

Was ist und zu welchem Ende betreibt man feministische Philosophie?

Auf den ersten Blick stehen sich Feminismus und Philosophie nicht besonders nahe. Diese Feststellung gilt aus der Perspektive beider Seiten:

Auf der einen Seite sieht es nicht so aus, als ob die Anliegen von Frauen(bewegung) und Feminismus etwas mit Philosophie zu tun hätten. Es scheint sich um eine Rechts- (Bürger- bzw. Menschenrechts-) und Sozialbewegung zu handeln. Im Zentrum des Interesses stehen Fragen der Veränderung gesellschaftlicher Wirklichkeit.

Auf der anderen Seite sieht es nicht so aus, als ob die Themen der Philosophie viel mit Frauenbewegung und Feminismus zu tun hätten. Nach ihrem traditionellen Selbstverständnis ist Philosophie wohl diejenige unter den Wissensdisziplinen, die sich am nachhaltigsten der Frage nach der Geschlechterdifferenz entzieht: ihr Gegenstand sind das Allgemeine, das Ewige, die sogenannten «letzten Dinge» – weit jenseits des Rechtlichen, des Sozialen und des Historischen.

Erst seit dem Beginn der Moderne entwickelt Philosophie zunehmend kritische Perspektiven. (Das besagt übrigens keineswegs, dass die moderne Gesellschaft weniger auf legitimatorische Diskurse angewiesen wäre als die traditionale; es besagt lediglich, dass die *Philosophie* kein Monopol mehr auf diese Funktion besitzt, sondern dass andere Diskurse (z.B. der der modernen Naturwissenschaft) an ihre Stelle treten. Das Gesellschaftskritischer-Werden der Philosophie steht auch mit ihrem gesellschaftlichen Unwichtiger-Werden in einem Zusammenhang.) Inzwischen wird kaum jemand noch der Behauptung widersprechen, dass Philosophie über weite Strecken der abendländischen Geschichte hinweg Deutungs- und Rechtfertigungsfunktionen in der und für die jeweils bestehende Gesellschaftsordnung übernommen hat. Dass im allgemeinen ein Zusammenhang zwischen Wissen und Macht, zwischen Denken und gesellschaftlicher Realität

besteht, ist nicht mehr umstritten. Schwerer fällt dagegen immer noch die Einsicht, dass diese allgemeine Feststellung im besonderen auch die herrschende Geschlechterordnung betrifft. Dies aufzuweisen ist im wesentlichen der Auseinandersetzung von Frauen mit der Philosophie, mit anderen Worten, einer feministischen Kritik vorbehalten geblieben.

Die allgemeine Entwicklung der westlichen Theoriebildung in ihrer sog. nachhegelianischen Periode hat Elemente bereitgestellt, die als Voraussetzung und Grundlage einer feministischen Kritik des abendländisch-patriarchalen Denkens wesentlich sind. Die feministische Kritik steht also nicht voraussetzungslos im luftleeren Raum, sondern hat ihren Ort und ihre Grundlage in der Entwicklung des philosophischen bzw. allgemeiner des theoretischen Diskurses der Moderne. Von besonderer Bedeutsamkeit für das Unternehmen feministischer Philosophie ist erstens die Entdeckung der Abhängigkeit des Denkens von kulturellen, historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten, also die Endlichkeit und Herrschaftspflichtigkeit des Denkens; zweitens die Subversion des autonomen und souveränen Subjekts durch die Entdeckung des Unbewussten, die Rückkehr des Körpers in den Horizont des theoretischen Interesses. Grob vereinfachend lassen sich diese beiden historischen Quellen feministischer Ansätze unter den Namen Marx und Freud personifizieren, ohne sich auf sie beschränken zu lassen. Beide Richtungen laufen auf eine Rationalitätskritik hinaus, auf eine Kritik der Konzepte von Wissen, Wissenschaft und Wahrheit, als deren dritte Quelle auch noch Nietzsche zu nennen wäre, der gerade erst in der neueren feministischen Diskussion an Interesse gewinnt.

Ogleich also die allgemeine Entwicklung der Kritik am Subjekt- und Rationalitätsbegriff (einschliesslich Wahrheits- und Wissen(schafts)begriff) der Entwicklung einer feministischen Theorie günstig ist und ihre Basis bereitstellt, so bedeutet das nicht (wie es gelegentlich nahegelegt wird), dass bereits damit die Interessen und Anliegen von Frauen hinreichend erfüllt, dass eine feministische Kritik und Theorie damit schon vorweggenommen wäre. In keiner ihrer Gestalten und auch nicht in allen zusammen ist die Rehabilitierung des Weiblichen oder die Öffnung der Theorie gegenüber Frauen geleistet - im Gegenteil. Und so obliegt feministischer Theorie auch noch die Kritik ihrer Grundlagen. Oder anders herum gesagt: die feministische Perspektive lässt sich geradezu als eine Art von Gradmesser, als «Lackmestest» für den Erfolg, für die konsequente Durchsetzung der Subjekts- und Rationalitätskritik der Moderne ansehen.

Wenn ich besonderen Wert darauf lege, die Situierung, den Ort feministischer Philosophie zu betonen, so hat das zwei Aspekte. Einerseits hat sie historische, kulturelle und gesellschaftliche Voraussetzungen und Grundlagen, ohne die sie nicht denkbar wäre, in denen sie deswegen aber nicht aufgeht und durch die sie nicht überflüssig wird. Andererseits ist feministische Philosophie kein «women only»-Projekt, das nur für Frauen von Belang, aber nicht von «allgemeinem» Interesse wäre. Vielmehr treibt sie ihrerseits den Diskussionsprozess, in dem sie steht, auch aktiv voran.

