformation dieser Wirklichkeiten figuriert.

Die Metapher der Cyborg hat bei Haraway die Aufgabe, die unterschiedlichen Positionen innerhalb des Feminismus zusammenzuführen und zu überwinden. Denn bei genauerer Betrachtung erweist sich, so Haraway weiter, die gesellschaftliche Wirklichkeit als Repräsentation von „Erfahrung *der* Frauen“ als Fiktion, da es *die* Frauen oder ein weibliches Sein, als natürliche Verbindung zwischen den Frauen, schlechthin nicht gibt, sondern nur eine Konstruktion davon, wie sie in unterschiedlichen feministischen Strömungen zum Ausdruck kommt. Andererseits erlangen genau diese Konstruktionen weiblicher Identitäten politische Bedeutung, wenn gegen Unterdrückung vorgegangen wird und neue Handlungsmöglichkeiten eröffnet werden sollen. Diese „dauerhafte Partialität feministischer Sichtweisen“ (NdN 61) zeigt aber auch, dass eine gemeinsame weibliche Identität für eine produktive, politische Arbeit nicht notwendig ist, sondern – so Haraway – Fragen der Einheit einem imperialistischen Konzept gleichkommen, das einer patriarchalen und autoritären Logik folgt (vgl. NdN 61). Die Eindeutigkeit der geschlechtlichen Identität kann im Modell der Cyborgs zu Gunsten vielfältiger Identitäten aufgegeben werden.

Die Bezeichnung „die Cyborg“ wird in Harawys Kontext als komprimiertes Bild von materiellen und imaginären Realitäten verstanden, das die Möglichkeit einer Transformation hin zu einer „Post-Gender-Welt“ (NdN 35) offen hält. „Post-Gender“ meint hier allerdings keine utopische Welt, in der Geschlechtlichkeit an sich aufgehoben ist. Sondern, wie Haraway es formuliert: „Gender is a verb, not a noun“ (Haraway 2004, 328), in dem Sinn, dass *gender* etwas ist, das wir beständig tun und nicht sosehr etwas, was wir sind. Das bedeutet, dass Geschlechtlichkeit keine feststehende Tatsache ist, sondern ein Produkt oder System, das sich aus ungleichen Verhältnissen zwischen Frauen und Männern in der Geschichte entwickelt hat (vgl. Haraway 2004, 328 f.). Cyborgs in einer „Post-Gender-Welt“

beschreiben daher einen Zustand, in dem die Notwendigkeiten, ein Geschlecht zu sein, aufgebrochen, flexibel gehalten und hinterfragt werden. „Post Gender“ bedeutet nach meiner Lesart nicht, dass es keine weiblichen, männlichen oder weitere Geschlechter gibt, sondern dass die Bedeutungen, die damit einhergehen, relativiert werden und an Wirkmächtigkeit verlieren.

Die Cyborg, als imaginäre Figur, lässt bei Haraway die Grenzen zwischen der westlich-gesellschaftlichen, politischen und kapitalistischen Tradition und einer postmodernen, sozialistisch-feministischen utopischen Kultur verwischen. Das Wissenschafts- und Technologieverhältnis und das System des narrativen Selbstverständnisses in Form von Mythen und deren Bedeutungen, welche die Vorstellungen bisher strukturierten, werden in der Cyborg zerlegt und in einem neu zu gestaltenden Prozess wieder zusammengesetzt (vgl. NdN 51). Cyborgs in einer „Post-Gender-Welt“ – so Haraway weiter – haben keine Ursprungsgeschichte im humanistischen Sinn und befinden sich daher jenseits eines organischen Ganzen oder einer ursprünglichen Einheit, die sich einer übergeordneten Macht zugunsten eines höheren Ganzen, unterwerfen müssten (vgl. NdN 35). Differenz, als konstituierendes und zugleich hierarchisierendes Mittel in Abgrenzung zum Anderen, ist bei die Cyborg in ihrer Funktion als Grenzfigur zwischen den Polen, aufgehoben und ermöglicht, im positiven Sinn der Vision, gelebte soziale und körperliche Wirklichkeiten, die Widersprüchlichkeiten nicht scheuen müssen. „Die Verhältnisse, auf denen die Integration von Teilen in ein Ganzes beruht, einschließlich der Polarität und hierarchischen Herrschaft, sind im Cyborguniversum in Frage gestellt“ (NdN 36).

5.2.2 Diffusion von Grenzziehungen

Gemäß Haraways Argumentation wird die Vision des Cyborgs durch die ansatzweise Auflösung und zunehmende Uneindeutigkeit von bisher als eindeutig vorgestellten Grenzziehungen innerhalb bestimmten Dichotomien, wie jener zwischen Tier und Mensch, Organismus und Maschine und jener zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem ermöglicht (vgl. NdN 36 ff.):

So erweist sich die Grenzlinie zwischen Tier und Mensch als brüchig, da Fähigkeiten wie Kommunikation, der Gebrauch von Werkzeugen, Lernvermögen, Sozialverhalten, Empathie oder Bewusstsein als menschliche Selbstkonstruktion und Leistungsverhalten nicht mehr nur dem Menschen zugeschrieben werden können, sondern auch Tiere sie aufweisen.

Eine weitere verschwimmende Grenze ergibt sich für Haraway aus der Unterscheidung vom (menschlichen oder tierischen) Organismus zur Maschine. Bis ins 20. Jahrhundert waren Maschinen hergestellt, außengesteuert und mechanisch. Diese Beschränkung wird durch lernfähige, selbstlenkende, herstellende usw. (Hoch)Technologien erweitert. Gleichzeitig werden organische Vorgänge formalisiert, kodiert und für Maschinen lesbar gemacht. Diese durch verschiedene Technologien gewonnenen natürlich-technischen Informationen können für die Industrie, Landwirtschaft und Energieversorgung nutzbar gemacht werden, womit die herkömmliche Unterscheidung von Produktion und Reproduktion verschwimmt (vgl. u.a. NdN 53). Andererseits werden Säugetiere wie hergestellte Produkte patentiert, um die Eigentumsverhältnisse und die kommerzielle Nutzung sicherzustellen. So wurde in den Vereinigten Staaten 1988 das erste lebende, genetisch veränderte Säugetier, die OncoMouse^{TM,} patentiert, die ein Tumorgen in sich trägt, das verlässlich einen bösartigen Tumor hervorruft (vgl. Haraway 2002, 374). Das transgenetische Lebewesen wird zum Werkzeug und zur Ressource.

> „Im Verhältnis von Mensch und Maschine ist nicht klar, wer oder was herstellt und wer oder was hergestellt ist. Es ist unklar, was der Geist und was der Körper von Maschinen ist, die sich in Kodierungspraktiken auflösen. […] Innerhalb unseres formalisierten Wissens über Maschinen und Organismen, über Technisches und Organisches gibt es keine grundlegende, ontologische Unterscheidung mehr“ (NdN 67).

Die Entwicklungen der elektronischen Technologien lassen zudem eine weitere Grenze zwischen Physikalischem und Nichtphysikalischem verblassen. Haraway denkt hier an die „Miniaturisierung“ (NdN 38) von Maschinen in Form von Computerchips oder elektromagnetischer Wellen, die für ihre Ausbreitung kein materielles Medium benötigen. Weiters können meiner Ansicht nach die Bio- oder Kommunikationstechnologie angeführt werden, die die Struktur menschlicher

Körper oder Organismen in beispielsweise genetische Codes zerlegen und damit in reine Information umwandeln. „Die Mikroelektronik ist die technische Basis der Simulakren, d.h. von Kopien ohne Original“ (NdN 53). Anzumerken ist hier, dass Haraway in den Kommunikations- und Biotechnologien die „entscheidenden Werkzeuge zum Umbau unserer Körper“ (1995b, 167) sieht, denn in dem Bemühen, in der Kodierung, insbesondere der Gentechnologie, eine universale Sprache zu finden, können Bedeutungen und Kontrollmechanismen durchgesetzt werden, die die herkömmliche Organisation von Produktion und Reproduktion des alltäglichen Lebens betreffen (vgl. Haraway 1995b, 167 ff.).

Für Haraway bietet das Verwischen der Eindeutigkeit und die „‚technologischen‘ Verunreinigungen“ (NdN 63) innerhalb der belebten Welt vor allem für den Feminismus neue Möglichkeiten und Chancen der Gestaltung, die im Modell der Cyborg verkörpert werden. Gleichzeitig verlangt Haraway, Verantwortung für die gesellschaftlichen Beziehungen zu übernehmen, die zwischen den verschwimmenden Bereichen Mensch-Tier-Maschine entstehen und die neuen Technologien nicht nur zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse oder neuer bzw. anderer Herrschaftsverhältnisse heranzuziehen (vgl. NdN 72). Denn, wie Haraway feststellt,

> „besteht kein Grund für eine ontologische Entgegensetzung des Organischen, des Technischen und des Textuellen. Ebensowenig gibt es einen Grund dafür, einen Gegensatz zwischen dem Mythischen und dem Organischen, Textuellen und Technologischen zu konstruieren. Die Überschneidungen dieser Bereiche überwiegen die verbleibenden Gegensätze“ (NdN 175).

