

## IV. Zur Konstruktion des *post-feministischen – postkolonialistischen – posthumanistischen* Subjekts

---

### 1. Performative Praktiken des Körper-Subjekts (Judith Butler)

#### **Butler** diskursiviert

Mit Judith Butlers Kritik an der einengenden Wirkung des feministischen Subjekts in Gestalt der Identitätskategorie »Frau« hielt die post-moderne Rede vom *Tod des Subjekts* endgültig Einzug in die deutschsprachigen feministischen Debatten. Mehr als fünfzehn Jahre nach Erscheinen von Judith Butlers *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Butler 1990) hat sich Bild komplett gewandelt. In den zunächst durchaus heftig geführten Kontroversen wurde Butler vorgeworfen, sämtliche politischen Errungenschaften einem apolitischen bzw. zutiefst konservativen Postfeminismus preiszugeben. Zugleich wurde sie für die Absage an ein als überlebt empfundenes feministisches Körper- und Politikverständnis gefeiert, so dass die Rede von »Postfeminismus« in diesem Zusammenhang auch ein Versprechen auf eine Neubelebung der Diskussion um das Verhältnis von Geschlecht und Macht enthielt.<sup>1</sup>

---

1 Zuerst in den 80er Jahren gebraucht, suggerierte »Postfeminismus«, dass der Feminismus nicht mehr gebraucht werde, da Chancengleichheit erreicht sei. Sara Mills wollte die Bezeichnung dagegen (in Analogie zu »Postkolonialismus«) so verstanden wissen, dass sie die kulturellen Geschlechter-Bedingungen *nach* dem Einfluss feministischer Theorie und

Nach einer anfänglichen Abwehr gegenüber dem dekonstruktiven Ansatz, die sich, wie in den nicht-feministischen Diskussionen, vor allem über eine Verlust-Rhetorik artikulierte – beklagt wurde der Verlust der Kategorien Frau, Geschlecht und Körper, der Verlust von Handlungsmöglichkeiten und Politikfähigkeit<sup>2</sup> – avancierte Butler auch im deutschsprachigen Raum zur »reigning queen of gender«, wie Gayle Rubin sie in einem Interview titulierte (Rubin/Butler 1997, 104). Butler wurde in den 90ern so populär, dass ihre Vorträge zu Massenereignissen gerieten, die den üblichen akademischen Rahmen weit überschritten – ein Phänomen, das selbst wieder zum Diskurstopos wurde.<sup>3</sup> Literarisch hat Thomas Meinecke dieses Motiv als Überschreitung von Theorie und Praktiken, akademischer und popkultureller Subkultur in *Tomboy*, ein im Heidelberger Universitäts-Milieu angesiedelter Theorie-Roman, auf amüsante Weise umgesetzt:

»Eine Stunde später saßen alle [...] in einem Hörsaal der Münchner Universität. Dieser hatte sich im Nu so sehr gefüllt, daß die ganze Versammlung in einen größeren Raum umziehen durfte. [...] Dann trat Judith Butler ein, unheimlich sympathisch, auf anziehende Weise vergeistigt, fand Hans. Vivian schlug das Herz bis zum Hals, als die Amerikanerin nun zum Rednerpult schritt [...].«

»Wahnsinn, kreischte Frauke Stöver und trommelte mit beiden Fäusten auf Hänschens Schultern ein, du hast tatsächlich mit ihr gesprochen, dafür schenke ich dir meine einzige Handtasche.« (Meinecke 1998, 87f, 89)

Im Unterschied zu dieser stets sympathisierenden Darstellungsweise wurden diese Grenzüberschreitungen im Feuilleton zuweilen weniger wohlwollend aufgenommen. Die Alternative von Pop oder Politik verschob sich mitunter zu der von Theorie oder Demagogie, wenn Butler sowohl mit Horckheimer/Adorno als auch mit Oswald Spengler in eine Linie gestellt wurde, wie in einem Kommentar der »Berliner Zeitung« (12.6.1997). Hinter Anspielungen auf Butler als Lesbe und Jüdin wurde in prekärer Weise das Bild der Verführerin in homosexuellen- und frem-

---

Politik in den Blick nimmt; auch, um die fundamentale Bedeutung dieses Einflusses hervorzuheben (Mills 1999, 9). Aufgrund der Ambivalenz von Verabschiedung und Neubestimmung sowie die Assoziation einer Zäsur, die zumindest in der deutschsprachigen Debatte stets an den Namen Judith Butler gebunden war, habe ich die Bezeichnung hier aufgenommen.

2 Exemplarisch steht dafür der weit rezipierten Band der Feministischen Studien *Kritik der Kategorie »Geschlecht«* vom November 1993.

3 Und das nicht nur in deutschsprachigen Zeitungsartikeln mit zuweilen hämischen Unterton; auch die israelische Zeitung *ha'aretz* berichtete noch 2004 anlässlich eines Besuchs von Butler in Israel von ihren Anhängern, die ihr folgten, »as though she were a rock star« (Coussin 2004).

denfeindlichen Klischees gezeichnet. Butler selbst deutete die Kommentare zu ihrer Person, die ihr ein »männliches« Auftreten bescheinigten, als Versuch, genau das, was durch ihre Texte verunsichert werde, wieder herzustellen, nämlich die Eindeutigkeit der Geschlechtsidentität – notfalls auch über die Verwendung »südländischer« Attribute.<sup>4</sup> Je stärker sich das Interesse auf ihre Person richtete, um so leichter erschien ihre Beliebtheit als Phänomen einer zu kurz gekommenen, lesbisch-schwulen beziehungsweise irgendwie jugendlich-bunten Fangemeinde erklärbar, die sich und ihre sexuellen Inszenierungen lediglich selbst feiern wollte.<sup>5</sup> Das heißt, Butlers Befragung des Subjekts, die in der frühen feministischen, d.h. hier sozialwissenschaftlich ausgerichteten, Rezeption als politisch unproduktiver Anschlag auf eine feministische Identitätspolitik erschien, wurde in diesem Medien-Echo wieder als Identitätspolitik zurückdefiniert, die nun ganz im Zeichen von homosexuellen bzw. *queeren* Identitäten steht. In beiden Fällen wurde bestritten, dass Butlers Frage nach der Subjektidentität und ihrer heterosexuellen Normierung eine allgemeine Bedeutsamkeit zukommt.

Die Theoretisierung genau dieser Aspekte führte jedoch mit zum Erfolg der *Queer Theory*, die wesentlich von Butlers Kritik an der Normierung von (Hetero-/Homo-)Sexualität und dem Konzept der performativen Herstellung von Sexualität und Geschlechtsidentität beeinflusst war.<sup>6</sup> Butlers diskurspolitisches Anliegen war es, die Separierung zwischen *Gay/Lesbian Studies* und *Feminist Studies* zu überwinden. *De facto* hatte sich eine Arbeitsteilung ergeben, in der sich erstere mit Subjekt und Identität in Bezug auf Sexualität und sexuelle Praktiken beschäftigten, letztere in Bezug auf soziale (Zwei-)Geschlechtlichkeit.

4 In: Butler 1993a als Reaktion auf den FR-Artikel von Christel Zahlmann: »Als sympathischer junger Mann, vielleicht italienischer Abstammung, mit exakt geschnittener Herrenfrisur [...]« (30.4.1993).

5 So das Bild, das die taz zeichnete (12.6.1997).

6 Der Begriff *queer* hat sich in den USA in den 80ern Jahren etabliert: Ursprünglich ein Schimpfwort für Homosexuelle wurde er für eine neue Art von politischem Aktivismus umgewertet, die nicht auf geschlechtlicher oder sexueller Identität beruhen sollte, sondern vielfältige, nicht-fixierte Lebensformen proklamierte, um der zunehmenden Homophobie in der öffentlichen Diskussion etwas entgegenzusetzen. Der Begriff wird allerdings unterschiedlich verwendet. *Queer Theory* wurde zu einem Sammelbegriff für die Weiterentwicklung von *Gay/Lesbian Studies* unter poststrukturalistisch-dekonstruktivem Vorzeichen, die sich »die kategoriale Neukonzeptualisierung von Geschlecht und Sexualität, mit der problematisch gewordene Identitätspolitik überwunden werden sollen« (Hark 1993) zum Ziel setzte. Neben Butler war u.a. de Lauretis, die den Begriff prägte, einflussreich (de Lauretis 1991; eine Einführung bietet Annamarie Jagose (1996). Für den deutschsprachigen Raum siehe Hark (Hg.) 1996.

Butler forderte hingegen dazu auf, die jeweiligen Wechselwirkungen von *sex* und *gender* in Augenschein zu nehmen, anstatt ihre Determiniertheit vorauszusetzen (wie Butler an differenzfeministischen Ansätzen kritisierte) bzw. eine Abhängigkeit zu ignorieren (wie sie es in den *Lesbian/Gay-Studies* beobachtete).<sup>7</sup>

Heute ist der Name Judith Butler in den Kanon der Gender-Studien eingegangen und steht für die Formel des »diskursiv konstruierten Geschlechts« ein. Trotz aller Kritik und Kontroversen gilt diese Einsicht heute als unhintergebar Standard. Unzählige Artikel und Rezensionen sind seither erschienen, der Name fehlt in keiner Einführung in feministische Theorie bzw. Gender-Studien.<sup>8</sup> Darüber hinaus wurde »Butler« selbst zu einem Diskursereignis, für das Einführungen vorliegen.<sup>9</sup> Dem tut auch die Tatsache keinen Abbruch, dass die These von der Konstruktion des Geschlechts, ebenso wie die zur Begründung angeführten Theorieansätze, so neu nicht waren, wie in Kapitel III gezeigt: Auch Felman, Johnson und andere Literaturwissenschaftlerinnen wandten sich dekonstruktiven Theoremen zu und sprachen von der sprachlich/rhetorischen Verfasstheit des Geschlechts. Weiblichkeit als Travestie, Parodie oder Maskerade war unter Bezug auf psychoanalytische Theorien seit (mindestens) Mitte der 80er Jahre in der Diskussion.<sup>10</sup> Butler war ebenfalls nicht die erste, die sich die Ausführungen Foucaults zur Sexualität zu Nutze machte.<sup>11</sup>

Ein weiterer wichtiger Strang in Butlers Argumentation stellte die Befragung der *Sex-Gender*-Opposition dar, die seit den 80er Jahren immer wieder Gegenstand der Kritik war. Die sozialwissenschaftliche Unterscheidung zwischen dem biologisch-anatomischen (*sex*) und soziokulturellen (*gender*) Geschlecht stellte in ihrer feministischen Aneig-

---

7 Vgl. Butler 1993, Kap. 8 »Critically Queer«, und Butler 1997c.

8 Zum Beispiel alle Einführungen in feministische Literaturwissenschaft, die in Teil II genannt wurden; s.a. den Einführungsband »Gender-Studien« (von Braun/Stephan (Hg.) 2000), in dem Butler für knapp die Hälfte der genannten Disziplinen als relevant genannt ist. Zu einer Aufarbeitung der Butler-Rezeption bis Mitte der 90er Jahre siehe auch Wagner 1998, 191-201.

9 Villa 2003, Bublitz 2005.

10 Diese, nach dem Bezug auf Derrida, offenkundigste Quelle des Postulats von der sprachlichen Verfasstheit des Geschlechts wurde in der deutschsprachigen Diskussion erst relativ spät wahrgenommen (vgl. Wagner 1998, die als eine der ersten einen Bezug zur feministischen Dekonstruktion hergestellt hat). Dies mag daran liegen, dass Butlers These in den sozialwissenschaftlichen Ansätzen mehr provokative Sprengkraft besessen hatte und entsprechend kontroverser rezipiert wurde als in den Literatur- und Kunstwissenschaften, wo die These selbst so neu nicht erschien.

11 Für den feministischen Kontext vgl. Kap. III.6 und 7.

nung ab Mitte der 70er Jahre zunächst eine Umkehr gegenüber der vorherrschenden Verwendungsweise dar, indem *sex* nicht mehr als alleinige Ursache für *gender* bestimmt wurde, sondern gegen biologistische Erklärungen *gender* zur Bestimmung der Geschlechtsidentität aufgewertet wurde (vgl. Haraway 1987, 28). Die Kultur-Anthropologin Gayle Rubin ebnete mit ihrem materialistischen Ansatz des *sex/gender-systems* als soziale Formation den Weg, Gender als feministische Kategorie zu etablieren (Rubin 1975). Zwar stand hier noch nicht die Zweigeschlechtlichkeit, wohl aber deren gesellschaftliche Normierung in der Kritik, welche die tatsächlich bestehende Vielfalt ausklammere bzw. unterdrücke. Letztlich aber, so die Kritik nicht nur von Butler, führte die Spaltung von Geschlecht in Sex und Gender stets wieder auf den Gegensatz zurück, den sie aufzubrechen suchte, nämlich den Gegensatz von Natur und Kultur.<sup>12</sup> Monique Wittig aber befragt bereits Anfang der '80er Jahre die Kategorie des natürlichen Geschlechts (*sex*) als eine politische Kategorie: »Wie Rasse ist Geschlecht (*sex*) eine ›imaginäre‹ Formation, die Wirklichkeit produziert, einschließlich die der Körper, die in der Wahrnehmung vor aller Konstruktion zu liegen scheinen.«<sup>13</sup>

So stellt sich also bei Butler weniger die Frage der Originalität, wie sie ihr häufig zugeschrieben wurde – die sie selbst jedoch theoretisch ablehnte und praktisch auch nicht beanspruchte –, sondern eher die der intertextuellen Verwobenheit. Hier zeigte sich, dass es Butlers Texten mit ihren (durchaus auch widersprüchlichen) Verknüpfungen aus ganz unterschiedlichen theoretischen und politisch-praktischen Diskursen gelang, eine weitreichende Diskussion zu entfachen und so den sich ausdifferenzierenden bzw. zersplitternden feministischen Diskursen neue Impulse und mindestens eine gemeinsame Diskussions-Grundlage zu bieten. Entscheidend für das Interesse dürfte auch das explizit formulierte diskurspolitische Anliegen Butlers gewesen sein. Dass sich auch unter poststrukturalistischen Vorzeichen solche Ansprüche formulieren lassen, wurde zunächst in der deutschsprachigen, von Sozialwissenschaftlerinnen geprägten, Diskussion nicht anerkannt. Die zu Tage tretenden Differenzen wurden als »Generationenproblem« bezeichnet, womit die disziplinären macht- und diskurspolitischen Anliegen tendenziell heruntergespielt wurden. Denn es ging in der Diskussion um die Texte Butlers, die sich bishin zur Alternative »Poststrukturalismus versus Feminismus« zuspitzte, immer auch um die Frage nach der feministischen »Leitwis-

12 Siehe zur Diskussion in der feministischen Anthropologie den Sammelband Rippl (Hg.) 1993.

13 Haraway 1987, 37 in ihrem Überblick der Entwicklung der *sex/gender*-Unterscheidung vom medizinischen Diskurs der 50er Jahre bis zum feministischen der 80er.

senschaft« (Knapp 1998). Unterschiedliche Lebenserfahrungen in Bezug auf gesellschaftliche Diskriminierung wurden als Ursache der unterschiedlichen Vorstellungen über die Notwendigkeit eines feministischen Subjekts angeführt.<sup>14</sup> Ulrike Hänsch (1997) bietet eine etwas andere Erklärung an, indem sie die unterschiedlichen Erfahrungen mit der Frauenbewegung anführt. Demzufolge stellte Butlers Text dort eine »Verlustdrohung« dar, wo mit dem Subjekt »Frau« zugleich ganze feministische Wahrnehmungs- und Erklärungsmuster in Frage gestellt schienen. Das betraf den theoretischen Ansatz, in dem das Subjekt im Zentrum der Erklärung von Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnissen steht. Darüber hinaus ging es jedoch auch darum, einen affirmativen Bezug auf eine Identität des »Frau-Seins« weiterhin aufrecht zu erhalten, wie er erst durch die Frauenbewegung und ihre Wirklichkeitskonstruktionen ermöglicht wurde. Für diejenigen, die ihre persönliche wie politische Identität über die Frauenbewegung definierten, erschienen leicht deren Erregenschaften abgewertet, wenn das weibliche Ich beziehungsweise das feministische Wir als eine »Konstruktion« qualifiziert wird.

Denjenigen jedoch, welche der Losung »das feministische Ich ist weiblich« nicht ohne weiteres folgen konnten oder mochten, erschien sie nicht als Befreiung, sondern als »Disziplinierungsgeste, zum Zwang, sich einordnen zu müssen« (Hänsch 1997, 83). Die Fokussierung auf die Geschlechterdifferenz löste sie nicht auf, sondern schien sie im Gegenteil zu verfestigen. Die Zugrundelegung entsprechender Weiblichkeitsvorstellungen wurde so auch innerhalb feministischer Kreise als Zwang, sich einordnen zu müssen, wirksam, wie die Kritik lesbischer Frauen an der Missachtung ihrer Lebensformen zeigte (Hark (Hg.) 1996). Butlers Infragestellung der binären Konstruktion von Männlichkeit und Weiblichkeit enthielt in diesem Kontext, so Hänsch, ein individuelles wie politisches Befreiungsversprechen. Das Bild der »Konstruktion« erschien so ganz und gar nicht unattraktiv, wie Großmaß/Schmerl unterstellten (vgl. Kap. III.6, zweiter Abschn.). Auch an der deutschsprachigen Kontroverse zeigte sich, dass mit Identitätskategorien nicht allein theoretische Konzepte zur Diskussion stehen, sondern immer auch die Legitimität der eigenen Erfahrungen und ihrer Repräsentation. Butlers Texte trafen so auch im hiesigen Umfeld einen »zentralen feministischen Nerv« (Hänsch 1997, 80), indem sie die Frage nach Verhältnis zwischen Begrifflichkeiten und sozialer Existenz neu stellten.

Im Folgenden sollen Butlers Subjektvorstellungen und ihre Rezeption nicht noch einmal *en détail* aufgearbeitet werden, denn dies wurde

---

14 So in der Einleitung zu dem zitierten Band der »Feministischen Studien« 2/1993 mit dem Titel »Kritik der Kategorie »Geschlecht«. Streit um Begriffe, Streit um Orientierungen, Streit der Generationen?«.

bereits in zahlreichen Texten geleistet. Mir geht es vielmehr um eine zusammenfassende Darstellung der Fragen und theoretischen Ansätze Butlers in Bezug auf die bisher in dieser Arbeit verfolgten Problematisierungen des Subjekts: Die Alternative von Mangel und Sein bzw. Oberfläche und Tiefe im Begriff der Performativität, gefolgt von einer rhetorischen Lektüre von Butlers Textverfahren sowie eine Diskussion des im Anschluss an die Butler-Diskussion proklamierten *performative turn*. Im letzten Unterkapitel soll die Frage nach ethischen Problem von Opfer- und Täterschaft im Vordergrund stehen, das als ein durchgängiges Motiv in den Texten Butlers gelesen werden kann.

### Subversion des heterosexuellen Begehrenssubjekts

Butlers Subjektkritik bündelt sich in der Figur des »Täters hinter der Tat«, mit der die Vorstellungen des klassischen Handlungssubjekts verabschiedet werden sollen. In *Gender Trouble* befragte Butler über diese Figur die feministische Identitätspolitik. Worauf Butler hier aufmerksam machte, war der konstitutive Ausschluss anderer (nicht-heterosexueller) Identitätsformen und (nicht eindeutig sexuierte) Körper. Dieser werde sowohl durch die allgemein vorherrschenden Normen als auch durch die Setzung eines feministischen *Wir* mit »globalem« Anspruch ausgeübt, wie es das »epistemological paradigm that presumes the priority of the doer to the deed« bedinge (Butler 1990, 148). Noch das Konzept des situierten Subjekts, das ja gerade angetreten war, solche Universalien zu vermeiden (vgl. Kap. III.4), fällt unter diese Kritik, da es, so Butler, ebenfalls beanspruche, nicht vollständig diskursiven Bedingungen zu unterliegen und damit weiterhin Universalien, wie »Geschlecht« und »Sexualität« als vordiskursive Gegebenheiten, unterstelle, die verschleierte Setzungen seien:

»The critical task for feminism is not to establish a point of view outside of constructed identities; that conceit is the construction of an epistemological model that would disavow its own cultural location and, hence, promote itself as a global subject, a position that deploys precisely the imperialist strategies that feminism ought to criticize. The critical task is, rather, to locate strategies of subversive repetition [...].« (Butler 1990, 147).

Die Kritik am Konzept des situierten Subjekts als »global« erscheint tatsächlich insofern nicht ganz plausibel, da ja auch zur reflexiven Selbst-Situierung unterschiedliche Kontexte aufgerufen und neu in Umlauf gebracht werden könnten, ohne dass sie mit einem universalen Anspruch versehen würden – einen Anspruch, der, wie auch Butler bemerkte,

praktischerweise nicht eingelöst werden kann. Die Einsicht in den selbstdekonstruktiven Mechanismus des situierten Subjekts, der sowohl in dem Widerspruch zwischen partikularen und universalen Ansprüchen besteht (vgl. Kap. III.6, dritter Abschn.) als auch darin, dass die Kontextmöglichkeiten weder eindeutig noch vollständig aufgezählt werden können, führte Butler nicht dazu, diese Strategie gutzuheißen.<sup>15</sup> Sie lehnt positive Strategien ab, ganz nach dem Muster der mimetischen Verfahren, zugunsten einer grundlegenden, aber intentional nicht zu beherrschenden Bedeutungsverschiebung aus dem Inneren des Diskurses heraus, dem das Subjekt sich als »angerufenes« im Sinne Althussers verdankt.<sup>16</sup>

Gegen Versuche, ihre Texte als eine andere Theorie des Selbst zu lesen, grenzte sich Butler entschieden ab. Stattdessen betonte sie ihr Verständnis des Subjekts als eine sprachliche Position, die innerhalb eines spezifischen Macht- und Diskursgeflechts konstituiert und mit bestimmten Handlungsfähigkeiten ausgestattet wird (Butler 1993b, 125). Dieses Subjekt ist explizit körperlich gedacht, dass sich entlang vorgegebener Normen in geschlechtsspezifischer Form »materialisiert« (Butler 1993, xi). Entsprechend setzen ihre Vorschläge zur Veränderung auf der sprachlich-rhetorischen Ebene an. Im Unterschied zu dekonstruktiven Strategien von US-Amerikanerinnen (siehe Kap. III.5. »Weiblichkeit als Travestie«), zielt Butler auf die Veränderung sozialer Praktiken.

Butlers Strategie zur Verkehrung der Geschlechterordnung bediente sich des Konzepts der Performativität. Der Begriff geht zurück auf den Sprachanalytiker John L. Austin (1979), der mit dem *Performativ* bestimmte Äußerungen unterschied, die, im Unterschied zu den Konstativen, nicht feststellen, sondern »handeln«. Dieses Sprachverständnis, wonach der Sinn einer Äußerung nicht von ihrem (logischen) Wahrheitswert, sondern vom Gebrauch abhängt, hatte Derrida aufgenommen und über den Begriff der *Iteration* zu einer Eigenschaft von Sprache schlechthin modifiziert. Damit wurde, wie gezeigt (vgl. Kap. II.4), das kritisierte hermeneutische Sprachmodell von Oberfläche und Tiefe zugunsten der Idee des Seriellen verschoben. Zu untersuchen bleibt, inwieweit sich diese Verschiebung auch bei Butler findet und auf das Körpersubjekt-Modell übertragen wird (Kap. IV.1.2). Denn Butler bezog sich zur Analyse symbolisch verankerter (Geschlechter-)Hierarchien ebenfalls auf das psychoanalytische Konzept der symbolischen Ordnung,

---

15 Anders Susan Hekman (1999), die eine Weiterentwicklung in diesem Sinne vorschlägt (siehe Kap. IV.3.3 und 5).

16 Althussers Konzept der *Interpellation* (Anrufung, vgl. III.6) ist grundlegend für Butlers Reformulierung des Subjekts; es wird eingeführt in Butler 1993, ausführlich diskutiert in Butler 1997a, 2, »Speech Acts as Interpellation«, S.24f).



das es nahelegt, als »Gesetz« auf eine (unbewusste) Tiefenstruktur zu verweisen. Zugleich aber nahm Butler auch den Diskursbegriff Foucaults in Anspruch, der sich genau gegen diese hermeneutische Zugrundelegung wandte (vgl. Kap. II.5). Das führte zu den in der Sekundärliteratur ausführlich kritisierten Spannungen zwischen den als unvereinbar empfundenen Machtbegriffen: dem Begriff der strukturellen Gesetzesmacht (Lacans symbolischer Ordnung entliehen) und dem foucaultschen Begriff der pluralen, strategischen Diskursmacht.<sup>17</sup>

Dieses Vorgehen lässt sich auch als ein weiterer Versuch der Politisierung der Dekonstruktion (wie sie sich als institutionell etablierter Diskurs Ende der 80er in den USA wiederfand) verstehen. Denn das Moment, das Petra Gehring (1997) als ein unpolitisches in Derridas Dekonstruktion von Wahrheitsansprüchen bezeichnetet, nämlich die Wirkungslosigkeit gegenüber sozialen Normen (vgl. Kap. II.6, dritter Abschn.), wird durch Butlers Vorgehen vermieden: Mit Derrida dekonstruiert sie hierarchische Oppositionen, die sich als Wahrheit ausgeben – hier geht es um die »Wahrheit« der Geschlechtsidentität auf der Grundlage der sexuellen Differenz (vgl. Butler 1990, 136); mit Foucault kann sie nach der Machtwirkung von heterosexueller Zweigeschlechtlichkeit als sozialer Norm fragen.

Butler verwebt in ihren Texten eine Vielzahl von weiteren post-strukturalistischen und psychoanalytischen Ansätzen.<sup>18</sup> Entsprechend lassen sich ihre Texte unter verschiedenen theoretischen Vorzeichen lesen. Im Folgenden soll die Lektüre des geschlechtlich bestimmten Subjekts zunächst unter die dekonstruktive Figur der Umkehr und Verschiebung hierarchischer Gegensätze gestellt werden (vgl. Kap. II.4). Im Anschluss soll das Konzept des Performativen in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen in den Texten Butlers betrachtet werden.

## Von der Parodie zur Melancholie

In *Gender Trouble* (1990) machte es sich Butler zur Aufgabe, dem Verhältnis von *sex* und *gender* auf den Grund zu gehen. Den Ausgangspunkt bildete die Kritik an einem deterministischen Verständnis von Gender in der feministischen Diskussion der 80er Jahre: Demnach wur-

17 Vgl. v.a. Lorey 1996, Rebentisch 1998.

18 Diese Stränge können hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden, zumal es sich nicht um logisch konsistente Modelle handelt, die Butler entwickelt, sondern um immer wieder neue Lektüren, aus denen die einzelnen Aspekte entwickelt werden. Siehe ausführlich zur Aufnahme von Lacan und Foucault Lorey (1996), zu Derrida Rebentisch (1998); zu Felman u.a. Wagner (1998). Ausführlicher zu Derrida und zu Parallelen zum Modell von Austin siehe Pritsch 1999.

de Sex entweder doch als das zugrundeliegende Moment von Gender verstanden, dann lautete die Konsequenz »biology is destiny« (Butler 1990, 8). Oder aber Anatomie sei unter konstruktivistischem Vorzeichen durch einen ebenfalls deterministischen Kulturbegriff ersetzt worden, wonach ein passiv verstandener Körper als Resultat von kulturellen Gesetzen erscheint: »In such a case, not biology, but culture, becomes destiny.« (Ebd.) Als Gegenposition fungiert bei Butler die Parole de Beauvoirs, man komme nicht als Frau zur Welt, sondern werde es, die so, Butler, auch als eine willensbedingte, freiwillige Entscheidung (miss-) verstanden werden könne. Diese Alternative von Determinismus versus Freiheit des Willens wurde zum zentralen Ansatzpunkt Butlers, ebenso wie das beiden Positionen zugrundeliegende Verständnis des Körpers als »mere instrument or medium for which a set of cultural meanings are only externally related« (Ebd.) Dem setzte Butler die konstitutive Rolle von Gender für die Existenz von Körpern entgegen: »Bodies cannot be said to have a signifiable existence prior to the mark of their gender; the question then emerges: To what extent does the body *come into being* in and through the mark(s) of gender?« (Ebd.)

Mithilfe von Foucaults Argumentation in »Überwachen und Strafen« (1977) kehrte Butler das traditionelle Innen/Außen-Verhältnis des Subjekts nun unter dem Vorzeichen seiner Vergeschlechtlichung um: Wie der individualisierte Körper bei Foucault so erscheint auch der vergeschlechtlichte Körper bei Butler als Effekt eines Machtdiskurses, wobei dieser Machtdiskurs im Körper selbst verankert ist, nämlich in der Vorstellung, die Identität des Subjekts wurzele in einem wahren Kern – die Aufgabe der »Seele« bei Foucault übernimmt die Geschlechtsidentität (gender) bei Butler.<sup>19</sup> Im Gegenzug soll die (geschlechtlich verfasste) Identität als »Oberflächenpolitik« beschrieben werden; also eben nicht als Resultat von *verinnerlichten* (»internalized«) äußerer Normen etc., sondern als *verkörperte* (»incorporated«) Diskurse, welche allererst die Unterscheidung von innen/außen begründeten (ebd., 135). Gender ist hier zugleich Effekt von Konventionen bzw. kulturellen Verboten (Homosexualitäts- und Inzesttabu), als auch selbst produktiv, indem es als »Instrument einer politischen Anatomie« im Sinne Foucaults die normativen Vorstellungen kohärenter Geschlechtsidentitäten immer wieder hervorbringt, an Körper heftet und absichert.<sup>20</sup> Mit der Dekonstruktion

---

19 Vgl. zur Seele als »Gefängnis des Körpers« bei Foucault Kap. II.5, 3. Abschn.

20 Foucault 1977, 42. Vgl. zu den Unterschieden des Machtmodells von Foucault und dem juridisch ausgerichteten von Butler die ausführliche Analyse von Isabell Lorey (1996) sowie die Kritik am Determinismus durch das Gesetz bei Butler. Hier bezieht sich Butler allerdings auf Disziplinär-

der geschlossenen (Innen/Außen-)Struktur des Subjekts in der Gestalt des Dualismus von Identität und Körper erweist sich bei Butler auch die Mangel/Sein-Konstellation als ein diskursiver Effekt: sei es als körperlicher Mangel oder als Bedeutungsmangel des Körpers, stets erscheine die Seele (die Geschlechtsidentität) als das, was dem Körper fehle, um ihm Vollständigkeit bzw. Bedeutung zu verleihen (ebd.). Gegen die Vorstellung des passiven, stummen, auf Bezeichnung wartenden (insbesondere weiblichen) Körpers (»the figure of the body as mute, prior to culture, awaiting signification«, ebd., 147) entstehen diese Körper *mit* und *in* Sprache. Sie sind also nicht vorgängig, weder als mangelhafte (vor der Sprache) noch Mangel-Erleidende (bei Eintritt in die Sprache).

Sowohl Gender als vermeintlicher Organisationskern des vergeschlechtlichen Körpers, der sich als regulierende, äußere/öffentliche Norm erweist, als auch den vergeschlechtlichten Körper (sex) mit seinen codifizierten Akten, Gesten und Begehren, bezeichnet Butler nun als performativ: »in the sense that the essence or identity that they otherwise purport to express are *fabrications* manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means« (ebd., 136). Der Begriff des Performativen markiert also einen Verknüpfungsmechanismus von Körper und diskursiver Norm, welcher nicht als ein einfacher Identifizierungs- oder Nachahmungsvorgang eines Subjekts konzipiert ist, sondern auf die subjektkonstituierende Ebene verweist, um die normale Vorstellung von (Geschlechts)identität als normativ sichtbar zu machen.<sup>21</sup>

Mit der Ablösung der Frage nach der wahren (Körper-)Identität durch die Frage nach den Wahrheitseffekten, die sie hervorbringt, wendet sich Butlers Blick den zugrundeliegenden Konventionen zu. Es sind die ausgeschlossen (aber dennoch im Abseits existenten) Körper, welche auf die Diskontinuitäten der Geschlechtsidentität aufmerksam machen. Darüber werden die Grundlagen der Kohärenz als heterosexuell nor-

---

techniken und Normierungsprozessen aus »Überwachen und Strafen« und nicht (zumindest nicht direkt) auf das Sexualitätsdispositiv aus »Der Wille zum Wissen«, worin Foucault den Machtbegriff zu einem rein produktiven hin modifiziert, den Lorey als Gegenposition zu Butler aufbaut, um ihn dann als Ergänzung einzufordern (Kap. II »Macht und Gesetz«). M.E. lassen sich die beiden Machtbegriffe jedoch nicht so strikt gegeneinander ausspielen, vielmehr greift Butler unterschiedliche Aspekte von beiden auf, um, verbunden mit weiteren (strukturalistischen, linguistischen, psychoanalytischen) Begriffen wie des symbolischen Gesetzes und Identifizierung, später der Anrufung (Interpellation) u.a.m., sowohl eine binäre Codierung als durchgehende Gesetzes-Struktur, als auch produktive Phänomene thematisieren zu können. Dies geht allerdings, wie Lorey zu recht kritisiert, nicht ohne logische Widersprüche vorstatten.

21 Butler grenzt sich gegenüber soziologischen Rollenmodellen explizit ab (Butler 1993b, S. 123).

mierte Einheit von Sex, Gender, Begehren und Sexualität sichtbar, mit-samt den Aktivitäten, die nötig sind, um sie herzustellen und aufrechtzu-erhalten. Gender wird als eine solche, analog zum Sprechakt konventiona-lisierte, Aktivität konzipiert, die ihre Kraft wortwörtlich als Akt der Darstellung gewinnt: als Geschlechter-Performance nach dem Vorbild von Travestie und Parodie, die als kulturelle Praxis der (körperlichen) Imitation beschrieben wird, welche wie eine rhetorische Trope funk-tioniert. Ihre Kraft beruht jedoch nicht allein auf einem parodistischen Mo-ment, sondern wird mit dem psychoanalytischen Konzept der Identifi-zierung begründet, das jeglicher Identität eine phantasmatische Verfasst-heit zuspricht. Erst in der Übertreibung oder Ironisierung wird dies, wie auch ihr produktiver Charakter, sichtbar: »In imitating gender, drag im-plicitly reveals the imitative structure of gender itself – as well as its contingency.« (1990, 137).

Das Motiv der Parodie als Geschlechterperformance schließt mit seiner Verknüpfung von semiotischen und psychoanalytischen Figurie-rungen des Körpers als kulturelles Zeichen an die Debatte um Weiblich-keit als Maskerade an.<sup>22</sup> Im Unterschied zu anderen Versionen, in denen dieser Prozess notwendigerweise in der Verfehlung, im Mangel, in der Unrepräsentierbarkeit endete (vgl. Kap. III.5), kreiert Butler mithilfe der tropischen Wendung einer Parodie ohne Original eine optimistischere Variante: Indem sich die Figur der Parodie der Einheit von Geschlechts-identität, Körper und Begehren entgegenstellt, stellt sie Butler zufolge nicht nur das Normideal als kontingent aus, sondern bestreitet auch de-ren universalen Geltungsanspruch. Damit aber entstehe in einer fortwäh-renden Verschiebung eine »fluidity of identities that suggest an open-ness to resignification and recontextualization« (ebd., 138) und dadurch eine diskursive Öffnung, in der nun auch andere Begehrensformen ihren Raum finden könnten:

»As the effects of a subtle and politically enforced performativity, gender is an ›act‹, as it were, that is open to splittings, self-parody, self-criticism, and those hyperbolic exhibitions of ›the natural‹ that, in their very exaggeration, reveal its fundamentally phantasmatic status.« (Butler 1990, 146f)

In diesem Akt bringen die Gender-Performances ihr Ideal zwar immer wieder mit hervor, die Norm und ihre Aufführung sind also konstitutiv miteinander verbunden und stabilisieren sich gegenseitig; zugleich sol-len diese Akte als diskontinuierlich verstanden werden, als stilisierte

---

22 Vgl. zur Diskussion der Weiblichkeit als Maskerade Butler (1990), Kap. 2.2.

Wiederholung (»stylized repetition of acts«, ebd. 140) in der Zeit, welche ihre Norm immer auch verfehlen.

Das Konzept des Gender-Akts, das Butler in *Unbehagen der Geschlechter* einführt, ermöglicht also zunächst, die Vorstellung des natürlichen Körpers als ein Ensemble konstruierter Kohärenz gleichermaßen auf der Ebene der Praktiken (mit Foucault), als auch auf der (psychoanalytischen) Ebene des Imaginären zu formulieren, wobei die Verwerfungen in Form nicht-heterosexueller Identifizierungen als konstitutive Ausschlüsse normativer Geschlechtsidentität gedacht werden können. Über die Begriffe von Akt, Travestie und Parodie kommt Butler vom Begriff des Geschlechts-als-Aufführung (performance) zum Geschlecht als Performativ, das erzeugt, was es aufführt. Die Vorstellung einer Tiefenstruktur des Subjekts wird als strukturelles Moment des Symbolisch-Diskursiven nach außen verlegt, welches umgekehrt an die Aufführungspraktiken gebunden bleibt. Dank des rhetorisch-figuralen Charakters verkörpert sich in der Gender-Performance auch die Kraft der Subversion ihrer eigenen Normen.

Die Betonung des produktiven Aspekts des Körper-Zeichens als Akt – als Parodie, Maskerade, leibliche Stilisierung – ist die Einfallstelle gewesen für eine begeisterte Aufnahme, schien damit doch die Möglichkeit gegeben, nicht nur homosexuelles und andere Queer-Begehren in einem universalen Modell repräsentieren zu können, sondern auch subkulturellen Praktiken einen symbolischen Wert zuzuschreiben. Darüberhinaus schien, wenn denn Körper wie Zeichen agieren, über ein »freies Spiel der Zeichen« auch eine Perspektive politischer Subversion eröffnet. Im Gegenzug bot diese Perspektive Anlass zu vehementer Kritik, und zwar sowohl an voluntaristischen (oder sprachmagischen) Illusionen von Geschlechtsidentität als »Spiel«, als auch an deterministischen Implikationen von Butlers Ausführungen – also genau an jenen Aspekten, die Butler angetreten war zu vermeiden. Diese Lesarten, die (auf gegensätzliche Weise allerdings) die Schlussfolgerung der Suspendierung des Seins zugunsten des Scheins, des Unrichtigen, des Wünschenswerten zogen, veranlassten Butler, von einer Fehllektüre zu sprechen, und ihr Modell zu modifizieren:

»Ich denke, daß es da eine falsche Lektüre von ›Gender Trouble‹ gab, die ungefähr so ging: ›Geschlecht‹ ist frei wählbar, es steht uns frei, mit unseren Geschlechtern zu spielen, wie wir wollen. Aber ich habe diese Lektüre auch zugelassen. Meine Sprache rief sie hervor. Zum Teil lag das auch daran, daß das Ende des Buchs, die Auseinandersetzung mit der Performativität, nicht ausreichend durchdacht war im Verhältnis zum Anfang, der sich eher mit der zwanghaften Regulierung und Produktion des Subjekts beschäftigte. [...] Zu

einem großen Teil habe ich ›Bodies that Matter‹ geschrieben, um das Verständnis von ›Geschlecht‹ als freies Spiel zu stoppen.«<sup>23</sup>

In den nachfolgenden Texten bemühte sich Butler daher, zum einen das Moment des Zwangs vor dem des freiwilligen Spiels herauszuarbeiten, zum anderen die Verknüpfungen zwischen Körper und Diskurs, welche sowohl als Verkörperungsweisen von Bezeichnungen, als auch der Körperlichkeit von Bezeichnungspraxen thematisiert werden, um dem Vorwurf der vermeintlich rein sprachlichen Konstruktion von Körpern zu begegnen. In *Bodies that Matter* (Butler 1993) wurde dazu das Konzept der Performativität weiter ausgearbeitet, das in *Excitable Speech* (Butler 1997a) an seine Grenzen stieß (s. nächstes Unterkapitel).

In *The Psychic Life of Power* (Butler 1997b) nimmt das Konzept der Performativität keine zentrale Rolle mehr ein, vielmehr fragt Butler nach den Voraussetzungen von Identität, die unsagbar bzw. undargestellt bleiben im Verhältnis von Normen, Macht und Psyche. Die Frage danach, wie das Verhältnis von Subjektivität und Macht oder Konvention (in Gestalt eines kulturellen Gesetzes) außerhalb der Alternative von Determinismus oder Willensfreiheit gedacht werden kann, bleibt hier weiterhin virulent. Dazu will Butler, die Opposition zwischen dem Psychischen und dem Sozialen dekonstruieren, um sie als Effekt auszustellen, und zwar als einen Effekt von Verinnerlichungsprozessen, die selbst die Grenzen erst setzen und damit das produzieren, was als das »Innere« (das Psychische) und »Äußeres« (das Soziale) des Subjekts Geltung erlangen soll. Gegen die Annahme einer linearen Verinnerlichung von (äußeren) Normen fragt Butler danach, wie die Psyche selbst als eine Form der Macht gedacht werden kann (vgl. Butler 1997b, 19).

Die zentrale Figur für die vergeschlechtlichte Subjektidentität bildet die *Melancholie*. In Freuds Ausarbeitung zu *Trauer und Melancholie* (Freud 1915/17) bezeichnen melancholische Identifizierungen das Ergebnis eines unvollendet bearbeiteten Verlustes: Anstatt, wie bei der Trauer, die psychische Besetzung aufzugeben, wenn der Verlust eines Liebesobjekts realisiert wird, werde es in der Melancholie umgearbeitet zu einem Teil des Ich. Die Internalisierung bewirke, dass das Objekt nicht wirklich aufgegeben werden müsse, der ›reale‹ Verlust kann aber auch gerade deshalb nicht betrauert werden. Nach diesem Modell entwirft Butler nun die Genese der Geschlechtsidentität, wobei gleichgeschlechtliche Liebesobjekte sowie homosexuelle Liebe generell solche verlorenen, da verbotenen Objekte darstellen. Unter Einwirkung des kulturellen Homosexualitätsverbots, das in Butlers Psychogenese dem In-

---

23 Butler 1994, S.8f, zit. n. Grimm/Rebentisch 1996, S.103, Anm.23.

zestverbot vorausgeht (und das darin verbotene Begehren mitbegründet) werden homosexuelle (oder andere »ungeregelte«) Besetzungen verworfen und zugleich gemäß der melancholischen Identifizierung bewahrt. Daraus resultiere eine »never-never«-Konstellation, über die Homosexualität in einer doppelten Weigerung zurückgewiesen werde: »I have never loved« someone of similar gender and »I have never lost« any such person.« (Ebd., 23). Diese Verwerfung wird nun zum Begründungsakt des heterosexuellen Subjekts schlechthin. Denn in den Ausformungen von Männlichkeit und Weiblichkeit selbst bleibe der unbetrauete Verlust, »a certain kind of preemptive loss« (ebd.), als ein melancholischer Kern weiter wirksam. Daher kann sie schreiben: »the ›truest‹ lesbian melancholic is the strictly straight woman and the ›truest‹ gay male melancholic is the strictly straight man.« (Ebd., 146f) In diesem Zusammenhang bekommen auch *Drag Performances* einen anderen Stellenwert: Sie stellen nicht als solche bereits ein ironisierendes Spiel mit Sex und Gender dar, sondern können ebenso als Ausagieren dessen verstanden werden, was kulturell unbewusst bleiben muss:

»Drag thus allegorizes heterosexual melancholy, the melancholy by which a masculine gender is formed from the refusal to grieve the masculine as a possibility of love; a feminine gender is formed (taken on, assumed) through the incorporative fantasy by which the feminine is excluded as a possible object of love, an exclusion never grieved, but ›preserved‹ through heightened feminine identification.« (Ebd., 146)

Das verlorene Objekt wird demnach vermittels phantasmatischer Prozesse buchstäblich verkörpert. Butler sprach schon in *Gender Trouble* von Einverleibungsprozessen als literalisierenden Phantasien (»literalizing fantasy«, Butler 1990, 70), die den Körper in Anlehnung an das verlorene Liebesobjekt und entsprechend seiner Normierung geschlechtlich differenzieren.<sup>24</sup> Damit ist also die tradierte Hierarchie verschoben, Homosexualität ist nicht die Abweichung von Heterosexualität, sondern ihre Voraussetzung: Der (heterosexuell) vergeschlechtliche Körper gewinnt seine Kohärenz Butler zufolge erst über die konstitutive Verknüpfung der Geschlechtsidentität mit verworfenen homosexuellen

24 »[...] some parts of the body become conceivable foci of pleasure precisely because they correspond to a normative ideal of a gender-specific body. Pleasures are in some sense determined by the melancholic structure of gender whereby some organs are deadened to pleasure, and others brought to life. Which pleasures shall live and which shall die is often a matter of which serve the legitimizing practices of identity formation that take place within the matrix of gender norms.« (Butler 1990, 70).

Besetzungen, die somit zur Grundlage der heterosexuellen Subjektidentität werden.

Butler übertrug ihre Einsichten in die melancholische Verfasstheit des Subjekts, die schon in ihren früheren Texten eine Rolle spielte, in *Psychic Life* auch auf eine strukturelle Ebene. Ausgehend von Freuds Diktum, die melancholische Identifizierung erfolge als »Wendung des Ichs gegen die eigene Person« (Freud 1915/17), bezeichnet Butler das Paradox der Subjektivierung – als Formierung und Unterwerfung, die sowohl auf das Subjekt ausgeübt wird als auch von ihm selbst – als eine reflexive »Wendung« (*turn*) oder Trope, durch die Subjektivität allererst begründet werde (Butler 1997b, 3f). Die »figure of turning« (ebd.) soll die Inauguration des Subjekts beschreiben, die Form der Macht, die das Subjekt konstituiert/ unterwirft, die sich nur als rhetorisches Verfahren beschreiben lässt, wie das Subjekt als *Effekt* der Macht entsteht (und nicht als der Macht vorgängiges oder äußerliches). Das führt zu einem referentiellen Paradox: »Through a figure that marks the suspension of our ontological commitments, we seek to account for how the subject comes to be.« (Ebd., 4)

Von besonderem Interesse ist hier die Macht, die in der Wendung des Subjekts auf sich selbst wirksam wird. Butler beschreibt sie zum einen als Formen der Selbstunterwerfung unter die kulturellen Verbote, zum anderen aber auch als Möglichkeiten der Wendung gegen sie. Die melancholische Identifizierung mit ihren Prozessen der Einverleibung/ Verkörperung bildet dabei einen Übergangsraum zwischen Innen und Außen, in dem das Verhältnis von »Psychischem« und »Sozialem« organisiert wird. Das Ich lässt sich so beschreiben als Sedimentierung umgewandelter Objekte (ebd., 169); seine »kritische Handlungsmacht«, gefasst als Bewusstsein und Gewissen, wird psychoanalytisch verstanden als Ergebnis der Internalisierungsprozesse, in dessen Verlauf sich die Spaltung zwischen Ich und Überich herausbildet. Das ermöglicht die »kritische Stimme«, die sich gegen die äußere Welt richten kann, die sich jedoch in gleichem Maße auch gegen das Ich wendet und die Macht ausübt, die in der Wendung des Subjekts auf sich selbst wirksam wird. Auch hier gibt es keinen fundamentalen Unterschied zwischen einer »äußeren« Macht, die das Subjekt unterwirft und der Handlungsmacht des Subjekts, sondern eine »Zersplitterung« der Macht. Dieses Macht-konzept wendet sich gegen die Vorstellung von Autonomie, welche die fundamentale Abhängigkeit des Ich von dem sozialen Anderen leugnen – seien es Personen, soziale Beziehungen, Ideale oder Normen (ebd., 196). Ebensovienig könnten so Verluste anerkannt werden, die aus sozialen Verboten resultieren, sowie die darin begründete Aggressivität, die sich zunächst gegen das Subjekt selbst richten, aber, so Butler, im



Dienste der Wendung gegen des Gesetz wiederangeignet werden könnten und sollten (ebd., 131).

Auf diese Weise hat Butler die psychoanalytische Mangel-Geschichte des Subjekts weiter umgeschrieben: Nicht ein ahistorisch verstandener Bruch, verursacht durch einen überlebensnotwendigen Eintritt in die symbolische Ordnung als quasi anthropologische Konstante verursacht den Zustand des Mangels (der Ödipuskomplex der Psychoanalyse), sondern ein vorgängiges soziales Verbot homosexueller Objektwahl, woei der Mangel nicht allein in einer realen Begrenzung von Identifikationsmöglichkeiten besteht, sondern als »Grenze der Reflexionsmöglichkeit« gedacht ist, also durch eine subjektstituierende Verwerfung bestimmter Objekte, die unartikulierbar ist (ebd., 23). Die Übergangsfigur der Melancholie erlaubt es Butler, eine grundlegend soziale Verfasstheit des Psychischen anzunehmen sowie umgekehrt die Psyche selbst als eine Form der Macht zu beschreiben, so dass beide Sphären konstitutiv miteinander im Prozess der Subjektivierung verwoben erscheinen. Problematisch bleibt jedoch der Status des Verbots. Als »originary violence« (ebd., 87) erscheint sie unhintergebar und damit die Grenze performativer, resignifizierender Akte darzustellen.<sup>25</sup> Die Melancholie erweist sich so als die ernsthafte Kehrseite der Parodie, die mit der Ablösung der Assoziationen des Spielerischen auch die Hoffnungen auf baldige symbolische Veränderungen enttäuscht.

## Tropische Wendungen

Abschließend zu dieser Fragestellung möchte ich die ästhetischen Figuren der Parodie und der melancholischen Trope etwas näher betrachten, derer sich Butler zur Repräsentation der Subjektivierung bedient. Die Parodie reiht sich zum einen, wie schon erwähnt, in das Motiv der Weiblichkeit als Maskerade ein. Ähnlich wie in dem dekonstruktivem Ansatz Felmans und im Unterschied etwa zu Irigaray bedeutet die Maskerade keinen Mangel an genuiner Weiblichkeit oder Geschlechtsidentität, sondern verweist auf ihr Zustandekommen. Zum anderen greift Butler mit der Parodie einen Topos der Postmoderne-Diskussion auf. Für Frederic Jameson markierte die unterschiedliche Verwendung der Parodie einen entscheidenden Unterschied zwischen einer kritischen Moderne und einer als unkritisch bewerteten Postmoderne: Die Parodie, die stets auf ein Original, auf identifizierbare künstlerische Stile und Subjekte bezogen sei, könne im postmodernen »Spielfeld stilistischer und diskursiver He-

25 Vgl. zu einer entsprechenden Kritik Eberlein 1999.

terogenität ohne Norm« nicht mehr stattfinden, vielmehr sei sie dem »Pastiche« gewichen (Jameson 1986, 62):

»Pastiche ist die neutrale Praxis dieser Mimikry ohne die an ein Original gebundenen tieferliegenden Beweggründe der Parodie, ohne satirischen Impuls, ohne Gelächter und ohne die Überzeugung, daß außerhalb der vorübergehend angenommenen mißgestalteten Rede noch so etwas wie eine gesunde linguistische Normalität existiert. Das Pastiche ist ausdruckslose Parodie [...].« (Ebd.)

Jameson bezieht sich hier implizit auf die kritische Funktion der Parodie, die sich aus der parodierenden Imitation eines Originals ergibt. Sie zielt nicht nur darauf ab, das Komische des Imitierten herauszustellen, sondern dieses auch einem kritischen Blick zugänglich zu machen, indem seine Funktionsweise ausgestellt wird. Seit der Moderne ist diese Funktion ein zentrales Kennzeichen der Parodie und wurde vielfach ideologiekritisch genutzt.<sup>26</sup> Für Jameson besteht die Voraussetzung darin, dass unterschiedliche Ebenen erkennbar bleiben. Daher argumentiert Jameson auch für die Beibehaltung des hermeneutischen Tiefenmodells, deren Aufgabe er als postmoderne Verflachung kritisiert (ebd., 56ff).

Linda Hutcheon bestreitet, dass im Kontext des Postmodernen die kritische Funktion unmöglich gemacht werde. Zwar sei die Parodie stets ambivalent, da doppelt codiert: »it both legitimizes and subverts that which it parodies« (Hutcheon 1989, 101). Sie führt zahlreiche Beispiele aus Literatur, Kunst und Film an, wie die Parodie als Mittel der Selbstreflexion und der Politisierung von Repräsentation seit den '70er Jahren insbesondere von Angehörigen marginalisierter Gruppen genutzt wurde. Zum Ausgangspunkt wurde hier vor allem die Einsicht in die bestehenden Codierungen künstlerischer Ausdrucksmittel, die parodierend angeeignet werden sollten (vgl. ebd., 105). Daher kommt sie zu dem

---

26 Zu den unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in der Verwendung der Parodie in der Antike, Moderne, »Spätmoderne« und »Postmoderne« siehe Rose 1993. Moderne (und spätmoderne) Bearbeitungen der Parodie unterscheiden sich demnach von postmodernen dadurch, dass der komische Aspekt vor dem selbstreflexiven (»metafictional«) abgewertet würde, während in der Postmoderne beide Momente eine Rolle spielten. Die ideologiekritische Verwendung (welche bei Rose der Moderne/Spätmoderne zuzurechnen wäre) hatte maßgeblich Bachtin mit dem Topos des Karnevalischen bestimmt (vgl. zur feministischen Aufnahme im Kontext von Hysterie und Maskerade Russo 1986.). Rose zitiert aber auch Nietzsche mit der Auffassung von Parodie als »lack of originality« (1993, 281), was Jamesons Charakterisierung als »postmodern« widerspricht. Ein Verlust an Bezügen und damit an komischen Momenten kann sie in den von ihr untersuchten (literarischen wie nicht-literarischen) Texten gerade nicht ausmachen.