Was den Begriff «feministische Philosophie» betrifft, schliesse ich mich Herta Nagls Feststellung an: «Zunächst ist festzuhalten, dass sich der Terminus (Feministische Philosophie) nicht auf eine einzelne Denkrichtung mit Orthodoxieanspruch bezieht, sondern auf einen ganzen, keineswegs homogenen Diskurs». Es ist keine einheitliche Doktrin, Disziplin, Richtung oder Schule gemeint - und zwar nicht nur hinsichtlich Vergangenheit und Gegenwart; ich glaube auch nicht, dass es in der Zukunft *in diesem Sinne* feministische Philosophie geben kann, geben soll oder geben muss. Was hier vielmehr gemeint ist, ist die Auseinandersetzung

- mit philosophischen Fragestellungen und Themen (- also eine systematische Dimension) und
- mit der im wesentlichen patriarchalen Geschichte der Philosophie (- also eine historische Dimension):

aus einer feministischen Perspektive.

Natürlich ist der Begriff einer feministischen Perspektive erläuterungsbedürftig. Ich möchte ihn ausdrücklich sehr weit auffassen: mit einer feministischen Perspektive haben wir es dann zu tun, wenn die Interessen und Belange von Frauen, bzw. deren Unterdrückung und Benachteiligung in den Mittelpunkt gerückt werden, und zwar (dies muss hinzukommen) mit der Absicht ihrer Veränderung. Nochmals mit Herta Nagl gesagt: «Feministische Philosophie ist Philosophieren am Leitfaden des Interesses an der Befreiung der Frau»³. Die Weisen, in denen das geschieht und die Schlussfolgerungen, die daraus gezogen werden, divergieren – bekanntlich – sehr weit.

Eben aufgrund dieses Sachverhalts ist es problematisch, von feministischem Denken/Philosophie im Sinne einer homogenen Lehre oder Disziplin zu sprechen (siehe oben). Für eine solche Auffassung ist der Begriff Feminismus zu weit und zu wichtig - wohlgemerkt nicht zu klein und zu unbedeutend. Mit anderen Worten: wenn ich behaupte, dass es keine feministische Philosophie im Sinne einer homogenen Lehre, Richtung oder

Schule geben kann oder soll, so ist das kein Zeichen von zu viel, eher schon von zu wenig Bescheidenheit.

Wenn ich im folgenden versuchen will, einen Überblick über den gegenwärtigen Stand feministischer Philosophie- bzw. Philosophiekritik zu geben, möchte ich das in einer problemorientierten Weise tun, d.h. ich will die meines Erachtens wichtigsten Problemstellungen feministischer Philosophie- resp. Philosophiekritik der letzten Jahre vorstellen, und zwar so, dass dabei weniger die Geschichte von Personen, Positionen und Texten nachgezeichnet wird als vielmehr die Entwicklung einer Fragestellung. Dieses Vorgehen bringt es mit sich, dass ich einen Denk- und Diskussionsprozess referiere, an dem viele beteiligt sind, dass ich aber die Art und Weise seiner Darstellung und damit deren mögliche Fehler und Lücken allein zu verantworten habe. Unbeschadet davon aber müssen wir uns darüber im klaren sein, dass wir es beim Themenkomplex feministische Philosophie(kritik) insgesamt mit einem *work in progress* zu tun haben, das sich äusserst dynamisch entwickelt und sich in der nächsten Zukunft noch stark verändern wird. Endgültige Aussagen *ex cathedra* sind daher - glücklicherweise - nicht möglich.

Wollte man die verschiedenen Ansätze feministischer Philosophiekritik der letzten Jahre auf einen Nenner bringen, so sieht es so aus, als wären es gleich von vornherein zwei.

- Der *erste* Vorstoss lässt sich zusammenfassen unter dem Titel: *Kritik des Humanen als neutralem und universalem Konzept*. «Das wirksamste theoretische Mittel zur Errichtung und Erhaltung männlicher Überlegenheit besteht darin, dass sich das männliche Denken durchaus nicht als solches begreift und somit der Sphäre des Weiblichen als andersartig, aber doch auf derselben Ebene (Geschlecht vs. Geschlecht) gegenübersteht, sondern dass sich das männliche Denken zum Allgemein-Menschlichen aufschwingt und die eigene Geschlechtsgebundenheit leugnet. Der Mann okkupiert auf diese Weise zwei Positionen: die der Partei und des Richters gleichzeitig. Nicht, dass die männliche Tradition des Denkens für das eigene Geschlecht alles Positive reklamiert und der zur Gegenpartei erklärten Weiblichkeit alles Negative zuzuordnen bestrebt ist, hat zur nahezu hoffnungslosen Benachteiligung des weiblichen Geschlechts geführt, sondern die Tatsache, dass sich das männliche Geschlecht durch die Gleichsetzung von Mann und Mensch der direkten Opposition mit dem Weiblichen entzieht... das ist es, was den männlichen Machtanspruch historisch so ungemein stabil gemacht hat. Um diesen Machtanspruch zu brechen, ist es unumgänglich, die Okkupation des Menschlichen durch das Männliche als illegitim und unhaltbar zurückzuweisen;

und es gibt fast keine Erörterung des Verhältnisses von Frau und Philosophie, die nicht mit der Dekuvrierung dieses Sachverhalts einsetzen würde»⁴.

Diese Position der Kritik läuft also gewissermassen auf die These hinaus: die Geschlechterdifferenz ist nie gedacht worden. Es gilt erst noch, sie zu entdecken und zu entfalten.

- Der zweite Vorstoss könnte zusammengefasst werden als: Nachweis der verborgenen Verbindung ^wischen verschiedenen Grunddualismen der westlichen Philosophie und der Geschlechterdifferenz- Das Weibliche wird entdeckt als das ewig und vollkommen «Andere» der durch den Mann definierten und dominierten Begriffe und Systeme. Es wird sichtbar gemacht, dass sich jedes nur denkbare Gegensatzverhältnis durch den Gegensatz der Geschlechter repräsentieren lässt oder umgekehrt formuliert: mit jedem nur denkbaren Gegensatz ist das Geschlechterverhältnis assoziiert.

