

e-Journal Philosophie der Psychologie	"WEDER EINE NOCH ZWEI" Zur feministischen Kritik einer dualen Konstruktion von Sexualität und Geschlecht von Gertrude Postl (New York)
--	---

Einleitung:

Es ist das Ziel dieses Texts, sich mit der feministischen Kritik an der angeblichen Natürlichkeit einer heterosexuellen Organisation von Sexualität und Begehren auseinanderzusetzen. Insbesondere wird dabei den Frage nachgegangen werden, welche Körperkonzeptionen (einschließlich der anatomischen Geschlechtsunterschiede, aber nicht auf jene reduzierbar) ein komplementär strukturiertes Verhältnis zwischen den Geschlechtern voraussetzt und wie die Beziehung zwischen Sexualität und Begehren im Kontext heterosexueller Gender-Arrangements zu denken ist. Weiters soll es darum gehen, mögliche Alternativen zu einer dualen Strukturierung des Geschlechterverhältnisses zu diskutieren.

Ein Zitat von Jane Flax soll helfen, die hier zu behandelnden Probleme zu verdeutlichen. In ihrem Text "Der Skandal des Begehrens", einem Text über Freuds *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, behauptet Flax,

daß es (für Freud, G.P.) keine intrinsische Verbindung zwischen Geschlecht und anatomischer (sexueller) Differenz gibt. Geschlecht ist eine soziale, keine biologische Tatsache. Es ist ein Komplex von Praktiken, die wir ausführen, nicht etwas, was wir sind... Kulturelle Narrationen naturalisieren diese sozial konstruierten Geschlechternormen, zum Teil, indem sie diese mit anatomischen Merkmalen verbinden... Die Bedeutungen, die Kulturen und Individuen sexueller Differenz zuschreiben und rechtfertigen, konstruieren Geschlecht. (Flax 72)

Dass sich Freud Flax zufolge an diesem Punkt in Ambiguitäten verstrickt, ist für die gegebenen Zwecke weniger wichtig als die Zurückweisung des intrinsischen Charakters der Verbindung von Geschlecht und sexueller Differenz. Die Annahme einer Konstruktion von Geschlecht ist keine Erfindung Judith Butlers, sondern in Ansätzen bereits bei Freud zu finden, wenn er – so wie von Flax – entsprechend gelesen wird. Die angebliche Plausibilität des Zusammenhangs von anatomischen Geschlechtsunterschieden, damit einhergehenden sexuellen Praktiken und sozialem Geschlecht ist nur ein Beweis dafür, wie tief die "kulturellen Narrationen" einer scheinbaren Natürlichkeit heterosexueller Zweigeschlechtlichkeit greifen.

Der durch besagte "kulturelle Narrationen" verbreitete und immer aufs Neue verfestigte Irrtum besteht in der Annahme, dass eine bestimmte körperliche Ausstattung, ein anatomisches Repertoire, ganz automatisch und naturgegeben eine je bestimmte Form von Sexualität nach sich ziehe und diese Sexualität mit einer der beiden geschlechtlichen Existenzweisen zu identifizieren sei. Verloren geht im Kontext dieser Logik – nennen wir sie der Einfachheit halber die Logik des Patriarchats – die einfache Tatsache, dass Menschen mit ihrem Körper sowie den dazugehörigen Geschlechtsorganen auf unterschiedlichste Art ihr (sexuelles) Begehren befriedigen können. Sexualität als heterosexueller Geschlechtsverkehr im Sinne vaginaler Penetration ist nur ein sehr schmaler Ausschnitt dessen, was aufgrund unserer körperlichen Gegebenheiten möglich ist.

