

Philosophie außer sich!

Gender, Geschlecht, Queer, Kritik und Sexualität

ASTRID DEUBER-MANKOWSKY

PERIPHERIE UND ZENTRUM

Ich werde meinen Beitrag mit dem Thema des vorliegenden Bandes und dem Titel der zugrunde liegenden Vorlesungsreihe beginnen: *Peripherie und Zentrum. Geschlechterforschung und die Potenziale der Philosophie*. Denn er wirft die für die Untersuchung der Relationen von Philosophie, Geschlecht, *Queer*, Kritik und Sexualität ausschlaggebenden Fragen auf. Ich werde mich entlang der Diskussion des Titels dem Verhältnis nähern, in dem Philosophie und Gender-Forschung zueinander stehen. Zugleich werde ich fragen, um welche Philosophie es sich handelt, die mit der Geschlechterforschung in einem Verhältnis steht und auf welche Weise sich die Geschlechterforschung auf die Philosophie einlässt. Des Weiteren wird zu untersuchen sein, ob sich die Philosophie gleichbleibt oder ob sie sich ändert, wenn sie sich mit der Geschlechterforschung einlässt, und was andererseits für die Geschlechterforschung bedeutet, sich auf die Philosophie einzulassen und auf deren Potenziale zurückzugreifen.

Welche Implikationen gibt die Überschrift also bezüglich der Potenziale der Philosophie und ihres Verhältnisses zur Geschlechterforschung vor? Peripherie bedeutet ein um ein Zentrum angelegter äußerster Rand. Peripherie und Zentrum beschreiben mithin eine bestimmte topologische und symbolische Anordnung, die sich durch ein Ungleichgewicht der Macht und eine feste Zuordnung der Positionen auszeichnet. Diese Positionen sind durch eine unaufhebbare Distanz voneinander getrennt und nicht austauschbar. Ist es die Geschlechterforschung, die sich um die Potenziale der Philosophie formiert oder sind es die philosophischen Potenziale, welche die Peripherie der Geschlechterforschung bilden?

Sucht man die Wortverbindung *Peripherie und Zentrum* im Internet, so findet man als einen der ersten Einträge den Verweis auf ein DFG-gefördertes Netzwerk mit dem Titel *Zentrum und Peripherie?* – mit Fragezeichen und dem konkretisierenden Untertitel – *Das universale Papsttum und die europäischen Regionen im Hochmittelalter*¹. Ein Zufall? Wenn das der Fall ist, dann ist der Hinweis auf die zentralistische und hierarchische Organisation der Kirche unter dem Stichwort „Zentrum und Peripherie“ jedenfalls ein bezeichnender Zufall. Denn ihren Anspruch auf Universalität und Gleichheit hat die Philosophie im Zuge der Bewegung der Aufklärung in bewusster Abgrenzung zum Kirchenglauben und insbesondere zum Papsttum und dessen zentralistischer Herrschaft erhoben. Der Anspruch auf Selbstgesetzgebung war verbunden mit der Kritik des Dogmas, mit der Kritik des gesetzten Gesetzes, das durch das begründete Gesetz abgelöst werden sollte. Die Forderung nach Gleichheit war gleichbedeutend mit der Kritik der festen, gottgewollten Zuweisung von Oben und Unten, Drinnen und Draußen, Zentrum und Peripherie. Wenn auch durchaus unklar geblieben ist und bis heute darüber gestritten und darum gekämpft wird, wie der Anspruch auf Gleichheit und auf Universalität ausgelegt werden soll und auf wen er sich bezieht – auf Brüder?, Schwestern?, Kinder?, Menschen ohne Staatszugehörigkeit?, Opfer?, Täter? Täterinnen?, auf Angehörige verwandter Spezies des Menschen?, etc. –, so ist doch der Bezug auf diesen Anspruch das erste Moment, das die Geschlechterforschung, insofern sie sich als Praxis einer kritischen Theorie versteht, an die Philosophie bindet.

Nicht nur die feministische Theorie, die Gender- und Geschlechterforschung, sondern auch die *Queer Theory* und nicht zuletzt das Konzept der Intersektionalität sind aus diesem Anspruch der gleichen Behandlung von nicht vergleichbaren, sich der Quantifizierung entziehenden Differenzen hervorgegangen. Zu Recht erinnert Jacques Rancière daran und zu Recht insistiert er auch darauf, dass eine emphatisch verstandene Politik, dass sich Kritik auf das Prinzip der Gleichheit in Bezug auf die Möglichkeit der Regierung, der Verteilung, der Rechte und des Sprechens bezieht und zwar unabhängig von Ausbildung, Reichtum, Herkunft und auch unabhängig von Geschlecht und von der sexuellen Orientierung, der Klasse, der Ethnie oder des Alters u.a.² Politische Subjektivierung geht, wie Rancière argumentiert, einher mit dem Aufzeigen eines Dissenses bezüglich der Verhältnisse der Ungleichheit und damit auch bezüglich der Topolo-

1 Für die Homepage des DFG-Netzwerks *Zentrum und Peripherie? Das universale Papsttum und die europäischen Regionen im Hochmittelalter* siehe das Literaturverzeichnis.

2 Vgl. Rancière 2002.

gie von Zentrum und Peripherie oder Peripherie und Zentrum. Was politische Subjektivierung meint, verdeutlicht er unter Bezug auf das Beispiel von Olympe de Gouges, jener Revolutionärin und Schriftstellerin, die 1791 die *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* verfasste. Die Frauenrechtlerin schrieb im Artikel 10 dieser Schrift, zwei Jahre vor ihrer Hinrichtung: „Keine/r darf verfolgt werden wegen ihrer/seiner Meinung, wie grundsätzlich auch immer. Die Frau hat das Recht, das Schafott zu besteigen, sie hat gleichermaßen das Recht, die Tribüne zu besteigen, solange ihre Manifestationen die öffentliche Ordnung, festgelegt durch das Gesetz, nicht stören.“³

