

se lässt sich schwerlich nachweisen. Derridas Methode lässt sich abwertend lesen als der bloße Hinweis auf den trivialen Umstand, dass letztlich alle Theorie in sprachlicher Form geäußert werden muss. Man muss *andererseits* auch Derridas Offenlegung des Umstandes würdigen, dass diese Form wie auch die umgreifende Form des wahrheitsfähigen Diskurses Prämissen folgen, die schlicht nicht einholbar sind: der Nachweis der *Anwesenheit* einer Aussageintention oder gar einer platonisch-realistischen Wahrheit in der sprachlichen Form lässt sich eben so wenig erbringen wie die Anerkennung der Regeln des theoretischen Diskurses erzwungen werden kann. Die Gründung der Debatte auf einen metaphysischen Realismus mag sprachphilosophisch praktisch sein, doch lässt sich seine Wahrheit nicht erweisen. Die Verortung mathematischer Wahrheiten in einem metaphysischen ›dritten Bereich‹, die sich Husserl zum Ziel gesetzt hatte, ist nun dabei freilich die harmloseste der nicht einholbaren Prämissen. Erheblich schwerer wiegt die Tendenz zur platonisierenden Reifizierung sprachlicher Konstrukte im metaphysischen Diskurs, die Derrida sicherlich zu Recht kritisiert hat.<sup>102</sup> Nun ist womöglich eine der interessantesten Konsequenzen dieser Uneinholbarkeit jener Anwesenheit Derridas performative Destruktion der theoretischen Diskursregeln, die diese zugleich illustriert. Denn der ›verdiktive‹ Diskurs basiert auf Regeln, die eine metaphysische Dignität gewonnen haben, deren Anwendbarkeit jedoch zumindest zu verhandeln ist. Die theoretische Form der Debatte beruht letztlich auf einem Schema, das die Materie der Derrida'schen Thesen *a priori* ausschließt. Derridas Reaktion darauf besteht im Aufbruch dieser Regeln in einer performativen Verletzung der Form der Debatte. Das Schlachtfeld war formal auf eine Art abgesteckt worden, die bestimmte Ergebnisse erzwang, doch eben nur unter der Prämisse, dass niemand die Schranken verließ – so ließe sich Derridas Ausgangspunkt metaphorisch beschreiben. Und eben dieses Verlassen der Schranken, das die Form zugunsten der Materie kollabieren ließ, sollte Nachahmer finden. Derridas eigene Texte arbeiteten unermüdlich daran, uneingestandene Prämissen der formalen Konstitution von Diskursfeldern offenzulegen und deren Nicht-Notwendigkeit zu demonstrieren. Die zugrundeliegende Strategie zielte auf die bloße Idee der Metaphysik, die an zu vielen Stellen zu einem blinden Fleck der philosophischen, gesellschaftlichen oder alltäglichen Debatte geworden war. Und eben jene Strategie findet sich bis heute als qualitativ völlig heteronome Konzeption von Auseinandersetzung in all diesen Feldern wieder.<sup>103</sup>

## § 11 Butler gegen Platon

Freilich ist die Darstellung der Derrida'schen Methode im vorangegangenen Paragraphen aus systematischen Gründen sehr abstrakt und es fällt schwer, sich zu vergegenwärtigen, wie eine konkrete Anwendung der zugrundeliegenden Idee des Kollapses von Form und Materie durch Destruktion ihrer metaphysischen Prämissen

aussähe und wie sie konkrete Auswirkungen auf eine Konzeption von Auseinandersetzung gewinnen könnte. Es hilft daher, ein solches konkretes und sehr einflussreiches Beispiel zu betrachten. Wir wollen daher im Folgenden die inzwischen mindestens berichtigten, wenn nicht legendären Analysen Judith Butlers aus ihrem Werk *Bodies that matter* von 1993 untersuchen. Diese bieten sich bereits deswegen an, weil Butler dort auf die oben referierten Derrida'schen Kategorien von Performativität und Zitat zurückgreift. Darüber hinaus beschäftigen sich ihre Analysen jedoch *explizit* mit der antiken Version der Form-Materie-Unterscheidung, der *chōra* bei Platon. Im Rückgriff auf die vorgängigen Untersuchungen Luce Irigarays und Derridas selbst arbeitet sie so explizit an jenem Kollaps von Form und Materie, den wir in Derridas Arbeiten bereits *methodisch* aufgezeigt haben. Diese materiale Reflektion des Form-Materie-Kollapses, die sich um den Begriff der *Materie* formiert, holt so den methodischen Kurzschluss beider eben so sehr ein, wie sie andererseits auf ihm beruht. Die Methode Derridas gewinnt an dem Begriffspaar von Form und Materie eine besonders prägnante Valenz, da die ›dekonstruktive‹ Analyse dieser Opposition die materiale Wiederholung ihrer eigenen Form ist. Wir werden daher zunächst Platons Figur der *chōra* und Irigarays Version dieser betrachten und davon ausgehend Butlers Operation untersuchen, die so große Auswirkungen auf die feministische Theorie und auf deren sehr spezifische Konzeptionen von Auseinandersetzung – der Geschlechter nämlich – hatte.

