

Feminismus und Psychoanalyse heute: Tabubruch inkludiert

MARIE-LUISE ANGERER

Die feministischen Theorien haben der Psychoanalyse viel zu verdanken. Kein anderes Denken als das der Psychoanalyse hat Weiblichkeit, Mütterlichkeit, Körper und Sexualität derart radikal vor essenzialistischen Bestimmungen in Schutz genommen. Heute verabschieden sich feministische Theorien jedoch von der Psychoanalyse mit dem Hinweis, dass das psychoanalytische Begriffsinstrumentarium alles in sein ödipales Dreieck rückbinde und damit jeder feministischen Utopie den Wind aus den Segeln nehmen würde. Auch die Psychoanalyse schuldet den weiblichen Subjekten und ihren Revolten einiges. Konnte Freud doch mithilfe ihres Sprechens sein Modell der Triebe und Lacan später das des Begehrens aufbauen. Beide Seiten kennen diese ihre gegenseitige Anerkennung, hüten jedoch ihre je eigenen Verdrängungen und praktizieren ihre eigenen Auslassungen. Eine Abfolge von Tabubrüchen.

Zunächst zur Psychoanalyse: Natürlich hat diese in ihrer Geschichte Frauen, Weiblichkeit, Mütterlichkeit als Wahrheit bzw. als inferior oder die weibliche Sexualität schlechthin als nicht existent definiert. Natürlich haben Psychoanalytiker/-innen Frauen als hysterisches Geschlecht mit kindlich schwach entwickeltem Über-Ich bezeichnet, und selbstverständlich hat der ›dunkle Kontinent‹ des weiblichen Körpers lange Schatten geworfen.

Doch hat die Geschichte der feministischen Theorien nicht auch nach der Wahrheit der Frau, ihres Körpers, ihrer Sexualität gefragt und die Andersheit der Frauen postuliert, um sie den Männern gleichwertig gegenüber zu stellen? Haben nicht Theoretikerinnen wie Luce Irigaray Mitte der achtziger Jahre eine Göttin eingefordert, um Frauen jene Transzendenz zu ermöglichen, die die Männer immer schon gehabt hätten? Aktivistinnen wie Andrea Dworkin und Alice Schwarzer haben zur selben Zeit eine Kampagne gegen Pornografie

angeregt, deren Aussage lautete, Pornografie ist die Gewalt der Männer gegen die Frauen. Stillschweigend wurde weibliche Sexualität damit als sanft und gewaltlos, als emotional und als Kuschelsex hingestellt. Beide Seiten, die der Psychoanalyse und die der feministischen Theorie und Politik, waren von Beginn an eng verzahnt und beide haben sich gegenseitig stimuliert. Heute verabschiedet sich jedoch die Seite der feministischen Theorien und springt auf einen neuen Zug auf – auf jenen der Lebenswissenschaften und der Techno-Science – und in einer großen Geste wird den Vätern (der Psychoanalyse) vorgeworfen, vor den Zeichen der Zeit die Augen zu verschließen. Die ein gutes Jahrhundert dauernde Beziehung zwischen feministischer Bewegung und Psychoanalyse wird heute aufgekündigt. Tabubruch? Längst notwendige Abkopplung? Oder das Denken eines neuen Menschen, eines neuen Subjekts, eines neuen Wesens?

Postgender: Tabubruch 1

Gegenwärtig hat ein Denken, das vor allem durch die ›Werdens-Philosophie‹ von Gilles Deleuze stimuliert ist, Konjunktur. Die Vorhersage von Michel Foucault, dass das 21. Jahrhundert möglicherweise ein Deleuze'sches sein wird, scheint nicht falsch gewesen zu sein. Vor allem auch feministische Theoretiker/-innen haben seit vielen Jahren an der Umschrift eines psychoanalytischen Subjekts gearbeitet. Erste Zeichen waren bereits Anfang der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts zu sehen; in den neunziger Jahren entwickelte sich Schritt für Schritt ein Deleuze'scher Feminismus, der heute in der Verabschiedung der Begriffe gender, Sexualität und Subjekt gipfelt.

Donna Haraway hat 1985 in ihrem *Manifest für Cyborgs* (Haraway [1985] 1995) die Figur der Cyborg eingeführt und mit dieser zwei Änderungen vorgeschlagen: die Verabschiedung des Denkens, das das Subjekt als psychisches versteht sowie die Dezentrierung der Kategorie »gender«. Neben der Psychoanalyse waren es vor allem auch Michel Foucaults Arbeiten, die Haraway auf ihre schwarze Liste setzte. Nicht die *Geburt der Klinik* (Foucault [1963] 1985) sei heute ein Thema, sondern vielmehr ihr Tod. Der Tod der Klinik markiert dabei nicht nur eine Absage an die Klinik als architektonische Instanz, in der die Einteilung der Krankheiten und ihre Behandlungsmethoden das Subjekt und seinen Körper dirigieren, sondern vor allem auch eine Hinwendung auf Normalisierungsverfahren, die subtiler wirksam sind, unsichtbar, subkutan und ohne hierarchisierte und hierarchisierende Institution operieren. Doch Foucault hat die Krise der Regierung, also die Krise der Führung der Menschen, schon Ende der siebziger Jahre wahrgenommen und lange vor dem 11. September 2001 die problematische Verkehrung der Disziplinartechniken in solche der Sicherheit vorweg genommen. Während die Disziplinar-