Schluss: »In postmodern parody, the doubleness of the politics of authorized transgression remains intact: there is no dialectic resolution or recuperative evasion of contradiction in narrative fiction, painting, photography, or film.« (Hutcheon 1989, 107)

Butlers Verständnis der Parodie entspricht der Auslegung Hutcheons. Auch sie konstatiert, dass die Parodie als solche nicht subversiv sei, und auch die Geschlechter-Imitation der Travestie bzw. subkultureller Praktiken deren Normierung zunächst wiederholt, dann aber verschiebe:

»Although the gender meanings taken up in these parodic styles are clearly part of hegemonic, misogynist culture, they are nevertheless denaturalized and mobilized through their parodic recontextualization. As imitations which effectively displace the meaning of the original, they imitate the myth of originality itself.« (Butler 1990, 138)

In einer positiven Wendung eignet sich Butler Jamesons Begriff des Pastiche an, um die von ihr favorisierte Strategie der Parodie als Kopie *ohne* Original ins Bild zu setzen, welche sozusagen meta-meta-fiktional die Idee einer möglichen originalen Geschlechtsidentität an sich in Frage stellen soll. An dieser Frage entscheidet sich, ob eine Geschlechterparodie subversiv wirkt oder nicht: »What performance where will invert the inner/outer distinction and compel a radical rethinking of the psychological presuppositions of gender identity and sexuality?« (Ebd., 139) Damit ist das von Jameson vermisste Tiefenmodell nun selbst politisiert und in Butlers seriellem Oberflächenmodell Gegenstand kritischer Befragung. Das Komische nimmt hier keinen großen Stellenwert ein, aber für Gelächter ist sehr wohl Platz – wenn sich auch der Grund verschoben hat: Nicht die Ironisierung eines Originals, wie »der Frau« oder »des Mannes« sorgt für ein, letztlich norm-bestätigendes, Lachen, sondern gerade der Verlust der von Jameson verlangten Norm: »The loss of the sense of ›the normal‹, however, can be its own occasion for laughter, especially when ›the normal‹, ›the original‹ is revealed to be a copy, and an inevitably failed one, an ideal, that no one *can* embody.« (Ebd., 138f)

Dass die Einsicht in die Unlebbarkeit der Norm eher nicht zum Lachen ist, machten die Ausführungen zur melancholischen Kehrseite der Parodie deutlich. Mit der hier gebrauchten Figur der Wendung ändert sich auch die von Butler vorgeführte ästhetische Strategie: Während sich die Parodie in die mimetischen Strategien einfügt, indem sie aus dem Inneren des Diskurses heraus operiert, um dessen Funktionsweise aufzuzeigen, reiht sich die melancholische Wendung, sozusagen die rhetorische Trope als solche, nicht umstandslos ein in die Serie der Bestimmung von Weiblichkeit als Metapher, Metonymie etc., wie sie in Kap.

III.5. (und III.7) beschrieben wurden. Weniger als Dekonstruktion erscheint sie als ein Mittel zur Konstruktion vergeschlechtlichter und sexualisierter Subjektivität. Entsprechend zur Probyns Bild der *Falte* erscheint auch die Trope bei Butler als ein projiziertes Bild, welches ein positives Repräsentationsschema des Subjektivierungsprozesses bietet.

Mit dieser Wendung hat sich Butler schließlich doch einer Theorie des Selbst angenähert, wobei die normative Macht nun auf der Ebene der Psyche selbst angesiedelt wird. Das erlaubt, die Gegenüberstellung von äußerer Macht (durch das Gesetz) und innerer Macht aufzugeben und damit den unproduktiven Gegensatz zwischen freiem Willen und Determiniertheit des Subjekts. Damit entfällt schließlich auch die Frage nach der »Wahrheit« des Subjekts: Wenn Psyche wie Körper von Macht durchzogen sind, wird der Bezug auf ein authentisches Selbst oder einen authentischen Körper bedeutungslos.

## Performativität der Macht

Der Begriff des Performativen verändert sich in den Texten von Judith Butler. Das in *Gender Trouble* entworfene Verständnis von Geschlechtsidentität als performativer Akt lud dazu ein, Gender-Parodien als Paradebeispiel subversiver Akte misszuverstehen, die intentional zu steuern und unaufwendig zu praktizieren seien. Damit fand eine Verkürzung von Performativität auf Performance statt, welche die Doppeldeutigkeit des Begriffs des Performativen, die Butler »dramatic« und »non-referential« bestimmte, ausblendete (Butler 1997d, 404).<sup>27</sup>

In *Bodies that Matter* (Butler 1993) erschien Performativität nicht nur in substantivierter Form,<sup>28</sup> sondern wurde auch neu gefasst als »a

---

27 Zur Kritik an dieser Lesart Butler 1993, x; vgl. auch die Ausführungen von Schumacher 2002, 391.

28 Diese Veränderung ist auffällig, zumal in der deutschen Übersetzung. Tatsächlich erscheint in *Gender Trouble* vorzugsweise das Adjektiv *performativ* (in »performativer Akt« z.B.), als Substantiv nur einmal als *performativity*, S.146, und das auch nur im Original; dafür an anderer Stelle *performativeness*, hier im Unterschied zu Ausdruck (*expression*, S. 141). Das in der deutschsprachigen Linguistik gebräuchliche Substantiv ist das *Performativ* (zur Bezeichnung der speziellen Sprechhandlung, die vollzieht, was sie aussagt, bei Austin) oder *Performanz* (im Sinne von »Sprachverwendung« im Unterschied zu »Kompetenz« als allgemeine Sprachfähigkeit, etwa bei Chomsky). *Performativität* hingegen ist m.W. n. erst in der neueren, kulturwissenschaftlichen Verwendungsweise gebräuchlich geworden, wobei nicht nur der theatralische Aspekt (der *Performance*) hinzu gekommen ist, sondern mit Butler auch die Konzeptualisierung als Machtbegriff. Ich verstehe »Performativität« als Neologismus in dem letzteren Sinne.

specific modality of power as discourse« (Butler 1993, 187). Sie tritt nun als allgemeine Konstitutionsmacht von Subjekt, Körper, Geschlecht auf.<sup>29</sup> Damit wurde zum einen das Moment des Zwangs zugewiesener Geschlechtsidentitäten vor dem des freiwilligen Spiels sowie der Intentionalität des Subjekts betont; zum anderen sollte das konstitutive Verhältnis zwischen Körperlichkeit und Diskurs genauer bestimmt werden, um dem Vorwurf der Vernachlässigung des Materiellen zugunsten eines rein Sprachlichen zu begegnen.

Den performativen Akt der Instituierung (»Materialisierung«) von Körpern und Identitäten beschreibt Butler unter Bezug auf Lacan als wiederholte »Benennung«, die mit einer imperativischen Macht ausgestattet sei, welche die Aneignung dieser Zuschreibung erzwingt:

»What constitutes the integral body is not a natural boundary or organic telos, but the law of kinship that works through the name. In this sense, the paternal law produces versions of bodily integrity; the name, which installs gender and kinship, works as a politically invested and investing performative. To be named is thus to be inculcated into that law and to be formed, bodily, in accordance with that law.« (Butler 1993, 72)

Der performative Akt der Benennung wird also wirksam, indem er über die Anbindung des Benannten an die signifizierende Macht des Gesetzes das vergeschlechtlichte Subjekt konstituiert. Die Machtwirkungen des Diskurses beruhen hier darauf, dass seine grundlegenden Normen die Grenzen des Feldes der Intelligibilität, des Erkenn- und Wissbaren über Wiederholungen und über Ausschlüsse fixieren. Dabei handelt es sich nicht um einzelne Akte, sondern um eine »zitatförmige Praxis«, »a nexus of power and discourse«, welche Normen aufruft, ihre Wiederholung und Übernahme erzwingt, wodurch umgekehrt die Autorität des Gesetzes bestätigt werde (ebd., 225).<sup>30</sup> Performativität wird so zu einer normativen Kraft (»normative force«) des Diskurses, die in der Macht besteht, »zu etablieren, was sich als ›Sein‹ (»being«) qualifiziert« (ebd. S. 188). In dieser Sicht sind Sprache und Materialität vollständig miteinander verwoben, aber »niemals vollkommen identisch noch vollkommen verschieden« (ebd., 69): »In this sense, then, language and materiality are not opposed, for language both is and refers to that which is material,

29 Siehe dazu ausführlich Lorey 1996.

30 »In this sense, then, that political signifiers might be avowed as performative, but that performativity might be rethought as the force of citationality. ›Agency‹ would then be the double-movement of being constituted in and by a signifier, where ›to be constituted‹ means ›to be compelled to cite or repeat to mime‹ the signifier itself.« (Butler 1993, 220).

and what is material never fully escapes from the process by which it is signified.« (Ebd., 68)

Butler betont also erneut die Bedeutung des symbolischen Gesetzes, um der Lesart einer freiwilligen Übernahme von Geschlechtsidentitäten entgegen zu treten. Um allerdings eine völlige Determiniertheit des Subjekts durch eine im Außen gegebene »halbautonome« Struktur zu vermeiden, deutet sie den Beitritt zum Symbolischen und die Annahme des Geschlechts zum »Zitieren« des (väterlichen) Gesetzes um (ebd., 13f). Auf diese Weise soll das Gesetz nicht als vorgängig erscheinen, sondern als etwas, das im Zitieren hergestellt und artikuliert wird,<sup>31</sup> so dass das Symbolische als eine Serie »normativierender Einschärfungen« (»series of normativizing injunctions«) umformuliert werden soll (ebd., 14). Auf diese Weise macht Butler das zeitlose, universale Gesetz des Symbolischen einer sozio-historischen Betrachtungsweise zugänglich.<sup>32</sup> Damit wird das Modell einer vorgängigen Tiefenstruktur zwar entschärft, der Dualismus von »Struktur« und »Subjekt« bleibt aber weiter bestehen.

Performativität ist damit die Handlungsweise des Diskurses, der die allgemeinen Bedingungen der Handlungsmöglichkeiten absteckt. Möglichkeiten der Veränderung werden entsprechend nicht als äußerer Widerstand, sondern als Effekt im Inneren der Diskurse lokalisiert, wo nicht nur eine reproduzierende Wiederholung der Normen stattfindet, sondern ebenfalls eine Verschiebung, ausgelöst durch die stets stattfindenden Interventionen des Ausgeschlossenen. Eben dies ermöglicht Umdeutungen, »Resignifizierungen«; es gilt sie zu verstärken, um Brüche im Inneren zu erzeugen. Dazu schlägt Butler eine katachretische Strategie vor, die an der sprachlich-diskursiven Bedeutungsebene ansetzt: »If referentiality is itself the effect of a policing of the linguistic constraints on proper usage, then the possibility of referentiality is contested by the catachrestic use of speech that insists on using proper names improperly, that expands or defiles the very domain of the proper« (Butler 1993, 217f).

Dies wirft erneut die Frage nach den konkreten Möglichkeiten der Resignifizierungen auf. Einerseits betont Butler die politische Notwen-

---

31 »Reading the meaning of ›assumption‹ in Lacan as citation, the law is no longer given in a fixed form, prior to its citation, but is produced through citation as that which precedes and exceeds the mortal approximations enacted by the subject.« (Ebd., 14).

32 Und widerspricht damit auch der Kritik Foucaults an der Lacanschen Psychoanalyse, das symbolische Gesetz sei allein repressiv und determinierend gedacht. In Butlers Lesart sind es die Muster der Wiederholung, welche das Subjekt gerade nicht in seiner Homogenität bestärken, sondern diese unterminieren, so dass darin produktive Momente entstehen. (Butler 1993, 248, Fußn. 19).

digkeit, Ansprüche auf Begriffe wie »Frau« oder »Queer« als mögliche Selbstbezeichnungen und kollektive Sammlungspunkte zu erheben, und zwar nicht im Sinne einer festgelegten Repräsentation, sondern als »permanent site of contest« (ebd., 221). Unter Bezug auf Slavoj Žižek beschreibt sie die Wirkungsweise des politischen Signifikanten als performative Äußerung, die nicht repräsentativ (und damit deskriptiv) wirke, wie fälschlicherweise stets unterstellt, sondern »retroaktiv«, indem der Name rückwirkend dasjenige konstituiere, worauf er sich zu beziehen scheint:

»The power of the terms ›women‹ or ›democracy‹ is not derived from their ability to describe adequately or comprehensively a political reality that *already* exists; on the contrary, the political signifier becomes politically efficacious by instituting and sustaining a set of connections *as* a political reality. [...] The signifiers efficacy is confirmed by its capacity to structure and constitute the political field, to create new subject positions and new interests.« (Ebd., 210)

Damit ist in der Tat das feministische Vorgehen der '70er und '80er Jahre einleuchtend und griffig beschrieben.<sup>33</sup> Butler aber geht Žižeks Vorschlag der performativen Benennung nicht weit genug, insofern er weiterhin die Identifizierung als Grundlage nimmt, dabei jedoch das »Handeln« – dies könnte auch als Wirkungsweise bezeichnet werden – des Performativs außer Acht lasse. Sie bescheinigt Žižeks Entwurf einen »funktionalen Essentialismus«: »In fact, if performatives operate rigidly, that is, *to constitute that which they enunciate regardless of circumstances*, then such names constitute a functional essentialism at the level of language.« (Ebd., 211) Butler will stattdessen das Handlungsmoment des Performativs betonen, das erst Umdeutungen erlaube. Dabei bezieht sie sich auf den von Žižek beschriebenen Mechanismus des Umschlags von Identifizierungen in einem politischen Feld (bzw. zu dessen Konstituierung) zur *Desidentifizierung* infolge interner Ausdifferenzierungen. Eben dieses Moment will sie politisieren und zum Ansatzpunkt für Fortschreibungen machen (ebd., 219). Die Möglichkeit der katachretischen, »unrichtigen« Benennungen und Identifizierungen wäre damit nicht die Grenze, sondern die Bedingung der Wirksamkeit politischer Bezeichnungen. Daraus ergibt sich für Butler eine doppelte Strategie: »to invoke the category and, hence, provisionally to institute an identity and at the same time to open that category as a site of permanent political contest.« (Ebd., 222)

33 Vgl. Teil III, insbesondere die Momente, die ich als »konstruktiv« bzw. »performativ« beschreibe.

Der Vorwurf eines starren performativen Konzeptes kann jedoch auch an Butler zurückgegeben werden. Denn auch in ihrem Macht-Diskurs-Modell bleibt unklar, wo der Raum für die geforderten Fehlbenennungen und Neuartikulationen entstehen soll. In *Körper von Gewicht* überträgt Butler noch einmal neu den Schritt Derridas, die performative Kraft von einzelnen Akten auf die gesamte Konstitutionsmacht von Sprache bzw. Diskurs auszuweiten.<sup>34</sup> Das führte jedoch dazu, dass eine unbedingte Gesetzesmacht postuliert wird, die letztlich so determinierend gedacht ist, dass die Möglichkeiten gezielter Resignifizierungen unplausibel werden (vgl. Lorey 1996, 116). In der Frage möglicher Resignifizierungen kommt das Konzept von Performativität-als-Macht also an seine Grenzen. Das lässt sich anhand der Verwendung des Performativs aufzeigen: Der Diskursakt der Benennung hat zunächst die Form eines Befehls: »Be a girl!« lautet die allgegenwärtige Message in Butlers Gesetzesdiskurs-Welt. Die performative Kraft bezöge sich damit jedoch auf die Autorität des Befehls selbst, sie kontrolliert noch nicht die Wirkung und ließe also die Möglichkeit des Widerstands in Form von Verweigerung oder unrichtiger Erfüllung zu. In diesem Zusammenhang kann Butler davon sprechen, dass die gesetzten Normen immer auch verfehlt werden können. Sobald sie aber jede Form von Wahlmöglichkeit zugunsten der Unbedingtheit des Zwangs in der Annahme des Geschlechts ausschließen will, wird der Befehl zum Urteil: »It's a girl!«, diesen Ausruf beim Anblick eines Neugeborenen liest Butler nicht als deskriptive, sondern als präskriptive Feststellung mit dem Charakter eines Urteils, das mit aller Macht des Gesetzes vollzogen wird, und somit einen ähnlichen linguistischen Essentialismus produziert, wie Butler bei Žižek kritisierte.<sup>35</sup>

Am Ende von *Körper von Gewicht* zielt Butler auf eine Öffnung des Gesetzes-Macht-Begriffs durch ein Verständnis von Resignifizierung als Handlungsvermögen, das zwar in die gleichen Machtbeziehungen ver-

---

34 Die Verfasstheit dieser Konstitutionsebene und der Konstitutionsweise selbst wird allerdings einer beständigen Reformulierung unterzogen. Butler spielt anhand des Grundgerüsts von Performativität als normative Wiederholung verschiedene Modelle höchst unterschiedlicher theoretischer Herkunft durch.

35 Dies schließt insofern an Austin an, als er selbst die illokutionäre Kraft von Feststellungen als (Gerichts)Urteil über den Wahrheitswert bestimmte. Damit sind jedoch lediglich zwei formale Positionen vorgegeben – die der Urteilenden und die der Be- oder Verurteilten; diejenigen Positionen also, auf die sich auch Butlers Modell letztlich reduziert. Welche Folgen die Vollstreckung des Urteils hat, wird damit noch gar nicht berührt, bei Butler als uniforme Macht der Verkörperung jedoch vorausgesetzt. Die Linguistinnen Livia/Hall (1997) kritisierten Butlers Vorgehen ebenfalls als linguistischen Determinismus.



wickelt, aber nicht mit der herrschenden Machtform identisch sein müsse, »this turning of power against itself to produce alternative modalities of power« (ebd., 241).

Was mit dieser Problematik zum Vorschein kommt, das ist die Frage nach den *Effekten*, nach der Wirkungsweise der Sprech/Diskurs- und Gender-Akte sowie der Macht, diese zu kontrollieren und für eigene Zwecke zu instrumentalisieren. Butler thematisierte dies in *Excitable Speech* (Butler 1997a). Sie untersuchte hier die Diskussion um die Strafbarkeit sexistischer, rassistischer und homophober Rede (*hate speech*) in den USA. In der Hoffnung, die Wirksamkeit beleidigender und verletzender Äußerungen bestimmen und entsprechend unterbinden zu können, wurde in der öffentlichen Diskussion um juristische Maßnahmen die Sprechakttheorie aufgegriffen. Mit ihrer Hilfe wurde argumentiert, dass *Hate Speech* keine Meinungsäußerung, sondern eine Handlung darstelle, die strafrechtlich verfolgt werden könne. Gerichtsurteile, die dieser Argumentation folgten, zeigten jedoch, dass dies keineswegs nur wünschenswerte Konsequenzen hatte: Listen verbotener Wörter und Zensur von Kunstausstellungen oder *Rapsongs* stellten sich als Maßnahmen heraus, die sich gegen die Intention von KlägerInnen wandten, die sich vor sexistischer oder rassistischer Diskriminierung schützen wollten. Häufig waren gerade kulturelle Ausdrucksformen nicht-hegemonialer Gruppen betroffen, während umgekehrt diskriminierende Akte als freie Meinungsäußerung beurteilt wurden.<sup>36</sup>

Butler wies nun selbst auf die Gefahren hin, die mit einer engen Verknüpfung von subjektkonstituierender Macht und Sprechakt verbunden sind. An der Pornographie-Debatte, speziell an der Argumentation MacKinnons, zeigt Butler, wie problematisch die strikte Auslegung des performativen Akts wirkt: Möglichkeiten der kritischen Reinszenierung werden ausgeschlossen, wenn tatsächlich jeder Äußerung zugesprochen wird, das hervorzubringen, was sie benennt. MacKinnon betrachtet Pornographie als performative Äußerung, die Frauen nicht nur in erniedrigenden Positionen darstelle, sondern Frauen als unterlegene Gruppe rekonstituiere, indem sie sie auf eine untergeordnete Position verwies, also wortwörtlich in einer Inszenierung von Herrschaft erniedrigte. Diese Argumentationsfigur wurde in Analogie zum rassistischen Spre-

36 Butler beschreibt hier als besonders krasses Beispiel den Fall eines weißen Jugendlichen, der vor dem Haus einer schwarzen Familien ein brennendes Kreuz aufstellte, was als Meinungsäußerung zum Freispruch führte und zu einer Umkehr der Schuldzuweisung (Butler 1997a, Kap.2, *Burning Acts, Injurious Speech*). Zu beachten sind allgemein die US-amerikanischen Rechtsbestimmungen, wonach fast jede Äußerung unter den Schutz der freien Meinung fällt; Beleidigungen etc. also kaum als solche bestraft werden können. Deshalb der strikte Gegensatz von Äußerung und Handlung.

chen gebildet, wonach diese Äußerungen nicht bloß die Botschaft einer Minderwertigkeit vermitteln würden, sondern diese Botschaft bereits die sprachliche Institutionalisierung der Unterordnung *sei* (vgl. ebd., 17f, 43ff, 72). Damit aber, so die Kritik Butlers, sei *Hate Speech* nur als totalisierender Effekt denkbar, der untrennbar mit seinem ursprünglichen Kontext und einer ursprünglichen Intention, die immer wieder neu aufgerufen werden, verbunden bliebe. Bestätigt werde auf diese Weise gleichermaßen die Souveränität der SprecherIn wie die Macht der sprachlichen Äußerung selbst: »Utterance itself is regarded in inflated and highly efficacious ways, no longer as a representation of power or its verbal epiphenomenon, but as the *modus vivendi* of power itself.« (Ebd., 74) Dass sich diese »Überdeterminierung« der sprachlichen Äußerung (ebd.) auch auf ihre eigene Machtkonzeption aus *Bodies that Matter* zurückwenden ließe (mit Ausnahme des Moments der Iterabilität, dass sich bei MacKinnon gerade nicht findet), thematisiert Butler nicht. Sie wendet sich stattdessen den Gefahren für den öffentlichen Diskurs zu: Wenn *Hate Speech* als souveräner Sprechakt behandelt werde, so würde er mit dem Gesetz auf eine Stufe gestellt, da ihm zugebilligt werde, das zu tun, was er sagt. Konsequenterweise könnten dann ausschließlich gesetzliche Regulierungen die Macht solche *Hate Speech* eindämmen, was sowohl zu einer Versprachlichung (»linguistification«, ebd., 74) des politischen Feldes als auch zu einer Juridisierung des Sagbaren führe: »in fact, the state actively produces the domain of publically acceptable speech, demarcating the line between the domain of the speakable and the unspeakable, and retaining the power to make and sustain that consequential line of demarcation.« (Ebd., 77)

Aus der Einsicht in die Grenzen des Modells des Performativs in der bisherigen Form wendet sich Butler dem perlokutiven Aspekt von Sprechakten zu. Unter *Perlokution* verstand Austin die Wirkung, die durch eine Äußerung ausgelöst wird.<sup>37</sup> Butler plädiert nun für ein perlokutives Verständnis von *Hate Speech*, das diese Äußerungen als Repräsentationen mit bestimmten Effekten behandelt, als Instrumente verletzender Handlung und nicht als die Handlung selbst. Das Handeln der Sprache wird vielmehr selbst als eine sprachliche Figur bestimmt, als ei-

---

37 Die Perlokution gehört bei Austin zum Modell des Sprechakts, das häufig gleichbedeutend mit Performativ verwendet wird, aber in der zweiten Hälfte von »How to do things with words« (1979) die Unterscheidung von Performativ/Konstativ ablöst. Ein Sprechakt umfasst die *Lokution* (der pure Akt der Äußerung einer grammatisch und lexikalisch sinnvollen Aussage wie »Die Katze sitzt auf der Matte«), die *Illokution* (die Ausübung einer konventionellen Rolle oder »Kraft«; z.B. Versprechen, Warnung) und die *Perlokution* (ein Effekt, der durch die Äußerung hervorgerufen wird, z.B. Erschrecken, Erfreuen).

ne Setzung, die soziales Handeln erklärbar machen könnte, aber nicht wortwörtlich gelesen werden sollte (ebd., 7). Butler übernimmt die Bestimmung Austins, wonach das Gelingen perlokutiver Akte nicht in erster Linie von Konventionen, sondern von den daraus resultierenden Konsequenzen abhängt (ebd., 17). Wenn nun Denken, Sagen und Tun nicht mehr unmittelbar zusammenfallen, so entsteht in ihrer Ungleichzeitigkeit Raum für Verschiebungen, und es können unerwünschte oder nicht-intendierte Effekte als bedeutsam anerkannt werden. Die Produktion performativer Widersprüche wäre ein solcher Effekt, der in der Inszenierung der Äußerung selbst entsteht, wie Butler am Beispiel der Pornographie verdeutlicht: Wenn der pornographische Sprechakt nicht auf seine wörtliche Darstellung festgelegt wird, so läßt sich zeigen, dass das Tun pornographischer Darstellungen die Behauptung unterläuft, ein Abbild gesellschaftlicher Wirklichkeit (oder eine imperativische Forderung) zu sein. Denn dann könnte die Vielzahl ausagierter Bedeutungen und Wunschphantasien aufgezeigt werden, welche die Kluft zwischen Bild und Wirklichkeit deutlich machten (ebd., 83f).

Mit dem Konzept der Perlokution scheint sich Butler einem pragmatischen Sprachverständnis anzunähern. Sprache wird als Resultat eines Tuns beschrieben (ebd., 8) und Butler führt, neben der allgemeinen Konstitutionsebene, nun auch eine Gebrauchsebene von Sprache ein. Darüber können individuelle SprecherInnen für ihre Äußerungen, z.B. *Hate Speech*, zur Verantwortung gezogen werden. Diese Verantwortung ist jedoch begrenzt. Sie bezieht sich lediglich auf die Wiederholung und Wiederbelebung (»for reinvigoration such speech, for reestablishing contexts of hate and injury«, ebd., 27). Die Macht der Verletzung wie der Ursprung der Bedeutung liegen weiterhin in der performativen Struktur des Diskurses begründet.

Daraus ergibt sich die Frage nach dem vermittelnden Ort der Macht der Bedeutungsstiftung und –bewahrung: Wenn Bedeutung weder allein bei oder von den SprecherInnen in einem aktuellen Kontext generiert wird, noch an eine eigenständige Sprachstruktur geknüpft ist, wie kommt sie dann zustande bzw. inwieweit findet eine Vermittlung statt? Butler bezieht sich zur Beantwortung dieser Frage auf eine »somatische Dimension des Sprechens«, die sich in Phänomenen des Reizens/Ge reizt-werdens, der Erregung oder *excitable speech* äußert, die all das umfasst, was die bedeutungsvolle Rede übersteigt und der Kontrolle des Bewusstseins entgeht und schließlich den Status der Äußerung zwischen Aussage und Tun selbst verunsichert. Der Körper als Adressat und Absender performativer Äußerungen erweist sich nun als Schauplatz und Depot einer Vielzahl gesellschaftlich ritualisierter Praktiken. Durch die Verkörperung von Normen erhält er gesellschaftliche Wirklichkeit glei-

chermaßen aufrecht (also naturalisiert sie im wörtlichen Sinne), wie er zugleich auch ein Widerstandsmoment enthält. Der Körper wird also zum Umschlagspunkt der performativen Macht der Sprache, der, in der Verkörperung seiner Bezeichnungen, zu einer Art Sammlungspunkt historischer Macht wird, welche in Umlauf gebracht werden könne.<sup>38</sup>

»In such bodily productions resides the sedimented history of the performative, the ways, in which sedimented usage comes to compose, without determining, the cultural sense of the body, and how the body comes to disorient means of its own production. The appropriation of such norms to oppose their historically sedimented effect constitutes the insurrectionary moment of that history, the moment that founds a future through the break with that past.« (Ebd., 159)

Butler hat ihre Frage aus *Bodies that Matter*, wie sich die Materialität des Körpers mit der Performativität der Geschlechtsidentität plausibel verknüpfen lasse, so weitergeführt, dass nun der Körper eine neue Betonung als bedeutungstragendes Zeichen, als performativer Signifikant erhält. Das körperliche Moment des Bewahrens, zusammen mit einem strukturellen Moment der Unkontrollierbarkeit, stellen nun die Möglichkeitsbedingungen von Rekontextualisierungen dar.

## **Performative Theorie-Politik**

Butler stellt ihre Begriffe von Performativität explizit in einen gesellschaftspolitischen Kontext. Sowohl Ausgangspunkt und Gegenstand der Analyse politischer und kultureller Diskurse als auch das Instrument ihrer Verschiebung, erhält Performativität einen doppelten Status als Sprachtheorie und Sprachpolitik. Eine solche politische Wirksamkeit wurde ihren Texten insbesondere in der deutschsprachigen Diskussion häufig abgesprochen, da sie weder eine systematische Analyse gesellschaftlicher Erfahrung darstellen, noch ein in sich konsistentes Modell anbieten, aus dem sich politische Handlungsweisen direkt ableiten ließen und sie zudem umständliche Schreibverfahren praktizieren.<sup>39</sup> Butler

---

38 Butler greift dafür auf Bourdieus Begriff des Habitus, dem kulturellen Stil des Körpers, zurück, den sie mit Derridas Iterabilität zusammenzuführen sucht. Zur Kritik daran siehe Annuß (1998).

39 Kritik aus den Sozialwissenschaften an Butler und generell an »Postmoderne«-Thematiken wurde in diversen Sammelbänden ausgetragen, z.B. Knapp (Hg.) 1998. Zur Kritik an Butlers Subjekt- und Machtmodell in »Psychic Life of Power«, dass es konkrete Praxisformen ausblende und wiederum zu sehr sprachtheoretisch statt gesellschaftstheoretisch orientiert

tritt dieser Kritik mit einem Konzept von Theorie entgegen, welches sie nicht als Abbild oder Reflex gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern als eine Weise, sie zu konstituieren versteht: Denn »allem Anschein nach setzt die Theorie ständig Grundlagen fest und bildet unablässig implizite metaphysische Verbindlichkeiten als Selbstverständlichkeiten aus.« (Butler 1993a, 37). Indem sie den Horizont des Denk- und Machbaren abgrenzt, ist Theorie also selbst performativ. In diesem Verständnis erhalten nicht die politische Fragestellung, sondern die *Einschreibung* ihres Anliegens in den kategorialen Begriffsrahmen sowie die Verfahren ihrer Legitimation eine zentrale Funktion. In diesem Kontext ist Butlers radikales Projekt verankert, welches nicht nur darin bestand, unterschiedlichen Körperstilen, Lebenweisen und Praktiken eine theoretische Anerkennung zu ermöglichen, sondern den Versuch der Einschreibung des Körperlichen in die Theorie unternimmt, um diesen Phänomenen einen diskursiven Raum zu verschaffen.

Das führt zur Frage, was tun also die Texte Butlers, indem sie Performativität als eine strukturelle Figur sprachlicher Handlungsmacht setzen? Zunächst behaupten sie damit ihre eigene Wirksamkeit, in der zitierten Wiederholung die Fundamente der Wirklichkeitsbeschreibungen zu destabilisieren und zu »reartikulieren«. Was dabei verschoben wird, ist zunächst einmal der Begriff des performativen Akts selbst: Vom Sprechakt, der etwas tut, indem er etwas sagt unter den Bedingungen von Konventionen bei Austin, über das Zeichen, das Bedeutung erzeugt, indem es Differenzen markiert (zitiert, verschiebt) unter den Bedingungen der Schrift bei Derrida, zum diskursiven Körper-Akt, der produziert, als was er gilt unter den Bedingungen eines normativen Gesetzes bzw. gesellschaftlicher Ritualisierung bei Butler. Über die Frage, worauf die Macht des performativen Aktes beruht, wird aus dem Sprechhandeln ein Sprachhandeln: Das Moment der Kraft oder »Autorität« verlegt Butler von den äußeren Bedingungen einer Sprechsituation zunächst mit Derrida den Begriff der Iterabilität auf eine (paradoxe) strukturelle Bedeutungsebene, um sie von dort aus als strukturelles Phänomen sozialer Praktiken zu beschreiben.

Der Begriff der Performativität erweist sich im Laufe der Lektüre allerdings weniger als ein konsistentes analytisches Instrument, denn als ein offener Kreuzungspunkt unterschiedlicher Theorien, (sub)kultureller Praktiken und feministisch-queerer Politikforderungen gestaltet, die weniger ineinander übersetzt, als *zusammengelesen* werden. Dabei entstehen in einem spielerischen Übergang von wörtlicher und zitierender, ei-

---

sei, um tatsächlich auf der Ebene der politischen Praktiken anwendbar zu werden, siehe Annuß 1998, Eberlein 1999.

gentlicher und uneigentlicher Rede Überlagerungen unterschiedlicher Begriffe, aber auch logische und performative Widersprüche:

Indem sich Butler in *Gender Trouble* der rhetorischen Figur der Parodie zur Erklärung der Wirkungsweise subkultureller Praktiken bediente, gerieten zwischen Text und Kontext in der Rezeption diese Ebenen durcheinander, wodurch ein Moment der Öffnung und Unsicherheit entstand für den Blick auf ein Spiel zwischen Sein und Schein, Psyche und körperlicher Erscheinung, Körper und Zeichen. Zurückgeführt auf eine wörtliche Lesart wurde diese metaphorische Übertragung anschließend kritisiert, ihre politische Wirksamkeit bezweifelt. Butler setzte dieser Kritik eine metaphorische Lesart entgegen und erklärte nicht die bloße Inszenierung, sondern den ausstellenden Charakter einer kritischen Inszenierung für subversiv. Dadurch, dass sie, in einer selbstkritischen Wendung, die Wirksamkeit von Performativität auf eine strukturelle Ebene verlegte, verschärfte sich in *Bodies that Matter* der Widerspruch zwischen einem totalitären Zwang von Geschlechternormen und der Möglichkeit, sie zu verfehlen bzw. zu verändern. In *Hate Speech* wird dieser Einwand implizit aufgegriffen, indem Butler nun die Vorstellung eines direkten Handelns von Sprache und Diskurs für metaphorisch erklärt: Das Tun der Sprache wird zu einer sprachlichen »Figur«, also zu einer Trope (Butler 1997a, 7) Während der Text so diskursiven Raum schafft für körperlich-diskursive Akte, ruft er zugleich das Verhältnis von Theorie und Praxis, von Ästhetik und Politik als Aporie auf.

Butlers dekonstruktives Verfahren, das über mehrere Ebenen von »Sagen« und »Tun« hinweg operiert, verweist auf die Nietzsche-Lektüren des Literaturtheoretikers Paul de Man in *Allegorien des Lesens* (de Man 1988), die Butler explizit zu den Voraussetzungen ihrer Theorie erklärt, jedoch selbst kaum diskutiert.<sup>40</sup> De Man spitzt die allgemeine Funktionsweise von Texten auf ihren aporetischen Charakter zu, der mit dem rhetorischen Moment der Sprache begründet wird: Rhetorik bezeichnet in diesem Kontext zum einen den figuralen Charakter von Sprache (im Unterschied zum logischen und grammatischen), zum anderen das grundlegende Verfahren von Texten, unvereinbare Perspektiven zu etablieren, die eine einheitliche Sinnbestimmung verhindern, indem sie fortwährend Aporien erzeugen. In diesem Konzept wird es unmöglich zu entscheiden, was Sprache »tut«: ob sie sich auf eine (konventionalisierte) Bedeutung bezieht oder selbstreferentiell auf ihre eigene Zeichenfunktion, also ob sie wörtlich oder metaphorisch verstanden werden soll; inwieweit sie ontologische Aussagen trifft oder aber die Bedeutung der Dinge setzt, sich also konstativ oder performativ verhält; ob ihre Per-

---

40 Butler 1993, 123; Butler 1997a, 281 (Fußn. 4).

formativität darin besteht, Bedeutung über Tropen zu setzen oder zu überreden, also ob sie eine illokutionäre oder perlokutionäre Funktion ausübt. De Mans Gestus verläuft ähnlich wie Derridas, indem er auf die grundsätzliche Mehrdeutigkeit sprachlicher Äußerungen verweist, um so dem Abweichenden, Partikularen den Vorrang unter hierarchische Subsumierung unter allgemeine Begriffe zuzugestehen. Der Fokus liegt auf dem Aufweis der Verzahnung von Aussagen über die Welt und die zugrundegelegte Voraussetzung über die Wirksamkeit solcher Aussagen, also das Sprachverständnis, oder, in den Worten de Mans, die Sprachtheorie (*theory*).<sup>41</sup> Auch bzw. gerade die zugrundegelegte Sprachtheorie gilt als Setzung und ist dementsprechend von der Instabilität von Bedeutung affiziert.

Darin liegt das Moment, das Butler als ein politisches in ihrer Lektüre des juristischen Diskurses um die *hate speech* betonte: Es hat Folgen, wenn eine Sprachebene, sei es die der Erkenntnis (des *Sagens*) oder die des Aktes (des *Tuns*), zugunsten der anderen unterdrückt wird. Allerdings, so de Mans Grundpostulat, werden sie sich stets gegenseitig unterlaufen und deshalb eine letzte Wahrheit unmöglich machen. Auf diese Weise entstehen performative Widersprüche, in denen auch die Dekonstruktion befangen ist: Während sie, um die Autorität der Aussage zu dekonstruieren, den Setzungscharakter von Sprechakten aufzeigt, bedient sich die dekonstruktive Aussage selbst der Setzung eines Wahrheitsanspruchs. Umgekehrt unterläuft jedoch die Aussage, dass Sprache Setzung sei, auch die eigene, so dass der Akt zwar behauptet, aber verfehlt wird. Da dieser Mechanismus »koextensiv mit dem Sprachgebrauch« sei, ist der grundsätzlichen Ungesicherheit des Status von Äußerungen de Man zufolge nicht zu entkommen (de Man 1988, 170).

Butlers Strategie der Resignifizierung in Form der Katachrese, der »unrichtigen« Benennung, folgt diesem Ansatz. Ein privilegiertes Objekt der Dekonstruktion bildete quer durch Butlers Texte die Figur des souveränen Subjekts, das als autonomer Urheber von Sprech-Handlungen auftritt, als »Täter hinter der Tat« (s. auch übernächstes Unterkapitel). Das wurde als selbstwidersprüchlich kritisiert, da Butler zur Abgrenzung immer wieder »das Feindbild des Sprach-Souveräns« (Rebentisch 1998) beschwöre, das erst konstruieren und befestigen würde, was es dann zu dekonstruieren gelte. Butler selbst spricht in einem Interview, befragt auf den widersprüchlichen Charakter des ontologischen Status von Aussagen ihrer Texte, von einem strategischen Vorgehen:

---

41 Vgl. de Man »Blindness and Insight«, aber auch de Man 1988, insbes. Kap.5, »Rhetorik der Tropen«.

»In part, I see myself as working within discourses that operate through ontological claims – ›there is no doer behind the deed‹ – and recirculating the ›there is‹ in order to produce a counterimaginary to the dominant metaphysics. Indeed, I think it is crucial to recirculate and resignify the ontological operators, if only to produce ontology itself as a contested field.« (Costerá Meijer/Prins 1998, 279)

Klassifikationen und Kategorien gelte es, über Aporien und Fehllektüren als diskursive Effekte auszustellen, »so that they can no longer do their usual use« (ebd.). Ein Verfahren der Resignifizierungsstrategie lässt sich nun als *performing a performative contradiction* bestimmen, welches den Blick auf ontologische Voraussetzungen und ihre Machteffekte lenken möchte. Aporien sind als taktischer Einsatz lesbar, der auf einen Zusammenbruch von Erwartungen zielt, indem sie diese permanent aufrufen und enttäuschen.

Diese Strategie wird deutlich, wenn man Butlers Unternehmung, das Verhältnis von Diskurs und Körpern zu reformulieren, einer rhetorischen Lektüre unterzieht. Ausgangspunkt ist das traditionelle Zeichen- und Bewusstseinsmodell, das, indem es die Idee dem Körper überordnet, beide zugleich radikal trennt. Es fungiert als Schablone für das kulturelle Konstrukt »Subjekt«, dem der natürliche, d.h. kohärent gedachte, Körper untergeordnet ist. Dieses Modell gewinnt, bei Butler psychoanalytisch begründet, seine Kraft darüber, dass sowohl die Vorstellung des intentional erkennenden Ich-Bewusstseins als auch die Kohärenz des Körpers konstitutiv im Imaginären verankert sind. Sie formieren also kollektive wie individuelle Subjektivierungsprozesse und Verkörperungsformen, einschließlich ihrer Bilder und Theorien. Butler will nun die soziale Verfasstheit des Imaginären, und damit den kontingenten Charakter von hegemonialen Subjekt- und Körperformen aufweisen. Eben dazu ruft sie hierarchische Dichotomien auf, die sie in ihrer aporetischen Zuspitzung zu einer Selbstsubversion führen will. In *Gender Trouble* wird über die Befragung der Entgegensetzung von Schein und Sein im Zusammenhang mit der heterosexuellen Norm das Verhältnis von zeichenhafter Körperoberfläche und (Identitäts)Kern als kontingent ausgestellt. Sie werden als ein Verhältnis von Geschlechternorm und Körperpraktiken reformuliert, das nicht notwendigerweise in einem festgelegten Innen/Außen-Modell gedacht werden muss. In *Bodies that Matter* befragt Butler die Entgegensetzung von Körper und Materie, indem sie beide wechselseitig als Konstitutionsmodelle einsetzt. Über die Materialität der Sprache und die sprachliche Verfasstheit des Körpers erscheinen Sprache und Materialität zwar »gänzlich miteinander verfigt«, aber »niemals vollkommen identisch, noch vollkommen verschieden« (Butler 1995,



99); ihre Entgegensetzung zeigt jedoch, dass »Körper« nur unter Ausschließung seiner sprachlichen Aspekte, »Sprache« unter Ausschluss ihres körperlichen Charakters als zugehörig zur Natur bzw. Kultur »intelligibel« werden können. In *Excitable Speech* nimmt Butler dies in einer paradoxen Wendung wieder auf, indem sie Körper als Schauplätze und Akteure kultureller Bedeutungspraktiken konzipiert, welche die Tiefenstruktur desjenigen Diskurses bilden, durch den sie ermöglicht werden. Im Effekt befragt die Zuspitzung der Dichotomie von Körper und Sprache also nicht die Existenz von Körpern, sondern ihre Grenzziehung, indem die zuvor als Einheit zusammengefassten Elemente dissoziiert und enthierarchisiert werden. Darüber werden neue Konstrukte denkbar, wie Butlers Entwürfe sprachlich-materieller Körper(Subjekt)praktiken, die ihrem signifikanten Eigenleben folgen, sowie kollektive Entwürfe nicht-deskriptiver Subjektformationen, die ihren imaginären Charakter anerkennen.

Butlers Strategie, im Dienste ihres *Counterimaginary* Begriffe in unterschiedlicher, auch widersprüchlicher Weise einzusetzen, um sie zirkulieren und neue Bedeutungen produzieren zu lassen, erweist sich jedoch als ein unsicheres Unternehmen. Das dekonstruktive Paradox, stets an den vorgegebenen Rahmen gebunden zu bleiben, dessen Inkonsistenzen es aufzuweisen gilt, führt in Butlers Texten zu einer zwar programmatisch begründbaren, andererseits jedoch aufreizenden Rede aus widersprüchlichen Aussagen, unbegründeten metaphysischen Annahmen und zirkelförmigen Argumentationsstrukturen.<sup>42</sup> Das bildet die Grundlage der (verbreiteteren) entgegengesetzten Lesart, welche die ontologischen Aussagen Butlers als erneute Naturalisierungen liest, Aporien als Festbeschreibung von Dichotomien und die Entleerung der Begriffe als Formalisierung (Lorey 1996, Annuß 1998). Auf diese Weise, so ließe sich ein Fazit im Gestus der Dekonstruktion formulieren, untergräbt der affirmative Gestus des Textes seinen dekonstruktiven.

Abschließend möchte ich noch einen kurzen Blick auf das Verhältnis von Ästhetik und Politik und das Umfeld von Butlers Sprachpolitik werfen. Diese Sprachpolitik, die an der Befragung politischer Signifikanten ansetzt, ihre normierenden und ausschließenden Wirkungsweisen ebenso wie ihre Eignung für politische Partizipation und kollektive Selbstautorisierungen in Augenschein nimmt – in ihrer konkretesten Form in *Excitable Speech* – weist Ähnlichkeiten auf zum radikaldemokratischen Projekt von von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe.<sup>43</sup> Auch in deren Pro-

42 Vgl. die ausführliche Kritik u.a. zur Performativität als Zirkelschluss von Wagner 1998, 187ff.

43 Das kann an dieser Stelle nur kurz umrissen werden, um zu zeigen, dass Butler nicht alleine stand mit ihren Überlegungen zu einer performativen

gramm geht es um eine Vervielfältigung der politischen Rede im öffentlichen Raum und um Teilhabe am politischen Diskurs. *Gesellschaft, Subjekt, Staat* werden als zentrale politische Signifikanten betrachtet, die als Effekte hegemonialer Artikulation Wirklichkeitscharakter erhalten. Das Feld des Sozialen konstituiert sich hier über historisch spezifische Diskurse, welche die sozialen Verhältnisse über die Verknüpfung von Signifikanten unter einer hegemonialen Logik so organisieren, dass der Effekt der Notwendigkeit erzielt wird. Jede (immer ideologische) Formation wird durch und gegen einen »konstitutiven Antagonismus« von Aus- und Einschlüssen als eine Fixierung von Differenzen gebildet. Analog zu Butlers Gender-Norm besteht das Außen nicht in einem transzendenten Jenseits, sondern ist als konstitutives Moment der Kontingenz immer Teil des Sozialen: »ein Supplement im Sozialen, aber ›außerhalb‹ der postulierten Identität« (Laclau/Mouffe 1991, 257). Das politische Moment besteht nun in dem Aufweis des kontingenten Charakters der jeweiligen Grenzziehungen von Inklusion und Exklusion, die dadurch stets umkämpft bleiben sollen. Das Ziel besteht in der Verabschiedung von einem politischen Imaginären, das auf dem »Traum von einer um einen homogenen Kollektivwillen herum ethisch versöhnten Gesellschaft« beruht (ebd., 26). Im Zentrum stehen hier also nicht gegensätzliche gesellschaftliche Bereiche, sondern stets widersprüchliche Praktiken der Bedeutungsstiftung, die eine Ausdifferenzierung von Lebensräumen ermöglichen, ohne sie zuvor festzulegen.

Auch hier handelt es sich also um ein formales Modell, dem Annuß (1996) einen »radikalen Idealismus« bescheinigt. Sie versteht, im Einklang mit der bereits ausgeführten Kritik an der Postmoderne (Kap.I.6) diese Ansätze als eine Ästhetisierung des politischen Feldes, mit der gesellschaftliche Ausdifferenzierungen in »partikulare Symbolgemeinschaften« umstandslos für positiv befunden würden, ohne sie jedoch mit aktuellen gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklungen in Zusammenhang zu bringen. Die Ausblendung sozialer Zwänge führe gerade nicht zu einer Subversion, sondern sie würden in der Kulturalisierung von ideologischen wie materiellen sozialen Phänomenen verdeckt, so die Kritik. So sehr diese Kritik auch im Konkreten inhaltlich berechtigt sein mag, so ist doch auf der rhetorischen Ebene die Reetablierung des Gegensatzes zwischen »Kultur« und »Gesellschaft« und damit zwischen »Ästhetik« und »Politik« auffällig – Gegensätze, die in den radikaldemokratischen Ansätzen gerade als ausschließende Setzung befragt

---

Sprachpolitik. Siehe dazu den Briefwechsel zwischen Butler und Laclau (Butler/Laclau/Laddaga 1997).

wurde. Sie provozieren den dekonstruktiven Gegen-Anwurf, das Gebiet dessen, was als politisch gilt, erneut begrenzen zu wollen.<sup>44</sup>

Aus einer sprachpragmatischen Perspektive heraus forderte Juliane Rebentisch (1998) ebenfalls die Trennung des Ästhetischen vom Politischen. Sie kritisierte weniger das Anliegen von Butlers Sprachpolitik, als vielmehr die Sprachtheorie, auf deren Grundlage Butler ihr Ziel der Bedeutungsveränderungen erreichen will. Anstelle einer bedeutungsstiftenden Sprachstruktur, mit der die Bedeutung an die Begriffe selbst gebunden sei, sollte der kontextuelle Gebrauch zum Ausgangspunkt der Bedeutungsstiftung gemacht werden. Wenn nach Verwendungsweisen in konkreten Situationen von konkreten SprecherInnen gefragt würde, so das pragmatische Argument in Anschluss an Austin, könnten die Subjekte als Sprechhandelnde wieder eingesetzt werden – und so zur Verantwortung gezogen werden – ohne sie als Urheber von Bedeutung vorzusetzen. Ein Bedeutungswandel würde sich entsprechend durch den Wandel des Kontextes, also der sozialen Äußerungssituation, ergeben. Die Subversion von Bedeutungen wäre bei Rebentisch allerdings nur eingegrenzt, in der Sphäre des Ästhetischen, möglich. Denn nur hier sei ein Bruch mit dem Alltagskontext gegeben, der überhaupt eine Bedeutungsveränderung ermögliche. Auf diese Weise setzt Rebentisch das Modell getrennter Diskurswelten wieder ein, in dem das jeweilige System (der Kontext) festlegt, ob eine wörtliche oder eine rhetorische Funktion wirksam wird. Diese Festlegung ist es jedoch, die Butler (mit Derrida und de Man) ablehnt, denn in dieser Trennung ist die ästhetische Wirkung gerade nicht subversiv: sie bestätigt die Grenze – und damit die Irrelevanz für den alltäglichen oder juristischen Gebrauch.

Die rhetorische Lesart Butlers dagegen beharrt auf einer letzten Unentscheidbarkeit des Sinns als Voraussetzung von Subversion. Die pure Möglichkeit, anders zu sein, wird gerade nicht einem abgrenzbaren und kontrollierten Gebiet der Ästhetik überantwortet, sondern liegt in den Körpern und ihren Praktiken selbst: in der Verbindung mit einem anderen Kontext zu einer anderen Bedeutung zu gelangen. Die Texte betonen damit nicht nur einen theoretischen Bezug zur Ebene des Imaginären in der Frage des Politischen, sondern halten immer auch die phantasmatische Dimension offen: ein Begehren, sich in der »Lebendigkeit der Sprache« zu entwerfen, wie es im Zitat von Toni Morrison heißt:

»[...] the vitality of language lies in its ability to limm the actual, imagined and possible lives of its speakers, readers, writers. Although its poise is sometimes in displacing experience, it is not a substitute for it. It arcs toward the

44 Diese Argumentationsfigur hatte Butler bereits ausgeführt (1993a).

place where meaning may lie. [...] its force , its felicity, is in its reach toward the ineffable.«<sup>45</sup>

Dieses pathetisch-existenzielle Moment, in dem es um Sprache als das Reale geht, um Leben, Tod und Verletzung in und durch Sprache, macht, so denke ich, die Kraft von Butlers Texten aus. Sie entfalten daher vor allem auf einer ethisch-moralischen Ebene ihre Wirkungskraft: als Appell, ihren Werten und Vorstellungen zu folgen. An ihm scheiden sich zugleich die Geister: Während in der deutschsprachigen Rezeption Pathos und Widersprüche zumeist auf Ablehnung stoßen, wurden die Texte Butlers in der US-amerikanischen Rezeption, so hat es den Anschein, vorbehaltloser als Kommunikationsangebot aufgenommen.

### **Vom *textual turn* zum *performative turn*?**

Der Begriff des Performativen wurde mit Butlers Texten rasch populär. Die Verbindung von Sprechakt und Inszenierung, mit der die *Ausführung* einer Sprechhandlung nun als *Aufführung* betrachtet wurde, führte, so Uwe Wirth in seiner Begriffsanalyse, »zu einer nachgerade ubiquitären Ausweitung des Performanzbegriffs« (Wirth 2002, 39) in den Kulturwissenschaften:

»Wissenschaftsgeschichtlich betrachtet hat sich der Begriff der Performanz von einem *terminus technicus* der Sprechakttheorie zu einem *umbrella term* der Kulturwissenschaften verwandelt, wobei die Frage nach den »funktionalen Gelingensbedingungen« der Sprechakte von der Frage nach ihren »phänomenalen Verkörperungsbedingungen« abgelöst wurde.« (Wirth 2002, 10)

Die Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte forderte gar die Ablösung des *linguistic turn* durch einen *performative turn*.<sup>46</sup> *Performanz* (bzw. *Performance*) sollte nun anstelle des Textmodells die zentrale Beschreibungskategorie kultureller Wirklichkeit werden. Denn während das Modell von »Kultur als Text« voraussetze, »daß Kultur insgesamt ebenso wie einzelne kulturelle Phänomene als strukturierter Zusammenhang von Einzelelementen aufgefaßt werden, denen bestimmte Bedeutungen zugeschrieben werden können« (Fischer-Lichte 2002, 293), vermeide das performative Modell einen statischen Zugang:

---

45 Morrison 1993, Rede zur Verleihung des Literaturnobelpreises, S.16, zit.n. Butler 1997a, S.8.

46 »Notwendige Ergänzung des Text-Modells: Dominantenverschiebung: Der »performative turn« in den Kulturwissenschaften« (von Erika Fischer-Lichte); in: Frankfurter Rundschau Nr.273, 23.11.1999, S. 20.

»Wird dagegen Performance als modellhaft für Kultur betrachtet, so verlagert sich das Interesse auf Tätigkeiten des Produzierens, Herstellens, Machens und auf die Handlungen, Austauschprozesse, Veränderungen und Dynamiken, die sowohl die jeweiligen Akteure und deren Materialien als auch die jeweiligen kulturellen Ereignisse überhaupt erst konstituieren.« (Ebd.)

Das besondere Augenmerk gilt dabei dem Körper als Medium von Sprechen und Handeln und den von ihm erzeugten »Überschuß« an Bedeutung (ebd. 291) gegenüber der referentiellen Dimension der jeweiligen Aufführung. Damit verband sich das Anliegen, den Körper als Symbolisierendes vor einem vermeintlich nur Symbolisierten aufzuwerten.

Die Gegenüberstellung von *Performanz* und *Text* bleibt jedoch in mehrfacher Hinsicht erklärungsbedürftig.<sup>47</sup> Zwar rückt, wie oben gezeigt, mit Performativität der Handlungsaspekt von Sprache in den Vordergrund sowie ihr Gebrauch an der »Oberfläche«, der als bedeutungsstiftend betrachtet wird, im Unterschied zur Annahme einer verdeckten Tiefenstruktur.<sup>48</sup> Und im Hinblick auf frühe kulturelle Textmodelle, wie sie in der Ethnologie in den 70er/80er Jahren entwickelt wurden, erschien eine Dynamisierung und Pragmatisierung in der Tat notwendig. Denn diese beziehen sich tatsächlich auf das Modell des (schriftlichen) Textes als abgeschlossene Einheit.<sup>49</sup> Eine strikte Gegenüberstellung verfehlt jedoch zumindest semiologische und poststrukturalistische Textbegriffe, beziehen diese doch das konstruktive sowie das performative Moment der Bedeutungsstiftung bereits ein (vgl. Bal/Bryson 1991, 174). Auch Butler entwickelte ihren Begriff der performativen Geschlechts-

47 In dem späteren Text schwächt Fischer-Lichte diese denn auch ab: Nicht als Ablösung oder Opposition, sondern als »zwei Modalitäten der Konstitution von Wirklichkeit« möchte sie das Verhältnis zwischen den Modellen verstanden wissen (2002, 293).