Das läuft gewissermassen auf die These hinaus: die Geschlechterdifferenz ist immer gedacht, ja sozusagen viel und viel gedacht worden.

Diese zugegebenermassen ein wenig dramatisch formulierte Gegensätzlichkeit zwischen den beiden Richtungen der Kritik soll indessen nicht besagen, dass ein Widerspruch zwischen ihnen bestünde in dem Sinne, dass sie einander ausschliessen oder aufheben würden. Vielmehr betreffen sie verschiedene Hinsichten, die sich wechselseitig ergänzen. Ich könnte das selbe noch einmal anders ausdrücken: über das Geschlechterverhältnis ist im männlich dominierten abendländischen Diskurs seit seinen Anfängen sowohl gesprochen, als auch geschwiegen worden. Insofern und insoweit es sich beim Geschlechterverhältnis um ein Herrschaftsverhältnis gehandelt hat (und partiell noch handelt), hat das Sprechen ebenso wie das Schweigen im Dienst der Legitimierung und Perpetuierung dieses Herrschaftsverhältnisses gestanden. Daraus ergibt sich für eine feministische Kritik eine doppelgleisige Aufgabe; zum einen ist danach zu fragen, was, auf welche Weise und mit welcher Absicht über Geschlechterverhältnis und Weiblichkeit ausgesagt wird, zum anderen ist aber auch den Arten und Intentionen des Schweigens bzw. Verschweigens nachzugehen.

Die verborgene Verbindung zwischen der Geschlechterdifferenz und den Grunddualismen der westlichen Philosophie

Die Entdeckung eines Zusammenhangs zwischen den verschiedenen Grunddualismen der westlichen Philosophie und der Geschlechterdifferenz bezeichnet Moira Gatens wohl zu Recht als qualitativen Sprung in der feministischen Theorie: «We need to be much more sceptical about of the reason/passion, mind/body, nature/culture splits and their apparent neutrality and universality with regard to sexual difference. We can no longer assume that these categories are descriptions of human being. Rather, we must recognize the ways in which both historically and discursively, each half of a single dichotomy has been more closely associated with one sex than with the other.» «... the dichotomies which dominate philosophical thinking are not sexually neutral but are deeply implicated in the politics of sexual difference. It is this realization that constitutes the 'quantum leap' in feminist theorizing. It allows a quite different, and more productive, relation to be posited between feminist theories and philosophical théories».

Nicht oft, aber doch bisweilen und, wie am nachfolgend zitierten Beispiel sichtbar wird, bereits am Anfang des abendländischen Denkens, ist der Zusammenhang des Geschlechterdualismus zu anderen Dualismen explizit hergestellt worden. In seinen Ausführungen über den Staat erklärt Aristoteles: «Der Staat besteht aus ungleichen Teilen, wie das Sinnenwesen zunächst aus Seele und Leib, die Seele aus Verstand und Begehrungsvermögen, das Haus aus Mann und Weib, die Habe aus Herr und Knecht». Es werden also gleich mehrere Dualismen benannt und zueinander in ein Verhältnis der Analogie gebracht. Wir können von diesen Dualismen ausgehen, sie noch um einige weitere ergänzen und gelangen so zu einer Liste, die die wichtigsten Bereiche betrifft, in welche die Philosophie im klassischen Verständnis eingeteilt ist, also in Ontologie, Erkenntnistheorie, Politik, Ästhetik.

Bei Aristoteles genannt sind:

- Seele und Leib bzw. Geist und Körper
- Verstand und Begehrungsvermögen bzw. Verstand/Vernunft (Rationalität) und Gefühl (Emotionalität)

Weiter zu ergänzen sind:

- Kultur und Natur
- Öffentlichkeit und Privatheit
- Erhabenheit und Schönheit

Selbstverständlich ist jedes dieser Gegensatzpaare ein bücherfüllendes Thema für sich. Ich will hier nur auf einige wenige Aspekte hinweisen, die ihnen allen gemeinsam sind und die mir für ihren Bezug auf die Geschlechterthematik bedeutsam erscheinen.

a) In allen Oppositionspaaren geht es um das Verhältnis Mensch resp. Mann : Natur. Offensichtlich ist das beim Gegensatzpaar Kultur/Natur und auch bei der Relation Geist/Körper bzw. Rationalität/Emotionalität. Während es beim zuerst genannten um das Verhältnis zur *äusseren* Natur geht, steht beim letzteren die *innere* Natur in Rede. Aber auch das Verhältnis Öffentlichkeit/Privatheit folgt dem Schema der Opposition zwischen Kultur bzw. Gesellschaft und Natur. Und sogar bei Erhabenheit und Schönheit handelt es sich um Kategorien, von denen die eine über die Natur hinausweist, während die andere auf der Harmonie zwischen der Natur und der menschlichen Einbildungskraft beruht.

b) Der Dualismus Kultur - Natur lässt sich auch in den Termini Transzendenz — Immanenz und Aktivität/Handeln - Passivität/Leiden ausdrücken. Diese Polarisierungen werden ebenfalls durch die gesamte Geschichte des abendländischen Denkens hindurch auf den Geschlechtergegensatz bezogen.

c) Alle Polarisierungen meinen einen kontradiktorischen Gegensatz; jedenfalls im abendländischen Denken gilt: *tertium non datur*. Abgesehen vom Bereich der utopischen Phantasie gibt es keinen «sinnlichen Verstand» und keine «verständige Natur». Primär ist das Verhältnis der beiden Seiten der Polarität feindlich, sie schliessen einander wechselseitig aus. Für das Sein des Menschen als sinnliches Vernunftwesen ist es jedoch andererseits unabdingbar notwendig, ein Verhältnis zwischen beiden herzustellen.

