

Leibliches Selbst – geschlechtliches Selbst?!

SASKIA WENDEL

Kaum eine Erfahrung gilt als so selbstverständlich wie die Erfahrung der Geschlechterdifferenz. Menschen erleben sich als Frauen und Männer, Tieren wird Zweigeschlechtlichkeit zugesprochen, Wörter lernen wir in der „maskulinen“ und „femininen“ Form. An der Realität der Geschlechterdifferenz zu zweifeln, hätte lange Zeit als purer Unsinn gegolten. Heutzutage ist dies jedoch nicht mehr selbstverständlich. Hatte Simone de Beauvoir ihren berühmten Satz „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ in erster Linie auf Sozialisationsmuster und Rollenzuschreibungen bezogen, also auf die Geschlechtsrolle (gender), nicht die Geschlechtsidentität (sex), gehen radikale Konstruktivistinnen wie etwa die US-Amerikanerin Judith Butler andere Wege: Nicht nur die Geschlechtsrolle gilt ihnen als Produkt eines sozialen und kulturellen Konstruktionsprozesses, sondern auch die Geschlechtsidentität.¹ Ich möchte mich hier nicht einer ausführlichen Kritik des konstruktivistischen Ansatzes widmen.² Ich möchte allerdings an dieser Stelle darauf hinweisen, daß die konstruktivistische Theorie und mit ihr die sogenannte „gender-Diskussion“ nicht so neu ist, wie es scheint. Es lassen sich vielmehr drei traditionelle philosophische „Konfliktherde“ bzw. Problembereiche ausmachen, an denen auch die „gender-Diskussion“ arbeitet. Das möchte ich an dem Satz „Ich bin eine Frau“ verdeutlichen. Es handelt sich hier um eine Identitätsaussage in der Ersten-Person-Singular: Das „Ich“ als Satz-Subjekt spricht sich etwas zu: Das Frausein. Welche philosophischen Fragen wirft aber nun dieser einfache Satz auf?

Das erste Problem dreht sich um den erkenntnistheoretischen wie auch ontologischen Status von „Frau“. „Frau“ ist eine Geschlechtszuschreibung, und Geschlecht wiederum ist in dieser Hinsicht ein Allgemeinbegriff. Welchen Status hat aber dieser Allgemeinbegriff? Entspricht er einer vorgängigen Seinswirklichkeit? Oder ist er nichts anderes als ein Konstrukt, ein bloßes ‘Gedankending’? Diese Frage nach der Realität von Allgemeinbestimmungen, also Universalien, stand und steht im Zentrum des sogenannten Universalienstreites, und demgemäß kann man die Debatte um den Status von „Geschlecht“ als feministische Fortführung des Universalienstreites verstehen, mit all den offenen Fragen und Problemen, die dieser Streit mit sich herumträgt.

Das zweite Problem taucht dann auf, wenn man danach fragt, worauf die Aussage „Ich bin eine Frau“ referiert. Referiert die Aussage auf eine Realität „Frausein“, der die Bezeichnung „Frausein“ entspricht und die diese Bezeichnung sprachlich repräsentiert? Oder herrscht ein Konsens darüber, was „Frau“ meinen könnte, der als Referenzpunkt der Aussage dient? Diese Frage hängt zwar eng mit dem vorhin beschriebenen Universalienproblem zusammen, mündet jedoch in eine wahrheitstheoretische Diskussion über den erkenntnistheoretischen Status von „Frau“ bzw. des Satzes „Ich bin eine Frau“. Doch wie die wahrheitstheoretische Diskussion um die Gültigkeit von Korrespondenz-, Konsens- oder Kohärenztheorien der Wahrheit auf Aporien stößt, so hat auch die „gender-Diskussion“ an dieser Stelle mit eben jenen Aporien der philosophischen Auseinandersetzung um „Wahrheit“ zu kämpfen.

Das dritte Problem schließlich resultiert aus der Frage, welchen Status das „Ich“ besitzt, wer dieses „Ich“ als „Frau“ ist, oder besser: inwiefern Ichsein und Frausein miteinander verknüpft sind. Ist „Ich“ möglicherweise ebenso lediglich Produkt einer Konstruktion wie „Frau“ (eine These, die Butler vertritt), oder besitzt das „Ich“ eine Realität, deren Evidenz unbestreitbar ist, und ist somit mehr als bloßer Effekt eines Diskurses? Wie verhält es sich dann mit dem Status von „Frau“ und damit mit dem Status von „Geschlecht“, kennzeichnet „Frau“ doch eine bestimmte Geschlechtszugehörigkeit? Ich möchte mich hier dem dritten Problemfeld widmen, also die Frage nach dem erkenntnistheoretischen und ontologischen Status von Ich- bzw. Selbstsein stellen und von dort aus nach dem Zusammenhang von Selbstsein und Geschlechtsein fragen.

1. 'Das Ich als Effekt von Diskursen' oder: Wie man ein Kind mit dem Bade ausschüttet!

Zunächst möchte ich kurz auf Judith Butlers Ansatz zurückkommen. Butler bezieht deutlich eine subjektkritische Position, wenn sie schreibt:

„Die Forderung, die Kategorie der Geschlechtsidentität außerhalb der Metaphysik der Substanz neu zu überdenken, muß auch die Tragweite von Nietzsches These in Betracht ziehen, daß es kein Seiendes hinter dem Tun gibt, daß die 'Täter' also bloß eine Fiktion, die Tat dagegen alles ist. Entsprechend können wir in einem weitergehenden Schritt, den Nietzsche übrigens weder vorhergesehen noch geduldet hätte, sagen: Hinter den Äußerungen der Geschlechtsidentität (*gender*) liegt keine geschlechtlich bestimmte Identität (*gender identity*).“³

Butler identifiziert zum einen die Vorstellung eines aktiv handelnden Ich, also einer „Täterin“ bzw. eines „Täters“, mit einer „Metaphysik der Substanz“, setzt also Subjektivität und mit ihr die Vorstellung einer Ich-Identität mit Substantialität gleich. Zweitens identifiziert sie das Ich als „Täter hinter der Tat“ quasi mit einem Marionettenspieler, der hinter der Bühne ‘die Puppen tanzen läßt’, spricht: die Tat steuert. Im Gegensatz dazu geht Butler im Anschluß an entsprechende Thesen Michel Foucaults davon aus, daß das Selbst und mit ihm die Ich-Identität nicht Ausgangspunkt, sondern vielmehr Ergebnis diskursiver Praktiken ist; es ist sprachliches, soziales, kulturelles Konstrukt: „Die Identität als Praxis, und zwar als Bezeichnungspraxis zu verstehen, bedeutet, die kulturell intelligiblen Subjekte als Effekte eines regelgebundenen Diskurses zu begreifen, der sich in die durchgängigen und mundanen Bezeichnungsakte des sprachlichen Lebens einschreibt.“⁴ Das Ich ist also nicht einfach nur in sprachlichen, kulturellen, sozioökonomischen Kontexten *situiert*, sondern durch die Vorgängigkeit von Sprache, von Diskursen, von Benennungspraxen *konstituiert*. Was bleibt, ist allein die „Tat“ der Wiederholung, der ständigen Verschiebung, die keine „Täterin“ benötigt.

Butler setzt diese Kritik nun in Beziehung zur Kritik an einem realistischen Geschlechterverständnis: Auch die Geschlechtsidentität ist keine dem Diskurs vorgängige Realität, sondern wird durch ein kompliziertes Zusammenspiel verschiedener diskursiver Praktiken erzeugt, konstruiert. Die Vorstellung einer Geschlechts-Realität ‘vor’ dem Diskurs dagegen bleibt der Metaphysik der Substanz verhaftet, man könnte auch sagen: entspringt einer substanzontologischen Perspektive. Insofern sind konstruktivistische Subjekt-Kritik und Kritik des Geschlechtsrealismus wechselseitig miteinander verknüpft, und wer sich mit letzterem auseinandersetzt, kommt irgendwann an ersterem nicht vorbei.