Diese zunehmende Entstehung von Hybridwesen, die sich an der Grenzlinie zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit bewegen, veranlasst Haraway dazu, die traditionellen Naturkonzepte grundlegend infrage zu stellen und sie als „ideologisch ausgehöhlt“ (NdN 51) zu verwerfen. Die Grenzen zwischen den Dichotomien sind bei Haraway ein verhandelbarer und somit politischer Ort der Auseinandersetzung.

5.3 Körper als Wissensobjekte

Die Bezeichnung des Körpers als Wissensobjekt[36] ist möglicherweise irreführend, wenn darunter eine Subjekt-Objekt-Beziehung verstanden wird, die von einer Distanznahme zwischen untersuchendem Subjekt und dem untersuchtem Objekt ausgeht, deren Relation zu Objektivität im herkömmlichen Sinn führt. Wie weiter oben bereits ausgeführt, hat die feministische Wissenschaftskritik ein berechtigtes Misstrauen gegenüber einem universalen Objektivitätsanspruch. Im Folgenden möchte ich daher Haraways Verständnis vom Körper als durchaus aktives Wissensobjekt darstellen, um zu zeigen, inwiefern „Naturtatsachen“ oder Fakten von interpretativen Theorien geprägt sind.

Wie andere WissenschaftlerInnen argumentiert auch Haraway, dass es für Objektivität in den (Natur)Wissenschaften „keine privilegierte Binnenperspektive“ (NdN 74) gibt, da innerhalb der Wissensproduktion die „Grenzziehungen zwischen innen und außen als Machtstrategien und nicht als Annäherung an die Wahrheit theoretisiert werden“ (ebd.). Der Anspruch der Wissenschaft, allgemeingültige Maßstäbe, Begrifflichkeiten und Universalien zu finden, geht mehr oder weniger zwangsläufig mit reduktionistisch arbeitenden Vereinheitlichungen einher, um zu homogenen Ergebnissen zu gelangen. Damit wird in einem äußerst produktiven Machtfeld bestimmt, was als Wissen gelten darf und was nicht. Wie Haraway immer wieder betont, hat wissenschaftliche Objektivität nichts mit „Entdecken“ zu tun, sondern mit einem wechselseitigen Prozess (vgl. NdN 171). „Wissenschaftliches Wissen hat den Status von hergestelltem Wissen, es ist eine in vielerlei Hinsicht begrenzte Errungenschaft“ (NdN 105). Allerdings führt Hara-

[36] Im Zusammenhang mit Körpern als Wissensobjekte leistet Annemarie Mol (2007) einen interessanten Beitrag. In ihrem Buch setzt sie sich mit der Wissensproduktion im Spitalbetrieb auf einer ethnographischen und einer feministisch, wissenschaftstheoretischen Ebene auseinander. Weiters möchte ich auf die Biologin Lynda Birke (1999) verweisen, die sich damit beschäftigt, wie naturwissenschaftliche Vorstellungen das Verständnis vom richtigen Körper (*real body*) prägen.

way weiter aus, dass es nicht ausreicht, den Status der Wissenschaften und deren Objektivitätsparadigma als Vorurteil und als historisch konstruiert zu entlarven, sondern der Anspruch besteht darin, eine Form von Wissen und Wissensproduktion zu finden, die ein kritisch-reflexives Verhältnis zur Wahrnehmung von Wissensansprüchen, deren Subjekten und den bedeutungserzeugenden Technologien sicherstellt.

5.3.1 Situiertes Wissen

Als alternativen epistemologischen Entwurf schlägt Haraway daher eine „feministische Objektivität“ (NdN 80) vor, die Partikularität und die eigene Körperlichkeit in die Wissensproduktion einschließt. Denn, wie sie weiter darlegt, erscheint im westlich definierten Wissenschaftsbetrieb das Wissenssubjekt als immaterielles und anonymes Erkenntnisvermögen, das frei von gesonderten Interessen und Vorlieben zu sein scheint. Nicht zuletzt durch hoch entwickelte Visualisierungstechnologien wie Elektronenmikroskope oder Weltraumteleskope, deren Bildersprache sich verblüffend ähnlich ist[37], wird die Distanz, im wörtlichen, wie auch übertragenen Sinn, zwischen Wissenssubjekt und -objekt noch vergrößert und der Mythos eines körperlosen, transzendenten, erobernden Blicks „von nirgendwo“ (ebd.) noch verstärkt. Um diesem Mythos entgegenzuwirken, der, wie ich denke, die ideologische Trennung von Körper und Geist weiter vorantreibt, schlägt Haraway daher eine bewusste und begrenzte, also partikuläre und körperliche Verortung der Erkenntnisansprüche vor. Situiertes Wissen als feministische Objektivität fordert dazu auf, sich seiner blinden Flecken in der Theoriebildung bewusst zu werden, da die erworbenen Erkenntnisse immer partielle und daher unvollständige Produkte der eigenen körperlichen, gesellschaftlichen, kul-

[37] Haraway beschreibt im Aufsatz „Biopolitik postmoderner Körper“ (NdN 187 f.), dass sich die Stile von Fotografien der Weltraumplaneten und den Aufnahmen von Zellen im Immunsystem auffallend gleichen.

turellen und historisch bedingten Praxen[38] sind. Im situierten Wissen werden nach Haraway die Perspektiven offen gelegt, aus denen die Erkenntnisse gewonnen werden. Meiner Ansicht nach fallen hier Subjekt und Objekt im situierten Erkenntnisgewinn in gewisser Weise zusammen. Denn „[f]eministische Verantwortlichkeit erfordert ein Wissen, das auf Resonanz und nicht auf Dichotomie eingestellt ist“ (NdN 88). Für Haraway sind Subjekte und Objekte „Ablagerungen von Interaktionen und Beziehungen“ (NdN 109) und das Resultat von diskursiven Gefügen, welche Relationen herstellen, die aber nicht so sein müssen, wie sie sich darstellen. Im Interview „Wir sind immer mittendrin“ führt Haraway folgendes Beispiel an:

> „Die Zelle wartet nicht einfach auf ihre angemessene Beschreibung. Sie ist extrem kontingent und auf besondere Weise eingelassen in die spezifischen Beziehungen zwischen Instrumenten, sozialen, materiellen und literarischen Technologien. […] Die ‚Zelle‘ hat eine unbestreitbare Wirksamkeit. Das ist kein Relativismus. Es heißt nur, daß die Dinge anders hätten sein können“ (ebd.).

Indem, wie Carmen Gransee (1998, 142) auseinandersetzt, einerseits die Wissenssubjekte „verkörpertes“ Wissen und andererseits die Wissensobjekte Bedeutungen produzieren, wird die hierarchisierende Differenz zwischen Subjekt und Objekt in der erkenntnistheoretischen Untersuchung unterlaufen, womit die herkömmliche Subjekt-Objekt-Dialektik in Frage gestellt wird.

Ein weiterer Anspruch der feministischen Objektivität besteht bei Haraway darin, den Standpunkt der Unterworfenen und der Marginalisierten in die Wissenspro-

[38] In ihrem Essay „Im Streit um die Natur der Primaten. Auftritt der Töchter im Feld der Jäger 1960–1980“ (NdN 123–159) veranschaulicht Haraway, wie sehr die Sichtweisen und Forschungsergebnisse, im konkreten Fall die der Primatologie, von den zeitgleichen gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen beeinflusst sind und inwiefern das Geschlecht der ForscherInnen die Wahl der Methode beeinflusst: Weibliche Forscherinnen durch teilnehmende Beobachtung innerhalb der Primatengruppe, wodurch das besondere Naheverhältnis zur Natur zum Ausdruck kommen soll, männliche Forscher durch Beobachtungen von außerhalb, das die objektivierende Distanznahme veranschaulicht.

duktion aufzunehmen und damit den Blickwinkel zu wechseln. Dabei wird der Blick nicht nur „auf“ etwas gerichtet, sondern auch der Blick „von untern“ oder von der Peripherie her wird in die Epistemologie einbezogen (vgl. NdN 83). Der Blick von oben repräsentiert einen Überlegenheitsgestus, der nicht berücksichtigt, dass auch dieser nur ausschnitthaft und kontextgebunden ist. Allerdings warnt Haraway davor, die Stellung der Unterworfenen zu romantisieren, denn die „Standpunkte der Unterworfenen sind keine ‚unschuldigen’ Positionen“ (NdN 84), sondern müssen genauso einer kritischen Untersuchung unterzogen werden.

Mit diesem Verständnis vom Erkenntnisgewinn und von der Wissensproduktion hofft Haraway, dass durch die verringerte Distanz und durch die veränderte Perspektive zum Wissensobjekt auch das Verantwortungsbewusstsein für den Forschungsgegenstand steigt. Nicht zuletzt auch deshalb, da sich im situierten Wissen das Subjekt im Erkenntnisprozess zu erkennen gibt und gegebenenfalls zur Verantwortung gezogen werden kann bzw. selbst aktiv Verantwortung übernimmt. Um die dabei entstehenden heterogenen Erkenntnisse verwerten zu können – wobei Haraway betont, dass „nicht jede partiale Perspektive brauchbar“ (NdN 85) ist – bedarf es eines Netzwerks[39], das die Teile in ihrer erkenntnistheoretischen, politischen, sozialen und semantischen Vielfalt zusammenführt, miteinander verbindet und zueinander in Beziehung setzt. Das Ziel dieser Bemühungen ist für Haraway eine bessere Darstellung der Welt, welche überdeterminierte Begrifflichkeiten wie „Natur“, „Kultur“, „Körper“, „Wissenschaft“ usw. in Bewegung bringt und die Verbindungen zwischen den lokalen Wissenspositionen offen hält. Situiertes Wissen hat keinen Anspruch auf Abgeschlossenheit, sondern lebt von seinen Widersprüchen und unerwarteten Wendungen.