Dass diese von der Reproduktion abgeleitete sexuelle Norm entgegen alles besseren Wissens und entgegen aller Erfahrung über Jahrhunderte hinweg zur dominanten sexuellen Praktik idealisiert

wurde, ist offensichtlich kein Zufall. Vielmehr ist genau diese an eine bestimmte Konzeption von Zweigeschlechtlichkeit gebundene heterosexuelle Zwangsnorm (um sich Butlers Ausdruck zu bedienen) eines der Kernstücke des patriarchalen Umgangs mit dem Weiblichen. Insofern sich die "kulturellen Narrationen" auf den anatomischen Geschlechtsunterschied beriefen, wurde eine ganz bestimmte Form sexuellen Begehrens und – damit einhergehend – sexueller Praktiken zu einem fixen Bestandteil der Konstruktion von Geschlecht. Die Entsprechungen zwischen weiblichen Geschlechtsrollen-Stereotypen und der Konzeption weiblicher Sexualität als aufnehmend, passiv, sich unterordnend etc. können als deutlicher Indikator für diesen Zusammenhang gelten. Und Freud selbst unterwanderte seinen radikalen Ansatz einer Genderkonstruktion insofern, als er die mögliche Vielfalt von Sexualität und Begehren letztendlich auf das Begehren des männlichen Subjekts reduzierte. "Trotz seiner Anerkennung der menschlichen Polysexualität ist Freuds Prototyp eines begehrenden Subjekts männlich" (Flax 73). Die behauptete Trennung zwischen Geschlecht und anatomischer Differenz wird also nicht durchgehalten.

Feministinnen haben auf unterschiedlichste Weise auf die Gefahren dieser über das anatomische Geschlecht laufenden Naturalisierung des sozialen Geschlechts hingewiesen, sich durch die Gegenüberstellung von Sex und Gender jedoch über viele Jahre in ihren eigenen Stricken gefangen. In bester Absicht zu Anfang der zweiten Welle der Frauenbewegung eingeführt, war es genau jene Trennung von Sex und Gender, die mögliche Einsichten in den eigentlichen Zusammenhang von Körper, Begehren, Sexualität und Geschlechterkonstruktion verstellte. Zum Ausdruck gebracht in den Worten von Linda Nicholson: "One problem with the distinction as formulated by feminists in the 1960s was that it assumed that the biological distinction between women and men, or 'sex,' was a given, unaffected not only by social practice but also by social interpretation" (Nicholson 290) Die Annahme eines zwar geschlechtlich markierten, jedoch jeder kulturellen Einflussnahme vorgelagerten "neutralen" Körpers, welcher erst in einem zweiten Schritt in die Geschlechtskonstruktionen einer jeweiligen Kultur eingebunden (**werden**) wird, hielt nicht nur die patriarchale Opposition von Natur und Kultur aufrecht, sondern machte es überdies unmöglich, die immer schon stattfindenden kulturellen Zurichtungen des Körpers zu erfassen. Eine unter Feministinnen weit verbreitete, fast schon paranoide Angst vor der Festlegung des Weiblichen auf körperliche Merkmale führte dazu, jegliche Beschäftigung mit der Bedeutung körperlicher Unterschiede als biologistisch und essentialistisch abzutun.

Es erscheint mir an diesem Punkt wichtig anzumerken, dass Nicholson sowohl auf "social practice" als auch auf "social interpretation" verweist. Die von Feministinnen lange ignorierte körperliche Dimension "kultureller Narrationen" ist sowohl als direkter Eingriff auf die Materialität des Körpers via soziale Praktiken zu verstehen (z.B. Essstörungen, ein kulturell vorgegebenes Idealbild des Körpers, etc.) als auch im Sinne grundlegender Signifikationsprozesse, welche einen ganz bestimmten Bedeutungshorizont für die je unterschiedlichen Geschlechtskörper abstecken (die jeweiligen körperbezogenen Diskurse einer Epoche). Tatsache bleibt, dass wir dem auf anatomischen Geschlechtsunterschieden gründenden dualen Geschlechterverhältnis einer patriarchalen Ökonomie nicht durch ein Ausklammern jener anatomischen Unterschiede entkommen können, da diese – wie die Sex/Gender-Trennung zeigte – eine mögliche Unabhängigkeit des Begehrens bzw. der Sexualität vom sozialen Geschlecht verstellt und verdrängt.