techniken von einer präskriptiven Norm ausgehen, »ist der Ausgangspunkt des Sicherheitssystems das (empirisch) Normale, das als Norm dient und weitere Differenzierungen erlaubt« (Bröckling/Krasmann/Lemke 2000: 13). Die Sicherheitstechniken unterscheiden nicht mehr zwischen erlaubt und verboten, sondern definieren vielmehr ein »optimales Mittel«.

Die Psychoanalyse, von Foucault als Kulminationspunkt einer Disziplinartechnologie des Subjekts bezeichnet, ist für Haraway nun die Disziplin, die ein ›anderes‹ Denken des Menschen verhindert, sie hält am Status Quo fest, wodurch das Subjekt immer wieder in die Klammern der Kleinfamilie und der ödipalisierten Begehrensstrukturen eingefügt wird. Die Psychoanalyse steht für Haraway für ein Denken, das dem Subjekt eine psychische Wahrheit als seelischen Tiefgang injiziert. Ihre Alternativfigur, eine Cyborg, ist deshalb ein Wesen, dessen Rasterung sich ausschließlich an der Oberfläche ausbreitet und weder eine tiefere Wahrheit noch eine identitäre Logik zulässt. Eine »postgender world«¹ ist für die Cyborg adäquat, da Identitäten als temporäre Über-einkünfte verstanden werden, die nach erfüllter Aufgabe oder Politik wieder nebensächlich bzw. neu koordiniert werden. Wir werden sehen, wie diese Vorstellungen von Deleuzes und Guattaris ›Werdens-Philosophie‹ und ›politik‹ beeinflusst sind, auch wenn dies bei Haraway nicht oft explizit wird.

Katherine N. Hayles hat Ende der neunziger Jahre Haraways Vergleich zwischen der Moderne und der Postmoderne wieder aufgegriffen und dem Subjekt der Moderne (das auch das Subjekt der Psychoanalyse ist) seinen posthumanen Counterpart gegenüber gestellt. Lacan hat, als Vertreter der Moderne, so Hayles, von flottierenden Signifikanten vor dem Hintergrund seiner strukturalen Weltsicht gesprochen, doch die heute existierende digitale Welt funktioniert nicht mehr nach dem Differenzprinzip, sondern werde anders geordnet. Während nämlich die flottierenden Signifikanten ihren Wert aus ihrer differentiellen Anordnung beziehen (und damit das berühmte Freud'sche »Fort-Da-Spiel« wiederholen), erhalten die »flickering signifiers« der digitalen Welt ihren Gehalt durch das Spiel »pattern – randomness«, das der Bewegung der Mutation folgt. Diese Mutation übernimmt im posthumanen Zeitalter die Rolle der Kastration, die das Subjekt in der Moderne eingerichtet hat. Man kann nun, so die Autorin, dem »Fort-Da-Spiel« Freuds David Cronenbergs *Die Fliege* zur Seite stellen, um die radikale Differenz zwischen gestern und heute zu begreifen. Als dem Cronenberg'schen Protagonisten im Prozess seiner Verwandlung zur Fliege nämlich sein Penis abfällt, erfährt er sich nicht (mehr) als kastriert, sondern als posthumanes Wesen (Hayles 1999: 33). Ganz nebenbei hat Hayles das ›modern‹ der Postmoderne durch ›human‹

1 Mit der Figur der Cyborg, die eine »postgender world« einleitet, betont Haraway das Ende einer Politik des Ursprungs. »Cyborgs sind Geschöpfe in einer Post-Gender-Welt.« (Haraway 1995: 35)

ersetzt und somit die gesellschaftspolitische Umschrift von Haraway auf eine Umschrift des Subjekts übertragen. Beide, Haraway und Hayles, löschen damit auf je spezifische Weise die Dimension des Sexuellen als Basisdifferenz – nicht als Differenz zwischen Mann und Frau, sondern zwischen Mensch und Tier und Mensch und Maschine. Ich möchte diese ›Löschung des Sexuellen‹ an einem weiteren Beispiel demonstrieren, das die Diskussion in den Medien- und Kulturwissenschaften beherrscht.

