

DIE PROJEKTIDEE UND IHRE VORGESCHICHTE

In diesem einleitenden Kapitel möchte ich die Entstehung meiner Forschungsfrage beschreiben. Dazu werde ich zunächst anhand meiner Projektskizze, die ich 1997 verfasst habe, die zentrale Idee des Projekts aufzeigen. Gleich darauf werde ich die Vorgeschichte dieser Idee darstellen, um zu verdeutlichen, dass ich mit einer bestimmten Vorstellung, dem Modell der Trennungslinien, an die Arbeit ging, und dass ich mich, auch wenn ich es durch Foucaults historische Arbeiten z.T. bestätigt sah, von ihm distanzierte und durch Butlers *Gender Trouble* den entscheidenden Impuls für die Formulierung meiner Forschungsfrage erhielt. Diese Vorgeschichte möchte ich erzählen, weil das Modell während der gesamten Arbeit sozusagen im Hintergrund meiner Überlegungen mitlief und weil ich ganz am Ende dieses Bandes anhand dieses Modells die Veränderung meiner Perspektive durch diese Untersuchung aufzeigen möchte.

Die Zielsetzung des Projekts

Der Arbeitstitel meines Projekts lautete zunächst: »Geschlechterdifferenz in kulturvergleichender Perspektive unter dem Aspekt der Konstruktion des Körpers«. Mein Anliegen habe ich damals folgendermaßen zusammengefasst:

Zentrales Anliegen des Projekts ist es, kulturelle Differenzen in der sozialen Konstruktion des Geschlechts im Zusammenhang mit der Konstruktion des Körpers zu untersuchen. Ausgehend von neueren Ansätzen, die deutlich machen, dass das Geschlecht – nicht nur gender, sondern auch sex (Butler 1991)

– sozial konstruiert ist, ist die Rede von der Natürlichkeit des Körpers obsolet geworden. Auch der Körper ist als eine soziale Konstruktion zu betrachten. Und er ist die sichtbare, letztendliche Instanz für die Konstruktion des Geschlechts, genauer: für vielfältige Konstruktionen der Geschlechterverhältnisse. Daher möchte ich die Geschlechterdifferenz unter dem Aspekt der Konstruktion des Körpers analysieren.

Vorgesehen ist eine empirische Untersuchung zur Geschlechterdifferenz aus der Perspektive westlicher (hier: deutscher) und muslimischer (hier: türkischer) Frauen und Männer. Hier sind nicht nur die Probleme des Kulturvergleichs, sondern vor allem die Frage, wie diese Konstruktionen, die in einer »Tiefenschicht« des Alltagshandelns zu vermuten sind, theoretisch zu konzipieren und empirisch zu erfassen sind. Daher sind vor der Empirie theoretische und methodologische Untersuchungen geplant.

Wie zu erkennen ist, wollte ich zwei unterschiedliche Konstruktionen des Körpers untersuchen, und zwar aus folgendem Grund: Butler hatte in ihrer Einleitung zu *Gender Trouble* moniert, dass vielfältige kulturelle Kontexte in der Theorie nur in Betracht gezogen würden, um »Beispiele oder Anschauungsmaterial für ein universelles Prinzip«, nämlich die Universalität des Patriarchats, zu geben (vgl. GT 18). Auch andere hatten diese Kritik inzwischen aufgenommen. So wurde in den Veröffentlichungen nach *Gender Trouble* häufig auf die »Formenvielfalt« der Geschlechter-Arrangements hingewiesen (vgl. Pasero/Braun 1995: 7). Da aber die »Formenvielfalt« eher eine Behauptung als ein gesichertes Ergebnis ist, solange sie nicht mit demselben Ansatz und derselben Methode empirisch untersucht worden ist, erschien es mir wichtig und notwendig, »in kulturvergleichender Perspektive« zwei dieser Formen empirisch zu untersuchen. Zu diesen hatte ich eine Annahme, auf die ich in der Beschreibung meines Forschungsprojekts ebenfalls hingewiesen habe: Ich ging davon aus, dass die westliche Konstruktion des Körpers eine horizontale und die muslimische Konstruktion eine vertikale Trennungslinie aufweist.¹

1 Zum Gegensatz »muslimisch« vs. »westlich« möchte ich anmerken, dass ich »muslimisch« im Sinne von »durch den Islam geprägt« und »westlich« im Sinne von »durch das Christentum geprägt« verstehe. Dieser Gegensatz ist insofern schräg konstruiert, als im Begriff »muslimisch« der Bezug zur Religion deutlich wird, im Begriff »westlich« jedoch nicht. Da jedoch in beiden Kulturen die Bezugnahme auf Religion unterschiedlich ist – seit der Aufklärung wird die christliche Prägung der westlichen Kultur aufgrund der Säkularisierungsprozesse eher verdeckt als betont – ist es m.E. sinnvoll, den Gegensatz auf diese Weise zu formulieren. An dieser Stelle ist auch auf die Kritik hinzuweisen, dass ich, wenn ich von der muslimischen bzw. der westlichen Kultur spreche, die Differenzen innerhalb der Kulturen übergehe. Diese Kritik ist eher marginal im Vergleich zu der

Das Modell der Trennungslinien

Das Modell der Trennungslinien hatte die Funktion einer Heuristik und sollte dazu dienen, unterschiedliche Konstruktionen der Wirklichkeit bzw. unterschiedliche Selbst- und Weltverhältnisse anzuzeigen und Abstand zu nehmen von eigenen Vorstellungen, denn anders als im Alltag geht es in der soziologischen Betrachtung darum, das für selbstverständlich und natürlich Gehaltene auf Distanz zu bringen.

Für die Entstehung der horizontalen Trennungslinie im westlichen Körperschema habe ich religiöse Wurzeln angenommen. Zwar hat Norbert Elias (1976) in seinem *Prozess der Zivilisation* die höfischen Wurzeln des modernen Individuums dargelegt (und aufgezeigt, dass das moderne Individuum der Freiheit einen so hohen Wert gibt, weil es die Fremdkontrolle internalisiert hat), aber Max Weber hat in seiner »Protestantismus-These« auf die religiösen, calvinistischen Prägungen des modernen Individuums hingewiesen (2004 [1920]). Auch Alois Hahn nimmt eher religiöse als höfische Wurzeln dieses Prozesses an, wenn er auf die zentrale Funktion der Beichte für den Modernisierungsprozess hinweist (vgl. Hahn 1984: 199). Ähnlich wie Elias macht er deutlich, dass die Disziplinierung nicht erst im 16. und 17. Jahrhundert, sondern schon im 12. Jahrhundert, als der Schwerpunkt der Sündenanalyse von den äußeren Handlungen auf die Intention des Individuums verschoben wurde, eingeleitet wurde (1982: 408). Später zeigt er auch auf, dass durch die Beichte die ständige Kontrolle und Disziplinierung des Körpers gesteigert wurde und die Negation des Leibes paradoxerweise eine Steigerung der Bewusstheit des Leibes zur Folge hatte (vgl. Hahn 1989). Damit lässt sich nicht nur die Überlegenheit des Geistes über den Körper, sondern auch die »Wiederkehr« des Körpers in der Spätmoderne erklären.² So folgerte ich in Anlehnung an Hahn, dass die westliche Konstruktion des Körpers entscheidend durch die Leibfeindlichkeit des Christentums geprägt ist.

Nun zeigt die amerikanische Religionswissenschaftlerin Elaine Pagels auf, dass die westliche Vorstellung von Sexualität sich zwar heute verändere, gleichwohl aber bereits sehr früh, nämlich »in den ersten vier Jahrhunderten unserer Zeitrechnung« herausgebildet habe (vgl. 1991: 19). In dieser Phase sei um die Frage, welchen Begriff sich der Christ von der menschlichen Natur zu machen habe, gestritten worden (vgl.

grundlegenden Kritik, dass ich zum einen von »Kultur« als Einheit, zum anderen von einem dichotomen Gegensatz ausging. Weiter unten werde ich hierauf ausführlich eingehen.

2 Vgl. Kamper, D./Wulf, Ch. (1982): *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt a.M.

ebd. 51). Mit der Durchsetzung der augustinischen Lehre im 4. und 5. Jahrhundert habe die heute noch zu erkennende Prägung der Einstellungen zu Fragen der Sexualität und der Geschlechterbeziehungen begonnen. Der Augustinismus mit seinen düsteren Ansichten von der Menschennatur habe seither seine spezielle Gedankenfärbung der gesamten westlichen Zivilisation mitgeteilt (vgl. ebd. 304).

Pagels macht dabei auch den konstruktiven Charakter dieser Wurzeln deutlich, denn sie zeigt auf, dass diese nicht in den zentralen Texten der Religion selbst liegen, sondern eher in einem sozialen Prozess, im Streit der Theologen über die Deutung der Quellen hervorgebracht wurden. Insofern lässt sich folgern, dass die christliche Lehre von der Natur des Menschen sozusagen sozial konstruiert ist.³ Es ist weniger die christliche Botschaft selbst, sondern die Interpretation dieser Botschaft im frühen Christentum, die zur Herausbildung der horizontalen Trennungslinie geführt hat.

Von hier aus habe ich gefolgert, dass auch die muslimische Konstruktion des Körpers religiöse Wurzeln hat, dass dieses Körperschema ebenfalls eine Trennungslinie aufweist, diese jedoch aufgrund der differnten religiösen Setzungen und Deutungen anders verläuft als die westliche horizontale. Zur Beschreibung der muslimischen Konstruktion waren die Ausführungen von Fatima Mernissi hilfreich. In *Geschlecht, Ideologie, Islam* geht sie auf die Unterschiede im christlichen und islamischen Sexualitätskonzept ein: »Die christliche Vorstellung vom Individuum, das auf tragische Weise zwischen den Extremen – Gut und Böse, Körper und Geist, Trieb und Vernunft – hin- und hergerissen ist, unterscheidet sich erheblich von der islamischen.« (1987: 7) Im christlichen Abendland sei es die Sexualität selbst, die bekämpft, zu etwas Animalischem erniedrigt und als antizivilisatorisch verurteilt werde. Das Individuum sei in Gegensätze aufgespalten, wobei der Geist über den Körper, das Ich über das Es »gesiegt« habe (vgl. ebd. 29). Der Islam habe einen ganz anderen Weg eingeschlagen, denn Sexualität werde als Energie aufgefasst, die drei positive und lebensnotwendige Funktionen habe:

3 Wenn nach Peter Berger jede »soziologische Theorie aufgrund ihrer eigenen Logik die Religion als menschliche Projektion ansehen« müsse (vgl. 1988: 170), so heißt dies auch, dass aus soziologischer Perspektive Religion immer schon als eine soziale Konstruktion zu betrachten ist. Pagels meint jedoch etwas anderes. Ihr geht es nicht um den konstruktiven Charakter von Religion im Allgemeinen, sondern um die Überformung der ursprünglichen Botschaft. Sie habe nach der »reinen, ursprünglichen« Botschaft gesucht, sie aber weder in der augustinischen Lehre noch bei seinen Gegnern oder Vorläufern gefunden (vgl. Pagels 1991: 307). Ob sie überhaupt zu finden ist, lässt Pagels offen.

»Sie ermöglicht es dem Gläubigen, sich auf Erden fortzupflanzen, eine für den Fortbestand der Gesellschaft unverzichtbare Voraussetzung. Gleichzeitig ist sie ein Vorgeschmack der dem Menschen im Paradies verheißenen Wonnen, dadurch ermutigt sie ihn, sich anzustrengen, um ins Paradies zu kommen und die Gesetze Allahs auf Erden zu befolgen. Die dritte Funktion besteht in der sexuellen Befriedigung, die für die intellektuelle Leistung notwendig ist.« (Ebd. 30)

Nach Mernissi wird also Sexualität in beiden Religionen diametral entgegengesetzt bewertet. In Anlehnung an Murdock weist sie auf die Folgen für die gesellschaftliche Ordnung hin: In der einen beruhe »die Beachtung sexueller Regeln auf einer starken Verinnerlichung sexueller Verbote«, in der anderen auf »äußerlichen Vorsichtsmaßnahmen, wie der Verhaltensregeln im Rahmen der Geschlechtertrennung« (vgl. ebd. 11). Daraus folgert sie: »In der islamischen Welt ist die Sexualität territorial, d.h. die Sexualität wird reguliert, indem der Raum strikt nach Geschlechtern aufgeteilt und den Teil-Räumen jeweils eine geschlechtsspezifische Bedeutung zugeschrieben wird.« (Ebd. 153)⁴ In ihrer Schlussfolgerung für die »Raumordnung« wird deutlich, dass durch die positive Bewertung der Sexualität das Prinzip der Geschlechtertrennung in muslimischen Gesellschaften zu erklären ist: Wenn festgelegt ist, dass sexuelle Wonnen »paradiesisch« – und nicht »teuflisch« – sind, ist es verständlich, dass Gläubige schon im Diesseits das Paradies möglichst häufig erleben wollen, und dass, um dies zu verhindern bzw. sexuelle Kontakte nur im Rahmen der Ehe zu gestatten, Frauen und Männern getrennte Räume zugewiesen werden.

