

DIE PRÜFUNG DER GRUNDANNAHMEN

Während ich im ersten Kapitel dargestellt habe, wie sich meine Forschungsfrage im Laufe meiner eigenen Arbeiten entwickelt hat, möchte ich nun aufzuzeigen, wie diese Frage in den Kontext der aktuellen Diskussionen in unterschiedlichen Disziplinen einzuordnen ist. Zunächst werde ich anhand der feministischen Diskussion aufzeigen, dass und warum die Annahme, dass es Frauen und Männer »gibt«, als problematisch zu betrachten ist. Hier werde ich insbesondere den durch Butler ausgelösten feministischen »Streit um Differenz« nachzeichnen. Dann werde ich unterschiedliche Arten der Kritik an »Kultur« aufzeigen und anhand einiger Aufsätze verdeutlichen, dass das Kulturkonzept in der Ethnologie bzw. Kulturanthropologie infrage gestellt wird. Dabei werde ich nicht nur die Gründe hierfür, sondern auch die Lösungsansätze und Konzepte, die stattdessen vorgeschlagen werden, erörtern und aufzeigen, dass diese bislang wenig überzeugend sind.

Das Problem der Differenz(-annahmen)

Zum besseren Verständnis der folgenden Ausführungen ist zunächst aufzuzeigen, warum Differenzannahmen inzwischen so heftig kritisiert werden bzw. worin das grundsätzliche Problem der Annahme von Differenz gesehen wird: Sobald von einer Differenz die Rede ist, wird nicht nur eine Unterscheidung getroffen, ein Unterschied gemacht, es wird auch eine Hierarchie hergestellt oder in Kauf genommen. Jede Differenz wird »von außen« eingeführt, sie haftet nicht den Dingen selbst an, sondern wird durch die Sprache auf die Dinge projiziert. Die Dinge werden mithilfe der Sprache »repräsentiert«, d.h. indem ihnen ein Name gegeben,

ein Bezeichnendes, ein Signifikant zugeordnet wird, werden sie symbolisierbar, handhabbar – denkbar. Aufgrund der Erkenntnis, dass die »rohen Tatsachen«, die bezeichnet werden, nicht ohne den »Umweg« über die Sprache zu erfassen sind, dass es also keinen direkten Zugang zu den Objekten, Tatsachen, Dingen gibt, wurde versucht, mehr über die Wirklichkeit in Erfahrung zu bringen, indem die Sprache und das Sprechen analysiert werden. Daher wird seit der »linguistischen Wende« der Sprache und dem Sprechen eine privilegierte Funktion eingeräumt: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit ist vor allem durch die Analyse des Sprechens und der Sprache aufzudecken.

Inzwischen gibt es aber sozusagen eine »zweite linguistische Wende«, und zwar aus folgendem Grund: Wenn es keinen direkten Zugang zu den Dingen, Objekten, Tatsachen gibt, lässt sich auch fragen: Gibt es überhaupt Dinge, Tatsachen, Objekte? Sind nicht all die Dinge, die da wahrgenommen werden, und die Differenzen, die zwischen ihnen »erkannt« werden, Konstruktionen bzw. Erfindungen? Dann ist es kaum möglich, zwischen Fakten und Fiktionen zu unterscheiden. Wenn aber niemand je einen direkten Zugang zu den Dingen »da draußen« haben kann, erübrigt sich letztlich die Feststellung, dass Tatsachen hergestellt werden. Dann ist alles konstruiert. Und dann muss jegliche Analyse in der Sprache gefangen bleiben. Für einige ForscherInnen ist die Sprache bzw. der Text daher das alleinige Gebiet der Analyse; für sie gibt es nichts außerhalb des Textes. Auf diese weitere Entwicklung und die Unterschiede zwischen »konstruktivistischen« Ansätzen werde ich erst im nächsten Kapitel eingehen. Hier geht es zunächst um die Frage, ob es legitim ist, von Differenzen auszugehen, wenn die kognitive Operation des Unterscheidens im Sozialen zur Diskriminierung tendiert. Dass die Hierarchisierung und Diskriminierung nicht zu vermeiden ist, lässt sich an der Differenz(behauptung) zwischen zwei Tatsachen, also bei einem einfachen Gegensatzpaar, einer »binären Codierung« aufzeigen. Ob es die Paare »Tag und Nacht«, »Himmel und Hölle«, »schwarz und weiß« oder die Paare Mann vs. Frau, Kultur vs. Natur, Körper vs. Geist, Sprecher vs. Hörer, Aktivität vs. Passivität, Subjekt vs. Objekt sind, stets zeigt sich die Bevorzugung des einen Terms vor dem anderen. Jede binäre Codierung impliziert also eine asymmetrische Relation, eine Hierarchie. Da es das zentrale Anliegen des Feminismus ist, die Geschlechterhierarchie aufzuheben, ist die Kritik an Differenzannahmen insbesondere in der feministischen Diskussion zu finden.

Im Folgenden werde ich zunächst darstellen, wie ich die für mein Projekt so wichtige Annahme der Geschlechterdifferenz geprüft habe. Danach erst werde ich meine Prüfung der Annahme der kulturellen Differenz vorstellen, denn die Kritik an der binären Codierung ist hier we-

niger von Bedeutung. Gleichwohl wird sich zeigen, dass das Kulturkonzept selbst hierarchisierend wirkt und deshalb grundlegend in Frage gestellt wird.

Die Annahme der Geschlechterdifferenz

Luce Irigaray beginnt *Speculum* mit einem Zitat aus Freuds (fiktiver) Vorlesung über »Die Weiblichkeit«: »Männlich oder weiblich ist die erste Unterscheidung, die Sie machen, wenn Sie mit einem anderen menschlichen Wesen zusammentreffen, und Sie sind gewöhnt, diese Unterscheidung mit unbedenklicher Sicherheit zu machen.« (1980: 13) Sie zitiert Freud allerdings nicht, um zu kritisieren, dass er diese Unterscheidung für selbstverständlich hält. Auch geht es ihr nicht um den Irrtum im Geschlecht (wie in meiner aus der Forschungsfrage entwickelten Interviewfrage), auch wenn es auf den ersten Blick so scheint:

»Aber wie? Das bleibt unausgesprochen, und es scheint Ihnen auch nicht der Mühe wert, dem nachzugehen. Schweigen also über diese unbedenkliche Sicherheit, die Sie davor bewahrt, sich bereits *beim ersten Blick* in dem Geschlecht der Person zu täuschen, der Sie begegnen könnten. Die Hauptsache ist, so scheint es, dass Sie ohne Zögern fest davon überzeugt sind, sich nicht irren zu können. Dass die Kultur (?) Sie darin versichert, Sie absichert – oder Sie versichert hat? Sie abgesichert hat? –, dass die Unterscheidung unfehlbar ist.« (Ebd., Hervorh. im Original)

Vielmehr nutzt sie das Freud-Zitat, um zu zeigen, wie Frauen ausgeschlossen, zum »Rätsel« gemacht werden: »Meine Damen, meine Herren! [...] Über das Rätsel der Weiblichkeit haben die Menschen zu allen Zeiten gegrübelt. [...] Auch Sie werden sich von diesem Grübeln nicht ausgeschlossen haben, insofern Sie Männer sind; von den Frauen unter ihnen erwartet man es nicht, sie sind selbst dieses Rätsel.« (Ebd.) Später schreibt sie, jede bisherige Theorie des Subjekts habe dem »Männlichen« entsprochen:

»Sie [die Frau, U.M.] gerät in die Situation, durch den Diskurs zum Objekt zu werden – insofern sie ›weiblich‹ ist. Sie macht sich darin selbst noch einmal zum Objekt, wenn sie vorgibt, sich ›wie‹ ein männliches Subjekt zu identifizieren. Ein ›Subjekt‹, das nach sich selbst als verlorenem (mütterlich-weiblichem) ›Objekt‹ sucht?

