

2. Diskursive Körper, Geschlechterontologien und traumatisierte, sich selbst entfremdete Subjekte bei Judith Butler

Entlang des durch die breite Rezeption der Schriften Judith Butlers eingeleiteten *performative turn* wird in den sozialwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen *Gender Studies* der Topos der kohärenten Identität als Ausgangspunkt für emanzipatorische Denkbewegungen problematisiert. Statt von Identitätsbildung wird häufig im Anschluss an Foucault wie an Butler von Subjektwerdung, Subjektivierung oder Subjektivation gesprochen (vgl. Kap. 1.1) In Bezug auf die ‚Geschlechtliche Identität‘ (*Gender Identity*) ist damit gemeint, dass das vergeschlechtlichte Subjekt sich vor dem Hintergrund einer zwangs-heterosexuellen Matrix im Rahmen und entlang eines diskursiven Zwangs-verhältnis bildet – dabei eine kohärente Identität niemals erreichen kann. Die Subjektivierung entlang der heterosexuellen, binär-geschlechtlichen Normen bleibt immer unvollständig, sie ‚rennt‘ sozusagen einem idealisierten vermeintlichen Naturzustand ‚Zweigeschlechtlichkeit‘ ‚immer hinterher‘. Zweigeschlechtliche Körper (also entweder Männer- oder Frauenkörper) sind kein ahistorisches Faktum, sondern Effekt einer diskursiven Konstruktion, einer mit sozialem Ausschluss operierenden Zwangsmatrix, die einen spezifischen, aber nicht voluntaristischen Blick auf Körper erzeugt. Genauer gesagt, und das sollen die folgenden Ausführungen aufzeigen, geht der Körper sogar, in Butlers Diskursontologie, in der Kategorie des Diskursiven auf. Das bedeutet, der Diskurs gerät in Butlers philosophischem Aufbau unter der Hand zu einer Art metaphysischer Kompetenz, die alles Seiende maßgeblich erzeugt (vgl. auch Nagl-Docekal 2001: 56f.). Nun soll einerseits, sich Butler an die Seite stellend, der Fokus auf den hier postulierten Zwang, eine kohärente Identität auszubilden, also sich eindeutig geschlechtlich zu subjektivieren, gelenkt werden. Dies geschieht, um das gewaltsame, das traumatische Potenzial von geschlechtlichen Anrufungen und Praktiken zu verdeutlichen. Dabei bleibt der Begriff des Traumas hier zunächst noch im Schutz philosophischer Termini und vage. Konkretisiert wird er erst in Kapitel 4. Dies erfolgt, um sich schrittweise an die Idee der Konstruktion von Geschlecht als Trauma anzunähern. Anderer-

seits soll eine kritische Auseinandersetzung mit Butlers Körper-, Natur-, und Materialitätsbegriff revitalisiert werden. Dies wiederum, weil Butler meiner Ansicht nach zwar ein potenziell gewaltsames/verletzendes kulturelles System der Zweigeschlechtlichkeit kennzeichnet, aber keinen hinreichenden Ort, *auf den* diese Verletzungen treffen können – der Körper – das Somatische bleibt eine Leerstelle. Eine kritische Auseinandersetzung mit Butlers Körper-, Natur-, und Materialitätsbegriff erfolgt also, um solch einen *Topos* der Verletzung und der Widerständigkeit für weitere Überlegungen bloßzulegen. Zentral in der Auseinandersetzung stehen dabei Butlers Ausführungen zur zwangsheterosexuellen Matrix entlang der Werke *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) und *Körper von Gewicht* (1997) sowie besonders Butlers in *Psyche der Macht* (2001) vollzogene psychoanalytische Wende. Auseinandersetzungen mit Judith Butlers Körper-, Natur-, und Materialitätsbegriff sind bereits in den letzten 20 Jahren an vielen Stellen erfolgt (Lorey 1996; Hauskeller 2000; Nagl-Docekal 2001; Ludwig 2002; Jungwirth 2010). Die genannten Autorinnen sind bei den nun folgenden Wiederbelebungen behilflich. Warum aber hier noch einmal alles ausgraben? Und mit welcher Zielrichtung? Erstens, weil sich mit Butlers Geschlechterentwurf die soziale Konstruktion des Geschlechts wie seine naturalistischen Effekte und damit seine Grausamkeit – sein traumatisches Potenzial – denken lässt, und zweitens, weil die Herausarbeitung ihrer Lücken und Setzungen von Erweiterungen bezüglich der *Topoi* Körper, Materialität und Natur Konsequenzen hat hinsichtlich dessen, wie sich Verletzungen und deren Implikationen überhaupt denken lassen. Materialität, Natur und damit Körper müssen als, wenn auch niemals bestimmbare und schon gar nicht zweigeschlechtlich bestimmbare, gegebene, volatile, plastizierbare und vitale Entitäten besprechbar bleiben. Hier schließe ich mich den Forderungen der Denker_innen der *Neuen Materialismen* an (vgl. Einleitung). Denn: wo keine gegebene verletzbare Entität, da keine Verletzung. Wo keine Verletzung, da kein Anlass des Schreibens überhaupt. Mit der Hinterfragung des Körper-, Natur-, und Materialitätsbegriffes stehen dann auch die von Butler postulierten Identifizierungsdynamiken als *notwendige* innerhalb eines *kontingenten* Systems diskursiver Zweigeschlechtlichkeit (Diskursontologie) auf dem Prüfstand, und damit der von Butler verwendete Terminus „Gender Identity“ (1991; 1997; 2001) überhaupt.

Das Kapitel gliedert sich wie folgt: Erst wird, an die Problematisierung des (Geschlechts-)Identitätsbegriffs in Kapitel 1 anknüpfend, Judith Butlers Kritik an einem vorsozialen Subjekt dargelegt, um von hier aus, die in der zwangsheterosexuellen Matrix (1991; 1997) angelegte diskursive und performative Produktion von *Gender Identity* ins Zentrum zu rücken. Der naturalisierende und damit gewaltsame und traumatische Aspekt von Geschlecht (und Heterosexualität) wird in einem weiteren Schritt in seiner Bedeutung in der Butler'schen Theorie hervorgehoben und affirmativ aufgegriffen. Da diese Untersuchung

aber an der Frage interessiert ist, wie der soziale Entwurf *Gender Identity* in die Körper kommt (was keine genuine Frage Butlers darstellt), wird Butlers Theorem andererseits auch genau auf das in ihren Konzepten zum Ausdruck kommende Körperverständnis befragt. In der Konsequenz der Frage des Hineinarbeitens von sozialen Prozessen in die Körper ergibt sich trotz der Affirmationen der Butler'schen Performativitätstheorie in Bezug auf den gewalt-samen und traumatischen Aspekt von geschlechtlichen Subjektivierungen eine Notwendigkeit der Kritik an dem sich hier abzeichnenden Körper- und Materialitätsbegriff. Butlers psychoanalytische Wende steht sodann im Fokus der kritischen Auseinandersetzung: Inwieweit schließt Butler hier einen ontologischen Möglichkeitsraum somatisch-leiblichen, widerständigen Handelns aus, indem sie Geschlecht mit Freuds Konzept zur psychosexuellen Entwicklung allzu fest an ‚seinen‘ Körper bindet? Die Kritik an Butlers diskursivem Monismus (Nagl-Docekal 2001) ruft hernach (meine) Sehnsucht nach einem utopischen Körper auf den Plan. Indem Monique Wittigs Ontologie des utopischen Körpers (vgl. Butler 1991), als theoretisch möglicher Körper vor seiner (gender- und biasbezogenen) Signifizierung, ‚ausgegraben‘ wird, können, so die damit verbundene Hoffnung, verschüttete (neu-materialistische) Blicke auf den Körper geworfen werden, und potenzielle Widerständigkeiten mit, entlang und gegen soziale Geschlechternormierungen neu gedacht werden.

2.1 DIE PERHORRESZIERUNG DES CARTESIANISCHEN *COGITO*

Für Butler hängt der zu problematisierende Subjekt- und damit der Identitätsbegriff eng mit den neuzeitlichen Gegensätzen Natur *und* Kultur, Geistiges/Seelisches¹, Psychisches *und* Körperliches zusammen – Dichotomien, entlang derer sich auch die Konstruktionen von Weiblichkeit *und* Männlichkeit bewegen. Letztere Unterscheidung leitet ihre Sinnhaftigkeit dabei erst aus den ersteren Unterscheidungen ab. So weist Butler in *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) einen Subjektbegriff zurück, der innerhalb der poststrukturalistischen Kanonbildung als cartesianisch informierter Geist-Körper-Dualismus gilt (vgl. auch Grosz 1994; Bordo 2003). Bei René Descartes ist das Subjekt im Wesentlichen durch die *Res cogitans* bestimmt. Die *res cogitans* ist dabei der geistige Aspekt des Menschlichen, das „geistige Prädikat“ (Precht 2000: 100). Als geistige Substanz gilt die *Res cogitans* von der körperlichen und ausgedehnten Substanz *Res extensa* unterschieden und als von ihr unabhängig. Für den Status des Subjekts ist allein die *Res cogitans* maßgeblich, das Bewusstsein ist

1 | Geistiges und Seelisches sind hier zusammen genannt, weil Descartes (1996) als Vertreter neuzeitlicher Philosophie nicht in der Weise, wie es heute üblich ist, zwischen den Dimensionen des Geistigen und des Seelischen unterscheidet.

dieser als Attribut zugesprochen. So ist es der Geist, der dem Denken und den Denkinhalten zugrunde liegt, und das Bewusstsein kann seinerseits als das bestimmende Merkmal des Geistes angesehen werden (vgl. ebd.). Das *cogito, ergo sum* sichert den Subjektstatus als Erkenntnisstandpunkt ab (vgl. Kap. 1.1). Descartes präzisiert das *cogito, ergo sum* als eine Möglichkeit zu zweifeln beziehungsweise als das nicht Bezweifelbare. So tritt in der Konzeption Descartes sämtliches, aber besonders die Existenz des eigenen Körpers, als bezweifelbar auf (vgl. ebd.: 101). Was aber nicht bezweifelt werden kann, ist, dass das Ich zweifeln kann; hieraus leitet Descartes sein „Ich denke, also bin ich“ ab, als die Gewissheit der Existenz des autonomen denkenden Subjekts. In diesem Verständnis ist der Körper lediglich ein für sich unabhängig laufendes Uhrwerk, eine Maschine, die dem Geist *ergo* dem Subjekt anheim gestellt wird, und die für das Subjekt keine Bedeutung hat. Hieraus ergibt sich die Nicht-Identität von Körper und Geist: Wenn y (Körper) nicht durch x ersetzt werden kann, dann handelt es sich nicht um ein Identisches.² Ich (das Subjekt) ist demnach nicht-identisch mit seinem Körper. So plausibilisierte Descartes (scheinbar), was das Mittelalter schon glaubte: eine Trennung von einer sterblichen körperlichen Welt und einer unsterblichen Seele (vgl. ebd.: 25). Allerdings kann der *hierarchische Dualismus* von Geist/Seele und Körper nicht allein und nicht ungebrochen Descartes zugeschrieben werden. Es handelt sich hier eher um eine Konzeption, die der Spätscholastik geschuldet ist. Hinzu kommt, dass Descartes seinen eigenen, von ihm theoretisch postulierten Dualismus von *Res cogitans* und *Res extensa* nicht durchhält. Denn wenn der Geist-Körper-Dualismus dadurch gekennzeichnet ist, dass mentale Phänomene keine physischen sind, und mentale Phänomene die physischen verursachen, dann hat Descartes diese Grundsätze besonders in der Schrift *Die Leidenschaften der Seele* (1996) selbst unterlaufen. In seiner Affektenlehre geht es Descartes darum, klarzustellen, dass das Physische ebenso auf das Geistige wirkt und *vice versa*. *Die Leidenschaften der Seele* lesen sich wie eine Anleitung zur Einbeziehung der körperlichen Regungen in den Erkenntnisprozess, gar wie ein körpertherapeutisch anmutender Selbstversuch – ein neugieriges Erkunden, etwa wieso bei ‚seelisch/geistigem‘ Verlangen das Herz langsamer schlägt, bei zornigen Gedanken die Backen rot werden usw. (vgl. Descartes 1996: 101ff.). Ist Descartes also wirklich als der ungebrochene Initiator des Geist-Körper-Dualismus zu verhandeln, oder ist dieser vielmehr auf die kanonische, nahezu bruchlose Descartes-Rezeptionslinie Heideggers zurückzuführen?, fragt Klaus Hamacher zu Recht (vgl. Hamacher 1996: XIXff.). In meinen Augen zeigt zumindest diese genannte Schrift Descartes, dass ‚die Seele‘ auch in Descartes Verständnis aufs Engste mit dem Körper verbunden ist. Descartes spricht hier vom wechselseitigen

2 | Ich schließe mich hier Prechtl's Lesart von Leibniz und Descartes an (vgl. Prechtl 2000: 104).

Verhältnis von Gedanken und unwillkürlichen Impulsen. Exemplarisch: „So zeigt die Erfahrung in Bezug auf Worte, dass diese in der Drüse Bewegungen hervorrufen [...] wenn sie von einer Stimme hervorgebracht werden.“ (Descartes 1996: 50) Es würde sich in meinen Augen lohnen, Descartes Schriften für die Weiterentwicklungen von Körper-Macht-Theorien neu zu lesen – in einem post-cartesianischen Projekt wie es auch Coole/Frost (2010) vorschlagen (vgl. Einleitung). Das kann hier nicht geleistet werden. Dennoch: Es ist zu fragen, ob nicht, als Adresse für die feministische Kritik an der Hierarchisierung, der Herrschaft des Geistes über den Körper, eher der kirchenväterliche Diskurs der Spätscholastik fungieren sollte (vgl. Wuttig 1999: 100f.), statt das vielzierte ‚cartesianische Cogito‘. Hier hatte der ‚Geist‘ ‚Triebe‘, ‚Lüste des Fleisches‘ zu beherrschen und ihnen nicht nachzugeben – allein dieser Umstand würde zu einem gelingenden Subjektstatus führen. Selbe Fähigkeit wurde historisch den Männern zugeschrieben, während die Frauen meist als diejenigen galten, die, triebhaft unbeherrscht, zügellos ihren fleischlichen Gelüsten ausgeliefert waren (vgl. ebd.).

Der Geist-Körper-Dualismus, wie ihn der kirchenväterliche Diskurs transportierte, ist demnach immer auch ein Dualismus von ‚Mann‘ und ‚Frau‘, indem der Geist dem ‚Mann‘ und der Körper der ‚Frau‘ zugeordnet wird (vgl. Bordo 2003: 5ff.) (vgl. Kap. 1.5). Und genau um diesen Punkt ist es Butler zu tun: Über eine unkritische neuzeitliche Fortsetzung der Annahme einer Metaphysik der Substanz konnte nicht nur ein binäres Herrschaftsverhältnis Männern gegenüber Frauen weiterhin aufrechterhalten werden, sondern die Plausibilität einer von einer ‚Männlichkeit‘ unterschiedenen ‚Weiblichkeit‘ sich instituieren.

2.1.1 Kritik am vorsozialen weiblichen Subjekt

Butler verwirft in *Das Unbehagen der Geschlechter* mit und gegen Simone de Beauvoir eine *Metaphysik der Substanz*. Dies betrifft sowohl die Existenz eines *transzendentalen Subjektes* der Erkenntnis, welches unabhängig von den das Subjekt konstituierenden Bedingungen zur Wahrnehmung fähig ist, wie es etwa Husserl annimmt (vgl. Kap. 1.1), als auch die Annahme einer vorgegebenen *körperlichen Substanz* in ihrer möglichen nicht-geschlechtlichen wie ihrer möglichen binären, also männlichen *oder* weiblichen Dimension. Butler kritisiert, dass innerhalb der zweiten feministischen Bewegung häufig eine implizit aufklärerische Subjektposition, die dem Subjekt das Sein qua seines Bewusstseins als allem anderen voraussetzt, angenommen, und diesem ein bedeutungsloser aber *ipso naturalis* weiblicher oder männlicher Körper anheimgestellt wurde (vgl. Ludewig 2002: 239). Butler verwirft die sich daraus ableitende *Sex-gender*-Unterscheidung, demnach *sex* das biologische Geschlecht ist und *gender* die sozial erworbene Geschlechtsidentität samt einer

entwicklungsteleologischen Entsprechung von *sex* und *gender* (vgl. Butler 1991: 26). Butler postuliert in der Zurückweisung der Differenzierung von *sex* und *gender* aber eine ontologische Nicht-Differenz und Nicht-Differenzierbarkeit zwischen Materie und Form und somit zwischen Körper und Geist direkt mit. An die Adresse de Beauvoirs gerichtet hält sie fest:

„Beauvoir behauptet, dass der Körper für die Frauen Situation und Instrument der Freiheit sein müsse und nicht eine definierende und einschränkende Wesenheit. Ihre Analyse wird von einer Theorie der Leiblichkeit geprägt, die eindeutig durch die unkritische Reproduktion der Cartesianischen Unterscheidung zwischen Freiheit und Körper eingeschränkt wird. Trotz meiner früheren Versuche, das Gegenteil zu beweisen, scheint Beauvoir den Körper-Geist-Dualismus beizubehalten, auch wenn sie eine Synthese der beiden Termini beabsichtigt. Die Aufrechterhaltung dieses Unterschieds kann als symptomatisch für den Phallogozentrismus gelesen werden, den Beauvoir unterschätzt. In der philosophischen Tradition, die mit Platon beginnt und sich mit Descartes, Husserl und Sartre fortsetzt, hat die ontologische Unterscheidung zwischen Seele (Bewusstsein, Geist) und Körper stets Beziehungen der politischen und psychischen Unterordnung und Hierarchie gestützt. Der Geist hat den Körper nicht nur unterworfen; bisweilen nähert er auch das Phantasma, seiner Verleiblichung insgesamt entfliehen zu können. Für die kulturelle Assoziation zwischen Geist – Männlichkeit und Körper – Weiblichkeit finden sich im Feld der Philosophie und des Feminismus zahlreiche Belege. Daher muss jede unkritische Reproduktion der Geist/Körper-Unterscheidung neu durchdacht werden: Sie hat traditionell und implizit die Geschlechter-Hierarchie produziert, aufrechterhalten und rational gerechtfertigt.“ (Ebd.: 31)

Butlers poststrukturalistischer Feminismus schlägt nun vor, die Dualismen Geist/Körper, Kultur/Natur und die sich aus den als metaphysisch verstandenen Dichotomien ableitende Geschlechterordnung durch eine neue Lesart der aristotelischen Form-Materie-Begriffsbestimmung zu reformulieren. Neue Lesart bedeutet hier, dass sie Aristoteles Materiebegriff in ein Foucault'sches Subjektverständnis setzt. Im Folgenden soll dieses Verständnis rekonstruiert werden, um es anschließend einer Kritik zu unterziehen. Damit möchte ich, konsequent weitergedacht, deutlich machen, dass Butlers Materialitätsbegriff für eine Theorie leiblich-materieller Widerständigkeit zu wenig Substanz bietet.