[39] Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Haraways Netzwerktheorie betreibt Jutta Weber (2003, 264 ff.) in ihrem Kapitel „Natur als Trickster: Donna Haraways Netzwerktheorie“.

5.3.2 Körper

Ähnlich wie Judith Butler verwehrt sich auch Donna Haraway gegen die Vorstellung, Körper auf einen passiven Einschreibungsort für soziale und biologische Diskurse zu reduzieren. Aber etwas anders als Judith Butler, die auch die angenommene Vorgängigkeit eines biologischen und „natürlichen" Geschlechts als Konstruktion entlarvt, betrachtet es Haraway als Verlust, auf den Körper als Entität zu verzichten (vgl. NdN 92). Haraway bezieht sich hier auf Evelyn Fox Keller, wenn sie vorschlägt, an einer nicht-diskursiven Grundlage von „*sex"* oder „Natur" festzuhalten (vgl. NdN 92, Fußnote 16). Entscheidend ist hier der Unterschied zwischen einem *vor*- und *nicht*-diskursiv Standpunkt. Wie Jutta Weber (1998, 11, Fußnote 25) in diesem Zusammenhang hinweist, bedeutet die Platzierung des Körpers oder der Natur als *vor*-diskursiv, ein Ursprungsdenken in naturalistischer Weise fortzuschreiben, welche die Geschlechterhierarchie verlagert, aber nicht auflöst.

Wenn Haraway also den Körper in einem *nicht*-diskursiven Bereich zu verorten versucht, dann vertritt sie hier einen theoretischen Standpunkt, der davon ausgeht, dass Körper nicht ausschließlich diskursiv erzeugt werden, um eine „Kurzlebigkeit diskursiver Produktion" (NdN 92) zu vermeiden. Die Betonung Haraways, Körper einen nicht-diskursiven Bereich zuzuweisen, kann nach meiner Lesart auch damit begründet werden, dass der Körper einem Diskurs entzogen wird, der einer patriarchalen, westlichen Aneignungs- und Herrschaftslogik folgt, die beispielsweise einen biologischen Determinismus unterstellt. Auf diese Weise hält Haraway einen Raum für kritische Theorien und Interventionen offen, der sich der Kurzlebigkeit und Veränderlichkeit von wissenschaftlichen, sozialen und biologischen Diskursen entzieht. Wenn Haraway dem Körper einen nicht-diskursiven Anteil zuspricht, geht sie nicht davon aus, dass dieser dem Diskurs einfach vorausgeht, da dieser – wie sie angibt – aus materiellen und semiotischen Praktiken (vgl. NdN 96) hervorgeht, aber zugleich ist er mit diesen Praktiken nicht deckungsgleich. Haraway spricht dem Köper eine präexistente und strukturierende Beschaffenheit zu, die insofern eigenständig ist, als dass sie die Möglichkeiten der materiellen und semiotischen Praktiken einschränkt. Oder an-

ders gesagt: Was im Konstruktionsprozess erzeugt wird, ist nicht beliebig, sondern erfährt eine Beschränkung.

Haraways Kritik an der Reduktion des biologische Körpers auf ein passives oder vordiskursives Objekt, dass nur Rohmaterial für die Kultur sei (vgl. NdN 93), richtet sich gegen den zeitgenössischen feministischen Diskurs der 1980er Jahre, in dem das soziale Geschlecht der bevorzugte Gegenstand der Forschung war, während das biologische Geschlecht vernachlässigt wurde. Die Denkweise, den biologischen Körper als Einschreibungsort vorzustellen, steht für Haraway in der Tradition der aristotelischen Materie-Form-Dichotomie, in der das

> „Wissensobjekt selbst nur noch Materie für die befruchtende Kraft und die Tat des Erkennenden ist. Dabei garantiert und erneuert das Objekt die Macht des Erkennenden, aber dem Objekt muß jeglicher Status als *Agent* bei der Wissensproduktion abgesprochen werden“ (NdN 92).

Damit würde die Natur zum Rohmaterial für die Kultur stilisiert, deren Bestimmung in der Aneignung durch die Kultur Erfüllung fände, wie auch das biologische Geschlecht nur das Material für die „Inszenierung (*act*)“ (NdN 93) des sozialen Geschlechts wäre. Den Körper als passives Wissensobjekt zu denken, unterstreiche seine determinierende Funktion, die dazu verleite, gängige Herrschaftsstrukturen zu untermauern und fortzuführen.

Im Sinne einer feministischen Objektivität ist es daher Haraway zufolge notwendig, den biologischen Körper als Wissensobjekt auch als „Akteur und Agent“ (ebd.) vorzustellen, dadurch, dass dem „Objekt“ selbst eine gewisse „Handlungsfähigkeit[40]“ (ebd.) im Sinne einer formierenden Kraft zugestanden wird. Mit dieser Art von „Handlungsfähigkeit“ unterstellt Haraway Objekten eine Teilhabe und

[40] Wie Haraway im Interview „Wir sind immer mitten drin“ (NdN 108 f.) einräumt, benutzt sie den Begriff Handlungsfähigkeit im Zusammenhang mit Objekten bewusst nicht im traditionellen Sinn und begründet dies damit, dass sie mit dem ungewohnten Gebrauch auf nicht-menschliche und nicht-substantive Qualitäten hinweisen will.

einen Einfluss auf die Wissensproduktion, der sich – wenn man so will – nicht nur in einer einbahnigen Bewegung vom Subjekt zum Objekt darstellt, sondern der auch umgekehrt vom Objekt zum Subjekt gedacht werden kann. Haraway öffnet hier den Akteurstatus, in dem dieser nicht mehr alleine an ein aktives Subjekt im Subjekt-Objekt-Verhältnis gebunden ist, der als „Meister-Dekodierer“ (NdN 94) fungiert. Dieser Ansatz der Handlungsfähigkeit von Wissensobjekten ist – wie Haraway weiter ausführt – insofern nicht neu, als er von den Sozial- und Humanwissenschaften bereits praktiziert wird, indem den untersuchten Menschen selbstredend eine aktive Rolle in der Wissensproduktion zukommt. Wird die „Handlungsfähigkeit“ von Wissensobjekten auch in weiteren Wissenschaften anerkannt, sind „Objekte“ nicht nur reine Ressourcen, auf die beliebig zugegriffen werden und über die nach Gutdünken verfügt werden kann, sondern sie nehmen darin eine aktivierende Rolle ein. Der Erkenntnisgewinn erfolgt nicht durch „entdecken“ von Sachverhalten und deren Verifikation, sondern durch „soziale Beziehungen der ‚Konversation’“ (ebd.). Mit der „Aktivierung“ (NdN 95) von bislang passiven Wissensobjekten können die traditionellen Dichotomien in Frage gestellt werden und die biologische Konzeption des Weiblichen verliert im naturwissenschaftlichen Diskurs die meisten ihrer passiven Eigenschaften (vgl. NdN 95 f.).

Haraway versteht unter Körper als Wissensobjekt eine „aktive, Bedeutung generierende Axis des Apparats der körperlichen Produktion“ (NdN 96) und nennt ihn weiters einen „materiell-semiotischen Erzeugungsknoten“ (ebd), dessen Grenzen sich in sozialen Interaktionen, also bestehender Macht- und Herrschaftsstrukturen, materialisieren[41]. Körper und auch andere Objekte[42] produzieren spezifische

[41] Wie Gregor Straube (2004, 130 ff.) darlegt, versucht sich Haraway sowohl rein konstruktivistischen als auch naturalistischen Ansätzen zu verweigern, indem sie Körper einerseits als Bedeutung generierende Axis platziert und gleichzeitig die Natur/Kultur-Dichotomie als Konstruktion versteht. Denn – so Straube weiter – in Haraways Verständnis operieren sowohl naturalistische als auch konstruktivistische Positionen mit herrschaftsbedingten Ausschließungsmechanismen.

Bedeutungen oder bestimmte Effekte, die davon abhängig sind, in welchem Kontext oder unter welcher Gegebenheit sich der Körper bzw. das Objekt befindet. Wird das Objekt in einem anderen Zusammenhang oder innerhalb anderer Grenzmarkierungen untersucht, vermag es andere Bedeutungen zu produzieren. Damit kann keine Eindeutigkeit festgelegt werden, weil die Bedeutung vom aktuellen Diskurs und der historischen Verortung abhängig ist. Insofern versteht Haraway Objekte als „Grenzobjekte“ (ebd.), weil die Objekte innerhalb einer räumlichen und temporären Begrenzung eine bestimmte Bedeutung erlangen, die aber veränderlich ist, da sich auch die Grenzziehungen verschieben (vgl. NdN 96).

> „Die verschiedenen konkurrierenden biologischen Körper entstehen an einem Schnittpunkt, wo sich biologisches Forschen, Scheiben und Veröffentlichen, medizinische und andere kommerzielle Praktiken […] überlagern“ (NdN 171).