Platon entwickelt seine Figur der *chōra* im Dialog *Timaios*, der gewissermaßen seine Version der Kosmogonie enthält. Nachdem Timaios die Schöpfung alles Vernünftigen dem Demiurgen zugeschrieben hat, fährt er fort, es sei jedoch nötig, auch die durch *Notwendigkeit* – also unvernünftig – entstandene Welt zu untersuchen und daher die Analyse noch einmal von vorn zu beginnen. Diese Notwendigkeit, die sich mit der Vernunft in der Entstehung der Welt verbindet, kann man als die materialistische Seite der Kosmogonie betrachten. Platon führt eine Dreiteilung von Sein (*on*), Raum (*chōra*) und Werden (*genesis*) ein, deren Zusammenwirken er in einer Metapher beschreiben wird, die der Ausgangspunkt der vorliegenden Debatte werden sollte. Charakterisiert werden sie in umgekehrter Reihenfolge als »das werdende, das, worin es wird, und das, welchem nachgebildet das werdende entsteht«. <sup>104</sup> Blendet man zunächst das Mittelglied aus dieser Gleichung aus, gelangt man zu einer Vorstellung von ›Originalen‹ und deren Nachbildungen, die man klassisch als ›Ideenlehre‹ bezeichnet hat: Das ›Sein‹, dem das werdende nachgebildet wird, ist die ›reine Form‹, die als solche ewig und unsichtbar ist, während das werdende ein materielles Abbild dieser reinen Form ist, die »einen Anfang hat und sichtbar ist«. <sup>105</sup> Die Gegenstände unserer Welt haben zwar eine Form, doch sind sie nur Nachbildungen der einen ewigen und nicht materiellen Form, die ihr Original ist. Nun haben wir das Mittelglied stillschweigend bereits eingeführt, denn, was den materiellen Gegenstand als ›Gewordenen‹ von seinem Original unterscheidet, ist eben dies: *Materie*. Sein Original ist *reine Form*, er ist eine

Verbindung von Form und Materie. Dies führt auf Platons Mittelglied: die *chōra*, oder »das, worin [das Werdende] wird«. <sup>106</sup> Diese wird nun von Timaios als eine »schwierige und dunkle Form« <sup>107</sup> bezeichnet. Die Gründe für die Schwierigkeit ihrer Beschreibung werden schnell klar werden. Timaios ringt sichtlich nach Worten, die angemessen sind, die *chōra* zu beschreiben und greift dann zur Metapher einer »Amme«, <sup>108</sup> die »alles Werden in sich aufnimmt«. <sup>109</sup> Die reinen Formen, das Sein, müssen in der Welt materielle Realität gewinnen. Diese Verbindung von Form und Materie und besonders die Figur der ›reinen‹ Materie ist es, die Timaios versucht zu greifen zu bekommen. Die Metapher des Aufnehmens (*hypodochē*) scheint ihm noch am ehesten dem Sachverhalt nahezukommen: sie illustriert eine Idee einer reinen Materie, die die reine Form ›aufnimmt‹ und dieses Aufnehmen resultiert in dem gewordenen Abbild, dem materiellen Gegenstand, der Form und Materie ist. Nun versucht Timaios, die Materie näher zu charakterisieren und stößt dabei auf fundamentale Schwierigkeiten. Ein erster Versuch ist der Vergleich mit Gold, das in verschiedene Formen gegossen wird. Das freilich, was in all diesen gebildeten Gegenständen konstant bleibt, was der ›Materie‹ am ehesten entspricht, ist das Gold selbst. So muss also die Materie das sein, was übrigbleibt, wenn man von allen Formen abstrahiert. »Dasselbe gilt von der Wesenheit, die die Gesamtheit der Körper in sich aufnimmt. Sie muss man immer als dasselbe bezeichnen, denn sie tritt unter keinen Umständen aus ihrem eigenen Wesen heraus.« <sup>110</sup> Gemeint ist: die *chōra als solche* nimmt niemals eine Form an. Das Resultat der Aufnahme ist ein Gegenstand, der zwei Aspekte hat: Form und Materie, doch hat damit keineswegs die Materie selbst sich verändert. Sie hat eine Form ›aufgenommen‹, bleibt aber dabei dieselbe: das Gold lässt sich anschließend wieder einschmelzen, es lässt sich ihm eine neue Form geben, und zuletzt bleibt es selbst immer dasselbe. Nun ist aber Gold selbst bereits eine Form, so Platon. Die *chōra* muss noch weiter abstrahiert werden. »Denn wenn es [sc. das Aufnehmende] irgendeinem Hereinkommenden gliche, dürfte es das, was von entgegengesetzter oder völlig anderer Beschaffenheit ist, sooft es herantritt, bei seiner Aufnahme nur schlecht angleichen.« <sup>111</sup> Die *chōra* muss imstande sein, jede beliebige Form aufzunehmen, darf daher selbst keinerlei »Bestimmungen« <sup>112</sup> aufweisen. Dies bedingt Timaios' Schwierigkeiten die reine Materie zu beschreiben: denn jede Beschreibung ihrer wäre eine Bestimmung, die der *chōra* nicht zukommen kann.