Was macht das Schafott und die Rednerbühne, diese so ungleichen Orte, vergleichbar? Nichts macht sie vergleichbar. Es ist vielmehr der *Effekt* des Vergleichs dieser ungleichen Orte, um den es hier geht. Denn mit dem Vergleich des Schafotts – das für das Recht auf den Tod steht und damit belegt, dass das natürliche Leben nicht ausgeschlossen ist aus dem Bereich des Öffentlichen – und der Rednerbühne stellt Olympe de Gouges die Grenzziehung in Frage zwischen einem Bereich des privaten Lebens, repräsentiert durch die Frauen, die nicht Anteil haben an der Öffentlichkeit, und einem Bereich des politischen Lebens und der Geschichte, der den Männern vorbehalten sein soll. Sie zeigt, dass das, was als Bereich der Reproduktion und des natürlichen Lebens ausgeschlossen war aus dem Bereich des Politischen, für den die Rednerbühne steht, selbst immer schon geschichtlich war. Sie macht mit ihrer Forderung deutlich, dass der Ausschluss der Frauen aus dem Kreis der Gleichberechtigten, ihr Einschluss in den Bereich des Privaten anfechtbar und politisierbar ist. Die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, die im August 1789 verfasst wurde und auf die Olympe de Gouges mit ihrer *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* antwortete, sah diese Rechte nur für mündige Männer vor. Frauen hatten qua Geschlecht kein Wahlrecht, keinen Zugang zu öffentlichen Ämtern und keine Eigentumsrechte, sie waren keine mündigen Bürger. Das Universale bezog sich nur auf den Kreis der Männer, die über 21 Jahre alt waren. Olympe de Gouges erlitt selbst, was sie anprangerte: Sie wurde unter der Herrschaft des *Terreur* als Gegnerin Robespierres zum Tode verurteilt. Die Hinrichtung wurde am 3. November 1793 auf dem Place de la Concorde durch die Guillotine vollstreckt. Ihre Rechte auf die Rednerbühne hat sie allerdings nicht erhalten. Im Gegenteil, sie wurde hingerichtet, weil sie diese Rechte einforderte.

Der demokratische Prozess setzt, wie Rancière am Beispiel von Olympe de Gouges zeigt, „das Universale also [...] permanent als polemische Form aufs

3 De Gouges 1791. Für die Übersetzung siehe die Angaben unten auf der website; für die URL siehe das Literaturverzeichnis.

Spiel“⁴. Es ist der Prozess dieses ständigen Aufs-Spiel-Setzens, der Erfindung von Subjektivierungsformen und von Situationen der Erprobung oder Verifizierung, welcher die fortlaufende Privatisierung des öffentlichen Lebens stört. Die Frage des Geschlechts legt sich, wie das Beispiel von Olympe de Gouges zeigt, im Laufe dieser Prozesse der Demokratisierungen über die Frage der Differenzierung von öffentlichem und privatem Leben, von Geschichte und von Natur und eben auch von Philosophie und Nichtphilosophie. Rancière bezieht sich mit dieser Verschiebung der Grenzen zwischen Sichtbarem und Sagbarem, zwischen Singulärem und Allgemeinem am Beispiel von Olympe de Gouges auf die komplexen feministischen Diskussionen über das Verhältnis von Geschlechterdifferenz und Demokratie, wie sie die Historikerin und Philosophin Geneviève Fraisse⁵ beispielhaft in ihrem Buch *Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France* (1989)⁶ aufgezeichnet und in ihren philosophischen Konsequenzen reflektiert hat. Auch wenn Rancière Fraisse nicht zitiert, so sind ihm die Arbeiten von Fraisse doch bekannt. Geneviève Fraisse und Rancière waren 1974 gemeinsam beteiligt an der Gründung des *Centre de Recherches sur les Idéologies de la Révolte* und an der Gründung der Zeitschrift *Les Révoltes logiques* (1975-1981).⁷ Fraisse vertritt die These, dass die – unmögliche – Verknüpfung von Universalem und Besonderem, von Allgemeinem und Singulärem, wie sie im Denken der Geschlechterdifferenz aufgegeben ist, dazu führt, dass die sexuelle Differenz kein Philosophem sei. „Vielleicht“, so gibt sie zu bedenken, habe „die Psychoanalyse den Untersuchungsgegenstand ‚Geschlechterdifferenz‘ nur produziert, um seine theoretische Unmöglichkeit zu zeigen.“⁸ Dabei ist der Grund für diese Unmöglichkeit, die Geschlechterdifferenz zu denken, nach Fraisse nicht ein biologischer, sondern ein logischer Grund. Das bedeutet: Die sexuelle Differenz ist deswegen kein Philosophem, weil sie mit der ihrerseits „unmöglichen Frage“ nach der Beziehung von Allgemeinem und Besonderem, von Universalem und Singulärem verflochten ist. Fraisse knüpft hier an die feministischen Diskussionen der 70er und 80er Jahre an, die sich im Streit um Differenz oder Gleichheit erschöpft haben. Diese Diskussionen zeigten, dass die Forderung nach Differenz keine Alternative zur Forderung nach Gleichheit dar-

4 Rancière 2011: 68.

5 Geneviève Fraisse war zusammen mit Jacques Rancière eine der Mitbegründerinnen des Kollektivs *Révoltes logiques*, das von 1975-81 die Zeitschrift *Les Révoltes logiques* herausgab.

6 Vgl. Fraisse 1989.

7 Vgl. Suter 2011.

8 Fraisse 1995: 41.

stellt, sondern beide immer gleichzeitig auf den besonderen Fall bezogen werden müssen und weitere Differenzierungen notwendig machen.⁹ Diese besondere Beziehung, die sich in der philosophischen Beschäftigung mit der sexuellen Differenz zwischen Universalem und Singulärem oder zwischen Rationalem und Kontingentem zeigt, führt, wie ich im Folgenden darlegen werde, zugleich zu einer Vervielfachung der Rationalitäten, zur Praxis von Analysen entlang von Dispositiven, zur Berücksichtigung der philosophischen Bedeutung von Techniken und Medien und zum Denken der Historizität der Rationalität: Sie führt die Philosophie außer sich.

ZUM VERHÄLTNISS VON GESCHLECHTERFORSCHUNG UND DEN POTENZIALEN DER PHILOSOPHIE

Die philosophische Figur der Kritik, aus der sowohl die feministische Theorie wie auch die Geschlechterforschung und die *Queer Theory* hervorgingen und auf die sie immer wieder zurückgehen, ist verbunden mit der Frage der *Aktualität* der Philosophie. Diese Frage der Gegenwärtigkeit der Philosophie wird, wie Foucault gezeigt hat, direkt impliziert durch die Frage: „Was ist Aufklärung?“ Sie konfrontierte, so Foucault in seinen Vorlesungen aus den Jahren 1982/83, die Philosophie mit der Frage, welche Form sie in einem spezifischen historischen Moment annehmen könnte bzw. sollte, um diesem historischen Moment zu entsprechen. Foucault stellt das Ereignis heraus, dass Kant mit seiner Beantwortung der Frage *Was ist Aufklärung?* zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie die Gegenwart der Philosophie, „La présence“¹⁰, mit seiner Frage nach dem Ort der Philosophie in der Zeit zu einem philosophischen Problem erhoben habe. Foucault verbindet dieses Ereignis im Anschluss an Kants Appell an ein sich selbst aufklärendes Publikum und dessen Forderung nach einem öffentlichen Gebrauch der Vernunft mit dem Erscheinen eines *wir*, das für den Philosophen zum eigentlichen Objekt seiner Reflexion werde. Der Philosoph sieht sich, wie Foucault ausführt, konfrontiert mit einem Prozess, den er reflektiert und an dem er zugleich teilhat. Die Gegenwart erweist sich in Kants Text mithin als ein philosophisches Ereignis, zu dem der Philosoph, der von diesem Ereignis spricht, selbst gehört. Dieser Bezug zur Aktualität verwandelte sich, wie Foucault zeigt, in eine Problemstellung, welche die Philosophie mit der Geschichte und zuletzt mit der Geschichtlichkeit des rationalen Denkens selbst konfrontiert. *Aufklärung*