Ähnlich wie Pagels für das frühe Christentum weist auch Mernissi auf die Kontroversen über die Interpretation des Koran und der Lebensweise des Propheten in frühislamischer Zeit hin: Erst nach vier bis fünf Jahrhunderten habe sich al-Gazalis Lehre, die dieser in Reaktion auf die asketische Lehre der mu'taziliten formuliert habe, als offizielle Lehrmeinung durchgesetzt.⁵ Auch sie geht davon aus, dass es heute einen

4 Später weist sie darauf hin, dass die Geschlechtertrennung auch in den Religionsschriften, z.B. in der Sure 24, 31 des Koran, festgelegt ist (vgl. Mernissi 1997: 76).

5 Die Bedeutung al-Gazalis für die islamische Lehre ist unbestritten. Islamische Theologen sind sich einig, dass er in Reaktion auf die *mu'taziliten*, die nach der Rezeption der griechischen Philosophen eine auf Enthaltensamkeit und Disziplinierung des Begehrens ausgerichtete Glaubenslehre propagierten, für eine Ablehnung des asketischen Gedankens plädierte (vgl. Abu-Zaid 1999: 106ff.). Dass sich diese Lehre durchgesetzt hat, hat m.E. sehr viel damit zu tun, dass dadurch das Proprium der in Bezug auf das Christentum »neuen« Lehre unterstrichen wurde.

»schroffen Wandel« in den muslimischen Gesellschaften gebe. Das Prinzip der Geschlechtertrennung sei unter Druck, die Grenzen, die den Raum nach Geschlechtern aufteilen, würden »immer unschärfer«. Daraus resultierten heute große Unsicherheiten:

»Weder für Männer noch für Frauen gibt es Vorschriften oder Verhaltensweisen, nach denen sie sich richten könnten, wenn sie einer Person des anderen Geschlechts begegnen; und zwar deshalb nicht, weil ein solches Zusammentreffen verboten ist. Die Begegnung eines Mannes und einer Frau, die sich nicht kennen, ist unstatthaft, also nicht reglementiert. Da wir aber in einer Zeit leben, in der die Geschlechtertrennung im Verschwinden begriffen ist, müssen wir notgedrungen improvisieren. Vielleicht ist es einfach, irgendein westliches Vorbild zu imitieren (aber auch das ist nicht immer so einfach, wie es aussieht); einem normalen Mitglied der umma fällt es jedenfalls sehr schwer, der Situation entsprechend zu improvisieren. Hier liegen die Ursachen für die schmerzlichen Erfahrungen und Konflikte, mit denen wir leben müssen.« (Ebd. 154)⁶

Anhand der Ergebnisse einer empirischen Untersuchung führt sie aus, dass in den muslimischen Gesellschaften zurzeit »etwas Neues« entstehe, nämlich ein neues Ehekonzept. Mit der Aufhebung der Geschlechtertrennung entstehe der Wunsch, Liebe und Sexualität in der Ehe erfüllt zu sehen (ebd. 188), dadurch entstehe »das Ehepaar – Mann und Frau (ohne die Mama)« (ebd. 189). Mernissi geht allerdings nicht darauf ein, dass dies auch als Übernahme des westlichen Konzepts der partnerschaftlichen Ehe zu betrachten ist. Außerdem idealisiert sie diese neue Form: Die auf Liebe gegründete Ehe ermögliche Unabhängigkeit und Gleichheit (ebd. 188), obwohl westliche Feministinnen wie Jessica Benjamin darauf hingewiesen haben, dass in der Ehe aus Liebe Unabhängigkeit für Frauen kaum zu erreichen ist, weil der Wille und das Begehren des Mannes von der Frau häufig als eigener Wille und eigenes Begehren gesehen werden, die idealisierte Liebe zu ihrer Unterwerfung unter seinen Willen führe (vgl. Benjamin 1990: 121).

Auch wenn es in Mernissis Schriften viele »Ungereimtheiten und Widersprüche« gibt (vgl. Pinn 1997: 77), so habe ich aufgrund ihrer Beschreibung des islamischen Sexualitätskonzepts gefolgert: So wichtig die Trennung von Körper und Geist im westlichen Körperschema ist, so wichtig ist die Trennung der Geschlechter im muslimischen. Beide

6 Diese Textpassage zitiere ich ausführlich, weil sie sich direkt auf meine empirische Untersuchung zu Darstellungen des Irrtums im Geschlecht einer Person beziehen lässt: Auch bei diesen geht es um das Zusammentreffen mit einer (nbekannt) Person des anderen Geschlechts.

Schemata weisen Trennungslinien auf, die durch die in der Frühzeit beider Religionen von (männlichen) Theologen ausgehandelten religiösen Setzungen über die Natur des Menschen entstanden sind und bis heute wirken.⁷ In Hinblick auf spätere Überlegungen möchte ich dies pointierter formulieren. Ich folgerte: Die »Natur« des Menschen ist eine kulturelle, religiös geprägte Konstruktion. Kulturen sind freischwebende, sich im Laufe der Zeit verändernde Bedeutungssysteme. Religion ist jeweils die »Seele« einer Kultur. Zwar verändern sich sowohl Kulturen als auch Religionen – es sind keineswegs statische Gebilde – doch nachdem bestimmte religiöse Deutungen durchgesetzt sind, ändern sich die kulturellen Konstruktionen zur Natur des Menschen kaum noch grundlegend.

Hier wird meine Annahme von »Bauplänen« für die Konstruktionen, die auch den Rahmen für Veränderungen festlegen, sichtbar: Der westliche Plan enthält eine horizontale Trennungslinie, die den Körper in »oben« und »unten«, also hierarchisch teilt. Er ist in Bezug auf das Geschlecht insofern unspezifisch, als Fragen der Sexualität wie des Geschlechts dem unteren Teil der Trennungslinie zugewiesen werden und der obere, wichtigere Teil als geschlechtsneutral bestimmt ist. Der muslimische »Bauplan« bezieht sich dagegen auf zwei Körper, nämlich einen männlichen und einen weiblichen, und enthält eine vertikale Trennungslinie, die zwischen diesen beiden Körpern verläuft. In diesem Plan ist das Geschlecht also akzentuiert.

Diese unterschiedlichen Akzentuierungen des Körpers und des Geschlechts haben Folgen für unterschiedliche Vorstellungen vom guten Zusammenleben, sowohl im Kleinen, in der Familie oder Partnerschaft, als auch im Großen, in der Gesellschaft. So folgt aus dem westlichen Ein-Körper-Schema mit der horizontalen Trennungslinie ein »synthetisches Ehekonzept« (Mann und Frau werden eins, »ein Fleisch«), während sich aus dem muslimischen Zwei-Körper-Schema mit der vertikalen Trennungslinie ein »antithetisches Ehekonzept« ergibt. (Mann und Frau verschmelzen in der Ehe nicht in Liebe, die Ehe ist im Islam kein Sakrament, Scheidung ist nach dem Koran möglich.) Der vertikalen Trennungslinie entspricht eine soziale Ordnung des Raumes nach dem

7 Hier sei angemerkt, dass Memissi im Westen vor allem deshalb bekannt wurde, weil sie in ihren Ausführungen die »Frauenfeindlichkeit« des Islam kritisiert hat. In ihrem zwei Jahre später erschienenen Buch *Der politische Harem* (1989) legt sie eine differenziertere Analyse vor. Dort zeigt sie auf, dass erst nach dem Tode des Propheten frauenfeindliche Aspekte in die religiöse Lehre aufgenommen wurden, und zwar dadurch, dass die von al-Buhari ausgewählten Hadise als die wichtigsten betrachtet wurden. Ähnlich wie Pagels macht sie später also deutlich, dass die »Frauenfeindlichkeit« nicht in der ursprünglichen Botschaft liege, sondern durch die Deutung von Männern entstanden sei.

Geschlecht, während der horizontalen Trennungslinie eine soziale Ordnung nach »Geist« und »Körper« entspricht, woraus sich später in der bürgerlichen Gesellschaft die Trennung in Öffentlichkeit und Privatheit entwickelt hat.

Hier ist auch meine Annahme zu erkennen, dass die Richtung der Trennungslinien sich bislang nicht grundlegend verändert hat: In der Aufklärung wurde die westliche Konstruktion zur Natur des Menschen zwar verändert, aber die (alte) Überlegenheit des Geistes über den Körper, die Hierarchie, wurde umso deutlicher abgesichert. Der Mensch wurde vor allem zum »Geisteswesen«, und der Körper wurde um so mehr zum Objekt. Oder anders formuliert: In der Moderne wurde die horizontale Trennungslinie nach oben verschoben. Sie verläuft nun nicht mehr in Höhe der Gürtellinie, sondern »trennt« den Kopf vom Körper. (Neurobiologen sprechen heute vom Körper-Gehirn-Gegensatz, als sei das Gehirn nicht Teil des Körpers.)

Auch die muslimische vertikale Trennungslinie hat sich bislang nicht grundlegend verändert. Sie ist jedoch zurzeit »unter Druck«. Nicht nur das Prinzip der Geschlechtertrennung, auch das Ehe- und Familienkonzept scheint sich in Richtung auf das westliche Konzept hin zu verändern. Da es gleichzeitig keine Anzeichen dafür gibt, dass die positive Bewertung der Sexualität aufgehoben und in eine Negation des Leibes transformiert wird, ist noch nicht zu folgern, dass die Trennungslinie von der Vertikalen in die Horizontale kippt, wohl aber, dass in den muslimischen Gesellschaften viel deutlicher als in den westlichen Gesellschaften heute eine grundlegende kulturelle Veränderung möglich erscheint. Allerdings ist auch zu beobachten, dass islamistische Bewegungen versuchen, die vertikale Trennungslinie abzusichern, indem sie auf dem Prinzip der Geschlechtertrennung wie auch auf dem islamischen Ehekonzept insistieren.

Anfragen an das Modell

Hier sind jedoch auch Anfragen an das Modell zu stellen: Ist es wirklich angemessen, die westliche Konstruktion mithilfe der horizontalen Trennungslinie zu symbolisieren und zu behaupten, dass sie sich nicht grundlegend verändert habe? Honnegger (1991) zeigt auf, dass die Ordnung der Geschlechter in der Moderne mit dem Prozess der Verwissenschaftlichung neu errichtet und ein Differenz-Diskurs geschaffen wurde, und Laqueur (1992) kommt in seiner Untersuchung zur »Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud« zu dem Ergebnis, dass im 18. und 19. Jahrhundert das seit der Antike vorherrschende Ein-Geschlecht-Modell in ein Zwei-Geschlechter-Modell transformiert wur-

de. Beide finden also heraus, dass nun grundlegende Unterschiede zwischen Männern und Frauen behauptet wurden.⁸ Sie bieten überzeugendes Material dafür, dass seit der Aufklärung eine grundlegende Veränderung stattgefunden hat. Dies scheint im Widerspruch zu meiner Modellannahme zu stehen. Doch in ihren Studien ist auch Bestätigung für meine Annahme der horizontalen Trennungslinie zu finden: Auch Honegger geht von der Körper-Geist-Dichotomie aus. Sie zeigt auf, dass Männern nun der »Geist« und Frauen in einer Sonderanthropologie »Gemüth« zugeschrieben (und der »Geist« abgesprochen) wurde (vgl. 1991: 210). Dies lässt sich auch in der Weise lesen, dass die horizontale Linie selbst dadurch nicht infrage gestellt wurde, sondern lediglich die Differenz zwischen Frauen und Männern deutlicher betont wurde. Wenn Frauen nun mehr »Körper« und Männern mehr »Geist« zugeschrieben wurde, heißt das auch, dass Männer nun eher dem Teil, der oberhalb der Trennungslinie liegt, zugeordnet wurden, während Frauen eher »unter« die horizontale Trennungslinie gedrückt wurden. Aber aus meiner Modellannahme folgt auch, dass die Geschlechterdifferenz nur bezogen auf den Körper und die Biologie bedeutsam wurde, ansonsten aber weiterhin von marginaler Bedeutung war: Am Ende des 18., zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde das Ideal der »Geschlechtslosigkeit« des »Menschen« erst recht wirksam. Zwar wurde der Mann zum Inbegriff des Menschen, zum *l'homme* der Menschenrechtserklärung und damit zum Maßstab, an dem Frauen gemessen und abgewertet wurden, aber der Mensch wurde prinzipiell nicht über seinen Körper, sondern über seinen Geist definiert. Dies scheint im Widerspruch zu Honeggers These von der Etablierung eines Differenz-Diskurses zu stehen.