Es ist inzwischen ein Gemeinplatz zu betonen, dass Affekt und Emotion großes Interesse auf sich gezogen haben. Der Affekt setzt sich dabei überall dort fest, wo das 20. Jahrhundert Sexualität ausgemacht hat. Man kann also die Behauptung aufstellen, dass der Affekt eines jener Momente ist, das die Sexualität löscht. Die Frage, die dann zu stellen ist, lautet, weshalb, in wessen Namen und wie definiert sich ein affektives Subjekt im Unterschied zu einem psychisch gefassten?²

Affekt statt Sex: Tabubruch 2

Lisa Cartwright hat in ihrem Band *Moral Spectatorship* (in Vorbereitung) die Auseinandersetzung zwischen Jacques Lacan und André Green in den siebziger Jahren zusammengefasst, um besonders der feministischen Filmtheorie nachzuweisen, dass diese sich aus machtpolitischen Gründen auf die Seite der dominanten Ideologie geschlagen hat. Dies war in jenen Jahren die Seite Lacans. Ohne allen Verflechtungen dieser Auseinandersetzung nachgehen zu können, möchte ich die feministische medien- und kunsttheoretische Diskussion der siebziger und achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts beleuchten, um auf die einzelnen Vertreterinnen ein etwas positiveres Licht als Lisa Cartwright zu werfen. Vielleicht muss an dieser Stelle erneut die Differenz zwischen der US-amerikanischen und europäischen Theorie-Rezeption benannt werden, die heute selbstkritischer auf beiden Seiten wahrgenommen werden sollte. Viele Interpretationen (ob falsch, verzerrt oder richtig, sei dahin gestellt) können nur sinnvoll im Kontext dieser jeweils sehr unterschiedlichen akademischen Kulturen verstanden werden. Die Psychoanalyse-Rezeption ist hierfür ein ideales Beispiel, an dem sich ablesen lässt, mit wie vielen Projektionen und Missverständnissen hegemoniale Theorien hergestellt werden.

In den siebziger Jahren ist die feministische Diskussion in Europa stark auf Frankreich gerichtet. Luce Irigaray, Hélène Cixous und Monique Wittig sind die wichtigen Repräsentantinnen einer »weiblichen Sprache und Ästhe-

2 In meinem Buch *Vom Begehren nach dem Affekt* (Angerer 2007) habe ich die große Attraktivität von Affekt und Emotion in Kunst, Medien und Theorie als Ablöse des Dispositivs »Sex« untersucht.

tik«; zur gleichen Zeit arbeiteten in England Laura Mulvey und Mary Kelly an der Frage nach der Repräsentation von Weiblichkeit.

Mitte der siebziger Jahre erscheint Laura Mulveys Essay zum Blick und Bild in ihrer Verknüpfung von männlich und weiblich: *Visuelle Lust und narratives Kino* (Mulvey [1975] 1980). Parallel dazu wird *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts* von Luce Irigaray publiziert (Irigaray [1974] 1980). Mulvey analysiert mit Hilfe von Sigmund Freud und Jacques Lacan eine für das Kino spezifische Codierung von Weiblichkeit und Männlichkeit über den Blick und das Im-Bild-Sein. Irigaray richtet ihre Kritik gegen die patriarchale Ordnung insgesamt. Die Psychoanalyse ist für sie Teil dieser Ordnung, die sie gegen den Strich liest, indem sie den Frauen den Spiegel ihrer Geschichte vorhält, die eine der Löschungen und Spurentilgungen ist, eine Geschichte, die erst wieder ausgegraben werden muss, um sie an die Nachkommen weitergeben zu können.

»[D]ie Frau wird [...] keine andere Beziehung zum Ursprung haben als die vom Mann diktierte. Sie ist verloren, verirrt, verwirrt, wenn es ihr nicht gelingt, sich diesem ›ersten‹, männlichen Begehren ›anzuschließen‹. Das drückt sich insbesondere darin aus, dass sie das Kennzeichen ihrer Herkunft ablegen muß, um sich in das Monogramm der Linie des Mannes einzutragen. Sie gibt ihre Familie, ihr ›Haus‹, ihren Namen, ihren Stammbaum auf.« (Irigaray 1980: 39)

Die Frau ist in dieser Kritik von der patriarchalischen Ökonomie der Sprache ausgeklammert, sie hat streng genommen kein Geschlecht, und wann immer die Rede von Frau oder von weiblich ist, wird diese in einen phallogozentrischen Gestus eingebettet, der die Frau als vom männlich Universalen Abgeleitete definiert. Sie, die Frau, lässt sich in und von der Sprache des Patriarchats nicht artikulieren (vgl. Irigaray 1979). Aus dieser symbolischen Nichtexistenz der Frau leitet sich konsequenterweise auch ab, dass es keine Bilder von ihr gibt. Wann immer Bilder von Frauen zirkulieren, sind dies Bilder von Männern für Männer. Will die Frau als Künstlerin eine andere Repräsentation des Weiblichen, darf sie keine Bilder produzieren, sondern muss in einem ersten Schritt erst eine eigene Bildersprache entwickeln. Das wird die Anstrengung dieser Jahre sein; mit einer Mischung aus Psycho-Marxismus und feministischer Kritik im Gepäck, wird das Terrain einer »weiblichen Ästhetik« ausgelotet: der eigene Körper, die eigene Stimme, der eigene Blick, die eigene Kameraführung, die eigene visuelle Sprache (vgl. Angerer 2005/06).