9 Fraisse 1995: 23.

10 Foucault 2008: 8.

mündet in Fragen, die man, wie Foucault in expliziter Anknüpfung an die Frankfurter Schule formuliert, „an eine Rationalität stellen [muss], die universell zu sein beansprucht und sich doch in der Kontingenz entfaltet.“¹¹ Die Frage der sexuellen Differenz, die Frage von Sex und Gender und die Frage der Sexualität konfrontieren die Forschung, so möchte ich im Anschluss an Foucaults Lektüre von Kant behaupten, mit Formen des Kontingenten, welche die Rationalität und damit die Philosophie in ganz besonderer Weise herausfordern.

Was können wir an diesem Punkt festhalten?

1. Die feministische Theorie, die Geschlechterforschung, die Genderstudies und auch die *Queer Theory* stehen in einer vielschichtigen und spannungsreichen Beziehung zu jener philosophischen Denkfigur der Kritik, die Kant in seiner Beantwortung der Frage *Was ist Aufklärung?* beschrieben hat.
2. Diese Figur oder dieses Konzept der Kritik wirft die Frage nach der Aktualität der Philosophie auf.
3. Das Denken der Aktualität konfrontiert die Philosophie mit der Einsicht, dass sich die als universell verstehende Rationalität, wie Foucault formulierte, in der Kontingenz entfaltet.

Die Frage, mit welcher die feministische Theorie und das Denken der sexuellen Differenz die Philosophie konfrontieren, betrifft, um eine Formulierung von Judith Butler aufzunehmen, die „Kontingenz“ ihrer Grundlagen.¹² Damit erweist sich die Beziehung zwischen Philosophie und dem Denken der sexuellen Differenz als äußerst konfliktreich. Denn einerseits bringt die von Foucault als Ereignis charakterisierte Konfrontation der Philosophie mit der Frage der Aktualität eine bestimmte Figur der Kritik hervor, einen Dissens, der sich aus der universalen Forderung nach Gleichheit ergibt, welche die Grundlagen bilden, aus denen, so meine These, die feministische Theorie, die Genderstudies und auch die *Queer Theory* ihre Legitimation beziehen. Zugleich jedoch konfrontieren diese von der Philosophie keineswegs anerkannten Abkömmlinge – die feministische Theorie, die Genderstudies und auch die *Queer Theory* – die auf Rationalität ausgerichtete Philosophie mit der Kontingenz ihrer eigenen Grundlagen.

Nun ist freilich noch ganz offen, was „philosophisch“ im Kontext der Überschrift des vorliegenden Bandes *Peripherie und Zentrum. Geschlechterforschung und die Potenziale der Philosophie* meint oder meinen könnte und ebenso offen ist, was unter Geschlechterforschung zu verstehen ist.

11 Foucault 2003: 555.

12 Vgl. Butler 1993.

Nehmen wir an, dass Philosophie als Fach, also als Institution zu verstehen ist, mit den dazugehörigen institutionellen Verankerungen von Lehre und Forschung, mit den entsprechenden Veröffentlichungsorganen, Zeitschriften, Tagungen und Drittmittelförderungen, die eine wissenschaftliche *Community* aufrechterhält und gleichzeitig begrenzt, so könnte man den Titel des vorliegenden Bandes dahingehend deuten, dass hier das Fach Philosophie Geschlechterforscherinnen¹³ einlädt, um über die Potenziale des Fachs Philosophie für die Forschung im Bereich der Geschlechter zu berichten. Das allerdings würde nahelegen, dass die Geschlechterforschung klar zu trennen ist von der Philosophie, dass die Philosophie bzw. die philosophischen Potenziale durch die Geschlechterforschung nicht berührt und nicht verändert würden, dass die Geschichte der Philosophie und die Geschichte der Geschlechterforschung getrennt voneinander verlaufen, dass die Geschlechterforschung nicht Philosophie und die Philosophie nicht Geschlechterforschung sei. Offen ist freilich auch, was in diesem Zusammenhang unter Geschlechterforschung verstanden werden soll. Forschung über Frauen und über Männer? Oder die Infragestellung der Hierarchie der Geschlechter? Oder: Forschung über Frauen und Männer auf empirischer Basis mit dem Ziel, die Hierarchie der Geschlechter in Frage zu stellen? Oder vielleicht auch: die Fokussierung auf die Frage, was es bedeutet, dass Geschlecht und die sexuelle Differenz eine Frage des Wissens sind und eine Frage an das Wissen und an das Wissbare? Etwa in dem Sinne, in dem Judith Butler, die sich dabei auf Luce Irigaray bezieht, feststellt: „Geschlecht‘ (le sexe) ist aus ihrer (Irigarays) Sicht weder eine biologische noch eine soziale Kategorie und insofern von ‚Gender‘ unterschieden, sondern eine linguistische, die sozusagen auf der Trennlinie zwischen dem Sozialen und dem Biologischen existiert.“¹⁴ Als solche wäre die Geschlechterdifferenz weder eine „Tatsache“, noch ein „Fundament welcher Art auch immer“, sondern eine „[...] Frage an und für unsere Zeit“¹⁵. Sie betrifft, wie hier auf einem anderen Wege deutlich wird, wieder die Aktualität der Philosophie. Als diese Frage bleibt sie, worauf Butler mit Irigaray insistiert, „ungelöst und nicht beantwortet“¹⁶. Weitere Fragen, die sich aus dieser Frage der sexuellen Differenz ergeben, wären, um sie mit Judith Butler zu formulieren: „Wie kann man diese Andersheit durchqueren? Wie kann man sie

13 Im Folgenden steht durchgehend die weibliche Funktionsbezeichnung. Damit sollen aber ausdrücklich alle Gender mitgemeint sein (soweit nicht anders spezifiziert).