2.1.2 Konstituierungslogiken I: Butlers Aristoteles-Lesart

Butler verteidigt³ ihre Absage an die *Sex-gender*-Unterscheidung, indem sie die aristotelische Lehre von der Beziehung von Form und Materie einer historisie-

3 | Mit *Körper von Gewicht* (1997) reagiert Butler mit Bezug auf das aristotelische Materiekonzept auf die Vorwürfe der Entkörperlichung von Seiten deutschsprachiger Wis-

renden Lesart unterzieht. Die Seele wird dabei als formatives Prinzip verstanden, aber nicht als ein solches, das ontologisch von der Materialität des Körpers zu trennen wäre – wie das ‚die‘ cartesianische Lehre vorsieht. Butler stellt fest: „Für Aristoteles bezeichnet die Seele die Aktualisierung von Materie, wobei Materie als vollständig potenziell und unaktualisiert verstanden wird.“ (Butler 1997: 59)

Materie, verstanden als das (sexuierte) Körperliche, ist hier nicht als Metaphysisches, Transzendentes, in sich Fertiges zu verstehen, auf das die Seele ihren Stempel drückt, wie es mit klassischen (feministischen) Sozialisationstheorien, die eine *Sex-gender*-Unterscheidung favorisieren, und gegen dieselben Butler sich wendet denkbar wäre. Materie ist vielmehr selbst dasjenige, was sich unendlich formiert, und gerade *nicht* durch eine oder mehrere *Einwirkungen* der Seele auf den Körper auszeichnet. (Der Begriff der *Einwirkung* geht nach wie vor von einer ontologischen Verschiedenheit beider aus, und somit von dem neuzeitlichen Paradigma von Ursache und Wirkung, gegen welches sich Butler ebenfalls wendet.) Materie ist im Grunde *stets* Materialisierung des Seelischen: Seele (Form) und Materie (Körper/Natur) sind stets ineinander enthalten, sind koextensiv. Keine Materie, die sich nicht in der Materialisierung befindet. Keine Materie ohne ihr formatives Prinzip *Seele*, so die Botschaft. Der Begriff, der dasjenige, was im Grunde nur als Materialisierung auftritt, umreißt, ist der Begriff des *Schemas*. Bei Butler heißt es:

„Deswegen vertritt er [Aristoteles, B.W.] in *De Anima* die Ansicht, die Seele sei ‚die vorläufige Erfüllung des natürlichen, mit Organen ausgestatteten Körpers‘. Und er fährt fort, ‚deshalb darf man auch nicht fragen, ob Seele und Körper eins sind, wie auch nicht, ob Wachs und Figur, überhaupt nicht, ob Materie und der aus der Materie gebildet Gegenstand‘. Im Griechischen ist nicht etwa die Rede von Stempeln, die dem Wachs etwas aufprägen [wie in der englischen Übersetzung, A.d.Ü.], sondern alles ist in dem einzigen Begriff *Schema* enthalten.“ (Ebd., Herv.i.O.)

In einer weiteren Denkbewegung setzt Butler nun das sprachliche Prinzip, als grammatische Erscheinung, an die Stelle des Seelischen. Sie fährt mit ihrer Aristotelesinterpretation wie folgt fort:

„*Schema* bedeutet Form, Gestalt, Figur, äußere Erscheinung, Kleid, Gestik, die Figur eines Syllogismus und die grammatische Form. Wenn Materie nie ohne ihr *Schema* auftritt, bedeutet das, dass sie nur unter einer bestimmten grammatischen Form in Er-

senschaftler_innen. Butler möchte deutlich machen, dass Konstruktionen sich nicht allein im Sprachlichen vollziehen, sondern, im Grunde genommen, nicht von den Körpern zu trennen sind.

scheinung tritt, und, dass das Prinzip ihrer Erkennbarkeit, ihre charakteristische Geste oder ihr übliches Gewand, von dem, was ihre Materie konstituiert, nicht ablösbar ist.“ (Ebd., Herv.i.O.)

Die Prinzipien der Formativität sind, aus Butler Sicht, allerdings nicht metaphysisch behauptet. Sie unterliegen kulturellen wie historischen Varianzen. Somit ist Materie als materialisiertes *Schema* selbst zu historisieren: ‚Weibliche‘ Körper und ‚männliche‘ Körper sind demnach keine sexuierten Körper im überhistorischen oder übergeografischen Sinne, sie sind stets Körper, die sich in ihrem kulturellen (diskursiven) Kontext als weibliche oder männliche Körper *materialisieren*. Ihre historisierte Aristoteles-Lesart bringt sie folgendermaßen auf den Punkt: „Wir können die aristotelische Vorstellung von *Schema* anhand der kulturell veränderlichen Prinzipien der Formativität und Intelligibilität historisieren.“ (Ebd.: 60, Herv.i.O.) Mit dem Begriff *intelligibel* möchte Butler sagen, dass dasjenige, was zu einer bestimmten Zeit denkbar und verstehbar ist,⁴ *Schema* konstituiert. Butler entwirft ihre Theorie des sich durch Diskurse materialisierenden Körpers anhand des Verhältnisses zwischen Macht, Diskurs, Praktiken und Körper. Sie nimmt dabei Bezug auf Michel Foucault, der genau dieses Verhältnis am Beispiel des sexuellen Körpers in *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen* (1983) und in *Überwachen und Strafen* (1976) am Beispiel des Gefangenenkörpers rekonstruiert.⁵ Butler sieht dabei die Dynamik zwischen einer machtgeladenen Seele und ‚ihres‘ Körpers als ein von Foucault „implizit vorgenommenes Durcharbeiten der aristotelischen Formulierung“ (ebd.: 60). Die Seele verhält sich zum Körper als machtgeladenes Schema, das den Körper selbst produziert und aktualisiert (ebd.). Sie zitiert Foucault:

4 | *Intelligibel* (lat. *intelligibilis*, von *intellegere*, einsehen, merken) bezeichnet in der platonisch-aristotelischen Tradition dasjenige, was nur durch den Geist (Vernunft) zu denken und erkennbar ist; das selbst nicht-sinnliche Wesen und Sein des sinnlich-wahrnehmbaren (sensiblen). Kant hat später den Begriff der Intelligibilität zwar grundsätzlich als über-sinnliches Verstehen gedacht. Dieses ist nach Kant allerdings nicht von der sinnlichen Anschauung zu trennen. Die von Vernunft wie Moral geleitete Absicht setzt stets die sinnliche Anschauung voraus. Deswegen ist im Begriff Intelligibilität heute in der Regel die sinnliche Wahrnehmung mit eingeschlossen (vgl. Halder 2008: 158). Auch die sinnliche Wahrnehmung ist demgemäß von einer normativen Rationalität instituiert, so die neokantianische Annahme, der Foucault und mit ihm Butler zu folgen scheint. Gemäß Merleau-Ponty ist die sinnliche Erfahrung nicht nur nicht vom Urteilen zu trennen, sie ist Urteilen (vgl. Merleau-Ponty 1966: 56f.).

5 | Bereits in *Sexualität und Wahrheit I: Der Wille zum Wissen* (1977) denkt Foucault die Sexualität und damit den Körper als einen durch Machtbeziehungen produzierten Körper (vgl. Kap. 1.3.1).

„Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, *die viel tiefer ist als er*. Eine ‚Seele‘ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.“ (Foucault zit. nach ebd., Kursivierung B.W., alle anderen Herv.i.O.)

Butlers Subjektivierungsthese ist eng mit dieser Stelle in Foucaults Analyse der Situation der Gefangenen verwoben. Die Lesart der Beziehung zwischen Seele, Körper und Macht (machtgeladene Diskurse und Praktiken) wird zur Drehscheibe von Butlers Theorie der Subjektivierung als Unterwerfung (*assujettissement*). Dies wird deutlich, wenn sie feststellt: „Diese ‚Unterwerfung‘ oder *assujettissement* ist nicht bloß eine Unterordnung, sondern ein Sichern und Erhalten, die Platzzuweisung für ein Subjekt, eine Subjektivierung.“ (Ebd.: 61, Herv.i.O.) Wie sich im Folgenden zeigt, ist diese Lesart Foucaults aber streitbar.

2.2 DIE SEELE ALS DISPOSITIV I (FOUCAULT) ODER DIE METAPHYSIK DES PSYCHISCHEN BEI BUTLER

Wenn Foucault von der Seele als Gefängnis des Körpers spricht (s.o.), verweist er darauf, dass Seele wie Körper keine *innerlichen metaphysischen Substanzen* sind, die Herrschaftsverhältnisse abschütteln und als reine innerliche an sich Seiende Entitäten von Belang auftreten können. *Machtbeziehungen*⁶, verstan-

6 | Wenn Foucault von Macht spricht, dann meint er nicht eine singuläre, zentral wirkende Macht. Macht existiert für Foucault allein in Form dezentraler, pluraler, beweglicher Machtbeziehungen (vgl. Foucault 2003c: 490) (vgl. Kap. 1.3.1). Machtbeziehungen organisieren und wirken entlang von Diskursen, die Wissen produzieren. Am Beispiel des Diskurses über ‚den Kriminellen‘ (*Überwachen und Strafen* 1976), über ‚den Wahnsinnigen‘ (*Wahnsinn und Gesellschaft* [1973]), über ‚den Kranken‘ (*Die Geburt der Klinik* [2011]) sowie über die Produktion von Sexualität (*Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* [1977]) kennzeichnet Foucault, wie die Moderne, über eine Anhäufung von Wissen über jene Kategorien, Individuen mit einer partikularen Seele hervorgebracht hat, und diese Hervorbringung nicht zuletzt ein normatives bürgerliches Ideal etablieren half, weil die ‚kriminelle Seele‘, die des ‚Irren‘ usw., sodann als Schreckgespenst als das Andere, als Drohkulisse im Sinne der Normalisierungszwänge eingesetzt werden konnte. Die moralischen Ansprüche des Humanismus, eine klare Unterscheidung zwischen Gut und Böse (sowie gesund und krank) zu treffen, gewannen dadurch an wissenschaftlichem Boden. Foucaults Skepsis gegenüber dem Humanismus lässt ihn eine Kontinuität zwischen der Rationalität vormoderner Pastoraltheologie und der modernen Kriminologie, der Psychiatrie, der Medizin, der Pädagogik, der Psychologie

den als politische Anatomie, lassen Seele, lassen Anatomie und die Art, wie sie eingesetzt wird, schon immer als politisch erscheinen. Der Seele, dem Körper haftet nichts Unpolitisches an, das nach der Befreiung von Unterwerfungspraktiken, die immer auch Konstituierungspraktiken sind, übrig bliebe.

Butler betont nun, dass die Formulierung Foucaults, wie sie etwa in der Trope „Macht *über* den Körper ausüben“ (s.o.) auftaucht, zunächst eine ontologische Differenz wie eine lineare Chronologie der Ereignisse zwischen dem Körper, der Seele und vor allem den Machtbeziehungen nahe legt. Machtbeziehungen durchdringen die Seele, die dann wiederum die Regentschaft über den Körper übernimmt. Die Formulierung allerdings, dass „die Unterwerfung viel tiefer als er [der Mensch, B.W.] ist“ (s.o.), legt aber offen, dass das, was zunächst wie eine ontologische Differenz klingt, in Wirklichkeit der Grammatik geschuldet ist, die uns zu solch einer Sprechweise nötigt, die Äußerlichkeit und Innerlichkeit als ein Ursache-Wirkungs-Prinzip *erscheinen* lässt. Foucaults Blick auf den Körper als einen von den Machtbeziehungen nicht unterschiedenen Körper stark machend, argumentiert Butler:

„Die Grammatik, die uns zu solch einer Sprache nötigt, erzwingt eine Metaphysik äußerlicher Beziehungen, wonach Macht auf Körper einwirkt, nicht aber so verstanden wird, dass sie diese bildet. Dieses Verständnis von Macht als einer äußerlichen Beziehung wird von Foucault selbst in Frage gestellt.“ (Butler 1997: 61)

konturieren (vgl. Foucault 1977: 146ff.). Aber nicht nur Diskurse, verstanden als bloße epistemisch-gewaltvolle Sprechakte, sind es, die die Individuen hervorbringen. Machtbeziehungen setzen ebenso entlang *nicht-diskursiver* Praktiken ein (vgl. Kap. 1.3). In meinen Augen spielt besonders in der Analyse nicht-diskursiver Praktiken der Körper als Einlasssstelle zur Produktion einer individuellen Seele eine zentrale Rolle. Nicht-diskursive Praktiken sind in erster Linie Disziplinartechniken, die zum Beispiel, anders als im Mittelalter die Marter, nicht direkt am Körper ansetzen, sondern mehr auf die Vorstellung und die Seelenqual abzielen. In *Überwachen und Strafen* skizziert Foucault eine antizipierte Dauerüberwachung des Gefangenen als Herrschaftsinstrument, die er als die Geburtsstunde der Subjektwerdung denkt. Der Körper wird dabei nicht angefasst. Foucault skizziert eine Machtdynamik, die das Subjekt als Objekt hervorbringt: „Es genügt, demnach einen Aufseher im Turm aufzustellen und in jeder Zelle einen Irren, einen Kranken, einen Sträfling, einen Arbeiter oder einen Schüler unterzubringen. [...] Jeder Käfig ist ein kleines Theater, in dem jeder Akteur allein ist, vollkommen individualisiert und ständig sichtbar. Die panoptische Anlage schafft Raumeinheiten, die es ermöglichen, ohne Unterlass zu sehen und zugleich zu erkennen [...]. Jeder ist an seinem Platz sicher in eine Zelle gesperrt, wo er dem Blick des Aufsehers ausgesetzt ist; aber die seitlichen Mauern hindern ihn daran, mit seinen Gefährten in Kontakt zu treten. Er wird gesehen, ohne selber zu sehen, er ist Objekt einer Information, niemals Subjekt in einer Kommunikation.“ (Foucault 1976: 257)

Was lässt sich aber bei Foucault selbst noch herauslesen? Welche Macht-Körper-Bildungsdynamik kann Butlers Lesart an die Seite wie entgegengestellt werden?

Wenn Foucault in *Überwachen und Strafen* über die Seele sagt, sie sei nicht ein „wiederbelebtes Relikt einer Ideologie“, sondern vielmehr „der aktuelle Bezugspunkt einer Technologie der Macht über den Körper“ (Foucault 1976: 41) und fortfährt:

„Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff. Sie existiert, sie hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübungen an jenen, die man bestraft, und in einem allgemeineren Sinn an jenen, die man überwacht, dressiert und korrigiert, an den Wahnsinnigen, den Kindern, den Schülern, den Kolonisierten, an denen, die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert.“ (Ebd.)

Es ist ihm darum zu tun, dass der Kinderkörper, der Gefangenenkörper, der überwachte und kontrollierte Körper sich eben durch die Prozeduren der Macht erst konstituiert, das heißt *materialisiert*. Denn ohne die Formierung als ein überwachter Körper, ein Gestrafter usw. keine Materie – um es noch einmal in die Sprache Aristoteles zu übersetzen. Damit verabschiedet Foucault die Idee einer metaphysischen Seele, und spricht in Anlehnung an Friedrich Nietzsche von einer „Genealogie der modernen Seele“ (ebd.). Es sind für Foucault Machtbeziehungen, Dispositive, diskursive und nicht-diskursive Praktiken, die die Körper nicht in erster Linie unterdrücken, sondern als spezifische Körper hervorbringen. Die Seele hat bei Foucault somit den Charakter eines *Dispositivs* (vgl. Kap. 1.3), sie ist keine metaphysische ahistorische Seele, die dem Menschen ubiquitär ist. Die Seele ist eine Erfindung der modernen psychologischen Diskursformation und in keiner Weise Machtbeziehungen ontologisch vorgängig, sondern deren Effekt. Butler knüpft zwar einerseits an diese zentralen Denkfigur Foucaults an und postuliert *Gender Identity* als Dispositiv, das in der Lage ist, vergeschlechtlichte Körper hervorzubringen. Ein Dispositiv, das über performative iterative Anrufungen/Sprechakte Körper als vergeschlechtlichte Körper hervorbringt. Andererseits ontologisiert Butler aber die Seele mit Freud als etwas, das den Machtbeziehungen vorgelagert erscheint. Die Seele scheint aus der Dispositivlogik ausgenommen. Die Seele erhält bei Butler mit Freud etwas Metaphysisches (Kap. 2.3.3). Das führt zu weiteren Annahmen, die im Weiteren zu erläutern sind. Zunächst: Während für Foucault Machtbeziehungen, um die herum sich auch das Sexualitätsdispositiv und damit das Geschlechterdispositiv bilden (vgl. Kap. 1.3.1), beweglich, produktiv und plural sind, indem sich „verschiedene Vektoren der Macht“ kreuzen, multiplizieren, sich gegenseitig stützen, einander ablösen usw. (vgl. Lorey 1996: 93 u. 136), gerät Butlers Verknüpfung des Machtbegriffs Foucaults mit den performativen,

iterativen und psychoanalytischen Konzepten zu einem eher statischen und alsbald strafenden, körperlosen statt Körper hervorbringenden Machtbegriff (vgl. dazu auch ebd.). Das bedeutet: Die multi-vektorielle strategische Situation, von der Foucault spricht, scheint sich hinsichtlich der Geschlechteridentitäten in ein rigides Zwangssystem und damit in ein *Herrschaftssystem* von männlich oder weiblich selbst zu verfestigen, aus dem nicht *ohne weiteres* ein Entkommen möglich ist.⁷ Denn: In der Verwerfung Körper-utopischer Denkungsarten, wie sie etwa Wittig vorlegt (vgl. Kap. 2.4), oder auch Foucault in seinem Anschluss an Nietzsche (vgl. Kap. 2.3.4) engt Butler den Spielraum für einen vitalen, materiellen Körper, der womöglich wegen seiner Beweglichkeit und Eigenaktivität den Normen entkommen könnte, ein. Butlers Verknüpfung der Foucault'schen Machttheorie mit Freuds psychoanalytischen Theorien zu Trauer und Melancholie in *Psyche der Macht* (2001) ist diesbezüglich mindestens ambivalent. Einerseits wird hier die Möglichkeit eröffnet, Geschlecht als eine Form des Unbehagens, der Trauer, der Melancholie, des Traumas zu denken, und das ist, in meinen Augen, Butlers großer Verdienst und starker Teil; andererseits werden durch die Tendenz zur Totalität der hier postulierten, unbewusst wirkenden Matrix Möglichkeiten der Subversion, die Butler in den Performativitätskonzepten aufgemacht hat, wieder verschlossen. Das hat Folgen: sowohl für eine hier sukzessive zu entblätternde Theorie der Traumatisierung *durch und als* Subjektivierung als auch für die hier ebenso sukzessive zu entblätternden Formen von möglicher Widerständigkeit (vgl. Kap. 6, 7 u. 8). Im Folgenden soll nun ein weiteres Mäandern durch Butlers theoretische Bezüge erfolgen, immer entlang der *Topoi* Natur, Körper, Materialität, um einerseits mit Butler Geschlechterbinaritäten als traumatisch denken zu können, und andererseits Butler-kritisch diese Stellen zu lesen, wo Körper im Text verschwinden.