Die Kritik Butlers an einem metaphysischen, substanzontologischen Verständnis von Subjektivität, Identität, Autonomie und dann auch von Geschlecht ist unbestreitbar zutreffend, ebenso ihre Kritik an einer überzogenen Vorstellung von Autonomie im Sinne einer völligen Unabhängigkeit von Erfahrung. Zutreffend sind auch ihre Überlegungen zum Herrschaftscharakter bestimmter Vorstellungen von Identität und Subjektivität. Dennoch greift Butlers Kritik zu kurz, weil sie Begriffe reduziert: Subjektivität ist gleichbedeutend mit der Vorstellung einer mit sich selbst identischen Ich-Substanz, Identität wiederum wird als starre Unveränderlichkeit und Ewigkeit eines substantiellen Wesenskerns verstanden, und Freiheit schließlich bedeutet völlige Unabhängigkeit, Unberührbarkeit, Unempfindlichkeit. Damit übersieht Butler, daß nicht jedes subjektphilosophische Denken per se schon substanzontologisch ist. Bereits Kant kritisierte das

Substanzen denken Descartes' und versuchte die Cartesische *res cogitans* zum „ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“⁵ zu verflüssigen. Zwar geht Kant in seiner Kritik an Descartes nicht weit genug, weil er immer noch sowohl von einem Primat der Identität als auch von einem Primat des Denkens ausgeht und dabei Subjektivität an das Denken knüpft. Dementsprechend bestimmt er Autonomie als Freiheit positiv als Autonomie in absoluter Spontaneität, das heißt als Freiheit zur und durch die Vernunft, dies jedoch gebunden an das negative Verständnis von Freiheit als Freiheit von den Neigungen, von der Empirie.⁶ Jene identitätslogischen Anklänge verstellen oft den Zugang zu wichtigen Erkenntnissen: zu der erkenntnistheoretischen Einsicht in die Jemeinigkeit der Erkenntnis, zu der ontologischen Einsicht, daß „ich“ es bin, die in der Welt ist, daß „ich“ mich auf Anderes beziehe, das mir in der Welt begegnet, und daß ich mich überhaupt erst auf Anderes beziehen kann, wenn „ich“ überhaupt bin, sowie zu der ethischen Einsicht, daß ich überhaupt erst handlungsfähig bin, wenn „ich“ überhaupt bin – ohne „Ich“ wäre so etwas wie Ethik völlig überflüssig. Butlers Absage an die Aktivität des Ich führt folglich zu einem bedenklichen Determinismus und zur Negation der Handlungsfähigkeit, die an das Ich gebunden ist, von der damit verknüpften 'Ontologisierung' des geradezu allmächtig gewordenen Diskurses ganz zu schweigen.⁷

Darüber hinaus widerspricht sich Butler in ihrer Argumentation: Es gibt nur die Tat, sagt sie, und diese besteht im performativen Akt, in der Politik der Performanz. Auch performative Akte sind jedoch an Akteure gebunden, ohne agierendes Ich kein performativer Akt.⁸ Das läßt sich an einem Beispiel erläutern, nämlich an dem Satz „Ich gratuliere dir!“ Äußere ich diesen Satz, vollziehe ich mittels dieses Satzes zugleich eine Handlung, die Gratulation. Nun ist zwar das „Ich“ des Satzes einerseits Teil des Satzes und damit im Satz situiert, andererseits aber setzt der Satz das „Ich“ bereits voraus, und zwar in doppelter Hinsicht: erstens als Sprecherin des Satzes, andernfalls wäre der Satz nicht geäußert und mit ihm bliebe auch die Handlung aus. Um den Satz sagen zu können, um also performative Akte zu vollziehen, muß das Ich erst einmal existieren. Das ließe sich als ontologischer Aspekt der Ich-Evidenz bezeichnen. Und zweitens fungiert das „Ich“ im Satz als Angelpunkt des ganzen Satzes: Von ihm geht die Gratulation aus, nur aus der Ich-Perspektive gewinnt der Satz überhaupt seinen Sinn. Das könnte man den sprachphilosophischen Aspekt der Ich-Evidenz nennen.⁹ Das Satz-Beispiel macht deutlich: Wer das handelnde Ich negiert, negiert in letzter Konsequenz die Möglichkeit auch performativer Akte.¹⁰ Dann aber fielen der Kern des Butlerschen Ansatzes.

Festzuhalten bleibt also: Aus der berechtigten und notwendigen Kritik bestimmter Vorstellungen von Subjektivität muß keineswegs die Preisgabe des Gedankens von Subjektivität erfolgen, was übrigens auch ein Blick auf das philosophische Denken Theodor Wiesengrund Adornos bestätigt: Adorno hält trotz seiner Kritik des traditionellen Subjektbegriffs am Subjekt-Gedanken fest und reformuliert ihn als „qualitatives Subjekt“¹¹, das das Andere nicht zu beherrschen und zu begreifen sucht, sondern sich dem Anderen öffnet und sich dessen qualitativen Momenten anschmiegt, ohne sich im Anderen zu verlieren.¹² Dadurch wird Subjektivität für Adorno zum „festgehaltenen Moment“.¹³

Wie aber sieht diese Selbstgewißheit aus, soll sie sich von der Cartesischen Gewißheit einer *res cogitans* ebenso unterscheiden wie von der auf das *cogitare* begrenzten Evidenz des Ich in Kants transzendentaler Apperzeption? Und wie das Verhältnis zwischen Ich und Anderem so bestimmen, daß das Subjekt nicht als ein sich selbst Ermächtigendes, das Andere zum bloßen Objekt seiner selbst Reduzierendes, über das Andere Verfügendes, gedacht wird?

2. Vom 'ich denke – ich bin' zum Leiblichen Selbst

In seinen *Meditationes de prima philosophia* gelangt René Descartes bekanntlich über die Unbezweifelbarkeit des Zweifels und damit auch des Denkens zur Unbezweifelbarkeit des „ich bin“:

„Ich bin, ich existiere, das ist gewiß. Wie lange aber? Nun, so lange ich denke. Denn vielleicht könnte es sogar geschehen, daß ich, wenn ich ganz aufhörte zu denken, alsbald auch aufhörte zu sein. Für jetzt lasse ich aber nichts zu, als was notwendig wahr ist! Ich bin also genau nur ein denkendes Wesen [*res cogitans*], d.h. Geist, Seele, Verstand, Vernunft – lauter Ausdrücke, deren Bedeutung mir früher unbekannt war. Ich bin aber ein wahres und wahrhaft existierendes Ding [*res existens*], doch was für ein Ding? Nun, ich sagte es bereits – ein denkendes.“¹⁴

Descartes bleibt jedoch nicht bei dem Gedanken der Selbstgewißheit stehen, die im Denken gewonnen wird, sondern faßt das Ich als *res existens*, also als ein existierendes Ding auf. Als solches ist es *res cogitans*, denkendes Ding. Kant wird Letzteres heftig als hypostasierendes metaphysisches Substanzdenken bzw. als „transzendente Illusion“ kritisieren.¹⁵ Er übernimmt jedoch den Cartesischen Grundgedanken, wenn er im Deduktionskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt:

„Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden

könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. ... die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewußt bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden.“¹⁶

Problematisch an diesen Gedanken ist die traditionelle Verknüpfung von Sein und Denken und damit die Anbindung der Selbstgewißheit an das Denken. Kant restituiert damit trotz seiner Kritik an der *res cogitans* den Cartesischen Dualismus zwischen Geist und Materie. Ebenso problematisch ist die Kantische Kennzeichnung des Selbst als Einheit des Bewußtseins und als identisches Selbst,¹⁷ das die Mannigfaltigkeit der Anschauungen synthetisiert. Adorno macht auf die identitätslogische Ausrichtung dieser Kennzeichnung aufmerksam: Das Mannigfaltige, spricht: das Objekt, muß mittels des begrifflichen, identifizierenden Denkens des identischen Subjekts vereinheitlicht werden.¹⁸ Dennoch gilt es an einer zentralen Erkenntnis festzuhalten, die Kant in dem zitierten Textausschnitt erläutert: an der Erkenntnis der Jemeinigkeit der Vorstellungen und damit der Erfahrungen. Gäbe es diese Jemeinigkeit nicht, dann gäbe es überhaupt keine Vorstellungen, mithin keine Erkenntnis. Was für die theoretische Vernunft gilt (keine Erkenntnis ohne erkennendes Ich), gilt auch für die praktische Vernunft (keine Handlung ohne handelndes Ich).¹⁹

Wie aber ist diese Evidenz der Jemeinigkeit genauer zu fassen? Kant bestimmt die Jemeinigkeit als

„einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: *Ich*; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, ... welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen.“²⁰

Wenn man die Reminiszenzen Kants an den traditionellen Primat des Denkens beiseite läßt und das damit verbundene Verständnis vom Ich als

ein „transzendentes Subjekt der Gedanken“, so wird deutlich: Ich ist kein Ding, aber auch kein Begriff. Es ist nichts anderes als die ‚nackte Tatsache‘, daß ‚ich bin und nicht vielmehr nichts‘ – und diese Tatsache ist dem begrifflichen, diskursiven und identifizierenden Denken entzogen. Deshalb nennt Kant die Vorstellung des Ich zunächst einmal „rein“ oder „leer“. Die Erkenntnis, daß ich bin, läßt sich auch als ein unmittelbares Gewahrwerden der Existenz meiner selbst bezeichnen, ein passives Gewahrwerden jenseits des Diskursiven, welche das diskursive und begrifflich-vermittelte Erkennen überhaupt erst ermöglicht.