14 Butler 2009a: 75.

15 Butler 2009b: 285.

16 Ebd.

durchqueren, ohne sie durchzustreichen, ohne ihre Begriffe zu zähmen? Wie kann man dem auf der Spur bleiben, was an dieser Frage ständig ungelöst bleibt?¹⁷

PHILOSOPHIE

Beginnen wir bei der Philosophie: Das Beispiel von Olympe de Gouges hat deutlich gemacht, dass die Forderung nach gleichen Rechten und die Forderung nach einer Enthierarchisierung der Beziehung zwischen den Geschlechtern Teil eines folgenreichen und komplexen Prozesses ist, der mit Rancière als Demokratisierungsprozess beschrieben werden kann. In diesem Prozess werden Dualismen und Grenzziehungen zur Disposition gestellt, welche durch die Philosophie, wenn nicht eingeführt, so doch allererst legitimiert und begründet wurden: jene zwischen Kultur und Natur, zwischen politischem Leben und bloßem Leben, zwischen Produktion und Reproduktion, zwischen Form und Materie, zwischen Männlichem und Weiblichem, zwischen Natur und Geist.

Philosophinnen wie Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Sarah Kofman, die bereits genannte Geneviève Fraisse, Monique David-Ménard, Brigitte Weisshaupt, Elisabeth List, Herta Nagl-Docekal, Cornelia Klinger, Penelope Deutscher, Teresa Orozco, Susanne Lettow, Ursula Konnertz oder auch Judith Butler, um nur einige von den Vielen zu nennen, welche Feminismus und Philosophie zusammengeführt haben, haben gezeigt, dass die Philosophie selbst beteiligt ist an der Produktion und Reproduktion von geschlechterkonnotierten, heteronormativen und sexualisierten Metaphern und anthropozentrischen Vorstellungen, welche die abendländische Geschichte des Wissens und ihrer Gegensatzpaare von Natur und Kultur, Geist und Körper, Tier und Mensch, Mann und Frau prägen. Ihre Bezugnahme auf die Philosophie ist deshalb nie ohne Spannung, sie knüpfen an die kritischen Potenziale der Philosophie an und wenden diese auch gegen die Philosophie selbst. Das heißt zugleich: Feministische Philosophinnen stehen im Konflikt mit der Philosophie und insbesondere mit jener Philosophie, die vertreten wird von Philosophen, die ein Interesse daran haben, dass alles so bleibt, wie es ist und jedenfalls kein Interesse daran haben, dass Geschlechterungleichheiten im Rahmen philosophischer Fragestellungen behandelt werden. Feministische Philosophinnen haben in unterschiedlicher Weise erfahren, dass die Institution Philosophie und ihre Vertreter dazu tendieren, jene Denkbewegungen, die sie mit der Kontingenz ihrer Grundlagen konfrontiert, aus der Philosophie auszuschließen. So berichtet etwa Judith Butler, die mit einer Arbeit über Hegels Be-

17 Ebd. 286.

griff des Subjekts und dessen Rezeption in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts promovierte:

„Zu dem Zeitpunkt, als ich anfang, in Yale am Philosophie-Department feministische Philosophie zu unterrichten, bemerkte ich im Hintergrund des Saals ein paar ziemlich verstörte Gestalten, erwachsene Menschen, die sich nach vorn und wieder zurück bewegten, sich anhörten, was ich zu sagen hatte, und dann unvermittelt gingen, nur um nach ein oder zwei Wochen wieder aufzutauchen und das unruhige Ritual zu wiederholen [...]. Es stellte sich heraus, dass es sich um Vertreter der politischen Theorie handelte, die wütend darüber waren, dass meine Veranstaltung unter dem Obertitel der Philosophie stattfand. [...] Und die Frage war nicht, ob ich schlechte Philosophie lehrte oder Philosophie nicht gut lehrte, sondern ob meine Seminare überhaupt Philosophie waren.“¹⁸

Ähnliches berichtet Herta Nagl-Docekal in ihrem Beitrag für die erste Nummer der Zeitschrift *Die Philosophin* zum Thema *Feministische Theorie – Philosophie – Universität* 1990:

„Ein großer Teil der männlichen Mitglieder des Instituts für Philosophie quittiert jedoch den gesamten Themenbereich der philosophischen Frauenforschung noch immer mit (selbstverschuldetem) Unverständnis oder gar strikter Ablehnung, welche häufig aus dem Argument gespeist ist, es handle sich dabei nicht um Philosophie, sondern um Ideologie.“¹⁹

Diese Geste der Abwehr, die Teilung in Philosophie und Nicht-Philosophie ist ganz offensichtlich eine Herrschaftsgeste. Sie produziert Dissens und Widerstand und ist genau darin auch produktiv. Sie führt, wie Judith Butler formuliert, zu einer gespenstischen Verdoppelung und, wie sie mit einer Hegel'schen Figur hinzufügt, zu einer Veränderung der Philosophie. Anstatt sich auf die Frage einzulassen, was Philosophie sei und was nicht, beschreibt Butler diesen Veränderungsprozess der Philosophie als einen Prozess der Verdoppelung und der Spaltung:

„Meiner Ansicht nach sollte eine solche Frage [ob feministische Philosophie Philosophie ist oder nicht] aber deshalb zurückgewiesen werden, weil es die falsche Frage ist. Die richtige Frage hat damit zu tun, wie es zu dieser Verdoppelung des Begriffs ‚Philosophie‘ kommen konnte, sodass wir es nun mit dieser seltsamen Tautologie zu tun haben, in der wir fragen, ob Philosophie Philosophie ist. Vielleicht sollten wir einfach sagen, dass die

18 Ebd. 381.

19 Nagl-Docekal 1990: 12.

Philosophie, so wie wir die institutionelle und diskursive Ausrichtung dieses Begriffs verstehen, nicht länger mit sich identisch ist, sofern sie das jemals war, und dass sie ihre Verdoppelung nun als ein unüberwindliches Problem und ständiges Ärgernis erlebt.“²⁰

Judith Butler hat dabei nicht nur die feministische Philosophie bzw. die Bezugnahme der Genderstudies und der *Queer Theory* auf die Philosophie im Blick, sondern verbunden damit die Auswanderung der sogenannten kontinentalen Philosophie in den USA aus den philosophischen in die literaturwissenschaftlichen oder religionswissenschaftlichen Institute. Dies hat mit der dominanten Bedeutung zu tun, welche die analytische Philosophie innerhalb des Feldes der Philosophie einnimmt.

