

fänglichen Verlusts von epistemologischer Sicherheit“ – nicht nur in der Geschlechterfrage, sondern des Verlusts von epistemologischer Sicherheit auch in der Konstruktion des Subjekts, auch in der Gewißheit der Materialität der Körper. Um diese Verluste kreist das Denken Judith Butlers.

Sind Subjekte allein in Relation zum Gesetz konstituiert?

Isabell Lorey: Ich finde es sehr überzeugend, wie Judith Butler zeigt, daß bei Lacan die Konstitution der geschlechtlichen Subjekte nur mit der gleichzeitigen Verwerfung nicht nur des homosexuellen Begehrens stattfinden kann. Butler sagt, diese geschlechtlichen Subjekte sind konstituiert; sie entstehen durch und in einer beständigen Wiederholung der normativen Vorgaben im Symbolischen. In der Wiederholung von Normen findet die Annahme des „Sexes“ statt.

Geschlechtliche Subjekte werden durch performative, Normen wiederholende Handlungen unterworfen *und* hervorgebracht. Das heißt, die Subjektkonstitution findet immer in Relation zum Gesetz, zu Normen statt. Dann sagt Butler, daß jeder performative Akt aber keine identische Wiederholung von Normen ist, sondern immer eine Interpretation, eine Verschiebung vielleicht.

Ich verstehe Butler so, daß sie mit einem juridischen Machtmodell argumentiert – also einem Modell, in dem die Macht wesentlich mit dem Gesetz oder der Norm verbunden ist – und sie sagt, daß gesellschaftliche Normen nicht nur repressiv und unterdrückend sind, sondern immer auch produktiv.

Meine Frage ist nun: Ist es in diesem Konstitutionsprozeß von Subjekten möglich, so etwas zu denken, was Foucault mit „Selbstverhältnis“ beschrieben hat? Dem Verhältnis zu sich, zu einem Selbst, das als authentisches und kohärentes immer ein imaginiertes Selbst ist.

Bei „Selbstverhältnissen“ denke ich zum Beispiel an die Praktiken der Selbsterfahrung, die so wichtig waren für die Frauenbewegung. Diese Praktiken lassen sich begreifen als Verhältnis zu sich, zur eigenen Sexualität, zu anderen Frauen. Diese Praktiken der Selbstkonstitution waren/sind nicht das ganz andere, sondern – wie Butler sagt – eine unvorhergesehene Interpretation und ein „Wildwuchs des Symbolischen selbst“.

Beispiele für andere Praktiken, in denen sich „Selbstverhältnisse“ und das Verhältnis zu anderen bilden, können sein: Diät, gesunde Ernährung; Erfahrungen der Sexualität; ethische Ansprüche im Umgang mit anderen, mit Freundinnen, Geliebten; spezifische Kontext- und *community*abhängige Weisen der Selbstproblematierung etc.

In der Frage nach dem Selbstverhältnis, nach dem *aktiven* Umgang von Subjekten mit sich, mit anderen und mit gesellschaftlichen Normen im Rahmen dieser normativen Vorgaben selbst steckt natürlich die Frage nach Reflexion. Wäre hier ein Anknüpfungspunkt zu dem, was Butler „Interpretation von Normen“ nennt? Nochmal anders formuliert: Wie können Praktiken der Selbst-Konstitution, innerhalb eines juridischen Machtmodells gedacht und problematisiert werden?

Judith Butler: Die Frage danach, wie die Praktik der Konstituierung des Selbst im Rahmen des juristischen Modells gedacht und problematisiert werden kann, ist eine ganz wichtige Frage. Und Isabell Lorey hat recht, wenn sie vermutet, daß Begriffe wie beispielsweise „Selbstverhältnis“ oder „Praktiken der Selbsterfahrung“ innerhalb eines juristischen Modells nur schwer denkbar sind. Sie hat aber auch recht, wenn sie meint, es sei sehr wichtig, das „juristische“ Gesetz nach Maßgabe seiner produktiven Wirkung neu zu denken. An diesem Punkt wird es erforderlich, das Lacansche Schema im Hinblick auf Foucaults Herausforderung der Psychoanalyse im ersten Band von „Sexualität und Wahrheit“ zu überdenken. Foucault selbst jedoch gelangte im dritten Band („Die Sorge um sich“) zu der Auffassung, daß es notwendig sei, zu zeigen, wie die „Reflexivität“ des Subjekts hergestellt wird. Seine Bemühungen, sich über die Formen körperlicher Kultivierung des Selbst Klarheit zu verschaffen, stellen einen wichtigen Versuch dar, die Problematik des „Selbstverhältnisses“ in den Griff zu bekommen.

Aber auch hier ist es wichtig zu beachten, daß Reflexivität nicht als eine Gegebenheit der Erfahrung, als ein Ausgangspunkt oder eine Grundlage des Selbst behandelt werden kann. Sie wird über die Zeit hinweg geschaffen, und sie erfolgt durch die Entfremdung des Begehrens über eine Reihe äußerlicher und konstituierender „Normen“. Offenbar bietet der Begriff von „Normen“ eine weniger juristische Art und Weise, dieses Problem der Subjektkonstitution zu verstehen; zudem erlaubt er, die soziale Dimension wieder einzuführen (die auf dem Gebiet der Lacanschen Terminologie nur allzu leicht dem „Symbolischen“ angeglichen wird). Der Körper, der in bezug auf eine Anzahl von Normen verfertigt oder kultiviert wird, existiert lediglich hypothetisch vor jenen Normen. Dennoch ist es entscheidend, daran zu erinnern, daß die Normen, die einen Körper konstituieren, nicht alle auf einen Schlag wirksam werden: Sie üben ihre Macht über die Zeit gestreckt aus vermittels einer ungleichmäßigen Wiederholung, und „der Körper vor dem Gesetz“ ist immer nur verhältnismäßig geregelt. In diesem Sinn weiß man von sich durch einige Normen, die nicht dem eigenen Zutun entspringen; sie stellen die Bedingung für „Reflexivität“ oder das „Selbstverhältnis“ dar, doch das Selbst, das sie „reflektieren“ ist niemals ganz das eigene.

So gesehen gibt es feministische Praktiken der „Selbsterfahrung“, die uns lehren, wie die bestehenden Normen auf weniger unterdrückerische Weise kultiviert werden können; wir würden uns aber täuschen, denke ich, wenn wir daraus schließen würden, daß sie uns unserem eigenen Selbstgefühl zurückgeben könnten.

7 Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, I: Der Wille zum Wissen; II: Der Gebrauch der Lüste; III: Die Sorge um sich, Frankfurt a. M. 1983ff.

Ist die Parodie, wie im Fall der *drag*-Bälle, zwangsläufig subversiv oder kann sie auch nichts weiter als die hyperbolische Bestätigung der Geschlechternormen sein?