Jenes Gewahrwerden ist für Dieter Henrich und Manfred Frank nicht nur prädiskursiv, sondern auch präreflexiv, denn Reflexion kann zwar nicht-diskursiv sein, ist aber immer intentional. Damit ist reflexive Erkenntnis nicht unmittelbar, sondern immer schon vermittelt; der Gewißheit des „ich bin“ jedoch eignet Unmittelbarkeit und Nichtintentionalität. Henrich bezeichnet jene Präreflexivität und damit sowohl die Unmittelbarkeit der Gewißheit, daß „ich bin“, als auch die Unmittelbarkeit dieses meines Selbstseins als „Vertrautheit“.²¹ Seit meinem ersten Atemzug bin ich mit mir vertraut, auch wenn ich mir dessen überhaupt nicht bewußt bin. Jene Vertrautheit ist universal: Jede und jeder lebt aus dieser Unmittelbarkeit. Diese Universalität wiederum identifizieren Henrich und Frank mit Subjektivität: Wir sind Subjekte, insofern wir sind und insofern die unmittelbare Erkenntnis, daß wir sind, nicht nur – wie bei Kant – unsere Vorstellungen, sondern unser In-der-Welt-sein begleitet. Zugleich ist Subjektivität an Individualität gebunden: Unmittelbares Bewußtsein, also Vertrautheit, kommt dem konkreten Einzel-Ich zu – und nur diesem. Individualität weiß sich so einerseits an Subjektivität zurückgebunden, und andererseits ist das Subjekt kein ‚Hyper-Subjekt‘ über dem Individuum, sondern lediglich die Vertrautheit dieses Individuums mit sich, die allen Individuen zukommt.²² Sie ist, so könnte man formulieren, nichts anderes als das universale Moment des Selbstseins, das die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des je einzelnen Ich ermöglicht und ausmacht.²³ Subjektivität wird auf diese Weise zum einen abgeschwächt, weil sie an das Einzelne und Besondere rückgebunden ist, sie wird herausgelöst aus einer Herrschaftsphilosophie, die Subjektivität als Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere mißverstand und dementsprechend Subjektivität als Herrschaftsbegriff und als Legitimationsinstanz für die Herrschaft über all das, was nicht als Subjekt galt, instrumentalisierte und mißbrauchte: den eigenen Leib, die Natur, andere Menschen, denen der Subjektstatus abgesprochen wurde. Zum anderen ist die Subjektivität im Sinne des präreflexiv mit sich vertrauten Ich stark genug, um die Einmaligkeit und Eigenständigkeit des Einzelnen zu garantieren, kurz: um Autonomie zu ermöglichen.²⁴

Das präreflexive Ich ist jedoch nicht nur das, was Reflexion ermöglicht, sondern auch dasjenige, welches insbesondere das diskursive Denken in seiner Verfügungsmacht begrenzt; es ist die Grenze, an der sich das identifizierende und begriffliche Erkennen buchstäblich den Kopf einrennt. Zugleich ist aber auch zu fragen, ob der Gedanke der Präreflexivität nicht auch ein anderes Verständnis der Reflexion zur Folge haben kann. Reflexion ist zwar unbestreitbar ebenso intentional wie vermittelt; im Bereich des Reflexiven kann es keine unmittelbare Erfahrung geben. Aber ist diese Vermitteltheit der Reflexion, ist das 'Bewußtsein von etwas' notwendigerweise identisch mit Abstraktion und Identifikation? Dann wäre Reflexion identisch mit Diskursivität. Kann Reflexion aber nicht auch ein „langer und gewaltloser Blick auf den Gegenstand“²⁵ sein, ein zwar vermittelter, aber dennoch nicht identifizierender Blick? Intentionalität, Reflexion, wird so zur „Konzentration“²⁶, zur „Geduld zur Sache“²⁷ – jenseits des Diskursiven.

Als ein 'jenseits der Reflexion', das zugleich eine andere Art und Weise der Reflexion freisetzen kann, eignet dem präreflexiven Ich ein Moment von Andersheit. Das Ich ist sich zwar vertraut, es ist sich nicht gänzlich fremd oder identitätslos – und doch kann es nicht über sich verfügen, es ist etwas 'an und in ihm', das ihm bleibend fremd, anders ist, weil es der Reflexion entzogen ist. Damit ist das Ich in der Tat nicht mehr 'Herr im eigenen Haus'.²⁸ Es kann sich nie völlig selbst durchsichtig sein, kann sich nie völlig sich selbst vergegenwärtigen, es kann sein Vertrautsein mit sich allein reflexiv nachvollziehen, nicht aber vollkommen durchdringen. Widerspricht dies jedoch nicht der Vertrautheit? Das wäre dann der Fall, wäre Vertrautheit gleichbedeutend mit vollkommenem Wissen. Im Vertrautsein gibt es jedoch gerade in seiner Präreflexivität einen bleibenden Rest von Unverfügbarkeit, andernfalls wäre ich allwissend. Dann aber wäre Vertrautheit nichts anderes als Möglichkeitsbedingung totaler Verfügungsmacht.

Ein anderer Einwand könnte sich auf die Frage konzentrieren, ob der Gedanke eines präreflexiven Ich nicht doch ursprungs- und identitätslogisch konzipiert ist. In dem hier vorgestellten Gedankengang kommt aber die Kontingenz ins Spiel, die Endlichkeit meiner Erkenntnis, die in der Kontingenz meines Seins wurzelt. Das präreflexive Ich ist kein 'über der Welt hockendes Wesen', sondern es ist das konkrete, kontingente und immanente Ich – in der Unmittelbarkeit seines Selbstseins. Die Kantische 'Reinheit', bloße Formalität des transzendentalen Subjekts im Sinne einer Größe x , ließe sich demgemäß weniger als radikale Unabhängigkeit von der Empirie deuten, sondern vielmehr als radikale Offenheit für soziokulturelle Prägungen, für geschichtliche Einschreibungen und Bezeich-

nungspraxen. Damit wäre der Eindruck einer dualistischen Konzeption von rein geistigem Ich einerseits und material-empirischem Ich andererseits umgangen. Gleichzeitig, so könnte man verdeutlichen, geht das Ich nicht in der Diskursivität auf, es ist nicht bloßer Effekt jener diskursiven Praktiken. Das Ich muß erst existieren, um überhaupt intentional und somit für Diskursivität und Reflexivität offen sein zu können.²⁹ Diese Doppelung des individuellen Ich beschreibt Frank mit der Doppelperspektive Subjektivität und Personalität des Individuums. Das Individuum ist Subjekt, insofern es mit sich selbst vertraut ist und insofern diese Vertrautheit universal ist, und es ist Person, insofern es – als Individuum – immer schon eingelassen ist in ein Welt-Verhältnis, insofern es immer schon in ein Bezugsverhältnis zu Anderen gestellt ist.³⁰

Damit wird das Ich weder zum 'schlechten Allgemeinen' noch zu einem Ursprung seiner selbst. Es kommt ihm das universale Moment 'Subjektivität' zu, eine Universalität, die Individualität nicht zerstört, sondern gerade ermöglicht und freisetzt. Zudem kann es sich in seiner Begrenztheit nicht selbst Ursprung sein – weder erkenntnistheoretisch noch ontologisch. Das Ich ist Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis – aber nicht deren Grund; es ist Möglichkeitsbedingung des Welt-Verhältnisses, weil es ohne Ich gar kein Welt-Verhältnis gäbe – aber es gründet nicht in sich selbst, sondern weiß sich von anderen hervorgebracht.

Genausowenig wie es Ursprung ist, ist das Ich absolute Identität, und das aus mehreren Gründen. Erstens steht es – in seiner Präreflexivität – in der Spannung von Vertrautheit und Fremdheit: Es ist bei sich, ohne sich selbst präsent zu sein und ohne über sich verfügen zu können. Zweitens ist es – als Person – eingelassen in die Mannigfaltigkeit des Seienden. Drittens kommt dem Ich zwar ein Identitätsmoment zu in der Unmittelbarkeit der Vertrautheit, entscheidend ist hier jedoch der Momentcharakter der Identität, die 'Schwachheit' der Subjektivität, die nicht mit einem unveränderlichen Wesenskern identisch ist, und die doch verhindert, daß sich das Ich in der Vielzahl seiner Momente verliert und fragmentiert.

Woran läßt sich nun aber die Erkenntnis des „ich bin“ festmachen? Wie kann ich der Jemeinigkeit gewahr werden? Kant knüpfte sie ans Denken, ich bin jedoch der Meinung, daß das Gewahrwerden der Jemeinigkeit mit der Leib-Erfahrung verbunden werden kann. Das möchte ich im Rekurs auf Maurice Merleau-Ponty kurz aufzeigen.