Während Honeggers Untersuchung sich auf den relativ kurzen Zeitraum um 1800 bezieht, spannt Laqueur einen Bogen »von der Antike bis zu Freud«. Doch auch er konstatiert die »Entdeckung des Geschlechtergegensatzes« im 18. Jahrhundert (vgl. 1992: 172). Nun hätten Wissenschaftler Aspekte des Geschlechtsunterschieds »entdeckt«, die zuvor ignoriert worden waren (ebd. 176), wobei keine »Einzelentdeckungen« den Ausschlag gaben, sondern die »Politik«: Das »Schlachtfeld für Geschlechterrollen« wurde vom Sozialen zur Natur, zum biologischen Geschlecht hin verschoben (ebd. 175). Nun sei ein Zwei-Geschlechter-Modell mit folgenden Zuschreibungen entstanden: »Vaterschaft/Mutterschaft, Männliches/Weibliches, Mann/Frau, Kultur/Natur, maskulin/feminin, ehrbar/entehrend, legitim/illegitim, heiß/kalt, rechts/links und

8 Für Honegger ist vor allem wichtig, dass, da alle Menschen zu Gleichen erklärt wurden, nun die Differenz ins Biologische verschoben wurde und dadurch weiterhin die Zweitrangigkeit von Frauen behauptet werden konnte.

viele andere derartige Paare las man in einen Leib hinein, der von sich aus diese Unterschiede nicht schon deutlich in sich trug.« (Ebd. 78)

Durch die Einführung des neuen biologischen und medizinischen Wissens, das als objektives Wissen betrachtet wurde, sei nun erstmalig das biologische Geschlecht vom sozialen unterschieden worden. »Das biologische Geschlecht ersetzte das soziale als eine erstrangig grundlegende Kategorie. Es kam sogar überhaupt erst zu einem Rahmen, innerhalb dessen das Natürliche und das Soziale klar unterschieden werden konnten.« (Ebd. 177) Auch dies scheint meiner These von der unveränderten Wirkung der horizontalen Trennungslinie zu widersprechen. Aber Laqueur weist mehrfach auch auf die »Langlebigkeit des Ein-Geschlecht-Modells« (ebd. 78) hin: Es sei nicht vollständig durch das Zwei-Geschlechter-Modell ersetzt worden. Auch noch bei Freud sei eine Version des Ein-Geschlecht-Modells zu finden, wenn es auch nicht im selben Vokabular artikuliert sei wie bei Galen (ebd. 275). Dadurch lässt sich seine These mit meiner Modellannahme vereinbaren. Zwar ist sein Ein-Geschlecht-Modell nicht identisch mit meinem Ein-Körper-Modell, aber der zentrale Gedanke, dass der Körper nur die Bedeutung tragen kann, die zuvor in ihn eingeschrieben wurde, ist zumindest ähnlich. Allerdings ist das Anliegen nicht dasselbe: Abgesehen davon, dass Laqueur wie Honegger die Veränderung fokussiert, während ich durch mein Modell die Kontinuität betone, beschreibt Laqueur, wie Mediziner den Körper von anderen gesehen und in Zeichnungen visualisiert haben. Mir geht es in meinem Modell eher darum zu beschreiben, wie Individuen ihren eigenen Körper erfahren. Dieser Aspekt der (Veränderung der) Erfahrung des eigenen Körpers ist zwar auch bei ihm impliziert – das in den Leib Eingeschriebene hat auch Folgen für die Wahrnehmung des eigenen Leibes – steht aber nicht im Zentrum.

So habe ich gefolgert, dass die Untersuchungen von Honegger und Laqueur zwar eine neue »Kultur der Geschlechterdifferenz« seit der Aufklärung belegen, dass ihre Ergebnisse aber gleichzeitig auch in der Weise zu lesen sind, dass der Körper-Geist-Gegensatz bzw. die horizontale Trennungslinie nicht überwunden oder abgeschafft, sondern nun in Bezug auf die Geschlechterdifferenz ausgedeutet wurde. Da beide ihre Analysen auf den europäischen Horizont beschränken, hätten sie möglicherweise bei Berücksichtigung der muslimischen Geschichte ihre Ergebnisse relativiert und vielleicht gar meiner These, dass im westlichen Körperschema die Kategorie Geschlecht von geringer Bedeutung ist, zugestimmt. Es bleibt jedoch die Kritik, dass in meinem Modell das Neue seit der Aufklärung, das Aufkeimen des Differenzdiskurses und – allgemeiner gesprochen – Veränderungen im Laufe der Geschichte zu wenig berücksichtigt werden.

Um die in meinem Modell implizierte Annahme, dass die Transformation im späten 18. Jahrhundert zwar bedeutsam war, aber dadurch insgesamt kein vollständig neues Körpermodell hervorgebracht wurde, untermauern zu können, habe ich nun Foucaults Arbeiten genauer betrachtet, denn sowohl Honegger als auch Laqueur wurden zu ihren Untersuchungen durch Foucault angeregt, und beide gehen in Berufung auf ihn davon aus, dass das jeweilige Wissenssystem darüber entscheidet, was überhaupt gedacht und am Leib abgelesen werden kann.⁹

Foucaults »Geschichte der Gegenwart«

Vor allem in Foucaults Spätwerk fand ich insofern Bestätigung für mein Modell der Trennungslinien, als er dort systematisch die »abendländische Geschichte« vom Heute aus zurückverfolgt und eine »Geschichte der Gegenwart«, eine »Genealogie«, in der die Pastoralmacht bzw. die christliche Selbsttechnologie einen zentralen Platz hat, schreibt (vgl. Foucault 1994: 266). Weiterhin sah ich mich bestätigt anzunehmen, dass die individuelle Erfahrung im Rahmen der geschichtlich entstandenen Möglichkeiten zu denken ist (und dass es keine reine, authentische Erfahrung, also Wahrheit, gibt, zu der das Subjekt durch die Erforschung seines Inneren gelangen könnte). Gleichzeitig musste ich aber seine Kritik am Denken in Linearitäten und Kontinuitäten auch auf meine Kontinuitätsbehauptungen beziehen (vgl. unten). Außerdem musste ich mich fragen, ob das Modell nicht die Analyse der Machtmechanismen und Ausschließungsprozesse, die für ihn so wichtig sind und die eine neue Perspektive auf alte Fragen eröffnen, verhindert. Dazu möchte ich darauf hinweisen, dass ich Foucaults methodologische Ausführungen, die in der neueren, durch Butler ausgelösten Foucault-Rezeption im Vordergrund stehen, zunächst weitgehend außer Acht gelassen habe und seine

9 An dieser Stelle möchte ich anmerken, dass ich bereits 1993 vorhatte, eine Arbeit mit dem Titel »Muslimisches Denken« zu veröffentlichen. Das Manuskript war fast fertig, Verhandlungen mit dem Verlag waren geführt, der Titel war im Katalog angegeben, und erste Buchbestellungen lagen dem Verlag vor. Aber ich zog es zurück, denn aufgrund der Kritik, dass in meinem Modell Veränderungen zu wenig berücksichtigt werden und beide Kulturen wie monolithische Blöcke erscheinen, erschien es mir notwendig, es vor einer Veröffentlichung einer Revision zu unterziehen. Nur als Claus Leggewie und Zafer Şenocak (als Reaktion auf die Brandanschläge in Rostock, Mölln und Solingen) einen Sammelband herausgeben wollten, entschied ich mich, in einem Beitrag anhand meines Modells die Schwierigkeiten des Zusammenlebens aufgrund der unterschiedlichen Körperkonzepte aufzuzeigen. Meinem Beitrag wurde der Titel »Die Macht der Kultur« gegeben (Mihçiyazgan 1993).

Arbeiten zu *Sexualität und Wahrheit*, in denen er aufzeigt, wie sich in der »abendländischen Geschichte« eine bestimmte Art des Subjekts entwickelt hat, für mich im Vordergrund standen. Dies war sicher keine Fehlrezeption, denn er selbst schreibt:

»Zunächst möchte ich darlegen, was das Ziel meiner Arbeit während der letzten 20 Jahre war. Es war nicht die Analyse der Machtphänomene und auch nicht die Ausarbeitung der Grundlagen einer solchen Analyse. Meine Absicht war es vielmehr, eine Geschichte der verschiedenen Verfahren zu entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden.« (1994: 243)

Kurz darauf schreibt er auch: »Nicht die Macht, sondern das Subjekt ist deshalb das allgemeine Thema meiner Forschung. Aber die Analyse der Macht ist selbstverständlich unumgänglich.« (Ebd.) Er macht also deutlich, dass er sich vor allem für das Subjekt interessiert hat und die Macht nur deshalb analysiert hat, um hierüber Aufschluss zu gewinnen. Wenn er angibt, er habe eine Geschichte der verschiedenen Verfahren, durch die »in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden«, entwerfen wollen, dann zeigt er an, dass er, um »unsere« Gegenwart zu verstehen, in die Geschichte gegangen ist. Er fragt nach unserer Prägung, nach unserem Geworden-Sein. Dabei findet er heraus, dass wir in einer langen Geschichte durch verschiedene Machtpraktiken und Wissensregime dazu gebracht worden seien, ein bestimmtes Selbstverhältnis zu errichten. In diesem Sinne seien wir »Gefangene der eigenen Geschichte« (vgl. ebd. 245). Hier zeigt sich jedoch ein Problem: Er beschränkt seine Analysen auf »die abendländischen Gesellschaften«, auf »unsere Kultur«. Ist unsere Gegenwart nur durch den Rückgang in unsere Geschichte zu erklären? Ist es überhaupt sinnvoll, so deutlich zwischen »uns« und »Anderen« eine Grenze zu ziehen? Oder: Ist es legitim, sich so detailliert für unser Geworden-Sein zu interessieren – und nicht für das der anderen? Diese Frage werde ich später wieder aufnehmen und auf Foucaults Darstellung anderer Kulturen eingehen.

Nun ist Foucault keineswegs der erste Forscher, der die Geschichte analysiert, um etwas über »uns« in Erfahrung zu bringen, aber er geht als erster einen neuen Weg der Analyse. Auf sein Diskurs-Konzept werde ich weiter unten eingehen, doch schon hier möchte ich darauf hinweisen, dass es ihm mithilfe des Diskursbegriffs gelingt, ein Feld zu beschreiben, durch das das Subjekt konstituiert wird. Damit verschiebt er erstmalig die Perspektive: Statt von den Fähigkeiten des Subjekts auszugehen, geht er von den Möglichkeiten des Subjekts aus. Da das Feld die Bedingungen vorgibt, in denen das Subjekt überhaupt zur Existenz kommt, kann er durch die Analyse des Feldes die Existenzbedingungen

für das Subjekt beschreiben. Der Gewinn dieser Umstellung ist deutlich: Er kann aufzeigen, dass die Autonomie des Subjekts eine historische Konstruktion ist und damit die Hoffnung auf Selbsttransparenz als eine Illusion des westlichen Subjekts entlarven. Doch was ist mit den »nicht-westlichen« Subjekten? Dass sich bei der Annahme der Gleichzeitigkeit und Interdependenz der Diskurse Probleme ergeben, werde ich weiter unten aufzeigen (Kap. Diskurstheorie und -analyse). Hier ist zunächst weiter darzustellen, weshalb ich mich durch die Ergebnisse der historischen Analysen Foucaults in meinem Modell bestätigt sah.