Maria Mesner: Wenn Wissenschaft eine Erzählung über die Welt ist, so mag ich die Erzählung von der performativen Entstehung des Geschlechts. Ich finde sie anregend, herausfordernd, auch befreiend, weil sie Möglichkeiten des Denkens aufzeigt, die andere essentialistischere, sich mehr an der „Natur“ orientierende Theorien verschließen, auch wenn sie sich als feministische verstehen. Gleichzeitig benennt sie die Ausschließungen und Nivellierungen, die feministische Politik, oft in unwillkürlicher Wiederholung der herrschenden Norm, ihrerseits vollführt.

Nicht ganz folgen kann ich aber dem, wie Judith Butler die Auswege identifiziert, die dieses System der Konstruktion des Geschlechts jenen bietet, die sich den herrschenden Normen widersetzen. In „Gender Trouble“ behauptet sie, daß sich Travestie sowohl über das Ausdrucksmodell von Geschlecht als auch über die Vorstellung einer „wahren“ geschlechtlich bestimmten Identität lustig machen würde. In der Travestie, durch Kleidertausch und sexuelle Stilisierung der *butch/femme*-Identitäten, würde die Vorstellung von einer „wahren“, ursprünglichen Identität parodiert und deutlich gemacht, daß diese „wahre“ geschlechtliche Identität ihrerseits eine Imitation ohne Original sei – eine Erkenntnis, die Gelächter, möglicherweise auch „subversives“ Gelächter provoziere. Butler räumt zwar ein, daß Parodie auch ein Verfahren zur Wiederherstellung und Festigung der Unterscheidung zwischen „natürlicher“ und „abgeleiteter“, nachahmender Geschlechteridentität sein könne, hält dem aber entgegen, daß das „Scheitern“, „real“ zu werden, allen Inszenierungen von Geschlechteridentität immanent, also allgegenwärtig sei. Das subversive Gelächter entstehe dadurch, daß in der Parodie das Authentische und Reale als Effekt, nämlich der einer „subtilen und politisch erzwungenen Performanz“, dargestellt werde. Die Illusion der Tiefe und inneren Substanz werde zerstört, die naturalisierten, binären Geschlechter-Normen wären als solche verloren – ein Verlust, der viele Geschlechter-Konfigurationen ermöglichen würde.

In „Bodies that Matter“ nimmt Butler dieses Thema – wenn auch, wie mir scheint, weniger optimistisch – wieder auf: Das Gesetz, das Konformität erzwingt, ermögliche damit die Verweigerung in Form von parodistischer Konformität, von hyperbolischer Übertreibung der Konformität. Damit entstehe die Möglichkeit konsequenten Ungehorsams.

Auch wenn Butler am Beispiel des Films „Paris is Burning“ ausführt, warum und in welchem Ausmaß Travestie als Parodie, als Handlungsräume aufzeigende Strategie, scheitern kann (was sich in der diskutierten Dokumentation im Tod eines Mitglieds der Gemeinschaft, die im Zentrum des Films steht, tragisch manifestiert), wird – zumindest mir – nicht deutlich, wo denn der Raum für eine „kritische Aneignung“ der normativen Geschlechteridentitäten liegt.

Zwar wird durch die Reformulierung der Verwandtschaftsbeziehungen, die im Film dargestellt wird, die „Naturhaftigkeit“ der normierten

Familie bestritten. Ich denke, daß das keine entscheidende Subversion der Geschlechternormen sein kann. Es gibt zu viele historische und zeitgenössische Beispiele, wo sich Menschen in Gemeinschaften mit (emotional) verbindlichem Charakter gegenseitig beistanden, füreinander sorgten etc., als daß durch die Reformulierung der Familie in den *houses* diese Norm tatsächlich destabilisiert werden könnte.

Gerade in der Travestie und Transsexualität der schwulen Gemeinschaft liegt zumindest eine wesentliche Ambivalenz. Zum einen wird durch die *drag balls* oder durch *drag* im allgemeinen die hegemoniale Geschlechternorm tatsächlich entnaturalisiert. Dieser Entnaturalisierung, die die Nachahmung von Geschlechterstereotypen bewirkt, fehlt allerdings der subversive Charakter. Im Gegenteil, die Materialität der Körper, ihr „natürliches Geschlecht“, bekommt ein wesentliches, letztlich (zumindest in bezug auf das vermutliche Motiv des Mordes an Venus Xtravaganza sogar lebens-)entscheidendes Gewicht. Der Versuch der Schwulen, „Frauen“ oder Stereotypen von Frauen möglichst realitätsnahe nachzuahmen, ist nicht von dem zu unterscheiden, eine „wirkliche Frau“ zu werden. Der Versuch der Nachahmung offenbart daher aus meiner Sicht die Geschlechter nicht als „Effekt“ und löst damit möglicherweise parodistisches Gelächter aus, sondern akzeptiert den normativen Charakter der Geschlechteridentitäten und versucht, zumindest in vielen Fällen, dieser Norm bis in die eigene Fleischlichkeit gerecht zu werden.

Dem Zwang des Gesetzes zu Uniformität und Konformität wird in der Travestie der Schwulen daher zwar möglicherweise eine hyperbolische Wiederholung, aber keine Verweigerung durch parodistische Konformität entgegengesetzt. In der Nachahmung, der Travestie, der sexuellen Stilisierung von *butch* und *femme* kann ich keine Satire entdecken, mit der die normierten Geschlechter parodiert und als „Kopie ohne Original“ demaskiert würden. Warum (oder anders gefragt wie) sollte also „subversives Gelächter“ provoziert werden?

Judith Butler: Drag ist sicher nicht notwendig subversiv, und daß ich in „Körper von Gewicht“ eine Interpretation von „Paris is Burning“ vorgelegt habe, hatte unter anderem den Grund, meine frühere Behauptung in „Das Unbehagen der Geschlechter“ näher zu qualifizieren und drag als eine ambivalente Beziehung zum normativen Geschlecht, der Klasse und den Kategorien der Rasse zu erklären. Ich denke, die „Entnaturalisierung“ ist keine ausreichende Bedingung für die „Subversion“ herrschender Normen. Aber ich meine, daß es eine kritische Perspektive auf solche Normen gibt, über die die „Travestie“ verfügt. Es verhält sich nicht bloß so, daß uns drag eine hyperbolische Version der Geschlechternormen präsentiert, sondern drag deckt auf, daß derartige Normen genau aufgrund ihres eigenen naturalisierten Hyperbolismus wirksam sind. Mit anderen Worten, ich glaube, „Paris is Burning“ zeigt uns im günstigsten Fall, daß die herrschenden Geschlechternormen selber hyperbolisch sind, und daß es keine „normale“ oder „gewöhnliche“ Wirkungsweise gibt, mit der sich eine „hyperbolische“ kontrastieren ließe. In diesem Sinne könnte man den

Schluß ziehen, daß das, was herrschende Normen dominant macht, ihre Fähigkeit ist, das Hyperbolische als das Gewöhnliche zu naturalisieren und dann eine falsche Unterscheidung aufzustellen zwischen einem weiteren Fall des Hyperbolischen, wie beispielsweise der „Travestie“, und – dem Gewöhnlichen selbst! Das ist natürlich ein Scherz, aber ein hinterhältiger, wie ich meine.