»Deshalb also dürfen wir die Mutter und Aufnehmerin des gewordenen Sichtbaren und überhaupt Wahrnehmbaren weder Erde noch Luft noch Feuer noch Wasser nennen [...], sondern wenn wir sie als etwas Unsichtbares und Gestaltloses bezeichnen, das alles aufnimmt und am Denkbaren irgendwie auf eine unerklärliche Weise Anteil hat und selbst ganz schwer zu begreifen ist, werden wir nicht fehlen.« <sup>113</sup>

Die *chōra* muss völlig frei von Bestimmungen sein, daher ist sie »selbst ganz schwer zu begreifen«. Sie ist, was übrigbleibt, wenn man von allem Intelligiblen abstrahiert, und kann selbst nicht näher bestimmt werden. Dies bedingt die Metaphern, die Timaios zu ihrer Beschreibung zu verwenden sich gezwungen sieht. Bislang haben wir zwei davon gehört: »Amme« und »Mutter«. Tatsächlich führt Timaios letztere Analogie weiter aus und hält fest: »so passt es denn auch, das Aufnehmende mit der Mutter zu vergleichen, das Woher mit dem Vater und die Form zwischen ihnen mit dem Kind«. <sup>114</sup> Hier freilich wird nun klar, weshalb die feministische Theorie an Platons Passage Anstoß nehmen konnte: das wahre, intelligible Sein wird dem Vater analogisiert und das Kind, das dessen weniger vollkommenes Abbild ist, entsteht dadurch, dass der Vater in die Mutter eingeht. Diese wiederum bleibt dabei völlig farblos und blass, ja nicht einmal das, denn jede Bestimmung ihrer sagte schon zu viel.

Das Mittelglied in unserer Analyse wiederum stellen die Untersuchungen Luce Irigarays dar, die diese auf psychoanalytischer Basis in den 1970er Jahren vornahm. Die Verbindung des männlichen Intelligiblen und des Lichts der Sonne aus dem Höhlengleichnis mit dem Vater der Psychoanalyse bot sich geradezu an. Die Analyse der Platon'schen *chōra* wiederum verwies auf die Figur der Mutter, der in der ›phalozentrischen‹ Konstellation kein Platz zugestanden wird. Die Ideen sind das Wahre, und diese sind in der Platonischen Metapher rein männlich symbolisiert. Zwischen dem männlichen Intelligiblen und dem materiellen Sinnlichen – *mater* heißt bekanntlich Mutter – herrscht eine »unaufhebbare Spaltung«. <sup>115</sup> Irigaray liest:

»Was die Frauen angeht, so haben sie überhaupt keinen Zugang [...] zu den erhabensten Sphären des Selben, zu den Gipfeln des Intelligiblen. Es ist nicht so, daß sie nicht in ihren höchsten Teilen – *die zwangsläufig mit dem männlichen Geschlecht verwandt sind* [Herv. i. O.] – danach streben würden, aber da sie sich oft an die Empfindungen halten [...], sind sie nicht in der Lage, zu realisieren, ob irgendein Gedanke – eine *Idee* [Herv. i. O.] – ihnen wirklich entspricht oder ob sie nur die Ideen des Mannes (der Männer) mehr oder weniger gut imitieren. [...] Sie sind *ohne eigene Form* [Herv. i. O.]«. <sup>116</sup>

Irigaray liest die Platonische Beschreibung der weiblichen *chōra* als den Ort, an dem die Frau aus der Metaphysik chirurgisch entfernt wird und ihr der Zugang zum männlichen Intelligiblen systematisch versagt wird. Nun wird man freilich einwenden wollen, Platon habe ja immerhin nur eine *Metapher* verwendet, um die komplizierte Figur der *chōra* zu beschreiben. Einerseits täte man aber Platon wohl zu viel der Ehre, wollte man ihn von jeder Abwertung der Frau als solcher völlig freisprechen. Andererseits liegt die Problematik dieses Gegenargument gegen die Implikationen Irigarays aber erheblich tiefer.