Es ist zweifellos die der Frau verweigerte Subjektivität, die eine eindeutige Objektkonstitution garantiert, des Objekts der Repräsentation, des Diskurses, des Begehrens.« (Ebd. 169)

Irigaray versucht als eine der ersten Philosophinnen, für Frauen den Subjektstatus zu reklamieren. Während Simone de Beauvoir aufgezeigt hat, dass das weibliche Subjekt das Andere des männlichen Subjekts, das markierte Geschlecht ist, gibt es für Irigaray in dieser Bedeutungsökonomie keine Wechselseitigkeit. Folglich geht es ihr um die Einführung einer ganz anderen Ökonomie. Dazu geht sie von der Geschlechterdifferenz als einer grundlegenden Unterscheidung aus.

Doch bald schon schreibt der Kulturanthropologe Clifford Geertz, der offensichtlich aus der Ferne die feministischen Diskussionen verfolgt hat:

»Wenn es einen Sachverhalt gibt, von dem jeder annimmt, dass er Teil der Weltordnung sei, so ist es der, dass die Menschen restlos in zwei biologischen Geschlechtern aufgehen. [...] Ob man ›vive la différence‹ oder ›à bas la différence‹ ruft, die reine Existenz dieser *différence* steht kaum zur Diskussion.« (Geertz 1987: 271)

Er deutet an, dass das Wissen um die zwei Geschlechter eigentlich zur Diskussion gestellt werden müsse, denn die Offensichtlichkeit der Zweigeschlechtlichkeit sei als ein Indiz dafür zu betrachten, dass dieses Wissen zum *common sense* gehöre, denn:

»Der *common sense* [...] präsentiert die Dinge so, als läge das, was sie sind, einfach in der Natur der Dinge. Ein Hauch von ›wie denn sonst‹, eine Nuance von ›versteh dich‹ wird den Dingen beigelegt. [...] Sie werden als der Situation innewohnend dargestellt, als von der Wirklichkeit nicht zu trennende Aspekte, so, wie es sich nun einmal mit ihnen verhält.« (Ebd. 277)

In gewisser Weise warnt Geertz davor, den »Sachverhalt« der Zweigeschlechtlichkeit nicht zu hinterfragen. Das Alltagswissen funktioniert als Plausibilitätsressource. Statt es einzusetzen und vorauszusetzen, sollte es zum Gegenstand der Analyse gemacht werden.¹ Doch in der feministischen Forschung herrschte bis in die 90er Jahre ein »sogeannter ›gesunder‹ Realismus« (Trettin 1994: 210). Kaum jemand hielt es für möglich, die biologische Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit in Zweifel zu ziehen. Erst als Butler in ihrem 1990 in den USA erschienenen *Gender Trouble* diese »Tatsache« in Frage stellt, beginnt die Diskussion über diese Annahme.

1 Geertz kritisiert dies mit einem Zitat von G.E. Moore: »Sooft ein Philosoph sagt, etwas sei wirklich wirklich, [...] kann man wirklich sicher sein, dass das, was er ›wirklich wirklich‹ nennt, wirklich nicht wirklich ist.« (1987: 276)

Butler beschreibt den binären Code »männlich vs. weiblich« als den entscheidenden Machtmechanismus, durch den die Frau als sekundäre Kategorie gesetzt werde. Die Einteilung in »männlich« und »weiblich« sei eine »kulturelle Konstruktion«. Durch die Rede von der »geschlechtlichen Natur« oder dem »natürlichen Geschlecht« werde die Geschlechtsidentität (*gender*) als der Kultur vorgelagert oder als politisch neutrale Oberfläche hergestellt. Der binäre Rahmen für den Begriff des »Geschlechts« werde dadurch abgesichert, die Dualität der Geschlechter (*sexes*) werde in ein vordiskursives Feld abgeschoben. Deshalb dürfe die Geschlechtsidentität (*gender*) nicht als kulturelle Zuschreibung von Bedeutung an ein vorgegebenes anatomisches Geschlecht gedacht werden. Vielmehr müsse auch jener Produktionsapparat analysiert werden, durch den die Geschlechter (*sexes*) gestiftet werden.

»Demnach gehört die Geschlechtsidentität (*gender*) nicht zur Kultur wie das Geschlecht (*sex*) zur Natur. Die Geschlechtsidentität umfasst auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine ›geschlechtliche Natur‹ oder ein ›natürliches Geschlecht‹ als ›vordiskursiv‹, d.h. als der Kultur vorgelagert oder als politisch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird.« (GT 24)

Die Geschlechtsidentität sei abhängig von den »konstituierten Relationen«, in denen sie definiert werde. Sie bezeichne »nicht ein substantiell Seiendes, sondern einen Schnittpunkt zwischen kulturell und geschichtlich spezifischen Relationen« (vgl. ebd. 29). Dabei kritisiert sie auch die *sex/gender*-Unterscheidung.

Die *sex/gender*-Unterscheidung

Innerhalb der feministischen Theorie hatte sich die analytische Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* als hilfreich erwiesen, um den Ansatz der »gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit« (Berger/Luckmann 1969) für die Frauenforschung nutzbar zu machen. Bislang war argumentiert worden: Die Gesellschaft lege Frauen auf bestimmte »Rollen« fest und beschränke dadurch ihre Handlungsfreiheiten. Nun wurde argumentiert, dass die Bedeutung des Geschlechts (und nicht nur die der »Frau«) interaktiv hergestellt werde. Dieser Perspektivenwechsel fand in den USA bereits in den 70er Jahren statt (und manifestierte sich in der Institutionalisierung von *Gender Studies*). In der Bundesrepublik erfolgte er erst Ende der 80er.² Angesichts der aktuellen Kritik am

2 Carol Hagemann-White datiert die Umstellung auf 1991 mit dem Beitrag von Helga Bilden zur geschlechtsspezifischen Sozialisation (1995: 183, vgl.

gender-Konzept lohnt es sich, noch einmal an den Erkenntnisfortschritt, den dieser Ansatz gegenüber der »Frauenforschung« gebracht hatte, zu erinnern.

Die *Women Studies* hatten sich entwickelt, um der Forschung über Frauen eine weibliche Sicht der Dinge entgegenzusetzen. Frauen sollten nicht länger Objekte der Forschung der Männer sein, sondern ihre eigene Lebenserfahrung und -wirklichkeit einbringen und die Zuschreibungen der Männer korrigieren. Zudem wurde der Androzentrismus in der Wissenschaft kritisiert: Männer hätten durch die Verallgemeinerung ihrer Lebenserfahrung Theorien hervorgebracht, in denen die Lebensbedingungen von Frauen und ihre unterschiedlichen Wahrnehmungen der Realität nicht berücksichtigt würden. Dieser andere Blick war zunächst befreiend. Bald zeigte sich jedoch, dass die Annahme einer besonderen weiblichen Erfahrung begründet werden musste. Es war notwendig zu erklären, warum die Realität aus weiblicher Perspektive anders aussehe. Hier gab es zwei unterschiedliche Erklärungsansätze, zum einen psychoanalytisch orientierte Ansätze (Chodorov 1978, Benjamin 1990) – diese erklärten die Unterschiede in der Erfahrung entwicklungspsychologisch – zum anderen materialistische Ansätze (O'Brien 1981), diese betrachteten die kapitalistischen Produktionsbedingungen und die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung als Ursache für die Marginalisierung von Frauen.