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen lässt sich das Ringen um die Politik der Repräsentation vielleicht besser verstehen, lässt sich die Angst vor essenzialistischen Körperzuschreibungen nachvollziehen, die Wissenschaftlerinnen und Künstlerinnen in der damaligen Zeit irritiert. Der weibliche Körper, insbesondere der mütterliche Körper, ist folglich auch der Ort, an dem

der Kampf um Sprache versus Affekt ausgetragen wird. Irigarays Position, ihre ausschließliche Fokussierung auf den weiblichen Körper, wird zunehmend kritisiert. Die Distanz zu Irigaray wird durch ihre Ausrufung einer »Göttin« (der Transzendenz) ab Mitte der achtziger Jahre noch größer. Zur gleichen Zeit werden Projekte wie die *Dinner Party* (1974-79) von der US-amerikanischen Künstlerin Judy Chicago realisiert: Keramikteller, die die vergessenen Frauen der Geschichte als ornamentale Vulven darstellen, und die mit dazu beitragen, dass Frauenkunst verächtlich als essentialistische Körperkunst stigmatisiert wird. Nachdem Frauen immer schon über ihren Körper und dieser immer schon als natürlicher als der männliche Körper bestimmt wurde, ist es nur allzu begreiflich, dass dieser Zusammenschluss (Frau-Körper-Natur) analytisch aufgearbeitet werden musste. Hierfür bot sich die Psychoanalyse, vor allem in ihrer Lacan'schen Version, als besonders geeignet an. Diese formulierte eine radikale Nichtexistenz der FRAU, um sie weder an einer Körperlichkeit noch an einer weiblichen oder männlichen Mentalität festzumachen. Vielmehr wird die weibliche und männliche Position nun als je spezifisches Versagen im Hinblick auf die symbolische Ordnung begriffen (vgl. Angerer 1999: 94-115).³

Lisa Cartwright bezieht sich nun auf Jacqueline Roses *Sexualität im Feld der Anschauung* (Rose [1986] 1996), worin diese eine komplexe Aufarbeitung der Lacan'schen Interpretation zur Thematik »Weiblichkeit und Repräsentation« vorgelegt hat. Hierbei taucht der Name André Green in Fußnoten auf. Cartwright kann also aufzeigen, dass Green den Film- und Kunsttheoretikerinnen nicht unbekannt, doch diesen – durch seine Nähe zu Luce Irigaray u.a. – zu körper- bzw. affektzentriert war. In Roses psychoanalytischer Hamlet-Interpretation wird Green dann auch entsprechend vorgeführt:

-
- 3 Vor allem Joan Copjec hat dieses Versagen der beiden Geschlechter im Hinblick auf die symbolische Ordnung ausgeführt. Mit Kants Kritik der reinen Vernunft sowie seiner Kritik der Urteilskraft – diese mit Lacan wieder gelesen – ist es Copjec möglich, weiblich und männlich als »vernünftige Angelegenheiten« zu postulieren bzw. aufzuzeigen, wie diese ein je spezifisches Versagen der Vernunft darstellen. Die weibliche Seite entspricht dabei dem Kant'schen »mathematischen Erhabenen«, die männliche Seite dem »dynamischen«. Deren je spezifisches Verfehlen hat Lacan mit »alle« und »nicht-alle« übersetzt. Die männliche Seite ist »alle«, die weibliche »nicht-alle«. Man kann sich dieses Versagen als spezifische Strategie vorstellen, wie weiblich und männlich mit dem Realen umgehen, einem Realen, das etwas Ursprüngliches markiert, das immer schon verloren ist und sich einer hundertprozentigen Symbolisation sperrt. Oder anders ausgedrückt, der Kern von weiblich und männlich existiert nur als Illusion. Die Kastration, als sexuelle Markierung, wird von weiblich und männlich ur-verdrängt, »geleugnet« in der männlichen Aussageposition, »maskiert« in der weiblichen (vgl. Copjec 1995).

»Wie um den Kreis zu schließen, macht André Green D. W. Winnicotts Begriff der mütterlichen Funktion zur Basis seines jüngst erschienenen Buches über Hamlet. [...] Hamlet schließe die Weiblichkeit in sich selbst aus, doch schaffe es dafür Shakespeare, indem er eine durch seine Figur abgelehnte, degradierte, gewalttätige Weiblichkeit auf die Bühne bringe, jene andere Weiblichkeit in sich zu bewahren, die die Quelle seiner kreativen Kunst sei: [...] Kreativität an sich [...] erwächst nach Winnicott aus der Weiblichkeit, die der ursprüngliche Lebensraum sei, den allein die Mutter schaffe. Sie ist der Existenzzustand, in dem es noch keine Objektbeziehung, weil es noch kein Selbst gibt, welches sich, so Green, »au-delà de la représentation«, auf der anderen Seite der Repräsentation vor dem Auftauchen des Zeichens befände.« (Rose 1996: 141)

Dieses Zitat belegt beeindruckend, wie Bilder des Weiblichen in dem Moment auftauchen, wenn die Sprache und die ästhetische Form nicht mehr funktionieren. Weiblichkeit garantiert Männlichkeit ihre Existenz.