48 Das heißt nicht, dass das Problem von Oberfläche und Tiefe bzw. Gebrauch und Struktur damit erledigt wäre, zumal in den aktuellen Begriff von Performanz/Performativität ganz unterschiedliche Konzepte einfließen (u.a. der Performanzbegriff aus Chomskys Tiefengrammatik, der die Aktualisierung einer Äußerung meint und dem komplementär die Ebene der Kompetenz als tiefenstrukturelle Voraussetzung jeglichen Sprechens beigeordnet ist). Wie Wirth (2002) herausarbeitete, stellt das Verhältnis von Kompetenz und Performanz weiterhin die zentrale, erklärungsbedürftige Frage dar.

49 Als Initiator dieses Paradigmas von »Kultur als Text« gilt Clifford Geertz und sein Text »Dichte Beschreibungen« (1983). Dieses Verfahren der »dichten Beschreibung« schloss unvermittelt von Phänomenen auf einen Tiefentext (vgl. Pritsch 1989). Zum Gegenmodell avancierte in den 90ern das von Victor Turner entwickelte Modell des Rituals als performativer, theatralischer Akt (1989).

identität ja gerade auf der Basis eines dekonstruktiven Textbegriffs nach dem Modell der Intertextualität und des Seriellen.

Vor allem aber führt die Frage nach den Verkörperungsbedingungen oder der *Materialität* von Bedeutung immer wieder zu Schwierigkeiten. Fischer-Lichte bestimmte Leiblichkeit und den situativen Kontext als diejenigen Elemente, die in »Text«, also in symbolischen Strukturen, nicht aufgingen (Fischer-Lichte 2002, 291). Dabei erscheint jedoch der leibliche Überschuss als Letztbegründung, mit der das Nichtfassbare (des Performativen) fassbar gemacht werden soll. Mit dem gleichen Problem sieht sich Sibylle Krämer konfrontiert, die aus medientheoretischer Perspektive nach den Verkörperungsbedingungen von Sprache fragt. Die Gratwanderung besteht für sie darin, einerseits ein »Leibapriori« als vorgängige Körperlichkeit zu vermeiden, andererseits aber mit dem Begriff der »Verkörperung« sozusagen die Materialität als solche in den Blick zu nehmen, als »Nahtstelle der Entstehung von Sinn aus nicht-sinnhaften Phänomenen.« (Krämer 2002, 345).

Mit dieser Bestimmung deutet sich die ganze Problematik an, die in dem Diktum der *Materialität des Zeichen* steckt. Im Kontext der Diskussion um poststrukturalistische Theorien diente der Bezug auf die Materialität des Zeichens als Hinweis auf die Eigenbewegung von Sprache und ihren medialen Charakter. Sie knüpfte sich etwa an Lacans Konzept des *Signifikanten* oder an Derridas Zeichen (*marque*) oder Spur, durch die materielle Dimension von Sprache aufgewertet werden sollte. In den Hintergrund geriet jedoch, dass es sich weder beim Signifikanten noch der *marque* (Spur) um ein rein materielles Konzept handelte, sondern vielmehr um Modifizierungen oder Neuschöpfungen, die den traditionellen Dualismus von Signifikant (Zeichenkörper) und Signifikat (Bedeutung), von Materiellem und Intelligiblem in Frage stellen und zu verschieben suchen.<sup>50</sup> Gegen die Voraussetzung einer *reinen* Materialität des Zeichens (des Signifikanten) wies Derrida auf die notwendige Idealität, welche die Einheit des Signifikanten begründet und die Voraussetzung seiner Wiedererkennbarkeit darstellt:

---

50 Bei Lacan bezeichnen Signifikant und Signifikat nicht mehr zwei Dimensionen des Zeichens, sondern zwei unterschiedliche Ordnungen bzw. Positionen im Bedeutungsprozess. Signifikate sind dabei dem Signifikanten nachgeordnet, sie entstehen durch Beziehungen zwischen Signifikanten (vgl. Lummerding 1994, 21f). Derrida zielt auch begrifflich auf die Untermierung jeglicher Zweiteilung zugunsten eines Ensembles von Spuren, welche die Grundlage der »Einschreibung« und der Bedeutungsproduktion bildet. Die Frage der Materialität der Spur bleibt allerdings prekär (vgl. Bossinade 2000, 48ff zur »Kritik des Zeichens«; zu Derridas Textbegriff s. genauer Kap. II.4 dieser Arbeit).

»In der Tat ließe sich nämlich kein Zeichen im Durchgang durch seine nicht-identischen Wiederholungen (die mit entscheidenden Variationen des Akzents, des Tons, der graphischen Gestalt usw. einhergehen) als dasselbe Zeichen identifizieren, wollte man sich ausschließlich auf seine Materialität stützen. Wenn es ungeachtet all dieser Variationen als dasselbe wiedererkennbar sein muß, dann kann diese Selbigekeit in der Wiederholung auch einzig durch Idealität sichergestellt werden.« (Bennington/Derrida 1994, 40; vgl. auch Grammatologie, 165)

Dieser Einwand macht deutlich, dass ein unmittelbarer Zugang zur Sinnentstehung in seiner materialisierten oder »verkörperten« Form, wie bei Krämer angedeutet, nicht zu haben ist, sondern auch diese stets schon angewiesen ist auf Symbolisierungen.<sup>51</sup> Butler diskutierte dieses Problem ausführlich in *Bodies that Matter* (s.o.). Sie entwirft ein an Lacan erinnerndes Bild des Überschusses bzw. gegenseitiger »Verunreinigungen« (*contaminations*, Butler 1993, 68) von Materialität und Idealität. Bei allen Differenzierungen zwischen Materialität der Welt und Materialität des Signifikanten, zwischen Signifikat und Referent kommt sie zu dem (phänomenologischen) Schluss: »Although the referent cannot be said to exist apart from the signified, it nevertheless cannot be reduced to it. That referent, that abiding function of the world, is to persist as the horizon and the ›that which‹ which makes its demand in and to language.« (Butler 1993, 69).

Auch wenn mit dem Verweis auf einen sinnstiftenden Horizont der Dualismus zwischen Sprache und Welt, Bedeutung und Referenz nicht aufgelöst ist, wird hier zumindest deutlich, dass »Materialität« und »Idealität« selbst Funktionen der Sprache sind, die notwendig aufeinander verwiesen bleiben und gerade deshalb immer wieder zu Differenzierungen aufrufen. Die buchstäbliche Auslegung der Materialität des Zeichens führte hingegen immer wieder zu folgenschweren Missverständnissen, wonach dasjenige, was sinnlich fassbar (»materiell«) erscheint, als das gilt, was unmittelbar über seine Bedeutungsproduktion Aufschluss gibt.<sup>52</sup>

Es eröffnet sich damit die Frage nach dem Verhältnis von Performanz und Repräsentation und ihren diskurspolitischen Implikationen.

51 Krämer trägt dem insofern Rechnung, als sie die den Bezug nicht im Sinne einer intentionalen Zeichenbeziehung, sondern im Sinne von Derridas Spur verstanden wissen will (2002, 332). Das führt ebenfalls zu Problemen, wie in Kap.II.4 diskutiert wird.

52 Besonders deutlich wurde dieses Problem in den Kognitionswissenschaften in der Debatte um das *Embodiment* von Symbolbildung (Lakoff 1980, 1992), auf die auch Krämer hinweist (2002, 331), und die von List (1997) aus genau diesem Grund des Reduktionismus kritisiert wird.

Die Frage, inwiefern es unter dem Vorzeichen des Performativen tatsächlich gelingt, die Idealität der repräsentationalen Doppelstruktur von Oberfläche und Tiefe, von Sinnlichem und Intelligiblem, außer Kraft zu setzen,<sup>53</sup> ist entscheidend für die Beantwortung der Frage, ob der Begriff der Repräsentation durch den des Performativen ersetzt werden sollte – eine Frage, die u.a. Krämer kritisch zur Diskussion stellte (2002, 346).

Dagegen verwies die Kunstwissenschaftlerin Sigrid Schade einen semiologisch-psychoanalytisch gewendeten Begriff von Repräsentation, wie er sich im Kontext von bildender Kunst und Film Mitte der '80er Jahre in den USA herausbildet (Schade 2002, 83ff). Hier steht ebenfalls die Prozesshaftigkeit im Vordergrund, durch die Texte, Bilder und Subjektivität miteinander verschränkt sind:

»Repräsentation im Sinne dieser Diskussion meint letztlich den Komplex von Bild, Text und Praktiken als verschränkte Elemente von Sprache, die Subjekten vorausgeht. Der Prozess der Subjektwerdung, der mit der sexuellen Differenzierung einhergeht, ist eingelassen in einen ständigen Prozess der Formulierung und Reformulierung von Bedeutungen innerhalb einer symbolischen Ordnung, die immerfort in die verkennende, imaginäre Selbstwahrnehmung des Subjekts als einem Ideal-Ich interveniert. [...] Insofern sind weder Identifikationen noch Erfahrungen [...], auf die Subjekte sich gründen, ohne ein in/als Repräsentation gefasste vorgängige Sprachlichkeit (und ohne den Anderen) denkbar.« (Schade 2002, 85)

In diesem Konzept figuriere die Repräsentation die »Schnittstelle zwischen der Gesellschaft (der Sprache) und den einzelnen Subjekten« (ebd.), womit sie also als Vermittlungsinstanz gedacht ist, nicht als Abbild.<sup>54</sup> Ein solcher Repräsentationsbegriff sei auch in der Lage, »dem Doppelcharakter des Körpers gerecht zu werden: als Signifikant in allegorischen Verweisungen und als Ort, Medium oder Materialisierung semiologischer Prozesse.« (Schade 2002, 84)

An die Stelle eines einfachen Code-Modells von Oberfläche und Tiefe rückte also bereits hier ein serielles Modell zeitlich bestimmter

---

53 Krämer führt an, dass es den von Austin beschriebenen expliziten Performativa mit ihrer formalen Gebundenheit gelingen könnte, die Doppelstruktur aufzuheben (2002, 334). Letztlich setzt Krämer sie allerdings wieder ein (etwa in der Gegenüberstellung von Stimme und Schrift) und es bleibt fraglich, ob Performanz nicht immer auch an ihr strukturelles Gegenstück gebunden bleibt.

54 In diesem Verständnis lässt sich Repräsentation auch im Sinne von Peirce infiniter Semiose verstehen, also als eine fortgesetzte Bewegung der Zeichenproduktion (vgl. Peirce 1983, Wirth 2002, 32f, auch Kap. V. dieser Arbeit). Vgl. zu einem solchen Verständnis von Repräsentation auch Bal/Bryson 1991.



Formierungen, mit dem, wie oben eingefordert, Momente des »Produzierens, Herstellens, Machens« (Fischer-Lichte 2002, 293) von kulturellen Bedeutungsmustern in den Blick genommen werden können.<sup>55</sup>

### **Ethische Perspektiven: Verantwortung abseits von Täter- und Opferschaft?**

»Wie sowohl Adorno als auch Foucault verdeutlichen, muss man nicht souverän sein, um moralisch zu handeln, vielmehr muss man seine Souveränität einbüßen, um menschlich zu werden.« (Butler 2003, 11)

In diesem Kapitel soll abschließend die ethische Dimension von Butlers Subjekt-Kritik in den Blick genommen werden. Wie bereits beschrieben, wurde vor allem Butlers Konzept des souveränen Subjekts als überzogen empfunden. Es wurde als eine Diskursfigur bewertet, die vor allem der Abgrenzung gegenüber Butlers eigenem sprachlichen Subjektentwurf diene, aber weder mit sozialen Realitäten noch mit weiterentwickelten theoretischen Entwürfen eines Handlungssubjekts etwas zu tun habe.<sup>56</sup> Als rein formale Größe könne sie auf lebensweltliche Realitäten nicht Bezug nehmen oder praktikable Veränderungen vorschlagen (Wagner 1998, 190).

Im Unterschied zu dieser Kritik, die nach konkreten Anwendungsmöglichkeiten und damit nach dem Ziel fragen, möchte ich den Blick noch einmal auf das existenzielle Anliegen Butlers und ihre Diskursethik lenken, die ihren Subjekt- und Handlungsansätzen unterliegen. Dann zeigt sich, dass es sich nicht allein um eine Dekonstruktion von Täterschaft handelt, sondern auch, was häufig vernachlässigt wird, um die Dekonstruktion des Gegenpols, nämlich Opferschaft, zugunsten eines übergeordneten Begriffs von Verantwortung. Diese Form der Verantwortung soll sich auf Ermöglichung *aller* sozialen Lebensformen richten, sowohl auf den Anderen als auch auf eine damit verträgliche Form des Selbsterhalts: »[...] it may be still necessary to continue to call for ›good air‹ and to find a place for the value of self-preservation, if one wants, for instance, to breathe and to sleep.« (Butler 2000, 27).

Dieser Schluss steht am Ende einer Auseinandersetzung um *Ethical Ambivalence* (Butler 2000). Butler stand dem Ethischen zunächst ablehnend gegenüber, insofern sie zunächst eine moralische Zwanghaftigkeit

55 Siehe zur weiteren Diskussion Kap. V dieses Buches.

56 Siehe z.B. die Kritik von Annuß (1998) an Butlers (Fehl-)Lektüre von Bourdieu in *Excitable Speech* (Butler 1997a).

hervorhob, die den Einzelnen auferlegt werde – »good air« in dem Zitat oben meint denn auch die Abwesenheit eines ethischen Zwangs oder Gewalt. Die Ablehnung liegt auch in der öffentlichen US-amerikanischen Diskussion begründet, in der Ende der 90er Jahre eine Zuwendung zu ethisch-moralischen Begründungen für politische Entscheidungen zu beobachten war. In den akademischen Disziplinen kündigte sich, nach dem »Tod« des Subjekts sowie einem damit vermeintlich einher gehenden Verlust an Verantwortungsmöglichkeiten, ein *turn to ethics* an. Unter politisch demokratisch engagierten Intellektuellen wurde das zunächst mit Skepsis aufgenommen, insofern Ethik lediglich die Funktion von »moral orthopedics« für aktuelle politische Krisen auszuüben schien.<sup>57</sup>

Kritisiert wurde die Reduktion von Politik auf bloßes Moralisieren, auf »the spectacle of a morality play«, wie auch der Literaturwissenschaftler Guillory (2000, 29) bemerkte: »Discourse in the public sphere often seems driven by the political right, which sees all political questions in terms of an absolutist morality« heißt es dort (ebd., 30; insbesondere mit Blick auf das *Impeachment*-Prozedere von 1999). Die Diskussion blieb jedoch nicht dabei stehen, vor *The Turn of Ethics* zu warnen, sondern sie befragte den Begriff des Ethischen, um ihn nicht reaktionären Äußerungen zu überlassen, sondern für eigene Zwecke nutzbar zu machen (so das Interesse der AutorInnen des gleichnamigen Sammelbandes Garber et.al. (Hg.) 2000). Butler wandte sich den Fragen nach dem Verhältnis von Politik und Ethik, Moral und Handlungsfähigkeit und insbesondere der Frage nach Verantwortung ausführlich in ihrer Auseinandersetzung mit Adorno als »Kritik der ethischen Gewalt« (Butler 2003) zu.

Aber auch zuvor schon war das Problem des Ethischen als Frage nach Verantwortung und Handlungsfähigkeit durchgängiges Thema, wie in den vorangegangenen Kapiteln beschrieben. Die Figur des »Täters hinter der Tat« als Anknüpfungspunkt zur Kritik des klassischen (Handlungs-)Subjekts erscheint als eine verbindende Figur in den Texten Butlers. Betrachtet man die Kehrseite der »Täter«-Konstellation an, so ist bei Butler die Rede von existenziellen Folgen sozialer Ausschlüsse, der »Unlebarkeit« bestimmter Identitätsformen, von einer »Politik der Verzweiflung« (»politics of despair«, Butler 1990, 146) und von Verletzungen durch bestimmte, abwertende Formen der Benennung und deren strukturelle Verfasstheit. Niemals aber spricht sie von einem Opferstatus oder von einer Rebellion dagegen, die stets Gefahr läuft, in einer Um-

---

57 »Whether it's the sex scandal in the White House, the debate about human cloning, or the question of campaign funding reform, we have become inured to the idea that ›ethics‹ is a kind of moral orthopedics.« (Garber et.al. 2000, vii).

kehr der Hierarchie das Kritisierte zu wiederholen, wie sich etwa an dem feministischen Vorgehen der 70er/ Anfang 80er Jahre zeigte. Stattdessen bildet bei Butler die sprachliche Verfasstheit des Subjekts – aller Subjekte in ihrer Körperlichkeit – die Bedingung sowohl für Handlungsfähigkeit als auch dafür, verletzt zu werden; die verletzenden Diskurswirkungen werden zu »schmerzlichen Ressourcen« (»painful resources«, Butler 1993, 224).<sup>58</sup> Die Position des Täters, und, so wäre hinzuzufügen, ebenfalls die des *Opfers* ist es, die Butler neu bestimmen will:

»Nicht ›Täter‹, sondern die Position des Täters muss neu bestimmt werden; die ›Tat‹ hingegen wird sie selbst sein und das Erbe der Konventionen, die sie neu verpflichtet, aber auch der zukünftigen Möglichkeiten, die sie eröffnet; der ›Täter‹ wird das ungewisse Funktionieren der diskursiven Möglichkeiten sein, durch die die Tat funktioniert.« (Butler 1993c, 125)<sup>59</sup>

Die Frage nach Bedingungen von Handlungsfähigkeit, die nicht als Attribut einer Person gedacht ist – die dann zur Frage nach dem Selbst und seiner Beschaffenheit führe, sondern als Effekt von Diskursbedingungen, geht zurück auf Butlers Lektüre von Nietzsches *Genealogie der Moral*. Dort heißt es: »Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein ›Sein‹ hinter dem Thun, Wirken, Werden, ›der Thäter‹ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles.« (Nietzsche 1967ffa, 279).

58 »Here is not only a question of how discourse injures bodies, but how certain injuries establish certain bodies at the limits of available ontologies, available schemes of intelligibility. And further, how is it that the abjected comes to make their claim through and against the discourse that have sought their repudiation?« (Butler 1993, 224).

59 Ein entsprechendes Modell der Trennung von Vernunft, Handeln und Subjektivität sah Bubner (ohne Bezug zu Butler oder Foucault) im Konzept des guten Lebens bei Platon verwirklicht: »Was aber ist einem jeden das Seinige? Das Seinige umschreibt einen wohl bestimmten Bereich des Handelns, der sich von anderen Bereich unterscheidet, in denen andere das Ihrige tun. Die Unterscheidung bedeutet jedoch keineswegs, daß verschiedene Subjekte zugrunde gelegt werden, die ihre Differenzen praktisch ausleben und sich so gegeneinander abgrenzen. Das Seinige gehört vielmehr zu jedem Handelnden gleichermaßen. [...] Also wächst das Seinige dem Einzelnen aus seiner Praxis zu, und nicht definiert ein vorausgesetztes Subjekt den Rahmen dessen, was es als das Seinige gelten lässt. Die Tat wird nicht vom Täter, der Täter wird von der Tat her identifiziert.« (Bubner 1998, 240). Und weiter: »Die praktische Philosophie der Antike entwirft im Konzept des guten Lebens eine Logosanwendung, die im Handeln konkretisiert wird, ohne diesem Handeln noch etwas anderes zugrunde zu legen, nämlich ein für sich seiendes Subjekt. [...] Die Anonymisierung der Agenten, bei der es gerade nicht darauf ankommt, ob Ich oder Du gefragt sind, bietet den entscheidenden Vorteil, Individuation zu ermöglichen, ohne den Ansprüchen eines Ich zu erliegen.« (Bubner 1998, 245).

Nun mag das subjektlose *Tun* bei Nietzsche etwas anderes bedeuten, als in Butlers Konzept der Performativität, worauf Hedwig Wagner hingewiesen hat.<sup>60</sup> Allerdings bezieht sich Butler auf die Lektüre de Mans, der das Tun bei Nietzsche als Schreiben, Lesen, Interpretieren liest, der »Akt« wird zum sprachlichen Akt der »Benennung« (de Man 1988, 172f).<sup>61</sup> Das Subjekt verdankt sich bei Nietzsche demnach einer *Metalepse*, einer Umkehr von Ursache und Wirkung. Das bedeutet nun nicht, dass es »die Sprache« ist, die zum »Täter« wird, denn ebenso wie das Subjekt erscheint auch das Tun als »fiktional« (ebd., 173) – letztlich bleibt das Verhältnis zwischen dem Tun der Sprache und dem Sagen, zwischen ihrer performativen und konstativen Funktion in einer aporetischen Unentscheidbarkeit, die de Man als Nietzsches Einsatz gegen metaphysische Strukturen betrachtet.

Auch Butler geht es nicht um eine einfache Umkehr, sondern um die Verflechtung von Täterschaft, Moral und Schuld, deren Kritik bei Nietzsche im Zentrum steht:

»Nietzsche will claim that certain forms of morality require a subject and institute a subject as the consequence of that requirement. This subject will be installed as prior to the deed in order to assign blame and accountability for the painful effects of a certain action. A being is hurt, and the vocabulary that emerges to moralize that pain is one which isolates a subject as intentional organisator of an injurious deed.« (Butler 1997a, 45)

Weil also Schuld zugeschrieben werden müsse, figuriere das Subjekt als Ursache einer Tat. Daraus zieht Butler den Umkehrschluss, dass es auch kein Subjekt ohne schuldhaftes Handeln gebe und keine Tat außerhalb eines moralisierenden Diskurses, der Verantwortung zuschreibe, also Nietzsche zufolge, keine Tat ohne Bestrafung (ebd., 46). Das Problem für Butler liegt darin, dass eine solche kausale Verknüpfung von Subjekt und Handlung die Handlungsfähigkeit gerade einschränke, indem sie sie auf die Eigenschaften eines rechtlichen Verfahrens reduziere. Denn auch dort wird ein »Täter« gebraucht, dem eine Verantwortung für die Tat zugeschrieben wird. Zudem erscheint der Machtbegriff als reduziert, sobald all jene Effekte ausgeschlossen würden, die nicht auf eine subjektive Intentionalität zurückzuführen seien (ebd., 50).

---

60 Demnach erhält das »Tun« bei Nietzsche einen ontologischen, naturhaften Charakter – von einer »Tat«, wie bei Butler ist in diesem Zusammenhang gar nicht die Rede. Das Paradox der Tat ohne Täter ist Wagner zufolge Butlers Konstruktion (vgl. Wagner 1998, 176ff).

61 Butler verweist u.a. in 1993c, 123, auf die Nietzsche-Lektüre von de Man.

Für Butler ist daher die Suche nach einer Möglichkeit von Verantwortung, die nicht verdrängt oder durch Schuld bzw. Schuldgefühle erdrückt wird, eine zentrale Frage. Sie stellt sie sowohl an diejenigen, die der »Täter«-Seite zugewiesen sind als auch an die der »Opfer«-Seite. Anlässlich ihres Deutschland-Besuches nach Erscheinen von »Das Unbehagen der Geschlechter« stellte sie in ihrem Reisebericht fest, dass in öffentlichen wie auch in feministischen Diskussionen die Verdrängung von aktuellem Rassismus sowie die zu wenig aufgearbeitete Frage von Schuld und Verantwortung an Judenvernichtung und den Geschehnissen des zweiten Weltkrieges zu Verschiebungen und Verweigerungen führe, eine echte Verantwortung zu übernehmen (Butler 1993a). Butler fielen zwei unterschiedliche Strategien auf, wie der Übernahme von Verantwortung ausgewichen werde: Zum einen beschreibt sie eine Psychologisierung der Täter in Bezug auf rassistische Gewalttaten, die sie als »Alternative zu einem Diskurs der Schuldzuweisung« deutet, denn mit dem Diskurs der Psychologie, der in Verbindung mit einem christlichen Konservatismus auftrat, würden »nicht-moralische und nicht-politische Gründe für fremdenfeindliche Ausschreitungen« etabliert, und damit das Problem individualisiert (Butler 1993a, 42f).

Zum anderen deutete Butler die feministische Ablehnung des Opferdiskurses, wie es in der »Mittäterinnen«-These Ende der 80er Jahre zum Ausdruck kam,<sup>62</sup> als einen gegenläufigen Versuch, »das Gespenst eines voll verantwortlichen und vollständig unentschuldbaren Handelnden zu bannen, indem man darauf beharrt, daß die/derjenige, an der/dem solche Taten begangen werden, immer auch Teil der Handlung ist.« (ebd., 44). Butler sieht das als Indiz dafür, dass der Status der »Viktimisierung« (ebd.) abgelehnt werden müsse, um eine Handlungsfähigkeit zu behalten. Beide Strategien zielten Butler zufolge darauf, individuelle wie kollektive Schuld zu verlagern – und zwar im Dienste einer Abwehr eines bestimmten Diskurses um Schuldzuweisung, die zum lähmenden »Trauma« der Deutschen geworden sei und eine Übernahme von Verantwortung verhindere.

Auch wenn Butler hier noch keine strikte Trennung zwischen »Schuld« und »Verantwortung« zieht, so lässt sich ihr Bericht auch als Lehrstück für die kontraproduktive Wirkung des Konstrukts des »schuldigen Subjekts« lesen, insofern die aufgebotenen Strategien deutlich werden, eben jene Täter-Position zu vermeiden – ebenso wie die der Opfer-Position. Individuelle Verantwortung kann in diesem Kontext also

---

62 Mittäterschaft wurde sowohl in Hinsicht auf die Beteiligung von Frauen am Nationalsozialismus als auch an der Aufrechterhaltung sexuell bestimmter Gewaltverhältnisse thematisiert; siehe dazu auch die Antwort von Isabel Lorey (1993, insbes. S. 50) auf Butlers Reisebericht.

nicht die Konstruktion einer neuen Täter- oder Opferposition bedeuten, sondern der Aufweis, wie sie diskursiv konstituiert werden und Handlungsmöglichkeiten beschränken. Im Gegenzug gilt die Verantwortung eben dieser Konstruktion von Identitäten und Positionen und der Vermeidung möglicher rassistischer, antisemitischer oder sexistischer Strukturen (vgl. auch Lorey 1993, 55).

Zwar erwähnt Butler in ihrem Reisebericht kurz eine mögliche Unterscheidung zwischen »Schuld« und »Verantwortung«, wie sie von Audre Lorde vorgenommen wurde: »Während ›Schuld‹ eine lähmende Erfahrung ist und, wie Lorde betont, kein ›Gefühl‹, bezeichnet der Begriff ›Verantwortung‹ die Möglichkeit eines Handelns, Umstände zu verändern« – und nicht zuletzt, was wohl die Skepsis Butlers begründete, »›Schuld‹ vollständig zu überwinden« (Butler 1993, 44). Bei Nietzsche jedoch fand Butler das Vokabular, das, bei allem Abgestoßen-Sein aufgrund seiner antisemitischen Ausfälle, den Weg wies. Nietzsche ging es nicht um die »Überwindung« von Schuld, sondern um ihre gewaltförmigen Auswirkungen, wie Butler in einem späteren Text schreibt:

»I saw in Nietzsche a profound critique of the psychic violence performed by impossible and relentless ethical demands, the kind that takes whatever force of life-affirmation that might be available and turns it back upon itself, spawning from that negative reflexivity the panoply of psychic phenomenon called ›bad consciousness‹, ›guilt‹, and even ›the soul.‹« (Butler 2000, 17).

Nietzsches Moralkritik dient in diesem Text zunächst als Gegenpol für die unhintergehbare Notwendigkeit des Ethischen in der jüdischen Denktradition, die hier anhand Lévinas' Ethik des Anderen durchgespielt wird. Indem Butler Lévinas mit Nietzsche liest und umgekehrt kommt sie jedoch zu einer Befragung der Polarität, hin zu einem Gemeinsamen, das sich als Inversion und Verschiebung der Täter/Opferpositionen darstellt. Butler greift Lévinas' Konzept des ethischen Subjekts auf, das geprägt ist durch den Anderen, genauer, »by the demand that is imposed upon me by the face of the Other« (ebd., 18). Als vorgängige Bedingung stellt es eine konstitutive Relation zwischen dem Subjekt und dem Anderen her, »one that both constitutes and divides the subject from the start.« (Ebd.) Aufgrund der konstitutiven Verflechtung mit dem Anderen wird das Subjekt als gespalten und »verletzt« beschrieben (»split by the wound of the Other«, ebd.), eine Verletzung, welche sowohl Abhängigkeit als auch Verantwortung bezeichnet: »My openness to the other is what allows for the wound and what also at the same time commands that I take responsibility for that Other.« (Ebd.,

19)<sup>63</sup> Sowohl bei Lévinas als auch bei Nietzsche findet Butler antagonistische Konstellationen (zwischen »Edlen« und »Sklaven« bei Nietzsche, zwischen »Verfolger« und »Verfolgten« bei Lévinas), die über ihre wechselseitige Verflechtung neue Möglichkeiten aufweisen: »[...] moments, [...] in which the subordinated becomes identified with the subordinator and where this identification is not simply an identification with the oppressor, but appears to be a paradoxical basis for a different order of commonality that puts the distinction between subordinator and subordinated in a useful crisis.« (Ebd., 20)

Bei Lévinas führte diese Haltung zu politischen Aussagen, in denen die Figur des Juden sowohl als Opfer wie als Täter, als Verfolger wie als Verfolgter thematisiert wurde. Die entscheidende Einsicht, so Butler, bestehe darin, dass aus einer ethischen Grundhaltung keine Unschuld erwachse, vielmehr müsse aus der ethischen Ambivalenz heraus eine Form der Verantwortung entstehen, die ohne Gewalt auskomme (ebd., 26f). Auch die Frage des Selbsterhalts ist demnach nur in Verantwortung für den anderen denkbar – nicht in Abschottung u.a. durch Selbstidentität, die vielmehr zum »Akt der Unverantwortlichkeit« (»act of irresponsibility«, ebd. 25), avanciere, da es das Subjekt vor dem Anderen ver-schließe.<sup>64</sup>

Eine grundlegende Verflechtung zwischen dem Selbst und dem Anderen, die nicht nur als Abhängigkeit, sondern als »Verletzung« bezeichnet wird, hatte Butler auch in *Excitable Speech* thematisiert. Sie dehnte den Mechanismus der verletzenden Rede, der *Hate Speech*, auf die Subjektgenese generell aus: Hier diene Althussers Konzept der Anrufung als Ausgangspunkt, um eine vorgängige Verletzbarkeit durch den Anderen als Voraussetzung der Subjektivierung zu bestimmen. Die verletzende Handlung besteht demnach in der Benennung durch den Anderen, die dem Subjekt seine Position zuweist (Butler 1997a, 26f).<sup>65</sup> Gegen diese Art der Verletzbarkeit gibt es nach Butler keinen Schutz, schon gar nicht in Form von Sprachregulierungen: »It is therefore impossible to regulate fully the potentially injurious effect of language without destroying something fundamental about language and, more specifically,

63 Mir geht es an dieser Stelle nicht um eine ausführliche Darstellung oder gar Diskussion von Lévinas, sondern lediglich um ein paar Kernpunkte, wie Butler sie deutet und aufnimmt. Daher beschränke ich mich auf eine Wiedergabe ihrer Lektüre.

64 Butlers auch konkret geäußerte Kritik an Israels Palästinenser-Politik wurde dort scharf kritisiert, siehe Coussin 2004.

65 Wie auch bei Lévinas zielt Butler auf die Modifizierung der starren Vorstellung des Gesetzes. Althussers Anrufung durch eine »göttliche Stimme« soll durch Zitatförmigkeit und damit Geschichtlichkeit der Konventionen modifiziert werden (Butler 1997a, 32f)..

about the subject's constitution in language.« (Ebd., 27) Sehr wohl aber erscheint am anderen Ende der politisch-juristischen Regulierung die ethische Verantwortung der Einzelnen für ihren Sprachgebrauch: Auch wenn die einzelnen Sprecher nicht als Urheber des Gesprochenen festgemacht werden könnten, selbst dann nicht, wenn es sich um *Hate Speech* handelt, so trügen sie die Verantwortung für die Zitate, die sie wiederholten und in Umlauf brächten (ebd.).

Wenn eine solche Verantwortung der Sprecher für offenkundig verletzende Rede eingefordert wird, so erst recht für die ethische Rede und die Anrufungen des moralischen Subjekts. In »Kritik der ethischen Gewalt« (Butler 2003) fasst Butler die ethische Gewalt unter Bezug auf Adorno als die eines »Ethos« als ein Ensemble fraglos vorgegebener Normen, die anachronistisch geworden sind (bei Adorno: weder dem Bewusstsein noch dem Stand der Produktivkräfte entsprechen, Butler 2003, 13): »Das Ethos weigert sich, Vergangenheit zu werden, und Gewalt ist der Weg, auf dem es sich der Gegenwart aufzwingt.« (Ebd., 14f) Darüberhinaus werde, so Butlers Lesart von Adorno, der Universalitätsanspruch der Moral gewaltförmig, wenn mit den gesellschaftlichen Bedingungen auch die partikularen Interessen der Einzelnen ignoriert würden (ebd., 17f).

Was Butler hier weiterhin interessiert, ist die Frage, wie das Ethos beschaffen bzw. herzustellen sein müsste, welches nicht gewaltförmig ist, und wie sich die Einzelnen darauf entsprechend beziehen – bzw. bezogen werden – können. Dafür soll das klassische ethische Subjekt durch ein gespaltenes, sich nicht vollkommen transparentes, diskursabhängiges abgelöst werden, ohne aber auf die Möglichkeit (bzw. Notwendigkeit) von Verantwortung und Rechenschaft über sich abzulegen zu verzichten (ebd., 28f).

Verantwortung wird also bei Butler auch als eine Frage der Selbstbezüglichkeit gefasst. Zwar bezieht sich Butler an dieser Stelle vorrangig auf Foucault, aber die Formulierung der »Rechenschaft« und das Thema der Selbstbezüglichkeit weisen darüber hinaus auch auf Kant und Hegel (gegen deren Subjektvorstellungen sich sowohl Foucault als auch Nietzsche wandten). Zentrale Momente der Abgrenzung stellen einerseits die Genese des Vernunftsubjekts wie die Autonomie des sittlichen Subjekts über die Unterordnung des Anderen bei Kant dar, andererseits das selbstidentische Bewusstsein bei Hegel. Die Quelle für die Subjektkritik Butlers, die sich an der Absolutheit des souveränen Subjekts, das



den Anderen unterwirft oder vereinnahmt, entzündet, ist hier zu suchen.<sup>66</sup>

An die Stelle der Teilhabe an einer Vernunftordnung bei Kant (im »Gehorsam gegebenüber dem Sittengesetz«; Bubner 1998, 239) oder die Selbstverwirklichung des Bewusstseins bei Hegel tritt bei Butler Foucaults Wendung des Selbst-Ethos als Kritikform: als kritische Befragung des Selbst sowie der Normen, durch die es eingesetzt wird (Butler 2003, 32f). Im Unterschied zu Nietzsches Verständnis, in dem die Befolgung von Werten und Normen ausschließlich auf die Beschuldigung (also die Androhung von Strafe) bzw. das schlechte Gewissen zurückgeführt wird, beschreibt Foucault, wie sich das Subjekt selbst in Bezug auf Normen und Werte formt. Dadurch entsteht eine andere Form des reflexiven Subjekts – eine, die sich nicht nur als Selbst behauptet, sondern sich damit auch an ein »Wahrheitsregime« bindet, d.h. an bestimmte Werte und bestimmte Rationalitätsformen (die jedoch plural gedacht sind, vgl. ebd., 127): »Er [= Foucault, d.V.] stellt klar, dass wir nicht einfach Diskurseffekte sind, dass uns jedoch jeder Diskurs, jedes Regime der Verständlichkeit um einen Preis konstituiert.« (Ebd., 131) Die Möglichkeit der Selbstreflexion, der »Wahrheit« ist demnach begrenzt durch das Sagbare, durch das, was nicht aus dem Diskurs ausgegrenzt wurde: »Die Wahrheit über sich sagen hat also einen Preis, und dieser Preis liegt in der Aussetzung eines kritischen Verhältnisses zu dem Wahrheitsregime, indem wir leben.« (Ebd., 133)

Was damit im Gegenzug erforderlich scheint, ist die Aufdeckung der Beziehung zwischen Wahrheit und Macht – eine Rede, die wiederum eingespannt ist in eben das Wechselverhältnis von Wahrheit und Macht, so dass das Ich »zum Schauplatz ihrer Verschaltung und Verdoppelung« wird (ebd., 137). »Rechenschaft« von sich ablegen kann, so Butlers Fazit mit Foucault, also nicht einfach darin bestehen, eine »Geschichte« von sich zu erzählen oder historische Ereignisse zu berichten, sondern ist ein kritisches Tun, mit der eine Beziehung zwischen rationalen Diskurs und der Art zu leben aufgezeigt wird (ebd., 139f). Die Bedingung der eigenen Rechenschaft liegt, wie Butler zuvor klar machte, in dem »Ausgesetzt-Sein« in Sprache (ebd., 52), also der letztlich Unverfügbarkeit der eigenen Rede über sich (ebd., 48ff). Verantwortung für sich

---

66 »Theoretisch wird in der Urtätigkeit der Synthesis ein Selbstbezug des Ich über den Weltbezug seiner Vorstellungen konstituiert. Praktisch und jenseits dessen stiftet das Ich mit der moralisch zu erlangenden Autonomie eine Identität, die sich über die Weltstellung erhebt, um im Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz an einer transzendenten Vernunftordnung teilzunehmen.« (Bubner 1998, 239); vgl. auch Kap. II.1.

übernehmen heißt demnach, die Grenzen des Selbstverständnisses anzuerkennen (ebd., 94).

Dennoch will Butler nicht auf eine bloße Ethik des Selbst hinaus, sondern betont auch bei Foucault die Aspekte, die den Anderen als Voraussetzung des Ich erscheinen lassen. So erscheint die Rechenschaft von sich als ein dialogisch gedachtes Sprechen, als eine Art des moralischen Handelns, als ein »Tun für und angesichts des Anderen« (Ebd., 140). Die zentrale Frage lautet, ob das Gegenüber, ob »du« für das Schema des Menschlichen, in dem ich mich bewege, in Frage kommst. Ethik erfordert, dass wir uns eben dort aufs Spiel setzen, in diesen Momenten des Unwissens« (ebd., 144). Das bedeutet letztlich die Anerkennung sowohl der »Fremdheit sich selbst gegenüber« – das Selbst ist sich nicht transparent – als auch die, dass der eigene Formungsprozess den Anderen erfordert (ebd., 95).

Das ethische Subjekt erscheint bei Butler also als eine höchst fragile Angelegenheit: Verletzung erscheint stets als Folge einer Adressierung, einer Instituierung als Subjekt, wobei sie sich nur graduell unterscheidet: Im psychoanalytischen Sinn trägt »Adressiert werden [...] ein Trauma in sich« (ebd., 95). Auch in der modifizierten Form des foucaultschen Ethos des Selbst geschieht das »Wahr-Sagen« über sich immerhin noch als Verführung oder auch Zwang, der von dem anderen ausgeübt wird (ebd., 138). Daraus ergeben sich zwei offene Fragen: Erstens die nach dem Verhältnis zwischen der Schmerz erzeugenden, verletzenden Rede (*Hate Speech*) auf der pragmatischen Ebene und dem Selbst-Ethos auf der konstitutiven Ebene. Da es für Butler keinen prinzipiellen Unterschied gibt, fragt sie, ob die Erfahrung von Gewalt zu einem geschärften Sinn für Verantwortung führe, um dann die Macht der Verletzung in den Dienst eigener Handlungsfähigkeit zu stellen:

»Was könnte es heißen, eine Ethik aus der Sphäre des Ungewollten zu entwickeln? Es könnte bedeuten, dass man sich diesem primären Ausgesetztsein vor dem Anderen nicht verschließt, dass man nicht versucht, das Ungewollte in Gewolltes zu überführen, sondern statt dessen eben die Unerträglichkeit des Ausgesetztseins als Zeichen einer geteilten Verletzlichkeit, einer gemeinsamen Körperlichkeit, eines gemeinsamen Risikos begreift.« (Ebd., 100)

Diese »Solidarität der Verletzlichen«, wie Žižek dieses Modell Butlers nannte (Žižek 2005, 17) ist jedoch darauf angewiesen, dass die Erkenntnis der Verletzlichkeit und der eigenen Begrenztheit tatsächlich so handlungsbindend wirkt, dass sie gewaltsame Taten verhindert. Wie auch in der Ethik Derridas kann außer eines ethischen Appells nichts gegen Verstöße aufgebracht werden, da ja rechtsverbindliche Gesetze kei-

ne Grundlagen darstellen; genau so ein Appell droht jedoch in Butlers Kontext, wiederum Gewalt auszuüben.<sup>67</sup>

Damit stellt sich zum Zweiten die Frage, wie »ethische Gewalt« überhaupt vermieden werden kann, wenn *jede* Adressierung gewaltförmig ist, eingeschlossen diejenige, die im Dienste eines Selbst-Ethos steht wie auch diejenige, die nicht an Schuld und Schuldgefühl gebunden ist. Die Antwort von Slavoj Žižek auf diese Frage kehrt die Perspektive um, wenn er von einer notwendigen Gewaltförmigkeit spricht: Anstatt von einem möglichen gewaltfreien Verhältnis zum Anderen auszugehen, erscheint in seiner Darstellung der Funktion und Genese des (alttestamentarischen) Gesetzes die Beziehung zum Anderen als gewaltförmig und »traumatisch« (im psychoanalytischen Sinn, insofern das radikal Andere immer mitrepräsentiert wird, ebd. 19f). Das Gesetz bedeute dann zwar »ethische Gewalt in reinsten Form« (ebd.), die jedoch nicht gewaltfreien Zuständen, sondern noch gewaltsameren auferlegt sei: »Weit entfernt, brutal eine vordem harmonische, soziale Interaktion zu stören, versucht die Auferlegung des Gesetzes, in eine von Spannungen geprägte »unmögliche« Beziehung ein Minimum an Regelmäßigkeit einzuführen.« (ebd.). In dieser Perspektive erscheint Butlers Konzeption des Anderen einerseits als geradezu verharmlosend, insofern ihm kein »traumatischer Kern« (ebd., 20) zugesprochen wird, der die Bedeutung des ganz Anderen bewahrt. Aus Butlers Perspektive wäre es jedoch eben diese Gewaltförmigkeit des Gesetzes, welches die Gewaltförmigkeit der Interaktion weiterträgt, immer wieder neu erzeugt und entsprechende Subjektpositionen produziert.

Wie also wäre ein sozialer Umgang zu denken, der auf ethischem Verhalten basiert, das gewaltsames Tun beschränkt, ohne selbst den Teufelskreis der Gewalt aufrecht zu erhalten? Das ist die ungelöste Frage, die Butler vorab konkreter politischer Handlung zu denken aufgibt.

---

67 Zu Derrida siehe Kap. II.6; zu den »Grenzen« postmoderner Ethik« im oben dargestellten Sinne siehe auch Wetzel 2002.

## 2. Hybride Orte un/an/geeigneter Anderer (Trinh T. Minh-ha)

### Reisende zwischen den Kulturen

»I travel from one culture to another – Senegalese, West African, Vietnamese, Chinese and Japanese – in making my films. This may fit well with today's transnational economy, in which the crossing of geophysical boundaries is of wide occurrence, whether by choice or by political circumstances. But for the notion of the transversal and the transcultural to take on a life in one's work, traveling would have to happen also in one place, or inward. [...] Home and abroad are not opposites when traveling is not set against dwelling and staying home. In a creative context, coming and going can happen in the same time, and traveling is where I am. Where you are is where your identity is; that's your place, your home and your being now.« (Trinh 2005a, 8)

Trinh wies hier nicht nur auf die Geschichte ihrer geographischen Grenzüberschreitungen hin, sondern auch auf ihre Programmatik der grenzüberschreitenden Identitäten. Sie selbst situierte sich lieber im Feld des »Transversalen/Transkulturellen« bzw. der »hybridität in diaspora« (Trinh 2005c, 127), denn in ethnisch definierten *Communities* (als »Vietnamesin«, »Asiatin« oder »asian-american«), um den Einflüssen ihrer vietnamesischen Herkunftskultur wie auch längeren Aufenthalte in den USA und in Afrika gerecht zu werden.

Die Grenzüberschreitungen, die Trinh in ihren Filmen, zahlreichen Essays und Interviews theoretisch wie praktisch demonstrierte, betreffen die Sparten der ästhetischen Produktion – Trinh betätigte sich als Musikerin, Literaturwissenschaftlerin, Dichterin, Autorin, Filme- und Ausstellungsmacherin –, aber damit auch die Sphären von Theorie und Poesie, Schrift und Film, Kunst und Politik, deren strikte Trennung sie mit ihren Arbeiten in Frage stellen will:

»Das, was ich als kinematisch, poetisch und politisch verstehe, entfaltet sich gerade an den Grenzen des Kinos, der Poesie und der Politik. Dennoch beschäftigen sich Kunstwerke selten mit den Grenzen der Kunst; meist sind sie bloß Instrumente des Selbstausdrucks oder der Information. Meine Filme sind in gewisser Weise alle Grenzerfahrungen. Jeder wurde an den Grenzen verschiedener Kulturen, Genres, Disziplinen, Bereiche (visueller, musikalischer, verbaler beispielsweise) realisiert, jeder stellt auf seine Weise eine Untersuchung dieser Grenzen dar.« (Trinh 2001)

Trinh T. Minh-ha bewegt sich in und zwischen unterschiedlichen Kulturen und Kulturbereichen. In ihren Filmen bediente sich Trinh auf unterschiedliche Art und Weise des Genres des Dokumentarfilms. Dies geschah nicht allein, um andere Menschen und Kulturen in den Blick zu nehmen, sondern stets auch, um diesen Blick zu befragen und die Mittel und Normen des Dokumentarischen sichtbar werden zu lassen. So verzichteten die früheren Filme *Reassamblage* (USA 1982), der das ländliche Senegal betrachtete, oder *Naked Space – Living is round* (USA 1985), der das Alltagsleben von Frauen in Westafrika zum Thema machte, auf erklärende Kommentare, um stattdessen über Montagetechniken die Bildkonstruktion und das Verhältnis zwischen Betrachten und Betrachtet-werden zu reflektieren. Der Film *Surname Viet Given Name Nam* (USA 1989) verwirrte die Zuschauenden durch seine inszenierten Interviews: Trinh ließ im ersten Teil des Films Passagen aus dem Buch *Vietnam: un peuple, des voix* (Mai 1983) nachspielen, und zwar von in Kalifornien lebenden Vietnamesinnen. Erst dadurch, dass dieselben Personen im zweiten Teil von ihren Erfahrungen in den USA berichteten, wurde die Inszenierung offenbar – und stellte zugleich die Authentizität, die mit einem Film-Interview verbunden ist, auch dieses Teils in Frage. Trinh beschrieb ihre Vorgehensweise folgendermaßen:

»Durch die Verwendung sowohl inszenierter Interviews als auch von Live-Interviews und die Abgrenzung und Verdeutlichung einiger ihrer Unterschiede (durch die Länge, die Art der Anrede, den Gebrauch der englischen Sprache, die Kameraarbeit), mit anderen Worten, indem ich diese zwei verschiedenen Situationen dem/der Betrachter/in zusammen vorführe, wird die unsichtbare Politik des Interviews oder allgemeiner gesagt, werden die Verhältnisse/Bedingungen/Beziehungen von Repräsentation sichtbar angesprochen.« (Trinh 1995b, 89).

Den (Repräsentations-)Verhältnissen zwischen Geschichte, Tradition und Gegenwart, zwischen »West« und »Ost« bzw. Herkunfts- und Migrationskultur und ihrem »Dazwischen« gingen auch die folgenden Filme nach: *Shoot for the Contents* (USA 1991), der die politisch-kulturellen Umbrüche in China thematisierte; *A Tale for Love* (USA 1995), in dem die Identitäts-Problematik amerikanisch-vietnamesischer Frauen verhandelt wurde; *The Fourth Dimension* (Japan 2001), der die Ambivalenzen japanischer (Technik-)Kultur thematisierte sowie *Night Passage* (2004), in dem das Verhältnis von Leben und Tod, Imaginärem und Realem anhand der Zugfahrt-Metapher in Szene gesetzt ist.<sup>68</sup>

68 Die als Spielfilme geltenden Arbeiten *A Tale for Love* und *Night Passage* wurden zusammen mit Jean Paul Bourdier produziert. Eine genaue und

Insofern Trinhs Filme kulturanalytisch verfahren und sozio-politische Verhältnisse kritisch in den Blick nehmen, wurden sie als »anthropologische« Filme betrachtet. Da sie stets auch die Elemente des Films thematisieren, wie neben dem Bild und seiner Farbigkeit, der Geschichte und dem filmischen Erzählen vor allem auch Rhythmus, Musikalität sowie Zeitstrukturen, galten die Filme als »experimentell«. Trinh verwahrte sich gegen eine strikte Gegenüberstellung:

»Ich arbeite immer an den Grenzen des Dokumentarischen und Experimentellen. Wenn man genau an den Grenzen von verschiedenen Kategorien und Herangehensweisen arbeitet, bedeutet das, daß man weder ganz drinnen noch ganz draußen ist. Man muß die Arbeit, soweit man kann, vorantreiben: auf einer ununterbrochenen Gratwanderung, bis an die Grenzlinien, ständig riskierend an einer oder der anderen Seite herunterzufallen, während man daran arbeitet, diese Grenzen aufzuheben, neu zu bauen, zu verändern. REASSEMBLAGE und NAKED SPACES tourten sowohl im Dokumentarfilm- als auch im Kunst- und Avantgardefilmmilieu [...]. Festival-Kategorien haben mir immer Probleme gemacht. Ich muß mich sehr willkürlich entscheiden, welche Art von Jury ich für meine Filme möchte und in den meisten Fällen erweist sich diese Entscheidung als ungut. Augen, die auf Fakten aus sind, mögen keine Experimente und *vice versa*, als ob Wissenschaft und Experiment sich niemals gegenseitig abschaffen könnten.« (Trinh 1995c, 96f)

Sie sprach denn auch nicht vom »anti-dokumentarischen« Charakter ihrer Arbeiten, sondern zog die Bezeichnung »Erweiterung des Dokumentarischen« vor (ebd.).

Die Filme zeichnen sich nicht nur durch Infragestellung des Dokumentarfilms und der zugehörigen Blick- und Sprechpositionen aus, sondern wurden selbst als Kunstprodukte inszeniert. So wurden die Filme 2001 in der Wiener *Secession* so ausgestellt, dass sie synchron zu sehen waren, dabei aber je eingerahmt in schwarze Vorhänge (vgl. Trinh 2001a). Das hatte u.a. den Effekt einer »Entrealisierung«, wie eine Rezensentin schrieb:

---

adäquate Filmanalyse kann im Rahmen dieses Buches leider nicht geleistet werden. In ihren zahlreichen Interviews hat Trinh Auskünfte über die Machart ihrer Filme gegeben; siehe zu *Reassemblage* und *Naked Spaces* Trinh 1995c; zu *Shoot for the Contents* Trinh 1995a, zu *Surname Viet* Trinh 1995b; zu allen Trinh 1999; zu *Fourth Dimension* Trinh 2005. Eine Filmographie sowie die bibliographische Auflistung von Filmbesprechungen findet sich im Anhang zu Trinh 1995. Eine ausführliche Film-Analyse von *Reassemblage* und *Naked Space* leistete Klöpping (2006).

»Von einer schwarzen Box, von einem verhüllten Boudoir wurden wir ins nächste gezogen – eine schwindelerregende Neuordnung unserer Gedanken, und nicht nur eine rein diachronische Aufreihung, wie im Retrospektivenkino. Diese Synchronizität – Film in Relation zu Film, parallel zueinander stehend – produzierte einen seltsamen Effekt der Ent-Realisierung: Jeder Film war nicht nur einfach das Andere, sondern das Andere des Anderen, eine Art produktiver Negativität, ein Koexistenzeffekt verschiedener Zeitzonen, Geschichten, Geografien, Dramen, von Künstlichkeit, Würde, Posen, Gesten – alles in einem Raum, im selben Moment.« (Grzinić 2001)

Diese Anordnung, die wieder einen Raum für die Befragung von Grenzbeziehungen bietet, wie zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten, dem voyeuristischen und dem wissenschaftlichen Blick, zwischen Sinnstiftung und -Verwirrung, folgt Trinh's Strategie der radikalen Infragestellung jeglicher Festlegung von Sprech- und Blickposition, inklusive der eigenen. Diese Strategie hat Trinh auch theoretisch ausführlich begründet. Als Theoretikerin wurde Trinh im deutschsprachigen Raum allerdings nur am Rande wahrgenommen. Insgesamt erscheinen Distribution und Rezeption hier gespalten: Während Trinh's Filmarbeiten höchste nationale wie internationale Anerkennung finden, wie u.a. die Präsentation der ersten vier Filme 2002 auf der *Documenta 11* bewies,<sup>69</sup> wurden sie im deutschsprachigen Raum zwar regelmäßig, aber eher im Rahmen kleinerer und kleinster Filmfestivals und Werkschauen präsentiert oder im geschlossenen akademischen Rahmen rezipiert. Eine ähnliche »Abkoppelung und Mißachtung«, wie sie noch Ende der 1990er Jahre in Bezug auf die »race-class-gender«-Diskussion insgesamt konstatiert wurde,<sup>70</sup> erfuhren auch Trinh's Essays. Ab Ende der 80er Jahre begründeten die zwei Sammelbände *Woman, Native, Other* (1989) und *When the Moon waxes red* (1991) in den USA den Status von Trinh als postkolonialistisch-feministische Kultur- und Filmtheoretikerin; weitere Aufsatz- und Interviewsammlungen folgten. Sie fanden ebenfalls im Kontext des *Third-World-Feminism* sowie in verschiedenen Theoriebewegungen nicht-westlicher Länder ein breites Echo.<sup>71</sup>

Die in *Woman, Native, Other* (1989) publizierten Aufsätze wurden zwar bereits Anfang der 80er Jahre verfasst, eine Publikationsmöglichkeit gab es für diese Texte, die eine Vorreiterrolle für postkoloniale

69 Neben den genannten fanden weitere Film-Ausstellungen u.a. im Rahmen der Shanghai Biennale (2004) sowie der Ausstellung »Chikaku – Zeit und Erinnerung in Japan« (2005 im Kunsthaus Graz) statt.