Allerdings wurde schon in dieser Phase Kritik an der Annahme der Homogenität der weiblichen Erfahrung und am Paradigma der weiblichen Unterdrückung vorgebracht. Afroamerikanerinnen und andere »*women of color*« wehrten sich gegen die Behauptung, Frauen dieser Welt seien alle gleichermaßen unterdrückt, schließlich seien auch weiße Frauen maßgeblich an der Diskriminierung schwarzer Frauen und Männer beteiligt. Durch diesen Rassismus-Vorwurf wurden innerhalb des Feminismus Differenzen und Interessengegensätze deutlich. Es ging nicht nur um die Kritik, dass die Erfahrungen einer relativ kleinen Gruppe westlicher weißer Mittelschichtsfrauen unzulässigerweise als gültig für alle Frauen gesetzt wurden, sondern auch um die theoretische Frage, wie die binäre Opposition Mann vs. Frau durch ein komplexeres Modell ersetzt werden könnte. Zum einen galt es zu klären, wie die Kategorien *race* und *class* in der Analyse berücksichtigt werden könnten, zum anderen, wie die Bezugnahme auf die vielfältigen Formen der weiblichen Erfahrungen möglich sei. Hier bot das *gender*-Konzept einen Ausweg,

auch Gerhard 1995: 200). Die Institutionalisierung der *Gender Studies* in der Bundesrepublik erfolgte wiederum noch später bzw. findet erst in den letzten Jahren statt.

denn mithilfe der Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* konnte die kulturelle Pluralität des Frau- (und Mann-)Seins beschrieben werden.

Das *gender*-Konzept tauchte zunächst in der amerikanischen Anthropologie auf, um die sozio-kulturellen Variationsmöglichkeiten von Weiblichkeit, Männlichkeit und Sexualität zu erfassen.³ Bald darauf wurde es zur soziologischen Kategorie. Nun wurde das »soziale Geschlecht« eingeführt und es wurde zwischen einem vorgegebenen biologisch fundierten Geschlecht (*sex*) und den kulturellen Geschlechtszuschreibungen (*gender*) unterschieden. Diese Unterscheidung, genauer: die Vorstellung, dass die kulturellen Geschlechtszuschreibungen einem Körper auferlegt werden, kritisiert Butler.

Hier ist jedoch darauf hinzuweisen, dass das *gender*-Konzept zunächst mit dem funktionalistischen rollentheoretischen Ansatz verwendet und davon ausgegangen wurde, dass das Individuum sein Handeln nach den von der Gesellschaft vorgegebenen Rollenerwartungen strukturiert. Erst in Verbindung mit wissenssoziologischen und interaktionistischen Ansätzen wurden die Herstellungsprozesse von *gender* untersucht. Anders formuliert: Das *gender*-Konzept verweist noch nicht zwangsläufig auf einen konstruktivistischen Ansatz, wie manche nahe zu legen scheinen (Pasero 1995: 51f.). Erst im *doing gender*-Ansatz wurde Geschlecht als eine sich selbst tragende Konstruktion betrachtet.⁴ Dabei wird im ethnomethodologischen Ansatz angenommen, dass Frauen und Männer nur solange »existieren«, wie die Gesellschaftsmitglieder sich einig sind in der Annahme, dass es Frauen und Männer »gibt« und dass diese Einigkeit unabhängig davon bestehen kann, ob es »da draußen« diese Tatsache gibt oder nicht (vgl. Garfinkel 1981: 195). Und daraus entwickelten manche Feministinnen die Hoffnung, »die Produktion der *gender factory*« könne eingestellt werden (Wetterer 1995: 219) oder Geschlecht könne »entthematisiert« werden (Pasero 1995). Wenn der Glaube an die Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit erschüttert sei, könne die Geschlechterdifferenz überwunden werden.

3 Margret Mead hatte bereits 1928 ihre Feldstudien zur Jugend und Sexualität in »primitiven« Gesellschaften veröffentlicht und auf die Variationsmöglichkeiten des Frau- und Mann-Seins, der »Natur« des Menschen hingewiesen. Von *gender* ist bei ihr jedoch noch nicht die Rede.

4 Mir scheint, dass im *doing gender*-Ansatz Garfinkel'scher Prägung das *doing*, also das Herstellen radikaler gedacht wird als im Goffmann'schen Ansatz, denn für ihn wird darüber, was als Tatsache zu gelten hat, »in Gemeinsamkeit mit anderen« – und nicht aufgrund der Natürlichkeit einer Tatsache – entschieden.

»Es werden Orte und Zeiten nachgefragt, die endlich einmal geschlechtlich unbestimmt oder neutral – *ungendered* – gedacht werden können, in denen Geschlechtszuschreibungen unbedeutend werden.« (Pasero 1995: 51)

Da der ethnomethodologische Ansatz bereits vor Butlers *Gender Trouble* da war, wurden Butlers Thesen bald mit dem *doing gender*-Ansatz in Verbindung gebracht. Dadurch entstanden Missverständnisse, die bis heute wirken, wie ich weiter unten aufzeigen werde. Bevor ich die weitere feministische Diskussion nachzeichne, möchte ich den Gewinn, den das *gender*-Konzept gebracht hatte, zusammenfassen: Es war nicht mehr notwendig, den Zusammenhang zwischen der Person und dem Geschlecht linear und kausal zu erklären, vielmehr konnten durch die Unterscheidung zwischen dem als natürlich vorausgesetzten Geschlecht (*sex*) und dem sozialen Geschlecht (*gender*) die Variationen thematisiert werden. Es wurde nun auch möglich, das Geschlechterverhältnis bzw. die vielfältigen Geschlechterarrangements zum Gegenstand der Analyse zu machen. Außerdem war es nicht länger notwendig, von einem eindimensionalen Herrschaftsmodell (männliche Macht vs. weibliche Ohnmacht) auszugehen. Auch der Anteil oder die Beteiligung von Frauen an den *gender*-Konstruktionen konnte nun reflektiert werden. (Bislang hatten Frauen sich politisch und theoretisch die Opferrolle reserviert.) Der blinde Fleck des *gender*-Konzepts war jedoch der Körper. Er wurde weiterhin mehr oder weniger stillschweigend als »natürlicher«, geschlechtlich differenzierter Körper, als »Tatsache« vorausgesetzt. Daher kritisiert Butler das naturale Körperverständnis im Feminismus. Sie macht deutlich, dass der (weibliche) Körper nicht als feststehende Größe in der feministischen Theorie vorausgesetzt werden könne. An den Texten von Freud und Irigaray zeigt sie auf, wie die »phantasmatische Natur des Begehrens« in den Körper eingeschrieben werde, obgleich gerade diese »Natur des Begehrens« offenbare, »dass der Körper nicht sein Grund oder seine Ursache, sondern sein Anlass und Objekt« sei (GT 111f.). Insbesondere an Kristevas Konzept des mütterlichen Körpers macht sie deutlich, dass hier ein vordiskursiver Körper vorausgesetzt werde, der Foucault zufolge jedoch als »Effekt eines Sexualitätssystems« zu betrachten sei:

»Während Kristeva einen Körper der Mutter vor dem Diskurs ansetzt, [...] würde Foucault zweifellos die These vertreten, dass die diskursive Produktion des mütterlichen Körpers als vordiskursives Phänomen nur eine Taktik der Selbst-Erweiterung und Verschleierung jener spezifischen Machtbeziehungen ist, welche die Trope des »Körpers der Mutter« hervorbringen. Dieser Theorie zufolge würde der Körper der Mutter nicht mehr als verborgener Grund aller

Bedeutung oder als verschwiegene Ursache aller Kulturen verstanden, sondern eher umgekehrt als Effekt oder als Folge eines Sexualitätssystems, das vom weiblichen Körper verlangt, die Mutterschaft als Wesensbestimmung seiner selbst und als Gesetz seines Begehrens anzunehmen.« (Ebd. 140)