Eine ähnliche Auswanderung aus der Philosophie bzw. der Philosophie aus sich selbst kann man auch bei uns beobachten. Tatsächlich gilt auch für Deutschland, was Judith Butler für die USA festhält: „So oder ähnlich ist fast jede feministische Philosophin, die ich kenne, nicht mehr an einem Philosophie-Department beschäftigt“.²¹ Natürlich gibt es Ausnahmen. Ungeachtet dieser Ausnahmen bleibt jedoch festzuhalten, dass die Texte der feministischen Philosophie nicht in den Kanon der Philosophie Eingang gefunden haben und dass die Diskussion, die Lektüre und Auslegung dieser Texte von Simon de Beauvoir, Luce Irigaray, Sarah Kofman bis Judith Butler an anderen Orten, Institutionen und Instituten stattfindet, unter dem Dach von Fächern wie Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte, Sozialwissenschaft, Pädagogik, Kulturwissenschaft oder Medienwissenschaft. Und so ist es auch kein Zufall, dass sich diese Fächer an vielen Universitäten zur Bildung von interdisziplinären Bachelor- und Masterprogrammen in Genderstudies zusammengeschlossen haben, wobei die Philosophie nur selten vertreten ist.

Nach Judith Butler bringt die außer sich geratene Philosophie eine „zweite Philosophie außerhalb der Grenzen hervor, welche die Philosophie selbst gesetzt hat“. Je mehr diese sich von der verdoppelten Idee ihrer selbst zu distanzieren versucht, desto wirksamer sichert sie, wie Butler in ihrer an der Hegel'schen Dialektik orientierten Analyse formuliert, die Dominanz dieser anderen Philosophie außerhalb der Grenze, die nie dazu gedacht war, sie in Schach zu halten. „Die Philosophie kann“, wie Butler schließt, „nicht mehr zu sich selbst zurückkehren, denn die Grenze, die diese Rückkehr markieren könnte, ist gerade die

20 Butler 2009b: 382.

21 Ebd. 386.

Bedingung dafür, dass sich die Philosophie außerhalb ihres institutionellen Ortes entwickeln kann.“²²

Auch die französische Philosophin und Psychoanalytikerin Monique David-Ménard konstatiert eine Spaltung innerhalb der Philosophie. Sie bezieht sich dabei jedoch nicht wie Judith Butler auf eine Hegel'sche Begrifflichkeit und hat auch nicht die Situation in den USA und deren Spaltung zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie im Blick. Monique David-Ménard bezieht sich auf die Geschichte der Philosophie in Frankreich, die vermittelt über die Texte und das Denken von Michel Foucault sowohl für die Ausbildung einer gemeinsamen Methodik der interdisziplinären Genderstudies als auch für die Formierung der Medienwissenschaft eine konstitutive Bedeutung hatte. Diese Geschichte ist geprägt durch die Abspaltung der Epistemologie im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts von einer Philosophie, die, als Bewusstseinsphilosophie oder als analytische Philosophie, sich weiterhin Wissen und Aussagen zu begründen vornahm, ohne sich auf die Geschichte der Wissenschaften und auf die spezifische Geschichtlichkeit der Rationalität oder die Kontingenz der Grundlagen der Philosophie und des Wissens einzulassen. „Es gibt“, so schreibt Monique David-Ménard,

„zwei Arten, Philosophie zu betreiben: Die erste besteht darin, Praktiken und Wissen zu begründen und dabei bei den Fragen der ersten Philosophie oder der Ontologie zu bleiben. Die zweite wählt einen anderen Weg: Sie setzt Artikulationspunkte zwischen unterschiedlichen Wissensbereichen oder zwischen Wissen und Praktiken, die durch diese ganz bestimmten, ausgesuchten Verbindungen ungelöste Fragen ins Spiel bringen, die ihrerseits eine kritische Position und eine begriffliche Elaboration verlangen. Oft sind es die ‚fundamentalsten‘ metaphysischen Fragen, welche in den Methodenfragen involviert sind, die zunächst ganz offensichtlich nur von lokaler Bedeutung sind.“²³

Monique David-Ménard unterscheidet zwischen zwei Arten, Philosophie zu betreiben, wobei unschwer zu erkennen ist, dass jene Praxis der Philosophie, der sie sich selbst zugehörig fühlt und die geeignet ist, sich den Fragen der Sexualität, des Geschlechts und der sexuellen Orientierung zu stellen, nicht jene ist, die bei sich selbst bleibt. Es ist vielmehr jene Richtung der Philosophie, die methodologische und wissenschaftliche Fragen bearbeitet, die in bestehende Wissensbereiche interveniert, Artikulationspunkte setzt zwischen Wissen und Praktiken, die nach Dispositiven des Wissens fragt. Es ist jene Richtung, welche Michel Foucault in Anlehnung an die epistemologischen Schriften insbesondere

22 Ebd. 380.

23 David-Ménard 2010: 1. Übersetzung der Verfasserin.

von Georges Canguilhem als Diskursanalyse weiterentwickelt und auf die Geschichte der Wissenschaften vom Menschen übertragen hat: „Das Wort ‚Epistemologie‘ bezeichnet heute“, so schrieb Canguilhem einmal, „die Hinterlassenschaft, um nicht zu sagen den Restbestand jenes traditionellen Zweigs der Philosophie, den die Erkenntnistheorie darstellte.“²⁴ Dieser Feststellung fügt Canguilhem hinzu:

„Seit die Beziehungen der Erkenntnis zu ihren Gegenständen immer stärker durch die wissenschaftlichen Methoden demonstriert wurden, hat die Epistemologie mit den philosophischen Voraussetzungen gebrochen und sich neu definiert, hat sie die Kriterien der Wissenschaftlichkeit nicht länger aus den *apriorischen* Verstandeskategorien abgeleitet, sondern aus der Geschichte der siegreichen Rationalität gewonnen“.²⁵

Dies führt uns zurück zu der von Foucault formulierten Frage, wie denn überhaupt von einer Geschichte der Rationalität gesprochen werden kann, wie Rationalität und Geschichtlichkeit sich zueinander verhalten. Sie führt uns zurück zu jener Frage, die Foucault in dem ersten Vortrag seiner letzten Vorlesungsreihe in der Lektüre von Kants Text *Was ist Aufklärung?* als Frage nach der Aktualität der Philosophie formuliert hat.