Das »Begehrenssubjekt«

Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* beschreibt Foucault die Zielsetzung seiner Genealogie folgendermaßen:

»In dieser Genealogie sollte es also darum gehen, herauszufinden, wie die Individuen dazu gebracht worden sind, über sich selbst und über die anderen eine Hermeneutik des Begehrens auszuüben, deren Anlass, aber nicht deren ausschließlicher Bereich ihr sexuelles Verhalten ist. Um zu verstehen, wie das moderne Individuum die Erfahrung seiner selbst als Subjekt einer ›Sexualität‹ machen konnte, war es unumgänglich, zuvor die Art und Weise herauszuschälen, in der der abendländische Mensch sich jahrhundertlang als Begehrenssubjekt zu erkennen hatte.« (WW 11f.)

Hier wird deutlich, dass er die Entwicklung des »modernen Individuums« im Zusammenhang mit der »Erfahrung seiner selbst«, insbesondere mit seinem Bemühen, über sich selbst und sein Begehren die Wahrheit zu sagen, beschreibt: Indem es über sich selbst spricht, beugt es sich sozusagen in sich selbst zurück, um in seinem Innern die Wahrheit zu finden. Dadurch errichtet es ein spezifisches Selbstverhältnis. Dies lässt sich als Bestätigung meiner Annahme einer horizontalen Trennungslinie lesen, denn diese Art des Selbstverhältnisses sollte dadurch angezeigt werden: Das Individuum beugt sich sozusagen über die Gürtellinie und schaut ins eigene Innere, um sein Begehren zu prüfen.

Weiterhin ist darauf hinzuweisen, dass er die christliche Erfahrung des Fleisches in den Mittelpunkt rückt:

»Die Erfahrung der Sexualität [im 19. und 20. Jahrhundert, U.M.] mag sich zwar als eine besondere historische Figur von der christlichen Erfahrung des ›Fleisches‹ unterscheiden, jedoch scheinen beide von dem Prinzip des ›Menschen des Begehrens‹ beherrscht zu sein. Jedenfalls schien es schwierig, die Bildung und Entwicklung der Erfahrung der Sexualität vom 18. Jahrhundert an zu analysieren, ohne eine historische und kritische Arbeit über das Begehren

und das begehrende Subjekt zu leisten. Also: ohne eine Genealogie in Angriff zu nehmen. Damit meine ich nicht eine Historie der aufeinander folgenden Konzeptionen des Begehrens, der Begehrlichkeit oder der Libido, sondern eine Analyse der Praktiken, durch die die Individuen dazu verhalten worden sind, auf sich selber zu achten, sich als Begehrenssubjekte zu entziffern, anzuerkennen und einzugestehen und damit zwischen sich und sich selbst ein gewisses Verhältnis einzuleiten, das sie im Begehren die Wahrheit ihres – natürlichen oder gefallenen – Seins entdecken lässt.« (Ebd. 10f.)

Er stellt eine Verbindung zwischen der Erfahrung der Sexualität (im 19. und 20. Jahrhundert) und der »christlichen Erfahrung des Fleisches« her, denn er weist darauf hin, dass beide »von dem Prinzip des ›Menschen des Begehrens‹ beherrscht zu sein scheinen. Insofern ist zu folgern, dass er in gewisser Weise eine Geschichte des westlichen Begehrenssubjekts schreibt. Dies ist eine Art Grundthema, dem er in verschiedenen Phasen der Geschichte nachgeht. Zwar zeigt sich dies erst in seinem Spätwerk, in den Bänden zu *Sexualität und Wahrheit*, aber offensichtlich ergab es sich aus seinen früheren Arbeiten: In *Überwachen und Strafen* z.B. hatte er aufgezeigt, wie im 18. Jahrhundert eine Transformation der Beobachtung stattfand. Es habe eine lückenlose geistige und körperliche Disziplinierung durch juristische, polizeiliche, pädagogische Maßnahmen, durch Internierung der Wahnsinnigen, der Kranken, der Zöglinge stattgefunden. Hier ging es ihm zwar auch um die »Korrelationsgeschichte der modernen Seele und einer neuen Richtgewalt« (vgl. ÜS 33), vor allem aber um »die Genealogie des modernen Individuums als eines fügsamen und stummen Körpers« (vgl. ebd). Ausführlich beschreibt er die Disziplinierung des Körpers durch die Disziplinarmacht mit ihren neuen Technologien. Diese habe einen »Körper, der unterworfen werden kann, der ausgenutzt werden kann, der umgeformt und vervollkommen werden kann«, erzeugt (vgl. ebd. 175): »Die Disziplin ›verfertigt‹ Individuen: sie ist die spezifische Technik einer Macht, welche die Individuen sowohl als Objekte wie als Instrumente behandelt und einsetzt.« (Ebd. 220) Dabei sei die Überwachung, die vor allem in Institutionen, in Schulen, beim Militär, in Gefängnissen etc. erfolgte, zum wichtigsten Instrument der Produktion und Kontrolle der Körper geworden. Dazu gehörte aber auch die Anlage von Akten, durch die einerseits das Individuum zum Fall wurde, andererseits ein Dokumentationsapparat aufgebaut wurde, der die Bevölkerung mit einem Netz objektiver Kodifizierung überzog.

Die Verflechtung von objektivierender Vergegenständlichung und subjektivierender Unterwerfung hatte nach Foucaults Analyse die Sub-

jektivierung in der doppelten Bedeutung des Wortes zur Folge: sowohl die Unterwerfung als auch die Subjektwerdung.

In dieser Analyse stand zunächst noch die (hierarchische) Beobachtung des Individuums durch andere, die abgesichert oder ermöglicht wurde durch räumliche Organisation und zeitliche Strukturierung, im Zentrum, noch nicht die Selbstbeobachtung des Subjekts. Erst als er den Sex als das Bindeglied zwischen Machtregime und Körper identifiziert, rückt das Begehren in den Vordergrund. Zwar wird in *Überwachen und Strafen* schon deutlich, dass der Zugriff auf die Körper, ihre Materialität, ihre Kräfte, ihre Energien, ihre Empfindungen, ihre Lüste durch die Disziplinarmacht organisiert wird, aber noch ist nicht der Sex das zentrale Thema. Erst in *Der Wille zum Wissen* schreibt er, die Sexualität sei »ein großes Oberflächennetz, auf dem sich die Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste, die Anreizung zum Diskurs, die Formierung der Erkenntnisse, die Verstärkung der Kontrollen und der Widerstände in einigen großen Wissens- und Machtstrategien miteinander verketteten« (WW 128). Und nun betrachtet er die Sexualität als einen »besonders dichten Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen« (ebd. 125). Dabei argumentiert er vehement gegen die »Repressionshypothese«: Der Sex sei nicht unterdrückt worden und müsse nun befreit werden. Vielmehr sei um das 18. Jahrhundert herum ein politischer, ökonomischer und technischer Anreiz entstanden, vom Sex zu sprechen (ebd. 35). Es habe eine Vermehrung der Diskurse über den Sex im Wirkungsbereich der Macht selbst stattgefunden (ebd. 28), die Ausweitung der Geständnisse über das Fleisch sei nicht mehr aufzuhalten gewesen (ebd. 20), alles habe gesagt werden müssen (ebd. 30). Im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* geht es ihm aber nicht nur um die herausragende Funktion des Geständnisses: »Das Geständnis war und ist bis heute die allgemeine Matrix, die die Produktion des wahren Diskurses über den Sex beherrscht.« (Ebd. 81) Er will vor allem deutlich machen, dass der Sex als »begehrenswert« konstituiert wurde:

»Mit der Schaffung dieses imaginären Elementes ›Sex‹ hat das Sexualitätsdispositiv eines seiner wesentlichsten inneren Funktionsprinzipien zustande gebracht: das Begehren nach Sex: ihn zu haben, zu ihm Zugang zu haben, ihn zu entdecken, ihn zu befreien, ihn diskursiv zu artikulieren, seine Wahrheit zu formulieren. Das Sexualitätsdispositiv hat ›den Sex‹ als begehrenswert konstituiert. Und dieser ›Begehrens-Wert‹ des Sexes bindet jeden von uns an den Befehl, ihn zu erkennen, sein Gesetz und seine Macht an den Tag zu bringen. Dieser Begehrens-Wert macht uns glauben, dass wir die Rechte unseres Sexes gegen alle Macht behaupten, während er uns in Wirklichkeit an das Sexualitätsdispositiv kettet, das aus unserer Tiefe wie eine Spiegelung, in der wir uns

zu erkennen meinen, den schwarzen Blick des Sexes hat auffahren lassen.« (Ebd. 187)

Während er im ersten Band *Der Wille zum Wissen* (WW) seine Analyse auf das 18. und 19. Jahrhundert beschränkt, geht er im zweiten Band *Der Gebrauch der Lüste* (GL) in die Antike zurück, um »die langsame Formierung einer Selbstthermeneutik« zu erkunden (vgl. GL 13). Er will nach den Gründen für die moralische Sorge und Beunruhigung über das sexuelle Verhalten fragen:

»Indem ich so von der Moderne durch das Christentum hindurch zur Antike zurückstieg, schien es mir unvermeidlich, eine zugleich sehr einfache und sehr allgemeine Frage zu stellen: warum ist das sexuelle Verhalten, warum sind die dazugehörigen Betätigungen und Genüsse Gegenstand moralischer Sorge und Beunruhigung?« (Ebd. 17)

Auf diese Frage findet er folgende Antwort: Die Griechen hätten sich zwar »über das Sexualverhalten als ein moralisches Problem befragt und nach der Form von Mäßigung gesucht, die dafür erforderlich schien« (ebd. 313), dies sei auf den ersten Blick »sehr nahe an die Formen von Sittenstrenge herangekommen, die man später in den abendländischen christlichen Gesellschaften finden wird« (ebd.), und »das Prinzip einer strengen und sorgfältig praktizierten sexuellen Mäßigung« sei sicher keine Vorschrift, die erst »mit dem Christentum in die Welt gekommen sei« (ebd. 314), aber auch wenn die Vorschriften ähnlich lauteten, sei der Fokus ein anderer gewesen: Nicht die Unterwerfung unter ein universales (göttliches) Gesetz (ebd. 315) sei das Thema gewesen, sondern die Stilisierung des Verhaltens, durch das die Subjekte ihrer Existenz die schönste Form geben wollten/sollten, habe die Griechen vor allem beschäftigt. Anders formuliert: Es sei ein Bemühen um die Vervollkommnung der »Lebenskünste« gewesen – und insofern auch »eine Form der ›Selbsttechniken«« (ebd.) – aber noch kein Bemühen um die Einhaltung und Verinnerlichung allgemeinverbindlicher Verbote. Es sei eher um eine »Ästhetik der Existenz« für einen kleinen Teil der Bevölkerung (ebd. 318) gegangen als um einen »Kampf gegen die Begehrlichkeit«, den nach christlicher Lehre bald alle zu führen hatten (ebd. 319). Diese Verschiebung habe allerdings bald stattgefunden: »Mit einem Mal stand im Zentrum der Problematisierung des Sexualverhaltens nicht mehr die Lust mit der Ästhetik ihres Gebrauchs, sondern das Begehren und seine reinigende Hermeneutik.« (Ebd.)¹⁰

10 Ähnlich wie Pagels (und viele andere) betrachtet Foucault Augustinus als einen der wichtigsten Operatoren, die die Transformationen im Sinne einer

Nun folgt nach diesem zweiten Band ein dritter mit dem Titel *Die Sorge um sich* (Ss). Hier versucht er, der »Kultur seiner selbst« (Ss 60) nachzugehen. Wie er später sagt, wollte er Aussagen zur »heidnischen Ethik«, die er im *Gebrauch der Lüste* dargelegt hatte, korrigieren, denn es seien darunter »aus der Sekundärliteratur entlehene Klischees« zu finden (vgl. Foucault 1994: 266). Dies lässt sich in der Weise interpretieren, dass er nun noch einmal (unter einem anderen Aspekt) die Selbsttechniken und die Selbsthermeneutik genauer analysieren wollte. Hier kommt er zu dem Ergebnis, dass »die Vorstellung, dass man sich an sich selbst wenden, sich mit sich selbst beschäftigen muss«, sich als »ein ganz altes Thema in der griechischen Kultur« herausstellte (Ss 60). Zwar habe »das christliche Asketentum der ersten Jahrhunderte« zu einer »extrem starken Betonung der Selbstbeziehungen« geführt, zwar habe die christliche Moral eine andere Modalität des Selbstbezugs, aber, so lässt sich dann formulieren, diese Sorge um sich sei sozusagen bereits da gewesen. Foucault entdeckt also in der Spätantike Vorläufer der für das moderne Subjekt so wichtigen Aufgabe der Arbeit am Selbst, der Selbsterforschung, der Selbstreflexion. Das Problem des Selbst oder der Selbsttechniken ist kein genuin christliches.