d) Wenn ein solches Verhältnis als positives gedacht werden soll, dann wird es als Komplementaritätsverhältnis konzipiert. Das bedeutet, dass beide Seiten einander ergänzen sollen, und zwar nicht trotz, sondern vielmehr wegen/aufgrund der vollständigen Disjunktion zwischen ihnen. Die Zusammengehörigkeit gründet nicht auf Ähnlichkeit oder Übergängen, sondern auf dem *les extremes se touchent* der absoluten Ergänzungsbedürftigkeit. Das impliziert eine gewisse Anerkennung der Unvollständigkeit/Partialität/Endlichkeit beider Pole. Sie sind aufeinander angewiesen.

e) Dieses Eingeständnis der jeweiligen Partialität und der wechselseitigen Abhängigkeit wird aber soweit wie möglich reduziert. Dies geschieht ebenfalls durch das Konzept der Komplementarität. Denn diese bedeutet

nicht Wechselseitigkeit, sie impliziert keine Gleichheit zwischen den Polen. Erinnern wir uns an Aristoteles, er konnte sagen: «Der Staat besteht aus *ungleichen* Teilen»¹⁰, als es um das Entsprechungsverhältnis zu den verschiedenen von ihm aufgeführten Polaritäten ging. Komplementarität beruht nicht nur auf *5ng\tidnartigkeit*, sondern bedeutet auch *2ng\leichwertigkeit* und Hierarchie.

Die Tatsache, dass bei allen hier aufgeführten Gegensatzpaaren der erste Term als männlich identifiziert oder wenigstens konnotiert ist, während der zweite dem Weiblichen zugeschrieben wird, hat nicht nur Aristoteles an der oben zitierten Stelle klar ausgesprochen, sondern jede in unserer Kultur sozialisierte Person würde ohne Zögern, mit nachtwandlerischer Sicherheit die «richtige» Zuordnung vornehmen. Dass Frauen mehr Gefühl und Männer mehr Rationalität besitzen, dass Frauen ins Haus (Privatsphäre) gehören, während dem Mann die Öffentlichkeit vorbehalten ist, dass dem Weiblichen Schönheit oder Anmut, dem Männlichen dagegen Erhabenheit oder Würde zukommt, usw. - das alles sind alteingesessene, ja nahezu unausrottbar erscheinende Geschlechterklischees. Weniger klar ersichtlich als die bloße Tatsache, *dass* diese Zuordnung der verschiedenen Ausprägungen des Kultur-Natur-Gegensatzes zu den beiden Geschlechtern stattfindet, ist die Antwort auf die Frage, welchen Sinn, Zweck und welche Funktion das hat.

Nun wäre es in der Tat vermessen, eine einfache und umfassende Antwort finden zu wollen auf diese so weit gestellte Frage, die ja nicht mehr und nicht weniger betrifft, als einen der Punkte, welche das Gefüge des abendländischen, männlich dominierten Denkens gleichsam im innersten zusammenhalten. Um wenigstens ungefähr die Richtung angeben zu können, in der die Antworten zu suchen sein dürften, will ich im folgenden den Dualismus von Öffentlichkeit und Privatheit herausgreifen. Dabei folge ich der Darstellung Hannah Arendts und der Begründung, die sie für die Unterscheidung eines öffentlichen, politischen und eines privaten, häuslichen Bereichs in der griechischen Polis gibt.

Unter Berufung auf Aristoteles unterscheidet Arendt zwischen dem Leben als solchem und dem «recht und gut Leben» des Bürgers in der Polis. Letzteres «war nicht so sehr besser, sorgloser oder edler als das gewöhnliche Leben», sondern es war geradewegs «von anderem Rang und anderer Qualität... Es war gut nur in dem Masse, in dem es ihm gelungen war, der Lebensnotwendigkeiten Herr zu werden, sich von Arbeit und Werk zu befreien und den allen lebendigen Geschöpfen eingeborenen Lebenstrieb in gewissem Sinne zu überwinden, so dass es der Knechtschaft durch den

biologischen Lebensprozess bis zu einem hohen Grad entronnen war»¹¹.

Ist Hannah Arendts Auffassung zutreffend - was m.E. mehr in einer philosophischen, als in der strikt historisch-empirischen Hinsicht auf die von ihr als Modell genommene griechische Polis der Fall ist - dann geht es bei der Trennung zwischen einem öffentlichen und einem privaten Bereich der Gesellschaft um die höchst kunstvolle und künstliche Ausgrenzung eines Bezirkes¹², in dem sich der Mensch frei fühlen kann von den durch die Naturordnung bedingten Gegebenheiten seiner Endlichkeit. Der in dieser Formulierung allgemein menschlich anmutende Wunsch bekommt einen politischen, auf die Verhältnisse von Herrschaft und Knechtschaft bezogenen Zuschnitt, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass es einigen Menschen besser gelingt als anderen, ihrer Unterworfenheit unter die *conditio humana* zu entrinnen, und zwar, indem sie diese, wenngleich nur partiell, von sich wegschieben und an andere delegieren. Mit dem gewissermassen «unschuldigen» Versuch der Kontingenzbewältigung durch Grenzziehung zwischen verschiedenen Bereichen geht die entschieden weniger unschuldige Verteilung von Menschen auf die verschiedenen Bereiche einher bzw. schärfer formuliert ohne diese bliebe jene ohne Effekt.