Philosophie, die der Geschichtlichkeit des Wissens, die den kontingenten Grundlagen des Wissens Rechnung trägt, betreibt Philosophie als Wissensgeschichte und sie betreibt Wissensgeschichte als die Geschichte von Begriffen. Michel Foucault hat im Anschluss an die Tradition der Epistemologie eine ganze Reihe von Konzepten und methodischen Ansätzen entwickelt, die längst in die methodische Praxis der Forschung entlang des Begriffs des Geschlechts eingeflossen sind: der Begriff des Diskurses, jener des Dispositivs und der Techniken, der Aussagen und der Positivitäten, der Disziplinarmacht und der Biopolitik. Was aber trägt diese Verknüpfung der Forschung entlang der Frage der Geschlechterdifferenz mit jener Philosophie, welche „Artikulationspunkte“ setzt zwischen „unterschiedlichen Wissensbereichen und zwischen Wissen und Praktiken“, welche sich im Anschluss an die französische Epistemologie mit der Geschichtlichkeit des Wissens befasst, nun bei für das Konzept der Geschlechterforschung?

4. Die Frage von Gender, Geschlecht und Sexualität wird als eine Frage des Wissens verstanden.

24 Canguilhem 1989: 88.

25 Ebd. [Herv. i. O.].

5. Geschlechterforschung wird ihrerseits nicht als eigenes Fach verstanden, sondern als transdisziplinär angelegte Forschung entlang der als Frage konzipierten Geschlechterdifferenz, als Grenzgängerin zwischen den Disziplinen.

GESCHLECHTERFORSCHUNG

Ich komme nun, nachdem ich mich mit der Frage *Welche Philosophie?* beschäftigt habe, zum Schluss zu der Frage: *Welche Geschlechterforschung?* Diese Frage auszuformulieren ist wichtig, denn natürlich steht nicht nur die Geschlechterforschung in einem spannungsvollen Verhältnis zur Philosophie und ihrer Geschichte, sondern auch die Geschlechterforschung selbst sieht sich herausgefordert, will sie den Forderungen einer der Frage der Aktualität verpflichteten Philosophie gerecht werden. Ebenso wenig wie es *eine* Philosophie oder auch nur eine Form der Philosophie außer sich gibt, so gibt es auch nicht nur eine Form, in der sich die Geschlechterforschung auf die Philosophie bezieht. Die verschiedenen Formen der Forschung entlang der Frage der Geschlechterdifferenz stehen auch zueinander in einem Spannungsverhältnis, das nicht zuletzt aus den unterschiedlichen Disziplinen und Wissensbereichen herrührt, die an dieser Forschung beteiligt sind. Sie beziehen sich auf jeweils unterschiedliche philosophische Traditionen und Schulen. Viele Sozialwissenschaftlerinnen beziehen sich, um ein Beispiel zu nennen, auf die Phänomenologie, welche nicht unbedingt kompatibel ist mit der von mir vorgeschlagenen philosophischen Richtung der Epistemologie,²⁶ was die Spannungsdichte innerhalb des Verhältnisses von Geschlechterforschung und Philosophie noch weiter erhöht. So kritisiert etwa Paula Irene Villa Judith Butlers Verwendung des Begriffs „Gender“ als eine „Engführung“, da sie die gesellschaftstheoretischen Aspekte des Begriffs unterschlägt. Villa bekundet die Schwierigkeiten, welche Sozialwissenschaftlerinnen mit Judith Butlers Konzept des „postsouveränen Subjekts“ hätten und verweist zugleich auf die produktiven Anknüpfungsmöglichkeiten, welche die Leibphänomenologie böte, um die Materialität des Geschlechtskörpers zu fassen.²⁷

26 Auf die Inkompatibilität der historischen Epistemologie und der Phänomenologie hat zum Beispiel Foucault hingewiesen. Sie hängt damit zusammen, dass die Epistemologie als Begriffsgeschichte an der Geschichtlichkeit des Wissens interessiert ist und eben nicht an einer phänomenologischen Beschreibung von unmittelbar gegebenen Erscheinungen oder leiblichen Zuständen.

27 Vgl. Villa 2010: 155.

Ich habe an einem anderen Ort vorgeschlagen, Gender als epistemisches Ding zu verstehen und möchte hier darauf zurückkommen.²⁸ Denn die Auslegung von Gender als epistemisches Ding zeigt nicht nur an einem Beispiel, wie eine philosophisch inspirierte Forschung möglich ist, in der Gender, Geschlecht und Sexualität als eine Frage an das Wissen verstanden wird, sondern auch, in welcher Weise die Spannungen innerhalb der Genderforschung selbst produktiv werden, ohne dass die genannten Differenzen eingeebnet oder reduziert werden müssten.

GENDER ALS EPISTEMISCHES DING

Wenn ich Gender als *epistemisches Ding* – als eine Frage des Wissens und der Forschung – bezeichne, so ist das zugleich beschreibend und programmatisch gemeint. Beschreibend, weil mir die Differenzierung, die der Wissenschaftshistoriker Hans-Jörg Rheinberger mit dem Begriff des epistemischen Dings zwischen technischen und epistemischen Dingen einführt, um das Verhältnis zwischen epistemischen und technischen Momenten im Forschungsprozess als beweglich zu definieren, auch für das Verhältnis von Gender, Sex, Technik, Kultur und Natur überzeugend erscheint. Epistemische Dinge sind nach Rheinberger „Dinge, denen die Anstrengung des Wissens gilt – nicht unbedingt Objekte im engeren Sinn, es können auch Strukturen, Reaktionen, Funktionen sein.“²⁹ Das epistemische Ding ist zugleich als Frage, die den Forschungsprozess eröffnet, wie auch als dessen Ergebnis zu verstehen. Dabei nimmt es während der gesamten Zeit aktiv am Forschungsprozess teil. Diese Teilnahme manifestiert sich durch die Widerstände, die es den Forschenden entgegensetzt, das heißt konkret, durch die Fragen, die es aufwirft. Epistemische Dinge sind Diskursobjekte und präsentieren sich in einer „charakteristischen, irreduziblen Vagheit und Verschwommenheit“³⁰ – eben darin erweist sich ihre Materialität, ihre Produktivität und ihre Zukunftsfähigkeit. Die Aufmerksamkeit für die aktive Rolle des Technischen in der Wissensproduktion korrespondiert mit den tiefgreifenden Veränderungen der alltäglichen Lebenswelt, die mit den digitalen Medientechnologien und dem Eintritt der Lebenswissenschaften in den Alltag einhergehen. Wir brauchen nur an die Veränderungen zu denken, welche die Art und Weise betreffen, wie heute gestorben wird, wie gezeugt und geboren wird, was es heißt, gesund

28 Vgl. Deuber-Mankowsky 2008.

29 Rheinberger 2006: 27.

30 Ebd.

oder krank zu sein, wie die Selbstversorgung und Selbstführung organisiert wird, wie Risiken verteilt und wie Politiken der Technologien und Selbsttechnologien eingeübt und im Kontext neoliberaler Regime diskutiert werden.³¹ Diese Veränderungen korrelieren mit Bedeutungsverschiebungen von Gender.