Dies führt zu Judith Butlers Arbeiten. *Bodies that matter* war in vielerlei Hinsicht eine strategische Reaktion auf eine rekurrierende Taktik innerhalb der Debatten, die sich mit dem Verhältnis der Geschlechter zueinander und der ›Konstitution der Geschlechter‹ selbst beschäftigten. Die Taktik bestand darin, den schwer bestreitbaren Umstand zu konzедieren, dass geschlechtliche Attribute, Verhaltensweisen und Typisierungen durch soziale Praktiken und gesellschaftliche Gewohnheiten entstehen und durch diese aufrechterhalten werden, andererseits aber diese Konzession zu deradikalisieren durch die Einführung des Begriffspaars von *sex* und *gender* – dem sogenannten ›biologischen‹ und dem ›sozialen‹ Geschlecht. Die konzедierten Mechanismen spielten sich ausschließlich auf dem sozialen Sektor ab, hatten aber zur Grundlage stets das materielle Geschlecht, über das man schlicht nicht streiten konnte. Nun hatte diese dichotomisierende Taktik Konsequenzen, die zunächst schwer zu überblicken waren, letztlich jedoch aus Sicht Einiger ein Projekt zu konkretisieren drohte, über dessen Ziel man sich wohl nie einig gewesen war. Vor diesem Hintergrund siedelte sich nun Butlers Analyse an, die sich zunächst mit Irigarays Thesen kritisch auseinandersetzte. Dieser ist verschiedentlich der Vorwurf gemacht worden, auf essentialistischer Basis zu argumentieren, und die häufigste Taktik, diesem Vorwurf zu begegnen, findet in Butlers – initialer – Verteidigung Irigarays eine kanonische Form.

Die Schwierigkeit liegt in den Argumenten Irigarays, die die Platonischen Ausklammerungen des Weiblichen unter dem Vorzeichen *eines* Weiblichen kritisieren. Butler fasst Irigarays Analyse der *chora* flapsig zusammen:

»Irigarays Antwort auf den Ausschluss des Weiblichen aus der Ökonomie der Repräsentation ist letztlich: Gut, ich will ohnehin nicht in eure Ökonomie aufgenommen werden, und ich will euch zeigen, was dieses nicht-intelligible Aufnehmende in eurem System anrichten kann. [...] Für Irigaray gibt es immer eine Materie, die über Materie hinausgeht [...] Materie tritt in zwei Modalitäten auf: erstens als ein metaphysisches Konzept, das dem Phallogozentrismus dienlich ist, und zweitens als eine unbegründete Figur, [...] die für Irigaray den möglichen linguistischen Ort einer kritischen Nachahmung kennzeichnet.«<sup>117</sup>

Irigarays Taktik ist so verstanden die Nachzeichnung der männlichen Logik Platons und des ›Phallogozentrismus‹, die in ihrer »kritischen Nachahmung« imstande ist, eben die Aufschlüsse aufzuzeigen, die sie erst möglich machen – die Frau als ihr »Anderswo«.<sup>118</sup> Die metaphysische Logik, die das Männliche nicht nur privilegiert, sondern nachgerade zum einzigen Geschlecht erklärt, wird erst ermöglicht durch einen Ausschluss des Weiblichen als solchen, und diesen Umstand aufzuzeigen, ist eine ›nachahmende‹ Praxis geeignet, die Irigaray in ihrer Analyse Platons vollzieht. Damit lässt sich Irigarays Vorgehen *zunächst* vor dem Vorwurf des Essentialismus – der Vorstellung, es gäbe ein ›Wesen‹ des Mannes und der Frau – retten, vollzieht sie

doch nichts anderes als eine mimetische Praxis, die von nicht zu unterschätzendem kritischen Potential ist. Nun geht aber *andererseits* Irigaray so weit, *eben diese* mimetische Praxis als das »Wirken des Weiblichen in der Sprache«<sup>119</sup> zu konzipieren. Die metaphysische Identitätslogik hatte das Weibliche aus sich ausgeschlossen, um ihr eigenes Funktionieren zu ermöglichen, und eben dies ermöglicht eine kritische Praxis der Nachahmung, die Irigaray gewissermaßen als die Revolution des Weiblichen gegen diese männliche Logik konzipiert. Und *hier* ist es nun, wo auch Butler Irigaray Essentialismus vorhalten muss: »Mit Irigaray zu behaupten, daß die Identitätslogik potentiell durch den Aufstand der Metonymie zerbrechlich wird, und diese Metonymie dann mit dem unterdrückten und aufständischen Weiblichen zu identifizieren, heißt jedoch, den Platz des Weiblichen in der und als die hereinbrechende *chora* zu festigen.«<sup>120</sup> Denn freilich: beruht einerseits die phallogozentrische Identitätslogik auf einem Ausschluss der weiblichen Materie, der jede Beschreibbarkeit, jede Repräsentierbarkeit innerhalb der Metaphysik abgesprochen wird, so kann andererseits eine Kritik dieses Ausschlusses, die das Weibliche mit dem »Außerhalb« dieses Diskurses, mit *dem* sprachlichen Prinzip, das das Außen jeder Metaphysik darstellt, identifiziert, nie etwas anderes sein als eine Wiederholung eben dieser »phallogozentrischen Übung [...], diese Identität, die das Nicht-Identische »ist«, zu produzieren.«<sup>121</sup> Der Fehler, den Irigarays mimetische Praxis letztlich begeht, ist nicht etwa, aufzuzeigen, wo die Identitätslogik Ausschlüsse vornimmt, sondern vielmehr, diese Position letztlich zu akzeptieren, um von dort eine kritische Praxis zu üben, die aufgrund ihrer Prämissen bereits zumindest *einen* Ausschluss der Identitätslogik wiederholt. Das Weibliche als *das* Außen des metaphysischen Diskurses zu konzipieren, heißt, seine Gleichsetzung mit der *chora* zu akzeptieren, so Butler. Vielmehr grenze der metaphysische Diskurs noch erheblich mehr aus, als nur die Frau, nämlich zumindest Frauen, Sklaven, Kinder und Tiere, »wobei Sklaven als jene charakterisiert sind, die nicht seine Sprache sprechen und [...] in ihrem Vernunftvermögen vermindert angesehen werden.«<sup>122</sup> Aufgabe kann daher nicht sein, das Weibliche als *das* Ausgeschlossene gegen die Metaphysik auszuspielen. Und hier wird die Differenz zu Irigarays Taktik klar: diese hatte versucht, das Weibliche gegen die männliche Logik zu verteidigen, das diese zu unterdrücken versuchte. Doch liegt dieser antagonistischen Konzeption, so sehr sie den metaphysischen Diskurs attackiert, letztlich eine Identitätslogik zugrunde, die das Weibliche zwar zu rekonzeptualisieren sucht, ohne jedoch die Prämissen des antagonistischen Diskurses selbst einzureißen. Wie ist nun aber eine Praxis zu konzipieren, die geeignet ist, dies zu tun, und damit der Heterogenität konstitutiver Ausschlüsse im Platonischen Konstrukt Rechnung zu tragen und der Gefahr zu entgehen, den »Verwerfungseffekt, der vom phallogozentrischen Diskurs selbst vollzogen wird«,<sup>123</sup> zu »verdoppeln«?