Nicht in der Lage, Natur zu beherrschen und die ihm auferlegte Bedingtheit in den Grenzen von Geburt und Tod real zu überwinden, scheint der Mensch/Mann im Zuge der Kulturentwicklung den Versuch zu machen, diesen Gegebenheiten seiner Endlichkeit durch Abtrennungen und Ausgrenzungen zu entrinnen. Um einige Bezirke von der Einbindung in die Natur, die insgesamt unentrinnbar ist, auszusparen, wird sie in anderen Bereichen konzentriert. Die Gegebenheiten der Endlichkeit, die Bearbeitung der Natur und die Abhängigkeit von ihr werden in das Dunkel des Hauses verwiesen, aus dem Begriff und dem Bewusstsein des Menschseins verdrängt. Im selben Zuge findet nicht nur eine Trennung der Bereiche, sondern auch eine Trennung der Subjekte statt. Die Last der Endlichkeit, die Bürde des «Stoffwechsels mit der Natur» wird delegiert: vom Mann an die Frau, was die reproduktive Arbeit anbelangt, vom Herrn an den Knecht in bezug auf die produktive Arbeit. Herrschaftsverhältnisse verschiedener Art gründen sich auf den Versuch, die allgemeine und unentrinnbare Endlichkeit und Bedingtheit und die damit verbundenen Leiden und Mühen an bestimmte Menschen bzw. Gruppen zu delegieren, um andere davon zu verschonen. Die Parallelität zwischen der produktiven Arbeit des Sklaven und der reproduktiven Arbeit der Frau als körperlicher Arbeit und ihrer daraus resultierenden Einschliessung in den häuslichen Bereich hat Arendt deutlich zum Ausdruck gebracht: «Frauen und Sklaven gehörten zusammen, zusammen bildeten sie die Familie und zusammen wurden sie

im Verborgenen gehalten, aber nicht einfach, weil sie Eigentum waren, sondern weil ihr Leben (arbeitsam) war, von den Funktionen des Körpers bestimmt und genötigt»¹³. «Der private Haushaltsbereich war die Sphäre gewesen, in der den Lebensnotwendigkeiten, dem individuellen Überleben wie dem Fortleben der Gattung, Rechnung getragen wurde, die das Leben garantierte»¹⁴.

Ohne dabei auf Hannah Arendt bzw. auf die Einteilung von Öffentlichkeit und Privatheit anzuspielen, kommt Moira Gatens zu einem ähnlichen Ergebnis: «An implicit assumption in the history of the theorization of the relations between reason/passion, mind/body and nature/culture is that men are able to dissociate themselves from sexuality, reproduction and natural passion. Male subjectivity and male sexuality are able to be divorced conceptually and spatially... in a way that female subjectivity and female sexuality are not. Since it is she who has been allotted the role of perpetuating and managing the <natural> base of culture, she cannot be considered independently of these functions, which coincide in traditional accounts with her sexuality. The satisfaction and management of the needs of natural man - <food, a female, shelter> have become the work of women. She tends to the needs of (natural man) whilst he is transforming himself into (social man)»¹⁵.

Zum Teil fasst Gatens zusammen, was wir bei Arendt gesehen haben; sie fügt dem aber auch noch einen anderen, in Arendts Darstellung nicht ersichtlichen Aspekt hinzu. Der Mann trennt nicht nur die reproduktive Arbeit von sich und delegiert sie an die Frau - wofür es in der biologischen Konstitution der Geschlechter noch eine (in Relation zu dem, was da sozial gleich mitdelegiert wird allerdings minimale) Grundlage gibt; sondern darüber hinaus trennt der Mann imaginär auch seine eigene Naturunterworfenheit im Sinne der Sexualität von sich ab und delegiert sie an die Frau, lastet seine eigenen Triebe, Wünsche, Begierden der ewigen Verführerin Frau als Schuld an.

Neben dem Aspekt der Mühe der Naturbearbeitung, die sich real vom Mann an die Frau und vom Herrn an den Sklaven/Knecht/Arbeiter delegieren lässt und dem Aspekt des Ausgeliefertseins an die «innere» Natur des Körpers, das der Mann wenigstens imaginär auf die Frau abwälzt, gibt es noch einen dritten Aspekt der Ohnmacht des Menschen/Mannes gegenüber der Natur. Ohnmacht gegenüber der Natur empfindet der Mensch/Mann, nicht nur weil sie mühsam bearbeitet werden muss, weil wir ihr nicht selten schmerzvoll und auf jeden Fall passiv ausgeliefert sind, sondern auch, weil und insoweit sie sich unserem Erkennen und Wissen entzieht. Diesen

dritten Aspekt spricht Arendt an, wenn sie (nur beiläufig und von der Arendt-Rezeption kaum beachtet) von der Heiligkeit des Privaten spricht: die Unantastbarkeit des häuslichen Bereiches steht «in engster Verbindung mit der Heiligkeit von Geburt und Tod». Die Heiligkeit von Geburt und Tod resultiert aus ihrer Undurchschaubarkeit. «Als dieser Ort der Verborgenheit, in dessen Obhut Menschen... geboren werden und sterben..., wo also das vor sich geht, wohin kein menschliches Auge und kein menschliches Wissen dringt, als der Ort von Geburt und Tod war der Bereich des Haushalts... <privat>... Seine unantastbare Verborgenheit vor dem Öffentlichen... entsprach der nüchternen Tatsache, dass der Mensch nicht weiss, woher er kommt, wenn er geboren wird, und nicht weiss, wohin er geht, wenn er stirbt»¹⁶. Mit der Verdrängung dessen, was sich dem Erkennen entzieht, ins Dunkel, werden auch jene dahin verbannt, die mit den Rätseln von Anfang und Ende und Grenze identifiziert und mit ihrer «Bearbeitung» betraut werden.

Von der Verdrängung der Frau ins Dunkel (des Hauses) ist der Schritt zu meinem zweiten Thema nicht mehr so gross. Die Art und Weise, wie im männlichen Diskurs über das Weibliche, über das Geschlechterverhältnis gesprochen wird, führt gleichsam von selbst zum Aspekt des Schweigens.