Dass der Begriff „Gender“ nie über eine gesicherte Bedeutung verfügte, hängt mit seiner Vor- und Entstehungsgeschichte zusammen. Donna J. Haraway hat in ihrem 1991 erschienenen Artikel „*Gender“ for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word*“³² darauf hingewiesen, wie sehr die Begriffsgeschichte von Gender, der Sex/Gender-Unterscheidung, wie sehr die Genderstudies selbst geprägt sind durch die Tatsache, dass die Einführung von Gender als einer kritischen Kategorie sich auf ein Gender-Konzept stützte, dass seinerseits ein Wissensprodukt ist, das als ein Knoten von Bedeutungen und Technologien von Sex und Gender aus den „normalisierenden, liberalen, interventionistisch-therapeutischen, empirischen und funktionalistischen Lebenswissenschaften“ in den USA der Nachkriegszeit hervorgegangen war. Zu nennen ist hier einerseits das 1958 am Medical Centre for the Study of Intersexuals and Transsexuals der University of California eingerichtete Gender Identity Research Project, dessen Forschungsergebnisse von dem Psychoanalytiker Robert Stoller veröffentlicht und generalisiert wurden.³³ Robert Stoller führte den Begriff „*gender identity*“ 1963 am Internationalen Psychoanalytischen Kongress in Stockholm ein. Sex war für Stoller verbunden mit Biologie, das meint, wie Haraway differenziert, mit Hormonen, Genen, dem Nervensystem und der Morphologie, Gender mit Kultur, das heißt mit dem Wissenssystem der Psychologie und der Sozialwissenschaften.³⁴ Zu erwähnen sind andererseits das Projekt des Psychoendokrinologen John Money und seine Veröffentlichungen mit Anke Ehrhardt. Gemeinsam entwickelten und popularisierten sie an der 1966 gegründeten Gender Identity Clinic der Medical School der Johns Hopkins University eine interaktionistische Version des Gender-Identitäts-Paradigmas.³⁵ Money führte den Begriff „*gender role*“ bereits 1955 ein und weitete ihn später zum Begriff der *gender identity role* aus.

Die Unterscheidung eines kulturellen Geschlechts (Gender) und eines biologischen Geschlechts (Sex) wurde Anfang der siebziger Jahre in die feministische

31 Vgl. Lindeman 2002, Franklin 1999, Franklin/McKinnon 2001 und Franklin/Roberts 2006. Eine gute Einführung in die Diskussion der neuen Technologien im Bereich der Ethnologie gibt Knecht 2005.

32 Vgl. Haraway 1991: 133.

33 Zu der aktuellen Diskussion in Deutschland vgl. Lang 2006.

34 Vgl. Haraway 2005:133.

35 Vgl. ebd.

Wissenschaftskritik eingeführt.³⁶ Die kritische Kraft der Kategorie Gender entsprang, um es zusammenzufassen, daraus, dass die Kritik der gesellschaftlichen Machtverhältnisse und der Ungleichheit der Geschlechter verbunden wurde mit der wissenschaftskritischen Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Archäologie des wissenschaftlichen Wissens über die Grenze zwischen Natur und Kultur und der Grenze zwischen den Geschlechtern. Anders als Stoller und Moneyn banden die Vertreterinnen der Genderstudies die Kategorie Gender in den Kontext der Frage nach dem Zusammenhang von Herrschaft, Wissen und Macht ein. Die Forschung entlang der Kategorie Gender war damit involviert in aktuelle epistemologische und erkenntniskritische Fragen, die im Kontext der Diskussionen um das postmoderne Wissen ausgetragen wurden.

Hält man sich die von Donna J. Haraway bereits 1991 problematisierte Archäologie des Begriffspaares „Sex/Gender“ vor Augen, so scheint sich ein Kreis zu schließen, wenn sich ein Teil der Gender-Forschung aus unterschiedlichen disziplinären Standpunkten in den letzten Jahren dem Verhältnis der Kategorie Gender zur Geschichte des Wissens und den in der Technik materialisierten Wissenspraktiken selbst zuwendet. Kam die Kategorie Gender zunächst als Nahtstelle und Grenze zwischen Natur und Kultur und damit als ein transdisziplinärer Gegenstand der Wissenschaften vom Menschen auf der einen und der Naturwissenschaften auf der anderen Seite in den Blick, so führten die im Feld der Genderstudies behandelten Gegenstände viele Wissenschaftlerinnen zur Problematisierung der im Rahmen der Lebenswissenschaften – die heute die Genetik, die Reproduktionsmedizin, die Agrarwissenschaften und die Neurowissenschaften umfassen³⁷ – generierten Technologien und Wissensgegenstände und ihrer Verflechtung mit dem lebensweltlichen Alltag. Zwischen die Konzepte Natur, Kultur, Zweigeschlechtlichkeit, Körper und Wahrnehmung schob sich die Frage nach der Technik. Die kontroversen Diskussionen um Donna J. Haraways Cyborg-Manifest³⁸ mögen als Symptom dafür gelten, dass die in Technologien materialisierten Diskurse und Wissensgeschichten, die technischen Dinge und Medientechniken immer deutlicher als eigenwillige Aktanten und Mitspieler in der Produktion und Gestaltung von gesellschaftlichen Realitäten in den Vordergrund rückten. Es dauerte jedoch einige Zeit, bis das Ausmaß dieser neuen Herausforderung Konturen annahm. Dies korrespondierte mit der Einsicht, dass die Technisierung des Wissens eigene Logiken, Politiken, Notwendigkeiten, Wissenspraktiken und -produkte, Diskurse, Medien, Dinge und Dispositive hervorbrach-

36 Vgl. Oakley 1972.

37 Vgl. Palm 2005.

38 Vgl. dazu ausführlich Deuber-Mankowsky 2007: 278ff.

te, die Familien- und Verwandtschaftsverhältnisse, Tod und den Ursprung des Lebens, Krankheit und Gesundheit ebenso neu zu denken verlangten wie die Kategorie des Geschlechts und der Identität sowie das Verhältnis von Gender und Sex selbst.