Heute lässt sich jedoch ein Umschwung feststellen, der diese Bilder des Weiblichen etwas aus dem Zentrum drängt. Denn nun zirkulieren auch Bilder vom männlichen Körper, der seinen sicheren, unhinterfragten, unsichtbaren Status offensichtlich verloren hat. Durch die postmodernen Auflösungsstendenzen sowie die Verbreitung digitaler Netze zirkulieren Bilder von allen und allem. Bilder haben eine neue Evidenz erhalten, die es Medien- und Kulturwissenschaftlern wieder erlaubt, auf den Körper als affektiven zu rekurrieren. Dies lässt sich an Lisa Cartwrights Reaktion auf Jacqueline Rose eindrücklich ablesen:

»But my concern is not that Rose was mistaken in implying that Green might, like Irigaray, suggest that the body is a source to mine for a morphological basis of symbolic meaning. She overlooks the fact that his engagement with affective processes and their bodily course led him to think more closely about the routes through which affect functions both intra-psychically and intersubjectively, rather than to advance work on language ›from the body‹.« (Cartwright, in Vorbereitung)

André Green spielte seine Affektlehre in den sechziger Jahren, nach der großen Spaltung der französischen Psychoanalyse-Schulen, insbesondere gegen Lacans angebliche Repräsentationshegemonie aus. Sein 1973 erschienenes Buch *Le discours vivant* (Green [1973] 2004) geht zu Freud zurück, um von hier aus die Entwicklung des Affektiven aufzuarbeiten. Greens Arbeit ist jedoch noch mit einer anderen französischen Denkerin verbunden, die ebenfalls innerhalb der feministischen Diskussion eine zentrale Rolle spielt: Julia Kristeva. Ihre *Revolution der poetischen Sprache* (Kristeva [1974] 1980) hat wie kein anderes Werk die Zeichenanalyse psychischer Prozesse in der Literatur vorgeführt. Kristeva hat auf den zwei Seiten der Sprache bzw. auf dem Einbruch des Semiotischen in die symbolische Ordnung insistiert. Zwanzig Jahre

später schreibt sie noch über den neuen Menschen der Postmoderne, dieser habe es eilig und keine Zeit, das psychische Leben, sprich seine Erfahrung, zu repräsentieren (vgl. Kristeva 1994: 13). Doch Anfang der siebziger Jahre wendet auch sie sich mit Green gegen Lacan, um diesem vorzuwerfen, Trieb und Affekt als die irreduziblen Größen der Freud'schen Psychoanalyse aufzuzehren. »Es kann hier [...] kein Zweifel bestehen«, schreibt Jacqueline Rose hierzu, »daß dieser Schlag gegen die Sprache selbst gerichtet ist, auch wenn wiederum Kristeva die beste Analytikerin der Gefahren ist, die dies nach sich ziehen kann« (Rose 1996: 156). Rose zitiert Kristeva in einem Interview, welches diese 1977 gab, und worin sie die non-verbalen Aspekte der US-amerikanischen Kultur als radikalere Zeichen von Widerstand formulierte. Es fällt nicht schwer, sich vorzustellen, wie Rose diese Entwicklung von Kristeva in ihrer Publikation, die zehn Jahre nach dem Interview erscheint, einstuft, – als bedenklich. Bedenklich, weil das Semiotische Gefahr läuft, zu einem Auffangbecken mütterlicher, ahistorischer, bedeutungsloser Seinsgewissheiten zu werden.

Sex ohne Gender: Tabubruch 3

Heute lässt sich eine Revision der siebziger und achtziger Jahre verfolgen. Nicht nur wird Melanie Klein wiederentdeckt, auch Luce Irigaray erfährt gegenwärtig eine Wiederbelebung. Rosi Braidotti greift in ihrer »nomadischen Ethik« auf die französische Philosophin zurück, um mit ihrer »Ethik der sexuellen Differenz« die blinden Flecken in Deleuzes Philosophie bezüglich des Sexuellen auszugleichen. Damit stellt sie sich jedoch in die Reihe jener Philosophinnen, wie z.B. Moira Gatens, die zeitgleich mit Judith Butler eine Deleuze'sche Lesart von Feminismus vorgeschlagen haben und damit auf die Signale von Donna Haraway – ohne diese zu bemühen – reagierten.