Die bedeutungsgenerierende Funktion des Körpers veranschaulicht Haraway darüber hinaus, indem sie ab der Mitte des 20. Jahrhunderts einen Übergang im Verständnis des Körpers von organisch-physiologischen (organismischen) zum kybernetischen Körpern ausmacht (vgl. NdN 118)[43]. Körper sind – so Haraways Ausführungen – bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in den Beschreibungen der Wissenschaften durchwegs naturalistisch und hierarchisch organisiert, indem sie durch gesellschaftliche und historische Konstruktionen geschlechtlich, ethnisch und nach Klassen markiert werden. Körper sind für Haraway hier noch weitgehend eindeutige Orte, die mehr oder weniger selbstverständlich durch Identitäten gekennzeichnet und strukturiert werden und die darüber hinaus die Austragung-

---

Naturalistische Ansätze, da sie Natur als präexistente Tatsache begreifen, konstruktivistische Ansätze, da darin die Natur auf diskursive Effekte reduziert wird.

[42] Haraway spricht in diesem Zusammenhang sowohl von menschlichen, biologischen Körpern als auch von Objekten allgemein.

[43] In diesem Zusammenhang möchte ich auf den Aufsatz von Yvonne Bauer (2005) hinweisen, der in einem weiteren Aspekt die Transformation des als (Dampf)Maschine vorgestellten industriellen Körper zur informationsverarbeitenden Maschine thematisiert.

sorte oppositioneller, kultureller wie politischer Auseinandersetzungen darstellen. Nach dem Zweiten Weltkrieg macht Haraway zunehmende kommunikationstechnische Veränderungen aus, die den Körper als kodierten Text und regel- und systemgesteuertes Netzwerk begreifen, der durch das Genom, die Nerven-, Hormon- und Immunsysteme mehr oder weniger strategisch gesteuert wird (vgl. NdN 173 f.). Hier erfolgt eine Transformation vom hierarchisch organisierten, organismischen Körper zu einem netzwerkartig arbeitenden Informationssystem, womit beispielsweise Krankheiten als eine Fehlinformation[44] oder Sexualität im Sinne der Reproduktion als Kosten-Nutzen-Rechnung verstanden werden (vgl. NdN 175). Mit der Gegenüberstellung von organismischen und kybernetischen Körpern verfolgt Haraway die Absicht, das Verständnis vom organismischen wie auch vom kybernetischen Körper zu denaturalisieren, indem sie seine Genealogie als kulturelle Auseinandersetzung unter politischen und ökonomischen Gesichtspunkten betont (vgl. NdN 118 f.). Meiner Ansicht nach zeigt Haraway hier, dass Körper keine einheitlichen und abgeschlossenen Organismen sind, sondern vielgestaltige Ausprägungen haben, deren Kohärenz sowohl in den Natur- als auch in den Kulturwissenschaften immer wieder neu diskutiert werden muss.

5.4 Zwischenresümee

Mit der Metapher der Cyborg als hybrides, nicht eindeutiges und einordenbares Wesen, zeigt Donna Haraway, dass die bestehenden Grenzziehungen zwischen Dichotomien wie Natur/Kultur, Tier/Mensch, Organismus/Maschine oder Physikalischem und Nichtphysikalischem nicht weiter aufrecht zu erhalten sind. Denn sie zeigt, dass diese Zweigliederungen an unterschiedlichsten Punkten miteinander verschränkt sind und eine „reine“ Zuordnung bestimmter Phänomene wie bei-

[44] Ich möchte hier auf die Bezeichnung „Virus“ als ansteckenden, unerwünschten Eindringling hinweisen. Im Sprachgebrauch wird Virus wie selbstverständlich für Computervirus als auch für infektiöse Partikel verwendet, ohne dass erkennbar wäre, welche Bedeutung vorherrschend ist.

spielsweise die der OncoMouse™ oder der Kodierung des menschlichen Genoms nicht mehr möglich und auch nicht notwendig ist. Damit verlieren zum einen unterschiedliche Deutungsmuster ihre Wirksamkeit und werden in Haraways Interpretation zu Ideologien, die verhandelbar sind, weil sich vermeintlich natürliche Standpunkte innerhalb der Grenzziehungen als Konstruktion erweisen und die damit verbundenen Identitäten fragwürdig werden. Zum anderen verlangen diese Grenzauflösungen einen andersartigen Umgang mit dem Wissen und Erkenntnisgewinn, da mit der Durchlässigkeit bestehender Dichotomien auch das herkömmliche wissenschaftliche Objektivitätsparadigma in Frage gestellt wird.

Als alternatives epistemologisches Konzept schlägt Haraway vor, das klassische distanznehmende Subjekt-Objekt-Verhältnis aufzugeben und die eigene Körperlichkeit und die eigenen kulturellen, gesellschaftlichen, geschlechtlichen und politischen Standpunkte in der Wissensproduktion offen zu legen und damit auch die Verantwortung für die Methodenwahl und den Forschungsgegenstand in der Wissensproduktion zu übernehmen. Jede Art der Wissensproduktion ruft gesellschaftliche Effekte hervor und löst somit die althergebrachte Trennung von Erkenntnis und Politik ab. Haraway setzt auch insofern neue Akzente im Wissenschaftsverständnis, als sie Partikularität als positive Kennzeichnung für die Herstellungsbedingungen eines situierten Wissens einführt und zeigt, dass Wissen keine beobachtungsunabhängige Feststellung ist.

Wie Haraway veranschaulicht, sind Wissensobjekte nicht nur passive Gebilde, die auf ihre „Entdeckung“ warten und auf die wie auf eine Ressource zurückgegriffen werden kann, sondern diese spielen in der Wissensproduktion eine aktivierende Rolle spielen, indem sie in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Bedeutungen produzieren. Damit gesteht Haraway Wissensobjekten, die sich in der unterstellten Natur/Kultur-Dichotomie traditionell auf der Seite der „Natur“ befinden, eine aktive Funktion im Wissensprozess zu. Dadurch verlieren auch der Körper und die Natur ihren passiven Status. Die Natur ist bei Haraway keine statische und prädiskursive Entität, die lediglich den Gesetzen der Logik und der Physik unterworfen ist, sondern sie wird zu einem systemtheoretischen Begriff,

der neue Möglichkeiten der zumindest partiellen Vernetzung zwischen dem Mythischen, Organischen, Technischen und Textuellen eröffnet (vgl. NdN 175).

Weiters bin ich der Ansicht, dass es Haraway durch die Platzierung des Körpers als Akteur gelingt, den Körper in die feministische Theoriebildung zu holen, ohne diesen biologistisch und essentialistisch zu verorten. Haraway veranschaulicht, dass dem Körper kein eindeutiger Ort zugewiesen werden kann, weder innerhalb der gängigen Subjekt-Objekt-Dialektik noch innerhalb einer angenommenen Natur/Kultur-Unterscheidung. Sie zeigt vielmehr, dass die als objektiv angesehenen Zuordnungssysteme von gesellschaftlichen, politischen und hierarchischen Strukturen geprägt sind und somit veränderlich sind.

6 Schlusswort

Die intensive Auseinandersetzung mit dem Denken von Judith Butler und Donna Haraway rund um die Materialität des Körpers veranschaulicht, dass die tradierten Vorstellungen vom Körper und das damit assoziierte biologische Geschlecht aufs Engste mit den in der Geschichte verorteten Konstruktionsprozessen verbunden sind. Vor allem Judith Butler entlarvt die vermeintliche Naturhaftigkeit des Geschlechts-Körpers als einen diskursiv und performativ hervorgebrachten Machteffekt einer heterosexuellen Matrix. Der Körper ist demnach keine biologisch fundierte vorgängige und ahistorische Konstante, sondern er muss durch ständiges Zitieren immer wieder neu hervorgebracht werden. Butler verwendet eine für mich äußerst fruchtbare methodologische Vorgehensweise, wie vermeintliche Tatsachen zu analysieren sind, die deshalb als solche erscheinen, weil sie in der Alltagswelt als gegeben und selbstverständlich angesehen werden. Darüber hinaus zeigt sie mit ihrer Auseinandersetzung in Bezug auf intelligible Geschlechtsidentitäten, welche Ausschließungs- und Regulierungsverfahren notwendig sind, um eine Kontinuität versprechende „Kohärenzlinie“ (UdG 48) bilden zu können, anhand der „Weiblichkeit“ und „Männlichkeit“ positioniert werden.