Der Leib ist zunächst Medium der Intentionalität: Leib-los wäre ich welt-los.³¹ Dementsprechend kann er Ort diskursiver Praktiken und soziokultureller Einschreibungen werden. Folglich werden mir meine Leib-erfahrungen durch soziokulturell geprägte und gedeutete Körperbilder vermittelt. Nun gehört der Leib jedoch unbestreitbar zu mir, nicht im

Sinne eines bloß akzidentiellen 'Angehörens' oder 'Zukommens': Der Leib ist nicht das Äußere eines substantiellen 'Innen-Ich', ich 'habe' nicht den Leib, so wie ich ein paar Schuhe habe oder eine Brille. Vielmehr bin ich, insofern ich bin, Leib: „... mein Leib steht nicht vor mir, sondern ich bin in meinem Leib, oder vielmehr ich bin mein Leib.“³² Mein Selbstsein ist Leibsein, wäre ich nicht leiblich, so wäre ich gar nicht. Dementsprechend kann man das Leibsein auch als Existenzial des Menschen bezeichnen, ohne das seine menschliche Existenz schlichtweg undenkbar ist.

Wenn mein Selbstsein also wesentlich Leibsein ist, dann ist der Leib mehr als bloßes Medium der Intentionalität und der Welt-Erfahrung. Für Merleau-Ponty ist der Leib „Verankerung in der Welt“³³, und als solch ein „Anker“ ist der Leib Möglichkeitsbedingung des „Zur-Welt-seins“³⁴ wie auch des „In-der-Welt-seins“.³⁵ Demgemäß ist der Leib ein „Sein mit zwei Dimensionen“³⁶, ein „zweiblättriges Wesen“³⁷, auf der einen Seite Ding unter Dingen, also Objekt der Wahrnehmung, auf der anderen Seite derjenige, der Dinge berührt und sieht, also Subjekt der Wahrnehmung. Beide sind wechselseitig miteinander verflochten. Diese Doppelstruktur des Leibes läßt sich durchaus mit der Doppelstruktur des Selbst vergleichen. Der Leib ist Möglichkeitsbedingung der Welterfahrung, und er ist zugleich eingelassen in die Welt.³⁸

Merleau-Ponty lehnt es in seiner Skepsis gegenüber der Subjektphilosophie ab³⁹, von der Doppelstruktur des Leibes her einen Bogen zur Doppelstruktur des Selbst zu schlagen.⁴⁰ Meines Erachtens ist es allerdings nicht nur legitim, sondern notwendig, diesen Schritt zu wagen. Denn der Leib existiert ja nicht für sich quasi als vom Ich unabhängige 'Leib-Substanz', sondern gehört dem Ich unmittelbar an. Gilt der Satz: Ohne Leib kein Ich, so gilt auch und vor allem umgekehrt: Ohne Ich kein Leib. Demgemäß ist nicht allein der Leib, sondern das leiblich verfaßte Ich 'Verankerung der Welterfahrung', „Angelpunkt“⁴¹ des 'Zur-Welt-seins'.

Zur unmittelbaren Erfahrung „ich bin“ gehört daher untrennbar „Ich bin leiblich“ dazu. Die Unmittelbarkeit der Selbstgewißheit wird so zur unmittelbaren Gewißheit der Existenz eines leiblich verfaßten Selbst, und dieser Gewißheit wiederum werde ich in und durch meine Leiblichkeit gewahr, und zwar in der Jemeinigkeit des „eigenleiblichen Spürens“⁴². Meine Erfahrungen in der Welt sind immer *meine* Erfahrungen, und diese Erfahrungen werden mir vor allem auch als leibliches Selbst zuteil.⁴³

Man könnte diesen Gedanken dahingehend mißverstehen, daß die Erfahrungen, die ich mache, unmittelbar sind, daß es also eine unmittelbare, unverstellte Erfahrung von etwas geben könnte. Die Unmittelbarkeit des leiblichen Selbst meint jedoch etwas anderes: Unmittelbar gegeben ist mir das Wissen um die Existenz meiner selbst als leibliches Selbst. Diese

Erfahrung ist vorreflexiv und prädiskursiv, ich vollziehe sie allerdings intuitiv und damit auch reflexiv nach, 'erspüre' sie sozusagen in meiner Leiblichkeit, doch zunächst jenseits der Vermitteltheit und damit auch der diskursiven Deutung konkreter Einzelerfahrungen. Und entsprechend den Ausführungen zum präreflexiven Selbst stößt die Erfahrung der Leiblichkeit an die Grenze der Kontingenz. Es gibt etwas bleibend Fremdes in und an meiner Leib-Erfahrung, das ich nicht erfassen kann. Demzufolge geht das leiblich verfaßte Ich nicht im Reflexiven und vor allem im Diskursiven auf. Dennoch ist die Leiblichkeit auch gedeutete Erfahrung, wenn und insofern sie Erfahrung von etwas ist. Es ist sinnvoll, hier auf die Trennung zwischen Leib und Körper der phänomenologischen Tradition zurückzugreifen.⁴⁴ „Leib“ ist der präreflexive Leib, „Körper“ dagegen der objektiviert, zum Gegenstand gemachte Leib⁴⁵, der auch diskursiven Praktiken unterworfen ist und dementsprechend den erzeugten und gedeuteten Bildern, die wir uns vom Leib und dessen Erfahrungen machen, also von Körperfunktion, Körperschemata, Körperbau usw.

3. Leibliches Selbst – begehrendes Selbst – geschlechtliches Selbst

Von der Leiblichkeit des Selbst her läßt sich nun die eingangs erwähnte Frage diskutieren, was „Geschlecht“ nun eigentlich ist, eine der Sprache vorgängige Realität, die am Körper festzumachen ist, oder ein sprachliches Konstrukt, das sich erst nachträglich dem Körper 'einschreibt'. Ist „Geschlecht“ vielleicht weder allein eine Realität des Körpers noch allein ein sprachlich-soziales Konstrukt?

Die traditionelle Trennung von „sex“ und „gender“ macht „sex“ am Körper fest, getreu dem Motto: Gucke auf deinen Körper und erkenne dein Geschlecht! Das Verhältnis von Selbstsein und Leibsein bzw. Geschlechtsein wird dabei auf den einfachen Nenner gebracht: Das Ich hat einen Körper, und der ist anatomischen Merkmalen gemäß geschlechtlich differenziert. Damit existiert der Mensch immer schon in einer ursprünglichen geschlechtlichen Differenz, als Mann oder Frau. Dabei wird übrigens „Geschlecht“ immer schon mit „Geschlechterdifferenz“ identifiziert. „Gender“-Theorien wehren sich zurecht gegen diese ebenso einfache wie naive 'Geschlechtsontologie', die als Abbildtheorie die Funktion der Sprache für den Erkenntnis- wie den Benennungsprozeß völlig mißachtet. Schon Wittgenstein betonte, daß die Bedeutung von Zeichen nicht durch Entsprechung bzw. Repräsentation, sondern durch Gebrauch entsteht.⁴⁶ Der Körper – und das wird in der klassischen „sex“-„gender“-Position übersehen – ist in der Tat Effekt einer diskursiven Praxis, und das gilt auch für die an ihm festgemachte sexuelle Differenz. Hier zeigt sich die unab-

weisbare Relevanz der Butlerschen Theorie. Das ist aber nur ein Teil der Antwort auf die Ausgangsfrage. Denn die Anhängerinnen einer Identifikation von „Geschlecht“ mit sex als auch diejenigen der „gender“-Position knüpfen Geschlecht an den Körper; die einen an einen vermeintlich sprach-unabhängigen Körper, die anderen an den sozial konstruierten Körper. Beide übersehen darin jedoch die bereits mehrfach erwähnte Trennung von Leib und Körper. Geschlecht ist weder nur an den Körper zu knüpfen, noch als bloßes Epiphänomen der Sprache zu verstehen. Geschlecht muß vielmehr an die Leiblichkeit gebunden werden, die sich bekanntlich in die Doppelstruktur des je eigenen eigenleiblichen Spürens und in den objektivierten Körper ausfaltet. Dementsprechend wird „Geschlecht“ auch und vor allem mit dem eigenleiblichen Spüren identifiziert werden können, nicht allein mit dem objektivierten Körper.⁴⁷

Begründen läßt sich diese These mit dem Leibsein des Selbst als einer grundlegenden Existenzweise und als Vermögen der Offenheit zur Welt. Das Leibsein differenziert sich aus in verschiedene Arten und Weisen, dieses mein Leibsein zu leben. Eine dieser Existenzweisen ist das leibliche Begehren, das sich wiederum in eine Vielzahl von Begierden auffächert, und eine davon ist das erotisch-sexuelle Begehren, die Sexualität. So ist auch die Sexualität keine Wesensbestimmung des Menschen im Sinne einer Definition von dessen Substantialität, noch kommt sie dem Menschen als bloßes Akzidenz zu. Sie ist vielmehr eine Existenzweise des Menschen, die dem Existenzial des Leibseins angehört.