Hier wird deutlich, dass es Butler vor allem darum ging, »uns von der Illusion eines wahren Körpers jenseits des Gesetzes zu kurieren«. (Ebd. 141) Diese fundamentale Kritik wurde von vielen Feministinnen abgelehrt, denn darin sahen sie einen Angriff auf das feministische Projekt insgesamt. Wenn der geschlechtlich differenzierte Körper nicht mehr vorausgesetzt werden könne, sei es nicht mehr möglich, von »Frauen« (und »Männern«) zu sprechen, und die Benachteiligung von Frauen sei nicht mehr zu kritisieren. Butlers Kritik untergrabe die Möglichkeit, politisch zu handeln und für Frauenrechte zu kämpfen. Um diese wurde gerade im europäischen Feminismus gestritten.⁵

Gleichheit und Differenz

Das feministische Projekt war seit den Anfängen in der Frauenbewegung mit dem politischen Kampf um Gleichberechtigung verbunden. Je differenzierter die feministische Theorie wurde, desto komplexer wurden die gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen. So war ein vor allem von Philosophinnen geführter Streit um Gleichheit und Differenz entstanden. Auf der einen Seite gab es die »Gleichheits-Theoretikerinnen«, die im Gleichheitsgrundsatz den Ansatzpunkt für die Überwindung der männlichen Dominanz bzw. der Hierarchie der Geschlechter sahen: Bereits seit zwei Jahrhunderten seien Frauen zwar de jure als gleichberechtigt anerkannt, de facto seien sie immer noch benachteiligt. Endlich sollten Frauen auf der Grundlage des Gleichheitsgrundsatzes gleiche Teilhabe an der Bestimmung der gesellschaftlichen Verhältnisse erhalten. Dazu gelte es, die Verhältnisse so zu verändern, dass Frauen endlich auch die Rechte, die ihnen seit der Französischen Revolution als Menschen zuerkannt worden waren, in Anspruch nehmen können. Auf der

5 So fand 1989, 200 Jahre nach der französischen Revolution, der Kongress »Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht« statt, aus dem der Sammelband »Differenz und Gleichheit« (1990, hier zitiert in der Neuauflage 1997) entstand. Es sei ausdrücklich erwähnt, dass die feministische Diskussion in den USA anders verlief und stärker um Fragen der Diskriminierung, des Rassismus zentriert war, in der Bundesrepublik wiederum die Themen Rassismus, Ethnizität und kulturelle Differenz erst Mitte der 90er stärker berücksichtigt wurden, wie die Herausgeberinnen in der Einleitung zum Sammelband »Wechselnde Blicke« zu Recht ausführen (vgl. Gerhard et al. 1997).

anderen Seite gab es die »Differenz-Theoretikerinnen« (vor allem die sog. französischen und italienischen Feministinnen), die ebenfalls eine Veränderung der sozialen und politischen Verhältnisse forderten, aber genau in umgekehrter Richtung argumentierten: Nicht durch den Gleichheitsgrundsatz, sondern nur durch die Anerkennung der Frauen als Frauen sei die Hierarchie im Geschlechterverhältnis zu überwinden. Andernfalls würden Frauen »zwar als ein den Männern gleiches Subjekt einbezogen (so als ob sie Männer wären, obwohl sie Frauen sind), werden aber weiterhin als ein unterlegenes Subjekt betrachtet (eben weil sie Frauen sind)« (Cavero 1997: 95). Gerechtigkeit sei durch gleiche Rechte nicht zu erreichen, weil der Gleichheitsgrundsatz stets den Mann (*l'homme*) als Maßstab voraussetze. Damit stellten sie auch die Ideale »Freiheit und Gleichheit«, die zentralen Werte der humanistischen Debatte, in Frage: »Es gibt keine heiligen oder unschuldigen Orte, weder den Begriff der Gleichheit noch den der Freiheit oder Demokratie usw. Der traditionelle politische Wortschatz ist in toto verdächtig.« (Ebd. 97) In diesem Sinne forderte Irigaray bald nicht gleiche, sondern »geschlechtsspezifische Rechte«:

»In der Zivilgesellschaft muss jeder Mensch über subjektive und objektive Rechte verfügen können. Diese Rechte müssen zwangsläufig geschlechtsspezifische sein. Ich meine, selbst wenn ein Geschlecht sich subjektiv mit dem anderen identifizieren kann, ist ihm dies objektiv nicht möglich. Das heißt konkret, dass ein Körper objektive geschlechtsspezifische Eigenheiten besitzt, die sich einer subjektiven Angleichung oder Identifikation widersetzen. Der Gleichheitsdiskurs bleibt also ein idealistischer, solange er von der körperlichen Realität abstrahiert. [...] Ohne eigens auf unser Geschlecht ausgerichtete Rechte sind wir als Frauen nichts, jedenfalls sind wir keine Angehörigen der Zivilgesellschaft (*persommes civiles*).« (1997: 339f.)

Wie hier deutlich zu erkennen ist, wird von den Differenztheoretikerinnen die Tatsache des geschlechtlichen Körpers vorausgesetzt.

Es sei allerdings angemerkt, dass diese Tatsache auch schon in dieser Diskussion bisweilen in Anführungszeichen gesetzt wurde. So schreibt z.B. Cornelia Klinger: »Auf die ›Tatsache‹ der Geschlechterdifferenz ist über die längste Zeit der Geschichte und in den meisten Kulturen der Erde ein Herrschaftsverhältnis gegründet worden.« (1997: 118) Sie weist auch darauf hin, dass die Geschlechterdifferenz naturalisiert werde: Das geschlechtsbezogene Herrschaftsverhältnis könne zwar als besonders fundamental gelten – es sei älter und weiter verbreitet als manche andere Herrschaftsform – aber es bleibe (vielleicht gerade deswegen) merkwürdig verdeckt, es sei besonders tief in der »Normalität«

der Gesellschaft, ja geradezu in der menschlichen Natur eingewurzelt (vgl. ebd.). Doch diese Hinweise führten noch nicht zu einer grundlegenden Problematisierung.⁶ Anders formuliert: Die Frage, ob es Frauen (und Männer) »gibt«, blieb ausgeklammert. Alle beriefen sich mehr oder weniger explizit auf das kollektive Subjekt »Frau«, das endlich theoretisch und praktisch anerkannt werden sollte. Aber gerade dies wurde von Butler grundlegend kritisiert.

»Die Identität des feministischen Subjekts darf nicht die Grundlage feministischer Politik bilden, solange die Formation des Subjekts in einem Machtfeld verortet ist, das regelmäßig durch die Setzung dieser Grundlage verschleiert wird. Vielleicht stellt sich paradoxerweise heraus, dass die Repräsentation als Ziel des Feminismus nur dann sinnvoll ist, wenn das Subjekt ›Frau(en)‹ nirgendwo vorausgesetzt wird.« (GT 22)