70 So in der Ankündigung zu den »Oldenburger Filmtagen« 1998, in der die Filme Trinh's den Schwerpunkt darstellten (<http://6.oldenburger-filmtage.de/port.html>).

71 Vgl. Cockrell 2006.

Theorie spielten, jedoch erst Ende der 80er mit der zunehmenden Etablierung der *Postcolonial Studies*.<sup>72</sup> Ihre Konsumierbarkeit erschwerte, dass sie auch stilistisch nicht auf den ersten Blick in akademische Sparten einzuordnen oder überhaupt dem Genre »Wissenschaftstext« zuzuordnen waren.<sup>73</sup> Trinh gab in diesen Texten eine differenztheoretische Antwort auf die »Krise« der Identitätspolitik nicht nur des »weißen« Feminismus« (siehe Teil III) und entwickelte eine entsprechende (theorie)politische Strategie von *Women of Color*.

Wie Judith Butler und Donna Haraway auch hat Trinh T. Minh-ha eine Professur an der *University of California*; seit 1994 lehrt sie in Berkeley *Gender- and Women's Studies*, seit 1997 dort auch im Department *Rhetoric*.

Während Butler Trinh's Texte zumindest zu kennen scheint,<sup>74</sup> bezog Haraway sich ausdrücklich auf Trinh und ihre Figur der »un/an/geeigneten Anderen« (*inappropriate/d other*, siehe übernächsten Abschnitt) und anderer Hybrid-Ansätze für ihr Cyborg-Konzept.<sup>75</sup> Ein gemeinsamer Schnittpunkt lässt sich nicht nur in Bezug auf das Neudenken (sexueller, kultureller) Differenz(en) ausmachen, sondern, gerade in Bezug auf Haraway, auch in der Kritik des vereinnahmenden Blicks auf den/das Andere in den Wissenschaften.<sup>76</sup>

Anders als in anglo-amerikanischen Diskursen, in denen auf Trinh sowohl als Filmemacherin wie -Theoretikerin, als Künstlerin und Theoretikerin aus dem postkolonialen Feld wie dem von Feminismus/ Gender-Studien Bezug genommen wird, hat in der deutschsprachigen Diskussion keine Verankerung zwischen Hochkultur und Subkultur im Mainstream der einschlägigen Diskurse stattgefunden: Im Bereich postkolonialer Theorie gelten Homi Bhabha, Edward Said und Gayatri Spivak nach wie vor als »holy trinity«, wie Robert Young sie bezeichnete.<sup>77</sup> In Gender-Diskursen geht die Wahrnehmung von feministischen Postko-

72 Vgl. zur Produktion und Rezeption von *Women, Native Other* Trinh 1995b, 79; Cockrell 2006.

73 Das gilt bis heute, insofern es sich bei dem Großteil neuerer Veröffentlichungen um Interviews handelt, siehe vierter Abschnitt.

74 Zumindest steht ein Zitat Trinh's dem 6. Kapitel aus *Bodies that Matter* (Butler 1993) als Motto vor.

75 Vgl. Haraway 1995b, 1991a. Zur Kritik an der Übernahmepaxis von Haraway siehe auch am Ende dieses Kapitels.

76 Zum Einsatz ästhetischer Mittel als Wissenschaftskritik in den Filmen von Trinh siehe die Untersuchung von Susanne Klöpping (2006), die einzig mir bekannte umfangreichere Arbeit im deutschsprachigen Raum.

77 Young 1995, 163. Siehe zu dieser Trias auch die Einführung von Castro Varela/Dhawan 2005 (speziell S. 25). Auch in diesem für die deutschsprachige Diskussion wichtigen Buch wird Trinh, bis auf einen kurzen Verweis auf *Women, Native, Other*, nicht erwähnt.



lonialistinnen zwar über Spivak hinaus; Trinh wird aber auch hier nur äußerst selten erwähnt oder in Sammelbänden publiziert. Insgesamt zeigt sich das Desinteresse auch an der desolaten Lage der Übersetzungen: Nur einige wenige Essays und Interviews wurden anlässlich von Filmschauen übersetzt (wie Trinh 1995, 2001a, 2000b).

Im Folgenden werde ich anhand von *Woman, Native, Other* sowie weiterer Essays und Interviews die Grundlinien der Programmatik der Grenzüberschreitungen herausarbeiten. Dabei werde ich mich nur insoweit auf ihre Filme beziehen, als Trinh ihre Theorie anhand der Filmsprache und insbesondere in Bezug auf die Codierungen des Dokumentarfilms hin entwickelte. Zuvor sollen als Hintergrund für die Darstellung von Trinh's Ansatz einige Aspekte des postkolonialen Diskurses vorgestellt werden. Trinh thematisierte zentrale Topoi, wie die Frage nach Repräsentationsmöglichkeiten marginalisierter Gruppen und insgesamt nach dem Verhältnis zwischen Zentrum und Marginalität, sowie nach einem angemessenen Umgang mit Differenzen, wie es speziell in Konzepten des *Hybriden* diskutiert wurde. Anders als Homi Bhabha oder andere postkolonialen Theoretikern bezieht Trinh die Kategorie Gender ein; anders als andere postkolonialistische Feministinnen wie Anzaldúa (oder auch Spivak) bedient sich Trinh einer konsequent »negativen« Strategie.

## Postkoloniale Hybride

Entsprechend zu den Postmoderne-Diskursen differenzierten sich auch die Diskurse im Feld des Postkolonialismus in unübersichtlicher Weise aus, was auch hier die stete Frage hervorrief, wie nützlich die Benennung eigentlich sei. Unklar wurde, ob sich »Postkolonialismus« auf bestimmte Theorien bezog, hauptsächlich poststrukturalistisch-texttheoretischer Provenienz, auf die Geschichte und Kulturen ehemals kolonisierter Länder mit oder ohne eine politische, sich anti-(neo-)kolonialistisch verstehende Ausrichtung, oder aber auf das interdisziplinäre Feld der *Postcolonial Studies*, die sich aus den *English Literary Studies* bzw. *Cultural Studies* entwickelten und ab Ende der 80er Jahre als akademische Disziplin vorrangig im anglo-amerikanischen Raum etablierten.<sup>78</sup>

Der Erfolg insbesondere der *Postcolonial Studies* trug ihnen denn auch den Vorwurf der Vereinnahmung ein, insofern das Themenfeld im westlichen Diskurs zum Modethema avancierte, während, so die Kritik, die politischen und sozialen Probleme ehemaliger Drittwelt-Staaten zu-

78 Vgl. genauer die Einführungen von Ania Loomba 1998, Castro Varela/Dhawan 2005; zum Versuch einer Begriffsklassifizierung Schulze-Engler 2006, S. 39ff.

gunsten der narzißtischen Selbstbespiegelung einer privilegierten Kultur-Elite ausgespart blieben.<sup>79</sup> Unabhängig davon hatten sich in ehemals kolonisierten Regionen, wie in Afrika, der Karibik, Lateinamerika oder Indien, bereits komplexe Theoriediskussionen entwickelt, ohne dass die verschiedenen, anglophon und romanisch geprägten Theoriestränge unbedingt Bezug aufeinander genommen hätten oder sich selbst als »postkolonialistisch« identifizierten (oder identifiziert wurden), auch wenn ähnliche Probleme und Lösungsstrategien verhandelt wurden.<sup>80</sup> Generell stellte sich die Frage, inwieweit sich der Term »Postkolonialismus« zur Identifizierung nicht-westlicher Kulturen eignet, insofern er den Kolonialismus als Bezugspunkt in den Mittelpunkt stellt. Dabei würde sowohl suggeriert, dass eine eigenständige Kultur zuvor nicht bestanden habe (so Loomba 1998, 17; s.a. Castro Varela/Dhawan 2005, 25) als auch nahegelegt, die heutigen Probleme ehemals kolonisierter Länder seien allein auf die Kolonisierung zurückzuführen (Schulze-Engler 2006, 45f).

Im deutschsprachigen Raum setzte die Rezeption vorrangig englischsprachiger Texte ab Mitte der 90er ein.<sup>81</sup> Hier bestätigt sich das oben beschriebene Missverhältnis zwischen Rezeption und Anerkennung erneut: Während einerseits die als postkolonial geltenden AutorInnen im außer- und zunehmend auch im inneruniversitären Rahmen rezipiert werden, lässt die Institutionalisierung auf sich warten.<sup>82</sup> Neben den sich seit Ende der 90er etablierenden Kulturwissenschaften fanden postkoloniale Themen ihren Ort unter anderem in Gender-Studien.<sup>83</sup>

Das Verhältnis zwischen postkolonialistischen und feministisch/Gender-orientierten Ansätzen war generell äußerst spannungsreich – sowohl, was die Auseinandersetzungen zwischen feministischen Strömungen betrifft, als auch zwischen feministischen und nicht-feministischen. Unterlegt waren diese Diskussion mit der Kontroverse um die Frage nach dem Stellenwert poststrukturalistischer Theorie. Während sie von

---

79 So etwa Dirlik (1994); zusammenfassend Loomba 245ff.

80 Vgl. Broeck (2006) zur Missachtung von Césaire insbesondere in der deutschsprachigen Diskussion; allgemein zu dem Problem Febel 2006.

81 U.a. mit dem Sammelband Bronfen/Marius (1997), der erstmals einflussreiche Aufsätze der englischsprachigen Diskussion in deutscher Übersetzung zur Verfügung stellte; allerdings ausschließlich männlicher Autoren.

82 Vgl. Febel 2006 zum aktuellen Stand.

83 Ohne dass diese Thematiken unbedingt auf die Genderstudien zurückwirkten, etwa in Gestalt einer Einführung der Kategorie »Weißheit« zur Selbstreflexion von Sprechpositionen, wie Broeck (2002) einforderte. Für die Kulturwissenschaften wurde der Verlust des politischen Gehalts der (englischen) *Cultural Studies* beklagt: »Von einer inhaltlichen Unterfütterung oder gar Subversion der hiesigen Humanwissenschaften durch *Cultural Studies*-Anliegen kann deshalb bislang kaum die Rede sein«, so Engelmann (1999, 28).

den einen für postkoloniale Theorien aufgenommen und modifiziert wurde (wie von Said, Spivak, Bhabha), erschien sie anderen als Instrument des Ausschlusses nicht-weißer Theorieansätze (Christian, Dirlik). In der feministischen, US-amerikanischen Debatte entsprachen sich damit die Argumentationsmuster um die Legitimität einer poststrukturalistischen Ausrichtung, die entweder als »männliche« oder als »weiße« Ausschluss-Strategie erschien (vgl. Kap. III.5). Dass sich dieses Muster – die Aufwertung der Theorien weißer Feministinnen, egal, welcher Ausrichtung, bei gleichzeitiger Abwertung der Theorien schwarzer Feministinnen als bloße »Kritik« oder »Praxis« – tatsächlich als eine grundlegende Abgrenzungsstrategie des weißen Mainstream-Feminismus zum *Black Feminism* oder *Third World Feminism* seit den 1970ern erwies, hatte Katie King gezeigt.<sup>84</sup> Aus kritischer Perspektive wies die schwarze Feministin Barbara Christian auf die Leerstellen im Poststrukturalismus, der das koloniale Erbe zentraler Begriffe (wie den des *Textes* oder des *Diskurses*) oder die kulturelle Gebundenheit der Symbolischen Ordnung nicht reflektiere (Christian 1990, 42; 46).<sup>85</sup> Sie forderte generell eine Neubestimmung von Theorie ein, die nicht präskriptiv und einheitlich gestaltet sein sollte, wie sie es dem (weißen) Feminismus vorwarf und wie es noch in Forderungen nach einer einheitlichen *black feminist theory* laut würde. Stattdessen forderte sie eine literarisch inspirierte, »sensual language« (ebd., 47), die zugleich an konkrete politische Praktiken gebunden sein sollte.

Anders als Christian sahen Theoretikerinnen wie Spivak, Trinh oder Chela Sandoval gerade in dem Betonen der Unabgeschlossenheit, des Differenten sowie einem poetischen wie (diskurs-)politischen Anspruch Anknüpfungspunkte zu poststrukturalistischen TheoretikerInnen. Die differenztheoretischen Ausarbeitungen zu Kultur und *race* fanden im Gegenzug in der feministischen Differenz-Diskussion ihr Echo, die sich Ende der 80er/Anfang der 90er mit ihrer Kontroverse zwischen sexueller und rhetorischer Differenz und in einer Sackgasse befand (vgl. Kap. III). Insbesondere Konzepte des *Hybriden*, der *Méztizaje*, des *Synkretismus* versprachen eine neue Perspektive im Umgang mit kulturellen wie sexuellen Differenzen. Und damit auch eine Annäherung zwischen weißen und schwarzen/*Third World*-Feminismen, die sich im Konflikt um die

84 King 1994, insbes. Kap. 1, *What Counts as Theory?*

85 Auch von anderen AutorInnen wird die fehlende Reflexion der Kolonialgeschichte insbesondere bei Foucault (und in der Psychoanalyse) kritisiert, die gleichwohl großen Einfluss auf anti- wie postkoloniale Ansätze hatten (vgl. Loomba 1998, 52f). Derrida hingegen machte an einer Stelle aufmerksam auf die »weiße Mythologie«, die mit der Metapher verbunden sei (vgl. Kap. II. 4).

Frage nach dem Umgang mit (rassistischer) Differenz bzw. wie mit dem Verhältnis von *gender* und *race* jenseits einfacher Additionen zu verfahren sei, auseinanderentwickelt hatten.

Denn die Bestimmung als das Andere, Fremde, Untergeordnete, die Frauen und Angehörige nicht-westlicher Kulturen in einem analogen Verhältnis gegenüber einer hegemonialen westlichen Kultur positionierte, verführte in den 1970er/80er Jahren zu dem feministischen Fehlschluss, die soziale Position von Frauen und Nicht-Weißen in idealisierter Weise gleichzusetzen; »wie Kolonisierte«, »wie Schwarze« schienen sich »die Frauen« gleichsam außerhalb der Kultur in einer nahezu unschuldigen Position der Nichtteilhabe an gesellschaftlicher Macht zu befinden. Damit wurde auf der Seite der weißen Frauen die Frage nach Verantwortung für Rassismus in (nach-)kolonialen Verhältnissen ausgeblendet, schwarze und farbige Frauen hingegen subsumiert bzw. ausgeschlossen.<sup>86</sup> Oder aber die »mehrfach unterdrückte« schwarze oder farbige Frau erschien als potenzielles revolutionäres Subjekt stilisiert, wodurch, so die einflussreiche Kritik von Chandra Mohanty (1988), einerseits das hierarchische Differenzdenken zwischen »erster« und »dritter« Welt bestärkt werde, während die Differenzen innerhalb der so subsumierten Gruppen ausgeblendet würden. Die verallgemeinerte *third world woman* bliebe so die Allegorie für eine rätselhafte Andersheit, womit Ausgrenzungsstrategien lediglich fortgesetzt würden.

Mit dem Hybrid jedoch, so die Hoffnung auch von Rita Felski, könnten eben jene essentialisierenden Festschreibungen umgangen und die jeweiligen politischen Kontexte miteinbezogen werden (Felski 1997, 8ff). Denn der Hybrid trat als Repräsentationsform von Gleichem und Differentem auf, die sich gleichzeitig artikulieren und gegenseitig modifizieren könnten: »Hybridity thus makes differences into sameness, and sameness into difference, but in a way that makes the same no longer the same, the different no longer simply different« (Young 1995, 26).

Konzepte des Hybriden wurden in den 80er/90er Jahren gegen die koloniale Logik von Reinheit und Vermischung ins Spiel gebracht.<sup>87</sup> Die Logik der Reinheit, die von der Furcht vor dem Unreinen begleitet ist, gilt seit Mary Douglas' Untersuchungen von kulturellen Ordnungsmustern als Ausdruck des Verlangens, die Stabilität einer bestimmten kulturellen Ordnung zu wahren. In der Handlung des Reinigens und Sortie-

---

86 Zur Produktion eines wechselseitigen Ausschlusses durch die Gleichsetzung von Schwarzen und Frauen siehe Wiegman 1995 (insbes. S. 1-20); zur Kritik am Ausschluss schwarzer Frauen aus dem Diskurs weißer Feministinnen auch Hull et.al. (Hg.) 1986.

87 Vgl. ausführlich zu Konzepten und ihrer Entwicklung aus historischer Perspektive Young 1995; für die 1990er Papastergiadis 1997.

rens werden demnach disparate Erfahrungen so vereinheitlicht, dass sie die Welt als ein geordnetes Muster von innen/außen, oben/unten, männlich/weiblich etc. erscheinen lassen (1988, 15f). Über das Hybride als Konzept uneindeutiger und »unreiner« Vermischungen wurde »Kultur« neu bestimmt als der Ort, an dem sich unterschiedliche Traditionslinien und aktuelle Ereignisse, Differenzen und ihre Repräsentationen zu einer bestimmten Zeit treffen. Kollektive wie individuelle Identität war demnach nicht mehr in einfachen Identitätskategorien zu beschreiben.

Das Konzept des Hybriden verstand sich nicht nur als Alternative zur hegemonialen Definition nationaler Identität, sondern auch zu Praktiken der Identitätspolitik marginalisierter Gruppen, in der ein Standort auf der Grundlage der Selbstdefinition als Andere postuliert wurde. Denn diese, so die Kritik, sei mitverantwortlich für eine Form des Multikulturalismus, der in einer bloßen Addition von Differenzen einem Kult des Diversen verpflichtet bleibe. Trinh T. Minh-ha sprach von einer »Konsumierbarkeit« von Differenzen, wenn kulturelle Vielfalt nur so lange zugelassen würde, als gewährleistet sei, dass sie im Rahmen der herrschenden Normen eingeordnet und bewertet werden könnte: »Autorisierte Marginalität bedeutet, daß die Produktion der ›Differenz‹ überwacht werden kann, das heißt sie kann auskuriert, neutralisiert und depolitisiert werden.« (Trinh 1996, 157). Stattdessen wurde subjektive Identität nun, ausgehend von Erfahrungen der Migration im späten 20. Jahrhundert, als ein strategischer Kreuzungspunkt thematisiert, als ein »Dilemma zwischen den Welten« (Trinh 1996, 154). »Hybridität«, so fasste Sibylle Küster zusammen, bezeichnet »einen Zusammenhang, in dem westliche kulturelle Hegemonie, Tradition und Definitionsmacht Teil der Existenzbedingungen postkolonialer Subjektformation und Kritik sind – als Struktur, die präformiert, die in ambivalenter Weise ›bewohnt‹ und von den Rändern her aufgebrochen wird.« (Küster 1998, 204).

Ausgerichtet auf Widerspruchserfahrungen im Kontext von (Neo-) Kolonialismus und Migration wurden mit dem Konzept des Hybriden also die Zuweisungen von Positionen befragt, wie sie unter Ein- und Ausschlussprozessen in der Verschränkung der unterschiedlichen Identitätskategorien von *Race*, *Class*, *Gender*, Nation, Ethnizität vorgenommen werden. Subjektive wie kulturelle Identität ließ sich auf diese Weise als ein vielschichtiges Produkt sozialer Grenzziehungen denken, das je schon Aspekte des Anderen enthält, die jedoch nicht zum Tragen kommen (dürfen). Die Figur des Hybrids avancierte zu einem Hoffnungsträger für kulturelle Transformation im Sinne jener »Strategiefiguren des Dritten«, die zwischen Oppositionen oszillieren und dabei Wi-

derständiges an den Grenzen des Denkens ausstellen und durchkreuzen.<sup>88</sup>

Allerdings handelt es sich um eine ambivalente Figur, die nicht umstandslos zu nutzen ist. Als Figur des Vermischten trägt sie an ihrem kolonialen Erbe, in dem der Hybrid als Synonym für »Rassenvermischung« erscheint, was ihn zu einem Akteur von Machthierarchien und zu einer Projektionsfläche von Begehren nach Separierung und Überschreitung, Diversität und Differenz, Assimilation und Widersprüchlichkeit werden ließ (vgl. Papastergiadis 1997). Galt Hybridität in kolonialer Perspektive als »unrein«, so stellte sie, wie Papastergiadis (1997) für die lateinamerikanische Kolonialgeschichte beschrieb, insbesondere in der Verkörperung der *mulatta* die privilegierte Figur kultureller Vermittlung dar. Auch unter anti-kolonialem Vorzeichen wurde die Figur genutzt, wie in der mexikanischen Propagierung der *Mestizaje* (»Blutsvermischung«) zur Begründung einer nationalen Identität.<sup>89</sup> Diese Politik erschien jedoch in der Rückschau ebenfalls als Aneignung (hier von indigenen Minderheiten, vgl. Bandau 2006, 134) und Anpassung an das europäische Ideal: »*Mestizaje* in Latin America had a cultural centre of gravity and served in fact as an ideology of whitening or Europeanization, a cultural politics that accompanied modernization.« (Nederveen Pieterse/Parekh 1995, 15). Schließlich erschien das Auftreten des postkolonialen Hybrids, zumindest in der Gestalt des migrierenden Intellektuellen, ebenfalls als Anpassungsstrategie an den Westen. Autoren wie Bhabha oder Spivak mussten sich den Vorwurf der »jet-set hybridity« gefallen lassen, als eine Idealisierung ihrer eigenen Lebenswelt unter Ausblendung von ökonomischen Migrationszwängen. Dadurch, so die Kritik, würden die Bedingungen so sehr verallgemeinert, dass der Hybrid nurmehr eine beliebige Repräsentationsform eines nicht näher spezifizierten flexiblen, postmodernen Subjekts darstelle (Werbner 1997). Die koloniale Logik erscheint so gerade nicht durchbrochen: »If the non-Western is to enter the West, it must do so in the guise of the cultural hybrid: the non-western-Westerner.« (Papastergiadis 1997, 262).

Wird die Stärke der Figur des Dritten dem Umstand zugeschrieben, sich innerhalb kulturell codifizierter Bedeutungen zu bewegen, diese zu unterlaufen oder zu verkehren, so ist damit noch keine Garantie verbunden, dass sich die gewünschte Bedeutung tatsächlich durchsetzen wird. Stattdessen eröffnet sie ein »Spannungsfeld von Vermittlung und Verstörung« (Breger/Döring 1998, 3), in dem offen bleibt, ob Differenzen

---

88 Vgl. zu solchen »Figuren des Dritten« (Breger/Döring 1998) Kapitel I.5 u. V.1.; speziell zu diesem Kontext Marius/Bronfen 1997, 13f.

89 Bandau (2006) stellt denn auch die Identitätspolitik der *mestizaje* der Dekonstruktionsstrategie des *Hybrids* gegenüber.

versöhnt, vereinnahmt oder aber in einen Widerstreit zueinander gesetzt werden. Im Folgenden möchte ich drei Ansätze unter dieser Perspektive betrachten, erstens kurz das Hybridkonzept von Stuart Hall, zweitens etwas ausführlicher Homi Bhabhas »Dritten Raum« und schließlich das *mestizaje*-Bewusstsein von Gloria Anzaldúa.

Die Vermittlungsfunktion des Hybriden hat positiv Stuart Hall hervorgehoben: Zwar betrachtete er hybride Identitäten notwendigerweise als unvollständig, doch sie bewegten sich zwischen Zentrum und Peripherie – sowie zwischen verschiedenen Peripherien – zwischen denen sie eine Verknüpfung herstellten. Damit wandte sich Hall gegen die Vorstellung von antagonistischen Positionen, die Identität begründen (wie *Master-Slave* in anti-kolonialen Diskursen) zugunsten eines Transformationsprozesses, in dem sich multiple Identitäten an spezifischen historischen und kulturellen Kreuzungspunkten herausbilden, wobei sie als ethnisierte Selbst- wie Fremdbestimmungen stets an diese Kontexte lokal gebunden bleiben. Hall ging es darum, das Ethnizitäts-Konzept von seinen essentialistischen Konnotationen zu befreien, um es weiterhin als ein positives Konzept beibehalten zu können, »[...] for the recognition that we all speak from a particular place, out of a particular history, out of a particular experience, a particular culture. [...] We are all, in a sense, *ethnically* located and our ethnic identities are crucial to our subjective sense of who we are.« (Hall 1988, 5). Da sich Identität als vielschichtig erweise, deren Aspekte niemals alle zum Tragen kommen (dürften), sondern sich darstellten als »composed always across the silence of the other« (Hall 1991, 49), enthalte sie bereits in sich das Potenzial zur Umdeutung und Umwertung. Auf dieser Grundlage könnten *counter-politics* neue Sprecherpositionen, nun strategisch als Gegenpositionen konstruiert, vorantreiben.

Hall konzipierte die Reartikulation der symbolischen Ordnung (unter Bezug auf Gramsci) als Konzept von Hegemonie und Gegenmacht, wobei die Strategie des Marginalen über drei Schritte zur Veränderung des Zentrums führen soll: »[...] first, through an opposition to the given order, second, via recovery of broken histories and the invention of appropriate narrative forms; third, through the definition of a position and language from which speech will continue« (Hall 1991, 35). Es geht Hall also um Gegenkonstruktionen von Sprechpositionen, die nicht versuchen, ein authentisch gedachtes Sprechen einzuholen, sondern sich ihres konstruierten Charakters bewusst sind, wohl aber eine positive Subjektposition artikulieren. Die Vermittlung zwischen unterschiedlichen Kulturen sowie deren subjektiv internalisierte Momente erscheint dabei weitgehend unproblematisch.

Gegenüber synthetisierenden oder vermittelnden Konzepten des Hybriden, welche die Übersetzbarkeit widersprüchlicher Elemente voraussetzen, machte der Kulturtheoretiker Homi Bhabha Momente des Verstörenden, Inkommensurablen zum Ausgangspunkt. Mit dieser Strategie zeigte er die Verwobenheiten auf, welche die Präsenz des Anderen zur Voraussetzung des Eigenen macht. Auch bei ihm befinden sich widerständige Momente des Marginalen immer schon im Zentrum, es gelte nun, sie mittels diskursiver Verfahren aufbrechen und zur Wirkung kommen zu lassen. Bhabha nahm hierfür ein Moment des Fremden, Nicht-Mitteilbaren in Anspruch, das er Walter Benjamin entlehnte. Wie Benjamin in *Die Aufgabe des Übersetzers* (1977) entwickelte, widersetzt sich ein solches Moment des Fremden einer direkten Übertragung von einer Sprache in eine andere, um zugleich auf einer unbewussten Ebene bedeutungsstiftend zu wirken.<sup>90</sup> Dies überträgt Bhabha nicht nur auf die koloniale Situation, sondern ebenfalls auf die Migration, die zwischen globaler und nationaler Kultur zu einem kulturellen »dritten Raum« wird, »where the negotiation of incommensurable differences creates a tension peculiar to borderline existences« (Bhabha 1994, 218). Eine solche Existenz sei gekennzeichnet durch die ungelösten, »unübersetzbaren« Widersprüche zwischen der Bindung an eine Herkunftskultur und ihren unterschiedlichen Modifizierungen in der Diaspora-Situation, zwischen Assimilierung an eine Dominanzkultur und den ihrerseits bereits vollzogenen historischen Transformationen. Dadurch entstehe eine grundlegende Verunsicherung und Orientierungslosigkeit über den geltenden Rahmen, die Bhabha psychoanalytisch als einen Zustand des Gefangenseins beschrieb »in the space between frames; a doubled frame or one that is split« (Bhabha 1994, 214). Die Inkommensurabilität unterschiedlicher Ansprüche in der Migrationssituation wird zur Bedingung von »Bindestrich-Identitäten«, die mit ihrer Existenz stets nicht allein auf das Vorhandensein, sondern auch auf die Inkommensurabilität von kulturellen Differenzen schlechthin verweisen: »The migrant culture of the ›in-between‹, the minority position, dramatizes the activity of culture's untranslatability.« (Bhabha 1994, 224). Genau diese Indeterminiertheit kultureller Identität im Übergang von Aus- und Einschlüssen ist es, die das Unheimliche des Hybriden ausmacht:

»[...] the anxiety of the irresolvable, boderline culture of hybridity that articulates its problem of identification and its diasporic aesthetic in an uncanny, disjunctive temporality that is, at once, the *time* of cultural displacement and the *space* of the ›untranslatable‹.« (Bhabha 1994, 225).

---

90 Benjamin 1977, 60; Bhabha 1994, 35-39.



Bezogen auf Zeit- und Raumkonstellationen bezeichnet Hybridität nicht allein einen konkreten Zustand, sondern die Grundbedingungen kultureller Bedeutungsproduktion. Bhabha fasste sie im Konzept des *third space* als einen selbst nicht repräsentierbaren »Raum«, in dem Ungleichzeitigkeiten und unbewusste Verschiebungen, die sich performativ im Diskursraum zwischen unterschiedlichen historischen und kulturellen Diskursen ereignen, zur Geltung gebracht werden könnten. Unter einer sprachtheoretischen Perspektive geht es Bhabha darum, Brüche kultureller Bedeutungsmuster, die im Aufeinandertreffen von tradierten Bedeutungen mit jeweils neuen situativen, »lokalen« Bedingungen entstehen, aufzuweisen und zu forcieren. Das subversive Potenzial eines solchen Zwischen-Raums ist semiotisch begründet: Ausgangspunkt ist das Konzept der »gespaltenen« beziehungsweise »doppelten Äußerung« des Linguisten Benveniste, mit dem ein unüberbrückbarer Abstand zwischen einem sprechenden Ich und einem gesprochenen Ich, also einer konkreten Äußerung und ihrer kontextuellen Zuweisung, bezeichnet wird.<sup>91</sup> Bhabha las diesen Abstand im Sinne der derridaschen *différance* als (unkalkulierbare) Möglichkeit der performativen Intervention des aktuellen Kontextes in kulturelle Narrationen, die einen Bruch mit tradierten Bedeutungsmustern bewirkt. Strategisch zielte diese Strategie darauf, das »ganz Andere« des hegemonialen Diskurses so hervortreten zu lassen, dass interne und externe Differenzen verschwimmen. Mit dieser Strategie stand nicht die Frage nach einem neuen Universalismus zur Diskussion, sondern im Gegenteil, ein negatives Moment unvereinbarer Differenzen, das einen Bruch mit dem *common sense* bewirken sollte. Nichtsdestotrotz bot sich hier für Bhabha der Ansatzpunkt für eine Rekonzeptualisierung von Kultur und sprachlicher Handlungsfähigkeit:

»[...] the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open the way to conceptualizing an international culture, based not on the exoticism of multiculturalism or the diversity of cultures, but on the inscription and articulation of culture's hybridity. To that end we should remember that it is the »inter« – the cutting edge of translation and negation, in-between-space – that carries the burden of meaning of culture. [...] And by exploring this Third Space, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of ourselves.« (Bhabha 1994, 38f)

91 Benveniste 1974, vgl. Kap.II.4, dritter Abschn. Ein weiterer Argumentationsstrang bildete sich über Bachtins Konzept der Dialogizität als gleichzeitige, unvereinbare Präsenz der eigenen und fremden Stimme: »Das Wort wandelt sich zur Kampfarena zweier Stimmen«, heißt es etwa zur Parodie bei Bachtin (1985, 119).

Das Moment der Verstörung von Bedeutung wandelt sich in dem Moment in eines der Neuverknüpfung, in dem das Moment der Fremdheit nicht ausgeschlossen, sondern als ein instabiles, bedeutungsstiftendes Element anerkannt wird. Bhabha verglich diesen Vorgang mit der Übersetzung, deren Qualität Benjamin nicht danach bemaß, dass sie möglichst wortgetreu alle fremden Elemente der eigenen Sprache anpasst, sondern die eigene Sprache das Fremde evozieren lasse, so dass sie selbst »fremd« erscheine.

Das Konzept des hybriden dritten Raums der Übersetzung zielte also auf soziale Praktiken der Neuinterpretation symbolischer Welten, welche die Grenzen zwischen Marginalisiertem und Zentrum dekonstruieren. Bhabha proklamierte den Prozess der Übersetzung als eine narrative Überlebenstrategie von Minoritäten in der Diaspora, die den Umgang mit polyphonen Horizonten unter dem Zeichen des Hybriden erlaube und zugleich, ganz nach Rushdie, ermögliche, dass »Neues in die Welt« kommt. (Sub-)kulturelle, insbesondere literarische Produktionen stellten dabei die privilegierten Praktiken dar, welche solche unterbrechenden Interventionen ermöglichen sollten (Bhabha 1994, 226ff). Über die Lokalisierung konkretisierte Bhabha den semiotischen Raum der Bedeutungsstiftung, wie er in unterschiedlichen poststrukturalistischen Konzepten ausgearbeitet wurde, mittels einer geopolitischen Dimension als Raum der Migration. Zugleich wurde jedoch zu konkreten Migrationserfahrungen und Strategien von *Communities* in der Diaspora ein Abstand eingerichtet, über den hybride Momente als Allgemeinbedingungen von Kultur behauptet werden konnten. Der dritte Raum der Übersetzung zeigte sich hier als die neue universale Grundbedingung, als »performative Natur kultureller Kommunikation« (ebd.), mit dem Bhabha den interkulturellen Charakter von Kultur betonte, der jedem authentischen Sprechen eine Absage erteilte, ebenso wie einem vollständig vermittelten oder additiv diversen Kulturbegriff.

Dieses Changieren zwischen sozialen und semiotischen Räumen, welches als Grundbedingung der Bedeutungstransformation erscheint, hat Bhabha vielfach Kritik eingetragen: Generell, so die Kulturwissenschaftlerin Bachmann-Medick, sei das Raumkonzept zu abstrakt, um kulturelle Praktiken fassen zu können (1998, 23f). Darüber hinaus, so die Kritik Werbners, biete die kontingente Form des Hybriden keine Möglichkeit, zwischen dem Auftreten des Hybrids im Zentrum oder an der Peripherie der Macht, zwischen seinem normalisierenden und seinem transgressiven Potenzial zu unterscheiden (Werbner 1997, 22).

Tatsächlich erscheint eine unmittelbare Gleichsetzung von hybrider Bedeutungsproduktion mit der Veränderung sozialer Alltagswelt problematisch. Allerdings besteht die Arbeit der Dekonstruktion, wie Bhabha

sie fordert, nicht bloß in einer fortgesetzten Differenzierung, wie häufig unterstellt, sondern in dem Aufweis dessen, wie diese unter dem Einfluss von Machthierarchien und widersprüchlichen Geltungsansprüchen zustande kommen und wie sie verschoben werden können. Damit wendet sich Bhabha gegen die Unterstellung *unmittelbarer* Kommunikations- und Verhandlungsmöglichkeit von Differenzen auf epistemologischer wie politischer Ebene. Bhabhas Betonung der »performativen Emergenz«, die auf lokaler Ebene das Ereignishafte im Unvorhergesehenen unterstreicht, soll den projektiven Horizont offen halten. Eine wichtige Voraussetzung hierfür liegt in dem bedrohlichen Moment des Unheimlichen, das stets das Risiko des Scheiterns enthält – und dies nicht nur bezogen auf essentialistisch begründete Identitätsformen, sondern auf jegliche Form von Identität, die hybride eingeschlossen.

Bhabha bannt die Ambivalenz des Hybriden also nicht, wohl aber trifft er Unterscheidungen zwischen normalisierenden und transgressiven Symbolisierungsweisen. Dazu wendet er den poststrukturalistischen Gestus des Offenhaltens, Verstörens, Dekonstruierens fixierter Bedeutungsmuster auf eine postkoloniale Weise. Mithilfe der Lacanschen Unterscheidung zwischen *Metapher* und *Metonymie* (vgl. Kap. II.3) grenzte Bhabha die Funktion des *Hybriden* von der *Fetischisierung* ab. Fetischisierung beschrieb er als eine metaphorische Substitutionsbewegung, in der die äußere Differenz des begehrten Objekts sichtbar bleibe, jedoch zugunsten einer inneren Entsprechung zurücktrete und somit verleugnet werden könne. Hybridität hingegen erscheint als eine metonymische Verkettung, die einer mimetischen Strategie folgt: Der äußerlichen Ähnlichkeit stehe eine innere Abweichung nach dem Muster der Freudschen Entstellung gegenüber (Bhabha 1994, 115). Während der Fetsch also über den Anschein der Ähnlichkeit-in-der-Differenz identitätssichernd wirkt, destabilisiert das differente Hybride unter dem Anschein des Gleichen jegliche Identität. In psychoanalytischen wie marxistischen Bestimmungen bezeichnet der Fetsch das »Scheinhafte«, das zwischen Wahrnehmung und (Wunsch-)Vorstellung tritt.<sup>92</sup> Wie der Fetsch befindet sich das Hybride zwischen dem Imaginären und dem Realen, erscheint dort aber als dessen strategische Umkehr, das heißt, es wird zur Erscheinungsform von Differentem in seiner Entstellung. Mit seinem Verständnis von Fetischisierung stellte Bhabha ein psycho-semiotisches Modell bereit, um das zu beschreiben, was oben als eine Form der *westernization* beschrieben wurde: die Verwerfung von Differenz unter dem

92 Vgl. zur Ambivalenz in der Geschichte des Fetschs sowie zu feministischen Versuchen, diese produktiv zu machen Bettinger/Funk 1996.

Anschein des Gleichen. In dieser Lesart lassen sich Hybridität/Fetischisierung nun auch als analytische Kategorien nutzen.

Was auffällig ausgespart bleibt, ist jedoch die Frage der sexuellen Konnotierung in Repräsentationen kultureller Differenz. Denn nicht nur in kolonialen oder anti-kolonialen Diskursen erscheint die (fremde oder authentische) Differenz weiblich figuriert. Auch bei den postkolonialen Autoren Bhabha und Rushdie stehen weibliche Figuren für marginalisierte Differenz ein.<sup>93</sup> Im Unterschied dazu rückten feministische Postkolonialistinnen/postkolonialistische Feministinnen das Verhältnis von kultureller und sexueller Differenz in den Mittelpunkt. Die Rede von »Third World Woman« (Mohanty et al (Hg.) 1991), »Women of Color« (Sandoval 1995) oder »Borderland«- und »in/between«-Identitäten (Anzaldúa 1987, Trinh 1996) stellten Strategien der Aneignung und Umwertung von Bezeichnungen dar, über die thematisiert werden sollte, wie unter lokalen und translokalen Bedingungen Identitäten konstruiert, zugewiesen und eingenommen werden. Anders als bei Bhabha sollten diese hybriden Subjektpositionen dazu dienen, alternative Formen imaginärer Gemeinschaften zu stiften, die sowohl die Lokalisierung spezifischer Bedingungen von Gender und Ethnizität erlaubten, als auch eine Grundlage für mögliche Koalitionen boten.

Eine solche gemeinschaftsstiftende Figur, die große Popularität erlangte, ist die *New Mestiza*, die Gloria Anzaldúa in *Borderlands/La Frontera* (1987) entwarf. Situiert in den Lebensbedingungen der *Chicana/o-Community*, deren Angehörige sich als GrenzgängerInnen zwischen Mexiko und Texas wörtlich wie metaphorisch im *borderland* bewegen, schloss die *New Mestiza* zwar nominell an das oben erwähnte Konzept der *mestizaje* an, führte dabei jedoch entscheidende Verschiebungen und Umwertungen gegenüber dem nationalistischen und biologischen Verständnis herbei. Sollten im anti-kolonialen Verständnis die Destabilisierungen von Identität durch das (erzwungene) Zusammenreffen unterschiedlicher Kulturen mithilfe eines Adaptionmodells an den Westen abgefedert werden, so machte Anzaldúa dies in ihrem Migrationsmodell zum Ausgangspunkt einer labilen und ambivalenten Form von Selbstidentität, die sich zwischen Elementen weißer, mexikanischer und indianischer Kultur bewegt.

*Mestiza* bezeichnet zunächst den Ort der Kollision von unterschiedlichen, einander ausschließenden kulturellen Referenzrahmen (Anzaldúa 1987, 100). Anzaldúa betonte die psychische Belastung durch den

---

93 Vgl. Pritsch 2001, 181f. Brandes (i.E.) kritisierte ausführlich die Ausblendung von Gender in Bhabhas Bildlektüren. Castro Varela/Dhawan stellten eine generelle Vernachlässigung von Geschlecht und Sexualität in postkolonialen Diskursen fest (2005, 122ff).

»Schock« des Zusammenpralls und das Resultat einer inneren Zerrissenheit für die Einzelnen.<sup>94</sup> Diese Infragestellung des Alltäglichen in der Migrationssituation bot auch für sie die Bedingung für eine Veränderung bzw. forderte eine Veränderung als »Überlebensstrategie« ein. Anders als Bhabha betonte Anzaldúa eine notwendig restrukturierende, psychopolitische Arbeit, welche die Widersprüche so zusammenzubringt, dass sie weder zu einem Verlust des Selbst, noch zu einem Rückzug in eine, wie sie schreibt, nicht lebbare Gegenposition der Unterdrückten führten. Diese Aufgabe, welche die Verschiebung der eigenen psychischen Grenzen einschließt, kann ihr zufolge mithilfe des *mestiza consciousness* gelöst werden. Funktional analog zu Bhabhas Übersetzungsarbeit kann ein solches Bewusstsein als eine synthetisierende Leistung sowie dessen Produkt verstanden werden, als ein »drittes Element«, das etwas Neues hervorbringt:

»By creating a new mythos – that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves and ways we behave – *la mestiza* creates a new consciousness. The work of *mestiza consciousness* is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is transcended.« (Anzaldúa 1987, 102)

Die Aufgabe besteht darin, Grenzziehungen der Kategorien von *Race*, *Class* und *Gender* wahrzunehmen und den Blick freizugeben für Überlagerungen und mögliche Grenzüberschreitungen der einen Kategorie gegenüber der anderen. »As a *mestiza*«, so heißt es weiter, »I have no country, my homeland casts me out; yet all countries are mine because I am every woman's sister or potential lover. (As a lesbian, I have no race, my own people disclaim me; but I am all races because there is the queer of me in all races.)« (Ebd.) Anzaldúa demonstrierte bei ihren Grenzverschiebungen die *mestizaje* auch als ein ästhetisches Prinzip: als eine Schreibweise, in der Essayistisches und Lyrisches nur auf den ersten Blick strikt auf die beiden Teile des Buche aufgeteilt werden, um sie dann jeweils zu durchdringen, wodurch von innen die Grenzen in Frage gestellt werden. Bandau spricht zudem von einer Strategie der *Inkorporation*, welche (wissenschaftliche) Referenztexte lediglich als Rohmaterial betrachte: »[...] ganze Passagen werden verschlungen, inkorporiert, um aus diesen Fragmenten das eigene Argument, den eigenen Text zu

94 »Within us and within *la cultura chicana*, commonly held beliefs of the white culture attack commonly held beliefs of the Mexican culture, and both attack commonly held beliefs of the indigenous culture. Subconsciously, we see an attack on ourselves and our beliefs as a threat and we attempt to blick with a counterstance.« (Anzaldúa 1987, 100).

konstruieren. [...] Anzaldúas Text speist sich aus verschiedenen Diskurs-traditionen, um ihren Text und das *new mestiza consciousness* als *bricolage* zu weben.« (Bandau 2006, 139).

Als Figur mit starker Appellkraft bewies *La Mestiza* nicht nur ein hohes Sammlungspotenzial im *US-Third World-Feminism*, sondern geriet auch in Gefahr, im disziplinären Mainstream der *Cultural Studies* zu einer Modeerscheinung zu werden. Dabei drohten, wie Anzaldúa später kritisierte, die spezifisch lokalen Bedingungen, für die das *Mestiza-Consciousness* entworfen war, außer Sicht zu geraten: Die Situation der mexikanisch-texanischen *Borderlander*, die sich durch spezifische Arbeits-beziehungsweise Ausbeutungsverhältnisse im Kontext bestimmter Ent-wicklungspolitiken auszeichnet, erschien, wie bei dem postkolonialen Hybrid, zugunsten eines allgemeinen Grenzgängertums aufgehoben, in dem sich nun auch AkademikerInnen und Kulturschaffende jeglicher Couleur wiederfinden konnten.

Hier zeigte sich das Dilemma zwischen der Notwendigkeit eines of-fenen Konzeptes und der eines strategischen Separatismus', der die Be-dingungen spezieller Existenzmöglichkeiten repräsentiert wissen mö-chte. Ein solcher strategischer Separatismus führt jedoch erneut zur Ge-fahr der Re-Essentialisierung von Alterität in der *Women of Color/ Third World Woman*, die nun als Inbegriff der *Borderland*-Identitäten fungiert. Auch einer solchen Lesart leistet Anzaldúas Konzept der *Mestiza* Vor-schub. Eine grundlegende Spannung ergab sich zwischen dem offenen Konzept der sich gegenseitig beeinflussenden und wandelnden Differen-zen und der von Anzaldúa angestrebten Synthese:

»The focal point of fulcrum, that juncture where the mestiza stands, is where phenomena tend to collide. It is where the possibility of uniting all that is sepa-rate occurs. This assembly is not one where severed or separated pieces merely come together. Nor is it a balancing of opposing powers. In attempting to work out a synthesis, the self has added a third element which is greater than the sum of its severed parts. That third element is a new consciousness – a mestiza consciousness – [...].« (Ebd., 101f)

Wie Bandau herausarbeitete, überlagern sich durchgängig binäre und tri-näre Strukturen.<sup>95</sup> Insgesamt erscheint das *mestiza consciousness* sowohl als offener, dritter Raum im Sinne Bhabhas, in der Identitäten permanent ausgehandelt werden (müssen), als auch als Gegenidentität in einem »separaten« Raum (ebd.). Damit ist ein Heilsversprechen verbunden: *La*

---

95 Wie die Thematisierung unterschiedlicher »Identitätsräume« in Teil I des Buches: »Mexiko-USA-Borderlands, Mann-Frau-queer, Spanisch-Eng-lisch-Chicano, Geist-Körper-Seele« (Bandau 2006, 136).

*Mestiza* wird zur absoluten Zukunftsfigur stilisiert, welche den grundlegenden Split politischer Binarismen in einer neuen Ganzheit transzendiert: »*En unas pocas centurias, the future will belong to the mestiza*« (Anzaldúa 1987, 379).<sup>96</sup> Auch wenn dies nicht ganz unironisch geschieht, hält schließlich erneut das mit der hybriden *Mestizaje* verbundene Phantasma einer einheitlichen Identität Einzug – zwar in modifizierter Form, aber wiederum in weiblicher Verkörperung: der *Mestiza*, der die präkolumbianische Erdgöttin *Coatlicue* als Prinzip der »Vielheit in Ganzheit« als Vorbild dient (Bandau 2006, 137).

Zusammenfassend lassen sich die Konstruktionen eines hybriden, dritten (Bewusstseins-)Raums als das Anliegen verstehen, eine Form bereitzustellen, mit der Unvereinbares in eine Relation gebracht werden kann. Diese Form erscheint als mehr oder weniger offen. Auch wenn Anzaldúa das historische *mestizaje*-Konzept aufgebrochen hat, so erscheint ihr Ansatz dennoch im Vergleich mit Hybrid-Konzepten als geschlossener. »[...] ihr Text bewegt sich zwischen Identität und Heterogenität, zwischen *mestizaje* und *hibridez*«, so auch das Fazit von Bandau (2006, 139f).<sup>97</sup> Während Anzaldúa wie auch Hall eine positive Form hybrider Identität anstreben, so stellte Bhabha negative, widerstreitende Momente in den Vordergrund. Im Folgenden soll es nun darum gehen, wie sich Trinhns Konzepte des Hybriden und dritter Räume entfalten, die sowohl zu Bhabha wie auch zu Anzaldúa Ähnlichkeiten aufweisen, sich aber auch in wichtigen Aspekten unterscheiden.

## Unendliche Schichten: Zwischen Ich und Nicht-Ich

Die Suche nach einem angemessenen Umgang mit Differenzen ist auch das Anliegen von Trinh T. Minh-ha. Anders als Anzaldúa, die Trinh häufig in ihren Texten zitiert, sah Trinh in einer vereinheitlichenden Identifikationsfigur aber gerade keinen sinnvollen Weg, insofern sie die Divergenzen zwischen sozialen Bewegungen mit ihren unterschiedlichen politischen Anliegen, zwischen *Women of Color-Community/-ies*

96 Bandau spricht hier von einem »messianischen Element« (2006, 136), das auf das umstrittene Konzept der *raza cósmica* des Philosophen Vasconcelos zurückgeht (Anzaldúa 1987, 99).

97 Ein formal ähnliches Konzept entwarf Chela Sandoval mit ihrem »oppositionellen« oder »differenziellen Bewusstsein« bereits Mitte der 80er Jahre, mit dem sie sich jedoch strikt gegen jede Form von Identitätspolitik verwehrte. Stattdessen ging es Sandoval darum, Grundlagen für politische Allianzen zu bilden, die von dem Prinzip des »affinity-through-difference« getragen würden (Sandoval 1995, 413).

und anderen sozialen Gruppen verdeckten.<sup>98</sup> Konzepte von Gegenidentitäten stellten denn letztlich nur eine Umkehr der dominanten Identitätsform dar:

»Das ›andere‹ wird damit immer außerhalb von Uns selbst angesiedelt. Wenn es einverleibt wird, kann es nur anerkannt werden, falls es im Gegensatz zum Bekannten und Vertrauten steht. Aber das Ein- und Auftauchen innerhalb selbst gesetzter Grenzen führt nirgendwohin, wenn nicht auch selbst gewählte Mittel wirksam werden, um sie zu überschreiten. Immer mehr von uns, die sich von Flucht zu Flucht bewegen, haben erkannt, daß wir nicht nur zur selben Zeit in vielen Welten leben, sondern daß sich all diese Welten in Wirklichkeit auch an ein- und demselben Ort befinden – dem Ort, wo/der jede von uns hier und heute ist.« (Trinh 1996, 158)

Um eine adäquate Beschreibung sozialer Realitäten geben zu können, solle »Identität« denn auch höchstens als Ausgangs- denn als Endpunkt aufgefasst werden, und könne nur noch plural verstanden werden: »In der komplexen Realität des Feminismus, des Postkolonialismus und der Bindestrich-Realitäten ist es daher von vitalem Interesse, daß wir von einer radikalen ›Unreinheit‹ der Personen ausgehen, und daß wir [...] die Notwendigkeit erkennen, von einem hybriden Ort aus von mindestens zwei, drei Dingen gleichzeitig zu sprechen.« (Trinh 1996, 159).

Trinh lehnte den Identitätsdiskurs aus politisch-strategischen Gründen nicht rundweg ab, forderte aber eine notwendige Infragestellung und Verschiebung, um nicht erneut auf eine marginale Position festgeschrieben zu werden:

»Es ist mehr erforderlich, als bloß guter Wille und Selbstkritik, um jene reaktive Sprache zu verlernen, die den Separatismus und den Rückzug auf das Selbst durch die Essentialisierung einer verweigerten Identität unterstützt. Ich meine nicht, daß man diese Sprache einfach verwerfen soll, da ich schon früher erwähnte, daß eine reaktive Front mitunter notwendig sein kann, um ein Bewußtsein zu entwickeln – aber eher um es zu verändern, um es zu ver-rücken, um damit zu spielen und um es wie in musikalischen Variationen einzusetzen (deren Komplexitäten es nicht erlauben, sich in irgendeinem festgelegten Rahmen niederzulassen, ohne das Festgelegte aufzulösen).« (Trinh 1996, 159)

---

98 Damit begründet Trinh auch, weshalb sie vorrangig von feministischen und postkolonialen Anliegen spricht: »You cannot cover all areas, you can only speak in certain specific areas, but you can listen with the ears of other marginalized groups. This is for me infinitely more challenging and important than speaking for everyone or mentioning everyone at the same time.« (2005, 126).



Trinh betrachtete die Strategie der Differenz als durchaus riskant, insofern die Infragestellung einer fixierten Position einer Gegenidentität auch bedeute, »etwas zu verlieren, was ein kostspieliger Gewinn vergangener Kämpfe war« (ebd.). Ihre Formulierung des »Verlernens« von selbstverständlich gewordenen Grundannahmen ruft Spivaks Forderung des »unlearning one's privilege as one's loss« (Spivak 1996, 4) in Erinnerung, womit sie auf die Verluste verwies, die durch selbstverständlich in Anspruch genommene Privilegien entstehen, die an Kategorien wie *race*, *class*, *gender*, *nation* gebunden sind. Solche Verluste (an Wissen, Erfahrungen) betreffen demnach nicht nur diejenigen, die von solchen Privilegien ausgeschlossen sind, sondern auch die Privilegierten selbst, denen jedoch die Verantwortung obliege, ihre (Sprech-)Position zu reflektieren und eine ethische Beziehung zum anderen zu entwickeln, die deren Möglichkeiten des Sprechens nicht verschließt. Trinh's Texte enthalten ähnliche Forderungen an den weißen Feminismus, die eigene »Dehumanisierung« durch rassistisches Verhalten zu erkennen (vgl. 1989, 86). Sie übertrug das Anliegen, die verlustreiche Seite dessen zu erkennen, was zunächst allein für ein Gewinn gehalten wird, auch auf die Identitätspolitik der *women of color*. Anders als Anzaldúa, die bei aller Kritik an dualistischen Strukturen an positiven Identitätsvorstellungen festhielt, und auch anders als Spivak, die für einen »strategischen Essentialismus« plädierte (Spivak 1996, 214), betrachtete Trinh Differenzbestimmungen, die auf Essentialismus und Separatismus basieren, höchstens als vorläufige Ausgangspunkte für eine andere Form von Identität, nicht als deren Grundlage. In diesem Sinne sollte auch Marginalität kein Endpunkt darstellen, sondern als Ausgangspunkt verstanden werden für eine notwendige Verschiebung. Deutlicher als etwa Butler setzte Trinh zur Abweisung zugeschriebener Identitätsformen auf deren Pluralisierung in einer verschiebenden Wiederholung, sofern sie in einen Effekt der *Entnennung* mündeten: »The necessity to re-name so as to unname.« (Trinh 1991, 14). Verschiebung erhält hier eine positive Konnotation, die jedoch kritisch reflektiert werden müsse: »Displacement involves the invention of new forms of subjectivities, of pleasures, of intensities, of relationships, which also implies the continuous renewal of a critical work [...].« (Trinh 1991, 19).