Die Frage nach der politischen Seite des drag ließe sich vielleicht besser ausdrücken als die Beziehung zwischen Mimesis und Politik. Politische Normen verlangen, rekapituliert zu werden, wiederholt zu werden, und ihre regulierende Macht besteht in dem relativen Erfolg dieser rekapitulierenden Einschärfung. Das Gesetz, das eine Gesellschaft regiert, muß durchweg in der gesamten Gesellschaft wiederholt werden, und wie dies vor sich geht, können wir in der banalsten Weise an den Fragen politischer „Repräsentation“ sehen. In dem Maße, wie wir uns selbst den staatlich sanktionierten Normen entsprechend regulieren, „wiederholen“ wir diese Einschärfung in unserem Fleisch, und zwar in dem Umfang, in dem gerade jene Normen unser Gefühl für „Identität“ bedingen. In dem Maße, wie wir unser Gefühl für „Identität“ aus jener Wiederholung regulierender Macht in unserem eigenen Fleisch und Begehren beziehen, „sind“ wir die Wiederholung, von der ich spreche. Wenn die regulierende Macht den Körper instrumentalisieren muß, dann ist sie andererseits zu ihrer Selbstreplikation auf eben diesen Körper angewiesen, und das stattet den Körper mit Macht aus, mit der Macht, jene Macht entgleisen zu lassen, in Frage zu stellen, zu sabotieren und umzulenken, von der er gezwungen wird. Das macht den Körper zu einem Ort der Ambivalenz, und dieses Verhältnis von Ambivalenz und Handlungsfähigkeit ist möglicherweise wichtiger für mein jetziges Denken als die Beziehung zwischen Parodie und Subversion.

Zurück zu (welcher) Natur?

Johanna Borek: Wenn Stellungnahmen und Gegenstellungnahmen vor allem eines provozieren: ein profundes Gefühl des *déjà entendu*, scheint es angemessen, sich diesem offensichtlichen Wiederholungszwang zuzuwenden, und der Frage, was sich hier eigentlich wiederholt.

Mir scheint der Grund dafür in der Impenetrabilität eines Systems zu liegen, das nur geglaubt werden kann oder eben nicht, und an dem jede Kritik recht eigentlich abprallt und sich selbst ins Außen der Naivität oder der Zurückgebliebenheit verweist. Ein Präzedenzfall scheint mir der vor einigen Jahren en vogue gewesene sogenannte Diskurs des radikalen Konstruktivismus zu sein: Wer die Prämisse nicht teilte, bugsierte sich automatisch ins Eck des vorwissenschaftlichen Zeitalters.

Ich möchte hier eine Philosophin zitieren, der man historische Obsoletheit nicht vorwerfen können, und zwar Herta Nagl-Docekal, die in einer Entgegnung auf Judith Butlers „Gender Trouble“ auf folgende zwei Punkte hingewiesen hat. Einmal auf einen politischen:

Auszugehen sei, so Nagl-Docekal, sehr wohl von einem Subjekt feministischer Politik, das sich allerdings nicht positiv setzt, sondern negativ bestimmt: Wo ein patriarchaler Unterdrückungszusammenhang sich prinzipiell darin äußert, daß ihm alle Draußengehaltenen gleich gleich sind, hat das die normative Macht des Faktischen, von dem politisch auszugehen ist, ohne daß auf eine fragwürdige geteilte Leidenserfahrung rekurriert werden müßte. Solange von Frauen die Rede ist, könnte man Butlerisch sagen, so lange gibt es Frauen – so lange sind dann aber politische Forderungen, und es geht ja nicht bloß um Fragen der Repräsentation, auch unter diesem – aufgezwungenen – Etikett zu erkämpfen. Der zweite Punkt, auf den Nagl-Docekal aufmerksam macht, ist ein philosophischer. Auch wenn Butler sich vehement dagegen wehrt: Ihre Überlegungen schreiben sich ein in eine sehr alte Diskussion, in der Natur und Kultur, Geist und Materie als graue Eminenzen die gegnerischen Parts übernehmen. An dieser Diskussion kann man nicht schlicht entlang in ein angeblich ganz Neues denken, gerade weil sie wesentliche Energien aus ihrer geschlechtlichen Symbolik bezieht. Aber nicht nur deshalb, sondern auch weil sie sich an einem Problem abarbeitet, das, ernstgenommen, die Möglichkeit, das Andere des Denkens zu denken, überhaupt erst eröffnet – und letzten Endes, wie ich meine, auch die Möglichkeit, die sexuierenden Zuweisungen zu transzendieren.

Ich möchte auf einen Kontext hinweisen, der in der feministischen Kultur bis auf wenige Ausnahmen mißachtet geblieben ist. Es ist der Kontext der *Dialektik der Aufklärung*. Was Adorno und Horkheimer hier betreiben, ist die Befragung einer Geschlechtersymbolik auf ihren realen Kern von Herrschaft. Wenn Odysseus, Geist usurpierend und Natur nonchalant der Prostituierten Circe und der Ehefrau Penelope zuweisend, Lust und Herrschaft einkassiert – wenn auch um den Preis konsequenter Unterdrückung eigener, innerer Natur –, dann ist dies schon die Geste, mit der neuzeitliche Wissenschaft in den Schoß der Natur eindringt, um dieser – nach Bacons Diktum – ihr Geheimnis zu entreißen und sie beherrschbar zu machen. Natur als der nach außen gestülpte eigene Wunsch, der den Namen Frau bekommt und den Namen zu beherrschender Außenwelt.

„Gender Trouble“ formuliert harte Thesen. Die Diskussion, die Butler mit ihrem Buch ausgelöst hat, muß nicht im Sand verlaufen. Natur war den Frauen von jeher ein Aufgezwungenes. Jede Entlastung von diesem zu verwaltenden Ressort mußte zunächst befreiend wirken, wie es historisch die cartesianischen Entlastungsstrategien von Poulain de la Barre und Simone de Beauvoir leisten. Aber wir haben es mit einem Koordinatensystem zu tun, in das die Geschlechtersymbolik zwar unglücklich eingeschrieben ist, das in dieser Symbolik aber nicht aufgeht. Das Andere des Denkens im Denken abzuschaffen lief allemal auf die Selbstabschaffung des Denkens hinaus. Mir scheinen, tout court, die harten Butlerschen Thesen in „Gender Trouble“ angriffswürdig, aber fruchtbar. Weniger überzeugend scheint mir der mit „Bodies that Matter“ vorliegende Versuch, die harten Thesen zu haltbaren zu machen. Besser ein konsequenter Irrtum.