Damit lässt sich festhalten: In seinen drei Bänden zu *Sexualität und Wahrheit* arbeitet Foucault die Entwicklungslinien heraus, die dazu geführt haben, dass westliche Individuen (diesen Ausdruck verwendet Foucault allerdings nicht, er spricht von »uns« – und unterscheidet damit implizit zwischen »uns« und »ihnen«, »den Anderen«) heute Sexualität auf eine besondere Weise erfahren. Zwar zeigt er auf, dass es in diesem Prozess Veränderungen gegeben habe und die Motivationen und Wirkungen sich vervielfältigt hätten – so wurde die sexuelle Beichte im 19. Jahrhundert in andere Lebensbereiche übertragen – aber damit wird umso deutlicher, dass er die Technologie der Beichte als wichtiges Instrument der subjektivierenden Unterwerfung sieht: Im Glauben, durch das »Aussprechen der Wahrheit« der Macht des Bösen entfliehen, ihr widerstehen zu können, sei die Wirkungsweise der Macht gefestigt worden. Als das Geständnis aus dem rein religiösen Zusammenhang gelöst wurde, konnte es sich ausbreiten, sodass »im Abendland« der Mensch zu einem »Geständnistier« geworden sei: »Die Verpflichtung zum Ge-

Vereinheitlichung bewirkten, sodass ein »einziges Theoriegefüge das Spiel zwischen Tod und Unsterblichkeit, die Institution der Ehe und die Bedingungen des Zugangs zur Wahrheit« zusammenfasste (GL 319). Gleichwohl sieht er, dass die Anfänge dieser Transformationen noch vor der Entfaltung des Christentums lagen, nämlich bei den »Moralisten, Philosophen und Ärzten in den beiden ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung« (ebd.).

ständnis wird uns mittlerweile von derart vielen verschiedenen Punkten nahegelegt, sie ist uns so tief in Fleisch und Blut übergegangen, dass sie uns gar nicht mehr als Wirkung einer Macht erscheint, die Zwang auf uns ausübt.« (WW 77)

Foucault »steigt« also bis in die Antike »zurück«, um die Praktiken, durch die die Individuen dazu »verhalten« worden sind, sich als Begehrenssubjekte zu entziffern, zu analysieren. Er sucht nach den Machtmechanismen, durch die Individuen immer wieder, wenn auch auf unterschiedliche Weisen, dazu gebracht worden sind, sich selbst und ihr Begehren zu thematisieren, ihr eigenes Inneres zu erkunden und dort die (vermeintliche) Wahrheit ihrer Existenz zu entdecken. Dies ist als Bestätigung meiner Annahme der westlichen horizontalen Trennungslinie zu betrachten, denn wenn Foucault eine Geschichte des (westlichen) Begehrenssubjekts schreibt und durch die Epochen hindurch zurückverfolgt, wann und wie es entstanden ist, so ist dies auch in der Weise auszudrücken, dass er die Entstehung der hierarchischen Struktur des westlichen Körperschemas untersucht und zu dem Ergebnis kommt, dass die Herrschaft des Geistes über den Körper gesichert wurde, indem die Individuen durch immer ausgefeiltere Methoden dazu gebracht wurden, »auf sich selber zu achten« (ebd. 10). Die Akzentuierung des Subjekts als »Begehrenssubjekt« ist sehr ähnlich der in meinem Modell akzentuierten horizontalen Teilung im westlichen Körperschema, denn im Begriff des Begehrenssubjekts ist die Doppelung des Ich und eine Hierarchisierung impliziert: Das Ich macht sich zum Gegenstand seiner Reflexion, es sorgt sich um sich. Außerdem wird auch bei Foucault die Erfahrung des Subjekts bestimmt durch Bedingungen, die außerhalb des Subjekts liegen. Während in meinem Modell die Erfahrungsmöglichkeiten des Subjekts durch das Körperschema bestimmt sind, beschreibt Foucault seine Erfahrung als »Korrelation« zwischen »Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen«: »Das Projekt war also das einer Geschichte der Sexualität als Erfahrung – wenn man unter Erfahrung die Korrelation versteht, die in einer Kultur zwischen Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektivitätsformen besteht.« (GL 10) Dadurch kann er aufzeigen, dass die Erfahrung der Sexualität in den verschiedenen Epochen unterschiedlich akzentuiert war. Deutlicher formuliert: Er kann die Unterschiede betonen, während ich mit meinem Modell nur die Gemeinsamkeiten über die Jahrhunderte hinweg thematisieren bzw. postulieren kann.

An dieser Stelle habe ich gefragt: Ist es wirklich angemessen, Foucault in dieser Weise zu lesen? Oder habe ich seine Schriften vielleicht nur in dieser Weise gelesen, um Bestätigung für mein Modell zu finden? Wenn ich Foucaults Untersuchungen als Variation des Grundthemas des

Begehrenssubjekts lese, ist dies möglicherweise eine Fehlrezeption. Immerhin beschreibt er schon in der Einleitung zu *Der Wille zum Wissen* seine zentrale Frage mit den Worten: »Wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und -institutionen gebunden?« (WW 8) Es geht um die unterschiedlichen Machtmechanismen und -institutionen, nicht um die Variationen derselben. Ähnlich schreibt er im ersten Teil von *Der Gebrauch der Lüste*, man dürfe »nicht den Schluss ziehen, die Sexualmoral des Christentums und die des Heidentums bildeten eine Kontinuität« (vgl. ebd. 31).¹¹ So wie er hier den Bruch zwischen dem »Heidentum« und dem »Christentum« betont, kritisiert er vor allem in seinen methodologischen Schriften immer wieder das Denken in Kontinuitäten.

Kritik an Kontinuitätsannahmen

In *Archäologie des Wissens* schreibt er programmatisch: Nicht das Denken in Linien, »die Suche nach den stillen Anfängen, nicht mehr das endlose Rückschreiten hin zu den ersten Vorläufern, sondern das Auffinden eines neuen Typs von Rationalität und seiner vielfältigen Wirkungen« sei das Anliegen seiner historischen Analysen (vgl. AW 11). Insbesondere lehnt er das Denken in Kontinuitäten ab, wie es in der traditionellen Geschichtswissenschaft immer wieder zu finden sei. Diese habe eine »Ideengeschichte« geschrieben und dabei die Geschichte immer schon so gedeutet, dass Kontinuität erzeugt worden sei, obwohl diese doch auch ganz anders zu beschreiben sei, nämlich in der Vielfalt dessen, »was die Menschen gesagt haben«:

»Genese, Kontinuität, Totalisierung: das sind die großen Themen der Ideengeschichte und das, wodurch sie sich mit einer bestimmten Form, die inzwischen traditionell ist, der historischen Analyse verknüpft. [...] Nun ist aber die archäologische Beschreibung gerade die Preisgabe der Ideengeschichte, der Versuch, eine ganz andere Geschichte dessen zu schreiben, was die Menschen gesagt haben.« (Ebd. 197)

11 »Einige Themen, Prinzipien oder Grundbegriffe mögen sich in der einen wie der anderen finden; sie haben darin aber nicht denselben Platz und nicht denselben Wert. Sokrates ist kein Wüstenvater, der gegen die Versuchung kämpft, und Nikokles ist kein christlicher Ehemann; wenn Aristophanes über den Transvestiten Agathon lacht, hat das wenig gemein mit der Disqualifizierung des Invertierten, die man viel später im medizinischen Diskurs antreffen wird.« (GL 31)

Die archäologische Beschreibung wolle gerade eine andere Geschichte schreiben: »Das Problem betrifft nicht mehr die Tradition und Spur, sondern den Ausschnitt und die Grenze.« (Ebd. 12) Dabei sieht er die Annahme oder Behauptung von Kontinuität im Zusammenhang mit dem Festhalten an einem Subjektbegriff, den er verabschieden möchte. So schreibt er, Kontinuität werde erzeugt, um die »Stifterfunktion« des Subjekts aufrechtzuerhalten. »Die kontinuierliche Geschichte ist das unerläßliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts.« (Ebd. 23)¹² Das ganze Spiel der Unterschiede werde verneint, um das Versprechen oder die Hoffnung auf Beheimatung und Herrschaft, Identität und Souveränität des Subjekts aufrechtzuerhalten: »Aus der historischen Analyse den Diskurs des Kontinuierlichen machen und aus dem menschlichen Bewußtsein das ursprüngliche Subjekt allen Werdens und jeder Anwendung zu machen, das sind die beiden Gesichter ein und desselben Denksystems.« (Ebd.)

Deutlich ist zu erkennen, dass für Foucault die »Infragestellung der Teleologien und Totalisierungen« (ebd. 28) mit seinem Anliegen, das Subjekt der Aufklärung zu verabschieden, zusammenhängt. Sein Bemühen, Abstand zu gewinnen von Kategorien der kulturellen Totalität – »ob es nun die Weltanschauungen, die Idealtypen oder der besondere Geist von Epochen sind« (ebd. 27) – ist eingebettet in die Infragestellung des autonomen Subjekts. Er versucht, »eine Methode der Analyse zu definieren, die von jedem Anthropologismus frei ist« (ebd. 28), in deren Mittelpunkt nicht mehr das Subjekt mit einem Wesenskern steht, sondern die Formung des Subjekts beschrieben werden kann.

Wenn es sein Anliegen ist, Kontinuitäten aufzubrechen, erscheint es fraglich, ob ich sein Spätwerk als Bestätigung meines Modells lesen kann. Vielleicht liegt das Neue seiner Analyse gerade in der Betonung der Diskontinuität. Und dies gilt es, nicht durch das Festhalten an einem Denken, das er zu überwinden versucht, zu übergehen. Wenn er versucht, der »Immobilität« der Strukturen, ihrem »geschlossenen« System, ihrer notwendigen »Synchronie« die lebendige Offenheit der Geschichte entgegenzustellen (vgl. ebd. 24), hat mein Modell allzu leicht den gegenteiligen Effekt der Einkerkung der Geschichte. Eine Aussage lässt sich direkt als Kritik an meiner Modellannahme lesen: »Den Freunden der Weltanschauung, die enttäuscht sind: ich lege Wert darauf, dass die Beschreibung, die ich unternommen habe, nicht vom selben

12 Dies sei erwähnt, nicht weil ich diese Kritik am autonomen Subjekt auf meine Modellannahme beziehen müsste, sondern weil sie später bei Butler wieder aufgenommen und weiter ausgeführt wird (vgl. unten Kap. Grundannahmen).

Typ ist wie ihre. Was bei ihnen Lücke, Vergessen, Irrtum wäre, ist für mich bewußter und methodischer Ausschluß.« (Ebd. 226)

Dazu eine Bemerkung: Auch wenn ich diese Kritik auf meine Modellannahme bezogen habe, so lässt sich doch auch fragen, ob sie nicht auch auf sein eigenes Spätwerk zu beziehen ist. Einerseits lehnt er das Denken in Kontinuität so radikal ab, andererseits schreibt er eine »Geschichte der Gegenwart«, die sich nicht nur durch Diskontinuität auszeichnen kann. Warum sollte er diese Geschichte überhaupt nachzeichnen, wenn ihm nicht auch daran gelegen wäre, die langsame Formierung der Selbstthermeneutik, die Geschichte des Begehrenssubjekts, die Art und Weise, wie »wir« noch heute sind, genauer zu analysieren? Und warum spricht er dann im Interview davon, dass »wir« »Gefangene der Geschichte« seien? (1994: 245) M.E. zeigt sich daran, dass er bei aller Vielgestaltigkeit der Erfahrungstypen im Laufe der Geschichte, die er aufzeigt, auch nach dem »roten Faden« seit den Anfängen, d.h. von der Antike bis zur Gegenwart sucht. Im Übrigen hat er die Bände *Sexualität und Wahrheit* später verfasst als *Archäologie des Wissens*. Es könnte also sein, dass er zwar zunächst, um das Neue seiner Methode zu unterstreichen, radikale Formulierungen gewählt hat, später aber sich nicht in dieser Radikalität an seine Methode gehalten hat. Es ist auch möglich, dass sich, obwohl er die Diskontinuität fokussieren wollte, die Kontinuität als Ergebnis seiner Analyse ergeben hat. Hierfür spricht, dass er in *Die Sorge um sich* – wider Erwarten bzw. im Gegensatz zu den »Klischees der Sekundärliteratur« – herausfindet, dass das Problem des Selbst bereits in der Spätantike vorhanden war.