Eine solche Position zeichnet sich für Trinh durch ein »Schwanken in/zwischen (*in/between*) den Grenzen« aus (Trinh 1996, 151). Sie wird u.a. verkörpert in der Gestalt der *inappropriate/d other*.<sup>99</sup> Trinh bestimmte sie als doppeldeutig: »as someone whom you cannot appropriate

99 Zuerst ins Deutsche übersetzt wurde der Ausdruck als »un/an/geeignete Andere« in einem Text von Donna Haraway (Haraway 1995b).

and as someone who is inappropriate. Not quite other, not quite the same« (Trinh 2005c, 125). »Un/an/geeignete Andere« bezeichneten bei Trinh zunächst Angehörige multikultureller, ethnischer, rassischer, nationaler »Zwischen«-Identitäten, die seit dem zweiten Weltkrieg aus nationalen Transformationsprozessen und Migrationsbewegungen hervorgingen. Insofern diese Bevölkerungsgruppen sich weder auf der Seite des westlichen »Einen« positionieren konnten, noch auf der Seite der »Anderen«, galten sie als »unpassend« (*inappropriate*) (Trinh 1986/7). Um sie einordnen zu können, entwickelten sich in den USA die sog. »Bindestrich-Identitäten« (*hyphenated Americans*), was jedoch, so die Kritik Trinh, nicht nur Selbstbezüge einzelner *Communities* ermöglichte, sondern auch ihre Ausgrenzung beförderte. »Die Herausforderung der Bindestrich-Realität liegt im Bindestrich selbst: Der Bereich in/zwischen asiatisch-amerikanisch, wo vorgefertigte Regeln nicht voll und ganz gelten.« (Trinh 1996, 153), hieß, ähnlich wie bei Bhabha, auch Trinh's Antwort darauf. Damit ist der zweite Bedeutungsgehalt in den Vordergrund gestellt, eine Unangepasstheit gegenüber herrschenden Normen. Die »unangelegene Andere« (*inappropriated other*) bezeichnet eine Subjektposition, die aus der kritischen Wendung einer Minderheitenposition entsteht: »Leute, die dominiert und marginalisiert wurden, haben durch ihre Sozialisation gelernt, immer noch mehr als ihren eigenen Standpunkt zu sehen.« (Trinh 1995b, 83). Daraus erwächst für Trinh aber auch eine praktische Verantwortung, den herrschenden Blick zu verrücken: »Jene, die verrückt, macht Fortschritte, wenn sie die Differenz unaufhörlich in die Wiederholungen einbezieht; wenn sie immer und immer wieder in Frage stellt, was als offensichtlich hingenommen wird, und dabei die eigenen Denkgewohnheiten zerstört, auflöst, was zum Klischee geworden ist, und sich an der Veränderung überkommener Vorstellungen beteiligt.« (1996, 151). Neben der Zirkulation von Differenzen generell erhält die Artikulation von Selbstdifferenz einen zentralen Stellenwert für eine solche kritische Sprechposition:

»One strategical definition of the ›inappropriate/d other‹ I gave in my book, in the context of gender and ethnicity, is that you always fare with at least four simultaneous gestures: that of affirming ›I am like you‹ while persisting on one's difference, and that of insisting ›I am different‹ while unsettling all definitions and practices of otherness arrived at. This is where appropriate(d)ness takes form. Because when you talk about difference, there are many ways to take it in; if you simply understood it as a division between cultures, between people, between entities, you can't go very far with it. But when that difference between entities is being worked out as a difference also within, things start opening up. Inside and outside are both expanded. Within each entity, there is a vast field and within each self is multiplicity.« (Trinh 2005c, 129)

Das Erkenntnisziel liegt darin, eben diese Vielheit wahrzunehmen und anzuerkennen, die Trinh an anderer Stelle als »unendliche Schichten« beschrieb:

»A critical difference from myself means that I am not i, am within and without i. I/i can be I or i, you and me both involved. We (with capital W) sometimes include(s), other time exclude(s) me. You and I are close, we intertwine, you may stand on the other side of the hill once in a while, but you may also be me, while remaining what you are and what i am not. [...] Not one, not two either. ›I‹ is therefore, not a unified subject, a fixed identity, or that solid mass covered with layers of superficialities one has gradually to peel off before one can see its true face. ›I‹ is, itself, *infinite layers*.« (Trinh 1989, 90ff)

Auch wenn diese Schichten nicht vollständig aufzuklären sind, so gilt es doch, ein Bewusstsein von ihnen zu entwickeln, auch um Zuschreibungen abweisen zu können. Dazu beschrieb Trinh Strategien der »(Wieder) Aneignung des un(an)geeigneten Körpers«, die z.B. in der Aufdeckung von historischen Projektionen »auf einen einzigen Körper« liegen können.<sup>100</sup>

Die Figur der *un/an/geeigneten Anderen* ist also ähnlich doppelt gedacht wie der Hybrid oder die *Mestiza*, d.h. als Repräsentationsform von Zuschreibungen sozio-kultureller Positionierungen sowie als Medium ihrer Reflexion und Veränderung als einem dritten (Bewusstseins-) Raum. Auch bei Trinh soll darüber eine andere Subjekt-Objekt-Beziehung ermöglicht werden, die nicht nur die/den Anderen als *inappropriate/d* wahrnimmt, sondern auch »the inappropriate/d other within every I« (Trinh 1990). Das Identitätskonzept erscheint zuweilen doppelt konnotiert: Zum einen ist die Rede von pluralen, multiplen, in sich geschichteten Identitäten, andererseits liegt der Akzent auf Selbstdifferenz, was in einer dekonstruktiven Lesart eine serielle Bestimmung nahelegt. Trinh zog hier jedoch keine Trennlinie, sondern plädierte für einen umfassenden Begriff von Differenz, der Pluralität erst ermögliche, sei es in negativer oder positiver Form:

»[...] difference as foreground in my film work is not opposed to sameness, nor synonymous with separatedness. [...] There are differences as well as similarities within the concept of difference. One can further say, that difference is not what makes conflicts. It is beyond and alongside conflict. This is where confusion often arises and where the challenge can be issued. Many of us still

100 Trinh 1995b, 87. Dort heißt es zu dem, was in dem Film *Surname Viet Given Name Nam* dargestellt wurde: »Übersetzung, wie auch Identität, ist eine Frage der Übertragung verschiedener Kulturen auf einen einzigen Körper«.

hold on to the concept of difference not as a tool of creativity to question multiple forms of repression and dominance, but as a tool of segregation, to exert power on the basis of racial and sexual essences. The apartheid type of difference.« (Trinh 1990)

Tatsächlich geht es hier nicht darum, dass widerstreitende Differenzen in eine Synthese überführt werden (wie bei Anzaldúa), noch sollen sie Strukturen durch ihre Unvereinbarkeiten aufbrechen (wie es bei Bhabha anklingt), sondern ihre Zirkulation soll ermöglicht werden, so dass sie sich aneinander abarbeiten können und neue Bedeutungsformen ermöglichen (siehe auch nächstes Unterkapitel).

Entsprechend erscheint Trinh's Figur weniger als Identifikationsfigur (wie Anzaldúa's Figur der *mestiza*), denn als ein Programm der Selbstdifferenz. Dieses wird aber dennoch, und hier liegt ein deutlicher Unterschied sowohl zu Butler wie zu Bhabha, personifiziert und vergelechtlicht: Trinh sprach im Zusammenhang mit der *un/an/geeigneten* Anderen von »women-of-color« oder »she«. Dabei betonte Trinh jedoch den politischen Werkzeugcharakter dieser Figur, der allen zur Verfügung stünde, die sich ihrer für eine Minoritätenpolitik bedienen wollten (Trinh 2005c, 126).<sup>101</sup> Das Verhältnis von Differentem und Gleichem, von Identifikation und Desidentifikation erscheint unter diskurspolitischen Vorzeichen letztlich als eines, das pragmatischen, kontextgebundenen Entscheidungen überlassen bleiben muss:

»Die Frage, wann sich jemand (etwa in Begriffen der Ethnizität, des Alters, der Klassenzugehörigkeit, des Geschlechts oder der Sexualität) ›markieren‹ und wann sich jemand solchen Markierungen entschieden widersetzen sollte, bleibt weiterhin eine Herausforderung. Antworten auf diese Fragen bleiben an spezifische Orte, Zusammenhänge, Umstände sowie an die Geschichte des Subjekts in einem bestimmten Augenblick gebunden.« (Trinh 1996, 156)

## Poetik der Leere – Poetik der Vervielfachung

»In undoing established models and codes, plurality adds up to no total. *Oh, girl, bailing water by the road's side/why pour off the moon's golden light?* (Vietnamese Ca Dao). This non-totalness never fails either to baffle or to awaken profound intolerance and anxieties. Every reaching out that remains non-totalizable is a ›horizontal vertigo‹ in which the exploring explored subject can only advance through moments of blindness.« (Trinh 1991, 15)

Das »undoing« von etablierten Modellen und Codes unternahm Trinh durch verschiedene Verfahren des Verschiebens, des Auseinanderfaltens von textuellen Bedeutungsschichten, der De- und Rekontextualisierung. Mittels dieser Verfahren werden, wie im Folgenden gezeigt werden soll, dritte (Bedeutungs-)Räume erzeugt, die Repräsentationsverfahren sichtbar machen und sie einer Kritik unterziehen. Insofern lassen sie sich als »dekonstruktiv« bestimmen, sowohl im Sinne Derridas wie Bhabhas, und verweigern zugleich ihre Zuordnung. Um das spezifische Verfahren von Trinh deutlich zu machen, sei die Frage nach dem dekonstruktiven Gehalt an den Anfang gestellt.

Trinh selbst bezog sich eher selten explizit auf Derrida und andere poststrukturalistische/postmoderne Denker. Zwar bestünden »Affinitäten« zu westlichen Autoren, wie Barthes, Benjamin, Blanchot oder Derrida, wie Trinh in einem Interview bestätigte: »[...] sicher, ich finde ihre Schriften erbauend und eindringlich. Aber unsere Tatsachen sind unbestritten andere. Sie müssen vor ihrer eigenen Tür kehren und ihre eigenen Obsessionen verfolgen. Trotzdem liefern ihre Arbeiten Werkzeuge des Widerstands, die wir für unsere Zwecke benutzen können.« (Trinh 1995c, 97).

In der eklektizistischen, fragmentarischen und »untheoretischen« Art und Weise der Aneignung dieser theoretischen Werkzeuge, die mit »metaphysical modes of thinking in what might seem to be a relatively uncritical manner« versehen seien, sah Herman Rapaport in seiner Lektüre von *Woman, Native, Other* darin geradezu das Gegenstück zum dekonstruktiven Anliegen, zumindest auf den ersten Blick (Rapaport 1995, 99f). Rapaport bezog sich hier u.a. auf die Zitate aus dem Zen-Buddhismus in Trinh's Texten, die er als Elemente eines anderen Denkens konträr zur Dekonstruktion Derridas setzte. Trinh dagegen hatte diesen Gegensatz bereits umgewendet, indem sie Derridas Texte auch als »Werkzeuge« las, die ihr erlaubten, »Zen-Buddhismus oder andere asiatische Philosophien wiederzuentdecken, als ob ich sie zum ersten Mal lesen würde, und vice versa.« (Trinh 1995c, 97).<sup>102</sup> Tatsächlich zielt ihr Verfahren darauf, Bedeutungsschichten und -Linien aufzudecken, und lässt sich auch in ihrem eigenen Verständnis gerade nicht als »Rückkehr« zu originären kulturellen Wurzeln bestimmen:

101 Trinh verwendet auch nicht-personale Namen synonym, wie z.B. »Mond«, »rot«, »grau« (Trinh 2005, 125); vgl. auch Titel und den Anfang von *When the moon waxes red* (Trinh 1991, 1-8).

102 In einem früheren Text ging Trinh dieser Beziehung ausführlich nach (Trinh 1981).

»Für mich sind viele von Derridas Theorien, einschließlich der Kritik der Metaphysik der Gegenwart, Kräfte, die im Zen und anderen Formen des Buddhismus seit Jahrhunderten aktiv sind. So ist das, was er sagt, nicht wirklich »neu«, aber wie er es in den Diskurs einfügt, die Verbindungen, die er macht, sind neu. Das Einfließen des Zen in meinen Text ist deshalb nicht »eine Rückkehr zu meinen Wurzeln«, sondern das Einwirken von verschiedenen Kulturen auf einen einzigen Körper – eine Anerkennung der Heterogenität meines eigenen kulturellen Hintergrundes.« (1995b, 85)

Der Gegensatz zwischen metaphysischem »östlichen« und anti-metaphysischem »westlichem« Denken erscheint so in Frage gestellt, ebenso die Hierarchie des originären Denkens und der »wahren« Dekonstruktion – also eine dekonstruktive Wendung *par excellence* (vgl. Kap. II.4). Rapaport kam denn auch zu der Formel, dass Trinh's Texte nicht »antidekonstruktiv« seien, sondern das »Andere der Dekonstruktion« (*deconstruction's other*) darstellten, die über Trinh's Intervention »als Andere« das zeigten, was die Dekonstruktion zu vermeiden suchte (ebd., 103). Dies geschehe dadurch, dass Trinh den Diskurse der Dekonstruktion auf eine Weise inkorporiere, dass sie sich zwar manifestierten, ohne aber »stattzufinden«: »[...] deconstruction comes about as something else or other than deconstruction« (Ebd.) Dadurch käme der Status der Dekonstruktion als »master narrative« in den Blick, aber darüber hinaus werde auch der Gegensatz zwischen »richtiger« und »unrichtiger« Dekonstruktion aufgeworfen und *ad absurdum* geführt (ebd., 101ff) – wie an dem obigen Beispiel gerade gezeigt.

Wie Trinh Symbolisierungsweisen des fremden Anderen so ins Spiel bringt, dass die Wissensstrukturen westlich-rationaler Wissenschaften dekonstruiert werden, dem möchte ich im Folgenden anhand dreier defigurierender Strategien aus Trinh's poetisch-narrativem Repertoire nachgehen: dem *Storytelling*, wie es in *Women, Native, Other* thematisiert wurde, dem *negativen/leeren Raum* des Films sowie dem *Intervall*. Im anschließenden Unterkapitel soll die Frage im Vordergrund stehen, wie der (nicht nur für Rapaport) schwer einzuordnende »Überschuss«, der mit »Metaphysischem« nur unzureichend beschrieben ist, als ethische Haltung gelesen werden kann.

*Woman, Native, Other* (Trinh 1989) liest sich als ein sorgfältig komponiertes Buch über die Frage des Schreibens und der Konstruktion von Wissen vom anderen Fremden. Eingefasst sind die Abschnitte in eine Geschichte des Geschichten-Erzählens, die von der Formel »*The Story began long ago...*« (ebd., 1) bis zur Forderung »*The story must be told. There must not be any lies.*« im letzten Kapitel (*IV. Grandma's Story*) reicht. Diese Rahmengeschichte enthält, wie das komplette Buch, meh-

rere Schichten: Zum einen wird eine Kritik an westlichen und speziell an anthropologischen Wissensstrukturen formuliert, wobei u.a. die hierarchische Trennung von Fakten und Fiktion (»story/history«, ebd., 119f), von Oralität/Literalität, sowie von Inhalt und Form im Strukturalismus kritisch aufgegriffen wird. Dann enthält das Buch eine Darstellung des *storytellings* in afrikanischen und anderen Kulturen. Im Vordergrund stehen weibliche »keepers and transmitters«, (ebd.121ff); die konstruierende wie dekonstruierende Wirkungsweisen ihres Erzählens sowie deren soziale Funktionen, die als diejenigen Aspekte gelesen werden können, welche aus den kritisierten Wissensformen ausgeblendet wurden. Eine weitere Ebene bildet die Suche nach einer (politischen) Sprechposition für *women of color*, welche die Essentialismus-Fallen umgeht. Eine solche scheint am Ende in der Beschreibung von der Aufnahme und Umarbeitung von Traditionsfäden auf. Schließlich enthält das Buch eine Selbstreflexion des eigenen Erzählens sowie die Befragung von Wahrheitsansprüchen.

Die Anordnung führt zwar, dem klassischen rationalen Argument folgend, von einer gegebenen Problemstellung (der Frage nach Möglichkeiten und Hindernisse des Schreibens für *Women of Color* im ersten Kapitel) über eine Kritik an vorherrschenden, anthropologischen Beschreibungformen (Kap. II) ebenso wie eine Kritik an einer Essentialisierung von Differenz auch im feministischen Kontext (Kap. III) zur Frage nach möglichen Alternativen im letzten Kapitel. Das geschieht allerdings nicht in einer streng linearen oder wissenschaftlich-formalen Art und Weise. Stattdessen wechseln unterschiedliche Textformen einander ab, wie ethnografischer Bericht – der hier eher als ethnopoetisch zu bezeichnen ist, da er sich ästhetischer Mittel bedient –, zitierte Gedichte und Romanpassagen, Wissenschaftskritik und wissenschaftliche, dekonstruktive oder politische Interpretationen.<sup>103</sup>

Die einführende Rahmen-Erzählung beginnt mit einem Mythos oder einer Art Urszene männlicher Weltaneignung: »The story never really begins nor ends. [...]. One can date it back to the immemorial days when a group of mighty men attributed to itself a central, dominating position vis-à-vis other groups; overvalued its particularities and achievements [...].« (Ebd., 1) Ihr folgt die Beschreibung einer Szene, in der sich die Bewohner eines ungenannten, afrikanisch anmutenden Dorfes (»a remote village«, ebd.) zum Geschichten-Erzählen versammeln, sowie die Beschreibung dieser nicht-linearen Erzählform. Schon dieser Einstieg ist

---

103 Hier lassen sich Parallelen zu der Schreibweise von Hélène Cixous feststellen, die in Trinh's Texten mehrfach zitiert wird, ohne dass allerdings ein biologisch fundiertes Körper-Schreiben übernommen würde, das Trinh schon früh kritisierte (vgl. Trinh 1991, 119ff).

äußerst mehrdeutig. So lässt er sich zunächst als Gegenentwurf zu einer wissenschaftlichen, als rationalistisch kritisierten und westlich-weißen Männern zugeschriebenen Repräsentationsweise lesen, der die Merkmale sogenannter »oraler« Kultur favorisiert, wie z.B. das in der Dorfzene beschriebene Erzählen ohne festen Anfang und festes Ende; die (scheinbare) Nicht-Zielgerichtetheit auf ein bestimmtes Thema, ein anderes Verständnis von Zeit und Ort u.a.m. Einer solchen Lesart folgte Rapaport, wenn er von einer »nostalgic scene« spricht (1995, 102), die einen »aboriginal or primordial rhythm« reflektiere, zu der Trinh selbst eine »telepathische« Beziehung aufbaue. Dadurch erscheine sie selbst letztlich als eine der mythischen *storytellers*, die sie beschreibt, nämlich in Gestalt einer (uramerikanischen) *Thought Woman* (ebd., 103).

Nahegelegt wird eine solche identifizierende Lesart auch durch die von Katie King beschriebene Tendenz im feministischen Umfeld der 1970er/80er Jahre, »poems, storys, songs« zu favorisieren, also poetische Ausdrucksweisen, welche ihre Mündlichkeit betonten. Unter anderem waren mythische Ursprungsgeschichten beliebt, welche kritisch der Schriftkultur die mündliche gegenüberstellten (King 1994, 119). Die Macht der Stimme wurde über ihre Verbindung zu »body, origin, material priority« (ebd., 96) begründet, also insgesamt über ihre physische Präsenz, der zugesprochen wurde, die Grenze zwischen Innen und Außen, ebenso wie die zwischen Gesprochenem und Geschriebenem oder die zwischen Kulturen zu überschreiten: »The poem (like the »story« [...]) marks continuity across cultures as well as across the oral/written distinction. [...] In discussions of oral poetry, the »song« and the »poem« are usually interchangeable.« (ebd., 113). Gerade die zugesprochene Eigenschaft, transkulturelle Verknüpfungen herzustellen, sollte das Poetische zu einem hilfreichen politischen Instrument auch für Koalitionen von unterschiedlichen »Bindestrich«-*Communities* in den USA werden lassen (vgl. ebd.). Die kulturverändernde Macht des Poetischen wurde auch im Kontext des *lesbian feminism* zu einer Leitparole.<sup>104</sup> King sprach zusammenfassend von einem »art-theoretical movement« (ebd., 122), welches unterschiedliche Strömungen feministischer Ansätze erfasste und ihre Theorien beeinflusste.

In diese Bewegung lassen sich Trinhs Texte unschwer einordnen. Allerdings durchbrechen sie auf vielfältige Weise die von King beobachteten und als phonozentristisch kritisierten Idealisierungen und Essentialisierungen der oralen Traditionen Afrikas bzw. der *native americans* (King 1994, 108f). Eine solche Idealisierung erscheint als Gegenbe-

---

104 Eine Bewegung, die in besonderem Maße mit dem Auftreten und den Texten von Audre Lorde verbunden war (King 1994, 100f), vgl. auch Kap. III.2.



wegung zur akademischen Abwertung des *Storytellings* als illiterates, der Schriftkultur unterlegenes Ausdrucksmittel traditoneller Kulturen. Die Geschichte dieser Abwertung, ebenso wie unterschiedliche Arten und Weisen des *Storytellings* werden in den einzelnen Kapiteln von *Woman, Native, Other* thematisiert. Dies geschieht auf eine Weise, die zwar unterschiedliche Elemente (wie z.B. Wiederholungen, Nichtlinearität) andeutet und auch aufnimmt, die aber dennoch nicht als eine einfache Übernahme »oraler« Strukturen gelten kann, noch als direkte Gegenerzählung zu den kritisierten, logozentrischen Wissenschaftserzählungen, deren Prosa sich Trinh gleichfalls bedient. Trinh hat an unterschiedlichen Stellen deutlich gemacht, dass eine einfache Umwertung von Differenzzuschreibungen allzu leicht in eine neue Festschreibung und »Apartheidspolitik« umschlägt (vgl. ebd. 80ff), als dass sie eine vielversprechende Strategie darstellen würde. Stattdessen eröffnet sie selbst einen Raum für unterschiedliche, eigene wie fremde Formen – hier des Erzählens –, die zugleich in einem Text auftreten und ihn auf diese Weise von vorn herein offen halten.

In diesem Zusammenspiel erscheint die Anfangssequenz von *Woman, Native, Other* in einem anderen Licht, nämlich nicht als Versuch, einen Mythos fortzuschreiben, sondern als Aufgreifen von unterschiedlichen Stereotypen, um, durch sie hindurch das eigene Anliegen zu artikulieren. So lässt sich die mythische Rede auch ironisch lesen – als Eingeständnis an ein nicht-erfüllbares Begehren, Ursprünge aufzuklären –, während die Dorfszene auch als Zitat einer stilisierten oralen Kultur erscheint,<sup>105</sup> die zugleich aufgerufen und einer dekonstruktiven Auslegung unterzogen wird:

»The story never stops beginning or ending. It appears headless and bottomless for it is built on differences. Its (in)finity subverts every notion of completeness and its frame remains a non-totalizable one. The differences it brings about are differences not only in structure, in the play of structures and of surfaces, also in timbre and in silence.« (Trinh 1989, 2)

Wie Rapaport zutreffend feststellte, ist hier das dekonstruktive Verfahren »markiert« (Rapaport 1995, 103), und zwar über den Gebrauch einschlägiger Termini (wie »Differenzen«, die eindeutige Sinnstrukturen

105 In dem einflussreichen Buch von Walter Ong *Orality and Literacy* (1982) finden sich ähnliche Beschreibungen, wie bei Trinh: »[...] an oral culture has no experience of a lengthy, epic-sizes or novel-size climatic linear plot [...] The ›things‹ that the action is supposed to start in the middle of have never, except for brief passages, been ranged in a chronological order to establish a ›plot‹.« (Ong 1982, 143).

und Rahmensetzungen »subvertieren«). Die nostalgische Szene erweist sich so unversehens als eine postmoderne.<sup>106</sup> An dieser Stelle zeigt sich konkret, wie Trinh das Verhältnis zwischen einer Modernität/Originalität, die der Dekonstruktion (zumindest in weiten Teilen der US-amerikanischen Diskussion) zugesprochen wurde, und einem als traditionell (oder »aboriginal«, Rapaport 1985, 103) markierten Wissen verkehrt, und so die proklamierte Strategie einer »multicultural revision of knowledge« einlöst (Trinh 1991, Klappentext).

Der Status, den die Dekonstruktion als Theoriegebäude in Trinh's Text erhält, bleibt jedoch ungewiss, da auch der entsprechende Abschnitt sich als Zitat lesen ließe. Denn er wird sogleich durch ein weiteres Zitat abgelöst, diesmal von Lao Tzu (Laotse): »As our elder, Lao Tzu used to say, knowing ignorance is strength, ignoring knowledge is sickness; if one is sick of sickness, then one is no longer sick.« (Ebd.) Was sich als reflexiver Kommentar zum Problem von Oralität/Literalität ebenso wie als metareflexiver Kommentar zu Trinh's eigenem Text lesen lässt, nutzt Trinh an dieser Stelle, um ihr Anliegen zu formulieren, nämlich kein Wissen zu produzieren, das ungebunden, kontextlos als Selbstzweck erscheint: »For a variation, I would say, knowledge for knowledge's sake is sickness« (Ebd.)

Wer hier sprechen mag, die auktoriale Stimme Trinh's oder eine als *Thought Woman* maskierte, die zitierte Stimme Lao Tzu's oder »der Text« ist nicht einheitlich und nicht auf den ersten Blick ersichtlich. Dies lässt sich als Teil einer Strategie verstehen, die Trinh an anderer Stelle (abgeleitet aus einer *Fulani*-Erzählung) als »speaking to« beschrieb:

»Who speaks? What speaks? The question is implied and the function named, but the individual never reigns, and the subject slips away without naturalizing its voice. S/he who speaks, speaks to the tale as s/he begins telling and retelling it. S/he does not speak about it. For, without a certain work of displacement, »speaking about« only partakes in the conservation of systems of binary opposition (subject/object; I/It; We/They) on which territorialized knowledge depends. [...]

»Speaking to« the tale breaks the dualistic relation between subject and object as the question »who speaks?« and the implication »it-speaks-by-itself-through-me« is also a way of foregrounding the anteriority of the tale to the teller, and thereby the merging of the two through a speech-act. Truth is both a construct

---

106 Dass auch die Entgegensetzung von Einsichten in den dekonstruktiven Charakter von Sprache und das Erzählen guter Geschichten keine notwendige ist, machte Trinh an anderer Stelle anhand einer didaktischen Erzählung der *Fulani* deutlich (Trinh 1991, 11f).

and beyond it; the balance is played out as the narrator interrogates the truthfulness of the tale and provides multiple answers.« (Trinh 1991, 12)

Hier wird deutlich, dass es nicht darum geht, mythische Sprechpositionen zu kreieren, welche ihre Autorität in einem unbefragbaren *long time ago* absichern, wie es oben in der Deutung Rapaports anklang. Sondern Trinh betont auch auf diese Weise die Vorgängigkeit der Erzählung vor dem Erzähler, so dass dessen Position insgesamt relativiert erscheint: Zwar geht es darum, im Dienste nicht der Wahrheit, wohl aber der Wahrhaftigkeit (*truthfulness*) die eigene Position zu reflektieren und offen zu legen, aber dies nicht, um sie erneut zu autorisieren, sondern um sie zugunsten des Erzählten bedeutungslos werden zu lassen. »I am useless, useful« lautet Trinh's Formel dafür (ebd., 13).

Im Kontext der Filmproduktion benannte Trinh die entsprechende Haltung als »speaking nearby«, die eine ethische Grundhaltung im Verhältnis zum anderen bezeichnet:

»[...] ein Sprechen, das sich nicht objektiviert, richtet sich nicht auf ein Objekt so, als befände es sich in Distanz zum Sprechenden Subjekt oder als sei es abwesend vom Sprecher. Ein Sprechen also, das sich selbst reflektiert und einem Subjekt sehr nahe kommen kann, ohne es jedoch zu beanspruchen oder sich seiner zu bemächtigen. Kurzum, ein Sprechen, das, sobald es abgeschlossen ist, lediglich Momente eines Übergangs aufweist, die wiederum weitere mögliche Momente eines Übergangs eröffnen. So sehen die Formen der Indirektheit aus, die von dem, der mit der poetischen Sprache in Einklang steht, gut verstanden werden. Jedes Element, das in einem Film konstruiert wird, verweist auf seine Umwelt, während es gleichzeitig ein Eigenleben führt. Es ist dieses Eigenleben, das dann verloren geht, sobald man ein Wort, ein Bild oder einen Klang als Gedankeninstrument einsetzt. Deshalb ist es eine große Herausforderung, wenn jemand es vorzieht, nicht *über*, sondern *in der Nähe von* etwas zu sprechen. – eben weil es sich im Grunde nicht einfach nur um einen verbalen Kunstgriff oder eine Redewendung handelt. Das Ganze ist eine Lebenseinstellung, ein Weg, um sich selbst in Relation zur Welt zu setzen. [...]. Dieser Herausforderung stelle ich mich immer wieder in jeder Arbeit, die ich realisiere – sei sie nun filmischer oder schriftstellerischer Natur.« (1995a, 67f)

Das übergreifende Ziel liegt für Trinh darin, Differenzen zu ermöglichen, sie sichtbar und erfahrbar werden zu lassen.<sup>107</sup> Wichtig für die ge-

107 Vgl. auch den Schluss von *Woman, Native, Other*: »Even if the telling condemns her present life, what is more important, is to (re-)tell the story as she thinks it should be told; in other words, *to maintain the difference that allows (her) truth to live on. The difference.*« (Trinh 1989, 149; Hervorhebung d.V).

nannten Übergänge sind poetische Räume, in denen sie in gewünschter, transformatorischer Weise geschehen können. »Poetisch« bezeichnet für Trinh keinen ästhetischen Selbstzweck, sondern sie betonte zum einen die selbstreflexive, anti-mythische Dimension von Sprache im Sinne von Barthes (Trinh 1995a, 65f; vgl. Kap. IV.3.1) sowie zum anderen eine Bedeutungsoffenheit, die ein Ansetzen an unterschiedlichen Stellen eines Textes (oder Films) ermöglicht.<sup>108</sup> Solche Räume entstehen im Erzählen durch Brüche, Zwischenräume, in denen Differenzen lesbar werden. Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die oben für *Woman, Native, Other* beschriebenen Brüche und Sprünge verstehen. Sie entstehen durch die Verschachtelung unterschiedlicher Texte und Textsorten und mögen dabei den Eindruck eines, wie Rapaport es nannte, »theoretical slam dancing« (1995, 100) erzeugen. Wie schon auf den ersten Seiten des Buches ersichtlich wird, lassen sich die Texte schwerlich zusammenfassen, sondern erfordern ein *close reading*, welches die zahlreichen Verbindungslinien verknüpft, die im Text, zwischen diesem und anderen Texten als auch zwischen Inhalt und Form kunstvoll angelegt sind. Dazu gehören neben den beschriebenen Strategien der *Verschiebung* auch solche der *Entnennung*, die sich auf vorherrschende Autoritätsformen richten. Sie können die Form einer Vervielfältigung annehmen, wie etwa in der Verdoppelung des sprechenden Ich zu »I/i (the plural, non-unitary subject« (Trinh 1989, 9), um die interne Differenz deutlich zu machen.<sup>109</sup> Eine andere Form der Entnennung besteht in der Weigerung, Namen zu nennen: Im Kapitel zur Anthropologie-Kritik werden die Namen wissenschaftlicher Autoritäten, die Trinh zitiert, lediglich in den Fußnoten genannt, im Text selbst ist die Rede von »the Great Master« (Trinh 1989, 57), »the modern anthropologist« (ebd., 62) u.a. Es handelt sich hier also nicht um »Unwissenschaftlichkeit«, wie Rapaport es bezeichnete, sondern um eine begründete Strategie, wissenschaftliche Autorisierungsverfahren in Frage zu stellen (vgl. Trinh 1995b, 90f).

Damit lässt sich Trinh's poetische Strategie als negativ bestimmen in dem oben (in Kap. II.5., zweiter Abschnitt) ausgeführten Sinne, dass sie mittels einer inhaltlichen Negierung traditioneller Bedeutungsmuster auf

---

108 Vgl. Klöpping 2006, 230. Entsprechend lesen sich auch ihre Interviews und Texte als ein Patchwork-Gewebe aus Elementen, die an verschiedenen Stellen wiederholt und an den entsprechenden Gegenstand des Gesprächs oder des Textes angepasst werden.

109 Relativierend heißt es dazu: »Its complexity can hardly be conveyed through such typographic conventions as I, i, or I/i. [...] Whether I accept it or not, the natures of I, i, you s/he, We, we, they, and wo/man constantly overlap. They all display a necessary ambivalence, for the line dividing I and Not-I, us and them, or him and her is not (cannot) always (be) as clear as we would like it to be.« (Trinh 1989, 94).

die Konstitutionsbedingung von Bedeutung verweist, die reflexiv erschlossen werden muss. Trinh Text bietet viele Leerstellen im Sinne Isers, die zu einer Pluralisierung möglicher Blickpunkte und damit zu einer Negierung automatisierter Verstehensformen führen, insbesondere, was das Verhältnis zwischen sprechendem/besprochenem Subjekt/Objekt betrifft. Zweifellos lassen sich hier viele neue Bedeutungsstränge knüpfen, die zu einem »Programm« (des Dazwischen, der negativen Strategie o.ä.) zusammengeführt werden können, das im Dienste der Artikulationsmöglichkeiten von *Women of Color* und anderen steht. Zugleich jedoch steht die Notwendigkeit der Sinnhaftigkeit selbst in Frage, zumindest die nach dem Vorbild westlichen Denkens, in dem, so Trinh Kritik, jedes Element tatsächlich signifikant – und zwar in einer vorgegebenen Weise – sein soll.<sup>110</sup> Sie beschrieb diesen Zwang zur Signifizierung als Teil kolonialen Vorgehens:

»Auf der Suche nach der absoluten Bedeutung und nach Erkenntnis um der Erkenntnis willen ist die schlimmste Bedeutung die Bedeutungslosigkeit. Eine weiße Missionarin in einem abgelegenen afrikanischen Dorf beschreibt ihre Aufgabe mit folgenden, schlichten, aber überzeugenden Worten: »Wir sind hier, um den Menschen dabei zu helfen, ihrem Leben einen Sinn zu geben.« (Trinh 1998, 323, zit.n. Klöpping 2006, 165)

Dagegen setzte Trinh eine Strategie der Pluralisierung und Vervielfachung von potenziellen Bedeutungsmöglichkeiten (wie auch im vorigen Unterkapitel beschrieben). Insofern es sich um Text handelt, steht zwar nicht der Zeichencharakter als solcher in Frage (wie Menke für die negative Ästhetik beschrieb, s.o.). Wohl aber wird die signifikative Funktion der einzelnen Elemente im Text Trinh unklar: Handelt es sich beispielsweise bei den (häufig auch kursiv hervorgehobenen) Zitaten Lao Tzus und anderer um eine Mahnung zur (Selbst-)Reflexion, um ein Argument oder dienen sie zur Verschönerung des Textes bzw. erinnern sie durch ihre poetische Gestaltung an die Materialität des Textes, welche die Inhalte in den Hintergrund treten lässt? Sind die produzierten Brüche tatsächlich alle über sich hinaus bedeutungstragend? Diese und andere Momente machen letztlich den selbstsubversiven Charakter der Texte aus.

In Bezug auf ihre Filme sprach Trinh von der Notwendigkeit eines »negativen Raums«:

---

110 Vgl. Klöpping (2006) zu unterschiedlichen filmischen Strategien Trinh, den wissenden, »sehenden« Blick unmöglich zu machen (etwa durch ein Spiel mit Licht und Dunkelheit, 173ff) und Objekte dem Blick zu entziehen (wie den weiblichen Körper, 137ff).

»Ich meine damit nicht den Bereich hinter dem gefilmten Subjekt oder das es umgebende Feld, sondern eher den Raum, der sowohl die Komposition als auch die Kadrierung möglich macht [...] Leere ist hier nicht einfach gegensätzlich zu Fülle und Objektstatus; sie ist genau der Ort, der Formen und Inhalte möglich macht – und das heißt auch untrennbar davon.« (1995b, 85f)

Trinh grenzte diesen Begriff des Negativen ab von dem der Abwesenheit, des Mangels, ebenso wie dem einer absoluten Leere.<sup>111</sup> Stattdessen zog sie den Begriff der »radikalen Negativität« vor: »Unter Negation versteht man die zum Ausdruck gebrachte negative und dualistische Lesart der Leere, während radikale Negativität ein konstantes Hinterfragen der festgefahrenen Repräsentationen zur Folge hat.« (Trinh 1995a, 73). Entsprechend dieser negativen Strategie beschrieb Trinh Formen des Bedeutungsentzugs, die sie als »sprituelle Leere« bezeichnete. »der es zu verdanken ist, daß eine stetige Erneuerung der Möglichkeiten stattfindet« (1995a, 72). Damit erscheint Trinhs Negativitätsbegriff zwischen Leere und Vervielfachung von Bedeutung als kontinuierliche Bewegung zweier gegensätzlicher Impulse, wobei der Entzug von Bedeutung zur Ermöglichung neuer Bedeutungen wird so wie die Pluralität solcher Bedeutungen zu deren Entzug führt. Negativität oder Leere bedeutet also keinen Mangel, sondern Ermöglichung. Hier kehren sich die Koordinaten der Mangel-Logik um: An die Stelle des *Mangels* (an Bedeutung) tritt ein *Zuviel* (an Zuschreibungen); an die Stelle eines *Tods* durch Entzug von Bedeutung tritt deren Ermöglichung. An anderer Stelle betonte Trinh die Notwendigkeit einer ternären Logik, um aus dem Paradox des Entweder-Oder einer binären Logik herauszukommen. In dieser Perspektive erscheint der Raum der Leere als ein Dritter Raum der Vermittlung (Trinh 1991, 233, 235).

Eine andere Bezeichnung eines solcherart positiv verstandenen Leer-raums, die sich an unterschiedlichen Stellen in Trinhs Textgewebe findet, ist das *Intervall*. Damit ist der Abstand bezeichnet, der u.a. durch verschiebende Wiederholungen entsteht:

»Repetition sets up expectations and baffles them at both regular and irregular intervals. It draws attention, not to the object, (word, image, or sound), but to what lies between them. The element brought to visibility is precisely the invisibility of the invisible realm, namely the vitality of intervals, the intensity of the relation between creation and re-creation.« (Trinh 1991, 191)

---

111 Einen solchen Begriff der Leere habe Barthes in Bezug auf Asien verwendet, so ihre Kritik (Trinh 1991, 209ff).

In späteren Texten erfuh die in einem musikalischen Verständnis bereits angelegte zeitliche Dimension des Intervalls eine Erweiterung. Trinh brachte sie in Verbindung mit digitaler Technik, die sie in dem Film *The Fourth Dimension* im Kontext der Kulturen Japans thematisierte: »Rather than promoting a greater depth of field, as in the case of film, digital technology offers the possibility to working intensely with time and with the indefinite coexisting layers of past, present, and future.« (2005a, 10). Trinh beschrieb die Wirkungsweise von digitaler Technologie als ambivalent. Einerseits übe sie, insbesondere in kommerzialisierter Gestalt, Zwänge aus, die eine »andere Art von Kolonisierung« (*a different kind of colonization*, Trinh 2005c, 130) darstelle: »Instead of colonizing by force territories exterior to our own, we are now colonizing and being colonized through monitors and passwords within our own territories.« (Ebd.) Andererseits sei sie aber auch ein wirkungsvolles Werkzeug, das neue Möglichkeiten eröffne, Differenzen zu repräsentieren und Grenzen zu verschieben. So ließen sich mithilfe digitaler Medien einzelne visuelle wie auditive Schichten des Films auf eine neue Weise erfahrbar machen.<sup>112</sup> Die oben beschriebenen Räume der »Leere« wandelten sich in diesem Kontext zu Räumen des »Stillstands«:

»Velocity is stillness. Some viewers have spoken at length on such dynamics and on what they see as unexpected moments of stillness in the midst of rapid cuts and movements in *The Fourth Dimension*. Speed here is not opposed to slowness, for it is in stillness, that one may be said to truly find speed. And rather than merely going against speed, stillness contains speed and determines its quality. Speed at its best in digital imaging is still speed. The speed of a flower mind.« (Trinh 2005, 18)

*Still speed* wird zu einem dritten Repräsentationsraum für unterschiedliche Aspekte digitaler Technologie wie der Kultur Japans: Es charakterisiert sowohl das digitale Bild (»the constant movement of appearing and vanishing that underlies its formation«, ebd., 3) als auch eine neue Realitätserfahrung im digitalen Zeitalter, wie sie etwa mit dem Gebrauch des

---

112 »Rather than using digital technology to reinforce the domination of the visual and the retina in cinema, one can certainly use it to propel image making into other realms of the senses and awareness. Compositing in multiple layers is one of the features in digital editing, whose inventive potential is most appealing, not merely in the crafting of images, but even more so in the designing of sound.« (Trinh 2005, 6). Wie Trinh die Trennung der visuellen und der auditiven Ebene in ihren ersten beiden Filmen im Dienste der Dekonstruktion von Authentizität und Autorität einsetzt, hat Klöpping beschrieben (2006, 119ff, 171ff).

Internets verbunden ist (»to transport us, while stationary, at lightning-speed across the globe«, Cockrell 2006), *Stillness*, oder *slowness*, soll aber auch als Widerstandstrategie gegenüber Kommerzialisierungs- und Effizienzdogmen verstanden werden, wie sie im »age of infomania« zunahmen (Trinh 2005a, 11). So ist auch ihr eigener Film, *The Fourth Dimension*, als ein solcher Raum des *Still Speed* angelegt (ebd.). Auch ihre früheren Filme bezeichnete Trinh als »ode to slowness«, denen ein anderes Verständnis von Film zugrundeliege: »film as time (rather than film as movement)« (ebd., 13). Schließlich benennt *still speed* das Verhältnis von Tradition und Moderne in Japan. Hier entstünden Zwischenräume – dritte (Zeit-)Räume, oder auch »dritte Intervalle«:

»The pull between a so-called loss of reality and an excess of reality leads to what Virilio terms the third interval, the interval of speed-light that is neither temporal nor spatial. I call such interval »Women’s Time«, as possibly defining Japan’s Time, a time in the film, »where in the heart of an insular culture, even the mobile world of univisible narrators, of uneven times and odds rhythms finds its place in the precise framing of daily activities.« (quoted from *The Fourth Dimension*).« (Trinh 2005a, 10f)

Über diese Darstellungsform bildet sich ein Feld von Beziehungen, das sich zwischen differenten räumlichen wie zeitlichen Elementen, zwischen An- und Abwesenheiten, zwischen Sein und Nichtsein bildet. Kultur, hier bezogen auf Japan, erscheint, ganz im postkolonialen Sinne, als ein Gebilde aus Differenzen, die in je spezifischer Weise aufeinandertreffen. Anhand eines weiteren Ausspruchs von Lao Tzu: »We work with being, but nonbeing is what we use«, machte Trinh die Korrespondenzen und Koinzidenzen der postmodernen Kultur von heute deutlich: »In today’s electronic space of computerized realities, the sage’s words would fare quite well for one can hear in them all at once: the practical voice of ancient wisdom, the dissenting voice of postcoloniality, and the visionary voice of technology.« (2005a, 3)

## Rhythmus – Ethik der Beziehungen

Abschließend zu diesem Kapitel möchte ich der Frage nach dem ethischen Verständnis nachgehen, die mit Trinh’s Konzept des Dritten Raums verbunden ist, um es mit der ethischen Geste der Dekonstruktion in Verbindung zu bringen. Dazu werde ich mich dann erneut der Lektüre Rappaports sowie *Women, Native, Other* und der Frage nach der Metaphysik zuwenden.



Was bei all den von Trinh entworfenen Räumen und Intervallen im Vordergrund steht, sind Relationen – Beziehungen und Beziehungsgeflechte, die Existenz- und Bedeutungsmöglichkeiten eröffnen. Das lässt sich als eine grundlegende ethische Haltung beschreiben, die im Dienste der Ermöglichung von Differenzen steht. Dies geschieht aber nur dann, wenn sie nicht fixiert werden, sondern sich in Bewegung, oder wie es bei Trinh heißt, im »Rhythmus« artikulieren können. Diese musikalische Dimension, die sich auch in der Bedeutung des Intervalls wiederfindet,<sup>113</sup> durchzieht die Arbeiten Trinh, wo sie sich u.a. durch Collagen, Ellipsen, Kontrast von Text und Bild in den Büchern artikuliert; in den Filmen über Geschwindigkeit und Art der Schnitte, asynchrone Bild- und Tonfolgen u.a. (vgl. Klöpping 2006). »Rhythmus« erscheint so als Scharnier, über das sich Text- und Filmverfahren, ästhetisches und politisches Programm verschränken:

»Relationships are not simply given. They are constantly in formation – undone and redone as in a net whose links are indefinite. And working on relationships is working with rhythm – the rhythm, for example, that determine people’s daily interactions, the dynamics between sound and silence; or the way an image, a voice, a music relates to one another and acts upon the viewer’s reception of the film. Rhythm is a way of marking and framing relationships. Through music, we learn to listen to our own biorhythm; to the language of a people, the richness of silence; and hence to the vast rhythm of life.« (Trinh 2005a, 7)

Hier stellt sich die Frage, wie natürlich oder übernatürlich (»metaphysisch«), wie sozial oder transzendental der »vast rhythm of life« gedacht ist sowie nach der Funktion solcher Elemente, die Trinh an anderer Stelle als »spirituell« bezeichnete (2005d, 176).

Rapaport stellte die These auf, die Einführung des Anderen in Trinh’s Texten erfolge in metaphysischer Gestalt und habe einen kritischen Effekt, denn er dekonstruiere die Dekonstruktion derart, dass »the overtermination of difference, and the underdevelopment of the Other« (Rapaport 1995, 100) deutlich werde. Unter Bezug auf die oben beschriebene

---

113 »Für eine Charakterisierung des Intervalls bei Trinh ist nicht nur der Effekt der Öffnung – von Bedeutungen, Bildern, Wahrnehmungen – ins Prozessuale wichtig, sondern vor allem der Aspekt der Relationierung: dass das Intervall verschiedene Elemente in Relation setzt, die ebenfalls nicht statisch sind, sondern in Bewegung.« (Klöpping 2006, 172). Wie Klöpping weiter ausführte, ist Trinh’s Intervallbegriff beeinflusst durch ihre musikalischen Tätigkeiten. Trinh betone vor allem diejenigen Elemente des Intervalls, die sie in nicht-westlicher Musik vorfand, nämlich die Offenheit von beweglichen Relationen (ebd., 218).

ne Dorfszene in *Woman, Native, Other* machte er in Trinh's Beschreibung des *Storytelling* eine dem Erzählen unterliegende originäre Kraft aus: »[...] an aboriginal or primordial rhythm that is continuous with the generational cycles of the people themselves, for whom the gift of telling is quite literally prehistorical.« (Ebd., 102) Die »Gabe« des Erzählens (*gift of telling*), die an einen ursprünglichen Rhythmus gebunden sei, erscheint in der Deutung Rapaports also als das vorgängige metaphysische Element – er spricht auch von »spirit of the people« (ebd.) – welches Trinh in ihren Text einschleuse. Metaphysisch erscheint die Gabe nicht allein wegen ihres originären Charakters, sondern auch in Bezug auf die in ihr enthaltene sozial bindende und verbindende Kraft, die Rapaport mit »call« bezeichnete, und die jenseits einer instrumentalisierenden Vernunftordnung verortet würde, »a call for storytelling which brings people together« (ebd., 102).

Das wirft weitere Fragen auf, nämlich danach, wie »metaphysisch« die Verwendung dieser Elemente in Trinh's Texten tatsächlich ist und inwieweit sich das von der Textpraxis Derridas unterscheidet – zumal Rapaport selbst Ähnlichkeiten feststellte. So heißt es weiter zu dem *call*: »Not unlike Derrida's characterisation of deconstruction in his ›Letter to a Japanese Friend‹, it is a reflexive performative that cannot be attributed to an ego or consciousness but resides in and as that part of a structure, which has the capability of instituting or inaugurating something that resounds silently in the quietude of the villagers company.« (Rapaport 1995, 102).

Tatsächlich ist es ein Konzept von »non-individualistic subjectivity«, das Trinh an Derridas Dekonstruktion interessierte, wie sie an anderer Stelle angab (2005d, 145). Rapaports Lesart ist auch zuzustimmen, wenn er die dekonstruierende Kraft betont, die ausgehend von der Lektüre von *Woman, Native, Other* die metaphysischen Anteile Derridas befragen lässt. Dies bietet sich bei der Bewegung der bedeutungsinaugurierenden *différance* an, zu der sich bei Trinh Parallelen finden lassen, die auch von Rapaport zitiert werden: »something is necessarily postponed, avoided, denied, and kept in abeyance. In the villagers silence, she suggests, there is a tribute to how the event of speaking bears the enigma of the unsaid or deferred.« (Ebd., 103) Während die Macht der *différance* als Bewegung von Bruch und Verschiebung bei Derrida als Grundbedingung von Repräsentation erscheint, fasst Rapaport die korrespondierende Bewegung der Dorfszene als »Rätsel«, als etwas, das im Unnennbaren (zumindest für die Dorfbewohner) verbleibe. – An die Alternative einer nicht-metaphysischen Dekonstruktion im *Storytelling* denkt Rapaport dagegen nicht.

Deutlicher wird die Parallele, wenn man sich noch einmal Trinh's Bestimmung der Leere vor Augen führt (»sie ist genau der Ort, der Formen und Inhalte möglich macht«, Trinh 1995b, 86). Ganz ähnlich lautete Derridas Formel der *différance* als dasjenige, »was nominale Effekte möglich« mache (Derrida 1988I, 51) und, wie er hinzufügte, »letztlich ein metaphysischer Name« (ebd.) sei. Das heißt, das Metaphysische nicht als etwas bezeichnet werden kann, das der Dekonstruktion äußerlich oder ihr Anderes sei.<sup>114</sup> Sondern es erscheint als etwas, das aufgerufen, bearbeitet, durchgestrichen und so auch neu inszeniert wird. Darüber stellt sich die Frage nach dem metaphysischen Gehalt eines zweiten Parallelbegriffs, den Rapaport einführte, den des *call*. Wie in Kapitel II.4 dieses Buches dargestellt, artikuliert sich Derridas ethische Haltung in dem Konzept des »Ruf des Anderen«. Dieser könnte insofern »metaphysisch« erscheinen, als er dem Symbolischen noch als unnennbar Anderes vorausgeht, allerdings verweigert sich, wie gezeigt, dieses Konzept von Verantwortung im Kontext der dekonstruktiven *Bejahung* auch noch dieser Reifizierung. Rapaports Deutung der Dorfszene liest sich als metaphysisches Pendant, wenn er von einem ungenannten Zentrum des *Storytellings* spricht: »an origin that the villagers will never know, an *arché* or ab-originality that is structurally inaccessible and, finally, not even sought after.« (Ebd., 103) Es scheint sich um eine Art unbewusster Metaphysik zu handeln: »a metaphysics structured around an absent center turns out to be more inoperative or unrealized than deconstruction might lead us to suspect.« (Ebd.)

Darüber eröffnen sich nun aber auch ganz andere Lesarten von Verantwortung bei Trinh. Denn die Texte entziehen sich eben jener Logik, die Rapaport ihnen zu unterstellen sucht: Von einem »Rätsel«, von einem »abwesenden Bedeutungszentrum« oder einem undefinierbaren »call«, die jedes für sich einen Mangel implizieren (oder füllen sollen), ist gerade nicht die Rede. So erscheint die aufgeschobene Rede der Dorfbewohner nicht als Zeichen einer unerfüllbaren Präsenz, also eines empfundenen Mangels, sondern als eine indirekte, evokative Strategie des Sprechens, die sich ihrer performativen Wirkungen auf eine bestimmte Weise sehr wohl bewusst ist.<sup>115</sup> Was dabei im Vordergrund

114 Rapaports Lektüre endet denn auch damit, das er Trinh's Metaphysik bereits bei Derrida angelegt sah (Rapaport 1985, 113).

115 »Never does one open the discussion by coming right to the heart of the matter. For the heart of the matter is always somewhere else than where it supposed to be. To allow it to emerge, people approach it indirectly, by postponing until it matures, by letting it come when it is ready to come.« (Trinh 1989, 1).

steht, erscheint nicht als »abwesendes Zentrum«, sondern sind, erneut, die Differenzen:

»The differences it brings about are differences not only in structure, in the play of structures and of surfaces, but also in timbre and in silence. We – you and me, she and he, we and they – we differ in the content of the words, in the construction and weaving of sentences but most of us I feel, in the choice and the mixing of utterances, the ethos, the tones, the paces, the cuts, the pauses. The story circulates like a gift; an empty gift which anybody can lay claim to by filling it to taste, yet can never truly possess. A gift built on multiplicity. One that stays inexhaustible within its own limits. Its departures and arrivals. Its quietness.« (1989, 2)

Statt von Metaphysischem ist hier die Rede von Sinnlichem und Sozialem. Die Geschichte und ihre »Gabe« erscheint weniger auf einen mythischen Ursprung bezogen, denn auf die Praktik ihrer Zirkulation als eine genuin *soziale* Angelegenheit, die immer wieder neu stattfinden muss, um nicht nur gegenwärtige Situationen repräsentieren zu können, sondern auch die eigene Geschichte zu bewahren: »[...] storytelling, the oldest form of building historical consciousness in community«, heißt es später im Text (ebd., 148). Bezieht man den strukturalistischen Bedeutungsgehalt der »Gabe« und des »Tauschs« ein, die in diesem Zusammenhang mit aufgerufen wird, dann erscheint das Auftreten von weiblichen Erzählfiguren in Trinh's Text vielmehr als eine weitere dekonstruktive Wendung denn als Re-Mythisierung. Denn in Trinh's Erzählung sind es die Frauen als Erzählerinnen, welche die Tradition und damit die Kultur aufrechterhalten, indem sie Geschichten weitergeben und tauschen (statt selbst getauscht zu werden, was in der strukturalen Anthropologie nach Lévi-Strauss und Marcel Mauss Kultur begründet) (vgl. 1989, insbes. 121ff). Daraus ergibt sich eine grundlegend soziale Verpflichtung, Tradition als Geschichte von Differenzen zu bewahren, die weitere Differenzen ermöglichen, sofern es möglichst vielen gestattet ist, sie zu erzählen (»Tradition as on-going commitment, and in women's own terms«, ebd. 149).