Judith Butler: Es ist interessant, wenn die eigene Arbeit ein „konsequenter Irrtum“ genannt wird, denn da ich von Nietzsche beeinflusst bin, sehe ich alle Arbeiten als so etwas wie „Irrtümer“ an, interpretative Wagnisse, die weder wahr noch falsch sind, sondern dem Denken und der Reflexion neue Möglichkeiten eröffnen. Ich vermute aber, daß nicht alle solche „Irrtümer“ folgenschwer sind, und wenn mein „Irrtum“ Konsequenzen hat, dann kann ich mich in der Tat glücklich schätzen!

Ich möchte klarstellen, daß ich meine laufenden Arbeiten nicht als Teil des „radikalen Konstruktivismus“ betrachte, obschon „Das Unbehagen der Geschlechter“ sicherlich als ein Manifest einer solchen Position gelesen werden kann. Ich denke nunmehr, daß dasjenige, was wir „Natur“ oder besser gesagt „Materialität“ nennen, mit den Worten, die wir verwenden, niemals völlig erfaßt wird und in einem Spannungsverhältnis zur Sprache steht, von der es getragen wird. Ich meine damit, daß es ein Fehler wäre zu behaupten, der Körper werde in einem starken Sinne von der Sprache oder von der Kultur konstituiert. Gleichwohl läßt sich der Körper nicht außerhalb seiner Begriffe verstehen. Das ist ein bleibendes Paradox oder eine dilemmatische Verlegenheit für das Denken.

In dem Maße, wie Frauen mit der „Natur“ oder mit dem „Naturwüchsigen“ identifiziert worden sind, wurden sie von ihren reproduktiven Funktionen eingeschränkt und beschränkt. Diese Naturalisierung von Frauen ist gleichzeitig deren „Idealisierung“ gewesen, war Anlaß für einen höchst restriktiven Begriff davon, was es wesentlich bedeutet, eine Frau zu sein. So gesehen ist der Anlaß ihrer Naturalisierung auch Anlaß ihrer Entnaturalisierung. Die Entnaturalisierung, von der ich spreche, ist eigentlich eine „Ent-Normativierung“ – die Entnaturalisierung eines Nicht-Natürlichen.

Heterosexualität und Geschlechtsidentität im Licht der Homoerotik und patriarchaler Strukturierung

Ingvild Birkhan: Um einen Paradigmenwechsel zu beleuchten, der durch Butlers Schriften an Konturen gewinnt, soll zu Beginn zweifach ein Bild umrißhaft aufscheinen. Zum einen: Auf die Bahn männlicher Dominanz, die als Patriarchat stigmatisiert wurde, versuchen Frauen vehement einen Stein des Anstoßes zu bringen, der es nicht zuläßt, ihren Ruf nach öffentlich gesellschaftlicher Mitbestimmung zu umgehen. Zum anderen: Weibliche und männliche Homosexualität, subversiver Geschlechtertausch, Travestie, Parodie, konfliktreiche und lustvolle Verwirrungen um die Zwei des Menschseins.

Butlers bedeutsame, viel diskutierte Texte⁸ evozieren vor allem das letztere Bild. Wenn nun einige Schlüsselmomente ihrer Begrifflichkeit andeutungsweise aufgerufen werden, dann in der Absicht, daraufhin Fragen zu formulieren.

⁸ Mein Augenmerk bezüglich Judith Butler liegt hier weniger auf „Bodies that Matter“ als auf „Gender Trouble“.

Als eine entscheidende Prämisse hat für die Autorin Geltung, daß die diskursive Machtinstanz nicht auf ihren Verbots- oder Repressionscharakter festzulegen ist, sondern gemäß Foucault als produktive, generative Macht in den Vordergrund tritt. Von diesem Ansatz her bildet die These von der diskursiven Konstruktion der Geschlechtsidentität einen Brennpunkt. Wiederholt werden philosophisch feministische Theorien unter die Lupe genommen und abgewiesen, sofern sie vorgängige, prädiskursive oder gar authentisch weibliche Momente ins Spiel bringen wollen. Und weit über die bisher für die geschlechtliche Differentialität kritisch analysierten sozialen *gender*-Aspekte hinaus wird der Körper, im besonderen der geschlechtliche Körper, als Diskurseffekt eingeführt.

Diese Akzentsetzung hat Debatten ausgelöst. Die Thematisierung einer bestimmten prekären Problematik will ich als Frage sogleich hervorheben: Ist eine solche radikale Lesart auf Machbarkeit von Lebewesen hin orientiert, wie sie etwa die Möglichkeit zu gen- und reproduktionstechnischen Eingriffen uns heute konkret vor Augen rückt? Leistet diese Körpertheorie einer auf Manipulation hindrängenden Situation der Menschheit, die durchaus bedrohliche Seiten in sich birgt, letztlich Vorschub, ohne dies bewußt zu intendieren oder explizit zu reflektieren?

Im nächsten Schritt stehen nun anders gelagerte, Unruhe stiftende Elemente zur Erörterung an. Butler erteilt sowohl dem Identitätswunsch innerhalb der Frauenbewegung als auch im Zusammenhang damit jedem Erklärungsmuster eine Absage, das den „Feind in einer Gestalt“ zu bündeln sucht, wofür sie in „Gender Trouble“ als Zeugnis noch den Ansatz von Irigaray heranzieht. Der Rede von einem umfassenden Patriarchat soll das Gewicht entzogen sein. Unsicherheit um ein „feministisches Wir“ ist entflammt. Vielfalt von Geschlechtsidentitäten, Anerkennung von Brüchen, Destabilisierung und Zerstreung prägen als Postulate das theoretische Konzept.

Methodologisch gesehen provoziert Butler für mich zunächst einen Ort der Unbestimmtheit, der Offenheit. Doch es zeigt sich im weiteren Verlauf, daß die Autorin in dieser Geste nicht verharrt, sondern die weitertreibende Position eines tiefen konkreten Interesses einnimmt. Da ich beide Momente im feministischen Suchprozeß für wichtig erachte, war es für mich spannend zu sehen, daß Butler den Standort der Unbestimmtheit und die Rede von der Vielfalt der Erklärungsmodelle auch wieder durchbricht. Sie insistiert durchaus auf einem wesentlichen Erklärungsmuster als einer bestimmten Prämisse, die sie für Subversionen als Ausgangspunkt vorgibt. Dieser Nukleus, dessen traditional umfassende Gültigkeit für sie außer Zweifel zu stehen scheint, ist eine Heterosexualität, die als „Natur“ proklamiert werde und als zwanghafte und hierarchische Matrix des Begehrens funktioniere.