Zwar gibt es mittlerweile eine Vielzahl von Ansätzen zur Unterwanderung eines komplementär strukturierten, heterosexuellen Geschlechterverhältnisses, erklärungsbedürftig ist jedoch weiterhin, wie Körper, Begehren und Sexualität (als je unterschiedliche Kategorien) jenseits der herrschenden heterosexuellen Norm zu denken sind. Ziel der vorliegenden Auseinandersetzung ist es daher, Alternativen zu einem dualen Geschlechter-Arrangement sowie den darin festgeschriebenen Formen des Begehrens und der Sexualität zu entwickeln. Voraussetzung für dieses Unterfangen ist es, alternative Körperkonzeptionen zu entwickeln, Konzeptionen, die erstens der metaphysischen Opposition von körperlicher Materie und entkörperlichtem Geist entkommen, die zweitens das signifizierende Potential des Körpers berücksichtigen und die drittens Körper nicht als in sich abgeschlossene, einheitliche Identitäten begreifen, sondern als fließend, einander durchdringend und wandelbar konzipieren. Nur mit Hilfe eines solcherart veränderten Körperbegriffs kann es gelingen, die in der heterosexuellen Zweigeschlechtlichkeit zum Ausdruck kommende patriarchale Ökonomie zu überwinden.

Die Auswahl der Theorien von Luce Irigaray und Judith Butler für die folgenden Ausführungen ist durch deren radikal unterschiedliche Herangehensweise an den Begriff des Körpers motiviert. Während Irigaray auf der Betonung körperlicher Materialität beharrt, wird für Butler der Körper zu einem diskursiven Konstrukt. Trotz dieser grundlegenden Unterschiede möchte ich die beiden Theorien in einer Beziehung zueinander lesen (nicht, wie meist der Fall, gegeneinander), da die je unterschiedliche Infragestellung eines scheinbar natürlichen, heterosexuellen Geschlechterverhältnisses Alternativen für die Konzeptionen sowohl von Sexualität als auch Begehren bereitstellt.

Luce Irigaray: Die verdrängte Körpermaterie

Weder Eine noch Zwei. Ich konnte nie zählen... Nach ihren Berechnungen wären wir zwei. Wirklich zwei? Musst du nicht darüber lachen? Eine komische Zwei. Immerhin nicht Eine, vor allem nicht Eine. Überlassen wir ihnen das Eine: Privileg, Herrschaft, Solipsismus des Einen, auch der Sonne. Und diese merkwürdige Aufteilung ihrer Paare, wo das Andere das Abbild des Einen ist. Nur Abbild... Ermüdende Arbeit der Verdopplung, der Mime, worin sich das Bewegen unseres Lebens erschöpft. (Irigaray 1979, 213)

Dieses Zitat Irigarays aus dem Text "Wenn unsere Lippen sich sprechen" soll uns hier als Zusammenfassung einer Beschreibung der Geschlechterverhältnisse im Patriarchat dienen: eine Organisation in Paaren, welche sich jedoch bei genauerer Betrachtung als "Scheinpaare" erweisen. Irigaray zufolge reduziert sich die paradigmatische Paarbeziehung des heterosexuellen Geschlechterverhältnisses auf eine selbstbezügliche, selbstreflexive Identität des einen männlichen Geschlechts. Es handelt sich also nicht um differente Elemente, die sich in einer Paarbeziehung begegnen, sondern um die Angleichung des einen Teils des Paares an den jeweils anderen. Laut Irigaray wurde das Weibliche immer schon dem Muster des männlich Einen entsprechend entworfen und konnte aus diesem Grund nie in die herrschenden Repräsentationssysteme einer ausschließlich männlich bestimmten Ökonomie Eingang finden. In diesem Sinn existiert das Weibliche im Patriarchat nur als Komplement, als Umkehrung, als negative Wiederholung der sichtbaren Einheit des männlichen Geschlechts. Die Unsichtbarkeit des Geschlechts der Frau hingegen rechtfertigt und legitimiert die Nicht-Repräsentierbarkeit des Weiblichen im Patriarchat.