Das Geschlecht wird in diesem methodischen Zugang ebenso de-essentialisiert und in Praktiken überführt wie „die Technik“ oder „die Gesellschaft“. Das politische Ziel orientiert sich hier an einem Technologien und Politiken verbindenden Relationismus, in dem im Verbund mit den Dingen und neuen Technologien integrativ und partizipativ Bedeutungen und Körper geschaffen werden, in denen sich leben lässt. Die Folge ist, dass die Forschung entlang der Kategorie Gender nicht mehr isoliert von diesem Geflecht von Relationen stattfindet. Gender wird in komplexer Weise als Moment einer sich in Interaktion befindlichen Vielzahl von Kategorien analysiert, die aufeinanderprallen, sich überlagern und überschneiden. Diese Entwicklung kann als Ende einer bestimmten Weise der Geschlechterforschung betrachtet werden, sie kann jedoch auch, wie etwa Haraway vorschlägt, als Ausweitung und Komplexitätsgewinn ausgelegt werden:

„Gender is always complexly part of many other categories that pull against it, with it, constantly. All of those issues have led feminist theorists to be writing about all sorts of things that at first blush don't look like topics in feminist theory, but are. The sensibilities of feminist theory are brought to those other topics, and those other topics turn out to be at the heart of things to do with positioning, insistence of gender, sexuality, species, being.“³⁹

Diese Forschung, in der die Kategorie Gender sich vom Konzept der Gender-Identität gelöst hat, und die sich weder am Körper, noch an der Differenz von Natur und Kultur orientiert, sondern die Gesellschaft und die Politik in die Technologie zu integrieren sucht, bedingt ein Denken, das sich nicht mehr auf die Konzepte von Natur, Kultur und Technik stützt, sondern versucht, sich auf neue Wege einzulassen. Es ist nicht nur die Philosophie, die sich im Kontakt mit der Forschung entlang der Kategorie Gender, welche verflochten ist mit den Fragen nach der sexuellen Differenz, der sexuellen Orientierung, der Kritik und der Sexualität, ändert, sondern auch die Gender-Forschung selbst.

39 Haraway 2005: 131.

LITERATUR

- Butler, Judith (2009): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a. M.
- Dies. (1993): Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der „Postmoderne“, in: Seyla Benhabib et. al. (Hg.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a. M., S. 31-58.
- Dies. (2009a): Gender-Regulierungen, in: dies., *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a. M., S. 71-97.
- Dies. (2009b): Kann das „Andere“ der Philosophie sprechen?, in: dies., *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, S. 367-395.
- Canguilhem, George (1989): Der epistemologische Status der Medizin, in: ders., *Grenzen medizinischer Rationalität*, Tübingen, S. 69-93.
- David-Ménard (2010), *Contribution à une redéfinition de l'Institut de la pensée contemporaine de l'Université Paris-Diderot*, unveröffentl. Positionspapier.
- Deuber-Mankowsky, Astrid (2007): *Praktiken der Illusion. Kant, Nietzsche, Cohen bis Donna J. Haraway*, Berlin.
- Dies. (2008): Eine Frage des Wissens. Gender als epistemisches Ding, in: Marie-Luise Angerer/Christiane König (Hg.), *Gender goes Life. Die Lebenswissenschaften als Herausforderung für die Gender Studies*, Bielefeld, S. 137-162.
- Foucault, Michel (2003): Vorwort, in: ders., *Dits et Écrits. Schriften*, Band 3, Frankfurt a. M., S. 551-567.
- Ders. (2008): *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-83)*, Paris.
- Fraisse, Geneviève (1995): Die Geschichtlichkeit der Geschlechterdifferenz. Ein Programm für mögliche Lektüren, in: dies., *Geschlecht und Moderne. Archäologie der Gleichberechtigung*, Frankfurt a. M., S. 33-51.
- Dies. (1989): *Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris.
- Franklin, Sarah (1999): Making Representations. The Parliamentary Debate on the Human Fertilisation and Embryology Act, in: Jeanette Edwards et al. (Hg.), *Technologies of Procreation. Kinship in the Age of Assisted Conception*, New York, S. 127-165.
- Franklin, Sarah/McKinnon, Susan (Hg.) (2001): *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*, London.
- Franklin, Sarah/Roberts, Celia (Hg.) (2006): *Born and Made. An Ethnography of Reimplantation Genetic Diagnostics*, New Jersey.

- Haraway, Donna J. (1991): „Gender“ for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word, in: dies., *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York, S. 127-149.
- Dies. (2005): Conversations with Donna Haraway, in: Joseph Schneider (Hg.), *Donna Haraway. (Live Theory)*, New York/London.
- Knecht, Michi (2005): Ethnografische Wissensproduktion und der Körper als ethnografisches Objekt im Feld moderner Reproduktionsmedizin, in: Beate Binder/Silke Göttisch/Wolfgang Kaschuba/Konrad Vanja (Hg.), *Ort. Arbeit. Körper. Ethnografie europäischer Modernen*: 34. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, Münster u.a., S. 429-438.
- Lang, Claudia (2006): *Intersexualität. Menschen zwischen den Geschlechtern*, Frankfurt a. M.
- Lindeman, Gesa (2002): *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München.
- Nagl-Docekal, Herta (1990): Zwischen Ausgrenzung und Institutionalisierung. Feministische Philosophie an der Universität Wien, in: *Die Philosophin. Forum für Philosophie und feministische Theorie* 1, S. 7-17.
- Oakley, Ann (1972): *Sex, Gender and Society*, London.
- Palm Kerstin (2005): Lebenswissenschaften, in: Christina von Braun/Inge Stephan (Hg.), *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien*, Köln/Wien, S. 180-199.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a. M.
- Ders. (2011): *Der Hass der Demokratie*, Berlin.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2006): *Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Frankfurt a. M.
- Suter, Mischa (2011): Ein Stachel in der Seite der Sozialgeschichte: „Les Révoltes logiques“, in: *Zeitschrift für Sozial.Geschichte* 5, S. 8-37.
- Villa, Paula Irene (2010): (De-)Konstruktion und Diskurs-Genealogie: Zur Position und Rezeption von Judith Butler, in: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.), *Handbuch Frauen-und Geschlechterforschung*, 3. erweiterte Auflage, Wiesbaden, S. 114-157.

ONLINE-QUELLEN

- DFG-Netzwerk *Zentrum und Peripherie? Das universale Papsttum und die europäischen Regionen im Hochmittelalter* siehe: <http://www.zentrumundperipherie.de> vom 03.02.2012.

Gouges, Olympe de (1791): *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* siehe: <http://www.frauenmediaturm.de/themen-portraits/feministische-pionierinnen/olymp-de-gouges/auswahlbibliografie/erklaerung-der-rechte-der-frau-und-buergerin/> vom 12.01.2012.