Für eine Relativierung der stereotypen binären Opposition wird nun weder die Perspektive des Kulturenvergleichs noch die der Historizität der sexuellen Praktiken angesprochen. Um sich in Distanz zu bringen zu der erwähnten binären Fixierung des geschlechtlichen Begehrens erfolgt vorerst die Hinwendung zur psychoanalytischen Theoriebil-

dung. Butler begibt sich mit Lacan an den Schnittpunkt der symbolischen/historischen und asymbolischen/ahistorischen Linien – also an den Punkt, wo das Gesetz des Vaters die Begründung abgibt für die Subjektposition und in einem damit für das „Paar“ in seiner dichotomen Heterosexualität, die auf einer Subjektspaltung ruht. Resignifizierende Verfahren hätten hier einzusetzen. Eingehend wird von Butler Homosexualität thematisiert, die solche Normen antaste, den Fesseln entgegenstehe und Freiräume eröffne.

In Kürze soll für diesen Themenkomplex nun doch die – in „Gender Trouble“ so grundlegend ausgeblendete – historische Dimension auftauchen. Dies geschieht nicht, um einfach zum Ausdruck zu bringen, daß öffentlich gelebte und theoretisch aufgegriffene Homosexualität keineswegs ein neues Phänomen ist, sondern es knüpft sich an die historische Bezugnahme meinerseits eine weitergehende Überlegung. Diese möchte die Frage auf den Plan rufen, ob nicht gerade homosexuell – männlich homosexuell – strukturierte Beziehungsra-ster ein bedeutsames Vorspiel des Androzentrismus unserer Kultur darstellen. Zu bedenken wäre die einflußreiche griechische Epoche mit ihren signifikanten gesellschaftlich anerkannten mann-männlichen Liebesverstrickungen. Wo diese verbannt werden zugunsten einer sublimierten Homoerotik zeitigt dieselbe erneut Konfigurationen eines männlichen Machtkonnexes von hoher Relevanz. Sexualität wird zwar primär an die Hetero-Konstellation gebunden, aber meines Erachtens ist durch die Homoerotik ein kaum zu überschätzender Rückhalt aufgebaut, der für den männlichen Vorrang ein Fundament abgibt und innerhalb des heterosexuellen Rahmens die männliche Hierarchieposition stützt.

Wenn nun in der Gegenwart gemäß „Gender Trouble“ als subversives Potential freiere Kombinationen des Begehrens und im besonderen Homosexualität für *beide* Geschlechter zur Diskussion stehen, stellt das ohne Zweifel einen Modus der Verstörung und Grenzüberschreitung dar. Könnte nun die Konzentration nicht nur auf die Artikulation der dichotomen heterosexuellen Fixierung, sondern zugleich auf die kulturelle Bedeutung, die maskuliner Homosexualität und homoerotischer Kohärenz einseitig verliehen war, die Akzente des Dekonstruktionsprozesses nocheinmal verschieben?

Darüber hinaus bleibt mir als Problemfaktor und Frage, wie tiefgreifend die bezeichneten Formen der Irritation der Begehrensmatrix auf die verschiedensten Ebenen der Machtverteilung einwirken können. Gemeint sind Machtebenen, wo Frauen in hohem Maß immer noch ausgeschlossen sind oder ihre produktive/reproduktive Arbeit beherrscht und enteignet wird und wo in vielschichtiger Weise die Spuren der Hegemonieverhältnisse zu erschüttern wären – durchaus noch im Sinn des ersten Bildes eines Steins auf dem Weg, der dem Zugriff „patriarchaler“ Einschreibungen entgegensteht.

Judith Butler: *Es stimmt, daß in meiner Arbeit die geschichtliche Dimension fehlt, und das „System“ der Zwangsheterosexualität, in dessen Rahmen ich arbeite, verdankt sich eher den theoretischen Fiktionen der strukturalistischen Anthropologie als der komplizierten*

Geschichte heterosexueller und homosexueller Beziehungen. In der Tat ist es durchaus möglich zu behaupten, und viele haben dahingehend argumentiert, daß im politischen Leben des klassischen Griechenlands homoerotische Beziehungen zwischen Männern der Unterordnung von Frauen zuarbeiteten. Meiner Ansicht nach sollte allerdings zur Kenntnis genommen werden, daß in manchen feministischen Paradigmen diese Beziehung zwischen männlicher Homosexualität und der Bejahung patriarchaler Macht zu einer „strukturellen“ Voraussetzung geworden ist. Die männliche Homosexualität hing jedoch selbst im Falle des klassischen Griechenlands nicht immer mit der Verherrlichung des „Mannes“ im patriarchalen Sinne zusammen. Einige Wissenschaftler, so zum Beispiel David Halperin, haben festgestellt, daß solche sexuellen Beziehungen sehr wenig mit der sozialen Geschlechtsidentität zu tun haben.⁹

Es beunruhigt mich auch, daß feministische Bemühungen, die patriarchale Macht mit männlicher Homosexualität zu verknüpfen, durchaus eine gewisse Homosexuellenfeindlichkeit beinhalten können. Während es eindeutig so ist, daß mann-männliche homosexuelle Beziehungen im Dienst männlicher Vorherrschaft gestanden haben, ist ebenfalls klar, daß sie gegen jene Vorherrschaft arbeiten, gerade weil sie das heterosexuelle Privileg opfern. Außerdem meine ich, daß es in den heutigen schwul-männlichen kulturellen Praktiken, von denen viele stark vom Feminismus beeinflusst sind, ernsthafte Anstrengungen gibt, eben diese Vorstellung von Männlichkeit umzuarbeiten.

Das Beharren, „patriarchale Beziehungen“ an die erste Stelle zu setzen, sie als die wichtigste Machtstruktur einzustufen, neigt meines Erachtens dazu, „Männer“ und „Frauen“ als grundlegende soziale Gruppierungen zu verdinglichen. In diesem Sinn hat die feministische Analyse die Binarität der Geschlechter unwissentlich wieder eingeschrieben, und sie hat die subversive Möglichkeit verloren, darüber nachzudenken, wie diese Binarität durchaus einer bedeutenden Verschiebung unterzogen werden könnte.