Dieses Geschlecht, das sich nicht sehen läßt, hat ebensowenig eine eigene Form. Und wenn die Frau gerade durch diese Unvollkommenheit der Form ihres Geschlechts genießt, die bewirkt, dass sie unaufhörlich und auf unbestimmte Weise sich berührt, so wird dieser Genuss durch eine Zivilisation verleugnet, die den Phallomorphismus privilegiert... Das *Eine* dieser Form, des Individuums, des Geschlechts, des Eigennamens, des Eigen-Sinns ... tritt ... an die Stelle dieser Berührung von *mindestens zwei* (Lippen), die die Frau in Kontakt mit sich selbst hält,... Sie ist *weder eine noch zwei*. Bei aller Anstrengung kann sie nicht als eine Person, noch auch als zwei, bestimmt werden... Und ihr Geschlecht, das nicht *ein* Geschlecht ist, wird als *kein* Geschlecht gezählt. (Irigaray 1979, 25-26)

In einer Ökonomie, die auf einer scheinbaren Zweierheit gründet, sich jedoch als Verdopplung des immer gleichen Einen entlarvt, muss notwendigerweise etwas ausgeschlossen bleiben. Dieses Ausgeschlossene – die Frau, das Weibliche, der Körper (der Mutter), Materie im Allgemeinen – stellt die besagte Ökonomie der Zweierheit insofern in Frage, als es sich nicht in Dimensionen des Einen und der Zwei (verstanden als zweimal Eins) fassen lässt. Das verdrängte, durch etablierte Signifikationssysteme nicht-repräsentierbare und in sich immer schon gespaltene Geschlecht der Frau wird für Irigaray zur Metapher von Differenz schlechthin; einem Begriff von Differenz jedoch, der nicht in der metaphysischen Gegenüberstellung von Einheit und Vielheit aufgeht, sondern genau diese dekonstruiert. Die Differenz des Weiblichen ereignet sich jenseits und außerhalb der als Zweierheit getarnten Einheit einer patriarchalen Logik des Gleichen und ist nicht mit der Frau als Spiegel, als komplementärer Gegenpol zum Mann zu verwechseln. Irigaray zufolge gab es im abendländischen Diskurs keinen Platz für Differenz. Das ausgeschlossene weibliche Geschlecht wird daher zum Symptom für ein Denken, in dem Differenz und Vielheit nur dazu dienen, die selbstbezogene Einheit und Identität des männlichen Subjekts zu garantieren und immer wieder aufs Neue herzustellen. Im Grunde ist für Irigaray die abendländische Kultur eine homo-sexuelle (*l'homme*) Kultur, eine durch ein männliches Imaginäres determinierte Kultur des Mannes, welche Andersheit und Heterogenität vereinnahmt und dadurch ihrer eigentlichen Qualitäten beraubt. Der weibliche Körper sowie weibliche Sexualität sind in diesem Kontext dem männlichen Begehren nach Selbstbestätigung und Selbstspiegelung untergeordnet, wobei für die Frau die Mutterschaft als Entschädigung für die Verdrängung ihrer eigentlichen Sexualität fungiert.

Die weibliche Sexualität ist immer von männlichen Parametern ausgehend gedacht worden... Die erogenen Zonen der Frau wären demnach immer nur ein Klitoris-Geschlecht, das dem Vergleich mit dem wertvollen phallischen Organ nicht standhält, oder ein Schlupf-Loch..., ein Nicht-Geschlecht, oder ein männliches Geschlecht, das sich umgestülpt hat... Von der Frau und ihrer Lust ist bei einer solchen Konzeption des Geschlechtsverkehrs nicht die Rede... Die quasi ausschließliche... Aufmerksamkeit, die der Erektion in der abendländischen Sexualität entgegengebracht wird, beweist, bis zu welchem Grade das sie bestimmende Imaginäre dem Weiblichen fremd ist... (Irigaray 1979, 22-23)

Irigarays angebotener Ausweg aus der Logik des Einen ist eine radikale Neukonfiguration der Paarbeziehung im Sinne eines möglichen Austausch zweier differenter Entitäten, die einander auf der Grundlage dieser Verschiedenheit begegnen, ohne das eine dem anderen unterzuordnen. Das Paradigma für diese Begegnung ist die heterosexuelle Beziehung zwischen Frau und Mann. Irigarays häufig (u.a. auch von Butler) kritisierte positive Hinwendung zum heterosexuellen Paar darf jedoch nicht vorschnell als Bekenntnis zu einer patriarchalen Kultur gelesen werden. Da