Wie stellt sich Butler genau die Materialisierung ‚weiblicher‘ beziehungsweise ‚männlicher‘ Körper vor?

2.2.1 Geschlecht als iterierbarer performativer Sprechakt

Geschlecht als *Gender Identity* ist in Butlers Schriften als ein performativer Akt konzipiert. Mit Performativität ist dabei ein sprachlicher Handlungsakt

7 | Vgl. dazu Lorey: Lorey arbeitet die Differenzen in der Machttheorie von Foucault und Butler am Beispiel des Diskurses heraus. Während Diskurs bei Foucault stets auf die Heterogenität von Machtverhältnissen wie auf die Widersprüchlichkeiten innerhalb eines Diskurses verweist, scheint für Butler „die Produktivität von Diskursen auf die binäre Codierung von Intelligiblen und Nicht-Intelligiblen“ hinzudeuten (Lorey 1996: 65). Butler, so Lorey, verfolgt eine juristische Machtkonzeption. Das Gesetz, das sich durch die erzwungene Wiederholung der binär-codierten, über Ausschluss operierenden Norm zeigt, ist das Primat ihrer Theorie (vgl. ebd.: 65ff.).

im Sinne von Performanz (Austin 1986) gemeint, aber auch eine Darstellungsleistung im Sinne von meist heteronormativen Alltagsinszenierungen und der Möglichkeit zu subversiv-strategischen Geschlechterparodien (*performance*). Die Zusammenwirkung macht den Begriff der Performativität aus (vgl. auch Bublitz 2002: 23f.). Ebenso wie Körperpraktiken kein bloßer Ausdruck seelischer Zustände sind – Körperausdruck würde sich hier beschreibend und abbildend zu einem dem Körperausdruck vorgängigen Seelenstatus verhalten – sondern Realitäten hervorbringend, beschreiben sprachliche Handlungsakte nicht nur eine Situation, sie stellen sie vielmehr her.

Sprachliche Akte sind für Butler *Handlungsakte*, das heißt *Handlungen*. Im Anschluss an Michel Foucault betont sie, dass sprachliche Handlungen „systematisch die Dinge herstellen, von denen sie sprechen“ (Butler zit. nach Bublitz 2002: 36). Butler schreibt dem Sprechen demgemäß denselben ontologischen Status wie dem Handeln zu. Demnach *sind* Diskurse wie Sprachhandlungen materiell, beziehungsweise ist die *gesellschaftliche* Existenz des Körpers erst dadurch möglich, dass dieser sprachlich angerufen wird (vgl. Butler 1998: 14). *Vice versa* ist Materialität nicht klar unterscheidbar von der Dimension des Diskursiven, auch wenn sie nicht dasselbe ist.⁸ In Anlehnung nicht nur an Foucault, sondern auch an den Sprachwissenschaftler John Austin, spricht Butler in diesem Zusammenhang von *performativen Sprechakten* (1991; 1997; 1998). Austin betont in seiner Schrift *Zur Theorie der Sprechakte: How to do things with words* (1986), dass Sprechakte⁹ in der Lage sind, das, was sie benennen, rituell in Kraft zu setzen. Sie schaffen Tatsachen (vgl. Butler 1998: 15ff.). Der Sprechakt bringt als Anrufung dasjenige hervor, was er angeblich nur beschreibt (vgl. ebd.). In Bezug auf *Gender Identity* bringt der Sprechakt/die Anrufung etwa: „Es ist ein Mädchen“ oder „Es ist ein Junge“ einen Tatbestand hervor, statt ihn zu beschreiben (vgl. Butler 1997: 22; Bublitz 2002: 24). Das Gegenstück zu Austins Proklamation des illukutionären Sprechaktes (Austin) als rituell sieht

8 | Bei Butler heißt es, den hervorbringenden Sprechakt als Drohung konfigurierend: „Obgleich nicht identisch, sind beide körperliche Handlungen.“ (Butler 1998: 23) Und in Abgrenzung zu Elaine Scarry, die den Körper in ihrer Sicht als den diskursiven Praxen vorgängig sieht: „Doch was, wenn Sprache in sich selbst ihre eigene Möglichkeit der Gewalt und Zerschlagung der Welt birgt?“ (Ebd.: 15)

9 | Austin (1986) unterscheidet zwischen perlokutionären und illokutionären Sprechakten. Der illokutionäre Sprechakt erzeugt anders als der perlokutionäre Sprechakt keinen Effekt, sondern ist selbst eine Tat. Durch seinen rituellen Charakter und seinen Bezug auf die Konvention gilt er als *Anrufung*, die ein Subjekt gemäß seiner Ansprache hervorbringt: „Der illokutionäre Sprechakt vollzieht die Tat im Augenblick der Äußerung.“ (ebd.: 12) Butler nennt Austins Beispiel eines Richters, der ausspricht: „Ich verurteile Sie“ (ebd.: 31), und damit nicht eine Absicht äußert, etwas zu tun, sondern es tut (vgl. ebd.).

Butler in Louis Althussters Ideologietheorie der Staatsapparate (1977) (vgl. Butler 1998: 42). Die Ideologie hat genau so eine rituelle Form wie ein illukutionärer Sprechakt. Sie vermag genauso in ihrem Verkünden erzeugen. Das bedeutet, die Idee geht der Aktion nicht voraus, sondern ist in diese eingeschrieben (vgl. ebd.). Die ideologische und gleichsam sprechaktliche Anrufung (in dem semantischen Netz Austins wie Althussters gedacht) ist selbst materieller Art, sie bringt hervor, was sie sagt. Wie das? Althussters berühmte Szene der Anrufung geht wie folgt: Ein Polizist ruft einem Passanten „Hallo, Sie da!“ zu. Der Passant, der sich selbst wiedererkennt und sich umwendet, um auf den Ruf zu antworten, wird durch die Umwendung, das Angesprochenfühlen, zu einem Subjekt der Anrufung durch den Staatsapparat (vgl. ebd.). Die Umwendung der Anrufung, die durch Butlers Freud-Rezeption zu einer psychischen, identifizierenden Kraft wird (vgl. Butler 2001: 157ff.) (vgl. Kap. 2.3.1), bildet das Kernstück ihrer Theorie der *Subjektivation* (vgl. ebd.: 81ff.). Durch die Umwendung wird das Subjekt als anerkanntes in die Existenz gerufen. Dennoch handelt es sich hierbei nicht um einen einmaligen Akt. Butler zeigt, darüber, dass sie Derridas Konzept der Iterationen (1972) in die Analyse der Anrufungsdynamik einbindet, dass Sprechakte ihre performative Kraft deswegen entfalten, weil sie einer iterativen (sich wiederholenden) Zitierpraxis unterliegen. Ihre These der Performativität (sprechaktlichen Hervorbringung) von Geschlecht stützend formuliert Butler: „Zunächst einmal darf Performativität nicht als vereinzelter oder absichtsvoller ‚Akt‘ verstanden werden, sondern als die ständig wiederholende zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt.“ (Butler 1997: 22) Zwei Punkte sind nun bedeutsam: Das Subjekt ist nicht ‚Herr‘ seiner Sprache, das bedeutet, es gibt keinen Täter hinter der Tat (vgl. Lorey 1996: 112) – damit ist keine Aussage die freie Entscheidung eines einzelnen Akteurs. Und: Sprechakte müssen beständig wiederholt werden, um ihre Wirkung – die Instituierung von Normen – zu erreichen. Da das Subjekt nicht die Autorität über die Sprache hat, sondern die Sprache das Subjekt konstituiert, ist die Autorität des Subjekts nur eine Illusion, oder besser gesagt Effekt der Sprache selbst. Aussagen sind nicht ob der *Intentionalität* des Subjekts Handlungen (vgl. ebd.: 113), sondern in der Konventionalität der Wiederholung liegt die Handlungsmacht: „Performative Sprechakte funktionieren und erhalten ihre Autorität nur, wenn sie sich aus Konventionen herleiten und diese wieder in Szene setzen.“ (Ebd.: 112)

Butler (1991) spricht, um die Macht konventionellen Sprechens zu verdeutlichen, an anderer Stelle auch von „sedimentierter Wiederholbarkeit“ (Butler zit. nach ebd.). Das meint nichts anderes, als dass etwas wiederholbar ist, *weil* es konventionalisiert ist. Konventionen, Rituale, zeremonielle Regeln, gesellschaftliche *Codes* sind die Bedingung dafür, dass performative Akte überhaupt funktionieren (vgl. ebd.). Auf unser Beispiel der Geschlechtsidentität übertragen heißt das, die *einmalige* wie *alleinige* Aussage „Es ist ein Mädchen“ bringt

Gender Identity nicht hervor; erst die beständige zitatformige Wiederholung dieser Aussage tut es. Geschlechtliche Subjekte werden also in einem ständigen Wiederholungsprozess konstituiert. Die Kategorien ‚Mann‘/‚Frau‘ samt des ‚männlichen Körpers‘ und des ‚weiblichen Körpers‘ erscheinen als natürliche Kategorien; gerade weil sie so oft wiederholt werden, erzeugen sie die Illusion des Prädiskursiven. Bei Butler heißt es:

„Geschlechtsidentität [ist] die wiederholte Stilisierung des Körpers, ein Ensemble von Akten, die innerhalb eines äußerst rigiden regulierenden Rahmens wiederholt werden, dann mit der Zeit erstarren und so den Schein der Substanz bzw. eines natürlichen Schicksals des Seienden hervorbringen.“ (Butler 1991: 60)

Und sie folgert weiter:

„Selbst wenn die Geschlechtsidentität in einer höchst verdinglichten Form zu erstarren scheint, erweist sich diese Erstarrung selbst als eine hartnäckige, heimtückische Praxis, die durch zahlreiche Mittel unterstützt und reguliert wird.“ (Ebd.)

Die Dechiffrierung der Herstellungspraxen (rituelle Sprechweisen und Inszenierungen) von Geschlecht und die damit verbundene Desillusionierung der phänomenalen Geschlechtsidentität veranlassen Butler zu Recht dazu, Identität als Ausgangspunkt genau wie als teleologischen Endpunkt zu desavouieren (vgl. ebd.: 60). Die diskursive Trennung in weibliche oder männliche Subjekte wird in einem Regime diskursiver Zwangsheterosexualität über die Produktion normativen heterosexuellen Begehrens instituiert und garantiert. Die Naturalisierung der Heterosexualität wird wiederum über die Annahme der Kohärenz von *sex* und *gender* instituiert, plus der Logik, dass man nicht das gleiche Geschlecht, sondern das andere Geschlecht begehren muss, um ungefährdet das eigene sein zu können. Um guten Gewissens und mit einem Gefühl der Richtigkeit sagen zu können „Ich bin eine Frau“, ist es eminent wichtig *kein* Mann zu sein – und, so folgert Butler weiter, vor allem einen Mann zu begehren (vgl. ebd.). Das System der Zweigeschlechtlichkeit ist nicht ohne das System der Zwangsheterosexualität zu denken, von dem es gespeist wird. Die zwangsheterosexuelle Matrix hält sich aufrecht, indem eine Kohärenz zwischen der Einheit von anatomischem Geschlecht (*sex*), Geschlechtsidentität (*gender*) und Begehren glaubhaft und für die Subjekte erlebbar erzeugt wird (vgl. ebd.: 45). Es ist die Andersartigkeit des anderen, die mich als das mir selbst eigene in sich geschlossen produziert. Bezugnehmend auf Aretha Franklins „You make me feel like a natural woman“ (vgl. ebd.) macht Butler deutlich, dass es die Anrufung des definierten Anderen ist, die diesen Satz als wahr erscheinen lässt. Und sie fährt fort, die von der psychoanalytischen Theorie als folgerichtige, natürlich hergeleitete Errun-

genschaft bezeichnete kulturelle Identität als *gendered psychic disposition* (vgl. ebd.), als durch ein institutionalisiertes System hervorgebrachte zu entblößen, wenn sie schreibt:

„Diese Errungenschaft erfordert also eine Differenzierung von der entgegengesetzten Geschlechtsidentität. Demnach ist ein Mann oder eine Frau die eigene Geschlechtsidentität genau in dem Maße, wie er/sie nicht die andere ist, wobei diese Formel die Beschränkung der Geschlechtsidentität auf dieses binäre Paar voraussetzt und zur Geltung bringt. [...] Die innere Kohärenz oder Einheit jeder Geschlechtsidentität, sei es die Identität Frau oder Mann, [bedarf] eines festen und zugleich gegensätzlich strukturierten heterosexuellen Systems. Diese institutionalisierte Heterosexualität erfordert und produziert zugleich die Eindeutigkeit eines jeden der geschlechtlich bestimmten Terme (*genderd terms*), die in einem gegensätzlich binären System die Grenze möglicher Geschlechtsidentitäten bilden. Diese Konzeption der Geschlechtsidentität setzt nicht nur eine kausale Beziehung zwischen anatomischem Geschlecht (*sex*), Geschlechtsidentität (*gender*) und Begehren voraus, sondern legt außerdem nahe, dass das Begehren die Geschlechtsidentität widerspiegelt und zum Ausdruck bringt – ebenso wie umgekehrt die Geschlechtsidentität das Begehren.“ (Ebd., Herv.i.O.)

Diejenigen, die sich in diesem System nicht wiederfinden können, erscheinen als das nicht-intelligible konstitutive Außen der Normsexualitäten, etwa transsexuelle, intersexuelle, Menschen mit uneindeutiger gefühlter Geschlechtszugehörigkeit, homosexuelle, bisexuelle usw. Jene werden in derselben Bewegung produziert. Darüber hinaus induziert und begrenzt der Diskurs den Raum des Imaginären, des Vorstellbaren und somit des Erfahrbaren. Dasjenige, was nicht der (binär-geschlechtlichen) Rationalität folgt, gilt als nicht erfahrbar (vgl. Lorey 1996: 25): „Die binär strukturierte Ordnung der Heterosexualität setzt die Grenzen einer diskursiv bedingten Erfahrung.“ (Butler zit. nach ebd.) Butlers weiterer Anknüpfungspunkt für die Bildung dieser These ist die Psychoanalyse Jacques Lacans und seine Theorie von der symbolischen Ordnung.

2.2.2 Der Import von Lacans symbolischer Ordnung bei Butler

Laut dem französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan wird die Annahme geschlechtlicher Positionen als ‚weibliche‘ oder ‚männliche‘ im Bereich des Symbolischen durch die geschlechtsspezifische Strafandrohung erzwungen (vgl. Lorey 1996: 121). Die Kastration ist dabei innerhalb des ödipalen Szenarios die Figur für die Bestrafung: „Die Kastrationsangst motiviert zur Annahme des männlichen Geschlechts, und die Angst davor, nicht kastriert zu sein, motiviert zur Annahme des Weiblichen.“ (Butler 1997: 141) Anders aber als Freud (vgl. Kap. 1.4) bewegt sich Lacan nicht auf einer konkreten biologischen

Ebene, sondern allein im Symbolischen. Dieses bildet das *explanans* für die Zweigeschlechtlichkeit. Für Lacan ist die symbolische gleich der kulturellen, der sprachlichen und der gesellschaftlichen Ordnung (vgl. Raab 1998: 15). Die symbolischen Positionen leiten sich dabei nicht aus einer Substanz der Körper ab, sondern Subjektwerdung vollzieht sich wegen, in und durch Sprache (vgl. ebd.). Es gibt für Lacan keinen Körper und kein Subjekt vor der Sprache. Butler fasst Lacan wie folgt zusammen: „Jeder Rekurs auf den Körper vor dem Symbolischen [kann] nur im Symbolischen stattfinden, was anscheinend impliziert, dass es keinen Körper vor seiner Markierung gibt.“ (Butler 1997: 143)

Lacan geht allerdings von einer universalen Gültigkeit symbolischer Ordnungen aus, innerhalb derer Positionen, die durch die Kastrationsdrohungen erwirkt werden, und die das Inzesttabu sichern sollen, angenommen werden, da sich jenseits dieser Positionen keine Subjektwerdung vollziehen kann (vgl. Lorey 1996: 121). Das Inzesttabu ist für Lacan ein universelles strukturierendes Prinzip und damit *die* Diffusionsstelle, an der „Natur zu Kultur wird“ (vgl. ebd.: 24). Deswegen müssen alle anderen möglichen Identifizierungen verworfen werden. Der Preis der Verweigerung der Identifizierung ist hier die Auflösung des Ichs in der Psychose (vgl. ebd.: 124). Für Lacan hat das symbolische Gesetz der Kastration universelle Kraft, es ist unveränderbar und „fällt [...] aus dem Bereich des Kulturellen heraus und fungiert so als universelle Konstante, als ontologische Setzung für die Verfasstheit von Subjekten“ (ebd.: 123). *Butler macht nun einen folgenreichen theoretischen Import:* Butler affirmiert Lacan in dem Punkt, dass geschlechtliche Subjektpositionen innerhalb der symbolischen Ordnung angenommen werden *müssen*, wenn sie festhält: „Es gibt kein ‚Ich‘ vor der Annahme eines Geschlechts, und es gibt keine Annahme, die nicht zugleich eine unmögliche, doch notwendige Identifizierung ist.“ (Butler 1997: 145) Niemand kann sich also dem Zwang zur Annahme normativer Positionen ohne weiteres entziehen (vgl. Lorey 1996: 123). Gleichzeitig können die symbolischen Positionen – im Imaginären, wo die Annahme stattfindet – nie vollständig errichtet werden. Der Wunsch nach einer das gesplante Subjekt stabilisierenden, gelungenen Identifizierung ist stets verunmöglicht.¹⁰ Mit Hilfe Lacans Theorie der erzwungenen Annahme geschlechtlicher Identifizierungen kann Butler erklären und erklärt, *wieso es überhaupt zur Annahme eindeutiger Geschlechtsidentitäten kommt*. Butler kann auch erklären, dass die Annahme eines Geschlechts kein voluntaristischer Akt ist, wie auch die Annahme eindeutiger Identitäten – auch wenn diese nie vollständig einlösbar sind – nur unter der Verwerfung, unter Ausschluss der homosexuellen Position geschieht (vgl. Kap. 2.3.1). Getreu Lacan handelt es sich bei der Annahme der Geschlechtsidentität um eine *notwendige* Identifizierung mit einer *notwendigen*, weil universalen symbolischen Ordnung. Butler