Gibt es einen einheitlichen Diskurs der Heterosexualität? Überlegungen zu Epistemen von Judith Butler

Edith Saurer: Ich spreche hier als Historikerin, die Butler gelesen und gehört hat. Ich möchte zunächst auf Ihr Konzept eines Diskurses der Zwangsheterosexualität zu sprechen kommen, der für Ihre Auseinandersetzung mit sex, Geschlechtsidentität, zentral ist. Dieser Diskurs stellt, so ihre Darlegungen, einen hermetisch geschlossenen Machtblock dar, der Ausschlüsse produziert. Wenn ich an der Produktion von Ausschlüssen gar nicht zweifeln kann, so scheint es mir doch wichtig, auf die differenzierten Instrumentarien uneinheitlicher Machtdiskurse zu verweisen. So kann ich einen einheitlichen Diskurs der Heterosexualität nicht feststellen. Das zeigt das Strafrecht. Das Strafgesetz Maria Theresias z. B. die *Constitutio Criminalis Theresiana* von

⁹ David Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, New York 1990.

1768 hat heterosexuellen Geschlechtsverkehr mit „Andersgläubigen“ (d. h. Nichtkatholik/inn/en) mit Auspeitschung und Landesverweisung bestraft. Über Ehebruch wurde ebenso wie über Homosexualität die Todesstrafe verhängt. Vorehelicher Geschlechtsverkehr und Konkubinat konnten mit Landesverweisung bestraft werden. Verbote des Geschlechtsverkehrs mit Andersgläubigen bzw. Mitgliedern einer anderen Rasse hat das 20. Jahrhundert radikaler durchzusetzen gewußt. Das waren alles nicht nur strafrechtliche Bestimmungen, sondern das stellte auch gesellschaftliche Praxis dar, die Sozialverhalten und Gefühlsleben umfaßte und umfaßt, auch wenn es heute nicht so sehr ins Auge fällt. Der normativierende Diskurs der Heterosexualität von dem Judith Butler spricht, ist daher kein einheitlicher Diskurs. Nicht Heterosexualität ist die Norm, sondern diese in einer spezifischen Realisierung. „Abjection“, Verworfenheit, die Butler als Produkt der Zwangsheterosexualität und als Konstituens der Homosexualität sieht, ist demnach auch für die Zwangsheterosexualität selbst von Geltung. Diese produziert genügend verworfene Heterosexuelle. Es gibt eine Form des idealen, legitimen heterosexuellen Paares. Und neben dieser gibt es die verbotenen, verfolgten und verworfenen Heterosexuellen, deren Geschlechtsidentität maßgeblich von diesem Umstand geprägt ist.

Der Diskurs der Macht ist nicht nur uneinheitlich, er ist auch nicht nur ein Diskurs der Heterosexualität. Das Christentum, in seiner institutionalisierten Form Macht schlechthin, hat lange genug den Verzicht auf Sexualität als höchste Lebensform hochgehalten. Zölibat und Virginität galten als jeder heterosexuellen Existenz weit überlegen. Diese Form der Askese produzierte eine Identität, die zumindest vielfältig und fließend gewesen ist, wenn wir z. B. an die Jungfrau von Orleans, den Ritter, denken. Virginität transformierte Frauen in einen Mann, während umgekehrt der zölibatäre und Askese übende Mann, nicht als solcher wahrgenommen wurde. Michelet z. B. war der Auffassung, der Priester sei kein Mann. Der Machtdiskurs ist demnach von vielfältigen Interessen geprägt und kein kohärenter Diskurs der Zwangsheterosexualität. Daß wir heute den Eindruck haben, er sei es, ist wesentlich auf die Ende des 19. Jahrhunderts entstandene Sexualwissenschaften zurückzuführen, die mit einer Sexualreform auch eine wissenschaftlich begründete Normierung der Sexualität durchsetzen wollten.

In Butlers Analyse der Herstellung von Geschlecht (*sex*) hebt sie das Verbot als Produzent der Identität hervor „an identification always takes place in relation to ... a prohibition“, die Wiederholung hegemonialer Normen als ihr Konstituens und unterstreicht, daß Identifikation kein Ereignis ist, sondern „an identification is the phantasmatic staging of the event“¹⁰. In diesem dichotomischen Modell von hegemonialen Normen einerseits, der Wiederholung und Inszenierung dieser scheinbar unverändert übernommenen Normen andererseits, wird die Frage der Vermittlung nicht aufgeworfen. Der zentrale Begriff der Vermittlung ist Erfahrung. Er erfaßt die Historizität, das Prozeßhafte

10 Butler, *Bodies*, wie Anm. 3, 105.

und die Unebenheiten und Brüchigkeiten bei der Aneignung von Normen. Es handelt sich um Erfahrung mit dem eigenen Körper, mit der Positionierung des eigenen Körpers in einem kulturellen und sozialen Kontext. Erfahrung bindet Normen in die Lebenspraxis, verändert und adaptiert sie. Erfahrung als ein Vermittlungsbegriff zwischen hegemonialen Normen, Verboten und der in diesem Machtkontext sich bildenden und agierenden Identitäten macht auch deutlich, daß kulturelle Hervorbringungen ohne Vermittlung nicht existieren können. Erfahrung ist andererseits auch der Garant der Veränderung des Machtdiskurses. Kulturelle, soziale und individuelle Erfahrungen stellen ein tiefgreifendes Moment geschichtlicher Bewegung, Veränderung dar. Das läßt mich zuletzt noch die Frage an Judith Butler stellen, warum die Historizität für sie keine Analysekategorie darstellt. Ist das eine Option gegen die Geschichte?

Judith Butler: Zweifellos ist Macht vielfältig und es wäre gewiß ein Fehler, würde man sich auf ein einziges oder monolithisches System der Zwangsheterosexualität beziehen. Daß ich eine solche Bezugnahme mache, sollte also nicht als ein deskriptiver Anspruch aufgefaßt werden. Ich beziehe mich nicht auf ein System, das existiert, sondern auf einen imaginären Bereich, der einen symbolischen Charakter angenommen hat. Das System stellt sich hin, als wäre es allumfassend, aber das ist es nie; das „System“ gibt sich den Anschein, als wäre es ein System, aber es ist kein System. Die Inkommensurabilität dieses „Systems“ mit den Lebensvollzügen und den Körpern, die versuchen, in seinen Bestimmungen zu leben, ist ein Zeichen dafür, daß das System keineswegs systematisch ist: Es determiniert nicht vollkommen die Lebensvollzüge, die es zu regulieren trachtet. Eine solche Kluft, ein solches Fehlschlagen ist die Bedingung für Wiederholung und Wiederholung birgt das Risiko des Unsystematischen – ein dauerndes Risiko.