Irigaray, im Gegensatz zu Butler, die abendländische Tradition als homosexuell (auf ein Geschlecht gründend) begreift und es ihr darum geht, die Frau – ihren Körper, ihr Begehren, ihre Sexualität – zum Ausdruck zu bringen, also repräsentierbar zu machen, wird das Zulassen einer echten (nicht scheinbaren) heterogenen Beziehung im Sinn einer Befreiung des Weiblichen gedeutet. Die Frau jener von Irigaray idealisierten Paarbeziehung ist somit grundlegend von der Spiegelfrau des Patriarchats unterschieden. So betrachtet, und dies wurde in der feministischen Diskussion oft übersehen, hat Irigarays Annahme einer auf radikaler Differenz gründenden Beziehung zwischen Frau und Mann äußerst wenig mit Butlers Zwangsheterosexualität gemein.

Der Unterschied zwischen der Frau im Patriarchat und der Frau als Differenz zeigt sich u.a. in Irigarays Konzeption der verdrängten, in der Ökonomie des Gleichen nicht zugelassenen weiblichen Sexualität. Auf der Grundlage einer angeblich uneingeschränkten Lustfähigkeit des weiblichen Körpers und der ständigen Berührung des in sich selbst gespaltenen weiblichen Geschlechts entwickelt Irigaray ein Konzept von Auto-Erotik, das sowohl für das einzelne weibliche Subjekt als auch für Beziehungen unter Frauen gelesen werden kann. Im Vordergrund steht hier die Berührung und nicht der Blick, die Kontinuität und nicht die auf einen Endpunkt (Erektion) hin gerichtete lineare Entwicklung, die Vielfalt und ständige Wandelbarkeit und nicht das Eine.

So ist zum Beispiel die Auto-Erotik der Frau von der des Mannes sehr verschieden. Dieser hat, um sich zu berühren, ein Instrument nötig: seine Hand, das Geschlecht der Frau, die Sprache... Die Frau aber berührt sich durch sich selbst und an sich selbst, ohne die Notwendigkeit einer Vermittlung und vor jeder möglichen Trennung zwischen Aktivität und Passivität... Sie ist also in sich selbst schon immer zwei, die einander berühren, die jedoch nicht in eins (einen) und eins (eine) trennbar sind. (Irigaray 1979, 23)

Von zentraler Bedeutung für Irigarays Konzept einer weiblichen (Auto-)Erotik ist die (die zentrale Bedeutung des Penis ironisierende) Metapher von den "zwei Lippen", welche deutlich macht, dass Sexualität und Sprache, die Berührung der Körper und die Berührung der Worte aufs engste miteinander verknüpft sind. Der metaphysischen Illusion einer entmaterialisierten Sprache und eines sprachlosen Körpers begegnet Irigaray mit der Morphologie sich ineinander auflösender, weiblicher Körper und einem Sprachkonzept, dem es darum geht, Körper und Sprache nicht gegeneinanderzustellen, sondern "körperlich zu sprechen."¹ "Küsse mich. Zwei Lippen küssen zwei Lippen: das Offene wird uns zurückgegeben. Unsere Welt. Und der Übergang von innen nach außen und von außen nach innen ist zwischen uns grenzenlos. Endlos. Tauschakte, die kein Verschluss, kein Mund jemals anhält. Zwischen uns gibt es keine Mauern mehr, ist der Abschluß geöffnet, zirkuliert die Sprache." (Irigaray 1979, 216).