Dem Begehren eignet wie dem Leib eine 'Zweiblättrigkeit': Einerseits ist es intentional: Ich begehre ein konkretes Ziel oder Objekt, ein 'Gut', und je nach Objekt oder Ziel des Begehrens differenziert es sich zu verschiedenen Begierden aus. In dieser Intentionalität ist das Begehren auch Teil des Reflexiven und Diskursiven, und solcherart ist es nicht unverstellt und unmittelbar erfahrbar, sondern immer schon interpretiert, 'konstruiert'. Das trifft auch auf das erotisch-sexuelle Begehren zu, denn es ist Begehren einer anderen Person in ihrer Leiblichkeit. Es ist das Begehren, eine andere Person mit allen Sinnen zu genießen: im Schauen, Berühren, Riechen, Schmecken und Hören. Merleau-Ponty bezeichnet diese Dimension des Begehrens auch als „Zwischenleiblichkeit“⁴⁸. In der Zwischenleiblichkeit stößt das Begehren jedoch an eine Grenze; es erlebt die Nähe, aber zugleich auch das bleibende Fremdsein des Anderen: „es kommt niemals zu einer Koinzidenz; sie entgleitet im Augenblicke ihres Entstehens ...“⁴⁹. Begehren, das diese Fremdheit, diese Unverfügbarkeit nicht anerkennt, verkommt zum bloßen Besitzenwollen, letztlich zur Vergewaltigung der anderen Person. Es schlägt um in nackte Gier nach Herrschaft und Gewalt.⁵⁰

Andererseits ist das Begehren – und mit ihm auch jedes konkrete Begehren wie das sexuelle – jedoch keineswegs ausschließlich intentional. Das Begehren läßt sich auch als ein Vermögen verstehen, nämlich als das Vermögen, überhaupt etwas begehren und genießen zu können. Als solch ein „reines“ Vermögen ist das Begehren zunächst intentionslos, objektlos, ziellos. Es ist „reines“, „nacktes Begehren“. Ebenso verhält es sich mit dem erotisch-sexuellen Begehren, und zwar als Vermögen, als Fähigkeit, überhaupt so etwas wie erotisch-sexuelle Anziehung zu empfinden. Erst durch dieses Begehren kann mir in der Welt überhaupt eine andere Person als erotisch anziehend erscheinen. Andere Personen werden sozusagen erst dadurch sexualisiert, daß ich ein sexuelles Wesen bin, das heißt: daß mir die Existenzweise der Sexualität eigen ist – als mir eigenes Vermögen, das in meinem Leibsein wurzelt. So schreibt denn auch Merleau-Ponty: „Es muß so etwas wie einen Eros oder eine Libido geben, die eine ihnen eigene Welt beseelen, die äußeren Reizen erst ihre sexuelle Geltung oder Bedeutung geben und je dem Subjekt vorzeichnen, was es mit seinem objektiven Leib zu tun hat.“⁵¹

Ich lebe aus dieser Fähigkeit, aber ich kann nicht über sie verfügen. Ich handle aus und mit ihr, aber ich kann sie nicht begrifflich erfassen. Damit eignet ihr etwas Präreflexives, so wie dem Ich, das das Begehren empfindet, etwas Präreflexives eignet. Dementsprechend läßt sich das sexuelle Begehren nicht allein dem objektivierten Körper zuordnen, sondern auch dem Leibsein, insofern das Leibsein mehr ist, als 'einen benennbaren Körper haben'.⁵² Sexualität besitzt also wie die Leiblichkeit ein 'Darüberhinaus', das das Reflexive und besonders das Diskursive sprengt und zugleich begrenzt: Es gibt ein reflexiv nicht vollkommen erkennbares, sowie ein nicht begrifflich faßbares und nicht diskursiv benennbares 'Mehr'.⁵³

Jenes erotisch-sexuelle Begehren läßt sich nun meines Erachtens auch „Geschlechtlichkeit“ nennen, denn „Geschlechtlichkeit“ meint nichts anderes als eben das Vermögen, erotisch-sexuelle Anziehung zu empfinden. Was aber ist „Geschlechtlichkeit“ dann anderes als das „Geschlecht“, vorausgesetzt, ich löse den Begriff heraus aus dem Verständnis von „Geschlecht“ als bloße Klassifikation von Körpern? „Geschlecht“ ist in erster Linie und zunächst einmal kein anatomisches Merkmal des Körpers, also auch nicht identisch mit sogenannten „Geschlechtsorganen“ oder mit Körperfunktionen wie etwa Gebär- und Zeugungsfähigkeit. Es ist vielmehr eine Existenzweise, in concreto die Existenzweise des erotisch-sexuellen Begehrens.⁵⁴ Umgekehrt ist es auch nicht bloßes Epiphänomen der Sprache, denn es besitzt eine materiell-somatische Realität: diejenige des Begehrens. Von der Evidenz des Ich als eines Leiblichen Selbst her läßt sich so ein Weg weisen zur Evidenz des Geschlechts – als einer ontologi-

schen und leiblichen Größe⁵⁵: „Geschlechtlichkeit und Existenz durchdringen einander, die Existenz strahlt in die Geschlechtlichkeit, die Sexualität in die Existenz aus ... So wenig wie der Leib überhaupt kann die Geschlechtlichkeit für einen zufälligen Inhalt unserer Erfahrung gelten.“⁵⁶

Das Resultat dieser Überlegungen ist ein gemäßigter Realismus hinsichtlich des Geschlechtsverständnisses: „Geschlecht“ ist keine Wesensbestimmung noch Klassifikation von Einzeldingen bzw. Einzelkörpern. In dieser Hinsicht kann „Geschlecht“ auch gar nicht dem Ich prädiiziert werden. Die Aussage „Ich bin ein Geschlecht“ ist schlichtweg Unsinn, andernfalls müßte ich auch die Negation aussagen können: „Ich bin kein Geschlecht.“ Wie sollte ich mir aber etwas zu- oder absprechen können, was unauflöslich mit meinem Selbstsein verbunden ist? Strenggenommen ist im „ich bin“ bereits das „ich bin geschlechtlich“ enthalten. Die Aussage „ich bin ein Geschlecht“ bzw. „ich bin geschlechtlich“ ist lediglich dann als sinnvoll anzusehen, wenn man sie als Nachvollzug, als Explikation der untrennbaren Verknüpfung von Leibsein und Begehrenkönnen des Ich versteht.

Wenn „Geschlecht“ auch mehr ist als bloßes Konstrukt, so ist es doch grundsätzlich offen für Bezeichnungspraxen und ist damit durchaus auch als Ergebnis sozial-kultureller Konstruktionsprozesse zu betrachten. Das Begehren und mit ihm die Sexualität wird diskursiv geformt und dementsprechend auch genormt.⁵⁷ Dazu gehört auch die Spezifizierung von Geschlechtsein als Mann- und Frausein: Dem sexuellen Begehren werden gewisse Punkte des Körpers, sozusagen bestimmte Körperinseln zugesprochen und zugeordnet, an denen sich dieses Begehren entzündet (oder nicht), und diese Körperregionen werden demgemäß sexualisiert. In dieser Hinsicht – also als Bestimmung sowohl des sexuellen Begehrens als auch als Bestimmung der Leiber zu Geschlechtskörpern – ist „Geschlecht“ durchaus klassifizierend. „Ich bin eine Frau“ ist demgemäß kein unsinniger Satz, denn das Ich spricht sich ein Prädikat zu, eine Allgemeinbestimmung, eben das Frausein, und dieses Prädikat kann es sich auch absprechen. Die Bedeutung dieser Allgemeinbestimmung bestimmt sich jedoch unweigerlich durch Gebrauch der Sprache.