Ich zweifle nicht daran, daß die geschichtlichen Dimensionen von Heterosexualität und Homosexualität vielschichtig und vielseitig sind, daß sie ganz unterschiedliche institutionelle Formen annehmen, daß die Diskurse in sich nicht stimmig sind und daß sie verschiedenen Interessen dienen. Was ich aber nachzuzeichnen versuche, ist die imaginäre Wirkungsweise einer Reihe von Normen, so wie sie in den Sexualwissenschaften und in der zeitgenössischen Theorie codiert werden. Auf der anderen Seite halte ich es für richtig, darauf hinzuweisen, daß eine Schwäche meines Ansatzes darin besteht, daß ich die Komplexität der historischen Verfaßtheit von Heterosexualität und Homosexualität nicht berücksichtige. Ich lege es jedoch nicht darauf an zu wissen, „was sie sind“, sondern wie ihre normative Kraft zustande gekommen ist. Ich wüßte gern, was für eine historische Analyse uns bei dieser Frage weiterhelfen kann.

Warum nicht ein anderes Imaginäres?

Birgit Wagner: Ich möchte an jenen Punkt des Vortrags und der Diskussion anknüpfen, der Butlers Kritik an Lacan betrifft, die Kritik, die Butler in dem Text über phantasmatische Identifikation formuliert hat.

Edith Saurer hat an diesem Punkt eingesetzt und den Begriff Erfahrung eingeklagt, Erfahrung als Vermittlung zwischen Norm und Lebensvollzug, und Cornelia Klinger hat dafür plädiert, die Kritik an Lacan zu radikalieren, indem durch einen programmatisch respektlosen Umgang mit seinem Text sein symbolisches Kapital als Meisterdenker angezapft, angebraucht werde.

Ich möchte ein anderes Argument für eine solche Radikalisierung der Kritik vorschlagen. Vorausschicken will ich, daß mich Butlers dekonstruktive Lektüre, das präzise und zugleich freie Entlangdenken an dem Prä-Text, sehr überzeugen konnte. Butler kritisiert an Lacan die Setzung einer Prämisse, die er, wenn ich recht sehe, nicht philosophisch, sondern durch den Rekurs auf klinische Erfahrung legitimiert, und die das Gesetz des Vaters als gleichsam ewiges fest schreibt. Durch es, nämlich durch dieses Gesetz des Vaters, wird das Spiel der Identifikationen auf zwei erlaubte und zwei spiegelbildlich verbotene Positionen festgelegt und werden zugleich die verworfenen Formen der Homosexualität als das Andere der Heterosexualität konstruiert. Lacan tut dies, indem er unter anderem die Unterscheidung zwischen dem Symbolischen und dem Imaginären einführt und dem Individuum, aber auch dem historischen Wandel, die Möglichkeit der Veränderung nur auf der transitorischen Ebene des Imaginären eröffnet, über der sich der strukturelle Zwang des Symbolischen wölbt.

Ich frage nun, ob die feministische Theorie nicht daran interessiert sein sollte, auf andere, von vornherein als historisierbar gedachte Konzeptionen des Imaginären und Symbolischen zu rekurrieren. Solche Konzeptionen bietet zum Beispiel Cornelius Castoriadis in „Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie“,¹¹ wo er das gesellschaftliche Imaginäre einerseits als Quelle der Entfremdung und andererseits als Wurzel alles Neuen einführt und auch die Ebene des Symbolischen als konventionelle, das heißt veränderbare ansetzt. Vergleichbare Konzeptionen bietet auf vielfältige Weise eine andere Disziplin, nämlich die Mentalitätengeschichte, vor allem unter dem Stichwort einer „Geschichte des Imaginären“.

Meine Frage ist nun folgende: Wenn man die stillschweigende Unterstützung der Zwangsheterosexualität, die Lacans Theorie der Identifikation voraussetzt, aufbrechen will, wenn man ein freies Spiel von Identifikationen und Begehren nicht nur zulassen will, sondern im gesellschaftlichen Imaginären neu verankern will, dann kann man es von innen tun, durch die Praxis eines dekonstruktiven *close reading*, wie es Butler vorgeführt hat. Warum sollte man es aber nicht von außen

¹¹ Cornelius Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1984.

versuchen, indem man darauf hinweist, daß Lacan in einem von ihm als ahistorisch konstruierten Raum der Anthropologie operiert und durch diese Setzung den eigenen Diskurs als letztlich unüberholbaren Meisterdiskurs institutionalisieren will?

Judith Butler: *Vielleicht bleibe ich zu dicht am Text von Lacan mit meinem Versuch, seine Grundannahme zu kritisieren. Ich möchte jedoch darauf verweisen, daß es sich hierbei um eine ironische Strategie handelt, um einen Versuch, in seine Sprache einzudringen, sie nachzuahmen, sie sich anzueignen und damit aufzudecken, was in dieser Sprache mit ihren Begriffen nicht ausgesprochen werden kann. Ich glaube, das versteht Irigaray unter einer kritischen Mimesis. So schreibt sie:*

Mimesis zu spielen bedeutet also für eine Frau den Versuch, den Ort ihrer Ausbeutung durch den Diskurs wiederzufinden, ohne sich darauf einfach reduzieren zu lassen. Es bedeutet – was die Seite des „Sensiblen“, der „Materie“ angeht –, sich wieder den „Ideen“, insbesondere der Idee von ihr, zu unterwerfen, so wie sie in/von einer „männlichen“ Logik ausgearbeitet wurden; aber, um durch einen Effekt spielerischer Wiederholung das „erscheinen“ zu lassen, was verborgen bleiben mußte: die Verschüttung einer möglichen Operation des Weiblichen in der Sprache.¹²

In der Mimesis steckt jedoch stets ein Risiko; das Risiko nämlich, von dem Diskurs, den man mimetisch nachstellt, wiederangeeignet zu werden und den „Meister-Status“ des Textes erneut aufzuwerten oder wieder zu festigen. Ich denke, Irigaray bietet uns eine andere Sicht des Imaginären, und ich habe versucht, ihr soweit zu folgen, wie mir das möglich ist. Meiner Ansicht nach wird das Imaginäre nicht vom Symbolischen begrenzt, vielmehr ist das Symbolische nichts anderes als ein legitimes Imaginäres. Die theoretische Unterscheidung zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen hindert uns daran zu verstehen, wie bestimmte vorherrschende Imaginarien den Status des Symbolischen erwerben.

Wie ist feministische Politik zu denken?

Herta Nagl-Docekal: Judith Butler hat dargelegt, daß jeglicher Versuch, „die Frau“ und „den Mann“ in ihrer Geschlechtsidentität zu definieren, unzulässig ist. Ihre Argumentation ist überzeugend: Essentialistische Festschreibungen bedingen zum einen eine Unterdrückung des Heterogenen, zum anderen einen Zwang zur Heterosexualität. Es erhebt sich nun die Frage, welche Konsequenzen sich für eine Theorie feministischer Politik ergeben. Im Hinblick auf diese Frage sehe ich in den Überlegungen Judith Butlers einige Unschärfen.