Die Kritik am neutralen und universalen Konzept des Menschen

Die Autorinnen der Veroneser Gruppe «Diotima» konstatieren: «Uns ist keine Lehre über die Geschlechterdifferenz überliefert worden; unsere abendländische Kultur, deren Grundlagen oder Anfänge auf die Alten Griechen zurückgehen, hat die Tatsache der Geschlechtlichkeit der menschlichen Gattung zu keinem Wissen verarbeitet»¹⁷. Diesen Sachverhalt bringen die Autorinnen mit dem gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnis zwischen den Geschlechtern in Zusammenhang: «Dass die Herausarbeitung der Geschlechterdifferenz unterblieb, wird nicht ohne Grund der Herrschaft angelastet, die die Männer in der Geschichte über die Frauen ausübten»¹⁸.

Auf den ersten Blick mag diese Feststellung überraschen. Wie ist es möglich zu behaupten, «Uns ist keine Lehre über die Geschlechterdifferenz überliefert worden», wenn doch seit eh und je die Geschlechtszugehörigkeit eines der wichtigsten Kriterien gewesen ist, die Stellung und Funktion eines Individuums in der Gesellschaft determinieren; und wenn doch - wie wir es oben diskutiert haben, seit je auch theoretische Aussagen, wenn nicht ganze Theorien über das Thema Geschlechterordnung überliefert sind,

Ich will zunächst an einem Beispiel zu verdeutlichen suchen, wie es möglich ist, über das Geschlechterverhältnis zu sprechen, ja sogar es normativ zu bestimmen und festzulegen und *mgjticb* die Geschlechterdifferenz auszusparen, unerwähnt zu lassen. Es ist ein ziemlich beliebiges Beispiel, es Hessen sich an seiner Stelle viele andere finden und es sagt nichts Spezifisches über den Autor, von dem es eher zufällig stammt, nichts, was sich nicht auch bei anderen Denkern, an anderen Beispielen zeigen Hesse.

Immanuel Kant ist der Verfasser einer kleinen Schrift, die den Titel trägt «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen». Der Inhalt braucht uns hier nicht näher zu interessieren, es geht mir lediglich um die Struktur der Kapitel, nämlich darum, wie, unter welchem Titel über was gesprochen oder nicht gesprochen wird. Der Text gliedert sich in vier Teile. Die beiden ersten Abschnitte behandeln das Thema unter den Überschriften «Von den unterschiedenen Gegenständen des Gefühls vom Erhabenen und Schönen» und «Von den Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen überhaupt». Der dritte Teil trägt den Titel «Von dem Unterschiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältnis beider Geschlechter». Nun fällt aber auf, dass der Inhalt der Kapitel den Überschriften gar nicht wirklich entspricht. Denn in den beiden ersten Abschnitten, in denen es um den allgemeinen Umriss des Themas geht, zumal um den Menschen im allgemeinen, spricht Kant ausschliesslich vom Mann, Jedes einzelne von den zahlreichen Beispielen, anhand derer Kant sein Thema abhandelt, bezieht sich auf männliche Eigenschaften, Handlungsweisen, Haltungen, Überzeugungen usw... Hingegen ist im dritten Teil, der lt. Überschrift vom «Gegenverhältnis beider Geschlechter» handeln soll, so gut wie ausschliesslich von der Frau die Rede.

Die Frau kommt im Abschnitt der allgemeinen Bestimmung des «Menschen überhaupt» nicht vor, weil sie keinen Anteil am allgemeinen Menschsein hat. Der Mann steht für sich als alleiniger Repräsentant der Gattung; alles was vom Menschen schlechthin gesagt ist, ist von ihm gesagt. Die Frau dagegen kommt nur in bezug auf den Mann vor, sie geht im Verhältnis zu ihm auf. So ist es zu erklären, dass dieser dritte Abschnitt, der dem «Gegenverhältnis beider Geschlechter» gewidmet sein soll, über weite Strecken zu einer Abhandlung über Erziehung und Bildung der Frau gerät. Dass umgekehrt vom Mann nicht gesprochen werden muss, wenn es um das Verhältnis der Geschlechter geht, zeigt ebenfalls, wie wenig sich der Mann als Teil einer zweigeschlechtlichen Gattung begreift, d.h. wie wenig reziprok und auf Gegenseitigkeit angelegt das Geschlechterverhältnis gedacht wird. Der Mann versteht sich in erster Linie als Mensch, die Organisation des Geschlechterverhältnisses ist Aufgabe und Funktion der Frau, in

deren Leben die Relation zum Mann das Zentrum bildet¹⁰, während es für den Mann von höchst marginaler Bedeutung zu sein scheint. Rousseau hat es treffend zusammengefasst in seiner Feststellung, dass der Mann nur in gewissen Augenblicken Mann ist, während die Frau ihr ganzes Leben lang Frau zu sein hat. Es stehen sich nicht Frau und Mann gegenüber, sondern der Mensch und das Weibchen der Gattung («la femelle de l'homme» wie Rousseau formuliert).

Auf diese Weise ist es keine Übertreibung zu behaupten, dass die Geschlechterdifferenz nicht gedacht wird. Denn auf der einen Seite kommt nur der Mensch vor, mit dem sich der Mann und er allein identifiziert; in den Bestimmungen des Menschen hat der Unterschied der Geschlechter keinen Ort. Auf der anderen Seite kommt zwar das Geschlecht und die Geschlechterrelation vor, aber der Mann lässt sich auf diese Relation gar nicht ein, er begibt sich in kein Verhältnis zur Frau, während diese umgekehrt vollständig und ausschliesslich mit dem Geschlechterverhältnis identifiziert wird. Der Mann ist also Mensch ohne Relation zum Menschen, die Frau ist Relation ohne Anteil am Menschsein. Es ist leicht einzusehen, dass die Geschlechterdifferenz nicht gedacht wird – und vielleicht bleibt sogar noch einiges mehr auf der Strecke als sie.