Der Satz „Ich bin eine Frau“ setzt also die Existenz eines Ich voraus, das sich das Frausein zuspricht. Sich dieses Frausein zusprechen heißt jedoch mehr, als sich einem vorgegebenen Geschlecht zuordnen. Zunächst einmal spricht das Ich etwas aus, was es sich gar nicht zusprechen kann, sondern was es je schon ist, nämlich ein begehrendes und demgemäß auch ein geschlechtliches Selbst. Es vollzieht etwas nach, was ihm vor aller Reflexion bereits gegeben ist: seine geschlechtliche Existenzweise. „Geschlecht“ ist eine grundlegende Weise des Selbstseins, und dieser Exi-

stanzweise eignet wie dem Ich, das geschlechtlich existiert, eine Universalität und Realität jenseits einer Klassifikation von Individuen, sprich: von Einzeldingen. Dadurch erhält übrigens auch die Diskussion der Frage, ob „Geschlecht“ realistisch oder nominalistisch zu interpretieren sei, eine andere Stoßrichtung.⁵⁸

Des weiteren spricht sich das Ich im Satz „Ich bin eine Frau“ eine konkrete geschlechtliche Existenzweise zu: das Frausein. Es ordnet sich damit einer konkreten Bestimmung des Geschlechts zu, und dies im Rahmen der Geschlechterdifferenz. Das Ich sucht sein Geschlechtsein zu bestimmen und zu benennen. Dabei muß es notwendigerweise auf eine ihm durch die Diskursgemeinschaft zukommende Bestimmung und Klassifikation zurückgreifen, die sich durch Gebrauch definiert und damit durchaus auch als Effekt einer Bezeichnungspraxis zu begreifen ist, die sich dem Körper einschreibt. Wenn ich also sage „Ich bin eine Frau“, weiß ich mich zum einen notwendigerweise rückgebunden an *meine* leiblich-sexuelle Existenz und damit an mein „Geschlecht“ als einer ontologischen Größe, die dem Diskurs vorgängig ist. Zum anderen weiß ich mich rückgebunden an eine Diskursgemeinschaft und deren Konstruktion konkreter Bestimmungen von „Geschlecht“. Das bedeutet letztendlich: An der Trennung von sex (Geschlechtsidentität) und gender (Geschlechtsrolle) ist festzuhalten, anstatt sie vorschnell preiszugeben und dabei gender zu verabsolutieren. Diese Trennung ist allerdings nicht mehr traditionell zu interpretieren, wird doch sex nicht mehr mit einem vorgängigen Geschlechtskörper und dementsprechend gender lediglich mit sozialen Rollen identifiziert, sondern sex mit einem eigenleiblich spürbaren erotisch-sexuellen Begehren gleichgesetzt und gender mit sozial-kulturellen Bestimmungen dieses Begehrens wie auch der Leiber im Sinne objektivierter Körper, an denen sich dieses Begehren entzündet.⁵⁹

Literatur

- Theodor W. Adorno, Anmerkungen zum philosophischen Denken, in: Ders., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt am Main ⁵1980, S. 11–19.
- Theodor W. Adorno, Ästhetische Theorie, Frankfurt am Main 1973.
- Theodor W. Adorno, Erziehung nach Auschwitz. in: Ders., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt am Main ⁵1980, S. 85–101.
- Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt am Main ⁵1988.
- Theodor W. Adorno, Zu Subjekt und Objekt. in: Ders., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt am Main ⁵1980, S. 151–168.
- Karl-Otto Apel, Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung in Anschluß an Leibnizens Monadenlehre, in: Hans-

- Georg Gadamer/Peter Vogler (Hg.), *Neue Anthropologie*. Band 7. Stuttgart 1975. 264–288.
- Peter Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts. 1981.
- Gernot Böhme, *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main 1992.
- Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1993.
- Judith Butler, *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin 1998.
- Judith Butler, *Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der Postmoderne*, in: Seyla Benhabib u.a., *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1993, S. 31–58.
- Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt am Main 1997.
- René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 1959.
- Feministische Studien 2/1993, *Kritik der Kategorie „Geschlecht“*.
- Manfred Frank (Hg.), *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Frankfurt am Main 1994.
- Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Totklärung*, Frankfurt am Main 1986.
- Manfred Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991.
- Manfred Frank, *Subjekt – Person – Individuum*, in: Ders. u.a. (Hgg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main 1988, S. 7–28.
- Ute Guzzoni, 'Cette immense fortune d'être deux'. in: Dies., *Wendungen. Versuche zu einem nicht-identifizierenden Denken*, Freiburg/München 1982, 62–70.
- Ute Guzzoni, *Anderssein und Nichthaftigkeit*, in: Dies., *Wege im Denken. Versuche mit und ohne Heidegger*, Freiburg/München 1990, 94–120.
- Ute Guzzoni, *Anderssein*, in: Dies., *Wendungen. Versuche zu einem nicht-identifizierenden Denken*, Freiburg/München 1982, 85–109.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁶1986.
- Dieter Henrich, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: Rüdiger Bubner/Konrad Cramer/Rainer Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik (FS Hans-Georg Gadamer)*, Aufsätze I, Tübingen 1970.
- Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1969.
- Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt am Main 1994.
- Marc Johnson, *The Body in the Mind*, Chicago 1987.

- Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgegeben von Karl Vorländer, mit einer Einleitung von Hermann Noack, Hamburg 1978.
- Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, herausgegeben von Karl Vorländer, Hamburg 1985.
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg 1956.
- Gudrun-Axeli Knapp, *Politik der Unterscheidung*, in: Institut für Sozialforschung (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, S. 262–287.
- George Lakoff/Marc Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago/London 1980.
- Hilge Landweer, *Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte*, in: Wobbe/Lindemann (Hgg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, S. 147–176.
- Hilge Landweer, *Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle*, in: Stoller/Vetter (Hgg.), *Phänomenologie der Geschlechterdifferenz*, Wien 1997, 249–273.
- Gesa Lindemann, *Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion*, in: Wobbe/Lindemann (Hgg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, 115–146.
- Gesa Lindemann, *Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechterkonstruktion*, in: *Feministische Studien* 2/1993, 44–54.
- Elisabeth List, *Das lebendige Selbst. Leiblichkeit, Subjektivität und Geschlecht*, in: Silvia Stoller/Helmuth Vetter (Hgg.), *Phänomenologie der Geschlechterdifferenz*, Wien 1997, 292–318.
- Elisabeth List, *Wissenskörper: Von der Theorie des Subjekts zur Politik symbolischer Repräsentationen*, in: Dies., *Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik*, Frankfurt am Main 1993, S. 111–122.
- Isabell Lorey, *Immer Ärger mit dem Subjekt*, Tübingen 1997.
- Andrea Maihofer, *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*, Frankfurt am Main 1995.
- Andrea Maihofer, *Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des „Geschlechts“*, in: Wobbe/Lindemann (Hgg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, S. 236–263.
- Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966.
- Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Claude Lefort, aus dem Französischen von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München 1994² (Übergänge Band 13).

- Klaus Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt am Main u.a. 1994.
- Thomas Nagel, Der Blick von Nirgendwo, Frankfurt am Main 1992.
- Hermann Schmitz, Der gespürte Leib und der vorgestellte Körper, in: Michael Grossheim (Hg.), Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion, Berlin 1994, S. 75–91.
- Hermann Schmitz, Phänomenologie der Leiblichkeit, in: Hilarion Petzold (Hg.), Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven, Paderborn 1985, S. 71–106.
- Saskia Wendel, „Feminist nominalism? A critique of feminist radical constructivism, erscheint in: Linda Lopez McAlister et al. (Hg.), Lessons from the gynaeceum. Women philosophizing – past, present, future. 8th Symposium of the International Association of Women Philosophers, Indiana 2000 (im Erscheinen).
- Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, in: Ders., Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen, Leipzig 1990.
- Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hgg.), Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt am Main 1994.
- Theresa Wobbe, Die Grenzen der Gemeinschaft und die Grenzen des Geschlechts, in: Dies./Lindemann (Hgg.), Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt am Main 1994, S. 177–207.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. zum Ansatz von Judith Butler vor allem dies., Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main 1993; dies., Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt am Main 1997; dies., Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin 1998.
- ² Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit Butlers Thesen etwa: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hgg.), Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt am Main 1994; Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.), Geschlechterverhältnisse und Politik, Frankfurt am Main 1994; Feministische Studien 2/1993, Kritik der Kategorie „Geschlecht“; Andrea Maihofer, Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz, Frankfurt am Main 1995; Isabell Lorey, Immer Ärger mit dem Subjekt, Tübingen 1997.
- ³ Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main 1993, 49.
- ⁴ Judith Butler, Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der Postmoderne, in: Seyla Benhabib u.a., Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt am Main 1993, 40.
- ⁵ Vgl. Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg 1956, B 132.