Diese Arbeit zeigt, dass innerhalb der abendländischen Kultur der Körper und die damit verbundene Zweigeschlechtlichkeit ein axiomatisch aufgefasster Bestandteil des Alltagswissens ist, der durch anhaltende visuelle und habituelle Repräsentation Wirklichkeiten erzeugt. Der Körper wird dabei als Realitätsgarantie und als stärkster und eindeutiger Beweis von Geschlechtlichkeit aufgefasst, dessen Effekt darin besteht, dass es nirgendwo einfacher zu sein scheint, eine Naturalisierung von sozialer Ungleichheit festzumachen wie bei der geschlechtlichen Differenz. Die Zweiteilung der Geschlechter in weiblich und männlich wird meiner Ansicht nach von einem hegemonialen naturwissenschaftlichen Verständnis geprägt und weiter reproduziert, das insofern kritisch zu hinterfragen ist, als sich naturwissenschaftliche Erkenntnisstrukturen selbst wieder auf alltagsweltliche Vorstellungen stützen. Wie beispielsweise Birgit Schaufler (2002, 99 ff.) in

„Schöne Frauen – Starke Männer“ veranschaulicht, werden medizinische Uneindeutigkeiten in der Geschlechterbestimmung entweder nicht an die Öffentlichkeit gebracht oder als abweichend von der Norm pathologisiert. Ich denke, mit dieser wechselseitigen Überlagerung wird versucht, einerseits die Stabilität und Zuverlässigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse aufrechtzuerhalten, da Verunsicherungen, die von Uneindeutigkeiten ausgelöst werden könnten, vermieden werden. Klar trennbare Kategorien bedeuten sowohl in der Wissenschaft als auch in der gelebten Praxis nach wie vor Sicherheit und Zuverlässigkeit und ermöglichen so eine starke Position im Diskurs. Andererseits lässt eine durchgängig dichotome Benennung und kontinuierliche Illustration von Zweigeschlechtlichkeit diese letztlich als „natürlich“ erscheinen. „Natürliche“ Körper mit einer eindeutigen geschlechtlichen Zuordenbarkeit haben im gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und lebensweltlichen Ordnungssystem eine strukturierende und Komplexität nehmende Wirkung. Das alltagsweltliche Orientierungsbedürfnis wird dabei von den als Leitwissenschaft wahrgenommenen und hohes Ansehen genießenden Naturwissenschaften genährt, die durch eine als einheitlich und eindeutig bezeichnete Sprache einen äußerst öffentlichkeitswirksamen Diskurs führen, der festlegt, was als selbstverständliches Wissen und richtiger Zugang zur Welt angesehen wird. So bestimmen beispielsweise gegenwärtig die Gen- und die Hirnforschung den Blick auf unseren alltagsweltlichen Körper, der – so stellt es sich für mich dar – umso mehr in der Biologie verhaftet bleibt, als bestimmte menschliche Verhaltensweisen ihren Ursprung im menschlichen Genom, in neurologischen Prozessen oder auch in der hormonellen Konstitution zu haben scheinen.

Bettina Bock von Wülfingen (2005) veranschaulicht Letzteres in ihrem Aufsatz „Geschlechtskörper – hormonell stabilisiert oder flexibilisiert? (Das Lesbenhormon)“ sehr eindrucksvoll. Darin setzt sie sich mit gesellschaftlichen Diskursen und den biologischen Deutungen von Homosexualität im Zusammenhang mit Hormonen auseinander. Sie beleuchtet, wie ein bestimmtes lesbisches Verhalten (*butches* versus *femmes*) in Zusammenhang mit dem Testosteronspiegel gebracht wird und so im gesellschaftswissenschaftlichen Diskurs zu einer identitätsstiftenden Biologisierung führt. Die Bezugnahme auf den Hormonspiegel be-

wirkt zwar – wie Bock von Wülfingen darlegt – eine gewisse Flexibilisierung, Entpathologisierung und Entkriminalisierung, da ein bestimmtes Geschlechterverhalten durch die Gabe von Hormonspritzen veränderlich wäre. Andererseits legt sie dar, dass Verhalten und Handlungsfähigkeit immer weniger das Produkt eines kollektiven Austausches ist, sondern durch mehr oder weniger plausible naturwissenschaftliche Studien in den biologischen Körper verlegt wird.

Der mögliche Einwand, dass das öffentliche Interesse in der Berufung auf (natur)wissenschaftliche Untersuchungen eine selektive, eindimensionale und/oder monokausale Auswahl der Forschungsergebnisse trifft, ändert meines Erachtens nichts am Umstand, dass in unserem alltagsweltlichen Verständnis ein durchaus populistischer, neurologischer – und wie es derzeit den Anschein hat – intensivierter genetischer Essentialismus[45] betrieben wird. So ruft nach wie vor die Feststellung großes Interesse und merkwürdige Interpretationen hervor, dass das weibliche Gehirn kleiner als das männliche sei, oder die medial breit diskutierte Frage um den „freien Willen“, die durch die Experimente des US-amerikanischen Neurophysiologen Benjamin Libet (1999, „Do We Have Free Will?“) entfacht wurde. Weiters lassen sich ohne großen Aufwand in unterschiedlichen Zeitschriften, Büchern und im Internet die verschiedenartigsten Gene finden, die für ein bestimmtes menschliches Verhalten zuständig zu sein scheinen: „Raucher-Gen“, „Untreue-Gen“, „Egoistische Gene“, „Gen für Fettleibigkeit“, „Musik-Gen“ oder das Lügen-, Homosexualitäts- oder Mutter-Gen. Mit diesen größtenteils populärwissenschaftlichen Fundierungsversuchen wird allerdings ein biologistischer De-

[45] Nach meinen Recherchen findet sich der Ausdruck „genetischer Essentialismus“ in der Literatur vorwiegend in Zusammenhang mit genetischen Informationen, Pränataldiagnostik oder psychischen Erkrankungen und bringt meist durchaus kritisch zum Ausdruck, dass in vielen Bereichen des Lebens die Gene für die Eigenschaften eines Lebewesens verantwortlich gemacht werden. Ausführlich nimmt dazu der Sammelband, herausgegeben von Elisabeth Hildt und László Kovács (2009) Stellung, der auch auseinandersetzt, dass Genen in der öffentlichen Wahrnehmung meist mehr Bedeutung und Einfluss in Bezug auf die Lebensführung beigemessen wird, als dies die genetische Wissenschaft selbst tut.

terminismus verstärkt weitergetragen, da das für bestimmte Verhaltensweisen zwingende Argument gegenwärtig lautet, etwas sei in den Genen[46] „vorprogrammiert“. Nur ergänzend und am Rande möchte ich noch auf einen weiteren, äußerst umstrittenen Aspekt im Zusammenhang mit der Genetik hinweisen, nämlich auf die Kombination von Gen- und Reproduktionstechnologien, die eine beinahe symbiotische Beziehung zu Frauen aufweist. Wie Ellen Kuhlmann (2008, 620) ausführt, ist hier der Körper ein Medium für soziale und gesellschaftliche Regulierungen, insofern, als durch unterschiedliche Technologien wie der pränatalen Diagnostik die Hoffnung auf ein „besseres Leben“ geschürt und zugleich der Gesellschaft der Zutritt für Selektions- und Kontrollmöglichkeiten verschafft wird. Der Effekt ist, dass hier neue Zuständigkeiten für Frauen geschaffen werden, die nun auch für „das genetische Make-up ihrer Kinder“ (ebd.) verantwortlich sind.

Judith Butlers dekonstruierende Analysen und ihre Kritik an der vermeintlichen Vorgängigkeit des biologischen Geschlechts erscheinen mir im Zusammenhang mit den ontologisierenden Suggestionen biowissenschaftlicher Forschung und deren Rezeption in der Alltagswelt hilfreich. Diese gehen größtenteils von einer Körperlichkeit aus, die eindeutig definierbar, zellulär aufgebaut, von Nerven- und Blutbahnen durchzogen und mithilfe von empirischen Daten erfassbar ist. Der Körper hat hier eine unhintergehbare vorgängige Funktion, die die Grundlage für die Ausdifferenzierung der anatomischen Geschlechter und – so scheint es – zu einer unvermeidbaren Verknüpfung mit sozialen Normen führt. So besteht beispielsweise der Medizinethiker Franz Josef Illhardt auf das „Apriori des Körpers“ (Illhardt 2001, 49) im Sinne einer physiologischen Organisation mit seinen physikalischen und biochemischen Vorgängen als Voraussetzung und Bedingung für die konkreten Erfahrungen, und er vermutet eine „einseitige Interpretation des Philosophen M. Foucault“ (Illhardt 2001, 50), wenn in „nicht-medizinischen Wis-

[46] Hirnfunktionen – so mein Eindruck – wird diesbezüglich eine weniger determinierende Kraft zugeschrieben, da mit dem Gehirn immer noch eine gewisse Lernfähigkeit und damit Veränderungsmöglichkeiten im Verhalten und Handeln verbunden werden.

senschaften“ (ebd.) die Rede ist vom Körper als Produkt historischer und sozialer Praxen.

Unter der diskurstheoretischen Perspektive Butlers kann nun aber die Eindeutigkeit und die Vorgängigkeit eines biologischen Körpers in Frage gestellt werden, womit auch die Fundierung für soziale Ordnungsstrukturen ins Wanken gerät, wenn anerkannt wird, dass der naturwissenschaftlichen Definition von Körpern immer schon ein kultur-, sprach- und machtspezifisches Wahrnehmungsmuster vorausgeht. Wesentlich erscheint mir, dass Butler mit ihrer Kritik an der Sex-Gender-Trennung auf ein Erkenntnisproblem hinweist, das offenlegt, dass unser Zugang zur Welt nicht unmittelbar, sondern immer mittelbar über die Sprache als Kulturträger erfolgt.