Wenn der Versuch unternommen werden soll, diese merkwürdige Abschüssigkeit oder Asymmetrie im oberflächlich betrachtet dual oder bipolar konstruierten Geschlechterverhältnis nicht nur zu beschreiben, wie ich es anhand des Kant-Beispiels getan habe, sondern sie zu erklären, dann wird dafür meist die Psychoanalyse bzw. eine psychoanalytisch orientierte Kulturtheorie bemüht. Diese ist in der Lage, vom Verschwinden bzw. der Nicht-Existenz des Weiblichen, von der ausschliesslich männlichen Prägung der Begriffe der Kultur und des Humanen eine plausible Geschichte zu erzählen. Vielleicht ist es nur ein wenig professionelle Bornierung, vielleicht ist doch auch etwas Misstrauen gegenüber der Glaubwürdigkeit der von der Psychoanalyse angebotenen Geschichte, dass ich es vorziehe, auf dem für meinen Geschmack sichereren Boden der Philosophie zu bleiben.

Nancy Jay hat vor einigen Jahren einen Versuch vorgelegt, der merkwürdigen Nicht-Existenz des Weiblichen bzw. der Geschlechterdifferenz mit den Grundbegriffen der klassischen Logik auf die Spur zu kommen¹¹. Sie erklärt das Verschwinden bzw. Nicht-Vorkommen der Geschlechterdifferenz gerade aus der Art der Logik, nach der die Dualisten, von denen im ersten Teil die Rede war, konstruiert sind. Mit anderen Worten, sie erlaubt mir, den zweiten Teil meiner Überlegungen aus dem ersten Teil

abzuleiten, während doch zunächst zwischen beiden ein Widerspruch oder mindestens eine Spannung zu bestehen schien.

Wie bereits oben festgestellt²¹, wird der Geschlechtergegensatz, ebenso wie alle anderen oben aufgeführten Dualismen, als kontradiktorischer Gegensatz aufgefasst. Während sich im Fall eines konträren Gegensatzes A und B gegenüberstehen, und zwar so, dass auch C, D, E usw. nicht ausgeschlossen sind, ist der kontradiktorische Gegensatz als Verhältnis A zu Nicht-A definiert, und zwar im Sinne von Entweder-Oder, eine dritte Möglichkeit gibt es nicht, also *tertium non datur*. Im Verhältnis A zu Nicht-A hat nur der erste Term eine positive Bestimmung, einen wie auch immer definierten Inhalt, während der zweite Term, wie seine Benennung es schon sagt, nur als Nicht-Sein, als Mangel, als Beraubung von A gesetzt ist. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass tatsächlich der Mann-Frau-Gegensatz weitgehend dieser Logik entspricht. Von den Anfängen des abendländischen Denkens bis in die Gegenwart hinein, von Aristoteles' Zeugungstheorie, die die Entstehung eines weiblichen Kindes auf ungünstige Umstände zurückführt und die Frau als missglückten Mann auffasst, bis zu Lacan, der das Weibliche als «pas-tout», als «nicht-alle» dem männlichen «alle» gegenüberstellt, Hessen sich zahlreiche Beispiele dafür anführen, dass die Frau nicht als Frau, nicht als B zu A unter einem gemeinsamen Gattungsbegriff Mensch gedacht worden ist, sondern auf die eine oder andere Weise als Nicht-Mann, als defizienter bzw. devianter Mann/Mensch.

Nancy Jay führt ein weiteres Charakteristikum des kontradiktorischen Gegensatzes an, das sich beim Geschlechtergegensatz wiederfindet. Im Anschluss an John Dewey²² spricht sie von der negativen Modifikation («the infinitation of the negative») von Nicht-A. Damit wollte Dewey daraufhinweisen, dass die Position Nicht-A ja nicht nur das genaue Gegenteil von A umfasst (also Laster in Gegenüberstellung zur Tugend), sondern eigentlich den ganzen Rest der Welt, eben alles ausser A (die Position Nicht-Tugend umfasst neben dem Laster Dreiecke, Pferderennen, Symphonien usw. - um Deweys Formulierung zu zitieren). Das bedeutet, der Kategorie Non-A fehlen interne Bestimmungen bzw. Begrenzungen («lack of internal boundaries in Not-A»). «...the female form is not really a form at all, but only a deformation of the male. Deformities, privations of form, are unlimited, as is formlessness itself»²³.

Mit dieser Formlosigkeit und Grenzenlosigkeit hängen die Ängste zusammen, die in der patriarchalen Kultur mit der Vorstellung von Weiblichkeit besetzt sind: die Angst vor Verunreinigung, Ansteckung, Verunklärung der Grenzen: «In dualist religion, the female side is regularly phrased

as Not-A, and therefore tends toward infinitation: impurity, irrationality, disorder, chaos, change, chance (the goddess Fortuna), error, and evil. That which is defined, separated out, isolated from all else, is A and pure. Not-A is necessarily impure, a random catchall...» (S. 46). Auch hier reicht das Repertoire der Beispiele, die angeführt werden können, wieder von den Anfängen bis ins zwanzigste Jahrhundert, von der pythagoreischen Kategorieentafel, auf die Jay hinweist, bis zu Otto Weininger: «der Mann hat Grenzen - das Weib hat keine Ich-Grenze»²¹.

Mit der Formlosigkeit und Grenzenlosigkeit von Nicht-A stehen auch die gewaltigen Probleme im Zusammenhang, mit denen sich Frauen konfrontiert sehen, wenn sie den Versuch unternehmen, selbst sagen und bestimmen zu wollen, was Weiblichkeit ist oder sein soll. Donna Haraway hat die beiden Alternativen von A und Non-A (ohne es so zu nennen) treffend zusammengefasst, einschliesslich ihrer Aporie: «To be One is to be autonomous, to be powerful, to be God; but to be One is to be an illusion, and so to be involved in a dialectic of apocalypse with the other. Yet to be the other is to be multiple, without clear boundary; frayed, insubstantial. One is too few, but two are too many»²².