Judith Butler: Der Körper als diskursives Konstrukt

Dass Butler auf der Grundlage eines von Foucault entlehnten Diskursbegriffes die Sex/Gender-Trennung attackiert und vom biologischen Geschlecht behauptet, Teil des sozialen Geschlechts zu sein, ist hinlänglich bekannt. Die Annahme eines jenseits jeden sprachlichen Zugriffs liegenden biologischen Geschlechts ist, Butler zufolge, ein Resultat eben jenes sprachlichen Zugriffs, performativ hervorgebracht, erzwungen durch die Diskursformationen einer Kultur, welche eine

¹ "Wir müssen eine Sprache entdecken, sie sich nicht an die Stelle dieses Körper-an-Körper-Seins setzt, wie es die Sprache des Vaters zu tun versucht, sondern die es begleitet, Worte, die das Körperliche nicht austreichen, sondern die körperlich sprechen" (Irigaray 1989, 42).

heterosexuell organisierte Zweigeschlechtlichkeit zur absoluten Norm erhoben hat. "Die Geschlechtsidentität umfasst auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine 'geschlechtliche Natur' oder ein 'natürliches Geschlecht' als 'vordiskursiv,' d.h. als der Kultur vorgelagert oder als politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird" (Butler 1991, 24).

Geschlechtsidentität, also *Gender*, ist laut Butler Sache einer ritualisierten Wiederholung sprachlich-performativer Akte und eine Veränderung oder Verschiebung der Bedeutung von Geschlecht (*Gender*) ist im Sinne einer Intervention in diese sprachlichen Akte zu denken (z.B. Butlers Begriff der Parodie). Im Gegensatz zu Irigaray ist Butler jedoch nicht an der Erfassung körperlicher Materialität interessiert, sondern eher an den dieser Materialität immer schon vorgelagerten Signifikationsprozessen. "Der Status der Sprache ist ... vielmehr produktiv, konstitutiv, man könnte sogar sagen *performativ*, insoweit dieser signifizierende Akt den Körper abgrenzt und konturiert, von dem er dann behauptet, er fände ihn vor aller und jeder Signifikation vor" (Butler 1997, 56).

Jener Körper nun, der durch eine Serie ritualisierter Wiederholungen sprachlicher Akte als vorsprachlich generiert wird, ist ein auf je zwei mögliche Arten geschlechtlich markierter Körper. Hand in Hand mit diesen geschlechtlich als entweder weiblich oder männlich bestimmten Körpern geht eine je spezifische Organisation von Begehren und von Sexualität. Jemand ist Frau bzw. Mann in dem Maße, als sie/er nicht das jeweils andere ist. Geschlechtsidentität (*Gender*) als auch Begehren werden durch das Verhältnis zu einem anderen, (scheinbar) gegensätzlichen Geschlecht bestimmt. Um dies zu ermöglichen, bedarf es eines festen und gegensätzlich strukturierten heterosexuellen Systems. D.h. eine naturalisierte Zwangsheterosexualität reguliert die Geschlechtsidentität im Kontext einer binären Beziehung, wobei die Kategorien "weiblich/männlich" oder "Frau/Mann" erst innerhalb dieses binären Rahmens produziert werden und Bedeutung erlangen (siehe Butler 1991, 45-46). Und insofern Geschlechtsidentität sich durch fortlaufende Wiederholungen immer wieder neu selbst generiert, konstituiert sie jene Identität, die sie angeblich ist – Geschlechtsidentität entfernt sich dadurch von einem Zustand des Seins und wird zu einem Tun (ebd. 49). Oder, in den Worten von Jane Flax: "Geschlecht... ist ein Komplex von Praktiken, die wir ausführen, nicht etwas, das wir sind" (Flax 72).

Durch diesen solcherart diskursiv fundierten, performativen Charakter von Geschlechtsidentität wird die Trennung zwischen sozialem und biologischem Geschlecht hinfällig. In Butlers Ansatz – und darin unterscheidet sie sich meiner Meinung nach nicht grundlegend von Irigaray – wird der Körper (einschließlich seiner je unterschiedlichen Geschlechtsorgane) seiner angeblichen Faktizität beraubt und zu einer signifikanten Größe. Auf den Körper bezogene Zuschreibungen und Bedeutungen sind nicht das notwendige Resultat eines empirisch-körperlichen Seins, sondern Teil eines umfassenderen semiotischen Gefüges, welches Butler als Zwangsheterosexualität einer patriarchalen Kultur beschreibt. Mit Hilfe eines Beispiels ausgedrückt: der Körper einer lesbischen Frau oder einer Mann-zu-Frau Transsexuellen bedeutet etwas anderes als der vergleichbar ausgestattete Körper einer heterosexuellen Frau. Die Bedeutung erzeugt sich also durch das jeweilige Tun (und nicht durch anatomische bzw. physiologische "Tatsachen"), im gegebenen Fall durch eine unterschiedliche sexuelle Praxis.