Butler betont, dass Irigaray die mimetische Operation an Platon »taktisch angelegt«<sup>124</sup> ist, und wir werden nun argumentieren, dass Butler in zwei Instanzen

unterschiedlichen Abstraktionsgrades eine *strategische* Änderung vornimmt, die wir als den Form-Materie-Kollaps kennengelernt haben.

Die Debatte, die Irigaray angestoßen hat, kann man nach einer geschickten Wendung Butlers als eine bezeichnen, die sich nicht mit der ›Materialität des Geschlechts‹ befasst – dem stets wiederholten Argument, dass es nun einmal ›materiell‹ zwei Geschlechter gebe –, sondern mit dem ›Geschlecht der Materialität‹,<sup>125</sup> der Frage nämlich, ob nicht die bloße Kategorie der Materialität, die nun einmal eine historische ist und einen philosophiehistorischen Hintergrund aufweist, der kaum mehr zu überblicken ist, bereits Ausschlüsse in sich trägt, die selbst angetan sind, Ungerechtigkeiten zu persistieren, die kaum thematisch werden. Greift man nicht, wenn man die Materialität des Geschlechts thematisiert, unwillkürlich auf einen Begriff zurück, der letztlich bei Platon Glied einer Dichotomie ist, die die Materie mit dem Weiblichen assoziiert und dieses dadurch zum nicht repräsentierbaren, zum nicht einmal beschreibbaren deklariert?

Dies wird plausibilisiert durch den Rückgriff auf die Derrida'sche Kategorien der Performanz und der Iterabilität, die wir kennengelernt haben. Butler referenziert diese explizit und stellt sie in den Kontext des ›Verfertigen‹ des »sexuierten Körpers«. <sup>126</sup> Sie skizziert damit eine Theorie, die diesen Körper nicht als etwas Vorgängiges betrachtet, das nur benannt wird, sondern als etwas, dessen Identität erst performativ durch die Signifikation – verstanden als Handlung – erzeugt wird. Diese »Handlungen«<sup>127</sup> wiederum sind nicht als einmalige Schöpfungsakte zu konzipieren, die »Performativität ist [...] kein einmaliger ›Akt‹, denn sie ist immer die Wiederholung einer oder mehrerer Normen; und in dem Ausmaß, in dem sie in der Gegenwart einen handlungsähnlichen Status erlangt, verschleiert oder verbirgt sie die Konventionen, deren Wiederholung sie ist.«<sup>128</sup> Die Signifikation eines Körpers als ›sexuiert‹, die Identifikation eines Subjekts als Mann oder Frau ist keine einmalige Definition, vielmehr wiederholt sie sich in jedem Sprechakt der Ansprache und erst in dieser Iteration stabilisiert sich die sexuelle Identität. Dies wiederum ist nur möglich auf dem Hintergrund der Iterabilität des Signifikanten, die Derrida als Quelle seiner Identität wie seiner essentiellen *Instabilität* herausgearbeitet hatte. Die Sexuierung des Körpers durch Signifikation ist damit beides: Iteration als »Wiederholung einer oder mehrerer Normen«<sup>129</sup> und zugleich der Ort, an dem die Identität der Geschlechter prinzipiell instabil werden kann, da, wie wir gesehen haben, die Einhaltung dieser Normen letztlich nicht sichergestellt werden kann. Diese Derrida'sche Einsicht verweist einerseits auf die Möglichkeit, in der Kategorie der Materialität *qua* Signifikation die ›Spuren‹ des Platonischen Diskurses wiederaufzufinden, und andererseits auf die Chance, die Norm der Signifikation als prinzipiell nicht garantierbar aufzuweisen.