»I will explore the corporeal styles, the ontological structure, and the lived realities of sexually different bodies« (Grosz 1996: 191), formuliert Elizabeth Grosz ihren Wunsch nach einer Körperdefinition und argumentiert in großer Nähe zur Körperphilosophie von Moira Gatens. Diese hat in *Ethologische Körper* (1995) Geschlecht als Organisation typischer Affekte auf der intensiven Achse und »sex« als Körper-Organisation auf der extensiven Achse definiert und auf diese Weise versucht, Spinoza für eine feministische Debatte aufzubereiten.⁴ Gatens war damit eine der frühen feministischen Deleuziane-

4 Wenn Žižek sich erst heute über Genevieve Lloyd lustig macht, hat er ganz offensichtlich die jahrelangen Entwicklungen hierzu nicht wahr- oder ernst genommen: »[...] ganz zu schweigen von Genevieve Lloyd, die in Spinozas Ethik einen geheimnisvollen dritten Wissenstypus in Form eines weiblichen intuitiven Wissens entdeckt« (Žižek 2005: 55).

rinnen, die bereits erste Schritte für eine Verbindung von Feminismus und Deleuze ausprobierten, während Braidotti, Grosz u.a. noch vehemente Lacan-Anhängerinnen waren. Braidotti greift diesen Ansatz nun auf, um ihn für ein Denken des Subjekts fruchtbar zu machen, das einer globalisierten Existenzweise Rechnung trägt und weder in die Falle eines wiedererwachten Essentialismus noch in die einer mystischen Spiritualität tappt.

Die Kategorie der »sexuellen Differenz« ist auch für Braidotti anachronistisch, da sie dem Machbaren der Körper ohnmächtig nachhinkt. Die von ihr benannten Auflösungserscheinungen körperlicher Referenzen beziehen ja auch die Unterscheidung der Geschlechter mit ein. Ging es Mitte der neunziger Jahre noch um die Körper und deren geschlechtliche und ethnische Markierungen, ist es heute in einem fortgeschrittenen Kapitalismus das Leben als solches, das sich von den Signifikaten seiner Markierungen abgetrennt hat. »Genetic engineering« hat, wie Braidotti argumentiert, diese Entkoppelung vorangetrieben.

»Genetic engineering and contemporary molecular biology have located the markers for the organization and distribution of differences in micro-instances like the cells of living organisms. [...] We have moved from the bio-power that Foucault exemplified by comparative anatomy to the sort of molecular bios/zoe power of today.« (Braidotti 2006: 269)

Doch wie stellt sich die Verbindung von Körper und Sexualität her, wenn diese nicht mehr länger zwischen einem männlichen und weiblichen Pol gespannt sein soll? Braidotti schafft die Brücke folgendermaßen: Begehren wird als »potentia« definiert, also als positive Macht (oder auch »conatus«, wie es bei Spinoza heißt), und diese (Macht, Kraft) treibt die Körper zu multiplen Werdensformen an. Was Derrida als »ursprünglichen Aufschub« bezeichnet, wodurch er die sexuelle Differenz als jene ursprünglich-nachträgliche Differenz einschleust, die ein Leben (im Sinne einer Ankunft) ermöglicht, wird von Braidotti (Colebrook, Gatens, Lloyd u.a.) vor ihrem Spinozistisch-Deleuze'schen Hintergrund als »qualitative shifts« von Subjektivität begriffen. Sexuelle Differenz tritt nicht als sie selbst in Erscheinung (wie Elizabeth Grosz bereits nach Derrida geschrieben hat und was sich nun als Grundgedanke bei Lloyd und anderen Deleuze-Theoretikerinnen wieder findet), sondern zeigt sich vielmehr »in every cognitive, moral, political or other activity of the subject« (Braidotti 2006: 186). Der Unterschied zu Derridas »sexueller Choreographie als supplementärer Logik«⁵ und zu Irigarays ontologischer Setzung

5 Derrida hat hierzu ausgeführt, dass es nicht (mehr) darum gehen kann, Frauen und Männer einander anzugleichen und damit das Männliche stillschweigend als Norm zu wahren. Auch würden sich die Besonderheiten der beiden Geschlechter nicht länger als Ausgangspunkt legitimieren lassen, sondern vielmehr müsse

von weiblichem versus männlichem Körper besteht nun darin, dass a) das Leben nicht mehr länger als Spur gedacht wird und b) die ontologische Setzung ihren universalen Anspruch eingebüßt hat, um in eine positive, vitale Kraft überzugehen. Braidotti stellt ein »transversales Subjekt« vor, dessen relationale Bezüge seinen Körper affizieren und darüber sein Bewusstsein bestimmen. »[T]ransversal and interconnecting entities, defined in terms of common propensities. They are intelligent matter, activated by shared affectivity.« (Braidotti 2006: 148)

Eine radikale Weiterentwicklung »affizierter Körper-im-Werden« stellt das Modell »abstract sex« von Luciana Parisi dar. Die in London lehrende Kulturwissenschaftlerin verbindet hierfür Deleuze mit der Endosymbiontentheorie von Lynn Margulis. Sex hat in dieser Perspektive weder mit »gender« noch mit Körper im eigentlichen Sinne zu tun, sondern ist eine Frage des Austausches, der Kombination sowie Neugestaltung auf unterschiedlichen Ebenen von Leben – anorganisch, organisch, klimatisch, geologisch etc.