Die Bezugnahme auf Donna Haraway in meiner Arbeit zeigt, dass vorherrschende (natur)wissenschaftliche Aussagen den Anspruch auf Objektivität im Sinne einer unabhängigen Beschreibbarkeit einer ebenfalls unabhängig gegebenen Wirklichkeit nicht erfüllen, da die Wissensproduktion immer von gesellschaftlichen, kulturellen, subjektiven und technischen[47] Herangehensweisen geprägt ist. Hinzu kommt, dass Haraway auch dem „Wissensobjekt“ eine gewisse „Handlungsfähigkeit“ im Sinne einer formenden und aktivierenden Kraft zugesteht. Damit stellt sie das traditionelle Subjekt-Objekt-Verhältnis zur Diskussion, indem nicht nur dem Subjekt der Akteurstatus zukommt. Weiters zeigt Haraway anhand der Metapher des Cyborgs, dass Grenzziehungen zwischen vorgeblichen Dichotomien wie Natur/Kultur, Tier/Mensch, Physikalischem/Nicht-Physikalischem nicht länger aufrechtzuerhalten sind, da es zu Vermengungen kommt, die eine eindeutige Zuordnung der Phänomene obsolet machen.

[47] In Bezug auf die von Haraway angesprochenen Visualisierungstechniken möchte ich auf den Aufsatz von Claudia Reiche (1998) hinweisen, der u.a. veranschaulicht, welche rechnerischen Konstruktions- und Selektionsprozesse sich hinter bildgebenden Verfahren wie der Computertomographie verbergen, die aber den Eindruck vermitteln, die produzierten Bilder seien Abbilder des Körperinneren.

Die in der Wissensproduktion als „objektiv“ und „unabhängig“ generierten Forschungsergebnisse werden – so meine Auffassung – mehr oder weniger unhinterfragt in Bezug auf ihre Entstehungsgeschichte in das Alltagswissen übernommen. Haraways Konsequenz aus der Unerfüllbarkeit von Objektivität, das Konzept eines situierten Wissens, kann jedoch aus meiner Sicht dazu beitragen, dass ein Verständnis vom Körper als etwas Unabgeschlossenes, Partielles, Orts- und Zeitgebundenes in seiner vermeintlichen Uneindeutigkeit nichts Beunruhigendes hat, das unbedingt zu vermeiden ist. Eine Öffnung in Richtung Unbestimmtheit lässt sich beispielsweise bereits in der Grundlagenforschung der (Quanten)Physik oder der Mathematik ablesen. So macht Gerhard Gamm (1994) in seinem Buch *Flucht aus der Kategorie. Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne* darauf aufmerksam, dass im 20. Jahrhundert Theorien entwickelt wurden, die das Unabgeschlossene bzw. Unbestimmte mit aufnehmen. Zu erwähnen ist hier der „Unvollständigkeitssatz“ von Kurt Gödel, die „Unschärferelation“ („Unbestimmtheitsrelation“) von Werner Heisenberg oder die „Chaostheorie“.[48]

Des Weiteren bin ich der Ansicht, dass Körper durchaus in miteinander konkurrierenden Beschreibungspraxen und Definitionen interpretiert werden können, ohne dass die lebensweltliche Praxis „richtiger“ oder „falscher“ wird, da auch durch unabgeschlossene Erkenntnisprozesse Realitäten entstehen, die anerkannt werden können. Den Körper als etwas Unabgeschlossenes und Uneindeutiges zu fassen, bedeutet keine Einschränkung der Lebensmöglichkeiten, sie werden dadurch vielmehr offener gehalten. Konkurrierende oder sich möglicherweise widersprechende Interpretationen vom menschlichen Körper entfalten ein Spektrum vielfältiger und qualitativen Sichtweisen und lebbarer Praxen. In diesem Zusammenhang kann auch gefragt werden, inwiefern dichotome und streng kausal strukturierte Denkmuster nicht genau jene Widersprüche erst erzeugen, die es zu vermeiden gilt, indem die Perspektiven und Anschauungsweise zu eng

[48] Diesen Hinweis verdanke ich Silvia Stoller!

gefasst werden. Wenn das Verständnis vom Körper unabgeschlossen und uneindeutig bleibt und dies auch eingestanden und gelebt werden kann, ist es meines Erachtens schwieriger, aus einer Biologie des Körpers determinierende soziale Verhaltensweisen abzuleiten, und die Platzanweiserfunktion des Körpers in der Gesellschaft kann weiterhin produktiv in Frage gestellt werden. (Wird beispielsweise die Zuordenbarkeit der Geschlechter in „weiblich“ oder „männlich“ offener gehalten, verliert die Geschlechtlichkeit ihre lebenswegweisende Funktion.)

In dieser Arbeit geht es mir nicht darum, den Körper und die damit verbundenen Phänomene und Erfahrungen zu leugnen, sondern es geht darum zu zeigen, wodurch diese geprägt werden, zumal die sich in der Wissenschafts- und Kulturgeschichte wandelnden Körperkonzeptionen prägend für die geschlechtsspezifischen Selbst- und Fremdwahrnehmungen sind. Aus feministischer Sicht halte ich es daher für angebracht, ein ausgeprägtes und anhaltendes Bewusstsein um die Konstruiertheit und Neukonstruktion von Sachverhalten und deren Ontologisierungsversuche zu schärfen, auf diese Weise aktive Erkenntnispolitik zu betreiben und die Möglichkeiten und Gelegenheiten einer feministischen Intervention offenzuhalten.

Literaturverzeichnis

Angerer, Marie-Luise, Kathrin Peters, Zoë Sofoulis (Hg.) (2002): *Future Bodies: Zur Visualisierung von Körpern in Science und Fiction*, Springer Verlag, Wien.

Aristoteles: *Aristoteles. Philosophische Schriften Band 6*, übersetzt von Willy Theiler (1995), Meiner Verlag, Hamburg, (An.).

Aristoteles: *Aristoteles. Philosophische Schriften Band 6*, übersetzt von Willy Theiler (1995), Meiner Verlag, Hamburg, (Phys.).

Aristoteles: *Metaphysik*, übersetzt von Hermann Bonitz (2002), Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, (Met.).

Aristoteles: *Über die Zeugung der Geschöpfe*. Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. Paul Gohlke (1959), Verlag Schöningh, Paderborn, (GA).

Austin, John L. (2002): *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words*), Reclam Verlag, Stuttgart.

Badinter, Elisabeth (2004): *Die Wiederentdeckung der Gleichheit. Schwache Frauen, gefährliche Männer und andere feministische Irrtümer*, Ullstein Verlag, München.

Bath, Corinna, Yvonne Bauer, Bettina Bock von Wülfingen, Angelika Saupe, Jutta Weber (Hg.) (2005): *Materialität denken. Studien zur technologischen Verkörperung – Hybride Artefakte*, *posthumane Körper*, Transcript Verlag, Bielefeld.

Bauer, Yvonne (2005): „Vom industriellen zum kybernetischen Lustkörper. Zur Bedeutung erkenntnisleitender Körperkonzepte in der Sexualforschung“, in: Corinna Bath, Yvonne Bauer, Bettina Bock von Wülfingen, Angelika Saupe, Jutta Weber (Hg.): *Materialität denken. Studien zur technologischen Verkörperung – Hybride Artefakte*, *posthumane Körper*, Transcript Verlag, Bielefeld, S. 31–58.

Baum, Patrik, Stefan Höltgen (Hg.) (2010): *Lexikon der Postmoderne. Von Abjekt bis Žižek. Begriffe und Personen*, Projekt Verlag, Bochum, Freiburg.

Beauvoir, Simone de (^{4}2004): *Das andere Geschlecht*, Rowohlt Verlag, Hamburg.

Becker-Schmidt, Regina, Gudrun-Axeli Knapp (^{2}2007): *Feministische Theorien zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg.

Bedorf, Thomas, Kurt Röttgers (Hrsg.) (2009*): Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, WBG, Darmstadt.

Benhabib, Seyla, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser (1993): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Fischer Verlag, Frankfurt.

Birke, Lynda (1999): *Feminism and the Biological Body*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Bock von Wülfingen, Bettina (2005): „Geschlechtskörper – hormonell stabilisiert oder flexibilisiert? (Das Lesbenhormon)”, in: Corinna Bath, Yvonne Bauer, Bettina Bock von Wülfingen, Angelika Saupe, Jutta Weber (Hg.*): Materialität denken. Studien zur tech-*

nologischen Verkörperung – Hybride Artefakte, posthumane Körper, Transcript Verlag, Bielefeld, S. 85–115.

Butler, Judith (1997): *Körper von Gewicht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Butler, Judith (1998): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin Verlag, Berlin.

Butler, Judith (2001*): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Butler, Judith (2003): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Butler, Judith (2009): *Die Macht der Geschlechternormen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Cixous, Hélène (1977): *Die Unendliche Zirkulation des Begehrens. Weiblichkeit in der Schrift*, Merve-Verlag, Berlin.

Duden, Barbara (1993): „Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument", in: *Feministische Studien,* Heft 2, S. 24–33.

Duden, Barbara (2008): „Frauen-‚Körper': Erfahrungen und Diskurs (1970–2004)", in: Ruth Becker, Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, 2. erweit. Auflage, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 593–607.

Feministische Studien, Heft 2 (1993): Heftschwerpunkt *Kritik der Kategorie ‚Geschlecht',* Deutscher Studienverlag, Weinheim.

Fietze, Katharina (1991): „Die Bedeutung der aristotelischen Logik für die Geschlechterdifferenz", in: Katharina Fietze: *Spiegel der Vernunft: Theorie zum Menschsein der Frau in der Anthropologie des 15. Jahrhunderts*, Verlag Schöningh, Paderborn, S. 29–49.