Vor diesem Hintergrund vollzieht nun Butler die erste strategische Volte, die sich gegen Irigaray wendet. Ein illustrativer Satz Butlers lautet:

»Bei einer solchen Darstellung geht es nicht bloß darum, vor einer leichthin vollzogenen *Materialität* [Herv. i. O.] des Körpers oder der Materialität des biologischen Geschlechts zu warnen, sondern zu zeigen, daß sich auf Materie zu berufen heißt, eine abgelagerte Geschichte sexueller Hierarchie und sexueller Auslöschungen heraufzubeschwören, die sicherlich ein *Gegenstand* [Herv. i. O.] feministischer Untersuchung sein sollte, die aber als eine *Grundlage* [Herv. i. O.] feministischer Theorie ganz problematisch wäre.«<sup>130</sup>

Man kann nun schwer der Versuchung widerstehen, den Begriff ›Gegenstand‹ als Materie, als scholastisches Materialobjekt, und den der ›Grundlage‹ als die Form der Theorie zu übersetzen. Die Form-Materie-Unterscheidung, die Irigaray an Platon untersucht, muss Gegenstand feministischer Theorie werden, doch darf sie selbst nicht als deren *Form* akzeptiert werden – nicht einmal vor dem Hintergrund taktischer Mimesis. Irigaray versucht, *taktisch* die Form-Materie-Unterscheidung, deren männliche Logik sie nachzeichnet, zu destabilisieren, um den Ort des Weiblichen wiederzugewinnen. Doch akzeptiert sie dabei zweierlei: die binäre Form der Geschlechtsdifferenz und die fixierte Identität des Weiblichen, die sie freilich neu verhandeln und als Bedrohung der männlichen Identitätslogik begreifen will. Die *Form* der Auseinandersetzung bleibt dabei unangetastet, denn es handelt sich weiterhin um eine taktische Verortung des Männlichen und des Weiblichen in einer metaphysischen Hierarchie. Man kann Butlers Vorwurf an Irigaray dahingehend verstehen, sie wiederhole letztlich die männliche Identitätslogik schlicht, da sie den entscheidenden *strategischen* Schritt nicht unternahme: den Kollaps der Form der Auseinandersetzung selbst. Die Form-Materie-Unterscheidung ist sicherlich »Gegenstand«, soll *Materie* der feministischen Theorie sein, auf *formaler* Ebene muss diese jedoch auch den Kollaps dieser Unterscheidung vollziehen und dabei nicht etwa die Form der Auseinandersetzung selbst unangetastet lassen. Irigaray hatte versucht, die Grenzen von Form und Materie zu verschieben, doch waren die Kombattanten der Auseinandersetzung um diese Grenzen weiterhin eben *die* Geschlechter, deren Antagonismus ausgetragen wurde, und wurde daher in der Analyse nur auf die Ausschlüsse des *Weiblichen* verwiesen. Butler dagegen möchte darauf hinweisen, dass Platons Kategorie auf unzähligen solcher Ausschlüsse beruht, und sie verweist paradigmatisch auf die heterosexuelle Normativität der Platonischen Figur: das Eindringen der Idee in die *chora* basiert auf einer Vorstellung heterosexueller Penetration, die nicht thematisch werden muss, da ihre Alternativen aus dem Diskurs ausgeschlossen sind. »Hier werden eindeutig Positionen dadurch gesichert, daß die Penetration ausschließlich der Form und die Penetrierbarkeit der verweiblichten Materialität zugewiesen wird.«<sup>131</sup> Die erste Instanz des strategischen Form-Materie-Kollapses besteht daher darin, das Irigaray'sche Modell, das letztlich auf einer antagonistischen Vorstellung *zweier* Geschlechter beruhte, zu kollabieren: die Form-Materie-Figur Platons ist von Aus-

schlüssen geprägt, doch sind diese nicht etwa nur Ausschlüsse der Frau, sondern mindestens auch von Homosexualität und – so muss man verstehen – unzähliger weiterer Verletzungen von Normen, die nicht thematisch werden können. Der antagonistische Geschlechterkampf wird somit transzendiert, da er stillschweigend weiterhin auf einer Identitätslogik beruhte, deren taktische Verschiebung nichts daran änderte, dass ihr fundamentales Prinzip aufrechterhalten blieb. Die erste Instanz des strategischen Form-Materie-Kollapses bei Butler finden wir daher in der Infragestellung des dualistischen Antagonismus der Geschlechter, der als Form feministischer Theorie vor dem Hintergrund der Derrida'schen Idee der Performativität geeignet ist, die Taktik des Gegners unwillkürlich zu imitieren.