Aufgrund dieser Fragen wiederum habe ich mich nicht vollständig von meinem Modell der Trennungslinien verabschiedet, sondern es sozusagen eingeklammert: Es hat Vorteile, aber auch Nachteile. Um letztere weiter im Auge zu behalten und eventuell aufzeigen zu können, dass die Vorteile gegenüber den Nachteilen überwiegen, habe ich mich entschieden, meine Erklärung der kulturellen Differenzen durch die religiösen Wurzeln zurückzustellen. Statt das Warum zu fokussieren, schien es mir wichtiger, das Wie zu analysieren und erst später, nach Abschluss meiner Untersuchung, noch einmal zu fragen, ob die Annahme der Trennungslinien hilfreich ist, »uns« und andere heute zu verstehen und damit auf Fragen der Geschichtlichkeit und des Geworden-Seins des Subjekts einzugehen.

Zur Analyse der kulturellen Differenzen im Sprechen

Die »Einklammerung« des Modells der Trennungslinien bedeutete nicht, dass ich die Annahme kultureller Differenzen in der Konstruktion des Körpers und das Anliegen, diese empirisch zu untersuchen, aufgegeben hätte. Im Gegenteil: Gerade durch Foucault sah ich mich bestätigt annehmen, dass es eine grundlegende Differenz in den Selbst- und Weltverhältnissen »westlicher« und »nicht-westlicher« Subjekte gibt, wie ich nun darlegen möchte.

Zum einen sah ich die Notwendigkeit, genauer zu untersuchen, ob »wir« wirklich so sind, wie Foucault »uns« bzw. westliche Subjekte beschreibt. Seine Ausführungen klingen plausibel und überzeugend, aber sein Arbeitsfeld ist die Geschichte, nicht die Gegenwart. Den aktuellen Diskurs hat er nicht analysiert. Also sind seine Aussagen über »uns heute« nicht gesichert. Noch deutlicher: Wenn Dreyfuß und Rabinow schreiben: »Foucault ist in der Lage, unsere gegenwärtige Situation zu diagnostizieren, weil auch er sie teilt. Seine pragmatisch orientierten Berichte bieten Innenansichten. Er liefert uns eine Genealogie der organisierenden Tendenzen in unserer Kultur« (1994: 236), bescheinigen sie ihm eine besondere Fähigkeit zur Diagnose »unserer gegenwärtigen Situation«. Dies heißt genau genommen, dass sie ihm aufgrund seiner Teilhabe an »unserer Kultur« eine Kompetenz zur Analyse zuschreiben, die man ihm aus eben den Gründen absprechen könnte. Es mag sein, dass »wir« so sind, wie er »uns« beschreibt, aber dies gilt es empirisch abzusichern: Wenn Foucault recht hat mit seiner Genealogie, wenn es stimmt, dass »wir« so (geworden) sind, wie er es als konstitutiv für »uns« beschreibt, wenn die Diskursivierung des Sexes stattgefunden hat, wenn das »moderne Subjekt« über sich – und seinen Körper – sprechen muss (WW 206), wenn wir »Geständnistiere« sind, dann müsste sich dies im Sprechen abzeichnen. Dann wäre es sinnvoll, empirisch zu untersuchen, wie westliche Subjekte heute über die Wahrnehmung ihres Körpers sprechen.

Zum anderen sah ich mich ermutigt, genauer zu untersuchen, wie nicht-westliche, z.B. muslimische Subjekte heute über ihren Körper sprechen, denn auch Foucault geht davon aus, dass sie nicht in der Weise wie westliche Subjekte über ihren Körper sprechen. Er betont gerade, dass die Art und Weise, wie westliche Subjekte sich zu sich selbst verhalten, nicht universal ist, sondern in einem langen historischen Prozess entstanden ist. Dies ist an seiner Unterscheidung zwischen zwei Gesellschaftstypen zu erkennen: »Auf der einen Seite [gibt es] die Gesellschaften – und ihrer waren viele: China, Japan, Indien, Rom, die arabisch-islamischen Gesellschaften – die sich eine ars erotica gegeben haben.«

(Ebd. 74)¹³ Dann fährt er fort, dass es auf der anderen Seite eine »Zivilisation« gebe, die sich eine *scientia sexualis* gegeben habe:

»Unsere Zivilisation besitzt, zumindest auf den ersten Blick, keine ars erotica. Dafür ist sie freilich die einzige, die eine *scientia sexualis* betreibt. Beziehungsweise die einzige, die im Laufe von Jahrhunderten, um die Wahrheit des Sexes zu sagen, Prozeduren entwickelt hat, die sich im wesentlichen einer Form von Macht-Wissen unterordnen, die der Kunst der Initiationen und dem Geheimnis des Meisters streng entgegengesetzt ist: es handelt sich um das Geständnis.« (Ebd. 75)

Hieran zeigt sich nicht nur, dass Foucault, wenn er »unsere Zivilisation« als »die einzige« bezeichnet, »die eine Wissenschaft der Sexualität betreibt«, ihre Besonderheit, ihren Unterschied zu allen anderen unterstreicht. Es ist auch zu erkennen, dass er vage andeutet, muslimische Subjekte seien auch heute nicht bemüht, die Wahrheit des Sexes zu sagen. Da er behauptet, dass in den arabisch-islamischen Gesellschaften keine *scientia sexualis*, folglich auch keine Geständnis-Wissenschaft entstanden sei, legt er zumindest die Vermutung nahe, dass muslimische Subjekte auch heute keinen Zwang zum Geständnis kennen und keinen Zwang verspüren, die »Wahrheit« über sich selbst und ihr Begehren im eigenen Inneren zu erforschen. Daraus habe ich gefolgert, dass es hilfreich sei, nicht nur die Art und Weise, wie westliche Subjekte heute über die Wahrnehmung des Körpers sprechen, zu untersuchen, sondern gleichzeitig auch die Art und Weise, wie muslimische Subjekte hierüber sprechen. Auch ohne das Modell der Trennungslinien vorauszusetzen, erschien es mir sinnvoll, in kulturvergleichender Perspektive das Sprechen westlicher und muslimischer Subjekte in der Gegenwart empirisch zu analysieren.

Auch in Foucaults methodologischen Schriften fand ich dazu Anregung, denn in *Archäologie des Wissens* kritisiert er den universalisierenden Gestus der Wissenschaft und fordert zu einer differenzierenden Betrachtung auf:

»Der Horizont, an den sich die Archäologie wendet, ist also nicht eine Wissenschaft, eine Rationalität, eine Mentalität, eine Kultur; es ist eine Verzahnung von Interpositivitäten, deren Begrenzungen und Kreuzungspunkte nicht auf einmal festgelegt werden können. [...] Der archäologische Vergleich hat keine vereinheitlichende, sondern eine vervielfältigende Wirkung.« (AW 228)

13 Es ist mir wichtig anzumerken, dass hier einer der wenigen Hinweise auf »arabisch-islamische Gesellschaften« in Foucaults Schriften zu finden ist.

Daraus habe ich gelesen, dass er zu einer Betrachtung der Differenzen zwischen den Kulturen auffordert. Da er davon ausgeht, dass die Konstitution des Subjekts im geschichtlichen Zusammenhang zu erklären ist, ist zu folgern, dass er der Archäologie die Aufgabe zuschreibt, die unterschiedlichen Geschichten, ihre Verbindungen und Verzahnungen zu analysieren. Er lehnt eine »globale Geschichtsschreibung« ab und bemüht sich um eine »allgemeine Geschichte«: »Eine globale Beschreibung faßt alle Phänomene um ein einziges Zentrum – Prinzip, Bedeutung, Geist, Weltansicht, Gesamtform; eine allgemeine Geschichte würde im Gegenteil den Raum einer Streuung entfalten.« (Ebd. 20) »Global« ist für ihn wie »universal« negativ konnotiert. Offensichtlich meint er mit »globaler Geschichte« eine vereinheitlichende Geschichte, die nach Universalien sucht: Die neue allgemeine Geschichte suche keinesfalls nach einer Pluralität von nebeneinander stehenden und voneinander unabhängigen Geschichten (vgl. ebd. 19), sie versuche »zu bestimmen, welche Bezugsform legitimerweise zwischen diesen verschiedenen Serien beschrieben werden kann; welches vertikale System sie zu bilden imstande sind, welches Spiel von Korrelationen und Dominanzen zwischen ihnen« bestehe (vgl. ebd. 20). Bei genauerer Betrachtung zeigt sich zwar, dass diese Aussage nicht auf die Pluralität der Kulturen¹⁴, sondern auf die Pluralität der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen zu beziehen ist, dennoch lässt sich festhalten: Foucault geht von der Pluralität der Kulturen aus und fordert dazu auf, die Vielfalt statt der »Einheit« zu untersuchen. So habe ich mich in meinem Anliegen, kulturelle Differenzen zu untersuchen, auch durch seine methodologischen Schriften bestätigt und ermutigt gesehen.

Pointierter und in Hinblick auf spätere Überlegungen sei dies auch kritisch formuliert: Trotz aller Kritik an Einheits- und Kontinuitätsvorstellungen stellt Foucault nicht infrage, dass es »Kultur« gibt. Wenn er aber »Kultur« voraussetzt, ist zu fragen, ob dieser Begriff nicht zwangsläufig Kontinuität und Homogenität impliziert. Dies wird später genauer zu untersuchen sein (vgl. Kap. Grundannahmen). Hier ist zunächst auf Foucaults Bezugnahme auf andere Kulturen einzugehen, denn wie soeben aufgezeigt, hat Foucault (anders als Laqueur und Honegger) auch andere Kulturen im Blick.

14 Wie sich viel später zeigen wird, übersieht Foucault gerade die Notwendigkeit, die Interdependenzen, die Korrelationen und Dominanzen zwischen den Diskursen zu untersuchen.

Andere Kulturen bei Foucault

Foucault untersucht vor allem »unsere Zivilisation«, »unsere Kultur«, die »abendländische Geschichte« – diese Begriffe verwendet er fast synonym – aber er wendet sich ihr zu als einer im Vergleich zu allen anderen besonderen Kultur bzw. Geschichte. Deutlich unterscheidet er dabei zwischen zwei Typen von Kulturen: Auf der einen Seite gebe es die, die eine Liebeskunst, eine *ars erotica*, auf der anderen Seite die, die eine *scientia sexualis* ausgebildet haben.¹⁵ Beide Typen hätten auch eine unterschiedliche »Art des Philosophierens« und unterschiedliche Wege der Suche nach Wahrheit entwickelt. Bei letzteren suche die Philosophie »nicht einfach den grundlegenden Bezug zum Wahren an sich«, sondern werde die Wahrheit in der »Selbstprüfung, die unter so vielen flüchtigen Eindrücken die grundlegenden Gewißheiten des Bewusstseins« freilege, gesucht (vgl. WW 77). Bei ersteren werde die Wahrheit aus der Lust selber gezogen, sie werde als Praktik begriffen und als Erfahrung gesammelt. Dabei sei die Lust nicht in Hinblick auf ein absolutes Gesetz des Erlaubten und des Verbotenen und nicht unter Bezugnahme auf ein Nützlichkeitskriterium, sondern zunächst und allererst in Bezug auf sich selbst als Lust zu erkennen (vgl. ebd. 74).¹⁶

Damit wird deutlich, dass Foucault eine dichotome Unterscheidung zwischen den Kulturen trifft und die »abendländische Zivilisation« in gewisser Weise als Gegensatz zum »Rest der Welt« betrachtet.¹⁷ Diese dichotome Betrachtungsweise ist nach wie vor weit verbreitet, nur wird

15 Diese Unterscheidung ist insofern wichtig, als ein Zusammenhang zwischen der *ars erotica*, also der Liebeskunst, und der »Lebenskunst«, der Ethik Foucaults, anzunehmen ist. Wie Schmid zu Recht aufzeigt, stellen Foucaults Arbeiten über den *Gebrauch der Lüste* und die *Sorge um sich*, die nach langer Nachdenklichkeit 1984 unmittelbar vor seinem Tod erschienen sind, historisches Material für den Entwurf einer neuen Ethik bereit (vgl. Schmid 2000: 35). In deren Mittelpunkt steht die Lebenskunst. In Foucaults Neubegründung der Ethik wird also eine in der Spätantike zu findende Form wieder aufgenommen. Dies lässt sich aber auch in der Weise deuten, dass Foucault versucht, auf diese Weise eine Verbindung zu anderen Kulturen mit einer *ars erotica* – und zwar auch zur »arabisch-islamischen Kultur« – herzustellen.