Da die gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen ohnehin in der Sackgasse zu sein schienen, weil über die Formel »Gleichheit in Differenz« das Dilemma, sich für Gleichheit oder Differenz zu entscheiden, nicht wirklich zu lösen war, bedeuteten Butlers Thesen nicht nur eine Verunsicherung über das Einheitssubjekt »Frau«, (die schon vor *Gender Trouble* im Streit um die Pluralität des Frauseins bzw. des Anteils der weißen Frauen an der Diskriminierung der schwarzen Frauen eingesetzt hatte), sie brachten nach Ansicht vieler Forscherinnen das feministische Projekt insgesamt in Gefahr. Butler wiederum behauptete, dass der Kampf der Feministinnen zum Scheitern verurteilt sei, wenn die Kategorie »Frau« nicht in Anführungszeichen gesetzt und zum Schauplatz der politischen Auseinandersetzung gemacht würde, weil »man gerade jene Prämissen aufrechterhält, die von Anfang an unsere Unterordnung sichern sollten« (ebd. 56).⁷ Solange die Natürlichkeit der Geschlechterkategorien nicht infrage gestellt werde, seien alle Bemühungen, die Benachteiligung von Frauen zu überwinden, zum Scheitern verurteilt. Sie äußert sich skeptisch gegenüber allen Theorien, die ein vordiskursives Feld voraussetzen, weil dann bestimmte Fragen in dieses Feld abgeschoben, d.h. einer Theoretisierung nicht mehr zugänglich gemacht werden könnten. Hier

6 In der deutschen Diskussion waren viele um eine vermittelnde Position mit der Formel »Gleichheit in Differenz« bemüht: Gleichheit könne nicht ohne Akzeptanz der Differenz eingelöst werden, und Differenz könne nicht ohne die Basis gleicher Rechte Wertschätzung erfahren (vgl. Gerhard 1997: 202; Prengel 1997).

7 Auch hier zeigt sich, dass Butler bisweilen das kollektive Subjekt »wir« wählt und von »uns« spricht, wenn sie das Kollektiv der feministischen Forscherinnen meint.

wird deutlich, dass es nun um einen »Theorien-Streit« ging, der als »Streit um Differenz« bezeichnet wurde.

Der »Streit um Differenz«

In diesem Streit ging es zunächst um die Frage, ob es sinnvoll oder möglich sei, die Geschlechterdifferenz vorauszusetzen, aber er reichte weiter und hatte mehrere Facetten: Für einige war es ein Streit um »die ertragreichste Art, wie Feministinnen die linguistische Wende vollziehen« könnten (Fraser 1995: 146). Andere sahen hierin einen Streit um die Möglichkeit, Herrschaft und Macht zu analysieren (und zu verändern, um die Geschlechterhierarchie abzubauen). Für andere wiederum war es eine kritische Bestandsaufnahme zum Subjekt der feministischen Theorie. Nicht zuletzt aufgrund meiner eigenen Forschungsfrage halte ich es für sinnvoll, diesen Streit als methodologischen Streit um die Konstitution des Subjekts zu betrachten.

Während Butler die These vertrat, das Subjekt werde im Diskurs hergestellt, es gebe kein vordiskursives Subjekt (folglich erst recht kein vordiskursives Subjekt »Frau«), betonte Benhabib die Kritik- und Handlungsfähigkeit des Subjekts mit dem Argument, das Subjekt sei zwar durch Sprache »konstituiert«, aber nicht »determiniert« (vgl. 1995: 109). Auch wenn Fraser diese Gegenüberstellung als »falsche Gegensätze« bezeichnete und Cornell auf der (Bedeutung der) Herkunft und der Geschichte dieses Subjekts insistierte, bestand weitgehend Einigkeit darüber, dass die Sprache wichtig sei für die Analyse der Handlungsmöglichkeiten des Subjekts. Es ging zwar auch um die Frage, wie Feminismus und Postmoderne zu vereinbaren seien, wie immer wieder betont wurde, aber dies war deshalb wichtig, weil in spät- und postmodernen bzw. poststrukturalistischen Ansätzen der Zusammenhang von Sprache und Subjekt unterschiedlich konzipiert wird. So wurde vor allem um die Konstitution des Subjekts in der feministischen Theoriebildung gestritten. Diskutiert wurden dabei keine grundsätzlich neuen Entwürfe, sondern bereits vorhandene Theorien, die um eine feministische Perspektive ergänzt bzw. die in Bezug auf die Geschlechterdifferenz ausgedeutet wurden. Hier ist zwischen drei »Parteien« zu unterscheiden: Benhabib ist als Vertreterin der Habermas'schen Diskursethik mit ihrem Fokus auf Partizipation und Geltungsansprüchen zu betrachten. Für sie ist Sprache vor allem ein Mittel der Verständigung und des Austauschs von Argumenten. Butler ist als Vertreterin der Foucault'schen Diskurstheorie mit ihrem Fokus auf Ausschließungsprozeduren zu sehen. Für sie bildet Sprache (bzw. der Diskurs) den Rahmen für das, was überhaupt sagbar und denkbar (bzw. unsagbar und undenkbar) ist. Schließlich steht Cor-

nell für eine dritte »Partei«: Sie bindet die verschiedenen Ansätze von Habermas, Irigaray, Lacan und Derrida zusammen, indem sie einerseits die symbolische Ordnung, andererseits die in den sprachlichen Zeichen enthaltenen Bedeutungen fokussiert. Fraser, die vierte an diesem »Streit« beteiligte Feministin, vertritt sozusagen keine eigene Partei, sondern versucht, eine vermittelnde Position zwischen diesen dreien einzunehmen, indem sie »einen eklektischen, neopragmatischen Ansatz« (Fraser 1995: 147) vorschlägt. Dieser wurde zu Recht von allen dreien zurückgewiesen. Benhabib z.B. kritisiert Frasers Position, obwohl diese große Affinität zu ihrer eigenen aufweist, mit den Worten: »Ich würde ihr [Fraser] entgegnen, dass das unparteiische und vom gesunden Menschenverstand geleitete Zurechtschneiden von Theorien für die anliegenden Aufgaben [...] nicht postmodern ist.« (Benhabib 1995: 111)

Benhabibs Argument ist wichtig: Es ist theoretisch unbefriedigend und letztlich nicht haltbar, sich aus verschiedenen Theoriegebäuden nur die dem eigenen Anliegen dienenden »Stücke« herauszuschneiden. Es macht wenig Sinn, tief liegende Unterschiede in den Ansätzen zu übergehen, nur um irgendwie theoretisch und vor allem politisch weitermachen zu können.⁸ Eine ähnliche Kritik wurde allerdings auch gegenüber Cornells Ansatz geäußert: Alle drei kritisierten, dass sie einerseits mit Lacan eine einzige phallogozentrische symbolische Ordnung, die kulturell und diskursiv immer gegenwärtig sei, voraussetzt, andererseits mit Derrida versucht, Verschiebungen in dieser Ordnung durch und mithilfe der Sprache zu erklären. Einerseits setzt sie das Subjekt als geschlechtlich bestimmtes voraus, andererseits will sie seine Vergeschlechtlichung im Diskurs beschreiben. Da sich an Cornells Position (auch) das Dilemma der »Gleichheit vs. Differenz«-Diskussion zeigt, möchte ich dies kurz verdeutlichen. Einerseits fordert sie zur Anerkennung der Differenz in Gleichheit auf:

»Gleichheit an Wohlbefinden auf dem Gebiet des Geschlechts und der Sexualität [kann] nur über gleichwertige Rechte geschützt werden, die unsere Differenz als geschlechtliche Wesen anerkennen und die gleichzeitig die auferlegten sexuellen Entscheidungen unserer derzeitigen Gender-Hierarchie aufbrechen und ihnen die Legitimation entziehen.« (Cornell 1995a: 101)

8 Diese Kritik ist auch gegen die Vertreterinnen, die später für einen »strategischen Essentialismus« (Bunting 1996) plädierten, vorzubringen (vgl. Mıhçıyazgan 2001a: 159ff.). Auch für mein eigenes Projekt wollte ich sie im Auge behalten: Es ist wichtig, stringent einen Ansatz theoretisch und empirisch durchzuhalten.