Die Frage, welche Funktion und welchen Zweck es hat, das Geschlechterverhältnis nach Art eines kontradiktorischen Gegensatzes zu denken, lässt sich mindestens ebenso schwer umfassend beantworten wie die Frage nach Funktion und Zweck der Zuordnung der verschiedenen Ausprägungen des Kultur-Natur-Gegensatzes zu den beiden Geschlechtern. Die Vermutung, dass ein Zusammenhang zum Problem der Kontingenzbewältigung besteht, liegt aber auch in diesem Fall nahe, so dass also die Antworten auf *beide* Fragen in derselben Richtung zu suchen sind.

Nancy Jay nimmt an, dass eine Beziehung besteht zu «the resistance of formal logic to the understanding and acceptance of change. Within such thinking, because change, natural and social, fall into Non-A it is experienced as disorder, as unintelligible* (a.a.O., S. 50). Ich würde aber vermuten, dass in diesem Kontext noch andere, eher erkenntnistheoretisch als formallogisch begründete Problemstellungen eine Rolle spielen. So ist einerseits Erkennen auf Grenzziehung (Definition wörtlich genommen) angewiesen, andererseits will sich das (männliche) Denken nicht mit der Vorstellung von Grenze notwendig einhergehender Einschränkung und Relativierung seines Geltungsanspruchs abfinden. Diese Spannung wird zu überwinden gesucht, indem das begrenzende und relativierende «Andere» nur als Nicht-A wahrgenommen und so auf die Beziehung zu A reduziert wird. Diesen Zusammenhängen genauer nachzugehen, wäre ein Thema für sich.

- ¹ Vgl. Max Horkheimer: Von traditioneller zu kritischer Theorie, Frankfurt 1968.
- ² Herta Nagl-Docekal, Von der feministischen Transformation der Philosophie. In: Ethik und Sozialwissenschaften. Streitforum für Erziehungskultur (im Erscheinen).
- ³ Herta Nagl-Docekal, Was ist feministische Philosophie? In: Dies. (Hg.), Feministische Philosophie. (Wiener Reihe Themen der Philosophie Bd. 4). Wien/München 1990 S. 11.
- ^{*} Cornelia Klinger, Das Bild der Frau in der Philosophie und die Reflexion von Frauen auf die Philosophie. In: Wie männlich ist die Wissenschaft? Hg. v. K. Hausen/H. Nowotny. Frankfurt 1986. S. 68.
- ⁴ Moira Gatens, Feminism and Philosophy: Perspectives on Difference and Equality. (Polity Press) Cambridge 1991. S. 91 und 92; vgl. S. 4.
- ⁵ Aristoteles, Politik, III. Buch, 4. Kapitel (1177 a 5-8).
- ⁶ Sherry Ortner; Is Female to Male as Nature Is to Culture? In: Women, Culture and Society. Ed. by Michelle Z. Rosaldo/ Louise Lamphere. Stanford UP 1974. S. 67-87.
- ⁸ Im Unterschied zu den anderen genannten Kategorien erfährt das Gegensatzpaar des Erhabenen und Schönen erst seit dem 18. Jahrhundert eine systematische Entwicklung, da die Ausbildung der Ästhetik als philosophischer Disziplin erst in diese Zeit fällt.
- ⁹ dazu genauer, siehe unten S. 14.
- ¹⁰ siehe Mitte S. 12.
- ¹¹ Hannah Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben. München 1981. S. 37.
- ¹² Arendt bezeichnet den *bios politico*⁸ ausdrücklich als «the human artifice», das sie in Distanz und sogar Opposition zur Natur sieht: «The more highly developed a civilization, the more accomplished the world it has produced, the more at home men feel within the human artifice - the more they will resent everything they have not produced, everything that is merely and mysteriously given them» (Origins of Totalitarianism. (New York: Harcourt) 1973. Kap. 9, S. 196).
- ¹³ H. Arendt, Vita activa, a.a.O., S. 69.
- ¹⁴ Hannah Arendt, a.a.O., S. 46.
- ¹⁵ M. Gatens, Feminism and Philosophy, S. 128f.
- ¹⁶ Hannah Arendt, a.a.O., S. 61.
- ¹⁷ Diotima, Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz. Wien 1989. S. 32.
- ¹⁸ Diotima, Der Mensch ist zwei, S. 32.
- ¹⁹ Dem entspricht übrigens der Inhalt dieses Kapitels, in dem Kant die Ausrichtung und Zielsetzung der Erziehung der Frau ganz auf den Mann hin orientiert wissen will («Der Inhalt der grossen Wissenschaft des Frauenzimmers ist ... der Mensch und unter den Menschen der Mann. Bei der Gelegenheit, die man ihnen geben will, ihre schöne Natur auszubilden, muss man dieses Verhältnis jederzeit vor Augen haben» (Immanuel Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen A 53).
- ²⁰ Nancy Jay: Gender and Dichotomy. In: Feminist Studies 7/1, spring 1981. S. 38-56,
- ²¹ siehe oben S. 13.
- ²² John Dewey, Logic: The Theory of Inquiry, 1938. S. 192.
- ²³ N. Jay: Gender and Dichotomy, S. 45.
- ²⁴ N. Jay: Gender and Dichotomy, S. 46,
- ²⁵ Otto Weininger, Geschlecht und Charakter. München 1980. S. 385.
- ²⁶ Donna Haraway, A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. In: Coming to Terms. Feminism, Theory, Politics. Ed. by Elizabeth Weed. New York/London (Routledge) 1989, S. 200.