An die Stelle eines Rufs ungerichteter Herkunft – sei es des »Storytellings« oder »des Anderen« – tritt bei Trinh die in die Zukunft gerichtete Aufforderung »Tell it so that they can tell it« (ebd., 149), die als zweifache politische Anweisung gelesen werden kann: Als Aufruf, eben diese Geschichten zu erzählen und über Generationen die Möglichkeit des Erzählens weiterzugeben (z.B. von Großmutter zu Enkelin, vgl. ebd.), aber auch im anthropologischen Kontext als Forderung an die Forschenden, ihren privilegierten Status aufzugeben bzw. in den Dienst des

allgemeinen Erzählflusses zu stellen, anstatt vorzugeben, im Namen einer eigentlichen Wahrheit der anderen Kultur zu sprechen, wie es im grundlegenden Anspruch formuliert ist »tell it the way they tell it« (ebd., 141). Als grundlegendes Kriterium für Geschichten eines kulturellen Zusammenhangs soll Wahrheit durch Wahrhaftigkeit abgelöst werden und sich die dualistischen Positionen von Subjekt und Objekt des Sprechens zugunsten eines allgemeinen Erzählens auflösen.

Im Dienste der Ermöglichung von Differenz können die Geschichten, so lässt sich aus Trinh's Differenz-Programm schließen, neben anthropologischen, dekonstruktiven, historischen, poetischen u.a. durchaus auch magische oder metaphysische Elemente einschließen. Dann erscheint weniger interessant, wie »dekonstruktiv« oder »metaphysisch« Trinh Texte nun seien, als vielmehr die Verfahren, mit denen die Grenzbeziehungen aufgegriffen werden. Denn diese zu befragen ist auch Trinh's Anliegen in Bezug auf Spiritualität: »You can see a spiritual dimension in all of my work. [...] What I am exploring is something more like spirituality in the margins. Resistance and spirituality: How do they go together? That is also very precarious ground to be walking on.« (Trinh 2005d, 176). Auch hier erscheint Spiritualität nicht losgelöst vom sozialen Kontext, noch als das Andere des Wissensdiskurses.

Zusammenfassend lässt sich beobachten, dass Trinh's Raum des Dritten – sei er als Raum der *Leere*, *Still Speed*, *Intervall*, *Scenarios* oder in der Figur der *Un/an/geeigneten Anderen* gefasst – auf einer Form »positiver« Negativität beruht, die Relationalität und Differenz als politisch-ethische Verpflichtung der Repräsentation in den Vordergrund stellt, ohne diese als feststehend vorauszusetzen. Sprache erscheint nicht nur in Hinblick auf Kommunizierbares, sondern, im Sinne Benjamins, ebenso sehr als »a symbol of the noncommunicable« (Trinh 1991, 7), oder, wie Trinh auch schreibt, »The gift that circulates with non-closures offers no security« (Ebd.) Bei all der Unsicherheit, die dekonstruktiven Verfahren eigen ist, verfallen die Texte Trinh's jedoch nicht in eine melancholische Haltung, wie sie an Mangel ebenso wie noch an die Kritik von Mangelstrukturen geknüpft ist (auch unter dekonstruktivem Vorzeichen, wie etwa bei Butler) oder betonen das »Scheitern« von Bedeutungsstiftung (wie in Menkes ästhetischer Negativität). Stattdessen geht es um die Ermöglichung, ohne jedoch eine messianisch-utopische Haltung einzunehmen (wie bei Anzaldúa und teilweise auch bei Haraway).

Trinh's Ansatz der Relationalität weist Anknüpfungspunkte zu den Vorstellungen von Donna Haraway auf, insbesondere dort, wo sie im Zusammenhang mit digitaler Technologie als indefinites »Netz« bezeichnet werden (Trinh 2005a, 7). Mit ihrer auch positiven Einschätzung von

Hochtechnologien unterscheidet sich Trinh von anderen postkolonialen Feministinnen, die ihr eher ablehnend gegenüberstanden. Zwar geht Trinh nicht so weit wie Haraway, Maschinen einen Akteursstatus zuzuschreiben oder sie als identitätsstiftend anzuerkennen, befragte aber sehr wohl auch die Grenzziehungen zwischen Mensch und Maschinen in den unterschiedlichen Kulturen Japans und Europas (Trinh 2005b, 38).

Im Gegenzug berief sich Haraway auf unterschiedliche Figuren des Dritten für ihr *Cyborg*-Konzept, u.a. auf Trinh's Figur der *un/an/geeigneten Anderen*, aber auch auf Figuren wie *Mestiza* und *Malinche* aus dem Kontext der Chicana-Bewegung und trug ebenfalls maßgeblich zur Verbreitung der Idee überlagerter Identitäten bei, ohne dass die Verbindung zum Postkolonialismus bzw. *Third World* Feminismus stets angegeben oder in der Rezeption präsent gewesen wäre, wie Chela Sandoval (1995) kritisierte. Auch hier entspann sich eine Geschichte von Aneignungen, Enteignungen und Wiederaneignungen.<sup>116</sup>

### 3. Cyborg-Erzählungen (Donna Haraway)

#### Haraway im Bauch des Monsters

Während die feministische Community sich Mitte der 80er Jahre größtenteils noch über ihr Verhältnis zu postmodernen, dekonstruktiven und poststrukturalistischen Theoremen klar zu werden suchte, bewegte sich Donna Haraway bereits mitten »im Bauch des lokalen/globalen Monsters namens post-moderne Welt« (Haraway 1995b, 14). Im *Cyborg Manifesto* (Haraway 1991a),<sup>117</sup> entwarf sie in einem für deutschsprachige LeserInnen ebenso erfrischenden wie zuweilen unbekümmerten Umgang mit theoretischen Anleihen einen pasticheartigen Kosmos postmoderner Welten, dem radikalfeministische Bewegungen, sozialistische und *Third-World-Women* Feminismen ebenso Patin standen wie Baudrillards

---

116 Sie wird ausführlich erzählt von Bandau (2004).

117 Das »Cyborg-Manifesto« kursierte in mehreren Versionen und hat eine lange Veröffentlichungsgeschichte, in der immer wieder einzelne Parts verändert wurden: Zunächst wurde es 1985 veröffentlicht unter dem Titel »Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s«; eine Vorgängerversion erschien 1984 auf Deutsch: »Lieber Kyborg als Göttin! Für eine sozialistisch-feministische Unterwanderung der Gentechnologie«; wiederabgedruckt in: Haraway 1995B. Im Folgenden halte ich mich an die letzte autorisierte Version von 1991 im Sammelband »Simians, Cyborgs, and Women« (Haraway 1991a).

Implosion der Systeme und Lyotards kybernetische »Informatisierung der Gesellschaft.«<sup>118</sup>

Haraway präsentierte ihr »Manifesto« als »ironic political myth faithful to feminism, socialism, and materialism« (1991a, 149). Das Anliegen bestand darin, die Notwendigkeit eines politischen Eingreifens zu Zeiten Reagans *Krieg der Sterne* und des Vormarschs der Rechten und ihrer Werte der *Moral Majority* aufzuzeigen; es ging um eine Reformulierung feministischer Grundlagen, die ein solches Eingreifen ermöglichen und darüber hinaus um eine Suche nach neuen epistemologischen Grundlagen, mit denen sich die Auswirkungen technowissenschaftlicher Prozesse auf Gesellschaft und Natur, Sein und Wirklichkeit adäquat fassen ließen. Hier konnte keine Rede davon sein, postmodernen Einverleibungen zu widerstehen, wie etwa Linda Hutcheon für feministische Praktiken einforderte (1989, 168), um sie als schlagkräftige Instrumente politischer Veränderung zu bewahren. Für Haraway stellte genau dieses kulturelle Feld die Möglichkeitsbedingungen von Praktiken und der Gestaltung eines sozialen Wechsels bereit, und zwar in der Verknüpfung ästhetischer und politisch-ethischer Strategien.

Eine solche Verknüpfung nahm Haraway programmatisch mit ihrem Cyborg-Mythos vor, der sich ab Mitte der 80er Jahre zunächst im anglo-amerikanischen Raum großer Beliebtheit erfreute und sich ab Mitte der '90er Jahre auch zunehmend im deutschsprachigen Raum verbreitete. Der/die Cyborg ist als Mythos vielschichtig konstruiert: er ist ein »verdichtetes Bild« (»condensed image«, ebd., 150) unserer imaginären und materiellen Realität und ein politisches Programm, er ist sowohl eine Allegorie eines feministischen Selbst als auch die Verkörperung des »Telos des westlichen Selbst« (ebd.); er ist eine dystopische Vision der Apokalypse und eine utopische Figur wie aus einem feministischen Science-Fiction.

Ähnlich wie die Texte Judith Butlers, wenn auch von einem ganz anderen Ausgangspunkt, stellte Haraways Ansatz eine Art Tabubruch dar, der nicht nur liebgewonnene feministische Vorstellungen verabschiedete, wie das negative Bild einer patriarchalen, alles und jedes dem rationalistischen Kalkül unterwerfenden Technik, sondern auch ein Befreiungsversprechen in Hinblick auf neue Formen des Selbstentwurfs

118 Vgl. Lyotard 1986 und Baudrillard 1978, 77: »Heute dagegen taucht eine ganz andere Gewalt auf [...], die implosive Gewalt, die nicht mehr aus der Ausweitung eines Systems resultiert, sondern aus seiner Sättigung und Schrumpfung, ähnlich wie bei physikalischen Sternsystemen. Diese Gewalt ist die Folge einer maßlosen Verdichtung des Sozialen, das den Zustand eines überausgesteuerten Systems erreicht hat, eines überlasteten Netzes (des Wissens, der Information und der Macht) [...]«.

bot: Denn was mit der von Haraway propagierten Figur des Cyborgs ins Spiel kam, das waren nicht mehr Aspekte – womöglich weiblich-mythischer – Natur und Wesenhaftigkeit, sondern gestaltungsmächtiger Technik und Konstruktion und mit ihr die Vision einer »post-gender world« (ebd., 150). Haraway bewegte sich damit in einem spannungsreichen Feld, machte sie doch nicht nur auf die phantasmatischen Besetzungen neuer Hochtechnologien aufmerksam, sondern bediente sich ihrer selbst zur Propagierung politischer Selbstkonzepte.

In den USA war das Bild des Cyborgs nicht ganz so originell wie für das deutsche Publikum, bot es dort doch bereits seit den 60er Jahren eine anregende Vision. Ausgehend von Biokybernetik und militärischer Forschung hielt der Cyborg Einzug in natur- wie sozialwissenschaftliche, philosophische und literarische Diskurse (Luke 1996, 2f). Haraways Versuch einer feministischen, sozialtheoretischen Aneignung rief eine kritische Auseinandersetzung hervor, die sich vor diesem Hintergrund denn auch weniger auf die Legitimität der Cyborg-Figur als solcher, als vielmehr auf die politische Wirksamkeit einer Umdeutung im Sinne von Haraways Mythos bezog.<sup>119</sup> Die Rezeption des »Manifesto« ist geprägt von einer Mischung aus Kritik und Faszination, die von Christina Crosby auf die spezifische Wirkung des Textes zurückgeführt wird:

»The irony of the ›Manifesto‹ is, I believe, the pleasure of the text, the pleasure of the unexpected turn, of finding oneself elsewhere than expected, of seeing surprising openings where there seemed to be a dead end. For those readers who have been active in socialist and feminists politics, there's the pleasure too, of the politically ›incorrect‹, the break with solemnities of left politics and the reductive dualisms which are all too familiar. The pleasures of this texts are, as Haraway herself says, perverse, not only in the sense of being turned away from what the Left has taken to be right and true, and not just in the sense of being stubbornly oppositional to the informatics of domination. ›A Manifesto for Cyborg‹ is also perverse in finding pleasure in pain, in celebrating the death of the subject as the birth – or assembling – of the cyborg, a distinctly disturbing construct.« (Crosby 1989, 206f)

Das »Manifesto« war jedoch nicht nur politisch unkorrekt, insofern es marxistisch-materialistische und feministische Ziele einer Gesellschaftsveränderung mit Mitteln der kritisierten »Postmoderne« bzw. den ihr zugeordneten Wirkungen der Hochtechnologien zu erreichen suchte, sondern auch akademisch unkorrekt: Haraways Texte überschreiten wis-

---

119 Siehe etwa die Kommentare von Christina Crosby (1989) und Mary Ann Doane (1989), die dem Erstabdruck folgten (wiederaufgenommen und zitiert nach: Elisabeth Weed (ed.) 1989, S. 205-214).



senschaftliche Disziplingrenzen, so dass sich Erkenntnisse der Biologie wie der Literaturtheorie, der Kybernetik wie der Narratologie häufig unvermittelt nebeneinander befinden. Das für Natur- wie für Sozialwissenschaften ungewöhnliche Schreibverfahren mochte dazu beigetragen haben, dass Haraway im Spektrum insbesondere der deutschsprachigen Chronisten des Phänomens der »Postmoderne« auffällig vernachlässigt wurde.<sup>120</sup>

Im deutschsprachigen Raum schien das Potenzial von Haraways Cyborg als mögliche grenzüberschreitende Gestalt erst nach der breiteren Debatte um Konstruktivismus, Dekonstruktion und entsprechende Körperkonzepte, wie sie durch die Texte Judith Butlers initiiert wurde, ab Mitte der 90er Jahre sichtbar zu werden. Zudem waren erst ab diesem Zeitpunkt auch die Texte Haraways auf Deutsch verfügbar.<sup>121</sup> Wie auch bei Butler war die Rezeption zunächst stark polarisiert: Auf der einen Seite wurde vehement Kritik an einer »Auflösung« des geschlechtlichen Körpers, an seine Auslieferung an Techno-Phantasmen geübt.<sup>122</sup> Auch hier lässt sich, wie schon bei Butler, das Phänomen einer Fehllektüre beobachten, die auf einer wortwörtlichen Lesart von Selbst-Konstruktionen beruht. Aktuelle Tendenzen in der Hochtechnologie-Forschung, damit verbundene Phantasmen und subversiv gemeinte Gegendeutungen wurden darin in eins gesetzt.

Auf der anderen Seite fanden sich Aktivistinnen und Theoretikerinnen des Cyberfeminismus beflügelt, wie die Vielzahl von Projekten im Netz zeigt, die sich auf Haraways Cyborg berufen.<sup>123</sup> Und nicht zuletzt erhielt die Wissenschaftskritik – Haraways eigenes Wirkungsfeld – auch im deutschsprachigen Raum neue Impulse.<sup>124</sup>

Auch wenn die Provokation des Textes heute weniger in dem »politisch Inkorrekten« der 80 Jahre liegt, wie Christina Crosby es oben beschrieb, so bleibt weiterhin die Lust am Text und die Fragen nach der

120 Vgl. Kapitel I.7; zu einem ähnlichen Ergebnis für die englischsprachige Rezeption kommt auch Crewe 1997, 891f.

121 Haraway 1995a, 1995b. Die HerausgeberInnen von »Die Neuerfindung der Natur« (Haraway 1995a) stellen im Vorwort einen direkten Bezug zu Butler her, indem Haraways Ansätze als Lösungen für Probleme, die sich aus der Diskussion um die Materie von Sex ergaben, präsentiert werden. In diesem Sinn argumentiert auch Weber (1997).

122 Vgl. Singer (1996), implizit auch List (1997).

123 Davon zeugen zahllose cyberfeministische Web-Seiten, die weltweit ins Internet gestellt werden. Siehe überblickshalber »Cyborg-Handbook« (Gray (Hg.) 1995); für den deutschen/westeuropäische Raum die Veröffentlichungen von »Old Boys Network« (1997, 1999, 2001). Wenn auch der Trend inzwischen abgeflaut ist, lassen sich immer noch Kunst- und andere Projekte finden.

124 Vgl. Saue 2002, Weber 2003.

Möglichkeit und Wirksamkeit poetischer Konstruktionen, die sich aus der Spannung der Figur ergeben. Diese Spannung liegt auch in der Brückenfunktion, die Haraways Texte zwischen ideologiekritischen – in ihren Worten »sozialistisch-materialistischen« – Positionen und post-strukturalistischen Verfahrensweisen ausüben: Einerseits halten sie einen politisch-ethischen Anspruch aufrecht, der sich aus (sozialistisch, radikalfeministisch wie durch *Third-World-Feminism* geprägter) Frauenbewegung speist, zum anderen stellte Haraway die dortigen Grundkonzepte, allen voran das weibliche Erfahrungssubjekt, radikal in Frage. Zusammengelesen ergibt sich ein recht »hybrides« Gebilde theoretischer Modelle und politischer wie ästhetischer Programmatik, die sich weder eindeutig einer Naturwissenschaftskritik, einer Feminismus-Kritik oder einer Gesellschafts- und Kulturkritik zuordnen oder sich auf nur einen dieser Aspekte reduzieren liess, was Kritik auf unterschiedlichen Ebenen hervorrief.<sup>125</sup> Speziell die Cyborg-Figur in ihrer Gleichzeitigkeit und Widersprüchlichkeit als Utopie und Dystopie, als spielerisch gestaltete Figur und ernsthafter Vorschlag einer Umformulierung des feministischen Subjekts blieb umstritten, insbesondere was ihren Anspruch betrifft, die kritisierten Denkmuster tatsächlich umzuwerten.<sup>126</sup> Denn worum es an zentraler Stelle in den Texten Haraways geht, ist eine Umarbeitung des Subjekt-Objekt-Dualismus, in dem einem autonom gedachten Subjekt das ihm unterworfenen Objekt (gefasst als »Natur«) gegenübersteht.

Mit Butler, Foucault, Derrida und anderen teilt Haraway die Auffassung über dualistisches Denken als ein Machtprinzip der Moderne, dem sie ein anderes, hybrides bzw. netzförmiges, Denken entgegenstellt. Im Unterschied zu Butler oder Derrida zielt Haraway nicht vorrangig auf eine Dekonstruktion der Subjektposition, sondern widmet sich mit ihrer Neuformulierung auch ausführlich der Objektseite, die sie als ein eigenständiges Moment aufwerten oder zumindest als ein negatives Moment bewahren möchte.<sup>127</sup>

Wie, das heißt in erster Linie mit welchen rhetorischen Strategien und Programmatiken Haraway das erreichen will, soll im Folgenden ausschnittsweise dargestellt werden. Die Politik der Repräsentation erhält in Texten Haraways zentrale Aufmerksamkeit und wird mithilfe einer Vielzahl von sprachtheoretischen, philosophischen und kulturwis-

---

125 Zur Kritik an fehlender gesellschaftstheoretischer Fundierung siehe Becker-Schmidt (1998), kritisch dazu Saube, die positiv von einer »gesellschaftspolitischen Techniktheorie« spricht (2002, 168); zur Diskussion und zum erkenntnistheoretischen Potenzial von Haraways Naturbegriff siehe Weber (2003, 264ff).

126 Vgl. kritisch zur Ambivalenz Prins (1995), Brink (2004).

127 Vgl. Weber 1997, 2003.

senschaftlichen Ansätzen begründet. Die folgende Darstellung kann nur einige zentrale Momente herausgreifen, die das Textverständnis, semiotische und narrative Strategien sowie mögliche philosophisch-ethische Implikationen etwas näher beleuchten sollen. Zum Verständnis der Figur des Cyborgs soll sie als »künstlicher Mythos« im Sinne von Roland Barthes gelesen werden (Kap. IV.3.2). Mit der Figur war eine Neubestimmung des erkennenden und handelnden Subjekts verbunden, die jedoch in dieser Repräsentationsform epistemologisch wie politisch an ihre Grenzen kam (Kap. IV.3.3). Über Foucaults Begriff der »Technologien« lässt sich Haraways Machtbegriff erhellen und »Figurierungstechnologien« beschreiben, die Umdeutungen vollziehen (Kap. IV.3.4 und 5). Abschließend soll die ethisch-politische Dimension von Haraways Ästhetik in Gestalt des Netzes vorgestellt werden.

### Der Cyborg als künstlicher Mythos

Haraway stellt ihren »politischen Mythos« unter das Vorzeichen der Ironie, die als rhetorische und politische Strategie vorgestellt wird, unvereinbare Widersprüche zusammenzuhalten, *ohne* sie auflösen zu müssen (Haraway 1991a, 149). Haraway wendet sich an dieser Stelle explizit gegen ein dialektisches Modell der Repräsentation. Zur Erklärung ihrer narrativen Strategie auf einer semiotischen Ebene ist das Konzept des »künstlichen Mythos« von Roland Barthes hilfreich. Ich werde es im Folgenden als Lesemodell für Haraways Cyborg-Mythos nutzen, weil es die in der Rezeption beschriebenen Irritationen und die Schreibstrategie Haraways klären hilft.<sup>128</sup>

128 Haraways Cyborg-Mythos mit Barthes *künstlichem Mythos* zu lesen erscheint so naheliegend wie unterbeleuchtet. Zwar finden sich im Zusammenhang mit dem »Manifesto« durchaus Verweise auf Barthes, die allerdings meines Wissens nach zumeist nicht weiter ausgeführt werden; auch Haraway selbst geht in dem umfangreichen Interview »How like a leaf« nicht auf eine entsprechende Frage ein (Haraway 2000, 92). Die Untersuchungen von Homrigh (o.J.) und Lenoir (1994) beschränken sich darauf, Haraways Analyse technowissenschaftlicher Bildproduktionen (z.B. in der Werbung) als »Mythen des Alltags« und damit als ein tatsächlich »kritisches« Unterfangen aufzuweisen. Eine weitergehende Lesart des Cyborgs ALS künstlicher Mythos ist mir nicht bekannt (mit Ausnahme von Astrid Deuber-Mankowsky, die in ihrem Vortrag (in der Reihe »Im (Be)Griff des Bildes«, veranstaltet vom Zentrum für feministische Studien der Universität Bremen und dem Künstlerhaus Bremen im Wintersemester 2002/03) eine entsprechende Lesart kurz vorstellte. Ob dies dadurch bedingt ist, dass Barthes Zeichenmodell implizit vorausgesetzt oder, im Gegenteil, als zu abstrakt oder letztlich nicht passend beurteilt wird oder aber schlicht als ideologiekritisches In-

Das theorie-politische Anliegen Haraways lässt sich im feministischen Kontext der '80er Jahre, der Konstruktion einer wirkmächtigen Sprechposition, verorten. Allerdings ging es Haraway nicht nur um eine Position »für Frauen«, sondern um eine Reflexion dieser Voraussetzung und um die Konstruktion einer kritischen Subjektposition für alle, die sich bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen ausgesetzt fanden. Denn Haraway zufolge hat seit dem zweiten Weltkrieg eine fundamentale gesellschaftliche Umwälzung stattgefunden, die sich im Zuge der Ausbreitung systemisch/kybernetisch orientierter Hochtechnologien vollzogen habe: »we are living through a moment from an organic, industrial society to a polymorphous, information system«, heißt es im »Manifesto« (1991a, 161). Insbesondere die Informations- und Biotechnologien seien die entscheidenden »Werkzeuge« (»tools«, ebd. 164), welche die Organisation des Wissens und die der Körper übernehmen und mit neuen Bedeutungen versehen. In der Kultur der Hochtechnologie finde ein Zerfall vormals gültiger Entitäten (Organismen) statt und in infolgedessen eine fortgesetzte Ausdifferenzierung. In diesem Prozess seien entscheidende Dualismen in Frage gestellt worden oder bereits »implodiert«, wie die Grenzen zwischen Mensch und Tier, zwischen Organismus und Maschine und schließlich zwischen Physikalischem und Nicht-Physikalischem, so dass die klassischen abendländischen Gegenüberstellungen von Natur und Kultur, Körper und Geist »ideologisch« destabilisiert seien (ebd., 151f, 163). Die Folge sei u.a. eine massive Ausdifferenzierung von Konzepten und Dingen, die, da sie im Zuge der Neudefinition der Dinge unter dem Vorzeichen der Informationseinheit bzw. des Codes betrachtet würde, einem erhöhten instrumentellen Zugriff ausgesetzt seien (s. genauer übernächstes Unterkap.). Als Konsequenz befürchtete Haraway den Verlust von Widerstandsmöglichkeiten.

In der Figur des Cyborgs als Verbindung von Organischem und Technischem, verkörpert sich diese Grenzüberschreitung, so dass sie bei Haraway als Allegorie westlicher Verhältnisse im ausgehenden 20. Jahrhundert, zunächst unter kulturpessimistischem Vorzeichen, erscheint. Darüber hinaus fungiert der Cyborg aber auch als Instrument zur Analyse dieser Verhältnisse und zugleich zu deren Umwertung. Wenn sich Grenzen verschieben, Gegensätze zusammenfallen und in Fusionen neue Gestalten bilden, dann, so Haraways Plädoyer, gilt es, diese zu nutzen:

»The cyborg is a condensed image of both imagination and material reality, the two joined centres structuring any possibility of historical transformation. In the tradition of ›Western‹ science and politics [...] the relation between or-

---

strument aus der Theorie-Mode gekommen ist, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

ganism and machine has been a border war. The stakes in the border war have been the territories of production, reproduction, and imagination. This chapter is an argument for *pleasure* in the confusion of boundaries and for *responsibility* in their construction.« (Ebd., 150)

Mit dieser Zielrichtung könnte der/die Cyborg in Barthes Worten als ein »künstlicher Mythos« verstanden werden, welcher sich im Mythos der Hochtechnologien einnistet, dessen Ideologie als naive Anschauung ausstellt und ihn für eigene Zwecke entwendet.

Roland Barthes bestimmte in seiner Analyse der »Mythen des Alltags« (Barthes 1991) den *Mythos* zeichentheoretisch als eine Aussageweise, welche eine ideologische Funktion ausübe, indem sie Geschichte in Natur verwandele. Das geschieht mittels einer Bedeutungs-Entleerung, durch die ein Zeichen zu einer bloßen Form wird, die mit mythischen Bedeutungen aufgeladen wird. Im Effekt alternieren beide Bedeutungsdimensionen so, dass falsche Analogiebeziehungen entstehen, durch die eine semiotische Beziehung naturalisiert wird: »Der Mythos wird als ein Faktensystem gelesen, während er doch nur ein semiologisches System darstellt.« (Ebd., 115) Darüber erscheint die mythische Aussage als Nachricht und Feststellung zugleich, sie hat »imperativen und interpellatorischen Charakter« (ebd.). Da sich prinzipiell jeder Inhalt in eine mythische Aussage verwandeln kann, läßt sich der Mythos selbst nur im Aufweisen seiner Struktur außer Kraft setzen. Eben dies geschieht im »künstlichen Mythos«, indem eine dritte semiologische Kette errichtet wird, welches seine eigene Macht ausübt, nämlich diejenige, den ersten Mythos »als angeschaute Naivität zu setzen« (ebd., 122). Der künstliche Mythos eröffnet also strukturell die Möglichkeit, beide Blickwinkel zugleich wie in einem Vexierbild einzunehmen.

Von dieser Ebene des künstlichen Cyborg-Mythos« aus wird im *Manifesto* der ideologische Charakter des Technoscience-Diskurses ausgestellt, indem das benannt wird, was als Phantasmatisches und was als Reales Geltung erhalten soll. Ausgehend von dem wissenschaftlichen Artefakt des Cyborgs, des kybernetischen Organismus', wie er zuerst für die Raumfahrt entwickelt werden sollte,<sup>129</sup> zeigt Haraway die phantasmatische Dimension im Diskurs der Kybernetik auf. Sie beruht auf zwei Momenten, die zusammenwirken, nämlich zum einen auf der Vor-

129 Im »Cyborg-Handbook« (Gray (Hg.) 1995) ist die Genese des Cyborgs in der militärischen Raumforschung der 1960er Jahre nachzulesen, wo er als ein an extraterrestrische Bedingungen angepasster Organismus entworfen wurde, mit dessen Hilfe eine Erforschung des Weltraums möglich werden sollte, ungehindert von menschlich-körperlichen Beschränktheiten.

stellung einer eindeutigen Codierung, die den Dingen selbst zugeschrieben wird – eine Form der Naturalisierung, wie sie z.B. im Diskurs um das menschliche Genom beobachtet werden kann. Haraway analysierte zahlreiche biotechnische Diskurse auf ihre Naturalisierungsverfahren, in denen die Folgen experimenteller Untersuchungsverfahren zu natürlichen Ursachen erklärt wurden.<sup>130</sup>

Zum anderen beschreibt Haraway einen Trend zur »Entmaterialisierung«, mit der die abendländische Trennung zwischen Geist und Körper eine neue Ebene erreicht habe. Haraway zitiert das im Kontext der Raumfahrt vielfach reproduzierte Bild des einsamen Mannes in den Weiten des Weltraums, der für Haraway die Verkörperung des Telos des westlichen Selbst repräsentiert, »abstract individuation, an ultimate self united at last from all dependency, a man in space« (ebd., 151; eine ähnliche Wirkung wird dem Bild der »allmächtigen Atombombe« zugesprochen, vgl. ebd., 153). Eine Entmaterialisierung sieht sie ebenfalls im Trend der Miniaturisierung wirksam werden, so habe sich die Idee des reinen Geistes im Mikrochip verdinglicht (als »Information«). Die von der Mikroelektronik gesteuerten elektromagnetischen Schwingungen erschienen vollkommen »light and clean«, »cyborgs are ether, quintessence« (ebd.) – mit ihnen verflüchtigten sich die zerstörerischen Auswirkungen der Leidtragenden, die nirgends annähernd »fluid« seien, sondern materiell und opak (ebd.).

Was sich hier verflüchtigt, ist also das Reale. Genau das ist es, was nach der Definition von Roland Barthes die Funktion des Mythos ausmacht: »Die Funktion des Mythos besteht darin, das Reale zu entleeren, er ist buchstäblich ein unablässiges Ausfließen, ein Ausbluten, oder, wenn man lieber will, ein Verflüchtigen, also eine spürbare Abwesenheit.« (Barthes 1991, 131).

Die im Mythos der Hochtechnologien erzeugte Leerstelle des Realen besetzen in Haraways künstlichem Mythos konkrete Cyborgs. Diese sind, allgemein gesprochen, »we all«, denn: »By the late twentieth century, our time, a mythic time, we are all chimeras, theorized and fabricated hybrids of machine and organism; in short, we are cyborgs.« (Ebd., 150) »Wir« als reale Individuen, mit Herzschrittmachern und anderen Prothesen, und möglicherweise »wir« als konstruiertes kollektives Subjekt. Konkreter sind jedoch diejenigen »Cyborgs«, die in eine neue Ökonomie der Hausarbeit oder andere Produktionsweisen im technowissenschaftlichen Zeitalter eingespannt werden: die südostasiatische Arbeit-

---

130 Im »Manifesto« insbesondere bezogen auf Medizin und Soziobiologie; zu einer grundlegenden Kritik der experimentellen Naturwissenschaften und der Genese ihrer vermeintlich objektiven Sicht auf Kosten der Abtrennung des Politisch-Sozialen siehe ausführlich Haraway 1997, 24ff.

rin, die Mikrochips verfertigt, Frauen und Männer im *Silicon Valley* und andere. Von dieser Perspektive aus erweist sich in Haraways Analyse die (vorgeblich neutrale) Hochtechnologie als Herrschaftsinstrument, welches Identitäten und ihre Positionen in Produktion und Reproduktion vorschreibt (vgl. ebd. 166f).

Dem setzt Haraway ihren Mythos unter »sozialistischem, materialistischem, feministischem« Vorzeichen entgegen. Der Cyborg-Mythos wird nun, auf einer weiteren semiotischen Ebene, zur »Form« (zum Signifikanten), die einen neuen Inhalt (einen anderen Begriff) erhält, und zwar sowohl in Hinblick auf das Phantasmatische, Imaginäre, als auch auf den Aspekt des Realen. Der Rahmen des imaginären Szenarios wird beibehalten, aber inhaltlich verschoben: statt im *Krieg der Sterne* finden wir uns nun im Universum feministischer Science Fiction wieder, das von Hybriden, Chimären, verrückten Göttinnen, Menschen und Monstern bevölkert wird. Sie erzählen neue Geschichten über mögliche Identitäten in einer Post-Gender-Welt und über positive Aneignungsformen von Technologien (ebd., 173ff). Nicht der reine Geist, sondern »dangerous monster« sind es hier, »who help redefine the pleasures and politics of embodiment and feminist writing.« (Ebd. 179). Es geht also um Selbstentwürfe als politische Grundlage des Sprechens, um eine »Kodierung des Selbst«, wofür Haraway gerade in der Entwicklung der Technoscience »ironische Verbündete« findet, die das westliche, autonom gedachte Selbst bereits destabilisiert hätten. Aufgrund dieser Umcodierung kommt es zur der irritierenden widersprüchlichen Spannung der Cyborg-Figur, die sowohl als paranoide Dystopie, als auch als deren Kritik bzw. als Utopie gelesen werden soll, und das gleichzeitig:

»From one perspective, a cyborg world is about the final imposition of a grid of control on the planet, about the final abstraction embodied in a Star Wars apocalypse waged in the name of defence, about the final appropriation of women's bodies in a masculinist orgy of war [...] From another perspective, a cyborg world might be about lived social and bodily realities in which people are not afraid of their joint kinship with animals and machines, not afraid of permanently partial identities and contradictory standpoints. The political struggle is to see from both perspectives at once, because each reveals both dominations and possibilities unimaginable from the other vantage point.« (Haraway 1991a, 154)

Diese Strategie des Vexierbildes erinnert an den feministischen Ansatz des *double voiced discourse* (vgl. Kap. III.5) oder der »double vision« (Prins 1995, 362), indem auch hier eine »kritische« und eine »positive«

Perspektive (in der Terminologie de Lauretis, vgl. Kap. III.7) eingefordert wird.

Zusammenfassend lässt sich der Cyborg auf einer ersten Ebene als Verkörperung neuer technowissenschaftlicher Produkte verstehen, welche die traditionellen Grenzziehungen – hier: die zwischen Organismus und Maschine – überschreiten. In einer weiteren Bedeutung erscheint der Cyborg bereits hier als Allegorie einer fundamentalen Veränderung kultureller und gesellschaftlicher Art (der »Sinn« bei Barthes). Auf einer zweiten Ebene erscheint der Cyborg über das mit ihm verbundene Phantasma (Idee der absoluten Codierung bzw. Abstraktion des autonomen Selbst als »Motiv« bzw. mythische Bedeutung nach Barthes) als ideologisch bzw. als Mythos, welcher reale Körper und die historische und soziale Gebundenheit der Hochtechnologien zum Verschwinden bringt. Dies wird von einer dritten Ebene aus erkennbar, nämlich der eines künstlichen Mythos, mit dem »konkrete« Cyborgs in den Blick kommen, deren Lebensbedingungen durch die Hochtechnologien und die mit ihr einhergehende Machtform bestimmt werden. Die phantasmatische wie die reale Dimension werden im künstlichen Mythos zur Form, die mit »feministisch sozialistischen« Inhalten gefüllt wird.

Anders als bei Barthes geht in Haraways Umcodierung tendenziell auch der Gegensatz zwischen Imaginärem und Realem ineinander über, indem sich Fiktion als politische Handlungsanweisung (oder zumindest mögliche Beschreibung von Realität) und Realität als Konstruktion erweist. An dieser Stelle zeigt sich auch der Unterschied zu den erwähnten feministischen Strategien, insofern es Haraway um eine Überlagerung und Brechung von Perspektiven geht, nicht um eine Hierarchie bzw. eindeutige Abgrenzung. Auf diese Weise soll der Cyborg-Mythos als Grundlage für eine andere Form von Theorie und von politischem Handeln dienen:

»There is no drive in cyborgs to produce total theory, but there is an intimate experience of boundaries, their construction and deconstruction. There is a myth system waiting to become a political language to ground one way of looking at science and technology and challenging the informatics of domination – in order to act potently.« (Ebd., 181)

Damit findet eine Bewegung statt, die geradezu umgekehrt zu der mythisierenden Bewegung bei Barthes verläuft: Hier wird nicht etwas Gegebenes zu etwas Gegebenem, sondern etwas Zukünftiges soll sich verwirklichen – der Mythos drängt, Politik zu werden. Als Science-Fiction ist der/die Cyborg eine Zukunftsfigur, die erst noch kollektiv konstruiert werden muss.



## Die Neuerfindung des postmodernen Subjekts

Das führt zu der Frage, wodurch sich der feministische Cyborg konkret auszeichnet. Als Alternative zu den in den 1980er Jahren in Frage problematisch gewordenen feministischen Subjektvorstellungen – sei es in Gestalt des marxistisch orientierten Standpunktmodells oder des radikal-feministischen unterworfenen Subjekts, die Haraway beide einer Kritik unterzieht – bietet Haraway ihren feministischen Cyborg als eine Form des Selbst an, die in einem kollektiven Prozess inhaltlich gefüllt werden soll: »The cyborg is a kind of disassembled and reassembled, postmodern collective and personal self. This is the self feminists must code.« (Haraway 1991a, 163).

Haraways Cyborg-Positionen sind im *Manifesto* und in seiner Folge zwar nicht einheitlich konzipiert, weisen aber doch einige programmatische Leitlinien auf: Zum einen beruhen sie, wie Haraway sagt, nicht auf freier Wahl: »we are constructed historically in places we don't choose. Nobody chose to be a cyborg.« (Darnowsky 1991, 68). Eben dies gilt es zum Ausgangspunkt für die Konstruktion eines situierten Standpunktes zu machen, der sowohl Machthierarchien von innen heraus reflektiert, als auch ein mögliches Anderswo – wenn nicht im Außerhalb, so doch am Rande – anvisiert. Der Cyborg-Standpunkt bezeichnet damit einen Raum »zwischen standardisierten Technologien und lokaler Erfahrung, bei dem man zwischen die Kategorien fällt, aber dennoch in Beziehung zu ihnen bleibt« (Haraway 1996, 364). Damit handelt es sich zum anderen um bestimmte Verkörperungen, an denen ihre Konstitutionsbedingungen in dem umkämpften Gebiet zwischen Organisch-Natürlichem und Technisch-Kulturellem ablesbar bleibt. Die Auflösung vormals gültiger Grenzziehungen bietet für Haraway nun auch die Chance für eine offenere Form von Identität, die aus vielfältigen Überlagerungen von Differenzen, Brechungen und Grenzverwischungen besteht. Damit werden Cyborgs insgesamt als *Hybride* bestimmt: als materiell-semiotische Wesen, deren Identitäten sich aus überlagernden und widersprüchlichen Relationen zusammensetzen. Haraway übernimmt hier explizit das Konzept des postkolonialen Hybrids als »a kind of postmodernist identity out of otherness, difference, and specificity« und speziell des Modells politischer Identität, wie Sandoval es mit dem »Oppositionellen Bewusstsein« entwarf (siehe Kap. IV.2). An die Stelle der Ordnungsmuster von Geschlecht, Rasse und Klasse sollen politische Strategien der Koalitionsbildung treten, die nicht mehr auf – ohnehin brüchig gewordenen – vorgefassten Identitäten beruhen, sondern auf »Affinität« (1991a, 155).

Als ethischer Maßstab für Selbstkonstruktionen lassen sich also die drei Prinzipien Situierung, Verkörperung und differentielle Relationali-

tät benennen. Das Grundprinzip der Standpunkttheorie, die soziale Situierung des sprechenden, handelnden Subjekts wird dabei nicht abgelöst, sondern unter ein konstruktivistisches Vorzeichen gestellt.<sup>131</sup> Auf diese Weise hat Haraway, so die Einschätzung von Susan Hekman, eine Vorreiterinnenrolle für ein »neues Paradigma« von Standpunkttheorien eingenommen, in dem weibliche Erfahrung nicht mehr Voraussetzung sei, sondern als Konstrukt, als Effekt gelte (Hekman 1999, 48). Indem Haraway die Grenze zwischen Fiktion und Realität radikal in Frage gestellt habe, sei der Wahrheitsanspruch relativiert worden. Eben diese Grenzziehung legitimierte den Geltungsanspruch der früheren Standpunkttheorien, insofern diese eine wahre Weltsicht beanspruchten. Zugleich gibt Haraway einen Wahrheitsanspruch aber nicht auf, sondern stellt ihn im Rahmen eines politischen Programms zur Verhandlung.<sup>132</sup>

Genau zwischen diesen Polen bleibt jedoch, insbesondere was die Geschlechterdifferenz betrifft, eine Spannung offen: Die sexuelle Differenz bedeutet zwar keine Voraussetzung, sondern nur mehr eine soziale Formierung unter anderen, so dass die Essentialismus-Falle umgangen wird. – Diese hatte Haraway allerdings bereits mit dem weit stärkeren Argument beseitigt, mit der Implosion der Dichotomien von Natur und Kultur, Geist und Körper entfielen die Voraussetzungen, auf denen auch die Geschlechterdifferenzierung beruht: Cyborgs, so schreibt sie, seien »creatures in a post-gender world« (Haraway 1991a, 150). Dies hindert Haraway jedoch nicht, das Sprechen im Namen von Frauen als rhetorisch-politische Strategie der Selbstbehauptung einzusetzen oder einen gemeinsamen Horizont als »Female Symbolic« zu skizzieren (Olson 1995, 56). Dieses *Female Symbolic* ist von zahlreichen Figuren bevölkert, die solche Existenzformen propagieren, welche nicht binär-heterosexuell codiert sind und keinem Kohärenzideal oder anderen traditionell privilegierten Subjektformen entsprechen: mehrgeschlechtliche Science-Fiction-Wesen, Amöben und Farne zählen dazu. Praktisch scheint es

---

131 Zur Programmtik des »situierten Wissens« in den Naturwissenschaften siehe gleichnamigen Essay (Haraway 1991b).

132 Das grundlegende Problem stellt sich dabei nach Hekman folgendermaßen dar: Es besteht nicht nur die Notwendigkeit der Absage an unhinterfragbar als Wahrheiten gesetzte Prinzipien, sondern es müssen auch Umgangsmöglichkeiten mit der Vervielfältigung von Wahrheit gefunden werden (Hekman 1999, 24). Die Haltung des *Anti-Foundationalism*, auf die viele US-TheoretikerInnen auswichen, stellt hier auch keine Lösung dar: Wenn angenommen werde, dass Wahrheitssaussagen in sozialen Konstruktionen dieser Wahrheit begründet liegen, dann bilde der hegemoniale »masculinist discourse« den letzten Grund, die Bedingungen für Bedeutung wie zugleich Gegenstand der Veränderung (ebd., 121). Siehe dazu mehr in Kap. IV.3. 4, 5.

Haraway also nicht darum zu gehen, so eine mögliche Schlussfolgerung, die Geschlechterdifferenz »aufzuheben«, sondern weibliche und männliche Existenzformen neu auszuloten – wobei die LeserInnen Widersprüche in Kauf zu nehmen haben.

Problematischer wird es, wenn die theoretische Cyborg-Position konkret gefüllt wird, wie es sich im »Manifesto« abzeichnete: Während Haraway sich dort explizit von der Form des revolutionären Subjekts als privilegiertem politischen Akteur verabschiedete, erscheint die »südostasiatische Arbeiterin« als Inbegriff eines ebensolchen Subjekts. Noch verheerender wirkte eine Visualisierungsstrategie, mit der jegliche Unbestimmtheit vereindeutigt wurde. Haraways Modell situierter und vernetzter Wissensproduktion wurde von der Malerin Lynn Randolph in ein Bild umgesetzt, dass in keinem der Bücher Haraways fehlt. Haraway kommentierte die Darstellung, die durch eine weibliche Figur im Zentrum einer geo-kosmischen Landschaft dominiert ist, folgendermaßen:

»Das Gemälde kartographiert die Verknüpfung zwischen Kosmos, Tier, Mensch, Maschine und Landschaft in ihren rekursiven, siderischen, knochigen, elektronischen und geologischen Skeletten. Ihre kombinatorische Logik erscheint als verkörperte; die Theorie ist körperlich, die soziale Natur ist artikuliert. [...] Das Gemälde zeigt viele solcher Organe [wie die stilisierten DIP-Schalter auf der Brust der Figur, d.V.] der Berührung und Vermittlung, aber auch solche des Sehens. Indem sie den Blick der Betrachtenden erwidern, liegen die Augen der Frau und der Katze im Mittelpunkt der Komposition. Hinter der Cyborg-Gestalt erscheint das spiralenförmige Skelett der Milchstraße, unserer Galaxie, in drei unterschiedlichen graphischen Formen, die durch hochtechnologische Apparate sichtbar gemacht werden können. [...] Die mathematischen Formeln und die Formen sind wie logische Gerüste. Die Tastatur ist mit dem Skelett des Planeten Erde verbunden [...].

Das ganze Gemälde wirkt wie eine Anleitung zum Meditieren, die große Katze ist einem Tiergeist ähnlich, vielleicht ist es ein weißer Tiger. Die Frau, eine junge chinesische Studentin in den USA, stellt das Menschliche, das Universelle, das Generische dar. Die »farbige Frau«, eine ganz besondere problematische, neue kollektive Identität, ist voll des Widerhalls lokaler und globaler Gespräche. In diesem Gemälde verkörpert sie die immer noch widersprüchlichen, gleichzeitigen Statusformen der Frau: Person aus der »Dritten Welt«, Mensch, Organismus, Kommunikationstechnologie, Mathematikerin, Schriftstellerin, Arbeiterin, Ingenieurin, Wissenschaftlerin, geistige Führerin, Liebhaberin der Erde. Dies ist die Art des »symbolischen Handelns«, die transnationale Feminismen lesbar gemacht haben.« (Haraway 1995b, 79f)

Das Programm des Cyborgs findet sich hier unmittelbar inhaltlich adiiert. Von einer perspektivischen Beugung, wie Haraway es programma-

tisch als differentielle Perspektive vertritt (1995b, 21) kann keine Rede sein, stattdessen entsteht über die zentralperspektivische Anordnung ein ideelles Gesamt-Subjekt zwischen Weltall und Erde, das genau diejenigen Momente reinszeniert, gegen die Haraway programmatisch antritt: Das Phantasma des ganzen Körpers wird gerade nicht aufgegeben, sondern um Aspekte des Technischen und Animalischen so erweitert, dass eine radikalfeministische Version holistischer Subjektivität entsteht – anstatt den Objektivitätsmythos zu brechen, wird er noch überboten. Die Allegorisierung der Cyborg-Subjektposition findet zudem weiterhin am weiblichen Körper statt. Während sich dies in den Texten noch als Übereinanderblendung verschiedener Subjektpositionen interpretieren ließe, von feministischen oder technowissenschaftlichen Zukunftsvisionen einerseits und spezifischen historischen Zuschreibungen andererseits, so zielen Bild wie Bildbeschreibung auf eine Vereindeutigung: Beide Positionen fallen in der Figur der »chinesischen« *Woman of Color* zusammen, die nun einen transnationalen Feminismus allegorisiert. Wie schon Sandoval kritisierte, feiert das universale feministische Subjekt hier seine Wiederkehr – diesmal in Gestalt derjenigen, welcher eine größtmögliche Anzahl von Differenzen unter den Bedingungen globaler Technisierung zugeschrieben werden kann.<sup>133</sup>

Auch wenn Haraway diese Stilisierung der *Woman of Color* später zurückgenommen hat (Olson 1995), so zeigt sich hier das grundlegende Dilemma einer Repräsentationspolitik, die eine imaginär-imaginative Dimension in Anspruch nimmt und zugleich eine normative Leitlinie bewahren will, um angemessene Zustandsbeschreibungen beziehungsweise die Verpflichtung auf emanzipatorische Ziele sicherzustellen. Das verstörende Moment hybrider Grenzverwischungen zwischen Mensch und Maschine – mit denen Haraway ja gerade eine Auflösung tradierter Subjektformationen verband – zeigt sich in der Personifikation des Cyborgs versöhnt: symbolisch als real existierende *Woman of Color* und fiktivnarrativ als feministisch gewendete Metapher.<sup>134</sup> Im Rahmen des künst-

---

133 Sandoval 1995, 414. Im *Manifest* wird die Privilegierung der *Women of Color* in der Position eines neuen revolutionären Subjekts eindeutig damit begründet, dass sich hier die Unterdrückungsmomente transnationaler Kapitalisierung und Technisierung akkumulieren (Haraway 1991a, 166f, 173f). Dass es sich bei einer solchen Stilisierung um eine Idealisierung handelt, welche die Problematik der gegebenen Sprechmöglichkeiten ignoriert, hat Spivak (1988) anhand der Position der *Subalternen* deutlich gemacht.

134 Haraway selbst stimmt einer solchen Lesart des Bildes als Literalisierung nicht zu, sondern beschrieb es als Ausdruck eines »metaphoric realism«, mit dem sie der Figürlichkeit als solcher einen »realistischen« Charakter zuspricht (Haraway 2000, 122).

lichen Mythos heißt das, dass die Wirkungsweise des Mythos, wie Barthes sie als ein Changieren der Bedeutung mit hoher Vereinnahmungskraft beschreibt, auch die Grenzen des künstlichen Mythos bei Haraway darstellt: Mythos (hier bezogen auf das feministische Subjekt und Allmachtzuschreibungen) und künstlicher Mythos drohen ununterscheidbar zu werden.

Auch eine entgegengesetzte Leseweise wird auf diese Weise provoziert. So kritisierte Brink die Widersprüchlichkeit der Texte und gerade das Fehlen eindeutiger, ethisch-normativer Vorgaben, so dass der Cyborg in seinem Bestreben, eine generelle Technikfeindlichkeit zu überwinden, eben jene Entkörperungstendenzen aufweise, gegen die sich Haraway programmatisch abgrenze. Geschuldet sei dies dem Verhaftetsein von Haraway und anderen AutorInnen an den kritisierten Elementen der Moderne: »Da sie das Kritik- und Utopiepotential ihrer Theorien aber vor allem *ex negativo* am Bild der kritisierten Moderne gewinnen, bleiben sie ihren Antipoden verhaftet [...] und geraten dabei in eine affirmative Nähe zu einer technologischen Wirklichkeitsauffassung, die sie an anderer Stelle kritisieren.« (Brink 2004, 201f).

Was hier zutage tritt, lässt sich als das Vexierbild des Mythos beschreiben, in dem der »Sinn« (eines Zeichens, einer Aussage) und die »Form«, die mit einem neuen »Begriff« (die mythische Aussage) gefüllt wird, alternieren. Dabei, so Barthes, »deformiert im Mythos der Begriff den Sinn«, aber er »vernichtet« ihn nicht (Barthes 1991, 103). Das gilt auch für den künstlichen Mythos: Beide Seiten der Bedeutung können aktiviert werden, eine eindeutige Lesart ist gerade nicht zu haben. Insofern sich der feministische Gegenentwurf der technologischen Cyborg-Form bedient, bleiben dessen Inhalte der phantasmatischen Selbstübersteigerung, der Entkörperung oder das Pathos technologischer Machbarkeit präsent.

Letztlich kam der feministische Cyborg sowohl politisch wie epistemologisch an seine Grenzen. Dennoch hielt Haraway an dieser Figur fest, erweiterte jedoch sowohl ihr epistemologisches wie ethisch-politisches Konzept und ergänzte es um eine Vielzahl weiterer Figuren zu einer »Menagerie of Figurations«.<sup>135</sup> Das soll in den darauffolgenden Unterkapiteln anhand des Subjekt- und Machtmodells gezeigt werden.

---

135 Haraway 2000, 135f; siehe dort auch ausführlich zu Begründung, weshalb Haraway an der Figur festhält.

## Signifikationstechnologien I: Die Macht der Figurierung

Zum Hintergrund der bislang dargestellten Strategien möchte ich mithilfe von Foucaults Konzept der »Machttechnologie« etwas näher auf Haraways Repräsentationspolitik eingehen. Technologien fungieren bei Foucault wie bei Haraway als allgegenwärtige Form der Macht, welche die Gesellschaft in ihrer Verwertungslogik prägt. Über strukturelle Ähnlichkeiten hinaus lässt sich Haraways Konzept auch als die *Materialisierung* von Foucaults Begriff verstehen, insofern sie ihn an konkrete Konstellationen der Technowissenschaften bindet. Dabei findet eine *Aktualisierung* statt, die moderne durch postmoderne Bedingungen ersetzen will.<sup>136</sup>

Haraway läutete im *Cyborg Manifesto* den *postmodern turn* für das Feld *radialfeministischer-sozialistischer* Theorien ein, und zwar explizit gegen Foucaults Episteme der Moderne:

»The old dominations of white capitalist patriarchy seem nostalgically innocent now: they normalized heterogeneity, into man and woman, white and black, for example. »Advanced capitalism« and postmodernism release heterogeneity without a norm, and we are flattened, without subjectivity, which requires depth [...]. It is time to write *The Death of the Clinic*. The clinic's methods required bodies and works; we have texts and surfaces. Our dominations don't work by medicalization and normalization any more; they work by networking, communications redesign, stress management. Normalization gives way to automation, utter redundancy. (Haraway 1991a 245, Fußn. 4)

*Postmodern* fungiert hier lediglich als ein Hinweis auf grundlegende sozio-kulturelle Veränderungen, die im Zuge einer grundlegenden Technisierung der Gesellschaft stattgefunden haben, für die Haraway jedoch den Namen *Technoscience* vorzieht (Haraway 1996, 365). Im Unterschied zu Foucault nimmt Haraway einen fundamentalen Bruch für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts an, der auf die Verschmelzung von Naturwissenschaft und Technik unter spätkapitalistischen Bedingungen zurückzuführen ist. Foucaults Ordnungsmuster der Moderne – Leben, Arbeit, Sprache (vgl. Kap. II.5. erster Abschn.) – haben sich demnach zu einem technowissenschaftlichen Komplex aus Bio-Engineering, Robot-

---

136 Wie bei Foucault bleibt aber auch bei Haraway das gesellschaftliche Machtgefüge eindimensional, es wird nicht ganz klar, was die *Technoscience* eigentlich ausmacht. Haraway spricht zwar von der Verschmelzung zumindest von Industrie und Wissenschaft; staatliche Institutionen kommen jedoch – außer im Hinweis auf Militärforschung – nicht vor. Siehe zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit diesem Begriff Weber 2003, 270ff.