16 Dreyfuss und Rabinow schreiben dazu: »Genuss ist Selbstzweck. Er wird weder der Nützlichkeit noch der Moral und erst recht nicht der wissenschaftlichen Wahrheit unterstellt.« (1994: 207f.)

17 Auch wenn er später herausfindet, dass in »unserer Kultur« zu jener Zeit noch keine »Wissenschaft der Sexualität« betrieben worden sei, sondern eher eine *ars erotica*, relativiert dies nicht, sondern bestätigt seine Aussage, dass unsere Zivilisation als einzige im Laufe von Jahrhunderten Geständnis-Prozeduren entwickelt habe. Und daran zeigt sich, dass er davon ausgeht, »das Abendland« habe einen Sonderweg eingeschlagen.

hierfür inzwischen der Gegensatz »westlich« vs. »nicht-westlich« verwendet. Sie ist auch in meinem Modell zu finden, denn darin wird die muslimische Kultur mit der vertikalen Trennungslinie im Körperschema als eine von vielen nicht-westlichen Kulturen (mit möglicherweise anderen Trennungslinien) betrachtet.¹⁸ Wenn Foucault nun betont, dass die abendländische Kultur einen Sonderweg eingeschlagen habe, so lässt sich sein Bemühen, diese besondere Geschichte, ihren historischen Entstehungsprozess in ihrer (Dis-)Kontinuität aufzuzeigen, auch in der Weise verstehen, dass er die Universalisierungstendenz in der Philosophie wie auch in anderen Disziplinen kritisiert. Es geht ihm also um eine Relativierung unserer Kultur, wenn nicht gar um eine »totale Infragestellung der abendländischen Kultur«, wie Dreyfus und Rabinow formulieren (vgl. 1994: 35). Insofern ist Foucault eine relativistische Position zuzuschreiben. Er schreibt gegen universalistische Annahmen und warnt davor, »unsere« Art für universal zu halten oder gar zum Maßstab für die Bewertung von anderen zu nehmen. Gleichwohl ist festzuhalten, dass er sehr wenige Aussagen zu diesem »Rest der Welt«, zu anderen Kulturen macht. Wenn er auf andere Zivilisationen hinweist, wie in der oben erwähnten Aufzählung, bezieht er sich auf vergangene, z.B. auf das alte China.¹⁹ Dies lässt sich zwar dadurch erklären, dass er immer schon

18 Solange man vom »Abendland« sprach, war der Gegensatz das »Morgenland«. Aber diese geographische Typologisierung hat sich als wenig sinnvoll herausgestellt, wobei allerdings zu fragen ist, ob das Adjektiv »westlich«, das immer noch ein Raster nach Himmelsrichtungen impliziert, angemessener ist.

19 Dabei ist jedoch noch kein Misstrauen gegenüber den »Klischees der Sekundärliteratur«, das er später formuliert (vgl. 1994: 266), zu finden. In *Der Gebrauch der Lüste* verweist er auf *R.H.van Gulik: Sexual Life in Ancient China. A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D. Leiden 1961* als Quelle. In *Die Sorge um sich* ist zwar kein Hinweis auf das alte China zu finden, aber es gibt in der Einleitung zu *Die Ordnung der Dinge* ein herausgehobenes Beispiel: die chinesische Tierklassifikation. Nach der bizarren Aufzählung der Tierarten schreibt er: »Bei dem Erstaunen über diese Taxinomie erreicht man mit einem Sprung, was in dieser Aufzählung uns als der exotische Zauber eines anderen Denkens bezeichnet wird – die Grenze unseres Denkens: die schiere Unmöglichkeit, das zu denken.« (ODi 17) Er kritisiert zwar, dass China »für uns« eher eine Projektionsfläche für unser Denken sei als der wirkliche Ort – damit zeigt er an, dass er vertraut ist mit der Forschung zum *l'exotisme* vor allem in der französischen Romantik – gleichwohl nutzt er das Klassifikationsbeispiel, um zu zeigen, dass die Ordnungen, die »wir« kennen, »vielleicht nicht die einzig möglichen oder die besten sind.« (Ebd. 23) Diese Aufzählung hat für ihn also die Funktion, ein anderes Denken zu ermöglichen, und dazu war sie erfolgreich. Auch heute noch wird sie immer wieder zitiert. Das Beispiel aus dem alten China ist

in die Geschichte geht, um die Gegenwart zu verstehen. Aber dennoch ist zu fragen, ob es überhaupt möglich ist, vom (zweifelhaften) Bild des alten China in der Sekundärliteratur auf das heutige China zu schließen.

Allgemeiner lässt sich noch einmal fragen: Ist es wirklich legitim, so wenig auf andere einzugehen, um die Gegenwart zu erklären? Ist die Gegenwart so homogen, dass sie nur durch die abendländische Geschichte zu verstehen ist?²⁰ Anders formuliert: Foucault thematisiert die kulturelle Pluralität nur in der Imperfektform und übergeht die aktuelle Pluralität in der Weltgesellschaft wie in den »abendländischen Gesellschaften«. Diese erscheinen als mehr oder weniger homogene Einheiten. »Andere« kommen darin nicht vor. Auch wenn er sich stets für Ausgegrenzte eingesetzt hat, so fällt doch auf, dass Migranten in seinen Schriften nicht erwähnt werden.

Auch wenn diese oder andere Gründe seine Beschränkung auf die Analyse »unserer Kultur« möglicherweise erklären, so bleibt doch die Kritik, dass Foucaults Ausführungen zu anderen Kulturen mehr oder weniger blass bleiben. M.E. ist es wichtig, andere Kulturen mit derselben Aufmerksamkeit (und Methode) zu betrachten wie die westliche, also eine kulturvergleichende Perspektive einzunehmen. Dies ist zwar in der grundlegenden Unterscheidung zwischen zwei Zivilisationstypen bei Foucault angelegt, aber seine Analyse kippt sozusagen auf die eine, die westliche Seite. Solange die Studien über »uns« immer weiter verfeinert werden und das Geworden-Sein der anderen nur am Rande erwähnt wird, werden diese ignoriert. Es bleibt eine Analyse des eigenen Denkens. Hier ist ein Umdenken notwendig, das Foucault selbst fordert: »Es gibt im Leben Augenblicke, da die Frage, ob man anders denken kann, als man denkt, und anders wahrnehmen kann, als man sieht, zum Weiterschauen oder Weiterdenken unentbehrlich ist.« (GL 15)

M.E. sind Foucaults Ausführungen auch in der Weise zu lesen, dass sie dazu auffordern, auch in Hinblick auf die Anderen weiterzuschauen und weiterzudenken. Ich zog daraus die Konsequenz, dass es wichtig

also Mittel zum Zweck. Mit dem wirklichen alten China bzw. mit der historischen Forschung hierüber hat es nichts zu tun.

- 20 Schon zu der Zeit, als er seine Schriften verfasste, lebten in Frankreich viele maghrebische, muslimische Flüchtlinge und Arbeitsmigranten. Das Thema »Islam« ist auch in Frankreich nicht erst in den 90er Jahren relevant geworden. Nicht zuletzt hat die Konversion des Philosophen Garaudy zum Islam einiges Aufsehen in der Öffentlichkeit ausgelöst. Außerdem hat Foucault selbst einige Zeit in Tunesien gelehrt (1966). Er hat sich für die Islamische Revolution von Khomeini interessiert und ist 1978 als Sonderkorrespondent für zwei Zeitungen nach Teheran gereist (und wurde deshalb scharf angegriffen). Kurz: Weder die muslimischen Gesellschaften noch die in Frankreich lebenden Migranten waren ihm kaum unbekannt.

und notwendig sei, das Sprechen westlicher und muslimischer Subjekte »heute« vergleichend zu analysieren. Bald erhielt ich durch Butler einen wichtigen Anstoß für die Präzisierung meiner Forschungsfrage.

Butlers *Gender Trouble*

Judith Butler legt in *Gender Trouble* »eine kritische Genealogie der Geschlechter-Kategorien« (GT 10) vor. Sie nimmt Foucaults Ansatz auf und arbeitet ihn in Hinblick auf die Geschlechterdifferenz weiter aus. Dies begründet sie damit, dass sich bei der näheren Untersuchung einiger seiner Werke »seine problematische Indifferenz gegenüber der sexuellen Differenz« zeige (vgl. ebd. 11). Wie in meinen Ausführungen zu Foucault zu erkennen ist, ist diese Kritik berechtigt. Auch in meinen eigenen Überlegungen war die Geschlechterdifferenz in den Hintergrund getreten. Obwohl die Kategorie »Geschlecht« sozusagen der Ausgangspunkt dafür war, dass ich überhaupt das Modell der Trennungslinien entwickelt hatte, hatte ich diesen Aspekt inzwischen durch die Auseinandersetzung mit Foucaults Schriften mehr oder weniger vernachlässigt. Diesen wollte ich in meinem Forschungsprojekt nun wieder stärker berücksichtigen.

Butlers Ausführungen waren auch insofern interessant, als sie Foucaults Kritik am universalisierenden Gestus der Wissenschaft aufnimmt und nun als Kritik am feministischen Diskurs formuliert. Während Foucault aufgezeigt hatte, wie sehr die Diskurse, die mit dem Anspruch objektiver Wissenschaft auftreten, gleichzeitig mit den Praktiken der Macht verstrickt sind, stellt Butler den Machtanspruch, der sich hinter dem »totalisierenden Konzept« des Feminismus verberge, infrage:

»Kann man wirklich so eindeutig eine monologische maskuline Ökonomie identifizieren, die quer durch die ganze Reihe kultureller und geschichtlicher Zusammenhänge verläuft, in denen die sexuelle Differenz (sexual difference) verortet ist? Stellt nicht das Manko, die spezifischen kulturellen Verfahrensweisen der Geschlechter-Unterdrückung (gender oppression) anzuerkennen, selbst eine Art epistemologischen Imperialismus dar, der übrigens auch nicht besser wird, wenn man die kulturellen Unterschiede einfach als »Beispiele« für ein und denselben Phallogozentrismus betrachtet. Der Versuch, die »anderen« Kulturen als gleichsam bunte Erweiterung eines allumfassenden phallogozentrischen Systems einzuschließen, stellt einen Aneignungspunkt dar, der riskiert, die selbsterweiternde Geste des Phallogozentrismus zu wiederholen: indem er nämlich die Kulturen, die dieses totalisierende Konzept in Frage stellen könnte, unter dem Vorzeichen desselben kolonisiert.« (Ebd. 32f., Hervorh. im Original)

Deutlich kritisiert sie, dass im Namen der feministischen Wissenschaft Unterdrückung und Ausschließung auf einer anderen Ebene wiederholt werde. Sie weist darauf hin, dass sie nicht die erste sei, die totalisierende Konzepte und eine bestimmte »Form der feministischen Theoriebildung« kritisiere (vgl. ebd. 18) und gibt Hinweise auf Gayatri Spivaks und Edward Saids Thesen, allerdings ohne die beiden Autoren ausdrücklich zu nennen.