10 | Siehe Loreys Ausführungen zum Spiegelstadium bei Lacan (vgl. Lorey 1996: 131).

will gerade nun nicht den Punkt der *notwendigen* Identifizierung verwerfen, aber den der notwendigen (universellen) symbolischen Ordnung. Butler will ja postulieren, dass es sich in der Annahme der heterosexuellen Ordnung um ein *Zwangsverhältnis* handelt, dem sich niemand *willentlich* entziehen kann. Butler will aber die *Notwendigkeit* der symbolischen Ordnung mit dem Primat der Kastration hinterfragen. Lorey fasst Butlers Stoßrichtung der Neuformulierung des Lacan'schen Gesetzes prägnant zusammen: „Butler überträgt ihr Konzept der Performativität auf Lacans Überlegungen zur Subjektkonstitution und kann deshalb das Gesetz selbst als konstruiertes begreifen.“ (Ebd.: 127) Während Lacan aber die geschlechtliche Identifizierung als ein als unveränderlich gedachtes Gesetz begreift, und davon ausgeht, dass dieses mit dem Eintritt in die Sprache abgeschlossen ist (vgl. ebd.: 126), setzt Butler aber nun, in einer kritischen Wendung zu Lacan, die Derrida'sche Idee der Macht der Wiederholung von Sprechakten an die Stelle des Lacan'schen Gesetzes des Vaters. Die symbolische Ordnung ist nicht ein für allemal gesichert, sie muss, um Wirkungsweisen hervorzurufen, beständig wiederholt werden. Das bedeutet, sie ist genau nicht universell, sondern verschiebbar (iterierbar). Konkret: Die zweigeschlechtliche Norm muss beständig wieder und wieder zitiert werden, gerade weil die Vollendung der eindeutigen Identifikation unmöglich ist. Butler stellt fest:

„Identifizierungen werden nie vollständig und abschließend gemacht; sie werden unaufhörlich wiederhergestellt und sind als solche der brisanten Logik der Wiederholbarkeit unterworfen. Sie sind das, was dauernd arrangiert, verfestigt, unterbunden, angefochten wird und bei gegebenem Anlass gezwungen wird, zu weichen.“ (Butler 1997: 152)

Sich von Lacan absetzend stellt Butler das symbolische Gesetz als eine konstituierende Autorität, als Einzelfallbildung, als eine Fiktion heraus, die ebenfalls durch performative Akte hervorgebracht wird, und eben daraus seine Mächtigkeit erhält:

„Die Priorität und die Autorität des Symbolischen wird durch diese rekursive Hinwendung geschaffen, so dass jene Zitierung, hier wie im oben genannten Fall, der gleichen Autorität effektiv zu Dasein verhilft, der sie sich dann beugt. Die Unterordnung der Zitierung unter ihren (unendlich aufgeschobenen) Ursprung ist somit eine List, eine Verschleierung, womit sich die prioritäre Autorität als abgeleitet erweist aus dem zweigeschlechtlichen Einzelfall ihrer Zitierung. Es gibt keine prioritären Positionen, die den unterschiedlichen Versuchen, jene Position zu verkörpern oder zu exemplifizieren, das Gesetz gibt, sie initiiert oder motiviert. Diese Position ist eine Fiktion, die im Laufe ihrer Exemplifizierungen erzeugt wird. In diesem Sinn erzeugt der Einzelfall die Fiktion der Priorität sexuierter Positionen.“ (Ebd.: 157)

Butler befreit sich an dieser Stelle ‚aus den Klauen‘ des strukturalistischen Determinismus Lacans und sucht Zuflucht in der poststrukturalistischen Unterwelt Derridas. *Das Gesetz ist nur so wirksam, wie es seine ständige Wiederholung ist.* Es kann nur als Norm fungieren, wenn es immer wieder gesagt wird. Wenn es aber immer wiederholt wird, so kann es nie identisch wiederholt werden. Mit Derrida gesprochen, handelt es sich bei den zitatformigen Wiederholungen der Norm um *Iterationen*, das bedeutet Wiederholungen, die nie identisch das wiederholen, was bereits gesagt wurde. Im Begriff *Iteration* steckt stets der Nexus von Wiederholung mit der Andersheit (vgl. Lorey 1996: 112). Somit ist für Butler klar, dass man zwar nicht voluntaristisch aus der heterosexuellen Geschlechterordnung aussteigen kann, dass aber die Wandelbarkeit der Norm schon in ihrer Begründung liegt. Sie wird über sich wiederholende performative Sprechakte instituiert, die aber *ipso definitionem* das Andere und somit eine Verschiebung, von Wiederholung zu Wiederholung, beinhalten. So wie die zwangsheterosexuelle Matrix keine *Never Ending Story* des „zitternden Körpers vor der Kastration“ ist (Butler 1997: 147), so kann sich das Subjekt aber auch nicht ohne weiteres der diskursiven Matrix, als dasjenige, was das Seiende instituiert (s.o.), entziehen.

Die diskursive Matrix gerät damit trotz allem Anti-Universalismus und aller Proklamation einer Anti-Metaphysik zu einer ontologischen Dimension (vgl. dazu auch Nagl-Docekal 2001: 53). Salopp: Zweigeschlechtlichkeit ist kein ‚Wunschkonzert‘, sondern ein Zwangsverhältnis. Um Ich zu sein, muss das Subjekt qua Identifikation ein Geschlecht annehmen. Innerhalb einer *kontingenten* symbolischen Ordnung wird Identifikation zur *notwendigen* Angelegenheit: „Denn es gibt kein ‚Ich‘ vor der Annahme eines Geschlechts, und es gibt keine Annahme, die nicht zugleich eine unmögliche, doch *notwendige* Identifizierung ist.“ (Ebd.: 145, Herv. B.W.)

Wie die weiteren Ausführungen zeigen sollen, stellen die notwendigen Identifizierungen als Zwangsverhältnis in Butlers Perspektive eine Ontologie der Gewaltsamkeit her. Die Identifizierung mit einem Geschlecht und der Entwicklung einer kohärenten Identität ist eine Form der Grausamkeit, die das Subjekt gegen sich selbst anwendet, um *sein* zu können. Die *traumatische Ontologie* Butlers besteht in der Wucht der psychischen Umwendung identitärer Anrufungen, innerhalb derselben *alle* von einem unsagbaren, unbewussten *trauma of gender* heimgesucht werden (vgl. Kap. 5).

2.3 ERZWUNGENE IDENTITÄTEN – TRAUMATISIERTE SUBJEKTE: DIE PSYCHISCHE GEWALT DER KONSTITUIERUNG DES AUSSEN

„Das Beharren auf kohärenter Identität als einem Ausgangspunkt setzt voraus, dass schon bekannt, schon festgelegt ist, was ein Subjekt ist, und dass jenes vorgefertigte ‚Subjekt‘ die Welt betreten kann, um seinen Platz neu auszuhandeln. Wenn allerdings das gleiche Subjekt seine Kohärenz auf Kosten der eigenen Vielschichtigkeit herstellt, den Verschränkungen und Identifizierungen, aus denen es sich zusammensetzt, dann schließt jenes Subjekt anfechtende Verbindungen, die sein eigenes Wirkungsfeld demokratisieren könnten, vorab aus. [...] Denn sie [die Reformulierung des Subjekts, B.W.] berührt die Frage der stillschweigenden Grausamkeiten, die eine kohärente Identität aufrechterhalten, Grausamkeiten, die Grausamkeit gegen sich selbst ebenfalls einschließen, die Demütigung, durch die Kohärenz fiktiv erzeugt und gewahrt wird.“ (Butler 1997: 165, Herv.i.O.)

Butler expliziert hier, dass die Schmälerung aller noch möglichen Lebensweisen, die sich abseits eines eindeutigen Bekenntnisses zu einem Geschlecht befinden könn(t)en, eine Grausamkeit darstellt, die das Subjekt gegen sich selbst durchführt. Das Sich-selbst-Gewalt-Antun findet dabei als eine Art nicht-voluntaristische, unbewusste Überlebensstrategie statt, um sich selbst vor einem Ausschluss zu bewahren. Die Identifikation mit einem Geschlecht erfolgt nicht nur entlang binärer Gesetzmäßigkeiten, sondern, mit Derrida denkend, sind *Binaritäten* auch immer *Bivalenzen*.¹¹ Die Wertigkeit ergibt sich daraus, dass der erstgenannte Begriff sich über den zweitgenannten, verworfenen legitimiert (vgl. Nagl-Docekal 2001: 38). Somit entsteht immer ein minderwertiges, konstitutives Außen, vom dem das Eigentliche sich positiv abgrenzen kann. In Bezug auf das ‚Weibliche‘ und das ‚Männliche‘ gilt, dass das ‚Männliche‘ sich unter Ausschluss und Verwerfung des ‚Weiblichen‘ als das *Universelle* konstituiert, während das ‚Weibliche‘ das Partikulare repräsentiert (vgl. Kap. 1.5). *Formale* Dualismen sind demzufolge immer auch *inhaltliche* Dualismen (vgl. ebd.). Die sprechaktliche Unterscheidung zwischen ‚Weiblichem‘ und ‚Männlichem‘ trägt immer die Semantik von Herrschaft und Unterwerfung. Jeder emanzipatorische Bezug auf Weiblichkeit oder weibliche Identität perpetuiert demnach ein Unterwerfungsverhältnis. Nicht nur aber handelt es sich bei dem traumatischen Potenzial der identitären Zwangsmatrix um einen Gewaltstreich gegen ‚Frauen‘, sondern die identitäre Matrix als normative Kraft verwirft all jene, die diese eben nicht *annähernd* verkörpern können, diejenigen, die bei der Materialisierung entlang der hegemonial gesetzten Norm versagen: „die Perversen, die Transsexuellen, die Homosexuellen, die *dykes*,

11 | Vgl. Derrida und Butler in Nagl-Docekal 2001: 38.

femmes, butches [...] im Grunde all jene, bei denen die Kohärenz und logische Kontinuität von *sex*, *gender* und Begehren nicht gewährleistet scheint“ (Ludwig 2002: 202, Herv.i.O.).

Sich zu einem Geschlecht zuzuordnen und sich glaubhaft für sich selbst und andere damit zu identifizieren, wird zum alles durchziehenden Individualisierungsauftrag. Denn: Innerhalb einer heterosexuellen Matrix ist das Mensch-Sein nur dann gesichert, wenn die Geschlechternorm glaubhaft verkörpert wird. Zweigeschlechtlichkeit bildet somit gleichsam die Ontologie des Menschlichen *per se*. Die Annahme des Geschlechts wird zum Zwang, will jemand nicht Gefahr laufen, seinen Status des Menschlichen selbst zu gefährden. Das Subjekt ist dadurch immer und in jeder Hinsicht traumatisiert: Indem es versucht etwas zu verkörpern, woran es notwendigerweise scheitern muss. Der Zwang produziert intelligible Körper – solche, die lebbar sind, wie auch nicht-intelligible Körper – solche die nicht lebbar sind, in einer diskursiven, performativen Bewegung. Die verworfenen Körper bilden dabei das konstitutive Außen, weil es die „Bedingungen der Möglichkeit des Erscheinens“ derjenigen Körper darstellt, die als normal und erwünscht gelten (vgl. ebd.: 201). Bei Butler heißt es:

„Dieser letztgenannte Bereich [der undenkbaren, verworfenen, nicht-lebbaeren Körper, B.W.] ist nicht das Gegenteil des ersten, denn Gegensätze sind schließlich Teil der Intelligibilität; letzterer ist der ausgeschlossene und nicht entzifferbare Bereich, der den Bereich als das Gespenst seiner eigenen Unmöglichkeit heimsucht, ist die eigentliche Grenze zur Intelligibilität, deren konstitutives Außen.“ (Butler 1997: 16)

Und an anderer Stelle expliziert sie die traumatisierende Potenz gesellschaftlich orchestrierter (geschlechts-)identitärer Zwangsaufrufen wie folgt:

„Die normative Kraft der Performativität arbeitet [...] mit dem Ausschluss. Und im Falle von Körpern suchen jene Ausschlüsse die Signifikation als deren verwerfliche Grenzen heim oder als das, was strikt verworfen ist: das Nichtlebbaere, das Nichterzählbaere, das Traumatische.“ (Ebd.: 260)

Die Macht der Geschlechternormen bringt via eine Zwangsaufrufung traumatisierte Subjekte hervor. Die Traumatisierung besteht in dem Verlust der eigenen, das Selbst demokratisierenden Vielschichtigkeit, aber auch in der Marginalisierung, der Unterordnung unter das idealisierte Andere. Die Macht der Geschlechternormen traumatisiert, indem sie Verwerfungen an all diejenigen erzeugt, die sich ihr gewollt oder ungewollt entziehen. Die Traumatisierung ist hier aber nicht einer Subjektivierung nachgelagert, sie propft sich nicht auf eine unbeschädigte und unbeschädigbare Identität auf, sondern ein Trauma ist immer schon in Subjektivierungen eingeschrieben – zumindest im Hört

der zwangsheterosexuellen Matrix. Trauma und Subjekt sind somit gleichursprünglich. Konkret: Die Traumatisierung besteht in der Unterwerfung unter eine Norm qua Subjekt-/Nicht-Subjektkonstitution, als *notwendige* Verletzung innerhalb der *kontingenten* symbolischen Ordnung. Verletzungen meinen bei Butler zum einen unbewusste Zwangsidentifizierungen, zum anderen gewaltsame Übergriffe gegen Menschen (sprachlicher oder nicht-sprachlicher Art), die einer augenscheinlichen Norm nicht entsprechen. Während sie im ersten Fall von *notwendigen* Verletzungen spricht, spricht sie in zweitem Fall von *kontingenten* Verletzungen (vgl. Kap. 5).

Beide Verletzungsweisen sorgen dafür, eine notwendige und eine kontingente, sprachliche wie nicht-sprachliche, dass diejenigen, die die „dünnsten Ränder des Diskurses“ (ebd.: 30) bevölkern, an einem Ort leben, der ständig von Auslöschung bedroht ist (vgl. Ludewig 2002: 202). Sie leben an „Unorten“ (Butler 2009: 177), wo sie sich wider Willen vorfinden. Als solche sind sie nicht sichtbar und genießen als Verworfenen nicht den Status des Subjekts (vgl. ebd.). Sie sind stets prekär und laufen Gefahr, den *symbolischen* Tod zu sterben. Das legt zumindest Butlers Frage nahe, „inwiefern der Körper erst in und durch die Markierung(-en) der Geschlechtsidentität ins Leben gerufen wird“ (vgl. Butler 1991: 26).

Da Butler nicht in der gewohnten Weise zwischen symbolischem und physischem Tod unterscheidet, erhält ihre Formel der Nicht-Lebbarkeit jene konkrete wie tragische Komponente. Sich nicht subjektivieren zu können, heißt nicht leben zu können, heißt ständig vom Tod bedroht zu sein.

Subjektwerdung als *assujettissement* (Butler 1997: 34) ist gleich dem Leben überhaupt, gleich der vitalen Dimension. Diese scheint bei Butler selbst nun tragisch koextensiv mit dem Unbehagen, der Melancholie, dem Trauma. Der Körper, seine Materialität ist stets ein traumatisierter Körper, die vitale Dimension immer schon gestorben beziehungsweise durch die Markierung zu einem Geschlecht halb tot ins Leben berufen. Am deutlichsten zeichnet sich Butlers Ontologie traumatischer Geschlechtersubjektivierung in der Verbindung von Machttheorie und freudianischer Psychoanalyse ab. Den konstitutiven Verlust, den sie im Rahmen der Rezeption der Freud'schen Theorie der frühkindlichen melancholischen Identifizierungen in dem Werk *Psyche der Macht* (2001) vertieft, weist auf eine unentrinnbare und mithin schließende traumatische Wucht kohärenter Identitätsanrufungen hin. Schließend, weil sie hiermit über einen performanztheoretischen und damit iterierbaren Impetus hinausgeht, und das Subjekt nun wirklich unerbittlich und folgenreich an seine Geschlechtsidentität zu binden scheint – womöglich in dem Bestreben, die Frage zu beantworten, die sie in das Unbehagen der Geschlechter wie folgt stellt: „Inwiefern [wird] der Körper erst in und durch die Markierung(-en) der Geschlechtsidentität ins Leben gerufen?“ (Butler 1991: 26)

2.3.1 *Psyche der Macht: Weiblichkeit und Männlichkeit als Spuren unbetraueter und unbetrauerbarer Liebe*

„Ich möchte zunächst versuchen zu erklären, in welchem Sinn eine melancholische Identifizierung zentral für den Prozess ist, in welchem das Ich einen geschlechtsspezifischen Charakter annimmt.“ (Butler 2001: 125)

In ihrer späteren Schrift *Psyche der Macht* und ihrem Aufsatz *Melancholisches Geschlecht, verweigerte Identifizierung* (2001) rekonstruiert Butler im Rekurs auf Sigmund Freuds psychoanalytische Theorie *Geschlechtliche Identifizierungen* als frühkindliche Zwangsidentifizierungen. Butlers bereits dargestellter mimetisch-performativer Ansatz erfährt somit eine psychoanalytische Wende, wenn sie formuliert:

„Es genügt nicht zu sagen, dass die Geschlechtszugehörigkeit etwas Performatives ist [...]. Ganz eindeutig gibt es Funktionsweisen des Geschlechts, die sich in dem, was als Geschlechtszugehörigkeit performiert wird, nicht ‚zeigen‘, und es wäre ein Fehler, die psychische Wirkung des Geschlechts auf dessen buchstäbliche Performierung zu reduzieren. Die Psychoanalyse beharrt darauf, dass die Undurchsichtigkeit des Unbewussten der Veräußerlichung der Psyche Grenzen setzt. Sie argumentiert auch und zu Recht, wie mir scheint, dass das Veräußerlichte oder Performierte sich nur in Bezug auf das verstehen lässt, was von der Performanz abgeschnitten ist, was nicht performiert werden kann oder will.“ (Ebd.: 136, Herv.i.O.)