- ⁶ Vgl. z.B. Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, herausgegeben von Karl Vorländer. Hamburg 1985, 58ff. (zitiert nach AA).
- ⁷ Vgl. hierzu vor allem die Kritik von Maihofer und Landweer in: Maihofer, Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz, Frankfurt am Main 1995, 48; Hilge Landweer, Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte, in: Wobbe/Lindemann (Hgg.), Denksachen. 163f. – Butler wendet ein, daß sie den Diskurs keineswegs personifizieren möchte. (Butler, Körper von Gewicht, 31). Genau dies tut sie aber, wenn sie Konstruktion als „ein dauernd wiederholtes Handeln“ (ebd. 32) definiert.
- ⁸ Butler verneint dies mit dem Hinweis, das Performative sei nicht als Akt, sondern als immerwährender Prozeß zu verstehen, der keines Subjekts bedürfe. (Vgl. ebd. 22f.) Doch auch ein Prozeß unterliegt der Notwendigkeit, hervorgebracht zu werden, und deshalb greift Butlers These von der Subjektlosigkeit performativer Prozesse nicht.
- ⁹ Vgl. hierzu die Untersuchungen im Bereich der Analytischen Philosophie. Ich nenne als Beispiel Hector Neri-Castañeda, Sidney Shoemaker, Thomas Nagel. Vgl. hierzu die einschlägigen Aufsätze der genannten Autoren in: Manfred Frank (Hg.), Analytische Theorien des Selbstbewußtseins, Frankfurt am Main 1994; Peter Bieri (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Königstein/Ts. 1981 sowie von Thomas Nagel, Der Blick von Nirgendwo, Frankfurt am Main 1992. Zur Diskussion dieser Ansätze vgl. beispielsweise Manfred Frank, Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1991; Klaus Müller, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt am Main u.a. 1994.
- ¹⁰ Vgl. auch Frank, Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. 159.
- ¹¹ Auch Martin Heidegger sieht übrigens – trotz seiner heftigen Kritik an der 'neuzeitlichen Metaphysik des Subjekts' – in *Sein und Zeit* die Notwendigkeit, an der Jemeinigkeit der Welterfahrung festzuhalten. Vgl. z.B. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986¹⁶, 42.
- ¹² Vgl. z.B.: Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main ⁵1988. 53ff.; vgl. ders.: *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, in: Ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt am Main ⁵1980, 14.
- ¹³ Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in: Ders., *Stichworte*. 159. Man könnte gegen diese Einschätzung einwenden, daß Adorno vom „Vorrang des Objekts“ ausgeht. (Vgl. z.B. Adorno, *Negative Dialektik*, 184ff.; ders.: *Subjekt und Objekt*, 156ff.). Für Adorno widerspricht der „Vorrang des Objekts“ jedoch keineswegs der Notwendigkeit subjektiver Vermittlung von Objektivität, macht er doch noch in der transzendentalen Apperzeption ein Moment jenes Vorrangs von Objektivität aus (Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*. 184f.): „Nach Eliminierung des subjektiven Moments ginge Objekt diffus auseinander gleich den flüchtigen Regungen und Augenblicken subjektiven Lebens.“ (Adorno, *Subjekt und Objekt*. 66). Entscheidend ist dabei Adornos dialektische Perspektive und die damit verbundene These von der wechselseitigen Vermitteltheit von Subjekt und Objekt in deren Differenz (Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, 176ff.). Dies unterscheidet auch den Adornoschen „Vorrang des Objekts“ z.B. von postmodernen Erwägungen des Primats der Differenz, des Anderen, der Sprache wie auch von Foucaults Überlegungen zur Vorgängigkeit des Diskurses.

- 14 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 1959, 49ff.
- 15 Vgl. hierzu vor allem Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 399–436; A 341–405.
- 16 Ebd. B 132f.
- 17 Vgl. ebd. B 135ff.
- 18 Vgl. hierzu z.B. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 152ff; vgl. auch Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1969, 42–73.
- 19 Vgl. Dieter Henrich: „Die Frage „Wer bin ich eigentlich?“ ist gewichtig genug und vermutlich niemals vollständig, sicher nicht mit vollständiger Gewißheit zu beantworten. Sie setzt aber voraus, daß die Frage „Ist dieses Ich, dessen ich gewahr bin, wirklich meines?“ schon beantwortet ist. Vielmehr: daß eine Antwort auf sie, die nicht ein „ja“ wäre, schlechthin unsinnig ist, womit auch die Frage zu einer sinnlosen wird.“ (Dieter Henrich, *Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie*, in: Rüdiger Bubner/Konrad Cramer/Rainer Wiehl (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik (FS Hans-Georg Gadamer)*, Aufsätze I, Tübingen 1970, 266).
- 20 Ebd. B 404.
- 21 Henrich, *Selbstbewußtsein*, 266ff. Manfred Frank verwendet dagegen den Ausdruck „Vertrautheit mit sich“ (Manfred Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Toterklärung*, Frankfurt am Main 1986. 97).
- 22 Vgl. hierzu vor allem Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*; ders., *Subjekt – Person – Individuum*, in: Ders. u.a. (Hgg.), *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt am Main 1988.
- 23 Als solche ist sie jedoch abzugrenzen vom scotistischen Begriff der „haecceitas“, handelt es sich doch bei der Vertrautheit mit sich nicht um eine „Diesheit“ des Individuums im Sinne einer Substanz oder metaphysischen Wesensbestimmung. Das universale Moment „Subjektivität“ ist durchaus vergleichbar mit dem Habermaschen „Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist“. Ebenso ließen sich meines Erachtens Parallelen ziehen zum Momentcharakter der Wahrheit im Sinne „werdender Konatellation“ bei Adorno. (Vgl. zum Momentcharakter der Wahrheit z.B. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1973, 12; ders., *Negative Dialektik*, 45 und 50; ders., *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, 16).
- 24 Autonomie ist hier weder als Isolationismus (Freiheit von den Neigungen, letztlich Freiheit von den Anderen) noch als Selbstermächtigung, sondern im Sinne einer Freiheit zu sich zu verstehen, als Möglichkeit zur Selbstbestimmung. An diesem Begriff von Autonomie hielt insbesondere Adorno fest. Sie ist für ihn Gegengift gegen die Hypertrophie einer sich absolut setzenden, zum bloßen 'System' degenerierten Gesellschaft. Ohne, in diesem Sinne, „autonome Subjektivität“ wäre die Faktizität des 'beschädigten Lebens' wie auch der status quo der gesellschaftlichen Verhältnisse ein alles beherrschendes Allgemeines ohne die Möglichkeit von Veränderung und ohne auch nur einen Hoffnungschimier auf Versöhnung. Demgemäß ist Autonomie für Adorno auch „einzig wahrhafte Kraft gegen das Prinzip von Auschwitz ... die Kraft zur Reflexion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen.“ (Theodor W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*, in: Ders., *Stichworte*. 90). Recht verstanden

- enthält Freiheit also ein notwendiges Widerstandspotential gegen Herrschaftsverhältnisse und zugleich ein Potential dafür, daß „Auschwitz nicht sich wiederhole.“ (Ebd. 85).
- 25 Vgl. Adorno, Anmerkungen zum philosophischen Denken, 14.
- 26 Ebd.
- 27 Ebd.
- 28 „Die Vertrautheit schließt keinerlei Wissen ein, sie ist als unmittelbare überhaupt nicht begrifflich mediatisiert. ... da präreflexives Selbstbewußtsein nicht das Ergebnis einer rationalen Operation ist (sondern deren unhinterfragbaren Grund darstellt), versteht man Formulierungen wie die von Freud, daß das Bewußtsein nicht Herr sei im eigenen Hause. Es hat sich nicht selbst hervorgebracht, und es gebriecht ihm, wie schon Husserl hervorgehoben hat, an adäquatem Selbstverständnis.“ (Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, 63.)
- 29 Vgl. zum nicht-ursprünglichen und nicht-identitätslogischen Charakter des Gedankens der Vertrautheit mit sich vor allem Frank, Individualität, 122f.
- 30 Vielleicht ließe sich diese Doppelperspektive auch mit zwei Ausdrücken Merleau-Pontys und Heideggers benennen: Das Ich ist einerseits ein „Zur-Welt-sein“ (Merleau-Ponty), andererseits ein „In-der-Welt-sein“ (Heidegger). Zum „Einander-Anderssein“ der sich begegnenden Individuen vgl. vor allem Ute Guzzoni, Anderssein, in: Dies., Wendungen. Versuche zu einem nicht-identifizierenden Denken, Freiburg/München 1982, 85–109; dies.: ‘Cette immense fortune d’être deux’, in: Dies., Wendungen. 62–70; dies., Anderssein und Nichthaftigkeit, in: Dies., Wege im Denken. Versuche mit und ohne Heidegger, Freiburg/München 1990. 94–120.
- 31 Vgl. auch Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, 167f.: „Bewußtsein ist Sein beim Ding durch das Mittel des Leibes.“
- 32 Ebd. 180.
- 33 Ebd. 174.
- 34 Ebd. 10.
- 35 „Der Leib ist unser Mittel überhaupt, eine Welt zu haben.“ (Ebd. 176).
- 36 Maurice Merleau-Ponty, Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Claude Lefort, aus dem Französischen von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München 1994² (Übergänge Band 13), 179.
- 37 Ebd. 180.
- 38 Vgl. aus transzendentalphilosophischer Perspektive auch Karl-Otto Apel, Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung in Anschluß an Leibnizens Monadenlehre, in: Hans-Georg Gadamer/Peter Vogler (Hg.), Neue Anthropologie, Band 7, Stuttgart 1975, 264–288.
- 39 Diese Skepsis wurzelt in Merleau-Pontys Identifikation von Subjektivität und Bewußtsein mit Intentionalität, Selbstreflexivität und Selbstpräsenz. (Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, 5ff., 148.)
- 40 Sätze Merleau-Pontys wie die folgenden machen deutlich, daß es weder unzulässig noch gänzlich vergeblich ist, eben jenen Bogen zu schlagen: „Es gilt, das Bewußtsein mit seinem eigenen präreflexiven lebendigen Beisein bei den Dingen zu konfrontie-