Sie setzt dabei die Geschlechterdifferenz als »Tatsache« voraus und fordert mit Irigaray das Recht der Frauen auf Mutterschaft, Schwangerschaftsabbruch sowie Sexualität. Andererseits fordert sie, die Dekonstruktion müsse in der augenblicklichen feministischen Theorie eine Rolle spielen (vgl. ebd. 83), die Prozesse der Vergeschlechtlichung seien zu »dekonstruieren«. Fraser kritisiert dies, wenn sie schreibt:

»In dem Ausmaß, in dem es dieser [weiblichen] Symbolik gelingt, irgendeinen festgelegten Inhalt zu erwerben, huldigt sie der Sorte des gleichmachenden Essentialismus, der sich für eine die Klassen und Ethnien übergreifende Solidarität unter Frauen so destruktiv erwiesen hat.« (Fraser 1995b: 156)

Hier wird die Kritik am »Essentialismus« deutlich, die im Folgenden immer wieder zu finden sein wird. Zunächst gilt es festzuhalten: Wenn sich sowohl in der Position von Fraser wie in der von Cornell eine theoretische Inkonsistenz feststellen lässt, bleiben nur zwei konsistente Positionen: die von Benhabib und Butler.

Der Unterschied zwischen beiden wird besonders in den Repliken der beiden aufeinander deutlich. Er besteht vor allem darin, dass Benhabib an einem normativen Universalismus festhält, weil dieser erst Kritik- und Handlungsfähigkeit ermögliche (Benhabib 1995b: 117), während Butler dies grundlegend infrage stellt: Die Konstruktion des Subjekts als Träger eines emanzipatorischen Potentials setze die Handlungsfähigkeit voraus, die es innerhalb der komplexen Beziehung von Macht, Diskurs und Praxis gerade zu erklären gelte (SD 127). Die Rede von der Handlungsfähigkeit sei bereits Teil des Diskurses, der »durchzuarbeiten« sei: Es sei unmöglich, »außerhalb der diskursiven Gepflogenheiten zu stehen, durch die »wir« konstituiert sind; alles, was wir tun können, ist, eben diese Gepflogenheiten, die uns bedingen, durchzuarbeiten« (ebd. 126). »Kritik« ist für Butler dem Diskurs-/Machtssystem immanent, die Praxis der Kritik sei in eben diese Machtbeziehungen einbezogen (vgl. ebd. 130). Das heißt, Butler leugnet nicht die Notwendigkeit normativer Urteile für das politische Handeln, aber umso deutlicher plädiert sie für einen Neuansatz in der Theorie:

»Es ist klar, dass man normative Urteile fällen muss, um politische Ziele zu setzen. Meiner Arbeit geht es in gewisser Weise darum, die Grausamkeiten, durch die Subjekte produziert und differenziert werden, zu entlarven und zu verbessern. Ich räume ein, dass das nicht das einzige Ziel ist und dass es Fragen sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit gibt, in denen es nicht primär um Subjektbildung geht. Zu diesem Zweck ist es entscheidend, den Bereich der Machtbeziehungen neu zu denken, und einen Weg zu entwickeln, um politische Normen in Anschlag zu bringen, ohne zu vergessen, dass ein solches In-

Anschlag-Bringen immer auch ein Ringen um die Macht sein wird.« (Ebd. 131f)

Dies formuliert sie in Antwort auf Benhabibs Aussage, »dass wir also nur vor dem Hintergrund einer liberalen Gesellschaft und Kultur [...] für die Ziele des gegenwärtigen Feminismus argumentieren und kämpfen können« und »den Ast nicht absägen [sollten], auf dem wir sitzen«. Ein normativer Universalismus sei ohne irgendeine Art von Essentialismus oder Transzendentalismus philosophisch kaum plausibel (vgl. Benhabib 1995b: 117). Benhabib hielt also einen »Rest« an Essentialismus für notwendig, während Butler dies ablehnte.

An diesen programmatischen Sätzen wird deutlich, dass Butlers Ansatz über den von Benhabib (und Habermas) hinausgeht: Nicht das Subjekt, sondern der Diskurs als Machtsystem solle im Zentrum der Analyse stehen, denn der Diskurs über das Subjekt beginne und begrenze die Möglichkeit, überhaupt als Subjekt in Erscheinung zu treten:

»Der Diskurs über Subjekte [...] ist für die *gelebte* und *aktuelle* Erfahrung eines solchen Subjekts konstitutiv, weil ein solcher Diskurs nicht nur über Subjekte berichtet, sondern die Möglichkeiten artikuliert, in denen Subjekte Intelligibilität erreichen, und das heißt, in denen sie überhaupt zum Vorschein kommen.« (SD 132, Anm. 2, Hervorh. im Original)

Hier zeigt sich außerdem, dass, wie ich oben bereits anhand von Foucaults Ausführungen aufgezeigt habe, auch für Butler die Erfahrung des Subjekts durch den Diskurs vorgegeben und begrenzt ist. Damit lässt sie das für das feministische Projekt zunächst so wichtige Argument der (authentischen) weiblichen Erfahrung unwirksam werden: Wenn der Diskurs darüber entscheidet, welche Erfahrungen das Subjekt überhaupt machen kann, ist es kaum noch möglich zu behaupten, die Erfahrungen der Frauen, ihre Lebenswirklichkeit seien in den Theorien zu berücksichtigen.⁹ Aber ist es dann überhaupt noch möglich, das Unrecht, dass Frauen nicht in derselben Weise der Subjekt-Status zuerkannt wird wie Männern, anzuprangern? Macht eine feministische Theorie dann überhaupt noch Sinn? Dass Butler zu diesem Zeitpunkt das feministische Subjekt grundlegend infrage stellte, erschien Benhabib und anderen Feministinnen geradezu als defätistisch.¹⁰ Doch offensichtlich war die Zeit

9 Damit wurde im Grunde auch das Anliegen der »Third World Women«, ihre unterschiedlichen Erfahrungen der Unterdrückung und des Rassismus in die feministische Theoriebildung einzubringen, diskreditiert.

10 In einer Anmerkung verweist Benhabib auf Rosi Braidottis Aussage, es sei paradox, den Begriff des Subjekts in dem geschichtlichen Augenblick ab-

reif für eine derartige Kritik, denn die feministischen Bestimmungen des Weiblichen waren genauso wenig frei von essentialistischen oder biologistischen Annahmen wie die bisher kritisierte männliche Zuschreibungspraxis. Der Unterschied zwischen feministischer Selbstzuschreibung und männlicher Fremdzuschreibung bestand einzig in der Bewertung (vgl. Trettin 1994: 210). Durch Butlers Kritik wurde die Zirkularität deutlich, »in welcher die feministische Argumentation sich verfängt, wenn sie das Geschlecht zwar als soziale und kulturelle Konstruktion begreift, zugleich aber auch eine naturalistische Position beansprucht« (vgl. ebd. 220). Dieser Naturalismus oder Essentialismus wurde allzu leicht übersehen, weil der Begriff *gender* immer schon dazu diene, nicht auf die »natürliche«, sondern auf die soziale, d.h. von Menschen geschaffene Bedeutung von Geschlecht zu verweisen. Umso wichtiger war es nun, den Körper bzw. die Konstruktion des Körpers zu diskutieren. So meldeten sich nach der (deutschen) Veröffentlichung des »Streit um Differenz« viele Feministinnen zu Wort, um gegen oder mithilfe der Thesen Butlers das politische Projekt des Feminismus zu verteidigen oder/und auf eine neue Basis zu stellen.

Der Körper als »Essenz«?