Fink, Dagmar (2008): „Lese ich Cyborg, lese ich queer?", in: Anna Babka (Hg.): *Queer Reading in den Philologien. Modelle und Anwendungen*, V&R unipress, Göttingen, S. 157–170.

Firestone, Shulamith (1978): *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*, Fischer Verlag, Frankfurt.

Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Frei Gerlach, Franziska (1998): *Schrift und Geschlecht. Feministische Entwürfe und Lektüre von Marlen Haushofer, Ingeborg Bachmann und Anne Duden*, Erich Schmidt Verlag, Berlin.

Freud, Sigmund (2006): „Das Ich und das Es", in: *Elemente der Psychoanalyse Werkausgabe in zwei Bänden, Band 1*, Hg. von Anna Freud und Ilse Grubrich-Simitis, Fischer Verlag, Frankfurt, S. 369–401.

Freud, Sigmund ([6]1973): „Trauer und Melancholie", in: *Gesammelte Werke, Werke aus den Jahren 1913–1917*, *Band 10*, Fischer Verlag, Frankfurt, S. 428–446.

Frey Steffen, Therese, Caroline Rosenthal, Anke Väth (Hg.) (2004): *Gender Studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg.

Föllinger, Sabine (1996): *Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophien des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr*., Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

Gamm, Gerhard (1994): *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Gransee, Carmen (1998): „Grenz-Bestimmungen. Erkenntniskritische Anmerkungen zum Naturbegriff von Donna Haraway“, in: Gudrun-Axeli Knapp (Hg.): *Kurskorrekturen. Feminismus zwischen Kritischer Theorie und Postmoderne*, Campus Verlag, Frankfurt, S. 126–152.

Gunzenhäuser, Randi (1995): „Gibt es eine Position außerhalb des Diskurses? Zu Michel Foucault und Donna Haraway“, in: Erika Haas (Hg.) *„Verwirrung der Geschlechter“ Dekonstruktion und Feminismus,* Profil Verlag, München, S. 73–94.

Haraway, Donna (1995a): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, herausgegeben und eingeleitet von Carmen Hammer und Immanuel Stieß, Campus Verlag, Frankfurt.

Haraway, Donna (1995b): *Monströse Versprechen. Die Gender- und Technologie-Essays*, Argument Verlag, Hamburg.

Haraway, Donna (1998): *How Like a Leaf: An Interview with Thyrza Nichols Goodeve/Donna Haraway*, Routledge, New York.

Haraway, Donna (2002): „Anspruchsloser Zeuge@ Zweites Jahrtausend. FrauMann© trifft OncoMouse™“, in: Elvira Scheich (Hg.): *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorien,* Hoffmann & Hoyer, Kirchlinteln.

Haraway, Donna (2004): *The Haraway Reader*, Routledge, New York.

Haraway, Donna (2008): *When Species Meet*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis.

Hildt, Elisabeth, László Kovács (Hg.) (2009) *Was bedeutet genetische Information?*, Verlag de Gryter, Berlin.

Hofmann, Heidi (1999): *Die feministischen Diskurse über Reproduktionstechnologie Positionen und Kontroversen in der BRD und den USA*, Campus Verlag, Frankfurt.

Holland-Cunz, Barbara (2003): *Die alte neue Frauenfrage*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Illhardt, Franz Josef (2001): „Das Apriori des Körpers: Vergessene Perspektiven der Medizin”, in: Franz Josef Illhardt (Hg.): *Die Medizin und der Körper des Menschen*, Verlag Huber, Bern, S. 45–56.

Irigaray, Luce (1979): *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Merve Verlag, Berlin.

Irigaray, Luce (1980): *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Jabloner, Anna (2005): *Implodierende Grenzen. Ethnizität und „Race“ in Donna Haraways Technowisschenschaft*, Passagen Verlag, Wien.

Jensen, Heike (2005): „Judith Butler: Gender Trouble”, in: Martina Löw, Bettina Mathes (Hg.): *Schlüsselwerke der Geschlechterforschung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 254–266.

Keller, Evelyn Fox (1986): *Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft?*, Carl Hansen Verlag, München.

Klinger, Cornelia (1994): „Das Bild der Frau in der patriarchalen Philosophiegeschichte. Eine Auswahlbibliographie“, in: Herta Nagl-Docekal (^{2}1994): *Feministische Philosophie*, Oldenbourg Verlag, Wien, München, S. 244–276.

Kluge, Friedrich (^{24}2002): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin.

Knapp, Gudrun-Axeli (2001): „Dezentriert und viel riskiert: Anmerkungen zur These vom Bedeutungsverlust der Kategorie Geschlecht“, in: Gudrun-Axeli Knapp, Angelika Wetterer (Hg.): *Soziale Verortung der Geschlechter. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik*, Westfälisches Dampfboot, Münster, S. 15–62.

Konnertz, Ursula (2005): „Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht“, in: Martina Löw, Bettina Mathes (Hg.): *Schlüsselwerke der Geschlechterforschung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 26–58.

Krämer, Sybille (2001): *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

Kuhlmann, Ellen (2008): „Gen- und Reproduktionstechnologien: Ein feministischer Kompass für die Bewertung”, in: Ruth Becker, Beate Kortendiek (Hg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, 2. erweit. Auflage, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 617–622.

Kuhlmann, Ellen, Birgit Babitsch (2002): „Bodies, Health, Gender-Bridging. Feminist Theories and Women’s Health“, in: *Women’s Studies International Forum Vol. 25*, Elsevier Science Ltd., S. 433–442.

Köhler, Sigrid G., Martina Wagner-Egelhaaf (2004): „Einleitung: Prima Materia”, in: Sigrid G. Köhler, Jan Christian Metzler, Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.): *Prima Materia. Beiträge zur transdisziplinären Materialitätsdebatte*, Ulrike Helmer Verlag, Königstein/Taunus, S. 7–23.

Lacan, Jacques (^{4}1996): *Schriften 1. Das Werk von Jacques Lacan*, ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas, übersetzt von Rodolphe Gasché u.a., Ullstein Verlag, Berlin.

Ladner, Gertraud (2003): *FrauenKörper in Theologie und Philosophie. Feministisch-Theologische Zugänge*, Lit Verlag, Münster.

Landweer, Hilge (^{2}2006): „Philosophie“, in: Christina von Braun, Inge Stephan (Hg.): *Gender Studies. Eine Einführung*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, S. 225–240.

Laqueur, Thomas (1992): *Auf den Leib geschrieben: Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Campus Verlag, Frankfurt.

Lennon, Kathleen (2010): „Feminist Perspectives on the Body“, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, abrufbar unter: http://plato.stanford.edu/entries/feminist-body, 11.10.2011.

Lettow, Susanne (2003): „Vom Humanismus zum Posthumanismus? Konstruktionen von Technologie, Politik und Geschlechterverhältnissen“, in: Jutta Weber, Corinna Bath (Hg.): *Turbulente Körper, soziale Maschinen. Feministische Studien zur Technowissenschaftskultur*, Leske & Budrich, Opladen, S. 47–63.

Libet, Benjamin (1999): „Do We Have Free Will?", in: *Journal of Consciousness Studies 5*, abrufbar unter: http://pacherie.free.fr/COURS/MSC/Libet-JCS1999.pdf, 9.1.2012.

List, Elisabeth (1993): *Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

List, Elisabeth (1994): „Theorieproduktion und Geschlechterpolitik. Prolegomena zu einer feministischen Theorie der Wissenschaften", in: Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Feministische Philosophie,* Oldenbourg Verlang, Wien, München, S. 158–182.

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard (1966): *Polarity and Analogy*, University Press, Cambridg.

Lorey, Isabell (1995): „Immer Ärger mit dem Subjekt. Warum Judith Butler provoziert", in: Erika Haas (Hg.): *„Verwirrung der Geschlechter" Dekonstruktion und Feminismus*, Profil Verlag, München, S. 19–34.

Ludewig, Karin (2002): *Die Wiederkehr der Lust. Körperpolitik nach Foucault und Butler*, Campus Verlag, Frankfurt.

Maclean, Ian (1999): „The Notion of Women in Medicine, Anatomy and Physiology", in: Lorna Hutson (Hg.): *Feminism & Renaissance Studies*, Oxford Univ. Press, New York, S. 127–156.

Mauerer, Gerlinde (2002): *Medeas Erben. Kindsmord und Mutterideal*, Milena Verlag, Wien.

Meyer, Ursula (1997): *Einführung in die feministische Philosophie*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

Meyer, Ursula I., Heidemarie Bennent-Vahle (1997): *Philosophinnenlexikon*, Reclam Verlag, Leipzig.

Mitscherlich, Margarete (1994): *Über die Mühsal der Emanzipation*, Fischer Verlag, Frankfurt.

Mol, Annemarie (^{3}2007): *the body multiple. ontology in medical practice*, Duke University Press, Durham.

Nagl-Docekal, Herta (^{2}1994): „Was ist Feministische Philosophie", in: Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Feministische Philosophie,* Oldenbourg Verlag, Wien, München, S. 7–38.

Nagl-Docekal, Herta (^{2}2001): *Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven*, Fischer Verlag, Frankfurt.

Orland, Barbara (2005): „Wo hören Körper auf und fängt Technik an? Historische Anmerkungen zu posthumanistischen Problemen", in: Barbara Orland (Hg.): *Artifizielle Körper – Lebendige Technik. Technische Modellierungen des Körpers in historischer Perspektive*, Chronos Verlag, Zürich, S. 9–42.