Die im Rekurs auf Foucault und Aristoteles entwickelten Thesen der Materialisierung von Geschlechterkörpern bekommen hiermit psychoanalytisches und damit selbst *identitätsteologisches* Gewicht, auch wenn notwendige Identifizierungen theorieimmanent immer noch der kulturellen Ordnung nachgelagert sind. War Geschlechtsidentität in ihren früheren Werken zwischen Fiktion und Realisierung angesiedelt, scheint Butler nun mit und wegen ihrer affirmativen Psychoanalysezepktion den geschlechtlichen Identifizierungen den Status des Realen verleihen zu wollen. Butler verfolgt hier aber eine mithin mit der performanztheoretischen Sichtweise schwer zu vereinbarende Position der tatsächlichen Verinnerlichung geschlechtsbezogener Zuschreibungen. Somit zieht sie den Ring um die Trias Körper, *Gender*, Begehren immer enger. In dem genannten Aufsatz möchte sie die Mechanismen, die bei der Subjektproduktion am Werk sind, stärker herauschälen. In einer kritischen Bewegung zu Foucault, der in Butlers Augen zwar postuliert, dass Subjekte durch Machtbeziehungen konstituiert sind, aber nicht zu erklären vermag, *wie* die Mechanismen der Subjektkonstitution wirken (vgl. Hauskeller 2000: 77), verbindet Butler, um eben die benannte Leerstelle in der Foucault'schen Machttheorie zu füllen, produktive Machtkonzepte mit der psychoanalytischen Objektbe-

ziehungstheorie Freuds; genauer der Theorie der frühkindlichen Identifizierungen. Butler will hierzu die Geschlechtszugehörigkeit nicht nur als ein Unbehagen, sondern als eine „Art von Melancholie“ denken (Butler 2001: 125). Melancholie definiert sie mit Freud als „einen unabgeschlossenen Trauerprozess“ (ebd.). Jener unabgeschlossene Trauerprozess ist von „zentraler Bedeutung für die Formierung jener Identifizierungen, die das Ich bilden“ (ebd.). Die geschlechtliche Identifizierung begreift Butler nun mit Freud als eine abgewehrte Trauerreaktion, als eine *melancholische Identifizierung*. Freud postuliert in *Das Ich und das Es*, dass „ein verlorenes Objekt im Ich wieder aufgerichtet wird“ (Freud zit. nach ebd.). Das bedeutet: Eine ehemalige Objektbesetzung wird durch eine Identifizierung abgelöst. Der Charakter bildet sich nun zuvor-derst über die identifikatorischen Verinnerlichungen der Ersetzungen des Verlusts. In Bezug auf die Geschlechtsidentität und das Begehren gedacht, heißt das, die Konstituierung des geschlechtlichen Ich entsteht durch die Aufgabe des frühkindlichen (gleichgeschlechtlichen) Sexualobjekts. Butler folgert nun, mit Freud, dass das Ich eine Art „Ablagerung geliebter und verllorener Objekte ist“ (ebd.: 126). Das Objekt wird in einem Akt der „melancholischen Inkorporation“ einverleibt (ebd.). Sowohl die Einverleibung als auch der Verlust bleiben dabei weitgehend unbewusst, das heißt werden verleugnet. Dadurch kann keine Trauerarbeit stattfinden. Butler fragt nun, ob „Geschlechts-Identifizierungen [...] durch melancholische Identifizierungen hervorgebracht werden“ (ebd.: 127). Butler vermutet mit Freud, dass die weibliche wie die männliche Position durch Verbote zustandekommen. Dabei handelt es sich um Verbote der gleichgeschlechtlichen Objektwahl, Verbote von Sexualhandlungen: Diese Verbote verlangen den Verlust „bestimmter sexueller Verhaftungen“ (ebd.). Der Verlust kann aber, ob der Tabuisierung der gleichgeschlechtlichen Liebe als Liebe, nicht eingestanden und damit nicht betrauert werden (vgl. ebd.). Während Freud die Herausbildung des heterosexuellen Begehrens mit dem von ihm als universell gesetzten Inzesttabu erklärt (und aus der Dismorphologie), und somit subjektintrinsisch motiviert sieht (vgl. Kap. 1.4), vollzieht Butler hier eine machtheoretische Wendung: Sie sieht den ödipalen Konflikt, der schließlich die melancholische Inkorporation induziert, selbst als Effekt der zwangs-heterosexuellen Matrix. Butler stellt fest:

„Der ödipale Konflikt setzt voraus, dass das heterosexuelle Begehren bereits ausgebildet ist, dass die Unterscheidung zwischen heterosexuell und homosexuell *bereits* ausgebildet ist, dass die Unterscheidung zwischen heterosexuell und homosexuell [...] bereits durchgesetzt ist.“ (Ebd.: 127)

Butler folgert, dass das Inzestverbot dem Homosexualitätsverbot nachgelagert ist und ersteres letzteres zur Voraussetzung braucht. Das Homosexualitätsverbot stellt aber keine notwendige Gesetzmäßigkeit dar. In einem

kulturellen System heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit wird die heterosexuelle, geschlechtlich bestimmte Identifizierung über „melancholische Einverleibung“ (ebd.) vielmehr erzwungen. Die homosexuellen Positionen werden zu nicht-lebbaren, nicht betrauerbaren Positionen (Verlusten):

„Werden bestimmte Arten von Verlusten durch kulturell vorherrschende Verbote erzwungen, dann können wir mit einer kulturell vorherrschenden Form von Melancholie rechnen, die die Verinnerlichung der unbetrauerten und unbeträuerbaren homosexuellen Besetzung anzeigt.“ (Ebd.: 139)

Homosexuelle Bindungen einzugehen oder eben nicht, den Verlust zu betrauern oder nicht, ist nicht der mangelnden „Bereitschaft eines Einzelnen“ (ebd.: 132) geschuldet, sondern einer kulturellen, nahezu unentrinnbaren Instruktion. Diese erzielt ihre Wirkung über die Ablehnung der Liebe zum gleichen Geschlecht. Das Homosexualitätsverbot wird über Gesetze, Praktiken, Handlungen wiederholt und ritualisiert. Daraus entsteht eine „Kultur der Geschlechtermelancholie“ (ebd.), in der „Männlichkeit und Weiblichkeit *Spuren* unbeträuerter und unbeträuerbarer Liebe [sind]“ (ebd.). Sexualität drückt nicht Geschlechtszugehörigkeit aus, sondern Geschlechtszugehörigkeit speist sich aus einer durch kulturelle Verbote instruierten Sexualität (vgl. ebd.). Da die homosexuelle Liebe keine intelligible Lebens- und Begehrensform darstellt, kann ihr Verlust nicht betrauert werden. Wenn die Trauer aber nicht artikuliert werden kann, und somit keine Anerkennung erfährt, dann verdoppelt sich der Zorn über den Verlust und kann bis zum Suizid reichen (vgl. ebd.: 139): „Geschlechtszugehörigkeit selbst lässt sich zum Teil als Ausagieren der ungelösten Trauer verstehen.“ (Ebd.: 137)

Spätestens hier sind wir einmal mehr bei den gewaltsamen Effekten der kulturellen heterosexuellen Matrix angekommen. Butler will mit Hilfe der freudianischen Theorie der frühkindlichen Identifizierung über die Einverleibung des aufzugebenden Liebesobjekts verdeutlichen, dass Geschlechternormen wirkmächtig sind, dass sie den Menschen nicht äußerlich bleiben, dass sie diese vielmehr in legitime (lebbare) und illegitime und nicht-lebbare Menschen einteilen. Während Butler, allein aus der performanztheoretischen Perspektive heraus, nicht zu sagen vermag, wie ein grausamer, gewaltsamer Impetus der Ausschlusslogik die identitäre Ebene erreicht beziehungsweise sich materialisiert, kann sie dies mit der psychoanalytischen Anreicherung der Performativitätstheorie – einer Art Performativitätstheorie *plus* – tun. Die zentrale Pointe dieser theoretischen Verknüpfung ist, dass eine zwangsheterosexuelle Matrix über ihr Einfallstor ‚ödpale Triangulierung und melancholische Identifizierung‘ Subjekte *wirklich* gewaltsam im Akt der Verletzung erzeugt. Weiblichkeit und Männlichkeit sind selbst *Spuren* unbeträuerter und unbeträuerbarer Liebe (s.o.). In einer zwangsheterosexuellen Matrix werden

sie zu einer *notwendigen* Überlebensstrategie. Butlers Verdienst ist es hier, ein *Trauma of Gender* skizziert, ein gigantisches, kulturell verbreitetes Unbehagen gekennzeichnet und einen Platz und eine Denkmöglichkeit für Millionen und Abermillionen an Nicht-Lebbarem aufgezeigt zu haben. Binäre, vereindeutigende Geschlechternormen stellen nach Butler eine Form der symbolischen Gewalt dar, die Leiden erzeugt, indem sie diejenigen Subjekte, die sich der heterosexistischen Norm entgegenstellen, als nicht-lebbare, nicht intelligible wirklich erzeugt. Die zwangsheterosexuelle Matrix bekommt aber mit der psychoanalytischen Wende den Charakter eines Ereignisses, das Subjekte entlang wirklicher Seelen fabriziert. Die erzwungene Geschlechtszugehörigkeit gerät selbst zu einer möglichen Traumatisierung, weil es nun – im Konzept Butlers – eine Psyche gibt, die den Leidenstopos markiert. Die Gefahr totaler Geschlechterkörper erzeugt Butler (2001) dadurch, dass Geschlecht, darüber, dass es tief im Unbewussten wirkt, von einer performativen zu einer seelischen Kategorie geworden ist (s.o.). Ihre in Weiterführung der Derrida'schen Philosophie der Differenz (im Unterschied zur Opposition) (Derrida 1976) anklingende Hoffnung auf „an indefinite number of sexes“ (Derrida zit. nach Nagl-Docekal 2001: 50), verliert mit der affirmativen Bezugnahme auf Freuds Identifizierungstheorem an Kraft. Denn: Butler erkennt nun die Wirkmächtigkeit des Verbotes dermaßen an, dass es nun schwer vorstellbar erscheint, wie andere mögliche Identitäten (seelisch/leiblich) wirksam parodistisch inszeniert werden können (vgl. Butler 2001: 136). Indem die Subjekte Geschlecht annehmen *müssen*, um zu existieren und Geschlecht melancholisch zu inkorporieren, gerät Geschlecht nun omnipräsent, im Sinne von: Es gibt nichts mehr am ‚Ich‘, was kein Geschlecht hätte. Butler übernimmt, so auch Hauskellers Erachtens, zu stark die freudianisch–psychoanalytischen Annahmen zur frühkindlichen Objektwahl und deren Sanktionierung innerhalb derer andere als die geschlechtlichen Kategorien des Verbots der Objektwahl nicht konzipiert sind (vgl. Hauskeller 2000: 83). Mit der affirmativen Bezugnahme auf Freuds eigenen, den damaligen biologischen Wissenschaften implizit entlehnten Geschlechterdualismus, welcher von den aktuellen biologischen Wissenschaften als überholt gilt (vgl. Voss 2010) (vgl. Kap. 1.5), reifiziert Butler selbst das Postulat binär geschlechtlicher Identifizierungen, welches sie umfassend und zu Recht kritisiert. Das liegt unter anderen daran, dass Butler Freuds seelischen Monismus unkritisch fortsetzt. Ein Descartes zugeschriebener und sich eigentlich erst mit Freud folgenreich etablierender Geist-Körper-Dualismus (vgl. Kap. 1.4), innerhalb dessen eine *wirkliche* seelische (psychische) Dimension, wenn diese auch gesellschaftlichen Matrizen nachgelagert ist, das Körperliche allumfassend orchestriert, sorgt hier dafür, dass eine mögliche somatische Dimension den gesellschaftlichen Zumutungen, welche sich unter anderem in verletzenden Sprechakten und identitären Anrufungen äußern, nichts mehr entgegensetzen hat. Der Körper verschwindet in der seelischen

Dimension, die seelische Dimension in der symbolischen/gesellschaftlichen. Eine als real angenommene Seele erstickt das vitale Subjekt schon bevor es zu atmen begonnen hat. Subjektivierungen sind bei Butler somit seelische Konstituierungen. Deswegen bleibt keine vitale, volatile Materialität, keine leibliche Dimension als möglicher Gegenpol¹² der geistigen/seelischen Dimension, die sich gegen ein Trauma *of/as Gender* oder ein Trauma *of/as hatespeech* (Butler 1998) stemmen könnte. Der Gedanke der Gewaltsamkeit, des Traumas der Geschlechternorm soll dennoch von Butler weiter übernommen werden, und für alles Weitere im Hinterkopf behalten werden. Hinterfragt werden soll aber *diese* psychoanalytisch konzipierte Form der Verankerung im Subjekt.

Zweifelsohne hinterlässt eine binäre zweigeschlechtliche Ordnung konstitutive *Spuren* im Subjekt (vgl. Kap. 5.8). Geht man aber von einer notwendigen frühkindlichen Identifizierung aus, so besteht die Gefahr der Totalisierung der Zwangsläufigkeit von *Gender Identity*. Zum anderen wird entlang, mit und gegenüber normativen Setzungen Potenzial zur Widerständigkeit verschenkt, wenn der Körper wie bei Butler entweder mit einem Sprechakt oder mit einer Seele in eins fällt. In keinem Fall ist ein ontologischer Abstand zwischen Diskursivität und Materialität denkbar. Dennoch: Geschlecht soll im weiteren Verlauf mit Butler als *Trauma* denkbar bleiben und diese Figur soll sogar noch weiter ausgebaut und in ihrer materiellen Basis ‚geerdet‘ werden. Dafür müssen aber die *Einlassstellen* verletzender Identitätsanrufungen in die Körper noch genauer fassbar werden, wie auch Körper selbst verstanden werden müssen – genauer als es mit einem Bezug auf Butler möglich ist. Eine verletzbare, volatile und liminale somatische Dimension samt Dynamiken der Erinnerung könnte dann den Bezugspunkt bilden für Gender entsubjektivierende (vgl. Kap. 5.8). Zunächst soll der Bewegung nachgegangen werden, in der in Butlers Theorieentwicklung der utopische Körper verloren gegangen ist. Dies ist nötig, um meine These stark zu machen, dass Widerständigkeit in einer (Um-)Interpretation der Physis bestehen kann. Dafür muss es einen physischen Körper erst einmal geben.

2.3.2 Konstituierungen II: Von realen Seelen (Butler) und utopischen Körpern (Wittig)

Butlers seelischer Monismus zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, dass die psychische Dimension, welche als durch die zwangsheterosexuelle Matrix, im Rahmen von frühkindlichen Identifizierungen instituiert gilt, die allumfassende Maßgabe für die körperliche Dimension ist, während umgekehrt der Körper

12 | Ich verweise hier begrifflich auf Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche, die in der körperlichen Dimension ein mögliches Korrektiv, einen „Gegenpol“ zur sprachlichen Dimension sehen (vgl. Kap. 3.2.3).

keine (explizite) Maßgabe für die seelische hat.¹³ Somit bleibt aber die Orchestrierung des Körpers durch Normen notwendigerweise ein *Abstractum*. Denn: Butler vermag bestenfalls zu erklären, wie *seelische geschlechtliche Identifizierungen* zustande kommen, aber nicht, wie *Körper affiziert* werden. Sie vermag nicht zu erklären, wie Normen *leiblich* verinnerlicht werden, weil Butler die leibliche Verfasstheit als Seelische denkt. So kommt auch Christiane Hauskeller (2002) zu dem Schluss, dass bei Butler weder die leidenden noch die potenziell widerständigen Subjekte an Körper gebunden sind; der Körper geht allzeit im Diskursiven beziehungsweise im Seelischen auf (vgl. Hauskeller 2002: 128). Es handelt sich in Butlers Analyse der Trauer wie der Melancholie stets um *seelische* Kräfte, auch wenn diese als macht-instruiert und miteinander im Widerstreit liegend gedacht werden. Es sind seelische Kräfte, die das Subjekt konstituieren. Das wird deutlich, wenn Butler, wie folgt, über Foucaults Seelen-/Körperbegriff kritisch räsoniert: „Wenn für Foucault das Subjekt nicht dasselbe ist wie der Körper, aus dem es entsteht, dann ist vielleicht bei Foucault der Körper an die Stelle der Psyche getreten – nämlich als das, was die Gebote der Normalisierung überschreitet und missachtet.“ (Butler 2001: 91) Für Butler steht fest, dass dem Körper, verstanden als ein durch den Diskurs *naturalisierter*, kein ontologischer Überschuss eignet, und damit ist dieser nicht in der Lage, Normalisierungsbestrebungen zu missachten oder zu überschreiten. Butlers Potenzial zur Widerständigkeit liegt bekanntlich nicht in einer somatischen Dimension, die sich gegen eine zwei-geschlechtliche Einengung behauptet, sondern in der diskursiven und performativen Verschiebung von Geschlecht (Iterationen) (vgl. auch Nagl-Docekal 2001: 64). In einer Kurzformel: Ändern sich die diskursiven Strategien, so ändert sich die Materialisierung. Deutlich wird Butlers Diskursontologie und Negation eines einem binären *gendering* vorgängigen Körpers, und damit utopischen Körpers, bereits in *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991), wenn sie sich von Monique Wittig absetzt. Ähnlich wie Butler geht Wittig davon aus, dass der Geschlechtskörper kein ahistorisches, präkulturelles Faktum darstellt. Vielmehr wird der Geschlechtskörper als sprachlicher und über das Sprachliche naturalisiert. Bei Wittig heißt es: „Die Sprache wirft Bündel von Realität auf den gesellschaftlichen Körper.“ (Wittig zit. nach Butler 1991: 165) Wie Butler geht Wittig davon aus, dass die Erkennbarkeit und Legitimation des Menschen als Mensch – seine Intelligilität, sein Status – mit der Zuweisung des Geschlechts (als Kind) erhalten und abgesichert wird (vgl. ebd.: 166). In unserem Gesellschaftssystem gibt es kein anerkanntes *geschlechtsloses* Mensch-Sein.