»Die Form feministischer Theoriebildung ist nicht nur der Kritik anheim gefallen, weil sie die nichtwestlichen Kulturen kolonisiert und als Träger westlicher Vorstellungen von Unterdrückung dienstbar macht. Darüber hinaus versucht sie, gleichsam eine sogenannte ›dritte Welt‹, ja einen ›Orient‹ zu konstruieren, indem sie unterschwellig die Geschlechter-Unterdrückung als symptomatisch für eine wesentlich nicht-westliche Barbarei erklärt.« (Ebd. 19)

Sie bezieht sich also deutlich auf die in den *postcolonial studies* formulierte Kritik. Diese will sie in die Theoriebildung einbeziehen: »Die feministische Kritik muss einerseits die totalisierenden Ansprüche einer maskulinen Bedeutungs-Ökonomie untersuchen, aber andererseits gegenüber den totalisierenden Gesten des Feminismus selbstkritisch bleiben.« (Ebd. 33) Dies lässt sich auch als Wiederaufnahme der Kritik Foucaults an Kontinuitäts- und Totalitätsannahmen lesen, zumal sie schreibt:

»Der Strukturalismus setzt die Totalität und Geschlossenheit der Sprache voraus und ficht sie zugleich an. [...] Der poststrukturalistische Bruch mit Saussure und mit den identitätslogischen Tauschstrukturen bei Levi-Strauss weist sowohl die Totalitäts- und Universalitätsansprüche als auch die Annahme von binären strukturalen Gegensätzen zurück, die implizit bewirken, dass die bestehende Ambiguität und Offenheit der sprachlichen und kulturellen Bedeutung eingeschränkt wird.« (Ebd. 70)

Wenn sie im letzten Kapitel von *Gender Trouble* die Annahme eines »globalen Subjekts« kritisiert (ohne sich dabei explizit auf Foucault zu beziehen), findet sich seine Kritik wieder: Die Annahme eines »globalen und globalisierenden Subjekts« (ebd. 217) sei zu verwerfen, weil dies die Konstruktion eines epistemologischen Modells sei, das seine eigene kulturelle Verortung verschleierte. Für das »globale Subjekt« würde eine Position beansprucht, die gerade jene imperialistischen Strategien einsetze, die der Feminismus kritisieren solle (vgl. ebd. 216).

Damit hatte ich die Hoffnung, dass ich in ihren Ausführungen eine Theoriebildung finden könnte, die der Pluralität des Frau-Seins (und Mann-Seins) und den Differenzen in den kulturellen Konstruktionen des

Geschlechts Rechnung trägt. Würde ich bei ihr vielleicht auch Anregung dafür finden, wie der Widerspruch bei Foucault zwischen der Ablehnung von Kontinuitätsannahmen einerseits und der Annahme von Kontinuitäten andererseits zu lösen ist? Hier fällt auf, dass Butler zwar wie Foucault Kontinuitäts- und Einheitsvorstellungen ablehnt, dass aber auch sie »Kultur« als Einheitsbegriff verwendet und von der Pluralität der Kulturen ausgeht. Außerdem ist auch bei ihr eine dichotome Unterscheidung der Kulturen zu finden: Sie spricht mehrfach von »westlichen« und »nicht-westlichen« Kulturen, wie an oben erwähntem Zitat abzulesen ist. Und nur aufgrund dieser Unterscheidung macht ihre Kritik an der »Kolonisierung nicht-westlicher Kulturen« Sinn. Allerdings ist bei ihr im Vergleich zu Foucault die Sprache verändert. Sie spricht nicht mehr von »uns« und »unserer Kultur«, erst recht nicht von der »abendländischen«. ²¹ Während Foucault immer wieder auf »unsere Geschichte« verweist und von einem »Wir« ausgeht, das nur diejenigen umfasst, die durch die von ihm beschriebene Genealogie geprägt sind, vermeidet Butler die Bezugnahme auf ein kollektives Subjekt. ²² Das heißt: So sehr bei Foucault die Frage nach »unserem« Geworden-Sein, »unserer« Kultur und Geschichte im Mittelpunkt seiner Arbeit steht, so sehr scheint Butler nun um eine Perspektive bemüht zu sein, in der die westliche Kultur ebenso betrachtet werden kann wie jede andere. Sie scheint aus der Distanz zu allen Kulturen gleichermaßen zu schreiben und eine Theoriebildung im Auge zu haben, die nicht das (westliche) autonome Subjekt zur Voraussetzung hat. Das wäre ein für meine Zwecke hilfreiches Theoretisieren, zumal sie sich bemüht, den Körper-Geist-Gegensatz zu überwinden und ein epistemologisches Modell zu entwickeln, das ohne diese Unterscheidung auskommt. Dies wird in ihrer Kritik an Simone de Beauvoir sehr deutlich:

»Beauvoir [scheint] den Geist-Körper-Dualismus beizubehalten, auch wenn sie eine Synthese der beiden Termini beabsichtigt. [...] Für die kulturelle Assoziation zwischen Geist-Männlichkeit und Körper-Weiblichkeit finden sich im Feld der Philosophie und des Feminismus zahlreiche Belege. Daher muss jede unkritische Reproduktion der Geist/Körper-Unterscheidung neu durch-

21 Daran lässt sich die Veränderung der wissenschaftlichen Sprache (und des Diskurses?) ablesen. Nicht erst durch die »Globalisierungs-Debatte«, sondern vor allem durch die Kritik an der Rede von der »Dritten Welt«, durch die die Priorität und Dominanz der »Ersten Welt« abgesichert wird, sind die Begriffe verändert worden. Auch Butler setzt »Dritte Welt« konsequent in Anführungszeichen.

22 Wie sich zeigen wird, verwendet sie gleichwohl ein »Wir« für das Kollektiv der Feministinnen.

dacht werden: Sie hat traditionell und implizit die Geschlechter-Hierarchie produziert, aufrechterhalten und rational gerechtfertigt.« (Ebd. 31)

Dieser Aspekt war für mich auch insofern wichtig, als ich darin eine Bestätigung für meine Vermutung fand, dass die Geist-Körper-Unterscheidung im westlichen Modell mit der Geschlechterhierarchie zusammenhängt, wie ich in meiner Auseinandersetzung mit Laqueur argumentiert hatte.²³ Damit lässt sich zusammenfassen, dass ich durch Butler angeregt war, meine Forschungsfrage zu präzisieren, und mehr oder weniger sicher war, dass ich ihren Ansatz als theoretische Grundlage für meine empirische Untersuchung nehmen könnte. Dies lässt sich auch umgekehrt formulieren: Ich fand in *Gender Trouble* so viele Hinweise darauf, dass ihr Ansatz eine Lösung für das Problem, wie unterschiedliche Konstruktionen des Körpers zu analysieren sind, bot, dass ich durch ihre radikale Infragestellung der Annahme der Geschlechterdifferenz (und jeder Art von binärer Codierung) nicht wirklich verunsichert war. Ich war sicher, im Laufe meiner Arbeit diese Annahme begründen zu können. Schließlich hatten französische und italienische Feministinnen hinreichende Gründe dafür vorgelegt, dass die Geschlechterdifferenz zum Ausgangspunkt der Theorie zu nehmen sei, und deutsche Feministinnen wie Hilge Landwehr und Andrea Maihofer hatten Argumente gegen Butler ins Feld geführt, auf die ich mich berufen könnte (vgl. unten). So sah ich mich gerade durch Butler darin bestätigt, die kulturelle Differenz der Geschlechterdifferenz bzw. die »kulturellen Differenzen in der sozialen Konstruktion des Geschlechts im Zusammenhang mit der Konstruktion des Körpers zu untersuchen«, wie ich in der Projektskizze formuliert hatte. Von hier aus war es nicht mehr weit bis zur Formulierung der Forschungsfrage dieses Projekts.

23 Im Übrigen weist auch Butler in einer Anmerkung auf Laqueur hin: Seine Beschreibung gebe einen Hinweis darauf, wie Foucaults *Sexualität und Wahrheit* »in einem gegebenen eurozentrischen Kontext neu zu überdenken« sei (vgl. Anm. 10, S. 220).

Die Forschungsfrage des Projekts

War es zunächst mein Anliegen, das aktuelle Sprechen westlicher und muslimischer Subjekte über die Wahrnehmung des eigenen Körpers empirisch zu untersuchen, so habe ich nun, angeregt durch Butler, vorgesehen, die Darstellungen der Wahrnehmung eines anderen (geschlechtlichen?) Körpers zu analysieren. Ich hoffte, dadurch herausfinden zu können, inwieweit es für die (Darstellung der) Wahrnehmung eines fremden Körpers von Bedeutung ist, ob dieser gleich- oder gegengeschlechtlich ist. Müsste sich bei westlichen Subjekten nach Foucault nicht ein Hinweis auf das Begehren abzeichnen? Und müsste sich bei muslimischen Subjekten nicht ein Hinweis auf das Prinzip der Geschlechtertrennung finden lassen? Ich entschied mich dabei auch, das Geschlecht derjenigen, die die Darstellung geben, zu berücksichtigen, also Darstellungen, die einerseits von Frauen, andererseits von Männern gegeben werden, zur Ausgangsbasis zu wählen, denn diese könnten das Begehren oder das Prinzip der Geschlechtertrennung unterschiedlich thematisieren. Außerdem beschloss ich, die Darstellungen zum einen in deutscher Sprache, zum anderen in türkischer Sprache zu erheben, um Anhaltspunkte für die kulturelle Differenz zu gewinnen. Indem ich diese Aspekte zusammenfasste, ergab sich folgende Formulierung für die Forschungsfrage: Worin unterscheiden sich die Darstellungen der Wahrnehmung eines fremden Körpers von Deutsch und Türkisch sprechenden Frauen und Männern?²⁴

Damit ist die Vorgeschichte meines Forschungsprojekts bis zur Entstehung meiner Forschungsfrage erzählt. Hier ist noch darauf hinzuweisen, dass ich aus dieser Frage bald zwei Interviewfragen in deutscher und in türkischer Sprache entwickelt habe, die ich ca. 80 Interviewten – 40 Frauen und 40 Männern, von denen einige Migranten sein sollten, um auch Aussagen zu Veränderungen in der Migration und/oder zu Mischformen machen zu können – vorlegen wollte. Diese Frage lautete:

Ist es Ihnen schon einmal passiert, dass Sie dachten, jemand sei eine Frau und es war ein Mann, oder dass Sie dachten, jemand sei ein Mann und es war eine Frau?

In der türkischen Formulierung lautete sie:

24 In der Forschungsfrage habe ich zunächst auch nach den Unterschieden in den Darstellungen der Wahrnehmung des eigenen Körpers gefragt (vgl. Fußnote 25).

Hiç başına böyle bir şey geldi mi: Kadın diye bakarken erkek çıktı veya erkek diye bakarken kadın çıktı?

Auf die Entwicklung dieser Interviewfrage(n) kann ich hier nicht eingehen.²⁵ Ich möchte jedoch, bevor ich im nächsten Kapitel die Prüfung der in der Forschungsfrage enthaltenen Grundannahmen darstelle, ausdrücklich darauf hinweisen, dass alle Aspekte, die die empirische Untersuchung betreffen, in einem gesonderten »Materialband«, der als Online-Publikation des Fachbereichs Sozialwissenschaften der Universität Hamburg zugänglich ist, behandelt werden. (Auf diesen werde ich im Folgenden mit »MB« verweisen.) In diesem Band werde ich mich auf die theoretischen und methodologischen Aspekte des Forschungsprojekts konzentrieren.

25 Um nach Irritationen in Bezug auf den eigenen Körper fragen zu können, habe ich eine zweite Interviewfrage entwickelt. Diese lautete: »Ist es Ihnen schon einmal passiert, dass Sie dachten, was ist bloß los mit meinem Körper?« Auf Türkisch lautete sie: »Gün varki bana ne oluyor? Hasta mıyım değil miyim diye düşünüyorsun. Böyle bir şey hiç başına geldi mi?« Da die türkische Formulierung nicht genau der deutschen entspricht (ich hatte eine freie Übersetzung gewählt, weil eine wörtliche nicht möglich war), war später ein Vergleich der Antworten auf diese Frage nur unter größter Vorsicht möglich und bedurfte einer ausführlichen Begründung. Deshalb habe ich mich entschieden, im Rahmen dieser Arbeit alle die zweite Interviewfrage betreffenden Aspekte nicht mehr zu berücksichtigen.