Insofern nun die Bedeutung von Körpern das Resultat diskursiver (bzw. diskursiv vermittelter sexueller) Praktiken ist, ist immer schon der Machtfaktor mit im Spiel. Die zur Herstellung von Geschlechtsidentität notwendigen performativen Akte sind nicht frei wählbar, sondern unterliegen einer klaren Reglementierung.

Die Performativität der Geschlechtsidentität kann nicht unabhängig von der zwangsweisen und wiederholenden Praxis der regulierenden Sexual-Regimes theoretisch bestimmt werden;... das Regime der Heterosexualität wirkt dahingehend, dass es die 'Materialität' des Geschlechts eingrenzt und konturiert,... die Beschränkungen des Konstruktivismus offenbaren sich an jenen Grenzen körperlichen Lebens, wo es verworfenen oder entlegitimierten Körpern versagt ist, als 'Körper' zu gelten. (Butler 1997, 40)

Diese "verworfenen oder entlegitimierten Körper" sind offensichtlich jene, die sich der Zwangsheterosexualität entziehen oder widersetzen. Wie die Mechanismen des Regimes der Heterosexualität auf Körper wirken und sich auf diese einschreiben, können wir meiner Meinung nach in Foucaults *Sexualität und Wahrheit* genauer nachlesen als bei Butler. Hier soll es nur darum gehen anzumerken, dass bestimmten Körpern – und dies bedeutet in Butlers Kontext immer Körper, die nicht gewillt sind, sich bestimmten Praktiken zu unterwerfen – der Körperstatus schlechthin untersagt wird, d.h. sie ins Außerhalb performativer Legitimität abgeschoben werden und somit nicht existieren. Da für Butler Materie nicht eine faktische Gegebenheit darstellt, sondern vielmehr "als ein Prozess der Materialisierung (vorzustellen ist), der im Laufe der Zeit stabil wird, sodaß sich die Wirkung von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt, den wir Materie nennen" (ebd. 32), ist auch Materie als das Resultat der Wiederholung performativer Akte zu verstehen. Übertragen auf die "verworfenen oder entlegitimierten Körper" bedeutet dies, dass diesen der Prozess der Stabilisierung versagt wird, sie sich also nie "materialisieren" können.

Während für Irigaray körperliche Materie schlechthin als verdrängt angesehen und mit dem Weiblichen identifiziert wird, ist für Butler Materie das Resultat von diskursiv hervorgebrachten, performativen Prozessen, wobei bestimmte Materien – die im heterosexuellen Begehren aufeinander bezogenen Körper – Eingang in die patriarchale Ökonomie finden, andere ausgeschlossen bleiben. Während sich für Irigaray die Hauptkluft einer grundlegenden Differenz zwischen den Geschlechtern und der Morphologie geschlechtlich je unterschiedlich markierter Körper auftut, zieht Butler eine radikale Trennung entlang der Linie hetero- und homosexueller Sexualpraktiken und der damit verbundenen Unterschiede im Umgang mit performativen Wiederholungen. Während es Irigaray um ein radikales Neudenken der geschlechtlichen Paarbeziehung geht, versucht Butler über den Begriff der Parodie, das festgefahrene System einer heterosexuellen Zweigeschlechtlichkeit subversiv zu unterwandern.