Automation sowie Kommunikation und Information transformiert, die nach dem Muster des »integrierten Schaltkreises« (Haraway 1991a) untrennbar verkoppelt sind. Entsprechend hat sich zwar nicht die strategische und produktive Qualität der Macht, wohl aber die Art und die Ziele der Strategien verändert: Sie wirken nicht mehr disziplinierend und normalisierend auf das Individuum ein, das sie zugleich hervorbringen, sondern sie produzieren neue Einheiten, die sie in das systemische Netzwerk unter dem kybernetischen Vorzeichen von *Kommunikationsdesign* und *Stress-Management* einspeisen.

Die neuen Einheiten, so Haraway, haben das organische Kohärenzideal, das Foucault als Ziel und Zweck der Biomacht bestimmte, längst hinter sich gelassen. Stattdessen formierten sich, wie Haraway im biomedizinischen Diskurs aufweist, neue Regulierungsmechanismen, die bestimmen, was von nun an als Einheit zu gelten habe. Sie unterscheiden sich von den organischen Einheiten, in denen sich bei Foucault die Macht artikulierte: An die Stelle des sexualisierten Kindes, der hysterisierten Frau oder des psychiatrisierten Perversen (Foucault 1983) tritt etwa das »Immunsystem«, welches die Grenzziehung zwischen dem Selbst und dem Fremden in einer militaristischen Terminologie redefiniert. Ebenfalls gehört dazu an zentraler Stelle das *Gen*, das, hypostasiert zum *Genom* als die Generalkarte »des Menschen«, nicht nur das Wesen des Menschen in Form einer abstrakten Kartierung neu definiert, sondern auch das Leben schlechthin (Haraway 1991c, 215f; 1997 131ff). Haraway spricht von »Figurierungen« und führt sie gern als Reihung auf: »think of a small set of objects into which lives and worlds are built – chip, gene, seed, database, bomb, race, brain, ecosystem« (Haraway 1997, 11). Diese Konzepte oder vielmehr »dense nodes« (ebd.) übernehmen bei Haraway die Funktion, die bei Foucault die Rede von *Sexe* innehatte: Sie werden zur Subjektivierungstechnik und Schaltstelle zwischen den Einzelnen und staatlich-wissenschaftlich-industriellen Institutionen in der »Biopolitik postmoderner Körper«. Diese Körper werden zudem zu paradoxen Gebilden, wenn zugleich das Körperinnere um eine Tiefendimension erweitert wird, als es auch in Form der Karte zu einer neuen Benutzeroberfläche transformiert wird, zu einem codierten Text. Die alten Körpermarkierungen entlang des Geschlechts oder der »Rasse« weichen, so Haraways Schlussfolgerung, denen reiner Funktionalität zur Aufrechterhaltung des Systems (Haraway 1991c, 222f).

Aus Foucaults *Physik der Macht*, die sich über einen mechanischen und räumlichen Zugriff auf den Körper artikuliert (Foucault 1977) und der *Biomacht*, die das Leben in einem Bereich von Wert und Nutzen organisiert (Foucault 1983), wird bei Haraway die *Technobiomacht* (Ha-

raway 1997, 12).<sup>137</sup> Sie zeichnet sich ebenfalls durch eine rationalistische Verwertungslogik aus, die nun im kognitiv-konstruktivistischen Gewande unter dem Zeichen der Kybernetik daher kommt. Die informationstechnische Logik dieser Machttechnologie identifiziert Haraway in einer »schrankselosen Differenzierung«: »all heterogeneity can be submitted to disassembly, reassembly, investment and change« (Haraway 1991a, 164).

Haraways Augenmerk gilt insbesondere den Praktiken der technowissenschaftlichen Visualisierungen und ihren Narrationen, in denen Wissen zugleich konstituiert und naturalisiert wird. Generell, so Haraways Kritik an der experimentellen Naturwissenschaft, begründete diese ihre Macht, Tatsachen zu schaffen, über die Ausblendung der Entstehungsbedingungen von Erkenntnis, also die Trennung des Politischen vom Technischen. Dies geschieht über den Einsatz der von Foucault beschriebenen modernen Technologien, die in der Wissenschaftsforschung auf die Bedingungen des Labors zugeschnitten wurden: *materielle* Technologien zur Produktion von Dingen, *literarische* Technologien, über welche die Laborergebnisse in Narrationen wissenschaftlicher Wahrheit gefasst werden, sowie *soziale* Technologien, in denen der Umgang zwischen Forschenden, zwischen Subjekten und Objekten der Forschung und ihren Wissenskonstruktionen geregelt wurde (Haraway 1996, 353f). Mit der Durchsetzung neuer Bio- und Informationstechnologien verschärft sich der Naturalisierungsprozess, so die Pointe von Haraways Analyse, wenn der Abstand zwischen Konzept und Produkt, zwischen Metapher und Sache, komplett zu schwinden scheint. Dies ist etwa der Fall, wenn patentierte Labormäuse *zugleich* das Produkt von Technologie sind, als Technik der praktischen Forschung dienen *und* als Metapher für ein optimales Leben eingesetzt werden. Haraway spricht hier von einer »Fetischisierung durch Literalisierung«, durch den der tropische, konstruierte Charakter verdeckt werde.<sup>138</sup> Auch dem Diskurs der Genom-Forschung weist sie einen entsprechenden Mechanismus nach.<sup>139</sup> Das Genom fungiert letztlich, so Haraway, »als Figur eines Erlösungsdramas, das die Erfüllung und Wiederherstellung der menschlichen Natur verspricht« (Haraway 1996, 368). Also ein Mechanismus, der sich ähnlich wie der Mythos im Sinne Barthes verhält.

---

137 Vgl. zu den Machtbegriffen bei Foucault Kap. II.5.

138 »[...] fetishes obscure the constitutive tropic nature of themselves and of worlds. Fetishes literalize and so induce an elementary material and cognitive error. Fetishes make things seem clear and under control.« (Haraway 1997, 136).

139 Zur Fetischisierung des Gens zum »life itself« Haraway 1997, 148, zum Fetischcharakter der Karte ebd., 136.



Das *Erlösungsdrama* stellt Haraway als Metanarrativ der Moderne vor, das über einen speziellen konstruktivistischen Realismus agiert. Sie bezieht sich dabei auf eine etwas ältere Stilistik von Erich Auerbach, der in seiner kulturhistorischen Untersuchung eine spezifische Form des christlichen Realismus ausgemacht hat. Diese zeichne sich durch einen suggestiven Stil aus, der darauf drängt, »daß wir unser ganzes Leben in die Welt des Erzählers einfügen« (Auerbach 1982, 18). Dadurch werde eine Perspektive erzwungen, die teleologisch auf ein (auszudeutendes) Ziel gerichtet und mit dem Anspruch von Objektivität versehen sei. Realistisches Erzählen vollzieht sich mimetisch, d.h. in diesem Kontext nicht abbildend, sondern konstruierend, es ist als ein beständiges Umdeuten vorgefundener Elemente im Dienste der Einpassung an den vorgegebenen Rahmen gefasst. Dieser Begriff von Realismus passt sich nahtlos in Haraways konstruktivistische Kritik naturalistisch-suggestiver Technowissenschaft ein: »Secular salvation history depends on the power of images and the temporality of ultimate threats and promises to contain the heteroglossia and flux of events. This is the sense of time and representation that I think informs technoscience in the United States.« (Haraway 1997, 10). Figuren sind demnach nicht nur Repräsentationen, sondern sie sind performativ; insofern sie Positionen figurieren, unter denen Subjekte und Objekte zur Existenz kommen, sind sie Akteure der Anrufung im Sinne Althusser (Haraway 1997, 50f). Über den Einsatz von Figuren als literalisierte Metaphern werden wortwörtlich Welten kreiert:

»Figurations are performative images that can be inhabited. Verbal or visual, figurations are condensed maps of whole worlds. In art, literature, and science, my subject is the technology that turns body into story, and vice versa, producing both what can count as real and the witness to that reality.« (Haraway 1997, 179)

Macht bemisst sich schließlich darin, »wessen Metapher Welten zusammenführt« (Haraway 1996, 365). Materielle, semiotische und soziale Technologien gehen in Haraways Technoscience auf diese Weise eine neue Verbindung ein. In Foucaults Terminologie der Macht könnte man sagen, sie verschmelzen zur umfassenden *Signifikations- und Kommunikationstechnologie*:

»The world-building alliances of humans and nonhumans in technoscience shape subjects and objects, subjectivity and objectivity, action and passion, inside and outside in ways that enfeeble other modes of speaking about science

and technology. In short, technoscience is about wordly, materialized, *signifying and significant power*.« (Haraway 1997, 51, *Hervorh. hinzugefügt*)<sup>140</sup>

Vor diesem Hintergrund wird die Produktion von Wissen über die Welt, insbesondere das (natur)wissenschaftliche Wissen, zum unmittelbar politisch-ästhetischen Akt, für den ethische Maßregeln gelten sollten: »practices of making sciences are practices of making worlds and that is the essence of the ›political‹«, heißt es in einem Interview (Olson 1995, 71).

Der technowissenschaftlichen Signifikations- oder Figurierungsmacht erscheint prinzipiell nicht zu entkommen zu sein, da sie die Bedingungen festlegt, was als Wirklichkeit zählt. Sie funktioniert sowohl als Subjektvierungstechnologie, welche die Einzelnen über ihre Anrufung zugleich bildet und unterwirft, als auch als Selbsttechnik, die Identitäten bildet und ihre Grenzen absteckt. Damit bietet sie jedoch ebenfalls die Möglichkeit zur Gegen-Diskursivierung: »Es gibt keinen Ausweg aus den Geschichten,« schreibt Haraway, »aber es gibt viele Möglichkeiten, eine Erzählung zu gestalten« (1996, 369). Haraways Subversion technowissenschaftlicher Heilsgeschichten fordert die Konstruktion von Positionen situierter *Zeugenschaft* ein, welche die tropische Verfasstheit dessen aufweist, was sich als Wahrheit präsentiert und auf diese Weise die Naturalisierungsverfahren außer Kraft setzt. Das bildet den Hintergrund für die Konstruktion des feministischen Cyborgs, der ihre Macht ebenfalls als Figurierung gewinnt, »a condensed image of both imagination and material reality« (Haraway 1991a, 150), die der technowissenschaftlichen Anrufung eine feministische gegenüberstellt, die nicht die Unterwerfung der Angerufenen, sondern lokales Empowerment zum Ziel hat.

In ihrem späteren Buch *Modest\_Witness@Second\_Millennium.FemaleMan©Meets\_OncoMouse* (Haraway 1997) erscheinen die Merkmale des Cyborgs neu figuriert. Sie werden, wie der Titel ankündigt, auf mehrere Figuren und Positionen verteilt: Der »anspruchslöse Zeuge« (*modest witness*) wird zur Erzählfigur der Wissenschaftserzählungen, wo er »Objektivität« ablöst, zugleich aber deren Geschichte bewahrt. »Frau-Mann« (*FemaleMan*) ist Haraways Hauptfigur im narrativen Feld des Feminismus, die an die Stelle von »Frau«, »Mann« oder »Subjekt« tritt und ebenfalls für die Position des Modest Witness vorgesehen ist. Die *OncoMouse* schließlich dient als Erzählfigur in der Bio- und Gentechnologie, wo sie das neue Verhältnis zwischen Natur und Kultur figuriert (und damit auch als Synekdoche für »Technoscience« als Ganzes steht).

---

140 Zur Signifikationsmacht siehe auch Haraway 1997, 51; 119f.

In weiteren Texten, aber auch im *Manifesto* und *ModestWitness*, erscheinen weitere Figuren, wie z.B. die sich wandelnden *Trickster*-Gestalten, die das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt verunsichern,<sup>141</sup> oder Gestalten aus (feministischen) Science Fiction, welche die Grenze zwischen Realität und Fiktion in Frage stellen.

Neben dem Inhalt auf der Ebene der einzelnen Figuren geht es Haraway auch um die Umschrift der Struktur narrativer Felder, der »Syntaxtactics«, wie sie es in *Modest Witness* nennt. Dazu bedient sie sich nicht nur narrativer, sondern auch semiotischer Theorien, die sie mit dem naturwissenschaftlichen Modell (bzw. auch der »Karte«) in Verbindung bringt, um dieses ebenfalls für ihre Zwecke umzudeuten (vgl. 1997, 136). Haraway zielt damit auf eine Offenlegung und eine Reflexion ihrer theoretischen »Visualisierungsinstrumente«, um sie vor jeder Unterstellung von vermeintlicher Objektivität und Neutralität zu bewahren. Vielmehr fordert sie eine genaue Reflexion dieser Instrumente in Hinblick auf die Folgen (Haraway 1991b). An die Stelle des kritisierten »god-trick of seeing everything from nowhere« (ebd., 189) favorisiert Haraway die Übereinanderblendung als »Diffraktion«, welche nicht vorgibt, Wirklichkeit als Ganzes zu reflektieren, sondern Differenzen als *Interferenzen* abzubilden in der Lage ist.<sup>142</sup>

Zusammenfassend lassen sich Haraways Strategien der Umwertung insofern als *mimetisch* im Sinne der beschriebenen feministischen Repräsentationsstrategie (Kap. III. 8.) bezeichnen, als sie nach dem Muster des künstlichen Mythos sich in einen vorgefundenen Diskurs einnisten, dessen mythischen Charakter aufweisen und umwerten – und zwar sowohl auf inhaltlicher wie auf struktureller Ebene. Gegenüber Barthes Terminologie der *Naturalisierung* bevorzugt Haraway den Begriff der *Literalisierung* und des *Fetisch*, mit dem sie nicht nur einzelne Mytheme, sondern ganze »networks of literalisms« im technowissenschaftlichen Diskurs aufweisen will. Es handelt sich demnach also um ein systematisch angewandtes Vorgehen, das über eine buchstäbliche Lesart metaphorischer Konstrukte Fakten produziert (wie z.B. dem genetischen »Programm«; Haraway 2000, 93).

Anders als in eher dekonstruktiv ausgerichteten Ansätzen (aber ähnlich wie etwa Weigel) behält Haraway die explizit ideologiekritische Di-

141 Wie z.B. *Jesus* und *Sojourner Truth* in Haraway 1995c, s.u..

142 Zunächst in »Monströse Versprechen« (1995c), dann wieder aufgenommen 1997: »What we need is to make a difference in material-semiotic apparatuses, to diffract the rays of technoscience so that we get more promising interference patterns on the recording films of our lives and bodies. Diffraction is an optical metaphor for the effort to make a difference in the world.« (16). Felski (1997) nahm den Begriff auf zur Neubestimmung des Differenzgedankens.

mension von Barthes Modell bei, was, wie oben ausgeführt, die künstliche Mythen nicht davor bewahrt, sich den kritisierten Techno-Mythen anzugleichen.

## **Signifikationstechnologien II: Transcodierung und Verschiebung**

Gerade aus ideologiekritischer Richtung wurde kritisiert, dass Haraways Umgang mit Dualismen zu kurz greife, indem sie diese lediglich gegenüberstelle, aber nicht auf eine gemeinsame (soziale) Ursache hin analysiere (vgl. Becker-Schmidt 1998, 116ff). Doane (1989) formulierte die Vermutung, dass Haraway Dualismen, die sich auf theoretischer Ebene zu Aporien entwickelten, die sich in der sozialen Realität nicht lösen ließen, lediglich auf die Ebene des Imaginär-Fiktionalen verschoben habe (also, so ließe sich in Barthes Worten reformulieren, anstatt das Phantasma des Technomythos im künstlichen Mythos anhand von Realitäten aufzuweisen, wird es um neue Phantasmen verlängert). Tatsächlich besteht eine von Haraways Repräsentationsstrategien darin, Dualismen unverbunden gegenüberzustellen, beispielsweise im »Manifesto«, um die neue Qualität der *Technoscience* zu demonstrieren:

»Representation	Simulation
Bourgeois novel	Science fiction, postmodernism
Organism	Biotic component
Depth, integrity	Surface, boundary
Heat	Noise
Biology as a clinical practice	Biology as inscription
Physiology	Communications engineering
Small Group	Subsystem
Perfection	Optimization
Eugenics	Population Control
Decadence, Magic Mountain	Obsolence, Future Shock
Hygiene	Stress Management
Microbiology, tuberculosis	Immunology, AIDS
Organic division of labour	Ergonomics/ cybernetics of labour
Functional specialisation	Modular construction
Reproduction	Replication
Organic sexe role specialisation	Optimal genetic strategies
Biological determinism	Evolutionary inertia, constraints
Community ecology	Ecosystem
Racial chain of beeing	Neo-Imperialism, United Nations
Scientific Managment in home/ Factory	Global factory/ Electronic cottage
Family/Market/Factory	Women in the Integrated Circuit

Public/Private	Cyborg citizenship
Nature/Culture	Fields of difference
Co-operation	Communications enhancement
Freud	Lacan
Sex	Genetic engineering
Labour	Robotics
Mind	Artificial Intelligence
Second World War	Star Wars
White Capitalist Patriarchy	Information of Domination.«

(Haraway 1991a, 161f)

Was auf den ersten Blick wie eine Wiederholung der kritisierten dualistischen Struktur aussieht, begründet Haraway als eine Strategie der Entnaturalisierung: Dadurch, dass die rechte Seite offensichtlich keine »natürlichen« Elemente enthalte, sondern technowissenschaftliche »Artefakte« bzw. kulturelle Phänomene, würden auch die Begriffe der gegenüberliegenden Seite als nicht-natürliche erkennbar (1991a, 162). Auf diese Weise sind sie nun tatsächlich noch nicht in klassischer Weise »vermittelt«, wie Becker-Schmidt forderte, oder unmittelbar aufgelöst. Was Haraway hier vielmehr leistet, ist eine Beschreibung kulturellen Wandels als ein Prozess der *Transcodierung*. Jonathan Crewe bestimmte diesen Term als »a complex process of displacement, substitution, and transposition from one genetic/discursive code to another. In this model, the cultural ›information‹ always being transmitted – culture as information – is periodically transcribed, so to speak, from one general code-language to another.« (Crewe 1997, 892). Um dem mehrfach beschriebenen Umstand zu entgehen, genau das zu wiederholen, was Haraway kritisiert – hier die »Übersetzung der Welt in ein Codierungsproblem« – nimmt sie es zunächst auf, wodurch sich, so Crewe, der »two-culture-gap between scientific/technological and cultural/humanistic understandings of the world« (ebd, 893) einebne,<sup>143</sup> also das, was unter »postmodern« beschrieben wird: die Vereinnahmung der Kultur durch (informations-)technische Instrumentalisierung. Haraway wende sich jedoch gegen die Vorstellungen von größeren Ganzheiten sowie gegen die Unilinearität der Transcodierung: Als kulturelle Phänomene verliefen sie auch in umgekehrter Richtung, was sich z.B. an dem Einfluss der Geschlechterhierarchie auf Wissensformierungen in der Biologie ablesen ließe (ebd., 854).

Haraway nutzt dieses Phänomen für zielgerichtete Verschiebungen, eben in Form sich gegenüberliegender Spalten. Crewe liest sie als »transcoding tables with each term in the right-hand column transcoding

143 Genau das kritisiert Weber, 2003, 272.

and historically displacing its counterpart in the left-hand column« (ebd. 895). Auf diese Weise würden zwei kulturelle Texte erzeugt, einer der Gegenwart und einer der Vergangenheit, der, während er noch lesbar bleibe, zunächst als disfunktional erscheine. Wichtig ist jedoch, dass der Lektüreprozess zweiseitig wird: als »two-way-process in which displacing right-hand terms at once absorb and retroactively redetermine the message of the left-hand terms they displace« (ebd., 896). Damit ist der Mechanismus beschrieben, wie der von Haraway intendierte Effekt der Denaturalisierung erzielt wird.

Allerdings, so wäre zu ergänzen, funktioniert der Prozess auch umgekehrt: Die suggerierte Chronologie sowie die Äquivalenzbeziehung der Begriffe wird, semiotisch gesprochen, durch die paradigmatische Reihung in Frage gestellt: Nur auf den ersten Blick erscheinen die Kategorien der einzelnen Zeilen substituierbar (dadurch ergäben sich dann Reihungen wie *Representation – Bourgeois novel – Organism* etc. zur Kennzeichnung der westlichen Kultur der Moderne; *Simulation – Science fiction, postmodernism – Biotic component* zur Kennzeichnung der »Postmoderne«). Aber dadurch, dass die Kategorien aus unterschiedlichen Lebensbereichen stammen und nicht auf der gleichen Ebene angesiedelt sind – z.B. bezieht sich *Biology as a clinical practice/Biology as inscription* auf technowissenschaftliche Verfahren und Auswirkungen in einer naturwissenschaftlichen Disziplin; *Depth, integrity/Surface, boundary* hingegen auf erkenntnistheoretische Grundmuster – stellen sich neue Beziehungen her bzw. werden die suggerierten in Frage gestellt. So ließe sich beispielsweise fragen, ob die genannten erkenntnistheoretischen Grundmuster tatsächlich außer Kraft gesetzt wurden, wenn ja, inwieweit sich das mit Transformierungen innerhalb der Biologie deckt etc. Durch den selbstsubversiven Effekt der syntagmatischen wie paradigmatischen Anordnung wird die Stabilität der einzelnen Begriffe wie ihre Linearität in Frage gestellt. Auf diese Weise entsteht genau das, was Haraway als »Diffraktion« bezeichnete (s.o.): Ein uneindeutiges Bild aus übereinandergelegten Differenzen und Ähnlichkeiten. In dieser Perspektive erscheinen die Tabellen gerade nicht als Fortsetzung dualistischer Repräsentationsstrategien, sondern als ihr Unterlaufen, auch durch die Produktion von Leerstellen, die die Grundlage für Vexierbilder darstellen (s.u.).<sup>144</sup>

---

144 »In diesem Wechsel verwandeln sich die Segmente der Textperspektiven in Kipp-Phänomene, da sie bald aus dem einen, bald aus dem anderen Blickwinkel gewärtigt werden können und so ihre jeweils verdeckten Seiten freigeben. Die Leerstellen funktionieren daher als Sinninstruktion, weil sei Beziehbarkeit und wechselseitige Auslegung der der Segmente durch das Umspringen des Blickpunkts regeln.« (Iser 1984, 327)

Die Uneindeutigkeit der Darstellung stellt Haraways Zustands- bzw. Zukunftsbeschreibungen jedoch auch wieder in Frage. Handelt es sich um eine gelungene Projektion miteinander konkurrierender postmoderner »Megatrends«, wie Crewe schreibt (ebd., 897), oder aber um eine simplifizierte Deutung gesellschaftlicher Verhältnisse, wie Becker-Schmidt kritisierte?<sup>145</sup> Auch hier sind wieder beide Lesarten möglich – je nachdem, ob man die Mehrdeutigkeit der semiotischen Ketten in den Vordergrund stellt oder aber Haraways Erläuterungen dazu wortwörtlich liest.<sup>146</sup>

In der Perspektive von Haraways Umdeutungspraktiken als Transcodierung erscheinen das zugrundegelegte Textverständnis, aber auch das Verständnis des Subjekts, weitestgehend als positiv. Crewe bescheinigt Haraways Ansatz denn auch, ohne melancholischen Unterton auszukommen. Im Unterschied zu anderen poststrukturalistischen Denkern (wie Paul de Man), die »the heroic pathos of the deconstructor as a nomadic or diasporic figure« generierten (Crewe 1997, 899), sei für Haraway der Eintritt in die Sprache, ins Symbolische, nicht mit einem Verlust oder Mangel behaftet. Vielmehr, so Crewe, komme Haraways Transcodierung ohne spezifische Bindungen, Verluste oder Repressionen aus.

Das deckt sich mit dem Programm in *Manifesto*, die eine Welt jenseits des Freudschen Ödipus und des symbolischen Gesetzes des Vaters verspricht. Sprache, so lässt sich zusammenfassen, bedeutet stattdessen Ermöglichung, nämlich die Möglichkeit, Welten zu entwerfen und über neue imaginative Verbindungen auch andere Formen politischer Praktiken herzustellen. Damit zielt sie nicht auf eine komplette Destabilisierung oder Dekonstruktion von Bedeutungsmustern (wohl aber auf ihre Verunsicherung durch Leerstellen, s.u.). Vor diesem Hintergrund bedeutet denn auch die »Lust am Text«, die ich eingangs mit Crosby zitierte, nicht, dass sich das Subjekt im Laufe der Lektüre verliert und über den Text diffundiert, wenn man Roland Barthes (1974) so verstehen will,

145 So weist sie nach, dass Haraways These, dass die Arbeitsverhältnisse ununterscheidbar werden, die früher strikt getrennt waren (artikuliert in den Gegensätzen »Scientific Managment in home/factory – Global factory/Electronic cottage«) die tatsächlichen Verhältnisse in ihren Kontinuitäten und Unterschieden vereinfacht, Becker-Schmidt 1998, 118).

146 Um einem möglicherweise falschen Eindruck entgegenzuwirken: Haraway argumentiert nicht bloß mithilfe der oben zitierten Tabelle, sondern führt ihre Thesen auch aus oder verweist auf andere Untersuchungen. So spielt etwa »Neo-Imperialism« auf Frederic Jamesons (1986) Charakterisierung der Postmoderne an. Mir geht es hier jedoch nicht um einzelne inhaltliche Punkte, sondern um die generelle Form der Darstellung.

sondern vielleicht eher, dass es sich verschiebt und sich über neue Verbindungen neu findet.<sup>147</sup>

Auch der Status des Poetischen unterscheidet sich deutlich: Während Barthes dem Poetischen eine besondere wahrheitsstiftende Rolle in Bezug auf die Darstellung von Welt zuspricht (im Gegensatz zum Mythischen, Barthes 1991, 118f), zugleich aber auch vor einer Mythisierung des Poetischen warnt, geht es Haraway mit dem Gebrauch von Metaphern und Figurierungen nicht um eine größere »Wahrheit«, sondern um den Aufweis des tropischen Charakters *jeglicher* Konstruktion von Welt (Haraway 1997, 131f), die immer »ideologisch« (oder »mythisch«) in dem Sinn ist, dass sie nicht neutral sein kann, sondern motiviert ist. Problematisch wird es für sie erst dann, wenn das Metaphorische wortwörtlich als Reales gesetzt wird. Ebenso geht es Haraway nicht um ein Ausspielen von »Text« versus »Subjekt«, sondern »Text« erscheint pragmatisch als Ermöglicungsform von Verbindungen – idealerweise im Sinne des *Hypertextes* (»Making connections is the essence of hypertext«, Haraway 1997, 126). Es kommt dann auf die Praktiken im Umgang mit diesem Text an.

Über das Verfahren der Transcodierung wird die Grenze zwischen Ästhetischem und Politischem nicht nur programmatisch, sondern auch faktisch grundlegend in Frage gestellt, wie Crewe in Bezug auf den Status von *Science Fiction* feststellt: »For Haraway, science fiction is thus not aesthetic at all. It is that fiction engendered by the manipulation of contemporary codes not marked oder segregated as aesthetic.« (Crewe 1997, 902).

Die dargestellten Verfahren der Transcodierung, der Refigurierung oder des Künstlichen Mythos lassen sich als Strategien der Bedeutungs-umwertung und Verschiebung zusammenfassen, die nicht allein auf den Inhalt gerichtet sind, sondern auf die Art und Weise, wie Bedeutung hervorgebracht wird. Dabei handelt es sich weder um ein reines Tiefenmodell, noch um eine rein sozialkonstruktivistische Strategie. (Darauf komme ich in Kap. IV.4.2 zurück). Haraway zielt vielmehr darauf ab, beide zugunsten einer multidimensionalen Netzstruktur abzulösen. Wie dies theoretisch und ethisch begründet wird und welche Widersprüche dabei entstehen, soll im Folgenden näher betrachtet werden.

---

147 Zu Barthes »Die Lust am Text« siehe Kapitel I.5.2. Dort heißt es auch etwas rätselhaft: »Der Text hat eine menschliche Form, er ist eine Figur, ein Anagramm des Körpers? Ja, aber unseres erotischen Körpers. [...] Die Lust am Text, das ist jener Moment, wo mein Körper seinen eigenen Ideen folgt – denn mein Körper hat nicht dieselben Ideen wie ich.« (Barthes 1974, 26). – Das wäre eine Haltung, die Haraway gefallen könnte.



## Ethische Praktiken des Netzes

Haraways diskursethisches Programm gewinnt seine Dringlichkeit daraus, dass Techniken des Wissens die Spielräume des Wirklichen, und damit auch der Einzelnen, begrenzen oder erweitern. Darin scheint sie sich mit Foucault einig, aber im Unterschied zu Foucaults kausallogischer Welt der Maschine (in Foucault 1984a) (aber ähnlich wie in 1984) bedient sich Haraway durchgängig des multidimensionalen Bildes des Netzes. Das Netz, das sich aus den Relationen der beteiligten Akteure im Konstruktionsprozess von Selbst und Welt bildet, visualisiert sowohl die Form der Macht, des Wissens als auch die gelebter und »lebbarer« Welten (Haraway 1991a, 180, vgl. auch 1997, 113).

Inspiriert durch die Praktiken, die im Labor beobachtet wurden, sind in Haraways erkenntnistheoretischem Modell die unterschiedlichsten Akteure im Konstruktionsprozess gleichwertig beteiligt: menschliche wie nicht-menschliche, semiotisch-diskursive wie materielle. Handlungsfähigkeit, Erkenntnis und Erfahrung sind hier keine Eigenschaften, die bestimmten Akteuren, etwa menschlichen Subjekten, zugesprochen werden, sondern ist die Fähigkeit, in einem gemeinsamen Lernprozess Verbindungen herzustellen (Olson 1995, 65). Die einzelnen Figuren werden als »Knoten« eines Netzwerks bestimmt, denen unabhängig von humanistischen Kriterien der menschlichen Gestalt oder subjektiven Intentionen Handlungsfähigkeit zukommt. Sie besteht darin, Relationen zu knüpfen (oder zu verhindern), worüber Bedeutung, und damit Wirklichkeit, geschaffen wird. Die Subjekt/Objekt-Unterscheidung ist also zugunsten des einheitlichen *Akteur*-Status aufgegeben.<sup>148</sup> An die Stelle inhaltlich fixierter Seins-Bestimmungen von »Natur«, »Gesellschaft«, »Subjekt« rücken strukturelle Netzwerke, die von Knotenpunkt zu Knotenpunkt in ihrer strategischen Positivität und Interdependenz zu beschreiben sind, wodurch sie sich wiederum verändern.

Für die netzförmige Produktion von Wissen, in der Verbindungsmöglichkeiten und instabile Identitätspositionen gestaltet werden, verwendete Haraway das Bild des Fadenspiels, des *Cat's Cradle*: Figuren-Muster aus Fäden werden hier weiter- und zurückgereicht, wobei sie sich jedes Mal verändern. Diese Form der Wissensgenerierung kann nun wörtlich als interaktive Handlungsweise verstanden werden, in der Muster weniger kontrolliert geschaffen werden, als sich faktisch herausbilden (Haraway 1997, 268; 1995d). Entscheidend bleibt hier jedoch, dass die »semiotisch-materiellen Apparate der körperlichen Produktion« (Ha-

148 Die Rede ist auch von »AgentIn« (1995b) und »Aktant«, womit ein »Bündel von Handlungsfunktionen, keine AkteurInnen oder HeldInnen« gemeint ist (Haraway 1995d, 142).

raway 1997, 16; 1991c, 208) als solche aufgewiesen werden, dass also Techniken und Praktiken, welche experimentell zugleich Produkte wie deren Bedeutungen erzeugen, in ihrem konstruierenden, phantasmatischen und zugleich wirklichkeitsstiftenden Charakter sichtbar bleiben.

Haraway bezieht sich mit dem Netzmodell auf Bruno Latour, der mit der *Actor-Network-Theory* sowohl den als naturalistisch kritisierten Positivismus überwinden wollte als auch den als subjektivistisch kritisierten Sozialkonstruktivismus.<sup>149</sup> Ausgehend von diesen Denkrichtungen, ergänzt um semiotische Grundkonzepte sowie einige Begrifflichkeiten Foucaults, strebt Latour einen neuen Realismus in Gestalt einer »network-like ontology« (Latour 1996, 370) an.<sup>150</sup> Dabei ging es ihm nicht darum, hinter poststrukturalistische und dekonstruktive Einsichten in die Bedeutung von Sprache und Repräsentation zurückzufallen, sondern diese weiterzuentwickeln, um nicht allein textuelle oder soziale Bewegungen beschreiben zu können, sondern auch die der »Dinge« (»essences«, ebd.). Das Modell des multidimensionalen Netzes erscheint ihm als das geeignete, Phänomene aus einer positiven (»realen«), diskursiven und sozialen Perspektive zugleich in den Blick zu nehmen, was zugleich der Verwobenheit der Phänomene Rechnung trägt und ihrer Verfasstheit entspricht (»Ist es unser Fehler, wenn *die Netze gleichzeitig real wie die Natur, erzählt wie der Diskurs, kollektiv wie die Gesellschaft sind?*«, Latour 1995, 13f). Latour strebt ein rein positives Modell an, in dem nur hybrid verfassten Knotenpunkte und ihre Verbindungen (»type, number and topography of connections«, Latour 1996, 371) zählen. Auf diese Weise soll jede dichotome Struktur (von Oberfläche/Tiefe, Micro/Macrostruktur, oben/unten, Individuum/Masse, Struktur/Agency etc.) vermieden werden. Aber auch das *inbetween* der Dekonstruktion gerät indirekt in den Verdacht, lediglich die Lücken füllen zu sollen, um wieder zu einer Einheit zu gelangen (ebd., 370).<sup>151</sup>

Um jede Hierarchie in und durch die Beschreibung zu vermeiden, ist zwar einerseits von der Multidimensionalität der einzelnen Netze die

---

149 Latour entwickelte die Netzwerktheorie zusammen mit Michel Callon seit Ende der 1970er/Anfang der 80er Jahre; bekannt geworden ist er v.a. mit seinem kontrovers diskutierten Buch »Science in Action« (1987). Siehe ausführlich zu Darstellung und Kritik Weber 2003, 79-95.

150 Latour bezieht sich in seinem Erläuterungstext (1996) u.a. auf die Ethnomethodologie Garfinkels, auf die Semiotik Greimas und Foucaults Machtbegriff.

151 Damit erscheint auch den Konzepten des »dritten Raums« auf den ersten Blick eine Absage erteilt. Andererseits erscheinen die Netze selbst als solche Räume, da sich in ihnen alles vermittelt – auf welche Weise bleibt allerdings ungeklärt. Siehe Weber 2003, 88f zur Kritik an der »ubiquitären Vermittlungsfunktion« des Netzes.

Rede, die einzelnen Phänomene liegen aber alle auf derselben Beschreibungsebene: Menschen, Dingen, Metaphern oder Theorien kommt der gleiche Akteurs-Status zu. Begründet wird das mit der semiotischen Bewegung, der alle Phänomene gleichermaßen folgten, unabhängig von der traditionellen Unterscheidung zwischen »Repräsentation« und »Ding«, die es zu überwinden gelte:

»If one now translates semiotics by path-making or order-making, or creation of directions, one does not have to specify if it is language or objects one is analyzing. Such a move gives a new continuity to practices that were deemed different when one dealt with language and ›symbols‹, or with skills, work and matter. This move can be said either to elevate things to the dignity of texts or to elevate texts to the ontological status of things. What really matters is that it is an elevation and not a reduction, and that the new hybrid status gives to *all entities* both the action, variety and circulating existence recognised the study of textual characters *and* the reality, solidity, externality that was recognised in things ›out of‹ representation. What is lost is the absolute distinction between representation and things – but this is exactly what ANT wishes to redistribute through what I have called a counter-copernican revolution.« (Latour 1996, 375)

Die hier nur kurz skizzierten Hauptmerkmale der Akteur-Netzwerk-Theorie lassen unschwer die Verwandtschaft zu zentralen Positionen Haraways erkennen, wie neben dem Netz selbst die Bedeutung des Semiotischen als Beschreibungsmodell für die Welt, die einflussreiche Rolle von Repräsentationen und das positive Verständnis von Sprache, oder die Notwendigkeit, Phänomene aus dem Bereich von Natur und Naturwissenschaft benennen zu können. Mit der Gleichsetzung von Repräsentation und Sache aber hört die Übereinstimmung mit Latour auf. Haraway bewahrt mit ihrer Rede von »semiotisch-materiellen« Akteuren eine Unterscheidung, die auf ein negatives, nicht-signifizierbares Moment von Natur verweist, das nicht umstandslos in der Repräsentation aufgeht.<sup>152</sup>

Des Weiteren kritisierte Haraway die Thematisierung der Beobachterrolle in der Akteur-Netzwerktheorie, die nicht auf ihre geschlechtliche bzw. soziale Verfasstheit befragt werde, ebensowenig wie strukturelle Ungleichheiten generell, die sich im Forschungskontext manifestierten (Haraway 1995b, 190, Fußn. 14). Gegen einen als unpolitisch sich verstehenden technowissenschaftlichen Realismus, aber auch gegen den

152 Vgl. zum Naturbegriff Haraways »jenseits von Essentialismus und reinem Konstruktivismus« ausführlich Weber 2003, 264ff; zur Kritik am Netzmodell, dass trotz des Bewahrens eines negativen Moments von Natur eine potentielle Ebenbürtigkeit suggeriere ebd., S. 276.

Differenzen-nivellierenden Realismus von Latour, strebt Haraway einen ethisch begründeten »faktischen« Realismus an. Dieser *Agential Realism* (wie Haraway ihn unter Bezug auf Karen Barad bezeichnet, Haraway 1997, 268), lässt sich als ein Entwurf kontextualisierter Erzählungen verstehen, welche die Produktion von naturwissenschaftlichem Wissen mit anderen Wissen- und Existenzpraktiken verknüpft, um sie nach ihren ethischen und alltagspraktischen Implikationen zu befragen.

Die wissenschaftspolitische Dimension konkretisiert Haraway in der Forderung, *Science Studies*, *Cultural Studies* und antirassistisch-feministische Theorie zu verknüpfen. Das geschieht über die oben beschriebenen Signifikationstechniken: Wissenschaftliche Forschungsberichte, fiktionale Narrationen und Figurierungen erscheinen gleichermaßen als »Akteure«, die Signifikationsmacht zugesprochen erhalten. »Literacy«, also die Fähigkeit, Lesen und Schreiben zu können, wird zu einer zentralen politischen Strategie der Kulturkritik (Olson 1995, 45f); »Literary Criticism« soll nicht nur als Werkzeug feministischer Rekonstruktion der Naturwissenschaften dienen, sondern wird auch als »co-creator« von Subjektpositionen bezeichnet (ebd., 51f). Da Mythen nicht nur Formen des Denkens sind bei Haraway sondern pragmatisch als »Verhalten« bestimmt werden (Haraway 2000, 93), gilt im Gegenzug auch *literacy* nicht als Eigenschaft, sondern als Handlungsvermögen:

»I think for me cyborg ethics is about the manner in which we are responsible for these worlds. But not in a simplistic ›I'm for or against it. You can't have some simpleminded political heroics about resistance versus complicity. What has to happen is that literacies have to encouraged, as well as many kinds of agency. Both literacy and agency aren't things you have, but things you do.« (Haraway 2000, 146f)

Über das Netzmodell entkommt Haraway zunächst dem Problem, einen Gegenstandspunkt in einem Außerhalb annehmen zu müssen bzw. eine strikte Trennung zwischen feministischen und nicht-feministischen Inhalten entlang der Geschlechterachse vorzunehmen, wie es in anderen feministischen (Standpunkt-)Ansätzen der Fall war. Über den Bezug auf die Struktur (oder Inszenierung) ist jedoch im Sinne einer lokalen Strategie des Empowerments eine Stärkung (oder Schwächung) einzelner Elemente möglich, insofern sie in eine neue Struktur eingebunden werden können. Dafür bindet Haraway die Struktur wieder an einen Inhalt zurück, indem sie das Verhältnis zwischen den Entitäten – d.h. den in der Technoscience produzierten wie produzierenden Akteuren – vor dem Hintergrund eines größeren Bedeutungsfeldes liest. Haraway legt dafür die christliche Heilsgeschichte zugrunde, deren Erzählmuster von Opfe-

nung und Erlösung dem US-amerikanischen Technoscience-Diskurs eingeschrieben sei (Haraway 1997, 10).

So problematisch auch diese Lesart erscheint (s.u.), so bedeutet die historische Kontextualisierung Realismus erzeugender Strukturen auch eine Relativierung, die es Haraway erlaubt, über Latours nur noch quantitativ formulierbare ethischen Maßstäbe – die Menge möglicher Differenzen und Verbindungen – hinauszugehen. Denn das Ziel ist weiterhin, wie schon im *Manifesto* gefordert, zwischen der »boundless differences« (Haraway 1991a, 161) der unter den Hochtechnologien formalisiert, instrumentalisiert und beliebig rekombinierbar erscheinenden Körper und gesellschaftspolitisch wünschenswerten Differenzen unterscheiden zu können: »Some differences are playful; some are poles of world historical systems of domination. »Epistemology« is about knowing the difference.« (Ebd.) Genau das stellt sich aber als äußerst schwieriges Unterfangen heraus, soll, wie schon in Kapitel IV.3.3 dargestellt, sowohl eine verbindliche ethische Leitlinie konstruiert, als auch Differenzen und Kontingenzen Rechnung getragen werden.

Mit diesem Problem sah sich nicht allein Haraway konfrontiert, es lässt sich vielmehr als eine der zentralen »postmodernen Problematiken« bestimmen, wie sie in Kapitel I.6 dargestellt wurde. Wolfgang Welsch bezog sich gleichfalls auf das Netzwerk als ein erkenntnistheoretisches Modell, über das sich Kohärenz und das Bewusstsein über Unvollständigkeit verbinden ließen. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, den unproduktiven Gegensatz zwischen Partikularem und Universalen ebenfalls zu verschieben.<sup>153</sup> Die Ausführungen von Welsch stehen im Zusammenhang mit einer Betrachtung der Philosophie Richard Rortys, dessen Vernunftbegriff auf dem Vermögen basiere, »sich – im Licht und Bewußtsein der Kontingenz – auf unterschiedliche Gegebenheiten und Beschreibungssysteme zu beziehen und ihnen im Maß und Möglichen eine Form der Kohärenz zu verleihen.« (Welsch 1996, 243). Wie Rorty betont Haraway das Kontingente, die Unhaltbarkeit einer inneren Natur von Menschen, Dingen, Geschichten sowie des Denkens in Dualismen und Transzendentalien, so dass sich vielleicht auch Haraways Position als die einer »Ironikerin« im Sinne Rortys verstehen ließe:

»Ironikerinnen, die einen Hang zur Philosophie haben, meinen weder, daß die Entscheidung zwischen Vokabularen innerhalb eines neutralen und allgemeinen Metavokabulars getroffen wird, noch daß sie durch das Bemühen gefun-

153 Welsch spricht auch von »Kontingenz und Notwendigkeit« bei Rorty (1996, 239), wobei die Notwendigkeit nicht aufgehoben, aber unter der Prämisse der Kontingenz stark kontextualisiert wird, so dass sie ebenfalls »partikular« erscheint (nicht universal). .

den wird, sich durch die Erscheinungen hindurch einen Weg zum Realen zu bahnen, sondern daß sie einfach darin besteht, das Neue gegen das Alte auszuspielen.« (Rorty 1989, 127f.)

In diesem Sinne ließe sich Haraways Aufruf zur feministischen Gestaltung in *Ecce Homo* lesen: »Gestaltung zielt darauf ab, die Bühne für mögliche Vergangenheiten und Zukünfte neu einzurichten. Gestaltung ist die Verfahrensweise der Theorie, wenn sich die eher ›normalen‹ Rhetoriken der systematisch-kritischen Analyse unserer Vergangenheit in den Geschichten der etablierten Unordnungen lediglich zu wiederholen und zu bekräftigen scheinen.« (Haraway 1995c, 118). Bei dem »Neuen«, das den alten geschichtlichen Narrationen, welche Haraway zufolge einer »Krise« steckten (ebd.), entgegenzuhalten ist, handelt es sich um eine »feministische Humanität«:

»[Wir brauchen] wie ich glaube, feministische Gestalten der Humanität. Diese können nicht als Mann oder Frau auftreten, auch nicht als das Menschliche, als das die geschichtliche Narration diese Gattungsuniversalie auf die Bühne gebracht hat. Und schließlich können feministische Gestalten auch keinen Namen tragen; sie können nicht auf eine Abstammung festgelegt werden. Feministische Humanität muß, auf welche Weise auch immer, der Repräsentation und der buchstäblichen Gestaltung widerstreben und zugleich den Ausbruch in machtvollere neue Tropen, neue Sprachfiguren und Redewendungen, neue Wendepunkte der geschichtlichen Möglichkeiten wagen. Dafür brauchen wir, auf dem Scheitelpunkt der Krise, im Wendekreis aller Tropen, ekstatisch Sprechende.« (Ebd.)

Nun erscheint die Repräsentationsstrategie nicht nur aus immanenten Gründen problematisch, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, sondern auch in der Frage der Macht, nämlich welche Version sich letztendlich durchsetzen kann. Hier reicht es nicht aus, davon auszugehen, dass »das Neue gegen das Alte auszuspielen« sei, wie es sich ebenfalls in Haraways Version des »faktischen Realismus« (s.o.) andeutet. Denn wie schon Hekman die Haltung des Anti-Foundationalism kritisierte, reduziert sich letztlich das Wahre auf das Faktische, zu dem es dann keine Alternative gibt.

Auch Haraway reichte das nicht aus. Sie bestimmte schließlich eine pragmatische Leitlinie, unter der die Figurierungen in einer ethisch verantwortungsvollen Perspektive betrachtet werden müssen: *Cui bono?* heißt für sie die zentrale Frage (Haraway 1997, 113). Zwar bezog sie sich damit nicht auf eine Wahlfreiheit des Individuums im liberalen Sinne, sondern auf eine *notwendige* Form von Verantwortung, Verpflichtung und »Engagement« angesichts faktischer Kontingenzen: »So, com-

mitment after the implosion of technoscience requires immersion in the work of materializing new tropes in an always contingent practice of grounding or worlding.« (Haraway 1997, 113).

Trotzdem trug Haraway dies den Vorwurf des Utilitarismus ein. Kathrin Braun kritisierte, dass die Betrachtung von Technologien unter der Frage »wem nutzt es« auch die Rechte und Würde von Individuen, die Haraway gerade vor einer technologischen Vereinnahmung schützen will, einem Kalkül von Nutzen und Interessen unterziehe, die den Anschein erweckten, gemessen werden zu können (Braun 1998, 167). Tatsächlich gibt Haraway aber eine Reihe von Fragen an, die sie an technowissenschaftliche Produkte und Produktionsweisen gestellt wissen möchte, die über ein reines Nutzenkalkül hinausgehen. So fragt sie in Bezug auf die *OncoMouse* nicht nur, wem, also welchen Menschen, sie nütze (»for whom does OncoMouse live and die?« Haraway 1997, 113), sondern auch: »Who lives and dies – human, nonhuman, and cyborg – and how, because OncoMouse exists?« (Ebd.)<sup>154</sup> Ihre Fragen nach der Würde für menschliche wie nicht-menschliche Wesen beziehen auch die nach besseren Lebensmöglichkeiten und Leidensformen ein (»Does s/he contribute to deeper equality, keener appreciation of heterogeneous multiplicity, and stronger accountability for livable worlds?«/ »Is the suffering caused to the research organisms balanced by the relief of human suffering?« Ebd.) Damit überschreiten sie das bloße Kosten/Nutzen-Kalkül hin zu einem ethischen Modell von Wissenschaft.

Die Frage *cui bono?* erscheint bei Haraway nicht isoliert, sondern angebunden an die Vision einer »livable world«. Das Problem der Entscheidbarkeit erscheint zwar erstmal nur verschoben, da auch hier die Frage offen bleibt, wer darüber entscheidet, was unter einer »lebbaren Welt« zu verstehen ist und welche Praktiken in ihrem Dienste stehen. Allerdings macht Haraway sehr wohl deutlich, von welcher Perspektive aus die Momente des Lebbaren und die Erfahrung von Leiden – beide Momente durchziehen die geamte Text-Welt Haraways – in den Blick kommen: aus einem Blickwinkel »von unten«, der »Marginalisierten« im Sinne des Cyborg-Hybrids.

154 Braun machte auf die Kehrseite der Auflösung der Dichotomie zwischen Mensch und Maschine oder Tier aufmerksam: Wenn es keinen prinzipiellen Unterschied mehr gebe, so das Argument, dann könnten auch Maschinen, Tiere oder andere Entitäten (z.B. der Fötus, den Haraway auch selbst anführt) ein rechtlicher Personenstatus zugeschrieben und gegen Interessen konkreter Menschen ausgespielt werden bzw. letztlich der Terminus »Menschenwürde« ausgehöhlt werden. (Braun 1998, 167f). In Haraways Perspektive stünde dem das Bestreben entgegen, »Menschenwürde« für alle Wesen einzufordern.

Die Betonung der Verantwortung für die Gestaltung einer das Selbst gestaltenden Welt lässt nun einerseits auch an Foucaults Selbstsorge denken, wobei Haraway keine individuelle Moral zu entwickeln sucht, wie es bei Foucault zuweilen anklingt, sondern ein kollektives Modell. Damit erinnern Haraways Ausführungen andererseits an Rortys Haltung des »liberal ironist« mit seiner Forderung nach Solidarität angesichts des Leidens der anderen.<sup>155</sup> Baukje Prins stellte denn auch einen wichtigen Doppel-Gestus bei Haraway fest: »a socialist feminist ethic of solidarity, a Christian feeling for a suffering humanity« (Prins 1995, 361). Sie schreibt dies im Zusammenhang mit einer Lektüre von Haraways »*Ecce Homo*« (Haraway 1995c), in dem als eine positive Figur Jesus erscheint, und zwar nicht in Erlösergestalt, sondern in umgewerteter Form: »as the suffering servant who claims his [...] humanity in a hostile world, which denies him fully human status« (Prins 1995, 360f), also als »figures of a broken and suffering humanity« (ebd.). Das erscheint nun als direktes Gegenstück zur »christian salvation history« und als Haraways eigene große Rahmenerzählung.

Diese großen Metaerzählungen machen zwar in gewisser Weise Haraways ethische Leitlinie deutlicher, indem sie diese wieder an herrschende Erzählungen anbinden, bleiben aber insgesamt fragwürdig. Auf der einen Seite bleibt offen, von wo die kritisierte *Secular Salvation History* als Ganze in den Blick genommen werden könnte, ebenso wie die Frage, weshalb es sich bloß um die *eine* Rahmenerzählung handeln soll – während ansonsten von einer Vielzahl widerstreitender Codes die Rede ist.

Überzeugend erscheint sie denn auch nicht dort, wo sie in die Nähe eines latenten Textes rückt. Plausibel wird Haraways Perspektive erst als Konstruktionsmittel in der konkreten Relektüre technowissenschaftlicher Erzeugnisse: Der Cyborg, das Ökosystem, die patentierte Maus wiesen über eine ähnliche Perspektivierung überraschende Analogien und Verbindungen auf. Die Notwendigkeit beharrlicher, »situierter« Relektüren in feministischer Tradition, so lässt sich zusammenfassen, ist denn Haraways eigentliche Lehre, die aus dem, was sie *Technoscience* nennt, gezogen werden muss. Als postmoderne Kulturtheorie hat dieses Konstrukt nur eine begrenzte Reichweite. Ähnlich verhält es sich meiner Meinung

---

155 Die *Stanford Encyclopedia of Philosophy* fasst diese Haltung folgendermaßen zusammen: »Recognizing the contingency of these values [gemeint sind die des »reformistischen Liberalismus«, d.V.] and the vocabulary in which they are expressed, while retaining the commitments, is the attitude of the liberal ironist. Liberal ironists have the ability to combine the consciousness of the contingency of their own evaluative vocabulary with a commitment to reducing suffering.« [[www.plato.stanford.edu/entries/rorty/](http://www.plato.stanford.edu/entries/rorty/)].



nach mit dem Gegenentwurf: Für eine grobe ethische Orientierung mögen der ironisch umgewertete christliche Humanismus ebenso wie der »sozialistisch, feministisch, materialistische Cyborg« ein hilfreiches Vorstellungsbild abgeben oder zumindest einen weiterführenden Diskussionsansatz bieten, als konkrete Utopie oder ethische Leitlinie stehen sie nicht nur zu Haraways eigenen Bedenken Metanarrativen gegenüber im Widerspruch, sondern erscheinen auch in sich widersprüchlich und inkonsistent.

Stellt man jedoch Haraways Vorschlag einer situierten Zeugenschaft von Realitätskonstruktionen unter ethischen Vorgaben in den Vordergrund, dann erscheint er im Kontext der umlaufenden Techno-Phantasien vergleichsweise bescheiden. Denn während Haraway die technisierte Verkörperung in den Dienst einer Politik der Lokalisierung und der Konstruktion in sozio-technischen Netzen stellt, finden sich im Cyberfeminismus vielfache Visionen der Überschreitung von Körperbegrenzungen, von Subjekt und Anderem auf der Grundlage radikaler energetischer Modelle.

In solchen Entwürfen wird gern der Cyberspace als ein »weiblichen Raum« imaginiert, womit, wie Angerer feststellte, sich traditionelle Repräsentationsmuster mitsamt der ihnen eingeschriebenen Geschlechterhierarchie wiederholten: »[...] weiblich ist eine zutiefst technische Einschreibefläche, auf die sich eine ›männliche Superstruktur‹ einträgt«, schreibt sie zu Sadie Plant (Angerer 1997, 36). Im Unterschied zu den vielfach als »männlich« kritisierten Entkörperungsphantasien handeln solche feministischen Phantasien von einer Ausdehnung des Körpers in den technisierten Raum auf der Grundlage einer Matrix, die nun technisch verstanden wird, etwa als Gewebe aus Daten. Energetische Modelle besitzen einerseits den Vorteil, über ihren semantischen Gehalt des Flüssigen, Fließenden die Auflösung strikter Grenzziehungen, wie von Subjekt und Objekt, vorstellbar zu machen. Sie entwerfen, wie auch das Netzwerkmodell, eine Szenerie, in der alle Elemente den gleichen Stellenwert besitzen, in der sich Subjekthaftigkeit nicht nur in den einzelnen Figuren oder Knoten, sondern auch im *Dazwischen* aufhalten kann, das im Cyberkontext »nun plötzlich wichtiger als die beiden Pole A und B wird.« (Ebd.)