ren, es zu seiner eigenen vergessenen Geschichte zu erwecken: das ist die wahre Aufgabe philosophischer Reflexion und der einzige Weg zu einer angemessenen Theorie der Aufmerksamkeit.“ (Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 53). Oder an anderer Stelle: „... in Descartes' Rückgang von Dingen und Ideen aufs Ich bleibt ein unveräußerlich Wahres. Selbst die Erfahrung transzendenter Dinge wäre nicht möglich, trüge und fände ich nicht schon ihren Entwurf in mir.“ (Ebd. 421). „... ich könnte den Text Descartes' nicht einmal lesen, wäre ich nicht vor allem Sprechen schon in Berührung mit meinem eigenen Leben und meinem eigenen Denken, begegnete nicht das gesprochene cogito je schon in mir einem stillschweigenden cogito. Dieses schweigende cogito vermeinte Descartes, als er die *Meditationes* schrieb, es beseelte und führte all diese Leistung des Ausdrucks, welche beständig ihr Ziel verfehlt, weil sie zwischen die Existenz Descartes' und die Erkenntnis, die er von ihr gewinnt, die ganze Dichte der Kulturerwerbungen schiebt, die aber doch nicht einmal hätte versucht werden können, hätte Descartes nicht zuvor schon eine Sicht auf sein Dasein.“ (Ebd. 458).

41 Ebd. 106.

42 Vgl. zum eigenleiblichen Spüren z. B. Hermann Schmitz, *Phänomenologie der Leiblichkeit*, in: Hilarion Petzold (Hg.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, Paderborn 1985, 71.

43 Es bestehen hier Nähen zum phänomenologischen Ansatz von Elisabeth List, deren Kritik am „Tod des Subjekts“ und deren Überlegungen zum „lebendigen Selbst“ ebenfalls stark von Merleau-Ponty beeinflusst sind. (Vgl. z.B. Elisabeth List, *Das lebendige Selbst. Leiblichkeit, Subjektivität und Geschlecht*, in: Silvia Stoller/Helmuth Vetter (Hgg.), *Phänomenologie der Geschlechterdifferenz*, Wien 1997, 292–318; dies., *Wissenskörper: Von der Theorie des Subjekts zur Politik symbolischer Repräsentationen*, in: Dies., *Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik*, Frankfurt am Main 1993, 111–122. Im Unterschied zu List erscheint es mir jedoch notwendig, diesen phänomenologischen Ansatz mit Ansätzen wie etwa denjenigen von Henrich und Frank zu verbinden. List dagegen lehnt diese Ansätze als 'idealistische Subjekttheorien' ab (Vgl. etwa List, *Das lebendige Selbst*, 294). Denn ihrer Ansicht nach bleiben sie dem transzendentalphilosophischen Primat des Cogito verhaftet, auch wenn sie „mit ihrer Bestimmung von Subjektivität als einer Form der vortheoretischen Vertrautheit mit sich selbst meinen, einen Rückfall in eine cartesianische Subjektivierung des Cogito vermeiden zu können.“ (List, *Wissenskörper*, 113).

44 Vgl. hierzu neben Merleau-Ponty z.B. Hermann Schmitz, *Der gespürte Leib und der vorgestellte Körper*, in: Michael Grossheim (Hg.), *Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion*, Berlin 1994, 91; Gernot Böhme, *Natürliche Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main 1992, 80 und 89.

45 Vgl. z.B. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 131. Ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 178ff.

46 Vgl. hierzu z.B. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: Ders., *Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen*, Leipzig 1990, 122ff.

47 Vgl. hierzu auch List, *Wissenskörper*, 114–122; dies., *Das lebendige Selbst*, 300–309. List bezieht sich insbesondere auf die Theorie der Metaphernbildung von George

Lakoff und Marc Johnson. Vgl. hierzu George Lakoff/Marc Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago/London 1980; Marc Johnson, *The Body in the Mind*, Chicago 1987.

- 48 Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, 185.
- 49 Ebd. 194.
- 50 Dem Begehren ist damit eine Ambivalenz inhärent. Es kann zu einer gelungenen Lebensführung dazugehören und damit Teil des „guten Lebens“ sein, es kann aber auch – dem „Hang zum Bösen“ folgend – Teil des ‚beschädigten Lebens‘ sein. Kant etwa sah das Begehren bzw. ‚die Neigungen‘ primär unter dem Vorzeichen von letzterem und übersah damit auch das, was das Begehren zum Gelingen des Lebens beitragen kann. (Vgl. zum „Hange zum Bösen“ z.B. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgegeben von Karl Vorländer, mit einer Einleitung von Hermann Noack, Hamburg 1978, 20ff. (zitiert nach AA)).
- 51 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 187.
- 52 Vgl. zur Relevanz der Trennung von Leib und Körper für die „gender“-Debatte vor allem: Landweer, *Generativität und Geschlecht; dies., Fühlen Männer anders? Überlegungen zur Konstruktion von Geschlecht durch Gefühle*, in: Stoller/Vetter (Hgg.), *Phänomenologie der Geschlechterdifferenz*, 249–273; Theresa Wobbe, *Die Grenzen der Gemeinschaft und die Grenzen des Geschlechts.*, in: Dies./Lindemann (Hgg.), *Denkachsen*, 177–207; Gesa Lindemann, *Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion*, in: Wobbe/Lindemann (Hgg.), *Denkachsen*, 115–146; dies., *Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion*, in: *Feministische Studien* 2/1993, 44–54.
- 53 Dieses Verständnis von Geschlecht findet sich auch bei Hilge Landweer, die zwischen Geschlecht im Sinne eines eigenleiblichen Spürens und zwischen Geschlecht im Sinne einer präsentativen und diskursiven Symbolisierung jenes Spürens wie auch zwischen Geschlecht als Gestaltwahrnehmung und Körperschema, die das leibliche Spüren voraussetzen, unterscheidet. Vgl. hierzu Landweer, *Generativität und Geschlecht*, besonders 159–167.
- 54 Vgl. zum Verständnis von „Geschlecht“ als Existenzweise auch Maihofer: *Geschlecht als Existenzweise*. Maihofer versteht „Existenzweise“ jedoch lediglich gesellschaftlich-kulturell. Ich dagegen verstehe Existenzweise (als Existenzial) durchaus auch ontologisch.
- 55 Butler kritisiert dies als Versuch, eine Grenze zu ziehen. Das Festhalten an einer außerdiskursiven Größe werde dadurch zum Selektionsprinzip, zu einem Ausschlußverfahren. (Vgl. Butler, *Körper von Gewicht*, 34f.). Doch was ist an solchen Grenzbeziehungen verwerflich? Ist jede Grenzmarkierung gleichbedeutend mit Selektionsprinzipien und Ausschlußverfahren? Ist es nicht manchmal notwendig, Grenzen zu markieren, vor allem auch, um Monopolisierungen und daraus resultierende willkürliche Ausschlußverfahren zu verhindern? Ist es nicht notwendig, anzuerkennen, daß es Grenzen gibt, insbesondere Grenzen des Diskursiven? Und schließlich: Wird aus Butlers Monopolisierung des Diskurses nicht auch ein Selektionsprinzip, das alles ausschließt, was nicht-diskursiv ist?
- 56 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 202.

- 57 Vgl. hierzu auch Andrea Maihofer, *Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des „Geschlechts“*, in: Wobbe/Lindemann (Hgg.), *Denkachsen*, 255ff.
- 58 Vgl. dazu meinen Aufsatz „Feminist nominalism?“ A critique of feminist radical constructivism, erscheint in: Linda Lopez McAlister et al. (Hg.), *Lessons from the gynaeceum. Women philosophizing – past, present, future. 8th Symposium of the International Association of Women Philosophers, Indiana 2000* (im Erscheinen).
- 59 Vgl. auch Gudrun-Axeli Knapp: „Von ‘Sex’ kann ‘Gender’ potentiell, wenngleich nicht aktuell, weggedacht werden, nicht ebenso ‘Sex’ von ‘Gender’. Es bleibt ein irreduzibler ‘Rest’ mit einer eigenen Materialität, die, auch wenn man sie nur im Denken vorstellen kann, doch nicht durch Denken hervorgebracht ist.“ (Gudrun-Axeli Knapp, *Politik der Unterscheidung*, in: Institut für Sozialforschung (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, 277.)