Beiden gemeinsam ist jedoch die – auf je unterschiedliche Art durchexerzierte – Annahme einer unlösbaren Verbindung von Sprache bzw. Signifikation und körperlicher Materialität sowie die Zurückweisung vorsprachlicher, allen kulturellen Einflüssen vorgelagerter Körper, welche zwar geschlechtlich markiert, aber ohne hierarchische Vorentscheidung in passiver Erwartungshaltung auf ihre kulturelle Zurichtung und Formung warten. Und gemeinsam ist beiden überdies eine Kritik an einer bestimmten Auffassung von "Zwei" – für Irigaray jene Zwei, die sich bei genauerem Hinsehen als Spiegelung des Einen entpuppt, für Butler jene dominante Zwei der heterosexuellen Paarbeziehung, die jede abweichende Form sexuellen Begehrens an seiner Materialisierung hindert.

Schlussbemerkungen

Was folgt aus diesen Darlegungen für eine feministische Strategie im Umgang mit weiblicher Sexualität und weiblichem Begehren? Ich möchte an diesem Punkt wieder zu Jane Flax zurückkehren und auf diese Weise den Rahmen schließen:

Wir sind unserem Wesen nach bisexuell, nicht monosexuell. Ich bevorzuge das Wort polysexuell gegenüber bisexuell, da bisexuell andeutet, daß es zwei fixe, stabile Pole gibt, zwischen denen sich eine einzelne Identität hin und her bewegt. Polysexuell vermittelt den Eindruck eines komplexen, instabilen Bereichs von Möglichkeiten, von Orten mit veränderlichen Attributen in vielen Kombinationen und Formen.

Was sagt diese Sicht über das weibliche Begehren aus?... Das Begehren ist nicht mit einem bestimmten Geschlecht verbunden. Es läßt seine Sehnsüchte spüren, ohne Rücksicht darauf, wie die Gesellschaft die Personen, die diese erfahren, definiert... Buben und Mädchen haben beide Haut, Mund, Phantasien, Genitalien, allesamt mögliche Orte der Lust. (Flax, 73)

Flax diskutiert in der Fortsetzung ihres Texts Freuds Widerstand gegen seine eigene bessere Einsicht, gegen diese vielfältigen Orte der Lust. Wie wir wissen, dominiert letztendlich in der Psychoanalyse die gesellschaftliche Einengung individuellen Begehrens entlang der vorgegebenen Linien des sozialen Geschlechts – das begehrende Subjekt wird mit dem männlichen Subjekt identifiziert und das Begehren des weiblichen Subjekts diesem angeglichen.

Im Gegensatz zur psychoanalytischen Einengung von Begehren erachte ich das Freilegen dieser möglichen Orte der Lust als Kernstück einer feministischen politischen Praxis. Es handelt sich dabei um eine Form von Widerstand gegen die herrschende Ordnung einer heterosexuellen Geschlechterbeziehung, welche in ihrer abgezielten Zweierheit eine Ökonomie festschreibt, deren hierarchische Strukturierung und die damit einhergehende Unterordnung des Weiblichen hinlänglich bekannt sind. Angesichts einer hierarchisch-komplementär strukturierten Denktradition, welche fast ausschließlich in eindeutig geschlechtlich markierten Gegensatzpaaren operiert (z.B. Körper/Geist, Körper/Sprache, Gefühl/Verstand, Immanenz/Transzendenz, Natur/Kultur), scheint es mir etwas naiv, auf dem anatomischen Geschlechtsunterschied zu beharren und zu behaupten, dass Menschen eben entweder als Frau oder Mann geboren würden und sich gegen diese Tatsache wenig machen lässt.

Literatur

Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991.

–, *Körper von Gewicht*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997.

Flax, Jane, Der Skandal des Begehrens: Psychoanalyse und Geschlechterbrüche – Gedanken zu Sigmund Freuds *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in: Eva Waniek, Silvia Stoller (Hg.), *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*, Wien: Turia + Kant, 2001, 62-79.

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

–, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980.

–, *Genealogie der Geschlechter*, Kore:Freiburg/Breisgau, 1989.

Nicholson, Linda, Gender, in: Alison M. Jaggar, Iris Marion Young (Hg.), *A Companion to Feminist Philosophy* (Blackwell Companions to Philosophy), Oxford: Blackwell, 1998.