Nun ist aber *a fortiori* die Form-Materie-Unterscheidung *eben die* Unterscheidung, die die ursprüngliche Form der Auseinandersetzung erst zu konstruieren erlaubt. Die Form-Materie-Unterscheidung liegt zunächst jeder Theoriebildung zugrunde und ihre Reifikation ist der Punkt, an dem Theorie in Metaphysik umschlägt. Dies lässt sich an der Platonischen ›Ideenlehre‹ freilich am simpelsten illustrieren, denn die Idee eines Stuhles, die aus der gemeinsamen Form mehrerer baugleicher Stühle *abstrahiert* wird und selbst Dingcharakter gewinnt, ist der Prototyp metaphysischer Ontologie. Nun ist aber eine weitaus einschlägigere und zugleich verborgener Instanz der Form-Materie-Unterscheidung die Idee, in verschiedenen sprachlichen Äußerungen könnte *derselbe* Gedanke geäußert sein – und diese Idee ist nah verwandt der Idee einer *Metapher*. Man darf hier nicht der naheliegenden Redeweise erliegen, ein Gedanke würde in eine sprachliche *Form* gegossen – diese Redeweise ist wohl auf den Umstand zurückzuführen, dass aus linguistischer oder formallogischer Perspektive verschiedene sprachliche Äußerungen dieselbe, wiederum durch Abstraktion gewonnene sprachliche Form aufweisen können. Die Form-Materie-Vorstellung der Sprache, die der Metaphysik zugrunde liegt, ist die, dass derselbe Gedanke in unterschiedlichen sprachlichen Instanzen realisiert werden kann, was die Sprache auf die Seite der *Materie* schlägt. Drücken mehrere Äußerungen denselben Gedanken aus – oder mehr noch: denotieren mehrere ›materielle‹ Äußerungsinstanzen desselben Wortes *dasselbe Denotat*, so figurieren diese Instanzen als materielle Individuationen einer gemeinsamen Form – des ideellen Denotats des Satzes oder des Wortes. Eine Wiederholung auf höherer Ebene derselben Konstruktion stellen Metaphern insofern dar, als ihre gängige Charakterisierung besagt, eine Metapher drücke *einen* Gedanken schlicht auf eine andere Art aus. Dieser Gedanke wird gewonnen als Abstraktionsprodukt eines Vergleiches, als *tertium comparationis* oder als geteilte Form verschiedener Arten und Weisen *dasselbe* zu sagen. Die Form-Materie-Unterscheidung als Stabilisierung eines Abstraktionsprozesses, dessen Steigerung die theoretische Reifikation der Form darstellt, liegt so insbesondere auch jedem Essentialismus zugrunde – und hier kommen wir zurück auf die Form der Debatte, die Irigaray nicht hatte kollabieren lassen. Denn insbesondere lassen sich die ›biologischen‹ Geschlechter als

Formen begreifen, die per Abstraktion aus den materiellen Individuen gewonnen, dann zunächst als theoretische Begriffe genommen und zuletzt reifiziert werden, was sich in der Redeweise äußert, es *gebe* Mann und Frau. Dies illustriert, dass bei der Verhandlung der Form-Materie-Unterscheidung sehr viel auf dem Spiel steht – und wir erinnern uns, dass Derrida performativ gezeigt hat, dass diese Unterscheidung stets auf Konventionen beruht, deren Einhaltung nicht garantiert werden kann. Dies lässt sich am Beispiel von Metaphern oft am schönsten zeigen, denn Metaphern sagen immer mehr und weniger als was sie sagen sollen. Die Übermittlung des *einen* Gedankens leisten sie nur dann, wenn der Adressat die korrekte Abstraktionsleistung vollzieht und exakt das *tertium comparationis* und nicht etwa andere Eigenschaften des ›sprachlichen Bildes‹ mit-versteht. Eulenspiegelei – die Taktik, eine Metapher wörtlich zu nehmen, – ist mehr als ein beliebter Kalauer: sie illustriert das Wirkprinzip eines Strategiewechsels, der geeignet ist, letztlich jede Form der Metaphysik in ihre Grenzen zu verweisen. Derridas berühmtestes taktisches Konstrukt – das der *différance* – leistet letztlich nichts anderes: es soll illustrieren, dass die Konstruktion idealer Bedeutung auf der Akzeptanz von Konventionen beruht, und dass dies zugleich stets ihre Instabilität verbürgt. Man darf hier nicht den Fehler machen, Derridas Theorie als eine sprachphilosophische These zu verstehen, was zu häufig geschehen ist. Ziel ist nicht, sprachliche Bedeutung *als solche* zu analysieren oder negative Aussagen über die Existenz von ideellen Gegenständen zu machen. Ziel ist die ubiquitäre Möglichkeit einer Strategie aufzuzeigen, die die Dependenz der Form-Materie-Unterscheidung von sozialen Konventionen ausnutzt, um diese zum Kollaps zu bringen. Und auch auf dieser Ebene – und das ist die zweite Instanz – funktioniert Butlers strategisches Argument gegen die platonische Figur der Form-Materie-Unterscheidung. Versucht man Platon zu verteidigen, indem man darauf hinweist, er habe doch die Form-Materie-Unterscheidung nur *metaphorisch* der von Mann und Frau analogisiert, kann dieser Versuch aus apriorischen Gründen keinen Erfolg haben, wie wir gesehen haben. Butler weist auf die Möglichkeit der Universalisierung dieser Strategie insbesondere hin, wenn sie Derridas Diktum referiert, er sei nicht einmal sicher, dass es einen ›Begriff‹ für das absolute Draußen geben könnte.<sup>132</sup> »Einen Begriff von Materie zu haben bedeutet, eben jene Exteriorität zu verlieren, deren Sicherstellung von diesem Begriff erwartet wurde.«<sup>133</sup> Die Kategorie der Materie wird so zusätzlich sichtbar als die intendierte Garantin eines ›Außersprachlichen‹, eines Referenten der sprachlichen Begriffe und wiewohl weder Butler noch Derrida bestreiten wollen, dass es Außersprachliches gibt, können sie stets strategisch darauf hinweisen, dass jede sprachliche Äußerung, die sich gibt, als würde sie Außersprachliches repräsentieren, mehr verspricht als sie leisten kann. Man hat Butler an dieser Stelle oft einen ›Lingualismus‹ vorgeworfen und die Debatte beendet. Nun ist es freilich nicht wahr, dass es nur Sprache gibt, und ist es sicherlich nicht zielführend, stets auf den Umstand zu rekurrieren, dass jede Äußerung letztlich nur Sprache ist