Wie aufgezeigt, hatte Butler in *Gender Trouble* bereits angedeutet, sie wolle die feministischen Forscherinnen »von der Illusion eines wahren Körpers befreien« (GT 141). Im »Streit um Differenz« hatte sie auf die Kritik, sie würde den Körpern keine Realität mehr zuerkennen können, geantwortet, diese missverstehe den kritischen Punkt (vgl. SD 51). Die Optionen der Theorie seien nicht dadurch erschöpft, dass man die Materialität entweder voraussetze oder verneine. Es sei vielmehr angebracht, die Produktion der Körper im Diskurs nachzuzeichnen (ebd. 52). Dadurch werde eine »Dekonstruktion der Materialität von Körpern« möglich, und diese Dekonstruktion suspendiere und problematisiere den traditionellen ontologischen Referenten dieses Begriffs. Der Begriff des »biologischen Geschlechts« (*sex*) zwinge den Körpern einen Dualismus und eine Uniformität auf, die dazu diene, die Nachkommen zeugende Sexualität als das Gebot der Triebe aufrechtzuerhalten« (ebd. 53). Diese Art der Kategorisierung sei gewaltsam und diese »diskursive Anordnung und Produktion von Körpern« stelle selbst eine materielle Gewalt dar:

zuweisen, in dem Frauen Zugang zum Status des Subjekts erhalten (vgl. 1995: 29).

»Die Gewalt des Buchstabens, die Gewalt der Markierung, die festlegt, was Bedeutung hat oder nicht, was im Intelligiblen eingeschlossen ist und was nicht, erhält genau dann eine politische Bedeutung, wenn der Buchstabe zugleich das Gesetz oder die autoritative Gesetzgebung ist, die festschreibt, was als Materialität des Geschlechts gilt und was nicht.« (Ebd.)

Das heißt, Butler sieht sehr wohl die Schwierigkeit, das am Körper abzulesende Geschlecht *nicht* für selbstverständlich zu halten – irgendwie dränge sich der Gedanke der Natürlichkeit immer wieder auf – aber dies sei, so Butler, noch ein Effekt des Spiels der Macht.

Nun fällt es schwer, Butler so weit in ihrer Argumentation zu folgen. Es mag sein, dass es zur Konstruktion des Geschlechts gehört, dass es als völlig natürlich erscheint. Wenn aber angenommen wird, dass im Bezeichnungsakt der Körper selbst produziert wird, und zwar auf eine Weise, dass er selbst als aller und jeder Bezeichnung vorgängig erscheint, macht es dann überhaupt noch Sinn, den Körper als Konstruktion zu betrachten? Von welchem nicht-konstruierten Punkt aus könnten wir dann noch den Körper bzw. die Konstruktionen des Körpers betrachten? Ist der Körper nicht mehr als ein diskursiver Effekt? Zeigt sich hier nicht eine »Entkörperungstendenz« (Duden 1993)? Wird hier nicht die materielle Basis der Existenz des Menschen ignoriert? War hier nicht wieder eine Tendenz der »Entleiblichung«, die Beauvoir bereits am maskulinen Erkenntnissubjekt kritisiert und auf die Butler selbst als berechtigte Kritik hingewiesen hatte (vgl. GT 30), zu erkennen? Und war es nicht notwendig, an der letztlich am Körper abzulesenden Differenz festzuhalten, schon um das Bemühen der Differenztheoretikerinnen nicht als vollends vergeblich erscheinen zu lassen? Aufgrund dieser und ähnlicher Fragen versuchten viele Forscherinnen, gegen Butler die Differenz zu verteidigen, indem sie auf die Grenzwerte für die Konstruktion des Körpers hinwiesen. Hier war das »anthropologische« Argument wichtig: Die Zweigeschlechtlichkeit sei als eine Konstante zu betrachten, auf die in keiner (kulturellen) Konstruktion verzichtet werden könne, weil sie für die Reproduktion der Gattung wichtig sei. Wie Gebürtlichkeit und Sterblichkeit sei auch Generativität als anthropologische Konstante zu betrachten, denn nur sie sichere das Überleben. Die Systemerhaltung sei notwendig, damit Anfang und Ende des Einzelwesens nicht Anfang und Ende der Gattung bedeuteten. Für die Systemerhaltung aber seien zwei »Beiträgersubstanzen« notwendig, denn die Gattung reproduziere sich nicht durch Parthenogenese. »Selbst bei einer maximalen Marginalisierung von generativen Prozessen (etwa durch Retortenbabies) müssen noch die dazu notwendigen »Beiträgersubstanzen« unterschieden werden – und das sind dann die Geschlechtskategorien.«

(Landweer 1994: 154) Zwar sei eine Amplifikation der Geschlechter prinzipiell und empirisch möglich, eine Reduktion auf *eine* Kategorie aber nicht. Das heißt: Eine Vereinfachung wurde nicht grundsätzlich ausgeschlossen – der Körper sollte schon auch als Konstruktion, nicht nur als »Tatsache« betrachtet werden – aber das vollständige Ignorieren der körperlichen (und damit der zweigeschlechtlichen) »Substanz« oder »Essenz« des Subjekts sei, so argumentierten viele, nicht möglich. Allerdings wurde auf die materielle Basis der Konstruktionen nur noch in sehr vorsichtigen Formulierungen hingewiesen: Es sei irgendwie ein »leiblicher Resonanzboden« anzunehmen (ebd. 152) – »Resonanzboden« ist eine Metapher, die auf den Klangkörper des Musikinstruments verweist – oder der Körper sei »Zeichenmaterie« (Lindemann 1995: 129), ein Ausdruck, in dem der linguistische Zeichenbegriff mit »Materie« versöhnt werden soll.¹¹ Insofern lässt sich festhalten: Der konstruktivistische Ansatz wurde von den meisten Feministinnen akzeptiert, aber es ging ihnen um die Formulierung von Bedingungen, die die Konstruktion des Geschlechts begrenzen.

Auf diese Weise einen »Rest« an Essentialismus anzunehmen, ist, wie ich weiter unten aufzeigen werde, in einem konstruktivistischen Ansatz nicht möglich. Außerdem erweist sich dies insofern als problematisch, als Butler gerade aufzeigt, dass Argumente wie »Erhaltung der Gattung« oder »Generativität« im Diskurs eine ähnliche Funktion erfüllen wie die »alten« »Natur«-Argumente. Wenn »Mann« und »Frau« keine beschreibenden Kategorien sind, sondern die »Intelligibilität der Materialität von Körpern« regulieren (GT 53), dann können sie nicht mehr als beschreibende Kategorien eingesetzt werden.

In *Körper von Gewicht* (1997) [*Bodies that matter* 1993] hat Butler ihre Argumente nochmals präzisiert: »Natur« werde als eine passive Oberfläche konzipiert (KvG 24), obwohl Natur doch selbst eine soziale Konstruktion des Natürlichen voraussetze. Das biologische Geschlecht sei also nicht der Konstruktion vorgängig, sondern selbst eine Konstruktion. Konstruiertheit und Materialität seien keine gegensätzlichen Begriffe (ebd. 54), sondern Materialität sei selbst etwas Konstruiertes. Die Analyse dürfe kein »Außen« der Sprache schaffen, vielmehr sei Sprache die Bedingung, unter der Materialität auftrete (ebd. 57). Solange behauptet werde, die Körper von Mann und Frau seien verschieden, sei eine Analyse der Machtpraktiken und eine »Mobilisierung des Signifikanten für eine anders geartete Produktion« (vgl. Butler SD 53) nicht

11 Ich selbst habe in meiner Projektskizze den Körper »als die sichtbare, letztendliche *Instanz* für die Konstruktion des Geschlechts« bezeichnet (vgl. oben Kap. Projektidee).

möglich. Um also die systematische Benachteiligung von Frauen nicht fortzuschreiben, sei jede Art von »Essentialismus« aufzugeben.