13 | In der affirmativen Bezugnahme auf Freud verbirgt sich meines Erachtens nicht nur ein seelisch motivierter Geschlechterbiologismus (vgl. Kap. 1.4), sondern auch eine Theorie der „Seele ohne Körper“ als ein Überkorrektiv zum ‚cartesischen‘ „Körper ohne Seele“ – um hier Üexkülls Charakterisierung der psychoanalytischen Psychosomatik zu gebrauchen (von Üexküll zit. nach Brähler 1984: 10).

Sowohl Wittig als auch Butler lesen de Beauvoirs Theorie der Geschlechtwerdung¹⁴ so, dass nicht nur die Herleitung des *gender* aus dem *sex* problematisch ist, sondern in einem Denken über de Beauvoir hinaus, gibt es für Wittig wie für Butler „keinen Grund, schon den biologischen Körper in zwei Geschlechter, nämlich das männliche und das weibliche aufzuteilen“ (ebd.: 167). Schon die Annahme, es gäbe eine sexuelle Bestimmung des Menschen, sei bereits eine Politisierung der Kategorie Natur. Butler sagt das mit ihren eigenen Worten bekanntlich so: „Geschlechtsidentität ist bereits in das Geschlecht eingebaut, und das anatomische Geschlecht ist [...] schon von Anfang an Geschlechtsidentität.“ (Ebd.: 169) Anders als Butler spricht Wittig aber von einer politischen und kulturellen *Interpretation* des Körpers (vgl. ebd.: 170). Bei Wittig werden auf ‚Natur‘ kulturelle Bedeutungen projiziert, bei Butler aber ist Natur als schon immer sprachliche, materialisierte erkenntnistheoretisch desavouiert. Wittig entlarvt ebenso wie Butler die Praxis der zwei-geschlechtlichen Bezeichnungen als kontingente symbolische Gewaltsamkeit, die eine Gegebenheit der Erfahrung des Geschlechts formt.¹⁵ Anders aber als Wittig desavouiert Butler den von Wittig formulierten utopischen Fluchtpunkt einer Reinterpretation von physischen Merkmalen über eine Umorganisation der Beschreibung der Körper und der Sexualitäten (vgl. ebd.: 169f.). Für Wittig ist es möglich, einen fiktionalen Raum der Uminterpretation physischer Merkmale zu eröffnen, einen jenseitigen Raum des Geschlechts, indem Sexualitäten und Körper nicht mehr als zwei-geschlechtliche beschrieben werden, und somit als solche nicht-zwei-geschlechtliche Körper erlebbar wären. Wittig stellt fest:

„Aber was wir für eine physische, unmittelbare Wahrnehmung halten, ist nur kulturell erzeugte, raffinierte und mythische Konstruktion [...] die die physikalischen Merkmale (die an sich ebenso *neutral sind* wie andere, aber durch ein gesellschaftliches System markiert werden) durch das Netz der Beziehungen *reinterpretiert*, in dem sie wahrgenommen werden.“ (Wittig zit. nach ebd.: 170, Herv. B.W.)

14 | Bei de Beauvoir heißt es: „Es gibt keinen Menschen, der nicht sexuell bestimmt ist; das Geschlecht kommt dem Menschen als notwendiges Attribut zu. Aber das anatomische Geschlecht ist nicht Ursache der Geschlechtsidentität, und die Geschlechtsidentität lässt sich nicht als Widerspiegelung oder als Ausdruck des Geschlechts verstehen.“ (de Beauvoir zit. nach Butler 1991: 166)

15 | Butler gibt Wittig wie folgt wieder: „Das Objekt [wird] gewaltsam zu dieser Gegebenheit geformt [...], die Geschichte und die Mechanismen dieser gewaltsamen Formung [treten] nicht mehr an dem Objekt in Erscheinung. Demnach stellt das ‚Geschlecht‘ den Realitäts-Effekt eines gewaltsamen Prozesses dar, der gerade durch seine Effekte verschleiert wird. Was in Erscheinung tritt, ist lediglich die Kategorie ‚Geschlecht‘, so dass ‚Geschlecht‘ als Totalität dessen, was ist, wahrgenommen wird.“ (Ebd.: 169, Herv.i.O.)

Während für Wittig hier, wie Butler zu Recht räsoniert, „physikalische Merkmale [...] in bestimmtem Sinne *da* zu sein [scheinen]“ (ebd.), also ein physikalischer Körper wenn auch *niemals im Sinne einer historisch invarianten Zweigeschlechtlichkeit*, aller Bezeichnungspraxen und den an diese gebundenen Wahrnehmungsweisen zum Trotz *da ist*, fragt Butler in deutlicher Abgrenzung zu Wittig provokativ: „Existiert überhaupt ein physikalischer Körper vor dem perzeptuell wahrgenommenen Körper?“ (Ebd.)

Für Wittig stellt das Geschlecht als diskursive Konstruktion ein *Abstraktum* dar, das eine gewaltsame Realität ‚zweiter Ordnung‘ hervorbringt (vgl. ebd.: 169). Somit unterscheidet Wittig zwischen *Abstraktum* und *Konkretum*. Eine neutrale Physis ist immer das *Konkretum* der ersten Ordnung, in das sich ein *Abstraktum* einschreibt und dessen Wahrnehmung und Realität als zweite Ordnung orchestriert. Butler aber stößt sich an dem Begriff der *Interpretation* und Möglichkeit zur Re-Interpretation eines physisch gegebenen Körpers sowie an Wittigs Konzept von Geschlecht als einer zweiten Ordnung. Butler lehnt es ab, eine *Physis* zu denken, die einer Bezeichnungspraxis vorgängig ist. Für Butler gibt es keinen nicht-markierten Körper. Diskurs, Materialität und Körper fallen in eins. Während, nach Wittig, der Körper auf den erogenen Körper reduziert wird, ob der Benennung wie Hervorhebung (*discrimination*) der ‚Geschlechtsteile‘ Penis, Vagina, Brüste usw. Eben indem der Körper auf diese Teile eingeschränkt wird, wird er zugleich als Ganzes fragmentiert (vgl. ebd.: 170). Mit Wittig lässt sich eine utopische erfahrbare Multiplizität von Körpern jenseits des Geschlechterdualismus denken, denn so heißt es bei Butler, Wittigs Position wiedergebend: „In Wirklichkeit ist die Einheit, die dem Körper durch die Kategorie ‚Geschlecht‘, auferlegt wird, eine ‚Un-Einheit‘, eine Fragmentierung und Aufsplitterung, sowie eine Reduktion der Erogenität.“ (Wittig zit. nach ebd.: 171, Herv.i.O.) Butler möchte aber genau diesen utopischen Fluchtpunkt perhorreszieren. Die von Wittig hier postulierte ontologische Fülle, die durch die Bezeichnungspraxis gewaltsam eingeschränkt wird, der Körper somit gleichsam zerrissen wird – Wittig spricht von „zerrissenen Körpern“ (Wittig zit. nach ebd.), ist für Butler, die Bezeichnungspraxen auch als produktiv verstehen will, nicht nur als repressiv problematisch. Butler möchte genau in jedem Fall einen metaphysischen Körper vermeiden, und Aristoteles so lesen, dass eine Physis als Materialität vor ihrer Formung nicht existiert. Eine grammatische Annexion von Materialität, Natur, *Physis* ist allerdings mit Aristoteles nicht einfach zu machen.

2.3.3 Die Seele als Dispositiv II oder: Uneigenständige Körper: *How is resistance possible?*

„Ein natürliches Ding [ist] etwas ‚was den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat‘, ein Sich-selbst-Bewegendes, im Gegensatz zu den anderen seienden Dingen, die nicht von Natur aus, sondern durch andere Gründe sind, welche außerhalb ihrer selbst liegen.

Als solche nennt Aristoteles die *techne onta*, Gegenstände die vom Menschen mit einer bestimmten Absicht und zu einem bestimmten Zweck hergestellt sind.“ (Ludewig 2002: 218, Herv.i.O.)

Ludewig nimmt hier Bezug auf die Aristoteles-Exegesen von Ute Guzzoni, und will damit deutlich machen, dass bei Butler sämtliche *Naturmöglichkeit* auf einen diskursiven Materialisierungsakt reduziert wird. Natur weist bei Butler nunmehr keinerlei Eigenständigkeit auf. Es gibt bei Butler nichts, das „den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat“. Natur und Körper werde damit aber ebenso zu *techne onta* wie die Sprache und jedes andere Ding. Butler läuft in meinen Augen so Gefahr, Natur auf einen grammatikalischen Artefakt zu reduzieren, und diese damit erneut ‚cartesianisch‘ einer wie auch immer gearteten Rationalität zu unterworfen. Damit steht der Verfügbarmachung des Körpers aber Tür und Tor offen. Der Körper hat keine liminale Kraft, gemäß Butler stellt sich nicht die sprachliche Gewalt gegen die Möglichkeiten des Körpers (vgl. Butler 1991: 187), wie dies mit Wittig denkbar ist. Butler negiert meines Erachtens somit eine vorgesellschaftliche Ontologie der Möglichkeiten von Körpern. Natur lässt sich in der von ihr prinzipiell vertretenen aristotelischen Lesart nicht von der Vorstellung der Natur in Gestalt der diskursiven Konstruktionen lösen. Geschlechter sind für Butler einerseits ‚nur‘ eine diskursive Konstruktion, andererseits und mithin aporierreich total fleischlich. So spricht sie auch von Geschlecht als „zwei unterschiedlichen Stilen des Fleisches“ (ebd.: 205). Für Butler lässt sich das Fleisch nicht vom Geschlecht lösen, für Wittig existiert eine Trennung, zumindest fiktional. Somit proklamiert Butler einen diskursiven Geschlechterkörper,¹⁶ der sich doch nie vollständig als ein solcher materialisiert, und teleologisch immer offen bleibt. Butler greift zwar die Idee Wittigs, der Vervielfältigung von *gender*, utopistisch auf. Vervielfältigungen lassen sich aber nicht durch eine Nicht-Benennung von Geschlecht erreichen, und ein darauf Warten, was ‚dann‘ erscheint, sondern, und hier argumentiert Butler machttheoretisch auf Foucault bezogen, indem man eben genau jene Macht, durch die man konstituiert ist, an sich selbst wieder einsetzt. In ihrem Aufsatz *Subjektivierung, Widerstand, Bedeutungsverschiebung. Zwischen Freud und Foucault* (2001) setzt Butler sich mit den Möglichkeiten von Widerständigkeit mit und gegen Subjektivierungsprozesse auseinander. Butler kommt, indem sie hier den Foucault’schen Begriff der Seele mit dem Unbewussten gleichsetzt, und indem sie das Unbewusste psychoanalytisch versteht, zu dem Schluss, dass Unterwerfung und Subjektivierung zwar in einer Bewegung geschehen – am Beispiel der Unterwerfungspraktiken des Gefangenen in Foucaults Schrift *Überwachen*

16 | Robert Gugutzer spricht in seiner *Soziologie des Körpers* innerhalb der Darstellung des Butler’schen Körperverständnisses von einem „Geschlechterkörper“ (Gugutzer 2004: 124f.).

und Strafen, die Seele, genauer das Unbewusste aber dasjenige ist, was sich den normalisierenden Subjektivierungsweisen entzieht.¹⁷ Seelen sind aber bei Foucault, wie bereits angedeutet, keine universellen Gegenstandsbereiche, die der Mensch *hat*, wie dies Freud vorschlägt und wie dies Butler übernimmt, Seelen sind selbst sprachliche Effekte der Macht, die den Menschen im Akt der Kategorisierung eingeschrieben werden, und über die Menschen individuiert und beherrschbar werden. Foucaults Perspektive auf die Seele liest sich hier ab:

„Diese wirkliche und unkörperliche Seele ist keine Substanz; sie ist das Element, in welchem sich diese Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug eines Wissens miteinander verschränken; sie ist das Zahnradgetriebe, mittels dessen die Machtbeziehungen ein Wissen ermöglichen und das Wissen die Machtwirkungen erneuert und verstärkt.“ (Foucault zit. nach Hauskeller 2002: 187)

Und, wenn Foucault seinen inzwischen vielzitierten Ausspruch vornimmt: „Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers“ (Foucault 1976: 45), dann spricht Foucault von der Seele als nicht von einem dem Menschen ubiquitären Teil. Die Seele ist nicht Teil einer universellen menschlichen Verfasstheit. Sie bildet somit weder einen universellen Herrschaftsaspekt noch einen Fluchtpunkt gegenüber den Normalisierungsbestrebungen, den Machtansprüchen eines Apparates. Die Seele ist vielmehr ein diskursiver Effekt einer jeweils zu historisierenden Herrschaft selbst. Die Seele ist nicht mehr als eine medizinisch-psychologische Diskursformation, die den Gefangenen (*realiter*) beherrschen kann. Sie beherrscht den Körper, sie ist *unter anderem* (und nicht ausschließlich, wie Butler nahelegt und wie Hauskeller her-

17 | Foucault sagt in *Überwachen und Strafen* (1976), dass die Identität des Gefangenen als Gefangener über die Disziplinierung seines Körpers konstituiert wird (vgl. Hauskeller 2000:180). Disziplinierung ist dabei als Disziplinierungsmacht zu verstehen, die Subjekte erzeugt, indem sie an ihnen eine Seele installiert – die Seele des Verbrechers etwa. Die Disziplinarmacht, in Form der Justiz, versucht dabei anders als zu Zeiten der Marter auf Menschen einzuwirken. Das Einwirken der Justiz verknüpft zunehmend eine Rechtsprechung mit einem psychopathologischen Diskurs, der an den Verbrechern eine Seele, die Seele des Verbrechers konstituiert. So wird durch eine neue psychologische Rechtsprechung ein Prozess der Individualisierung in Gang gesetzt. Bei Foucault heißt es: „Diese Individualisierung unterscheidet sich wesentlich von den Strafabstufungen der alten Rechtsprechung. Diese benutzte [...] zur Bemessung der Züchtigung zwei Variablen: die Umstände und die Intentionen, d.h. Elemente, die zur Qualifizierung der Tat selbst beitrugen. [...] Was sich aber jetzt abzuzeichnen beginnt, ist eine Modulierung, die sich auf den Täter selbst bezieht: auf seine Natur, seine Lebens- und Denkweise, seine Vergangenheit, die Qualität und nicht mehr die Intention seines Willens.“ (Foucault zit. nach Hauskeller 2002: 183)

ausarbeitet),¹⁸ das Gefängnis des Körpers. Die Seele ist Gefängnis, weil sie sich als Machttechnologie in die Körper hineinfrisst. Dies geschieht bei Foucault nicht zuletzt durch eine Übungspraktik, wie Hauskeller betont, genauer über eine *Körperübungspraktik*, die sowohl den Gefangenenkörper als auch den Soldatenkörper durchzieht. Tatsächlich: Für Foucault ist die Seele selbst ein historisch-kontingenter, dennoch *wirkmächtiger* Artefakt, die Seele ist nach Foucault letztlich ein „Korrelat einer Machttechnik“ (Hauskeller 2000: 202). Der Körper allerdings, ist für Foucault ein materiell seiender, wie auch Hauskeller klar macht (vgl. ebd. 202ff.). Materiell vorhanden, nicht wie bei Butler, als schon immer bereits materialisiert, *sondern als möglicher materieller* „Durchgangspunkt“¹⁹ (ebd.: 202) für Macht- und ebenso Herrschaftsbeziehungen. Herrschaft setzt am Körper an. Herrschaft zerstört und formt den Körper Foucaults, indem sie ihn über die Installierung einer Seele im Sinne von ‚Unterstellung und Spürbarmachung‘ kontrolliert. Analog zu Wittig (Kap. 2.4) gibt es bei Foucault einen von den Normen, zumindest theoretisch, unterscheidbaren Körper, auf den und an dem diese wirken können, wie dies Butler ja auch bereits vermutet und kritisiert (s.o.). Foucaults Körper-Seele-Beziehung im Hinblick auf die Praktiken der Disziplinierung zusammenfassend schreibt Andrea Maihofer (1995):

„Historisch einmal entstanden, haben die Menschen eine Seele, ein Gewissen oder eine Subjektivität. Die Seele ist daher auch nicht bloß auf den Körper eingeschrieben, sie ist in ihm [...] sie hat vom Körper Besitz ergriffen und ihn zu einem Körper mit einer Seele gemacht [...] aus diesem Grund dreht Foucault das christlich-theologische Bild vom Körper als Gefängnis der Seele um. Doch wird diese Umkehrung für das Ganze genommen [wie bei Butler, C.H.] gerät aus dem Blick, dass sich für Foucault die moderne Seele (das moderne Subjekt oder das Gewissen) historisch selbst wiederum durch einen bestimmten *Zugriff auf den Körper* entwickelt – [...] durch historisch bestimmte Formen des Strafens, des Disziplinierens, des Arbeitens sowie innerhalb sozialer Praktiken wie der des Geständnisses.“ (Maihofer zit. nach Hauskeller 2002: 186, Herv. B.W.)

18 | Hauskeller macht auf eine, in ihren Augen, inkorrekte Lesart Butlers des Foucault'schen Satzes: „Die Seele: Gefängnis des Körpers“ (Foucault 1976: 42) aufmerksam. Butler übersetzt und interpretiert diesen folgenreichen Satz mit: „The soul is the prisoner of the body.“ (Butler zit. nach Hauskeller 2000: 185, Herv.i.O.) Hauskeller weist darauf hin, dass die Gleichsetzung des Doppelpunktes mit *ist* eine Gleichsetzung von Seele und Gefängnis des Körper suggeriert. Der Doppelpunkt aber legt nahe, so Hauskeller, dass die Seele unter anderem auch als Gefängnis des Körpers bezeichnet werden könne. Die Seele meint bei Foucault eine politische Anatomie (vgl. ebd.). Bei Freud ist sie von sich aus gegeben.

19 | Vgl. Hauskeller: Hauskeller spricht von Foucaults Theorie des Körpers als eine Theorie des „Körpers als Durchgangspunkt und Stützpunkt der Macht und des Widerstandes durch die symbolische Ordnung“ (Hauskeller 2000: 192, Herv.i.O.).