Orland, Barbara, Elvira Scheich (1995) (Hg.): *Das Geschlecht der Natur. Feministische Beiträge zur Geschichte und Theorie der Naturwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt.

Palm, Kerstin (2004): „*Gender* – eine unbekannte Kategorie in den Naturwissenschaften", in: Therese Frey Steffen, Caroline Rosenthal, Anke Väth (Hg.): *Gender Studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, S. 97–109.

Pechriggl, Alice (2006): *Chiasmen. Antike Philosophie von Platon zu Sappho – von Sappho zu uns*, Transcript Verlag, Bielefeld.

Pieper, Annemarie (1997): *Aristoteles*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

Platon: *„Höhlengleichnis" Politeia 514a–541b*, *Siebentes Buch*, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, herausgegeben von Ernesto Grassi (1958), Rowohlts Klassiker, Griechische Philosophie Band 4, Hamburg.

Platon: *Timaios*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn (2003), Reclam Verlag, Stuttgart.

Postl, Gertrude (2002): „Körper, Sprache, Geschlecht: Eine Positionierungsbestimmung", in: Silvia Stoller, Eva Waniek (Hg.): *Sprache, Körper und Politik. Neue Ergebnisse der Feministischen Theorie und Geschlechterforschung*, Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Heft 3–4, Wien, S. 15–20.

Postl, Gertrude (2010): „Mimetische Rhetorik: Luce Irigarays Wieder-Lesen der Philosophen", in: Manfred Beetz, Joachim Dyck, u.a (Hg.): *Rhetorik Jahrbuch*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin.

Reiche, Claudia (1998): „‚Lebende Bilder' aus dem Computer. Konstruktionen ihrer Mediengeschichte", abrufbar unter: http://www.obn.org/reading_room/writings/-down/lebende.pdf, 24.11.2011.

Rudolph, Katherine (2002): „Das cartesianische Erbe des Feminismus", in: Silvia Stoller, Eva Waniek (Hg.): *Sprache, Körper und Politik. Neue Ergebnisse der Feministischen Theorie und Geschlechterforschung*, Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Heft 3–4, Wien, S. 21–25.

Schaufler, Birgit (2002): *„Schöne Frauen – Starke Männer". Zur Konstruktion von Leib, Körper und Geschlecht*, Leske & Budrich, Opladen.

Scheich, Elvira (Hg.) (2002): *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorien*, Hoffmann & Hoyer, Kirchlinteln.

Scheufler, Eva (2008): *Die feministische Philosophie und der Frauenkörper*, Diplomarbeit, Universität Wien.

Schües, Christina (2001): „Die Frau, der Ort, die Schwelle – Zu Platons Höhlengleichnis", in: Margarte Hubrath (Hg.): *Geschlechter-Räume. Konstruktionen von „gender" in Geschichte, Literatur und Alltag*, Böhlau Verlag, Köln, S. 53–68.

Singer, Mona (2002): *Epistemologie des situierten Wissens*, Habilitationsschrift, Universität Wien.

Stoller, Silvia (2010): *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, Wilhelm Fink Verlag, München.

Stoller, Sivlia (2002): „Körper oder Sprache? Judith Butler phänomenologisch hinterfragt", in: Silvia Stoller, Eva Waniek: *Sprache, Körper und Politik. Neue Ergebnisse der Feministischen Theorie und Geschlechterforschung*, Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Heft 3–4, Wien, S. 25–31.

Straube, Gregor (2004): „Handlungsfähigkeit, Materialität und Politik: Die politischen Theorien von Judith Butler und Donna Haraway", in: Therese Frey Steffen, Caroline Ro-

senthal, Anke Väth (Hg.): *Gender Studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, S. 123–138.

Strowick, Elisabeth (2004): „Materielle Ereignisse. Performanztheoretische Konzepte von Materialität", in: Sigrid G. Köhler, Jan Christian Metzler, Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.): *Prima Materia. Beiträge zur transdisziplinären Materialitätsdebatte*, Ulrike Helmer Verlag, Königstein/Taunus, S. 27–46.

Teubner, Ulrike (2005): „Donna Haraway: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen", in: Martina Löw, Bettina Mathes (Hg.): *Schlüsselwerke der Geschlechterforschung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, S. 296–305.

Tuana, Nancy (1995): „Der schwächere Samen. Androzentrismus in der Aristotelischen Zeugungstheorie und der Galenschen Anatomie", in: Barbara Orland, Elvira Scheich (Hg.): *Das Geschlecht der Natur. Feministische Beiträge zur Geschichte und Theorie der Naturwissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, S. 203–222.

Waniek Eva, Silvia Stoller (Hg.) (2001): *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*, Turia & Kant, Wien.

Weber, Jutta (1998): „Feminismus & Konstruktivismus. Oder: Die Verlockungen unendlicher Rekombination. Zur Netzwerktheorie bei Donna Haraway", in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften 227, 5/1998*, abrufbar unter: http://www.uni-due.de/imperia/md/content/zis/weber/weber_-konstruktivismusharaway.pdf, 11.10.2011.

Weber, Jutta (2003): *Umkämpfte Bedeutungen. Naturkonzepte im Zeitalter der Technoscience*, Campus Verlag, Frankfurt.

Villa, Paula-Irene (2003): *Judith Butler*, Campus Verlag, Frankfurt.

Siglenverzeichnis

KvG: Judith Butler: *Körper von Gewicht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1997.

NdN: Donna Haraway: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, herausgegeben und eingeleitet von Carmen Hammer und Immanuel Stieß, Campus Verlag, Frankfurt, 1995.

PdM: Judith Butler: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 2001.

Spec: Luce Irigaray: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1980.

UdG: Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 2003.

Abstract

Diese Arbeit setzt sich aus feministischer und wissenschaftstheoretischer Sicht mit der Materialität des menschlichen Körpers und seiner Geschlechtlichkeit auseinander. Ziel der Arbeit ist es, ein Feld für alternative Denkfiguren zu öffnen, das den in der alltagsweltlichen Praxis vorherrschenden biologischen Deutungsmustern andere Möglichkeiten der Wahrnehmung bietet. Dies geschieht vor allem mithilfe von Judith Butlers genealogischer Analysen und Donna Haraways Wissenschaftskritik. Die Bezugnahme auf Butler und Haraway veranschaulicht, dass die tradierte Vorstellung vom Körper und das assoziierte biologische Geschlecht immer mit Konstruktionsprozessen verbunden sind. Butler analysiert die Naturhaftigkeit des Geschlechts-Körpers als diskursiven und performativ hervorgebrachten Machteffekt, stellt dessen Vorgängigkeit und Ahistorizität fruchtbar in Frage und zeigt, dass dem als axiomatisch aufgefassten geschlechtlichen Körper immer schon ein kultur-, sprach- und machtspezifisches Wahrnehmungsmuster vorausgeht. Haraways Arbeiten legen zudem dar, dass wissenschaftliche Aussagen den Anspruch auf Objektivität im Sinne einer unabhängigen Beschreibbarkeit nicht erfüllen, da die Wissensproduktion von gesellschaftlichen und subjektiven Herangehensweisen geprägt ist. In ihrem Konzept des situierten Wissens plädiert sie daher für eine Offenlegung genau dieser Partikularität und Körperlichkeit. Mit ihrer Neuinterpretation des Akteurstatus in der Wissensproduktion wird das traditionelle Subjekt-Objekt-Verhältnis aufgebrochen. Des Weiteren veranschaulicht Haraway anhand ihres Modells des Cyborgs, dass herkömmliche Grenzlinien zwischen Dichotomien wie Natur und Kultur nicht mehr weiter aufrechterhalten werden können. Judith Butler und Donna Haraway machen sichtbar, dass Körper keineswegs eindeutig und widerspruchsfrei erfassbar sind. Dies betrifft sowohl den Wissenschaftsbetrieb als auch den von diesen geprägten alltagsweltlichen Blick auf den Körper. Meine These ist, dass diese Uneindeutigkeiten und konkurrierenden Auffassungen vom Körper jedoch dazu beitragen können, diesen aus der Platzanweiserfunktion innerhalb der Gesellschaft zu befreien.

Lebenslauf

Ulrike Prielinger-Pokieser, geb. am 8. Februar 1966 in Wels (OÖ) als Tochter von Margarete (Bäuerin) und Augustin Prielinger (Gemeindebeamter)

1972–1976	Volksschule, Roitham
1976–1980	priv. Mädchenhauptschule, Stadl-Paura
1980–1984	Handelsschule, Gmunden und Stift Lambach
1984–1985	Krankenpflegeschule, Braunau
1985–1989	Bundes-Oberstufenrealgymnasium, Graz, Reifeprüfung im Juni 1989
1989	Immatrikulation an der Wirtschaftsuniversität Wien
2001	Inskription an der Universität Wien, Studienrichtungen Philosophie und Geschichte, ab 2004 Wechsel auf Studium der Philosophie mit Schwerpunkt Gender Studies

Seit 1989 durchgehend berufstätig, ab 2006 selbständig als Bilanzbuchhalterin, privat verheiratet mit Dr. med. Wolfgang Pokieser und gemeinsamer Sohn Johannes (geb. 1998)