Auf der anderen Seite macht Angerer zu Recht auf das Risiko der Reessentialisierung aufmerksam, mit der Weiblichkeit nun an eine naturalisierte Technik geknüpft wird. Dieses Bild ist in der Tat nicht grenzüberschreitend, sondern erscheint als Wiederbelebung einer naturalistischen Bildlichkeit, wie sie etwa in der US-amerikanischen Literatur unter dem Einfluss der Thermodynamik der letzten Jahrhundertwende zu finden war: die Mutter-Maschine als Medium und Konverter von Energie, die letztlich, wie Seltzer (1992) zeigte, gegen die göttlich-männliche Schöpfungskraft ausgespielt wurde. Die Geschlechterdifferenz »verflüs-

sigte« sich dabei keineswegs, sondern verfestigte sich zu grundlegend entgegengesetzten »Kräften«. Ähnliches gilt heute: Balsamo (1995) hat festgestellt, dass sich im Unterschied zu anderen Verschiebungen im Feld von Natur und Kultur *Gender* als eine naturalisierende, den weiblichen Körper (re)sexualisierende Kategorie weiterhin behauptet. Von einer »Implosion« dieser Kategorie, wie Haraway in den 1980ern hoffnungsvoll schrieb, kann also heute nicht mehr die Rede sein.

Was jedoch seine Gültigkeit behält, sind die radikalen Lektürestrategien Haraways, die vor jeglicher Literalisierung warnen, und dabei selbst die Grenzen zwischen dem Realen und Fiktiven, dem Wörtlichen und Metaphorischen beständig in Frage stellen. Sie bieten eine Vielfalt von Anknüpfungspunkten und ermuntern, neue Verbindungen und Transcodierungen zu produzieren, über welche sich vielleicht auch Haraways eigene Texte erschließen lassen; etwa so:

feministischer Gegenstandspunkt	situierete <i>Literacies</i>
Mythos, Naturalisierung	Fetisch, Literalisierung
Hybrid, <i>Terminator</i>	Cyborg
Tod des Subjekts	Figuren, Akteure
Biomacht, Postmoderne	Technobiomacht/TS
Christliches Erlösungsdrama	Feministischer Humanismus
Dualismen	Transcodierung, Diffraktion
Text, Hermeneutik	Hypertext, Pragmatik
(männliche) Maschine, (weibliche) Matrix	<i>Cat's Cradle</i>
Quantität der Differenzen	Qualität der Differenzen
<i>cui bono</i>	<i>commitment</i>
Kohärenz, Theorie	offenes Netz, Visualisierung
	etc.

## 4. Das Symbolische verschieben

### De-Konstruierte Textsubjekte

Die Aufnahme poststrukturalistischer Theoreme und Verfahren mit der Verknüpfung ethisch-sozialer Anliegen des Feminismus und Postkolonialismus durch Judith Butler, Trinh T. Minh-ha und Donna Haraway hat die Landschaft der Gender-Theorien entscheidend verändert und bereichert. Auch wenn sie, wie gezeigt, nicht die einzigen und auch nicht unbedingt die ersten waren, die an Derrida oder Foucault anknüpften und poststrukturalistische, konstruktivistische und andere Denkrichtun-

gen weiterführten, so führte die jeweils spezielle Verbindung von Theorie, politisch-ethischem Anspruch und jeweils neuartiger interdisziplinärer Verknüpfungen sowie daraus resultierender sprachlicher Repräsentation zu wirkmächtigen Resultaten. Das gilt sowohl für die Konzeptionen von *Subjekt* und *Text*, als auch für die Verbindung beider mit der Kategorie *Geschlecht*, wie im Folgenden zusammengefasst werden soll.

Sowohl Butler, Trinh als auch Haraway schließen sich der poststrukturalistischen Subjektkritik in Bezug auf die Spaltung von Geist und Körper an, wie sie sich im traditionellen Zeichen- und Bewusstseinsmodell manifestiert. Indem dieses die Idee (das Signifikat) dem Körper (dem Signifikanten) überordnet, werden beide Momente radikal getrennt. Ergänzt wird sie um die feministische Kritik an der geschlechtsspezifischen Organisations- und Repräsentationsweise. Subjektivität, Text und Geschlecht werden so auf konstitutiver Ebene miteinander verwoben.

Der Shift von *Frau* und *Weiblichkeit* zu *Gender* in der feministischen Diskussion seit den späten 80er Jahren, den die Autorinnen sowohl aufnahmen als sie auch speziell im deutschsprachigen Raum zu seiner Durchsetzung beitrugen, macht sich sowohl in Bezug auf das Subjekt als auch auf das Textverständnis bemerkbar: Weder ist von einem »weiblichen Subjekt« im positiven Sinne noch von einem »weiblichen Text« oder einem »weiblichen Lesen« die Rede. Stattdessen geht es bei Butler um den Prozess der Vergeschlechtlichung des Subjekts und den damit einhergehenden Formierungen entlang diskursiver Normen, mit dem Ziel, eben diese zugunsten einer Vielfalt möglicher Identitätsformen zu dekonstruieren. Trinh bezieht sich zwar (auch) auf weibliche Subjekte, grenzt sich aber entschieden gegen fixierende Positivierungen ab, sowohl gegenüber einer idealisierten Weiblichkeit als auch gegenüber *Négritude*-Konzepten. Haraway verfährt doppelgleisig, indem sie positiven Weiblichkeitsbildern die Auflösung von Dualismen entgegenhält, die neben geschlechtlicher und kultureller Differenz auch die zwischen Mensch und Tier oder Mensch und Maschine umfasst. Was die Subjektvorstellungen selbst angeht, so nähern sich Butler und Haraway auf entgegengesetzten Wegen ihren jeweiligen Befunden, welche Aspekte der Dekonstruktion oder Rekonstruktion bedürfen, während Trinh hier eine Zwischenposition einnimmt.

Die Texte Judith Butlers nähern sich, schematisch formuliert, über strukturalistische, poststrukturalistische und entsprechend gewendete psychoanalytische Theorien den Ansätzen Foucaults. Das heißt, ein sprachlich-symbolisches Verständnis des Subjekts fügt sich zusammen mit einem durch Praktiken, also im weiteren Sinne durch Handlung, bestimmten. Die Vorstellung des symbolisch vergeschlechtlichten Subjekts erhält mittels dieser Praktiken eine Handlungsform, die ihrerseits

sprachlich-performativ konzipiert ist. Butler übernimmt für ihr Subjektverständnis die Wendung Foucaults, in der sich ein vermeintlich innerer Identitätskern über das Außen bestimmt. Dadurch wird dem modernen Mangel-Subjekt ebenfalls die Grundlage entzogen, denn die strikte Grenzziehung zwischen Ich und Welt bzw. Sprache, Geist und Körper findet nicht statt; gegen die Vorstellung passiver, der Sprache vorgängiger Körper entstehen sie bei Butler *mit* und *in* Sprache. Der Eintritt in die Sprache bedeutet also zunächst keinen Verlust, ruft keinen Mangelzustand hervor oder verstärkt einen solche, der nach gleichermaßen formgebenden wie selbstdisziplinierenden Kohärenzvorschriften verlangte. Allerdings kommt Butler später zu dem Schluss, dass es im Prozess der Identitätsbildung sehr wohl zu Verlusten kommt, die sich in melancholischen Ich-Strukturen artikulieren (Butler 1997b). Sie werden jedoch, wie bei der homosexuellen Identifizierung, nicht als anthropologische Konstante begründet, sondern psycho-kulturell als Folge kultureller Verbote, die subjektivierend wirken.

Donna Haraway ging dagegen vom situierten Subjekt aus, das um (post-)strukturalistische wie um konstruktivistische Einsichten in die subjektivierende Rolle von Sprache modifiziert wurde. Das Modell des Mangelsubjekts wurde ebenfalls zugunsten der Vorstellung einer konstitutiven Verwobenheit von Sprache und Selbst aufgegeben. Darüberhinaus etablierte Haraway mit ihrem Netzmodell eine positiv und äußerliche Betrachtungsweise, die an einer existenziellen Ebene ansetzte, die psychodynamische Dimension jedoch außen vor ließ. Entsprechend hat die Melancholie keinen Ort – wohl aber das Leiden (s.u.).

In den Texten Trinh verbinden sich die seriellen Ansätze des selbst-differenten Subjekts aus dem poststrukturalistischen Kontext und die postkolonialistische Einsicht des kulturell hybriden Charakters von Identität mit der Suche nach Repräsentationsformen für *Women of Color*. Dies geschieht auf eine Weise, in der beide Seiten der Subjektivierung ihre Berechtigung erfahren, d.h., die Aufmerksamkeit liegt sowohl auf der Gestaltung möglichen positiver Selbstbilder und -Geschichten, als auch auf der Ermöglichung differenter Formen durch Entzug und Abweisung von Bedeutungsfixierungen. »Differenz« dient bei Trinh als Leitmotiv, das Sein und Mangel umdefiniert, wobei es jedoch seinerseits nicht reifiziert werden darf.

Auf der Grundlage eines sprachlich-rhetorischen Verständnisses von Subjektivität dienen auch hier wieder rhetorische Figuren als Modell. Butler führt das in Teil III (Abschnitte 5 und 7) beschriebene *mimetische* Verfahren weiter, indem sie ebenfalls eine sprachlich-symbolische Auffassung von Geschlecht und Geschlechterdifferenz zugrundelegt. Über den Begriff des Performativen, des Sprachhandelns, wird das Rhetori-

sche ins Praktische gewendet. In *Gender Trouble* wird die Bindung einer zeichenhaft verstandenen Körperoberfläche an einen (vermeintlich fixen) (Identitäts)Kern als kontingent ausgestellt. Subjektidentität wird über das Konzept des performativen Aktes als ein Verhältnis zwischen Geschlechternorm und Körperpraktiken reformuliert. Der daraus resultierende *Gender-Akt* wird bei Butler dann als subversiv charakterisiert, also bedeutungsaflösend oder -verschiebend, wenn er nach dem rhetorischen Muster der *Parodie* (des *Pastiche*) die Bestandteile vergeschlechtlicher Identität ausstellt (*sex/gender/Begehren*) und ihre Innen/Außen-Organisation in Frage stellt. Das Ziel liegt darin, möglichst vielfältige Identitätsformen zu ermöglichen, indem sich die strikte Zuordnung auf symbolischer wie imaginärer Ebene auflöst. Offen blieb hier die Frage, inwieweit sich das Wiederholte nicht doch verfestigt, anstatt sich aufzulösen. In *Bodies that Matter* erprobte Butler daher eine neutralere Strategie, indem sie Identität als *Katachrese* beschrieb, als »unrichtige Benennung«, der sie zuschrieb, den eigenen Setzungscharakter auszustellen, so dass etwa »Frau« nicht präskriptiv-normativ zu verstehen sei, sondern Möglichkeiten der Fortschreibung offen halte. Butlers Text näherte sich damit Derridas Verständnis der Bedeutungsproduktion auf struktureller Ebene (im Unterschied zu den Praktiken) an. Er riskierte aber die Verflachung des performativen Machtbegriffs, indem dieser eine unbedingte Wirkung sprachlicher Anrufungen behauptete.

In *Excitable Speech* wird die notwendig gewordene Unterscheidung zwischen Sprechhandlung und Wirkung eingeführt und zugleich die Theoreme der Materialität der Sprache sowie der sprachlichen Verfasstheit des Körpers zugespitzt zum Körper als bedeutungstragendes Zeichen und performativem Signifikanten. Körper bilden damit die Schauplätze und die Akteure kultureller Bedeutungspraktiken, welche die Tiefenstruktur desjenigen Diskurses bilden, durch den sie ermöglicht werden; Gender, ebenso wie Race und andere Kategorien, sind darin eingelassen und »verkörpert«. In *Psychic Life* geht Butler der Frage nach dem Verhältnis zwischen Struktur und Individuum, Bedeutungsnorm und Verkörperung unter individueller Perspektive nach und kommt dort zu dem Modell einer konstitutiven Verwobenheit zwischen dem Psychischen und Sozialen. Zum Modell der Subjektivierung wird hier die *Trope* als solche: Die Wendung des Subjekts auf sich selbst als Effekt der Macht, in der die Unterscheidung zwischen äußerer Macht und Handlungsmacht des Subjekts zugunsten einer Form sich ausdifferenzierender Macht im Sinne Foucaults verschoben wird.

Ausgehend von der grundlegenden Verwobenheit zwischen (Körper) Subjekten und Sprache erfüllt der Bezug auf sprachliche Figuren und

Verfahren zwei Funktionen. Zum einen dienen sie der Neubestimmung der Genese und der Funktionsweise von vergeschlechtlichten Identitäten und Körpern: als Sprechakt, performativer Signifikant oder Trope. Zum anderen erscheinen sie als Praktiken (Parodie, Katachrese), die im Sinne der Resignifikationsstrategie Butlers eingesetzt werden sollen, um andere Konstrukte denkbar werden zu lassen, wie die Entwürfe sprachlich-materieller Körper- und Subjektpraktiken, die ihrem signifikanten Eigenleben folgen, sowie kollektive Entwürfe nicht-deskriptiver Subjektformationen, die ihren imaginären Charakter anerkennen. Auch wenn eine direkte Übertragbarkeit semiotischer Zeichenstrategien auf alltagspraktische Handlungen sich als Missverständnis herausstellte (wie im Fall der Parodie, vgl. Kap. IV.1), so enthalten Butlers performative Ansätze eine deutlich handlungsorientierte Dimension. Diese unterscheidet Butlers Texte von früheren mimetischen Strategien, ebenso wie die Bezüge zur Alltagswelt, welche die rhetorischen Relektüren literarisch-philosophischer Texte ergänzen.<sup>156</sup>

Der Topos von der »Materialität des Zeichens« führte bei Butler zu einer Aufwertung der Signifikantenseite, nicht jedoch zu einer Verkehrung, durch die eben jene Materialität oder Körperlichkeit wortwörtlich als eine unproblematisch zu bestimmende Sinnerzeugerin gelesen wurde, wie für andere Auffassungen des Performativen gezeigt (Kap. IV.1, fünfter Absch.). Weder wird das Körperliche vor der Sprache privilegiert, noch an das Außersymbolische und damit an ein Unnennbares verwiesen. Stattdessen verfolgte Butler die Strategie, das Sprachliche des Körpers und die Materialität des sprachlichen Zeichens aporetisch aufeinander zuzutreiben, so dass die Grenzziehung sowie die damit verbundenen Ausschlussmechanismen selbst in Frage stehen.

Die Einsicht in den ausschließenden Charakter von Diskursen führte andererseits nicht zu einfachen Neubenennungen, wie etwa zur rhetorischen Neubestimmung von »Frau« oder »Weiblichkeit«, so dass ihr der Vorwurf des Repräsentationalismus (vgl. Kap. III.5, achter Abschn.) nicht zu machen ist. Das Dilemma zwischen der Notwendigkeit, von »Frau« zu sprechen, andererseits damit keine Festlegung vorzunehmen, löste Butler mit einer Derrida folgenden Strategie, nämlich der Einführung der *Katachrese*. Als »unrichtige« Rede ist immerhin noch eine Artikulation möglich, die ihren Setzungscharakter stets mitausstellt. Positive inhaltliche Aussagen machte Butler dazu nicht, ihr Konzept eines vergeschlechtlichen Körpersubjekts bleibt formal auf die Möglichkeit der Umschreibung/Resignifikation orientiert.

---

156 Etwa in Thematisierung von *Drag, Hate Speech* u.a., was wiederum Ähnlichkeiten zu Barbara Johnsons späteren Texten aufweist (vgl. Kap. III.5, achter Abschn.).

Trinhs mimetische Strategie steht an der Schnittstelle zwischen Verfahren, wie sie im feministischen sowie im postkolonialistischen Kontext entwickelt wurden. Beide zeichnen sich durch die doppelte Zielsetzung aus, gegebene Repräsentationsformen aufzunehmen, um in der Wiederholung ihre Bedingungen auszustellen und sie zu verschieben. Ähnlich wie bei Butler oder Bhabha steht auch bei Trinh die mimetische Strategie unter dem Zeichen der (Selbst-)Differenz. Sie dient als generelle Leitlinie sowohl für programmatische Forderungen als auch für soziale Praktiken aller Art. Dabei vermeidet Trinh nicht nur die Reifizierung von Weiblichkeit als (positive) Differenz, sondern vor allem auch eine Stilisierung von Weiblichkeit als selbstdifferentes (subversives) Moment, wie es in anderen mimetischen Strategien stattfand (vgl. Kap. III.5). Dadurch entfällt auch das fruchtlose Gegeneinander zwischen der Rückführung von Weiblichkeit und anderen Phänomenen auf soziale oder symbolische Gegebenheiten, insofern beide als Zuschreibung und Abgrenzung befragt werden sollen. Deutlicher als Butler vermeiden Trinhs Texte es daher, eine Seite zugunsten der anderen aufzulösen. Vielmehr erscheinen sie als Teil einer Schichtung, eines spezifischen raum-zeitlichen Zusammentreffens, das in seiner Relationalität analysiert werden muss.

Anders als bei anderen poststrukturalistischen Ansätzen privilegiert Trinh nicht eine bestimmte rhetorische Bewegung, wie die metonymische Verkettung vor der metaphorischen Fixierung, auch wenn man ihrem Ansatz eben dies zuschreiben kann. Sondern der Akzent liegt hier auf der Wechselbewegung, in der nur situativ zu entscheiden ist, welches Bedeutungsverfahren adäquat erscheint – die strategische Nutzung oder Einforderung einer Subjektposition oder aber deren Dekonstruktion durch Abzug bzw. Vervielfältigung von Bedeutung.

In diesem Kontext stellt auch die Figur der *un/an/geeignete(n) Andere(n)* keine einfache positive Identifikationsfigur dar, sondern sie eröffnet eine Repräsentationsmöglichkeit für *in/between*-Identitäten, wie sie im Kontext der Migration entstehen, mittels derer die soziopolitischen wie symbolischen Bedingungen dargestellt werden sollten. Die Figur erscheint so als ein *dritter* Raum der Äußerung, wie sie auch in anderen postkolonialistischen mimetischen Strategien entworfen wurden, um das synchrone Auftreten von Differenzen in ein Verhältnis zu setzen. Abgesehen von dieser Figur gab Trinh nur wenige rhetorisch-figurative Formen für eine adäquate Position des Sprechens oder des Selbstbezuges vor. Stattdessen thematisierte sie direkt poetisch-reflexive Räume, in denen Wissen unter Beachtung des Gedankens der Selbstdifferenz auf eine andere Art produziert werden sollte.

Eine entscheidende Rolle kommt dabei, im Unterschied zu den meisten anderen feministischen wie postkolonialistischen mimetischen Strategien, einem negativen Moment zu. Negativität funktioniert in den Texten Trinh weniger dialektisch (wie bei Kristeva), denn seriell (ähnlich auch bei Derrida) und erscheint positiv als Ermöglichungsgrund gewendet. Trinh schließt hier an poststrukturalistische Entnennungsstrategien an, die nicht einen Mangel an Bedeutung kritisieren, sondern ein Zuviel an Zuschreibungen (vgl. Kap. III.7., dritter Abschnitt). Sie führt diese Perspektive konsequent weiter mit der Forderung nach Leerräumen, Stillstand etc., durch die Unterbrechungen im Diskurs möglich oder wahrgenommen würden.<sup>157</sup> Ihre historische Begründung erhält die Entnennungsstrategie durch die Verweise auf die Kolonialgeschichte und den daraus resultierenden Erfahrungen für Angehörige nicht-westlicher Kulturen, immer schon im Namen einer universalisierten Wahrheit beschrieben worden zu sein.

Bei Haraway fällt die Vielzahl inhaltlich gestalteter Figuren auf. Sie propagiert die Aufnahme und Umwertung von Bildern bzw. Metaphern nach dem Muster der konstruktivistischen Bildlektüre, die hier konkret im Dienste der Vervielfältigung der Vorstellung möglicher (viel-/ungeschlechtlicher, ethnisierter etc.) Existenzformen steht. Ähnlich wie de Lauretis, Anzaldúa oder auch Trinh zielt Haraway mit ihren figurativen Praktiken oder »Technologien« auf die Selbstgestaltung des sprechenden Subjekts mithilfe von bildlichen Ausdrucksformen (vgl. Kap. III.6).

Signifikationsstrategien erscheinen als Form des *Empowerment*; wie in dem Mythenkonzept de Beauvoirs geht es darum, über neue Selbstdefinitionen zur Gestaltung von Welt zu kommen. Im Unterschied zu de Beauvoir oder de Lauretis legt Haraway keine strikte Separierung unterschiedlicher semiotischer wie sozialer »Räume« zugrunde, die in hegemoniale Diskurse versus feministische Gegenpraktiken eingeteilt werden könnten, sondern sie geht von einer konstitutiven Vieldeutigkeit aus, die erst in konkreten Praktiken ihre Wirkung entfalten. Insofern diese stets mit Macht verbunden sind, kann Haraway auch feministische Praktiken als ausschließend erweisen; die des Technoscience-Diskurses hingegen als Erweiterung von Möglichkeiten. Ähnlich wie de Lauretis betont Haraway jedoch die Notwendigkeit, eine ethisch fundierte Deutungsmacht aufzubauen. Darin liegt die Bedeutung der *Literacy* als Verfahren einer ideologiekritischen Lektüre. Sie folgt der feministischen Mythenlektüre, die in diesem Kontext eine postkolonialistische Begründung erhält.<sup>158</sup>

---

157 Das erinnert an Foucaults Schweigetaktiken (vgl. Kap. II.6), wobei Trinh sie nur dann für sinnvoll erachtet, wenn sie tatsächlich als solche wahrgenommen werden (vgl. Trinh 1989, 83).

158 Vgl. schon im Manifesto entsprechende Bezüge (Haraway 1991a).



Die Umwertung einzelner Figuren bedient sich unterschiedlicher semiotisch-rhetorischer Strategien, wie dem »künstlichen Mythos« oder dem Differenzmodell des Hybrids, und sie ist vielfach eingebettet in eine semiotische Rahmenstrategie (dem semiotischen Viereck, Diffraktion/Transcodierung; vgl. Kap. IV.3).

Sprachliche Figuren in den Texten Haraways sind nicht nur Abbild oder werden zum Modell für Wirklichkeit (wie für die literalisierenden Strategien beschrieben), sondern sie fabrizieren Wirklichkeit. Wie bei Butler geschieht dies durch eine performative Macht von Tropen, durch Anrufungen, die Praktiken gestalten und darüber Wirklichkeiten schaffen, indem sie Dinge *in die Welt bringen*. Gleichzeitig macht Haraway auf die Gefahr aufmerksam, diese Tropen und Figuren wortwörtlich zu nehmen, wodurch sie, so muss man schließen, erst ihre performative Macht erhalten. Es geht also auch hier um die Wirkung, die stets ungesichert bleibt, bei Haraway jedoch mithilfe von Rahmenerzählungen abgesichert werden soll.

Im Unterschied zu Butler behält Haraway bei allem Zusammenwirken eine begriffliche Trennung zwischen »semiotisch« und »materiell« bei. Sie steht im Dienste ihrer Aufwertung der Objekt- und Naturseite, der sie ein sinnstiftendes Moment außerhalb des Symbolischen zugestehen will (ohne jedoch, wie Latour, einem naiven Realismus zu verfallen). So verfolgt sie als eine im Vergleich zu Butler gegensätzliche Strategie der Benennung: Eine programmatische Gegendiskursivierung, die sehr wohl die Gefahr diskursiver Zwänge anerkennt, ihnen aber mit einer Umkehr und Vervielfältigung von Bedeutung begegnen will und auf diese Weise den Repräsentationalismus auf die Spitze treibt. Anstatt allein auf implizite performative Diskursstrategien zu vertrauen, legt Haraway ihre Programmatik offensiv offen, so dass der Konstruktionscharakter auch ihrer eigenen Figurierungen stets präsent bleibt. Konträr zu ihrem ansonsten rein positiven Vorgehen beharrt Haraway auf einem (negativen) Bereich des Unnennbaren, der diskursive Fixierungen aufzubrechen in der Lage scheint.

Butler, Trinh und Haraway bedienen sich zur Bedeutungsveränderung also nicht nur unterschiedlicher, sondern auch jeweils verschiedener Strategien aus dem feministischen (wie in Teil III.7.3 dargestellt) wie nicht-feministischen Spektrum. Daraus ergibt sich die Frage, wie und worin die jeweiligen (Subjekt-)Bedeutungen theoretisch eingebettet sind, wenn sie nicht einfach »in der Sprache« oder »in dem Subjekt« lokalisiert werden sollen. Die Spannung zwischen einer strukturellen und einer aktuellen Verortung, zwischen Oberflächen- und Tiefenbedeutung, wie sie als durchgängige Problematik bisher dargestellt wurde, wird

auch hier wieder wirksam, wie nun nochmals zusammenfassend gezeigt werden soll.

### **Das Dilemma des Symbolischen: Konstanz und Kontingenz**

Das psychoanalytisch ausgelegte strukturelle Modell der *Symbolischen Ordnung* hatte sich, wie in Teil III gezeigt, als ausgesprochen fruchtbar für die feministische Theorie erwiesen, insofern es die Hartnäckigkeit von kulturellen Bedeutungsmustern, insbesondere der Geschlechterhierarchie, mit der sprachlichen Konstituierung des Subjekts erklären half. Es stieß jedoch mit der Annahme zeitlos-universaler Gültigkeit seiner Gesetze an seine Grenzen (vgl. Kap. III.5).<sup>159</sup>

Butler machte, wie in Kapitel IV.1 (zweiter und dritter Abschnitt) dargestellt, das Modell der Symbolischen Ordnung zum Ausgangspunkt ihrer Theoretisierung des vergeschlechtlichten Körpers, zielte aber darauf, die deterministischen Momente aufzulösen. Das Verhältnis von manifester Oberfläche und latenter Tiefenstruktur wurde zum einen über Derridas Konzept der seriellen Performanz modifiziert. Darin sind die Bedeutungsebenen so ineinander verflochten, dass jede Separierung als eine nachträgliche Konstruktion erscheint. An die Stelle einer vorausgesetzten Bedeutung tritt also die Frage nach dem kontextuell gebundenen Zusammenwirken. Zum anderen boten die Begriffe des Diskurses bzw. der Praktiken, die Butler von Foucault übernahm, die Möglichkeit, die Übereinanderlagerung von handlungsbestimmenden Elementen, die hier als »Codes« thematisiert wurden, und Praktiken unter dem Aspekt der Macht zu thematisieren. Der Begriff des Diskurses erscheint bei Foucault als Einsatz gegen die Struktur des Symbolischen, an die Stelle einer binären Ordnung sollte »eine Serie diskontinuierlicher Segmente« treten, wie es in *Der Wille zum Wissen* (Foucault 1983, 122) heißt:

»Genauer: die Welt des Diskurses ist nicht zweigeteilt zwischen dem zugelassenen und dem ausgeschlossenen oder dem herrschenden und dem beherrschten Diskurs. Sie ist als eine Vielfältigkeit von diskursiven Elementen, die in verschiedenartigen Strategien ihre Rolle spielen können, zu rekonstruieren.« (Ebd.)

Butler dagegen führte den Begriff des Diskurses so weit an den des symbolischen Gesetzes heran, wie Lorey analysierte, »daß Diskurse das Co-

---

159 Siehe die in Kap. II.5 dargestellte Kritik von Foucault an den phänomenologischen und hermeneutischen Varianten der Hintergrundannahmen; in Kap. III.5 die Kritik am Konzept der Symbolischen Ordnung.

dierungsinstrument zur Produktion binärer, hegemonialer Strukturen werden« (Lorey 1996, 66). Über eben diese binäre Struktur des Gesetzes, die darüber bestimmt, welche Körper »intelligibel« werden und welche nicht, nähert sich Butlers Modell dem hermeneutischen Verständnishorizont wieder an.<sup>160</sup> Auch die Praktiken, die, wie gezeigt, bei Foucault eine Gegenbewegung zu symbolischer Fixierung darstellen (Kap. II.5, vierter Abschn.), werden bei Butler als Praktiken der Re-signifizierung bzw. als Verkörperungspraktiken dem Bereich des Symbolischen zugeordnet. Das symbolische Gesetz behielt auch in Bezug auf den Begriff der Performativität seine Geltungskraft bei. Während Derrida letztlich lediglich auf die Herstellung von Dualismen, Phallogozentrismus und Präsenzdenken als strukturelle Konstanten rekurrierte, beharrte Butler auf der Wirksamkeit kulturell-thematischer Verbote und Gesetze wie dem Inzestverbot. Diese wurden jedoch weder als universale, anthropologische Konstanten noch als getrennte oder (halb-)autonome Struktur verstanden, dem das Subjekt unterworfen ist. Sondern sie erschienen als historisch-kulturell veränderbar und eng mit subjektiven Praktiken des Zitierens verknüpft, so dass die Ordnung des Symbolischen nicht nur repressiv, sondern auch produktiv wirkt (vgl. Kap. IV.1).

Butler behielt also letztlich das Tiefenmodell bei, zielte aber darauf ab, den determinierenden Effekt über die Anbindung des strukturellen Moments an ein praktisches zu mindern, da eben dadurch Veränderungen möglich schienen. Gegenüber der Struktur erscheint so ein subjektives Handlungsvermögen aufgewertet, nicht aber das Subjekt im Sinne eines eigenständigen Handlungssubjekts, da dieses konstitutiv in die performativen Kräfte des Diskurses eingebunden ist. Was sich damit als ein drittes Moment zwischen Subjekt und Struktur als Handlungsträger anbietet, ist der Diskurs, der über seine performative Macht die symbolischen Gesetze vollzieht und darüber Subjekte bzw. Körper als codierte produziert. Allerdings wird diese Zuordnung zum Dritten fraglich, wenn, wie oben beschrieben, Diskurs mit Gesetz zusammenzufallen droht (wie insbesondere in *Bodies that Matter*, Butler 1993) oder Diskurs und Körper in eins gesetzt sind (Butler 1997b).

Der Ansatz von Donna Haraway wird häufig als sozialkonstruktivistisch bezeichnet. Susan Hekman zog zur Beschreibung von Haraways Vorgehensweise das in Sprach- und Kommunikationsphilosophie ebenso wie in soziologischen Handlungstheorien verbreitete Konzept der *Hintergrundannahmen* heran. Es erscheint auf den ersten Blick eine plausible Erklärung nicht nur für Haraways, sondern auch für andere

---

160 Vgl. Dreyfus/Rabinow 1987, 105; und die Darstellung in Kap. II.5, vierter Abschn.

feministische Strategien der Bedeutungsveränderung zu bieten, weshalb ich es hier kurz darstellen und diskutieren möchte.

Hekman bezieht sich mit »Hintergrundannahmen« auf sowohl alltagssprachlich als auch institutionell tradierte und in der Sprache verankerte Bedeutungsmuster unter der Voraussetzung, »that every society requires a ground for meaning, that makes language intelligible.« (Ebd.) Mit Wittgenstein geht Hekman vom Handlungscharakter von Sprache aus, die als unterschiedliche Sprachspiele »forms of life« begründeten: »[...] language games literally give us a world in which to live; our concepts are part of the fabric of our form of life.« (Hekman 1999, 128). Darin liegt die Gestaltungsmacht von Sprache: »A picture held us captive«, laute Wittgensteins Formel dafür, dass es kein soziales Leben außerhalb von Sprache gebe (ebd., 129). Diese Formulierungen weisen direkt auf Haraways »Figurierungsmacht« zurück. Die zentrale Frage für Hekman ist nun, wie diese Bilder oder »Mythen« verändert werden können, ohne neue Universalien in die Welt zu setzen. Dazu zitiert sie selbst wieder ein Bild, nämlich die Flussbett-Metapher Wittgensteins, mit der er den Wechsel in der Bildung von stabilen Bedeutungsmustern und deren Auflösung oder »Verflüssigung« beschreibt:

»It might be imagined that some propositions, of the form of empirical propositions, were hardened and functioned as channels for such empirical propositions as were not hardened but fluid; and that this relation altered with time, in that fluid propositions hardened, and hard ones became fluid. The mythology may change back into a state of flux, the riverbed of thoughts may shift. [...] But I distinguish between the movement of the waters on the river-bed and the shift of the bed itself; though there is not a sharp division of the one from the other. And the bank of the river consists partly of hard rock, subject to no alteration or only to an imperceptible one, partly of sand, which now in one place and now in another gets washed away or deposited.«<sup>161</sup>

Wittgenstein scheint hier ein System sprachlicher Äußerungen anzunehmen, wobei dieses System und die einzelnen Elemente sich gegenseitig konstituieren und sich ineinander verwandeln können. Es handelt sich damit, so lässt sich unter Bezug auf die generelle Repräsentationsproblematik konstatieren (Kap. I.3), um eine Variante des Tiefenmodells, in dem sowohl die Ebenen selbst als auch das Verhältnis zwischen ihnen zeitlichen Veränderungen unterliegen.

Hekman betont die Verbindung der Bedeutungselemente, die erst im Zusammenspiel oder durch Überlappung eine stabilere Grundlage ausbilden. Daraus zieht sie die Konsequenz, dass Bedeutungsveränderungen

---

161 Wittgenstein 1969, §96-7, § 98-9, zit.n. Hekman 1999, 129.

entsprechend nur über eine Anbindung an bereits vorhandene Bedeutungsmuster forciert werden können, nicht über eine radikale »relocation«: »[...] social and linguistic change is a function of the redeployment and redefinition of words and practices that already exist in social life. Social reformers take linguistic tools that are already at their disposal and reemploy them in new areas.« (Ebd., 130)

Hekman sieht u.a. Haraways Cyborg als eine gelungene Strategie, neue Hintergrundkonzepte zu entwerfen, die »oppositionell sind, ohne fundamental zu sein«; ebd., 132). Indem beispielsweise der Cyborg sichtbar gemacht habe, dass und wie weibliche Erfahrungen unter technowissenschaftlichen Bedingungen unsichtbar würden und die Postmoderne-Konzepte darum bereichert und verschoben habe, sei es Haraway gelungen, das »Flussbett der Bedeutungen« zu verschieben. Und zwar über ein Bild, welches bereits »intelligibel« sei (ebd., 142f). In dieser Perspektive erscheinen genau diejenigen Momente in Haraways Umwertungsstrategien, welche sich als problematisch erwiesen, nämlich die Nähe zu den kritisierten Ausgangsbefunden oder auch das mögliche Umschlagen, tatsächlich als Bedingung für das Gelingen.

Insgesamt erscheint Hekmans Variante der Hintergrundannahmen interessant, weil es einen Bezug zu allgemeingültigen Regeln oder Annahmen erlaubt, welche eine stabile, zeitübergreifende Grundlage der Bedeutungsbildung darstellen, indem sie Sinn und Bedeutung und die Parameter für Argumente, also was und wie etwas in einem sozialen Kontext »intelligibel« wird, definieren (ebd., 146). Der Bedeutungshintergrund ist – im Unterschied etwa zur Symbolischen Ordnung der Psychoanalyse in einem enger ausgelegten Sinne – nicht universal gedacht, sondern wird veränderbar durch den Bezug auf eine soziale Gemeinschaft (als »ungrounded ground«, ebd.).

Hekman führt den Begriff auf Searle und Wittgenstein zurück, weitet ihn jedoch um unterschiedliche Elemente aus marxistischen Theorien und unterschiedlichen Schriften Foucaults so aus, dass der Erkenntnisgewinn aufgrund der starken Verallgemeinerung wieder verloren zu gehen droht.<sup>162</sup>

162 Hekmans Begriff umfasst nicht nur sprechakttheoretische und sprachphilosophische Ausdeutungen, sondern auch Foucaults Begriff der Episteme (der zudem mit »Diskurs« gleichgesetzt wird, vgl. Hekman 1999, 134) und andere. Im Unterschied zu im engeren Sinne sozialkonstruktivistischen, ethnomethodologischen Ansätzen oder zur Kommunikationstheorie von Habermas geht es hier weniger um formale Regeln zur Aufrechterhaltung von Kommunikation, als um Phänomene tradierter Bedeutungsmuster. Generell ist ein Trend zu beobachten, den Begriff der Hintergrundannahmen recht beliebig im Sinne von unexplizierten Bedeutungsaspekten zu verwenden.

Auf der Suche nach einem für eine Neuformulierung des feministischen situierten Subjekts angemessenen Rahmen bleiben wesentliche Widersprüche und Schwierigkeiten unbeleuchtet. So erscheint z.B. die sozialkritische Strategie in Bezug auf die Hintergrundannahmen so allgemein (»Social reformers take linguistic tools that are already at their disposal and reemploy them in new areas« Hekman 1999, 130, s.o.), dass sich tatsächlich *alle* in dieser Untersuchung dargestellten Strategien damit beschreiben ließen, ungeachtet der theoretischen Unterschiede. Vor allem bleiben die Schwierigkeiten unbefragt, die sich daraus ergeben, dass es sich immer noch um ein Tiefenmodell handelt. Foucault, den Hekman unter die Theoretiker von Hintergrundannahmen subsumierte, problematisierte ja gerade die Verknüpfung und die Erkennbarkeit der Ebenen, indem er in Frage stellte, dass sich von Oberflächenphänomenen auf eine Tiefenstruktur schließen lasse; dass der Hintergrund angeeignet werden könne, wenn er doch als unbewusst und der subjektiven Wahrnehmung als entzogen gelte; und schließlich die Möglichkeit der Erkenntnis, wenn die Betrachtenden selbst darin verstrickt sind (vgl. Kap. II.5, vierter Abschn.). Diese Fragen bleiben bei Hekman weitgehend unbeantwortet bzw. ausgeschlossen. Dass sich eine Tiefenstruktur ideologiekritisch aufweisen lässt und dass sie sich bei veränderter Bezeichnungsweise mitverändert, wird vorausgesetzt.

In Bezug auf Haraway wäre in dem Erklärungsmodell der allmählichen Bedeutungsverschiebung noch nicht die provokative Wirkung der Texte erfasst, die durch die unvermittelte Konfrontation von Kontexten, Theoremen oder Begriffen entsteht, wie ich sie oben als »Transcodierung« beschrieben hatte. Hier erscheint ein Bezug zu Iser's konstruktiver Negativität hilfreich, mit dem die Wechselwirkung zwischen Einzelbedeutung und »Flussbett« (um Wittgensteins Metapher zu zitieren) auf der Grundlage von Leerstellen und dadurch hervorgerufenen Projektionen erklärt werden kann (vgl. Kap. I.5, zweiter Abschn.). Solche Leerstellen sind es Iser zufolge, die den Status von Textelementen verunsichern und auf diese Weise normative Schemata aufbrechen können. Bei Haraway sind es die oben beschriebenen unerfüllten Erwartungen an Sinnkohärenz und kontextuelle Einbettungen, welche erschüttert werden – aber zugleich auch »Neues« im Sinne des Hybrids ermöglichen, wie einen feministischen Cyborg.

Haraway umgeht jeglichen Ansatz einer Doppelstruktur zunächst über den Bezug auf die Netzwerktheorie. Dort sollte, wie in Kapitel IV.3 gezeigt, der Gegensatz zwischen Subjekt und Struktur als handlungs- und bedeutungstragende Kraft zugunsten eben des Netzes gleichwertiger »Akteure« aufgelöst werden. Latour verstand die Actor-Netzwerktheorie als Weiterentwicklung des Sozialkonstruktivismus, insofern die Be-

deutungserzeugung nicht allein dem Subjekt zukommt, das in der Konsequenz auch nicht alleiniger Handlungsträger ist, umgekehrt aber auch nicht als Codes oder Gesetzen unterworfenen in Erscheinung tritt. Stattdessen ging es ihm um das jeweilige Zusammentreffen von Menschen, Dingen und Codes, die es in ihren Kontexten zu untersuchen galt (Latour 1996). Wie oben gezeigt, genügte dieser Ansatz Haraway nicht, um Macht-Differenzen zwischen den Aktanten deutlich zu machen. Auch die Wirksamkeit von Codes quer durch unterschiedliche Netze und Bedeutungsknoten liess sich so schwerlich deutlich machen. Haraway setzte daher einen Horizont oder einen perspektivischen Punkt wieder ein, auf den die von ihr untersuchten Codierungen als kulturelle Zeichensysteme zusteuern. Die Rahmenerzählung der christlichen Erlösungsgeschichte, mit der dieser Horizont inhaltlich gefüllt wird, begründet sich zwar nicht als Gesetz (wie im Strukturalismus) oder als dessen zitatformige Praxis (die performative Macht des Gesetzes bei Butler), weist aber entsprechende Wirkungen auf. Sie erscheint vergleichbar mit dem Kulturbegriff der Semiotik Ecos, in dem Kultur als »System von Zeichensystemen« bestimmt wird (Eco 1977, 185), in dem unterschiedliche Zeichenketten zusammenkommen und »segmentiert« werden, d.h. nach bestimmten Ordnungsmustern zusammengefügt oder ausgeschlossen werden.<sup>163</sup> Auch hier werden unterschiedliche Ebenen in Anspruch genommen: Kleinere Einheiten der Zeichenketten und ihre Organisation über Codes gehen in das größere Gefüge der »Kultur« über, wobei »die Postulierung von Strukturen nicht Immobilität bedeutet, sondern die Suche nach dem strukturalen Mechanismus der Wandlung.« (ebd., 187f).

Während die Annahme einer kulturellen Einheit der Aktor-Netzwerk-Theorie strikt zuwiderläuft, kommt sie Haraways Anliegen, eine übergeordnete Bedeutungsebene aufzuweisen, entgegen. Auf diese Weise lässt sich nämlich »Kultur«, in ihrem Fall die US-amerikanische, als

163 »Kultur ist die Art und Weise, wie unter bestimmten historisch-anthropologischen Bedingungen auf allen Ebenen, von der Aufteilung in elementare Wahrnehmungseinheiten bis zu den ideologischen Systemen, der Inhalt segmentiert (und die Erkenntnis damit objektiviert) wird. [...] Ideologische Positionen entstehen durch die Opposition langer syntagmatischer Ketten, die nach bestimmten Achsen strukturiert sind. Die »ideologische« Natur der Ideologien rührt daher, daß man die partiellen semantischen Felder als definitiv betrachtet und nicht erkennt, daß sie auf weiträumigere Korrelationen innerhalb des umfassenden semantischen Systems bezogen werden können – so daß man sie nicht nur zusammenfügen, sondern durch Vergleich auch widerlegen kann. Die Kritik an den Ideologien besteht darin, die semantischen Partialfelder auf weiträumigere Korrelationen zu beziehen und dadurch die Partialität der Oppositionen deutlich zu machen.« (Eco 1977, 186) – auch eine zutreffende Beschreibung für Haraways Vorgehen.

eine historisch einflussreiche Größe bestimmen, im Unterschied zu einem (zumindest zunächst) neutralen »Netz«.

Interessant ist hier, dass bei beiden Autorinnen, entgegen ihrer ersten Ziele, die Notwendigkeit entstanden ist, eine strukturelle Dimension einzuführen bzw. beizubehalten, mit der die Konstanz von Bedeutungsmustern erklärt werden kann. Soziale Ungerechtigkeiten wie die Geschlechterhierarchie, ebenso wie die Marginalisierung aufgrund ethnischer Zugehörigkeit und andere sozialer Distinktionsmerkmale, mögen sich als plural in ihrer Erscheinungsform erweisen, aber offenbar auch als ebenso resistent, so dass es nicht ausreichend erscheint, sie »nur« als seriell oder immer wieder (netzförmig, diskursiv) neu entstehend und kontingent zu beschreiben. Auf diese Weise begründete Hekman zumindest, weshalb sie die Annahme einer gemeinsamen Tiefen-Bedeutungsstruktur Foucaults Diskursbegriff vorzug, denn nur so könne Gender als übergreifendes Ordnungsprinzip erkannt werden (Hekman 1999, 136).

Trinhs Texte entziehen sich tendenziell der gesamten Fragestellung, insofern sie die Frage nach dem Ursprung von Bedeutungen erst gar nicht aufwerfen – sie erscheinen in den umlaufenden Erzählungen gegeben –, sondern situative Bedeutungsrelationen in den Blick nehmen.

Trinh diskutierte das Verhältnis von Struktur und Aktualisierung als Problem von Inhalt und Form im Zusammenhang mit dem anthropologischen Strukturalismus. Anstatt von einer erkennbaren kulturellen Struktur auszugehen (hier bezogen auf Erzählungen), die sich letztlich als Konstrukt des Anthropologen erweist, das durch die Trennung von (als beliebig betrachtetem) Inhalt und (universal geltender) Form entsteht, forderte sie, Wechselwirkungen wahrzunehmen: »The structural activity that does not carry on the cleavage between form and content but emphasizes the interrelation of the material and the intelligible is an activity in which structure should remain an unending question: one that speaks him/her as s/he speaks it, brings it to intelligibility.« (Trinh 1989, 143).

Ob es sich letztlich um eine »Struktur« oder um »Codes« handelt, erscheint irrelevant vor der Frage, wie sich etwa sexistische oder rassistische Bedeutungsfixierungen artikulieren und was sie bewirken. An die Stelle einer fixen Struktur tritt bei Trinh ein Feld von Beziehungen, das sich zwischen differenten räumlichen, zeitlichen, soziopolitischen, wissenschaftlichen Elementen bildet, ähnlich wie Haraways Netzmodell.

Als materielle Ebene der Bedeutungsbewahrung kommen auch bei Trinh die Körper ins Spiel. Allerdings verwahrt sie sich, wie auch Butler, strikt gegen eine biologisch fundierte Ableitung von Bedeutungsmustern, wie sie es in Bezug auf die *écriture féminine* kritisierte (vgl. Trinh 1989, 28ff; 1991, 119ff). Stattdessen entwarf Trinh ein Modell, in



dem sich an Körpern Bedeutungsschichten ablagern, die in ihrem Zusammenspiel erst analysiert werden müssen.

Dass sich, abgesehen von der allgemeinen Aufwertung des Poetischen als Reflexionsinstrument und der Forderung nach Anerkennung von Differenzen, keine spezifischere Signifikationstheorie finden lässt, kann auch auf Trinh genereller Absage an umfassende Wissensgebäude zurückgeführt werden. An die Stelle großer Erzählungen setzt sie auf eine Vielzahl kleiner Erzählungen, welche situativ gebunden sind und sich ebenso situativ anschließen lassen an weitere kleine Erzählungen, um Überschneidungen, Differenzen und Ähnlichkeiten »in the vast rhythm of life« (Trinh 2005a, 7) sichtbar zu machen.

### **Ethos der Verantwortung**

Das Verschieben des Verhältnisses zwischen Subjekt und Sprache tritt nicht als Selbstzweck auf, sondern steht im Dienste einer grundlegenden Verantwortung oder Verpflichtung. In Bezug auf diese ethische Dimension lässt sich eine Annäherung der Ansätze Butlers, Trinh und Haraways an Foucaults »Politik als Ethik« (vgl. Kap. II.6, dritter Abschn.) konstatieren. Alle drei Autorinnen entwerfen ein Ethos, das gleichermaßen als Mittel der Selbstkonstruktion als auch zur Kritik eines entsprechenden Selbst und der Normen seiner Einsetzung dient. Butlers Neuformulierung des »reflexiven Subjekts«, Trinh selbstdifferentes, »hybrides Subjekt« und Haraways »sitierte Zeugenschaft« sind hier einzuordnen. Auf zwei signifikante Abweichungen von Foucaults Modell, die sich stärker bei Haraway und Butler als bei Trinh zeigen, möchte ich im Folgenden kurz eingehen: Zum einen das Verhältnis zum Anderen, das als zwingender gedacht ist als bei Foucault und zum Zweiten ein geringerer Abstand oder potenzielle Freiheit, die zum Diskurs eingerichtet werden kann.

Bei Butler dient der Andere nicht allein zur Formierung des Selbst, auf den das Ich bei seinen ästhetischen Praktiken der Existenz angewiesen ist, sondern ist, wie in Kap. IV.1 (sechster Abschn.) ausgeführt, auf tiefgründigere Weise mit dem Ich verwoben. Die (interpellative) Benennung durch den Anderen funktioniert hier nur deshalb als eine Zuweisung zu einer bestimmten Position, da sich das Ich solchen Benennungen gegenüber als »verletzbar« zeigt. Im Gegenzug trägt das Ich Verantwortung in Bezug auf konkrete Praktiken solcher Verletzungen. Sie wendet sich dabei strikt gegen code-orientierte Moralen im Sinne von juristischen Regelungen mit universalem Anspruch, da dies nur zu einem mit Schuldgefühlen beladenen Täter-Subjekt führe, nicht zu wirklicher Verantwortung. Denn diese entstehe erst dadurch, dass sich das Ich zum

Anderen in Beziehung setzt, und zwar in einer reflexiven Bewegung. Sie soll sowohl die Grenzen des eigenen Selbstverständnisses anerkennen, die sich durch die Verquickung von Macht und Wahrheit ergibt, als auch das konstitutive Angewiesensein auf den Anderen.

Das wirft auch ein etwas anderes Licht auf das Problem von Be- und Entnennung: Im Unterschied etwa zu Lacan, der sich gegen die »Gewalt des Anwurfes« wandte (vgl. Kap. II.3) erscheint diese Gewalt durch die Abhängigkeit vom Anderen unhintergebar und wird nicht als Mangel des Subjekts thematisiert, sondern zur Ermöglichungsbedingung von Existenz überhaupt. Letztlich erscheinen bei Butler Fehlbenennungen, unrichtige und verletzende Anrufungen immer noch dem vollständigen Ausschluss aus dem Symbolischen vorzuziehen. Entsprechend fordert sie auch nicht, wie Foucault, »Schweigetaktiken« ein, denn es gibt bei Butler keine Alternative zur diskursiven Bestimmtheit und entsprechend auch wenig Freiheit in der Selbstgestaltung.<sup>164</sup> Noch das Ablegen von Rechenschaft über sich ist letztlich ein moralischer Akt *für* den Anderen und steht unter seinem Zwang.

Trinhs negativer Ansatz liegt, wie oben gezeigt, näher an Foucaults Schweigetaktiken, wobei sie diese jedoch nicht in einem Außerhalb des Diskurses verortet, sondern selbst zu einem positiven Akteur des Diskurses zu machen sucht. Ausgehend von Leerräumen, Intervallen etc., welche die Bedingungen des Sichtbaren und Sprechbaren aufweisen, scheint die Produktion alternativer Sprechpositionen zu denen verletzender Fehlbenennungen möglich.

Das zentrale Moment der Verantwortung liegt darin, im eigenen Sprechen das Sprechen der anderen zu ermöglichen. Anders als bei Butler entwirft Trinh auch hierfür ein Balance-Modell, in dem beide Seiten, das *Ich* und das *Du*, in ihrer wechselseitigen Verwobenheit thematisiert werden, wodurch sie ebenfalls verschoben erscheinen, nämlich zu jeweils hybriden Positionen, wie es in der in Varianten immer wiederkehrenden Sentenz formuliert ist: »I am like you/not you« oder »not quite the same, not quite the other« (Trinh 1990).

Auch Trinh geht es darum, die wechselseitige Konstituierung von Eigenem und Anderem anzuerkennen, ohne die Seite des Eigenen jedoch dem/den anderen vollständig unterzuordnen. Sie verwahrte sich ebenfalls gegenüber Schuldgefühlen in Bezug auf das eigene Sprechen, die in diesem Kontext als Resultat eines politisch-moralischen Anspruchs der eigenen *Community* erscheinen, *für* die anderen zu schreiben (Trinh 1989, 9f). Trinh lehnte eine solchen Stellvertreter-Position

---

164 Butler thematisiert dieses Problem in einer neueren Veröffentlichung, in der sie das Verhältnis von »undoing gender« und »becoming undone« diskutiert (Butler 2004).

ab, nicht nur wegen der daraus entstehenden asymmetrischen Machtbeziehungen, sondern vor allem auch aufgrund der Einsicht, dass zwar Kommunikationssituationen (Texte, Filme) initiiert werden können, die das Sprechen der Anderen befördern, dies aber letztlich nicht der Kontrolle der Einzelnen unterliegt. Stattdessen setzt sie auf die reziproke Macht der Gabe: »The gift once circulated is always already a reciprocal gift. It is given as a link of a chain of transmission, as a setting into motion [...]« (Trinh 1991, 23). Die Gewalt rassistischer, sexistischer Anwürfe ist auch in den Texten Trinh's präsent. Sie erscheint vielleicht nicht weniger zwingend als bei Butler, lässt aber den Einzelnen mehr Raum, insofern es durch die Kreation dritter Räume die Möglichkeit zur Distanznahme bzw. Umarbeitung gibt.

Haraways Ethos netzförmiger Wissenspraktiken bezog sich auf die Umformulierung des Erkenntnissubjekts. Es wurde, ähnlich wie auch bei Trinh, um die Objektseite erweitert, die ebenfalls als Sinnproduzent in einem »gemeinsamen« Prozess anerkannt werden soll (soweit dies ohne Anthropomorphisierungen möglich erscheint, wie Haraway selbst einschränkte, 2000, 70). Damit handelt es sich also um ein kollektives Modell der Gestaltung. Die Position der »Zeugenschaft« enthielt ebenfalls ein selbstreflexives Moment, das sich auf die Beziehungen zwischen Macht und Selbst richtet. Mit der Thematisierung der »situatedness« (ebd., 71) übernahm Haraway Foucaults Frage nach der Situierungswiese als Ablagerung machtvoller Praktiken fast wortwörtlich. Auch bei Haraway erscheint das Subjekt immer schon eingewoben in diskursive Netze, welche die Existenzweise bestimmen, weshalb es für Haraway geboten schien, nicht nur Zuschreibungen abzuweisen, sondern vor allem Gegenstrategien zu entwickeln, die in Form lautstarker »Propaganda« (Haraway 1995d) vielfältige, aber ethisch-politisch wünschenswerte, Lebensformen gegen die allgemeine Kontingenz und Beliebigkeit artikulieren. Die Verantwortung der ZeugInnen beruht auf ihrer individuellen Reflexion nach dem »Cyborg-Ethos«, die kollektive Verpflichtung dazu resultiert aus der zugewiesenen Position, dessen Möglichkeiten entsprechend umgewertet werden müssen.