Andrea Maihofer (1995) problematisiert zu Recht, und Hauskeller hebt das mit ihrer Anmerkung hervor, dass die moderne Seele selbst nicht ahistorisch ist – also etwas, das ‚vorfreudianisch‘ schon da war und von Freud erst beschrieben, entdeckt wurde. Vielmehr gehörte der freudianische Diskurs in der Perspektive Foucaults selbst zu denjenigen, die halfen, den Menschen eine Seele anzudichten, einzuverleiben und ihn somit als einen modernen Seelenmenschen zu generieren, und somit den Zugriff auf den Körper sicherten (vgl. dazu auch Hacking 1996; Illouz 2009). Es gehört zu einem der Herzstücke der Foucault'schen Machttheorie, eben diese Universalisierung der Seele zu problematisieren. Butler hingegen sieht mit Freud in der Seele selbst, zumindest unter der Hand, eine ubiquitäre Wahrheit und demnach ein Potenzial zur Widerständigkeit wider die Normierung. Nachdem sie Foucaults Begriff der Seele durch den der Psyche ersetzt und den Begriff der Psyche mit dem des Unbewussten verzahnt,²⁰ folgert Butler:

„Thus the psyche which includes the unconscious, is very different from the subject: the psyche is precisely what exceeds the imprisoning effects of the discursive demand to inhabit a coherent identity, to become a coherent subject [...] the psyche is what resists the regularization that Foucault ascribes to normalizing discourses.“ (Butler zit. nach Hauskeller 2000: 187)

Für Butler scheint es psychischen Widerstand zu geben, der sich gegen die Normalisierungsmacht wenden kann. Der Ort psychischer Widerständigkeit ist dabei das seelische Unbewusste. Dies legt die Vermutung nahe, dass Butler unter der Hand eine *psychische ontologische Vielfalt* behaupten will, auf die Normierungen gewaltsam einwirken. Eine ontologische abseits der normativen Wiederholungsmatrix identitärer Anrufungen, die sie in Bezug auf die Physis gegen Wittig desavouiert hat. Warum eine metaphysische Präsenz der Physis scheuen und eine psychische (seelische) nicht? In Bezug auf die widerständige Kraft des Psychischen lässt sich gemeinsam mit Christiane Hauskeller bereits sagen: Wenn dasjenige, was psychisch widerständig sein kann, als das Ausgeschlossene an den Rändern der Normalisierungsmacht konstituiert wird, dann kann selbes immer nur *ex negativo* der Normalisierungsmacht und nicht als dessen beliebig vervielfältigbarer *Counterpart* auftauchen.²¹ Woher kann also

20 | Bei Butler heißt es: „Dieses dem Häftling eingeprägte normative Ideal ist eine Art psychische Identität oder eine ‚Seele‘, wie Foucault sagt.“ (Butler 2001: 82, Herv.i.O.)

21 | Bei Hauskeller heißt es darüber hinaus: „Doch selbst wenn das Unbewusste den Widerstand des Subjekts gegen seine totale Unterwerfung garantieren würde, heißt das nicht, dass es das Subjekt befähigt, nicht nur im Rahmen der geltenden Regeln gegen diese aufzubegehren, sondern sie auch umzuschreiben. Sein Widerstand wäre dann systemkonform und nicht radikal.“ (Ebd.: 189)

eine mögliche Vielfältigkeit kommen, wenn diese nicht irgendwie und noch so vage in einer den Normen jenseitigen Ontologie angelegt ist? (Wie etwa in Wittigs geschlechtsjenseitiger Ontologie.) Und wieso, noch einmal gefragt, kann sich das Seelische als möglicher vielfältiger Überschuss behaupten, die materielle Dimension, der Körper hingegen nicht? Man darf sich wundern, denn in einem Rekurs auf Freud müssten psychische Vorgänge immer auch physiologische Vorgänge sein (vgl. Hauskeller 2002: 195). Bei Butler hingegen liest sich selten etwas über physiologische Vorgänge,²² selten etwas über die konkreten Erfahrungsqualitäten des leiblichen wie physiologischen Subjekts. Somit ist mit Butler auch das Leiden an der Macht, im Sinne eines konkreten Erlebens, schwer zu thematisieren (vgl. ebd.: 197), und dies obgleich der Unterton ihrer Schriften doch voller Empathie für diejenigen ist, die als Randexistenzen der Normierungsmacht Gewalt ausgesetzt sind (vgl. Kap. 2.3 u. 6.8.5), zwischen Kummer und Selbstzweifel, Nicht-Trauer und Melancholie mit dem Leben hadern oder erst gar nicht in Erscheinung treten können. Hauskeller schlägt Butler darum vor, ihr Konzept um eine physikalische Sprache der Emotionen zu erweitern, eine Sprache, die Emotionen „als positive oder negative elektrische oder magnetische Ladungen bezeichn[et], die innerhalb des diskursiven Netzes wirksam sind“ (Hauskeller 2000: 197).

Zunächst ist festzuhalten: Wenngleich es mit Butler denkbar ist, dass eine zwangsheterosexuelle Matrix traumatisierte Subjekte hervorbringt, zweigeschlechtliche Subjektivierungen also gewaltsam, grausam und im weiten Sinne traumatisch sind, ist bei Butler kaum eine Bezugnahme auf die körperlich-leibliche Erfahrung als *erlebbare Erfahrung* des Subjekts, das an dieser Gewaltform leidet, zu finden. Erfahrungen an und in einem materiellen Körper, dem Machtverhältnisse *widerfahren*, beziehungsweise der von diesen *heimgesucht* wird. Anders: Wenn die Machtverhältnisse die Subjekte als Identitätssubjekte, wenn auch unvollständig, materialisieren, und Materialisierung für Butler anders als bei Foucault auf der Ebene eines Seelenabstraktums bleibt,²³ welches sie für den Körper hält, dann können Machtverhältnisse, wozu auch das Leiden zählt, nicht wahrgenommen werden, nicht erfahren werden, sie entziehen

22 | Eine Ausnahme bildet eine Passage in ihrer Schrift *Krieg und Affekt* (2009). So zum Beispiel wenn sie schreibt: „Das mehr oder weniger diskrete Deutungsraaster, das Leben in würdiges und unwürdiges aufteilt, arbeitet grundsätzlich über alle Sinne: Der Schrei, den wir hören, wird von dem, den wir nicht hören, unterschieden; der Anblick, den wir sehen, von dem, den wir nicht sehen – und genauso auf der Ebene von Berührungen und sogar Gerüchen.“ (Butler 2009: 37)

23 | Bei Maihofer heißt es dazu: „Während bei Foucault [...] die Seele einen Körper bekommt, bzw. in gewisser Weise zu einer materiellen Realität wird, verflüchtigt sich bei Butler [...] der Körper ganz allmählich zur Seele, zu etwas Immateriellem, Intelligiblem, Fiktivem.“ (Maihofer zit. nach ebd.: 187, Herv.i.O.)

sich der leiblichen Reflexion. Das sprachlich strukturierte Unbewusste wird zum einzigen machtvollen Ort der Erkenntnis, von dem aus sich die Machtverhältnisse überhaupt befragen lassen. Damit postuliert Butler aber unter Hand eine Art Metaphysik des Unbewussten, die mit dem sonst eher strengen poststrukturalistischen Impetus kaum verknüpfbar erscheint. Anders: Die Denkfigur des seelischen Unbewussten als Widerstand gegen die Normalisierungsmacht erweist sich mithin als wenig anschlussfähig an Butlers programmatischen Anti-Essentialismus. Die Trope der Psyche als Widerstandsform, ein Taschenspielertrick? Die Trope der Psyche als Widerstandsform kann doch stets nur, um noch einmal mit Hauskeller zu sprechen, „das Unbewusste der Macht [...] und nicht das Unbewusste außerhalb der Macht“ (ebd.: 194) meinen. Der problematischste Punkt an Butlers Psychoanalysezereption aber ist der, wo sie, wie Anette Keck (2007) es ausdrückt, selbst „wieder Figuren mit Körpern von Gewicht [konstruiert]“ (Keck 2007: 256), ist die Übernahme der Ununterscheidbarkeit der körperlichen und der psychischen Formierung, aus der lacanianischen wie der freudianischen Psychoanalyse (vgl. ebd.: 255). Die Ununterscheidbarkeit, demnach die symbolische Ordnung von ‚Kindheitsorganen‘ an die ihr niemals vorgängigen Körper konstituiert, lässt Subjekte zu „Buchstabenmenschen“ (ebd.: 256) werden, sie reduziert den Körper auf einen „Schriftkörper“ (ebd.: 262). Subjekte samt Körper sind bei ihr in einer Art Flaschengeist immer schon gefangen, lediglich eine abstrakte Seele scheint ab und an entweichen zu können. Diese Engführung von symbolischer Ordnung und Körper geschieht nicht zuletzt dadurch, dass Butler die Bildung eines sexuierten wie heterosexuierten Körperschemas, einer imaginären Morphologie wie auch einer *realiter* stattfindenden Identifizierung als (heterosexuelles Mädchen/heterosexueller Junge), als ein Ereignis, dass sich in der frühen Kindheit wirklich abspielt und festschreibt, affirmiert. Anders: Indem Butler den Leib nicht als Ort des Widerstandes gegenüber kulturellen Normierungen anerkennt (vgl. Nagl-Docekal 2001: 64), postuliere sie eine Vorstellung von Materialität als „eine unkenntlich gewordene Wirkung von Macht“ (ebd.: 53).²⁴

Was in der Konzeption Butlers fehlt, ist: Geschlecht als eine machtvolle diskursive Konstruktion zu denken, die sich zwar buchstäblich einverleiben *kann*, die den Körper aber nicht *Pars pro Toto* materialisiert. Kurz: Die Kastrationsdrohung selbst bringt keine Subjekte hervor, der Diskurs über die Kastration *bestenfalls*. Für Butler aber gerät zumindest in *Psyche der Macht* die Kastrations-

24 | Nagl-Docekal geht allerdings von der biologischen Zweigeschlechtlichkeit aus. Demzufolge möchte sie die Unterscheidung von sex und *gender* beibehalten (vgl. Nagl-Docekal 2001: 51ff.). Obgleich ich Nagl-Docekals Bedenken hinsichtlich Butlers grammatikalischer Annektierung des Körpers teile, möchte ich den Körper nicht als von Natur aus zweigeschlechtlich gegeben betrachten (s.o.). Ich teile Butlers Haltung, dass sex schon eine Bedeutungszuschreibung an die Körper darstellt (vgl. Kap. 5).

drohung selbst zu einer Metaphysik der Wahrheit, die wirklich imstande zu sein scheint, Gefühle, zum Beispiel trauernde, melancholische Subjekte hervorzubringen. So ist Butlers Verbindung der Foucault'schen Machttheorie mit der Psychoanalyse zwar ein Versuch, Subjektkonstitutionen umfassender zu erklären und die Leerstellen in Foucaults Konzept damit zu füllen, es wird aber nicht überzeugend klar, wie sie den philosophie-tektonischen Widerspruch lösen will, außer über eine *Eskamotage* desselben.

2.3.4 Von körperlosen Seelenkörpern bei Butler und materiellen Durchgangspunkten bei Foucault

Für Butler ist die Bildung einer imaginären Morphologie zwar „kein vorsozialer oder vorsymbolischer Vorgang, sondern [dieser] wird selbst durch regulierende Schemata orchestriert, die intelligible morphologische Möglichkeiten hervorbringen“ (Butler 1997: 37). Eine historisch variante Rationalität schreibt sich *dennoch* bei Butler in die beseelten Körper nahezu nahtlos ein. Die Subjekte sind nahezu ununterscheidbar schon in und mit der frühen Kindheit an ihre nach zwei Geschlechtern differenten Körper gebunden. Einerseits sind *gendered bodies* (vgl. Butler 1991: 205) performativ hervorgebracht, andererseits aber, so scheint es, durch die Kindheitsgeschichte determiniert.

Somit unterscheidet sich Butlers Subjektivierungsbegriff stark von dem Subjektivierungsbegriff Foucaults.²⁵ Bei Butler scheinen performative Inszenierungen als sprachliche und nicht-sprachliche Performanzen (zum Beispiel *drag king shows*) lediglich einen verstärkenden beziehungsweise einen korrekativen Charakter gegenüber den frühkindlichen Materialisierungen von Identitätskörpern zu haben, bei Foucault hingegen geben Disziplinarmechanismen, die am und auf den Körper *wirken* – als Körperpraktiken – den *eigentlichen*, nicht den *zusätzlichen* Subjektivierungsprozess her. Disziplinie-

25 | Es gibt überaus relevante Unterschiede zwischen den Machtmodellen Butlers und Foucaults. Wie Lorey (1996) herausarbeitet, ist Foucaults Machtmodell produktiv und plural, verschiedene Vektoren der Macht kreuzen, multiplizieren sich, stützen, lösen einander ab usw. Butler stützt sich zwar auf Foucaults produktives Machtmodell – Normen sind nicht nur repressiv, sie bringen hervor, in dem Fall Geschlechtsidentität. Die Form der Schließung und somit ontologischen Setzung besteht bei Butler in der Setzung eines symbolischen (wenn auch nicht naturalistischen) binären Rahmens, eines solchen, der zumindest die Gefahr binärer Unterordnungsverhältnisse mit Verweis auf die dualistische Weltordnung seit Descartes reifiziert, um sie dann zu dekonstruieren. Eine naturalistische Ordnung wird durch einen diskursiven Essenzialismus (vgl. Nagl-Docekal 2001: 53f.) und einen freudianischen ersetzt. Descartes – oder wie die Kanonbildung Descartes versteht – wird bei Butler über eine Abgrenzungsbewegung gerade nicht überwunden, sondern bestätigt.

rungsprozeduren, die einen *Übungscharakter* haben, produzieren Subjekte. Dies macht Foucault am Beispiel des Gefangenenkörpers deutlich (s.o.). Bei Butler scheinen performative Akte keine Körperübungspraktiken zu sein, die auf das *leibliche Erleben* der Subjekte wirken können und somit das Subjekt konstituieren. Subjekte inszenieren Geschlecht; darüber, ob und wie diese Geschlecht fühlen können, sagt Butler: nichts. Da der Körper in seinen sprachlichen Repräsentanzen aufgeht, stellt sie die Frage, *wie* Sprache auf die Körper wirkt, *wie* Körperpraktiken Leiber generieren, *wie* die Einzelnen Geschlecht erleben, kurz: wie sich Geschlechternormen einverleiben nicht. In Butlers Perspektive scheinen die Geschlechternormen bereits schon immer einverleibt zu sein. Für Foucault aber ist *assujettissement* also Unterwerfung und Subjektivierung (vgl. Butler 2007: 34, s.o.) genau kein Prozess, „der sich zwangsläufig und unabänderlich in der frühen Kindheit in immer der gleichen Weise abspielt“ (Foucault zit. nach Hauskeller 2000: 181), er ist eine „*Übungstechnik*“ (vgl. ebd.: 184, Herv. B.W.), eine Disziplinierungsform, die sich durch das *ganze Leben* zieht. Foucaults Körperbegriff, und was Butler hier an Foucault kritisiert, will diese Arbeit genau stark machen, ist ein Körper, der *in gewisser Weise* den kulturellen Einschreibungen vorgängig ist (vgl. Butler 1991: 193). Wenn hier die Rede von *gewisser Weise* ist, ist damit ein Körper gemeint, der in seiner vitalen Dimension, nicht aber seinen politischen, kulturellen Einschreibungen vorgängig ist. Gleichzeitig ist dieser Körper immer auch den kulturellen Einschreibungen nachgelagert (vgl. auch Hauskeller 2000: 202). Der Foucault'sche Körper ist als ein *Durchgangspunkt* für Machtbeziehungen zu lesen. Diese Figur scheint mir eminent wichtig, um die Durchlässigkeit des Körpers zu markieren, sein Potenzial zur Gegenwehr, sein Potenzial sich zu entziehen. Der Körper als Durchgangspunkt bildet keine Leerstelle, er verschwindet nicht hinter dem metaphysischen Unbewussten (wie Butler in *Psyche der Macht* Gefahr läuft zu argumentieren), sondern er *ist* gegeben – stets veränderlich, genealogisch und „selbst mächtig“ (ebd.: 204). Foucault kann, indem er den Körper analytisch von den Machtbeziehungen unterscheidet, mit der Frage schwanger gehen, wie „sich dem Leib die Ereignisse einprägen“. ²⁶ Butler kann dies nicht, da die Ereignisse sich in ihrer Theorie schon immer eingepägt haben (vgl. dazu auch Appiano 2013). Bei Foucault sind es zuvorderst nicht-diskursive Praktiken, die Übungen, die Beobachtungen, die Anordnung der Architektur, die Prozeduren, die sich dem Körper einprägen, die über den Zugriff auf den Leib Subjekte produzieren (vgl. Foucault 1976). Jene Praktiken sind historisch variant, mit ihnen ist also auch die *Leibprägung* und die darüber verlaufende Subjektivierung historisch variant. Der Leib ist selbst veränderbar, selbst genealogisch, aber er *ist*. Somit bleibt mit der Foucault'schen Trope eine Analyseplattform dafür,

26 | Bei Foucault heißt es: „Dem Leib prägen sich die Ereignisse ein.“ (Foucault zit. nach Butler 1991: 191)

wie Praktiken, wie Diskurse, wie (verletzende) Sprechakte im und am Körper wirken und diesen fortwährend produzieren. Foucault wendet sich dabei, anders als Butler, gegen die Verwendung allgemeiner Hypothesen über strukturelle *innerpsychische* Abläufe (vgl. auch Hauskeller 2000: 181). Während Butler durch ihr Argumentieren innerhalb des psychoanalytischen Systems und ihre affirmative Bezugnahme auf innerpsychische Abläufe letztere selbst zu einer metaphysischen Prämisse erhebt – dies obgleich sie sich für die Abkehr von einer „Metaphysik der Präsenz“ (s.o.) stark macht,²⁷ richtet Foucault seine Aufmerksamkeit auf „konkrete gesellschaftliche Techniken der Erzeugung von Subjekten, indem diese auf sich selbst in einer bestimmten Weise Bezug nehmen“ (vgl. ebd.: 181).²⁸ Butler kritisiert den Begriff der Einschreibung von kulturellen Bedeutungen wie Normen, so auch der Geschlechternormen in den Körper (vgl. Butler 1991: 190f.). Jene Verwendung sei unzureichend, weil sie suggeriere, es gäbe einen Körper als „passives Medium, das erst durch die Einschreibung von einer kulturellen Quelle bezeichnet wird, die ihrerseits dem Körper äußerlich erscheint“ (ebd.: 190). Die dem Diskurs vorgängige Leibvorstellung wie auch die Verwendung des Begriffes der „Einschreibung“ von sozialen Ordnungen in den Körper rede denjenigen das Wort, die den „Körper als Gegebenheit *prima facie*“ (ebd.: 191, Herv.i.O.) verteidigen wollen, und die somit eine Genealogie des Leibes theoretisch verunmöglichen. Butler lässt aber außer Acht, dass sie durch die von ihr genutzten Gewährsmenschen diesen affirmiert, wenn sie auf den Psychoanalytiker Jean Laplanche und seine Konzeption der Einschreibung von rätselhaften Botschaften in den Körper des

27 | Lorey (1996) und Hauskeller (2000) weisen darauf hin, dass innerhalb von Butlers Bibliografie eine Chronologie stärkerer psychoanalytischer Ausrichtung zu beobachten ist. Während Butler beispielsweise in dem Aufsatz *Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault* (1991) die psychoanalytischen Einwände gegen eine real lebbare unendliche Vervielfältigung der Geschlechteridentitäten problematisiert, und die Psychoanalyse als eine „ubiquitäre Theorie der Realitätsbeanspruchung“ (1991: 73) bespricht, scheint sie in den späteren Schriften *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (2001) und *Die Macht der Geschlechternormen* (2009) die binäre zweigeschlechtliche Ordnung mit affirmativem Rückgriff auf die Objektbeziehungstheorie selbst zu ontologisieren.