»Abstract sex« definiert Sexualität weder menschlich noch genital, sondern zellulär und anonym, apersonal bzw. subjektlos. Ähnlich der Dreiteilung von Eduard von Hartmann aus der Mitte des 19. Jahrhunderts in Bezug auf die »Stufen des Unbewussten«, schlägt Parisi drei Strata von »sex« vor: eine biophysische, eine biokulturelle und eine biodigitale Ebene. »Human sex« ist auf der biokulturellen Ebene verortet, wird von Parisi allerdings nur mehr für den Zeitraum 19. bis Mitte 20. Jahrhundert als relevant erachtet, als er noch für die Fortpflanzung notwendig war. Heute hingegen haben wir »cloning«, dementsprechend »molecular sex« und ein »recombinant desire«. Ausgetauscht, ausgetragen und fürs Klonen gebraucht werden die weiblichen Eier, die deshalb eine spezifische Aufwertung erfahren. Haben wir bei Braidotti gesehen, wie der Begriff des Begehrens in jenem des Affekts (in einer Deleuze'schen Lesart) aufgeht, so können wir bei Parisi nun beobachten, wie das Begehren zu purer Energie mutiert. Vor allem das Repräsentationsmodell wird von Parisi als Zugang zur Welt (zum Leben, Körper, Organismus) mit dem Hinweis verworfen, dass es alle Differenzen reduziere. Die Debatten über Cyberfeminismus und Cybersex haben in ihren Augen keine wirkliche Alternative zum Körper-Geist-Problem entwickelt, sondern nur die Unterscheidung zwischen biologischer Präsenz und diskursivem, abwesendem Körper wiederholt. Parisi schlägt deshalb eine neue metaphysische Konzeption von »body« – »sex« vor, die mit einer binären Logik von Repräsentation nichts mehr zu tun hat. Der Körper wird nun als etwas gefasst, das mehr ist als ein biologisches oder organisches Ganzes, mehr als ein geschlossenes, sich selbst genügendes System. In ihm kreuzen sich verschiedene Levels, von der

eine radikale Vielheit im Sinne einer »supplementären Logik« angestrebt werden, einer Logik, die die binäre Opposition durchbricht (vgl. Derrida 1976).

Mikroebene bakterieller Zellen und Viren bis zur Makroebene soziokultureller und ökonomischer Systeme. Aus den Oppositionen Natur und Kultur sowie ›sex‹ und ›gender‹ werden intensive Verbindungen, wobei Natur und ›sex‹ (anatomisch-organischer Körper) nicht mehr als ›Quellen‹ funktionieren, sprich nicht mehr als Reservoirs anzusehen sind, aus denen sich Geschlechtsidentitäten und andere sozio-kulturelle Artefakte entwickeln. Die Zweiteilung von ›sex‹ als Anatomie (Natur) und ›gender‹ als Kultur, die in den 1960er Jahren als progressiver Schritt durchgeführt wurde, und auch Judith Butlers Position werden von Parisi verworfen. Butler hatte Anfang der neunziger Jahre ›sex‹ und ›gender‹ auf den Kopf gestellt und erklärt, auch ›sex‹ müsse als immer schon kulturell geformt verstanden werden. Parisi führt nun eine nächste Begriffsgeneration für dieses Paar ein, sie bestimmt die beiden als Parallelgang – »gender is a parallel dimension of sex entailing a network of variations of bodies that challenge the dualism between the natural and the cultural« (Parisi 2004: 11). Begründet wird dies mit Hilfe der Ethik von Spinoza, nach der beide (›sex‹ und ›gender‹) als Attribute einer Substanz zu begreifen sind.⁶ In Parisis Worten:

»[D]esire is autonomous from the subject and the object as it primarily entails a non-discharging distribution of energy, a ceaseless flowing that links together the most indifferent of bodies, particles, forces and signs.« (Parisi 2004: 12)

Die hier vorgestellten Entwicklungsschritte, wie sie seit den achtziger Jahren beobachtet werden können, machen die ambivalente Beziehung von Psychoanalyse und feministischen Theorien deutlich: Mit der Psychoanalyse gibt es keinen Körper, und mit Deleuze/Spinoza und der Evolutionsbiologie kein Geschlecht. Die Psychoanalyse hat den Körper als Wahrheit, Evidenz und Identitätsstifter dekonstruiert, hat ihn als phantasmatische Morphologie entlarvt und ihn als etwas bestimmt, was ständig aus dem Bild rutscht. Deleuze hat mit seinem Rückgriff auf Spinoza den Körper als ausgedehnte Materie wieder eingebracht, jedoch Sexualität und damit gender auf subtile Weise verdrängt – an ihre Stelle ist ein affizierter und andere affizierender Körper getreten. In der Evolutionsbiologie sind weiblich und männlich dahingehend aufgelöst worden, als Sexualität in Spaltung, Übertragung, Information und Kombination übergegangen ist.