¹² Luce Irigaray, Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin 1979, 78.

1. Butler weist das feministische „Wir“ mit der Begründung zurück, daß es stets von der Annahme einer gemeinsamen weiblichen Identität ausgehe. Mir scheint dieser Einwand nicht zwingend. Zwar war feministisches Engagement in der Tat häufig eine auf „fundamentalistische Argumentation“ gegründete „Identitätspolitik“, dennoch ist im grundsätzlichen festzuhalten: Das Problem einer Nivellierung von Differenzen zwischen Frauen kennzeichnet primär den patriarchalen Gestus, der Frauen unter der Perspektive des Geschlechts – und damit unterschiedslos – wahrnimmt und behandelt. Die eigentliche Pointe feministischer Politik liegt demnach darin, die zwangsweise Homogenisierung, die Frauen auf Grund ihrer Geschlechtszugehörigkeit widerfährt, aufzubrechen. Das bedeutet: Feministische Politik ist durchaus mit einer konsequenten Essentialismuskritik vereinbar.¹³

2. Wenn sie Geschlechterparodie als subversiven Akt empfiehlt, hat Butler die Zielsetzung vor Augen, dem Begriff Frau „freies Spiel“ zu geben, ihn in einen „Schauplatz ständiger Offenheit und Umdeutbarkeit“ zu verwandeln. Unter diesem Gesichtspunkt fordert sie „eine dem demokratischen Protest ... verpflichtete Gesellschaftstheorie“. Dieses Anliegen ist einleuchtend. Doch bieten Butlers Überlegungen die theoretischen Mittel, um es einzulösen? Butler weist, unter Berufung auf postmodernes Denken, jede Form einer normativen Begründung von Handeln zurück.¹⁴ Damit gerät sie jedoch in einen Widerspruch. Indem sie für Demokratie plädiert, setzt sie indirekt sehr wohl eine Norm voraus, und zwar das Ideal, daß niemand auf Grund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rasse, Klasse, ethnischen oder religiösen Gruppierung oder wegen seines Geschlechts ausgeschlossen werden darf. Das „freie Spiel“, das ihr vorschwebt, beruht auf dem Konzept einer gleichen Entfaltungschance für alle. Anders gesagt: Feministische Anliegen lassen sich nicht normfrei formulieren.

3. Wie sind subversive Akte möglich? Butler schließt sich zunächst der postmodernen Subjektkritik an und geht davon aus, daß das „Ich“ durch den Diskurs „konstituiert“ ist. Das „Ich“ ist demzufolge ein Ort, ein „Durchgangspunkt“, an dem sich das „replay“ des Diskurses ereignet. Nun erfolgt aber in den eingespielten Diskursen gerade kein Hinterfragen des binären Codes. Wodurch kann ein Durchbrechen desselben bewirkt werden? Butler spricht nun zum anderen davon, daß „ich“ die Möglichkeit habe, vorgegebene Bestimmungen subversiv zu zitieren bzw. umzudeuten. Doch damit gerät sie in eine Ambivalenz: Die Fähigkeit der Einzelnen, Widerstand zu leisten, wird zugleich gelehnt und vorausgesetzt.¹⁵

13 Vgl. meine Rezension von Judith Butlers Buch „Das Unbehagen der Geschlechter“, in: *L'Homme. Z. F. G.*, 4, 1 (1993), 141–147.

14 Judith Butler, *Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der „Postmoderne“*, in: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell u. Nancy Fraser, *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1993, 39.

15 Butler, *Grundlagen*, wie Anm. 14, 40f.

Judith Butler: Es ist wichtig, danach zu fragen, ob es zutrifft, daß sich die männliche Hegemonie grundlegend in der Form einer „Homogenisierung“ des Menschen vollzieht, ob das Männliche die nicht gekennzeichnete Norm ist, mit der das Universale gedacht wird, und ob vom Weiblichen angenommen wird, es werde von jener insgeheim männlichen Universalität mitabgedeckt. Ist denn nicht wenigstens ebenso sehr wahr, daß die männliche Hegemonie funktioniert, indem sie auf sexueller Differenz, auf den grundverschiedenen Interessen und Fähigkeiten von Frauen und Männern nachdrücklich beharrt? Werden Feministinnen, sobald sie selbst diesen zweiten Standpunkt einnehmen, den Standpunkt, der einen grundlegenden und nicht aufhebbaren Unterschied verteidigt, deshalb mit geringerer Wahrscheinlichkeit den Zielen der männlichen Hegemonie assimiliert, als diejenigen, die weiterhin an einer Artikulation des Universellen festhalten?

Für mein Verständnis gibt es keine reine Opposition zur männlichen Hegemonie; wir sind gezwungen, zu verschiedenen Momenten sowohl die Position des Universellen als auch die des Weiblichen und zudem vielleicht noch die des Männlichen einzunehmen. Nebenbei gesagt ist es gar nicht möglich, sich gegen jede Norm zu stellen. Und ich meine, man beginge einen Fehler, wenn man unterstellt, daß die Postmoderne – was immer das heißen mag – gegen jedwede Norm ist, daß Butler eine Postmoderne ist und daß sich Butler gegen jede Norm ausspricht. Alle drei Schritte dieses Syllogismus sind falsch. Ich bin keine postmoderne Theoretikerin, und ich bin der Ansicht, man muß die Normen besetzen, von denen man eingeschränkt wird, und muß ihnen zugunsten konkurrierender Normen eine andere Richtung geben. Normen gegeneinander antreten zu lassen, ist deshalb entscheidend für die Vorstellung von demokratischer Auseinandersetzung, die ich artikulieren möchte. Demokratie stellt für mich ein bleibendes normatives Ziel dar, und es ist ein „gutes“ Ziel, eines, das ich verteidige. Aber seien wir uns nicht so sicher, daß wir wissen, was deren Bestimmungen sind oder wann Demokratie erreicht ist. Denn wenn wir eine theoretisch vorgefaßte Meinung von der Demokratie mitbringen, die wir nicht der demokratischen Auseinandersetzung aussetzen wollen, dann ist unsere theoretisch vorgefaßte Meinung entschieden undemokratisch. Auseinandersetzung ist die Norm, jedoch nicht Auseinandersetzung um der Auseinandersetzung willen: sondern ganz im Gegenteil zu dem Zweck, die Grenzen dessen, was als ein Mensch, als Liebe, als Trauer, als Gemeinschaft gilt, zu erweitern.

Judith Butlers Antworten wurden aus dem Amerikanischen
übersetzt von Karin Wördemann