28 | Die Subjektivierungsweise des Gefangenen, des Verbrechers beschreibt Foucault exemplarisch an einer durch Sichtbarkeiten und Zuschreibungen initiierten Verschiebung der Fremd- zur Selbstunterwerfung wie folgt: „Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.“ (Foucault 1976: 260) Macht wie Herrschaft wirkt demnach, indem sie die Gefangenen anhält, ihr eigenes Verhalten mit fremden Maßstäben zu bewerten (vgl. Hauskeller 2000: 184).

Säuglings im Rahmen der frühkindlichen Pflege Bezug nimmt (vgl. Butler 2007: 115ff.). Butlers Begriff der Einschreibung ist aber im Grunde ein viel tieferer, prägender als der eines Foucaults, er geht von einer entwicklungs-deterministischen Einschreibungen *alias* Materialisierungen des Körpers aus – in den frühen Eltern-Kind-Beziehungen. Was mich hier aber interessiert, ist das Verhältnis von Macht und Körpern weitaus kontingenter, volatiler und flüssiger zu denken, es weder sozial- noch diskursiv- noch entwicklungs-deterministisch zu denken, um wie angekündigt, die stete Beziehung zwischen der sozialen Ordnung, dem Körper und dem Subjekt zu untersuchen. Hierfür ist es nötig, die nietzscheanische, die kafkaeske und damit die bewegliche und (erschreckend) konkrete und physisch-materielle Seite des Körpers in den Blick zu bekommen – die Foucault anders als Butler nicht zu desavouieren scheint. Körper sind bei Foucault apriorisch und aposteriorisch der Sozialität. Immer beides. Bei Butler sind sie stets nachrangig. Das zeigt sich daran, dass Butler zwar die materielle Konkretheit des Leibes in den erwähnten Konzepten vertreten sieht, sie sich aber dezidiert von einem vitalen und eigenwilligem Körperverständnis absetzt.²⁹ Bei Foucault sind es die *lebenslangen* Ereignisse, Praktiken, Interaktionen, die sich dem Körper einprägen (vgl. Foucault 2002: 174ff.). Ein Körper, der ein zumindest situatives wie temporäres *Gegenüber* zu dem symbolisch-verletzenden Sprechakt bildet. Denn: Zu sagen, ein Sprechakt, eine Praktik, ein Machtverhältnis kann in den Leib übergehen, wie das Foucault tut (s.o.), ist etwas anderes als zu behaupten, der Sprechakt sei identisch mit der somatischen Dimension – (wenngleich er körperlich ist) – wie dies Butler in *Hate Speech* deutlich machen will.³⁰

Da für Butler kein nennenswerter ontologischer Unterschied zwischen dem Körper und der Sprache besteht (s.o.), verwendet sie den Begriff Einschreibung symbolhaft und abstrakt, nicht materiell-leiblich. Die Formung des Körpers scheint bei ihr mehr die Formung der Fantasie, des Begehrens zu betreffen, denn den konkreten materiellen Ort. Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass

29 | In *Das Unbehagen der Geschlechter* hält Butler fest: „Wenn die Schaffung der Werte, d.h. der geschichtliche Modus der Bezeichnung, die Zerstörung des Körpers erfordert – ebenso wie das Folterinstrument in *Kafkas Strafkolonie* den Körper zerstört, auf dem es schreibt – dann muss es einen Körper geben, der als fester und mit sich selbst identischer der Einschreibung vorangeht und dieser Opfer-Zerstörung unterworfen ist.“ (Butler 1991: 192) Wie Hauskeller teile ich Butlers Lesart der „Selbstidentität des Leibes vor der Zerstörung“ (Hauskeller 2000: 200) nicht. Bei Foucault und Nietzsche ist der Leib zwar materiell vorhanden – auch vor einer Zerstörung, dennoch nicht als ein mit sich selbst identischer, sondern als ein Leib, der ob seiner Historizität sich selbst potenziell entgegengesetzt ist, und eine Vielheit darstellt (vgl. Foucault 2002: 180).

30 | Bei Butler heißt es: „Die Drohung kündigt nicht nur eine körperliche Handlung an oder verspricht sie, sondern ist selbst bereits ein körperlicher Akt.“ (Butler 1997: 23)

insbesondere Nietzsche die Formung, die Einschreibung, die Inkorporierung nicht bloß symbolisch versteht, sondern stets *auch* materiell-vital. Sowohl mit Foucault als auch mit Nietzsche ist eine *analytische* Unterscheidung von Diskurs beziehungsweise symbolischer Gewalt einerseits und dem Körper andererseits begehbar; somit lassen sich Modi der Inkorporierung an Exempeln nachzeichnen. Mit Foucaults und Nietzsches genealogischen Körpern lässt sich das Zitieren der (gewaltvollen) Norm als *alltägliche* Einschreibepaxis lesen, als Disziplinarmacht, die eine traumatische Dimension bildet.³¹ Diese liegt in der Transformation der Fremd- zur Selbstunterwerfung. Ist dies dann nicht als der ‚eigentliche‘ Subjekte konstituierende Prozess zu verstehen? Welche Widerstandsmöglichkeiten im Kampf mit den Normen würden sich dann auftun? Anders: Muss, um zu zeigen, dass die Ereignisse sich dem Leib einprägen, unbedingt von einer familial-kindlichen ‚Entwicklungspsychologie‘ ausgegangen werden, oder reicht es nicht zu sagen, dass ‚Gesellschaft‘ direkt und immerzu an und auf den Leib wirkt? Vielleicht liegt die ‚psychische Krankheit‘ nicht vor allem in den ‚Verborgenheiten‘ wie scheinbar geheimnisvollen und scheinbar unverrückbaren ödipalen, universellen Familienkonstellationen, sondern in den beständigen, von gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten und Asymmetrien, als welche die bestehende Geschlechterordnung zu betrachten ist, gekennzeichneten Ereignissen, die sich auch ohne Umweg über die ‚Eltern-Kind-Beziehungen‘ in den Leib einnisten. Mit Gilles Deleuze gesprochen: „Der Wahn ist weltlich-historisch, und nicht familial [...]. Man deliriert über Chinesen, Deutsche, [...] Macht und Produktion und nicht über Mama und Papa.“ (Deleuze 1993: 35)

2.4 ZERRISSENE KÖRPER: GESCHLECHT ZWISCHEN EINSCHREIBUNG UND WIDERSTÄNDIGKEIT: ABSCHLIESSENDE FRAGEN UND VORLÄUFIGE AUSBLICKE ZUM UTOPISCHEN KÖRPER

Die Konstruiertheit des Geschlechts kann entlang der bisher geleisteten Affirmation wie Kritik an Butler als eine *beständige*, aber *unterbrechbare* materielle *körperliche Wirkung* hypothetisiert werden. Ich möchte vorschlagen, dass Konstruktionen wirken, indem Geschlechternormen täglich re-interpertiert, reproduziert aber auch neu organisiert werden; indem täglich präreflexiv-gegenderte leibliche Stile *geübt* werden. Die Konstruktion wirkt, indem der Leib täglich den kleinen und großen Zumutungen an Geschlechternormen ausgesetzt ist. Soziale Zwänge ermöglichen nicht nur die Selbstbestimmung, wie Butler betont,

31 | Eine mögliche Dynamik von Traumatisierungen ist die Wendung einer fremden Aggression und Repression gegen das eigene Selbst, auch als Internalisierung bezeichnet (vgl. Kap. 5.8).

sie schränken sie auch ein. Befreiung von diesen ist nicht im Sinne eines die Normen transzendierenden Subjektes zu denken, dies würde, wie Butler zu Recht anmerkt, eine erneute Hierarchie zwischen Immanenz und Transzendenz etablieren (vgl. Butler 1991a: 68). Widerständigkeit kann aber wohl in den Uminterpretationen des Körpers und seinen Funktionen liegen, wie Wittig das vorschlägt. Geschlecht ist keine radikale Angelegenheit uneingeschränkter freier Wahl, es lässt sich dennoch fragen, ob es sich nicht lohnt, „utopisches Gelände“ (ebd.: 67) zu betreten, indem stärker von einem „Nexus von Kultur und Wahl“ (ebd.: 64)³² hinsichtlich der gelebten Konstruktion der Geschlechter ausgegangen werden sollte, als Butler dies mit ihrer Setzung des ontologischen Rahmens der Zweigeschlechtlichkeit tut. Wenn nicht (mit Foucault, Wittig, Nietzsche etwa) gefragt wird, *wie* „die Materialität des Körpers genutzt wird, um spezifische kulturelle Ideen zum Ausdruck zu bringen“ (ebd.: 70), sondern allzu psychoanalytisch beeindruckt dabei geblieben wird, dass wir tagtäglich „nur das werden, was wir schon immer gewesen sind“ (ebd.: 72), bleibt der Nexus von Wahl und kultureller Konstruktion aus. Indem die Seinsweise an die geschlechtliche Seinsweise gebunden wird, in einer Trope ontologischer „Omnipräsenz des Geschlechts“ (vgl. Roscher 2011) also der Körper als *Geschlechterkörper* diskursiv ontologisiert wird, und Körper aller anderen möglichen Bedeutungen in ihrer Dimension des Lebbar- und Unlebbaren letztlich als unlebbar konzipiert werden, wird der Ort der Widerständigkeit mit und gegen die Macht der Geschlechternormen vergeben.³³ Das utopische Gelände besteht für Wittig in einer anderen Art Natur, die „jenseits der Kategorien des Sexes (Mann und Frau) für die ganze Menschheit gefunden werden kann“ (Butler 1991a: 67). Wittigs Körper ist ähnlich wie Foucaults Körper ein möglicher, vielfältiger Körper der Lüste, der durch eine politische Anatomie in *seinen Empfindungen* auf den Sex reduziert ist. Foucaults Vorschlag „Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs [...] der Körper und die Lust sein“ (Foucault zit. nach Hauskeller 2000: 203) soll nun ernst genommen werden. Die Norm der Zwangsheterosexualität operiert mit Gewalt (vgl. Butler 1991: 181), eine potenziell widerständige Materialität darf darum umso weniger konzeptionell eingeklammert werden. Dann steht auch *der Körper als Topos von Verletzungen auf dem Spiel*. Es geht dabei um nicht weniger als um die Frage, *wie* Körper verletzt werden können. Und an *was Sexgender*³⁴ denn eigentlich hervorgebracht wird.

32 | Butler nutzt diese Formulierung, um das de Beauvoir'sche Konzept der sozialen Gemachtheit des Geschlechts zu beschreiben (vgl. ebd.: 64).

33 | So bemerkt auch Hauskeller, dass in Butlers Überlegungen „die Unterscheidung zwischen der Notwendigkeit, etwas materiell konkret Gegebenes anzunehmen, um Entwicklungen aufzeigen zu können [fehlt]“ (Hauskeller 2000: 209).

34 | Diese Formulierung nutze ich, um meine Zustimmung zu Butler bezüglich der Konstruiertheit des sex zuzustimmen.

Für Butler ist dies gar nicht möglich nachzuzeichnen. Kritisch hebt sie sich von Foucaults Nietzsche-Rezeption in *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (2002) ab, wenn sie schreibt: „Sogar in Foucaults Aufsatz zur Genealogie erscheint der Körper als Oberfläche und Bühne einer kulturellen Einschreibung: ‚Dem Leib prägen sich die Ereignisse ein.‘“ (Foucault zit. nach Butler 1991: 191) Butler fährt fort, mit einem gewissen zynischen Impetus über Foucaults Nietzsche-Affirmation: „Die Aufgabe der Ereignisse sei es zu zeigen, wie der Leib von der Geschichte durchdrungen ist.“ (Ebd.) Butler kritisiert Nietzsches wie Foucaults Leibverständnis als implizit cartesianisch, weil diese Redewendungen einen materiellen Leib als dem Diskurs vorgängig nahelegen (vgl. ebd.). Dies lege ebenso die Formulierung nahe, dass „die Geschichte am Leib nagt“ (Foucault zit. nach ebd.: 192). Butler hält dagegen: „Die kritische Frage ist nicht, *wie* diese Identität *verinnerlicht* wird, als ob diese Verinnerlichung ein Prozess oder Mechanismus wäre, der sich deskriptiv rekonstruieren ließe.“ (Ebd.: 197) Anders als Butler möchte sich die vorliegende Arbeit genau darum kümmern: Wie wird ‚Identität‘ nicht in einer erfahrbaren Kohärenz, sondern in ihrer Zumutung, wie wird der soziale Entwurf Identität verinnerlicht, wie lässt sich dieser Mechanismus nachzeichnen?

Butlers starker Teil besteht darin, die Macht der Geschlechternormen als Grausamkeit zu erkennen, und darin Geschlecht als soziale Kategorie zu begreifen, die ihre Legitimation über die wissenschaftstheoretische Behauptung von der Natürlichkeit des *sex* (biologisches Geschlecht) erhält. Binäre vereinheitlichende Geschlechternormen stellen nach Butler eine Form der symbolischen Gewalt dar, die Leiden erzeugt, indem sie diejenigen Subjekte, die sich der heterosexistischen Norm entgegenstellen, als nicht-lebbare, nicht-intelligible erzeugt. Problematisch ist Butlers theorieimmanente Annexion von Materialität, von der Dimension ‚Natur‘ hin zu einer Form der Grammatik. Materialität wie ‚Natur‘ scheinen hier erkenntnistheoretisch nicht viel mehr als selbst Sprache zu sein. Zwar wird Geschlecht in seiner binären Logik diskursiv interaktionistisch, performativ erzeugt, der Körper, ‚Natur‘, Materialität bildet dennoch eine überschüssige Dimension. Diese totale Vereinnahmung von Materialität durch eine sprachliche Dimension wird noch dadurch unterstrichen, dass Butler eine *psychoanalytische Interpretation* von Foucaults Begriff der Seele als Psyche vornimmt, damit Foucaults Körperbegriff sich endgültig in einen nicht-substantiellen, grammatikalischen wendet – aller ihrer Dementi zum Trotz dematerialisiert.

So stellen zweigeschlechtliche Anrufungen, Butler zustimmend, eine verletzte Einschränkung möglicher nicht-gelebter Leben dar, und bilden daher eine traumatische Dimension. Das Subjekt ist in der Umwendung der zweigeschlechtlichen Anrufung ein bereits traumatisch gebrochenes, ein traumatisiertes. Es ist ein *kontingent* traumatisiertes Subjekt, da die symbolische Ordnung verschiebbar ist. Konstruktionsprozesse von Geschlecht können als

symbolisch, strukturell wie physisch *gewaltvoll* dechiffriert werden. Allerdings ist nach wie vor nicht geklärt, wie Identitätszumutungen Körper genau affizieren, wie sie als das Soziale in den Körper kommen (vgl. Einleitung). Wie werden sie zu einer, wenn auch nie einheitlichen, dennoch somatischen und potenziell erlebbaren leiblichen Dimension? Welche Rolle spielt die somatische Dimension in (traumatischen) Subjektivierungen? Vereinfacht: *Wie kommt das Subjekt in den Körper?* Wie genau werden Identitätsanforderungen verinnerlicht? Entgegen Butler wird nachfolgend davon ausgegangen, dass Verinnerlichungen von sozialen Anforderungen Prozesse sind, die sich „deskriptiv rekonstruieren lassen“ (ebd.). Dafür braucht es aber ein dezidiertes Körperverständnis, beziehungsweise *eine Theorie von der somatischen Dimension*. Diese wird nun sukzessive entwickelt. Der erste Schritt dahin erfolgt im nächsten Kapitel. Da Foucaults materielles somatisches Verständnis in seinen Schriften eher episodisch aufblitzt und bestenfalls durchschimmert, wird im Weiteren vor allem mit Bezug auf Nietzsche ein Körperverständnis erarbeitet, das es möglich macht, einen vitalen, energiegeladenen, genealogischen Körper als Topos der Verletzung (Verinnerlichung) und der Widerständigkeit zu denken. Nietzsche hat sich in weiten Teilen einer begrifflichen Erfassung leiblicher Prozesse verschrieben. Vor allem deswegen kann er und sollte er meines Erachtens als *der* zentrale körperphilosophische Gewährsmensch gelesen werden. Die physiologische Dimension des Subjekts soll dabei durchaus als normative Größe eingeführt werden. Denn: Wenn die *Physis* als undifferenzierbar von den sie konstituierenden Machtbeziehungen konzipiert ist, wie das bei Butler der Fall ist, dann ist sie jeweils nur der Effekt einer diskursiven Praktik, womit sie ihre potenzielle widerständige Bezugsgröße wieder einbüßt. Im Anschluss an Nietzsche und über eine durch Elisabeth Grosz (1994) inspirierte (Re-)Interpretation von Franz Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* soll in der Folge ein Verständnis einer somatischen Dimension erarbeitet werden, welches die physische Dimension als Ort eigener Kraft und Intensität wie auch (schmerzhaft) Rezeptionsfläche sozialer Ordnungen denkbar macht. Die *Physis* ist insofern eine normative Bezugsgröße, weil sie liminal ist (und weil etwas an ihr nicht diskursiv ist). Banal gesprochen: Knochen und Gelenke sind kein Gespräch; und auch das Sprechen über diese ist unterschieden von dem Gegenstand selbst. Auch wenn die physisch-leibliche Grenze kontextuell, historisch, biografisch, je nachdem, um welchen Körper es sich handelt, verschiebbar ist, bildet sie ob ihrer Liminalität eine strategisch-normative Bezugsgröße. Es geht nun um das Plastisch-Machen eines Körpers im Sinne einer erfahrbaren somatischen Dimension, die nie aufhört, sich entlang einer sozialen Ordnung zu materialisieren, die sich stets mit Bedeutungen füllt und leert.