Abschließend kann festgehalten werden, dass der Tabubruch, den die Psychoanalyse mit ihrer ›Aufdeckung‹ der sexuellen Wahrheit am Ende des 19. Jahrhunderts beging, sich verflüchtigt bzw. fortgesetzt hat. Weder der nackte Körper noch perverse Lüste, weder die Darstellung von intimen Handlungen

6 Moira Gatens hat zeitgleich zu Butlers Konzeption von »doing gender« ihre an Spinoza orientierte Definition von ›sex‹ und ›gender‹ als Frage unterschiedlicher Geschwindigkeiten und Kohäsionen unternommen (vgl. Gatens 1996).

noch das Aussprechen sexueller Phantasien, verletzen heute die öffentlichen Schamgrenzen vor allem der Medien. Die Tabubrüche der hier vorgestellten feministischen Theorien markieren jedoch einen tiefen Bruch. Als Freud vor über 100 Jahren das menschliche Wesen als ein durch und durch getriebenes vorstellte, führte er eine unüberbrückbare Kluft zwischen Tier und Mensch ein. Ein Jahrhundert lang hat diese Kluft ihre Wirkung ausgespielt und sich zwischen Mensch und Maschine, Mensch und Tier – als eine sprachlich fundierte (Sexualität) – aufrechterhalten. Heute wird diese Kluft als entzaubertes Geheimnis bewertet, und die feministischen Theorien, im Verbund mit einem Dispositiv ähnlich operierender Wissensstrategien, brechen ein Tabu um andere, um das psychoanalytisch gesplante Subjekt wieder rückzuführen: in ein Leben, das alle seine Elemente als gleiche bewertet: Mensch, Tier, Maschine, Virus, Bakterie, Klima oder Gestein. Das Tabu hat in dieser Perspektive seine konstituierende Kraft als Keil, Kluft oder Sperre verloren.

Literatur

- Angerer, Marie-Luise (1999): *body options. Körper.Spuren.Medien.Bilder*. Wien: Turia + Kant.
- Angerer, Marie-Luise (2005/06): »EXPANDED THOUGHTS. Zu Valie EXPORT«. In: *LAB. Jahrbuch für Künste und Apparate*. Köln: Walther König, S. 11-25.
- Angerer, Marie-Luise (2007): *Vom Begehren nach dem Affekt*. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Braidotti, Rosi (2006): *Transpositions*. Cambridge: Polity Press.
- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.) (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cartwright, Lisa (in Vorbereitung): *Moral Spectatorship. Technologies of Agency, Voice, and Image in Postwar Institutions of the Child*. Durham/NC: Duke University Press.
- Copjec, Joan (1995): »Sex and the Euthanasia of Reason«. In: Dies., *Reading my Desire*. Cambridge/MA/London: MIT Press, S. 201-236.
- Derrida, Jacques (1976): »Freud und der Schauplatz der Schrift«. In: Ders., *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 302-350.
- Foucault, Michel ([1963] 1985): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt a.M./Berlin: Ullstein.
- Gatens, Moira (1995): »Ethologische Körper«. In: Marie-Luise Angerer (Hg.), *The Body of Gender, Körper. Geschlechter. Identitäten*. Wien: Passagen, S. 35-52.

- Gatens, Moira (1996): »Through a Spinozist Lense: Ethology, Difference, Power«. In: Paul Patton (Hg.), *DELEUZE: A Critical Reader*. Oxford/Cambridge/MA: Blackwell Critical Readers, S. 162-187.
- Green, André ([1973] 2004): *Le discours vivant*. Paris: Quadrige.
- Grosz, Elizabeth (1996): *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*. Bloomsbury: Allen & Unwin.
- Hayles, Katherine N. (1999): *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago/IL/London: University of Chicago Press.
- Haraway, Donna J. ([1985] 1995): »Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften«. In: Dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 33-72.
- Irigaray, Luce (1979): *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin: Merve.
- Irigaray, Luce ([1974] 1980): *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kristeva, Julia ([1974] 1980): *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kristeva, Julia (1994): *Die neuen Leiden der Seele*. Hamburg: Junius.
- Mulvey, Laura ([1975] 1980): »Visuelle Lust und narratives Kino«. In: Gislinde Nabakowski/Helke Sander/Peter Gorsen (Hg.), *Frauen in der Kunst*, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 30-46.
- Parisi, Luciana (2004): *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology and the Mutations of Desire*. London/New York: Continuum International Publishing Group.
- Rose, Jacqueline ([1986] 1996): *Sexualität im Feld der Anschauung*. Wien: Turia + Kant.
- Žižek, Slavoj (2005): *Körperlose Organe*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