und damit stets denselben instabilen Kommunikationsbedingungen unterliegt – doch darf man umgekehrt auch nicht übersehen, dass die Derrida'sche Strategie zugleich die Instabilität aller reifizierten Kategorien eindrucksvoll erweist und dort ein Mittel an die Hand gibt, wo diese zu einem repressiven Instrument werden wollen. Die Demonstration der schieren *Möglichkeit* des Form-Materie-Kollapses stellt einen inkommensurablen Strategiewechsel dar, der geeignet ist, vorgängige Formen von Auseinandersetzung zu transzendieren und als unveränderlich gedachte Antagonismen zu relativieren. Freilich ist es gerade diese Inkommensurabilität, die die Strategie aus Sicht der antagonistischen Strategien als eine Weigerung erscheinen lässt, nach den Spielregeln zu spielen – und dies zurecht, denn genau darum handelt es sich.

## § 12 Historische Wahrheit: Das Vaticanum II

Wir wollen zuletzt einen in dieser Konstellation zunächst überraschenden Komplex besprechen. Das Zweite Vatikanische Konzil fand freilich zur selben Zeit statt, in der sich die Überlegungen Derridas zum FMK zumindest anbahnten, doch werden beide selten im selben Atemzug genannt. Im Kontext unserer Analyse der strategischen Figur des Form-Materie-Kollapses bietet sich das Vaticanum II jedoch als Untersuchungsgegenstand an, da sich in verschiedenen Debatten, die bei der Entstehung insbesondere der Dogmatischen Konstitutionen geführt wurden, Strategien wiederfinden, die sich mit dem Instrumentarium fassen lassen, das wir soweit erarbeitet haben. Dies ist weniger überraschend, als es den Anschein haben mag, bedenkt man, dass die Figur des FMK, wie wir gesehen haben, bereits seit einiger Zeit kursierte und die fraglichen Debatten stark von Theologen beeinflusst waren, die mit den geistesgeschichtlichen Entwicklungen ihrer Zeit wohlvertraut waren.

Zunächst gilt es zu beobachten, dass der Katholizismus *als solcher* bereits sich einer Problematik gegenübersteht, die wir im ersten Kapitel kennengelernt hatten: der Frage nach universaler Identität. Es liegt bereits im Begriff des Katholizismus, dass er universal – allumfassend – sein muss, will er seinem Anspruch gerecht werden. Das Neue Testament unterschied sich hier wesentlich vom Alten Testament – der Gott des Judentums erwählte sich ein Volk, das das Seine war, wiewohl die Völker durch es Segen haben sollten.<sup>134</sup> Christus dagegen starb für *alle* Menschen, für alle Völker und die ganze Menschheit. Der Katholizismus hat daher von jeher eine anthropologische Komponente beinhaltet, die den Menschen als Glied der Menschheit und diese als ganze durch Christus erlöste kannte. Das Problem der universalen Identität stellt sich stets auf mehreren Ebenen und auf der *logischen* Ebene löste der Katholizismus das Problem durch die Figur des *mystischen Leibs* Christi. Das logische Problem universalen Identität hatten wir in der Fragestellung kennengelernt, wie Identität konzipiert werden kann, wenn es aufgrund der Universalität kei-