An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass diese Kritik auf meine Forschungsfrage zu beziehen ist: Wenn ich voraussetze, dass es Frauen und Männer gibt, nehme ich ein Außen der Sprache an, wodurch die Analyse der Machtpraktiken, die die Geschlechterhierarchie hervorbringen und aufrechterhalten, verhindert wird. Um diese grundlegende Kritik an meinem Projekt auszuräumen, erschien mir Andrea Maihofers Vorschlag, »Geschlecht als Existenzweise« zu betrachten, als hilfreich, denn sie betrachtet die Geschlechterdifferenz als »Element des Diskurses«: »Die Geschlechterdifferenz ist ein zentrales Element des modernen heterosexuellen Geschlechterdiskurses.« (1995: 99) Sie kann gegen Butlers Essentialismus-Kritik die differenztheoretische Position verteidigen, denn sie verzichtet auf die biologistische (essentialistische) Bestimmung von Geschlecht. Dabei nimmt sie Butlers Gedanken, dass das Subjekt sich im Diskurs (als Geschlecht) artikulieren müsse, um überhaupt zum Vorschein zu kommen, auf: Um sich als soziales Wesen zu artikulieren, habe jede/r Einzelne eine mehr oder weniger »eindeutige – entweder ›weibliche‹ oder ›männliche‹ – heterosexuelle Geschlechtsidentität in Übereinstimmung mit dem so genannten ›realen‹ Körper« zu entwickeln (ebd. 106). Den Geschlechtsidentitäten »Mann« und »Frau« seien jeweils »andere (nicht aufeinander reduzierbare) Denk-, Gefühls- und Erlebnispraxen« zugeordnet. Zwar sei noch in einer zu begründenden Theorie der Geschlechterdifferenz das Verhältnis zwischen individueller Einzigartigkeit und gesellschaftlich hegemonialen Denk-, Gefühls- und Körperpraxen zu präzisieren (ebd. 107), aber auf diese Weise sei »sowohl das Imaginäre der Realität des Geschlechts als auch die spezifische ›Materialität und Realität‹ des Imaginären des Geschlechts erfasst, ohne dass Geschlecht in Wahrheit nur das eine oder das andere bzw. beides dasselbe wäre« (vgl. ebd. 108). Später wird sich allerdings zeigen, dass ihr »pragmatischer Theorie-Ansatz« kaum weiterführt (vgl. Kap. Diskurstheorie und -analyse).

Der Streit um *agency* und das Subjekt

In der Diskussion um die Annahme einer »Essenz« oder Materialität des Körpers wurde – nicht zuletzt durch Butlers zweite Veröffentlichung *Bodies that matter* – ein für die weitere Diskussion (wie auch für mein Projekt) wichtiger Aspekt des »Streits um Differenz« zunächst wenig beachtet: der Streit um *agency*, die Handlungsfähigkeit des Subjekts.¹² Dabei ging es um eine andere Art von »Essentialismus«, nämlich um die »Essenz« des Subjekts.

Butler hatte den Begriff der Handlungsfähigkeit kritisiert, weil dieser sich nur durch den Rückgriff auf ein vordiskursives Ich begründen ließe, ein solches Ich aber nicht vorausgesetzt werden könne. Benhabib hatte darauf geantwortet, Butlers Theorie der Performanz greife zu kurz (SD 109), auch diese habe noch eine normative Sicht der Handlungsfähigkeit (ebd. 110), auch sie müsse die »Fähigkeit der Handlungsfähigkeit und Umdeutung, die sie Individuen zuschreiben will, begründen« (ebd.). Auf diese Kritik reagierte Butler wiederum, indem sie »Für ein sorgfältiges Lesen« – so die Überschrift ihrer Replik – plädierte. Benhabib habe sie nicht richtig verstanden, denn sie reduziere ihre Theorie der Performativität auf ein behavioristisches Modell (SD 123). Sie, Butler, betrachte eine performative Äußerung dagegen als »eine solche, die das, was sie benennt, hervorruft oder in Szene setzt und so die konstitutive oder produktive Macht der Rede« unterstreiche (ebd. 124). Butler insistierte also darauf, dass ihr Performanz-Begriff nicht im Zusammenhang mit einer Intention, mit einem willentlichen, absichtsvollen Akt des Subjekts zu deuten sei:

»Wenn Wörter zu Handlungen führen oder selbst eine Art Handlung sind, dann nicht deshalb, weil sie die Absichts- oder Willenskraft eines Individuums widerspiegeln, sondern weil sie sich aus Konventionen herleiten und diese wieder in Szene setzen. [...] Die Kategorie der ›Intention‹, der Begriff des ›Täters‹ wird seinen Platz haben, aber dieser Platz wird nicht länger ›hinter der Tat als die sie speisende Quelle sein.« (Ebd.)

Das »Ich« sei weder völlig von der Sprache bestimmt noch völlig frei, Sprache als äußeres Medium zu instrumentalisieren:

12 Zu jener Zeit war mir der Streit um die Essenz des Körpers so wichtig, weil er, so meinte ich, direkt mein eigenes Projekt, in dem ich die Geschlechterdifferenz unter dem Aspekt der Konstruktion des Körpers untersuchen wollte, betraf. Wie ich später erkannte, ist aber die Art und Weise, in der dem Subjekt Handlungs- (und Konstruktions-)fähigkeiten zugeschrieben werden, für die Analyse meiner Interviewdaten wichtiger als die Annahme eines Körpers als Essenz.

»Die ›Fähigkeit‹ der Handlung findet sich genau an solchen Schnittpunkten, wo der Diskurs sich erneuert. Dass ein ›Ich‹ durch das Hersagen des anonymen sprachlichen Ortes des ›Ich‹ (Benveniste) begründet wird, beinhaltet, dass das Zitat nicht von einem Subjekt ausgeführt wird, sondern eher eine Anrufung ist, durch die ein Subjekt in sein sprachliches Sein kommt. Dass dies ein wiederholter Prozess ist, ein wiederholbares Verfahren, ist genau die Bedingung dessen, was Handlungsfähigkeit heißt innerhalb eines Diskurses.« (Ebd. 125)

An dieser Stelle ist auf einen für meine methodologischen Überlegungen wichtigen Unterschied hinzuweisen: Die Handlungsfähigkeit, wie Benhabib sie vorstellt, hat ein »Ich«, das eine Substanz und eine Essenz hat, zur Voraussetzung. Zwar spricht auch Butler von der »Handlungsfähigkeit« im Diskurs, aber damit meint sie im Grunde nicht die Kompetenz des Subjekts, sondern den Rahmen seiner Handlungsmöglichkeit. Wenn sie davon ausgeht, dass ein »Ich« erst dann zum Ich wird, wenn es eine Subjektposition im Diskurs einnimmt, ist in ihrem Ansatz das Ich außerhalb des Diskurses nicht existent und sozusagen ohne Substanz oder Essenz. Daran zeigt sich, dass die Essentialismus-Kritik sich nicht nur auf den Körper, sondern auch und vor allem auf das Subjekt, auf die Konstitution des Subjekts im theoretischen Ansatz bezieht.

Es wird auch deutlich, dass Frasers Forderung, Feministinnen müssten eine Konzeptualisierung des Subjekts entwickeln, die »Butlers post-strukturalistischen Nachdruck auf Konstruktionen mit Benhabibs kritisch-theoretischer Betonung von Kritik in Einklang bringt« (SD 73), zwangsläufig zu theoretischer Inkonsistenz führt. Beide Ansätze sind nicht zu verbinden, weil ihnen unterschiedliche Vorstellungen vom Subjekt, die sich gar gegenseitig ausschließen, zugrunde liegen.

Zusammenfassung und Schlussfolgerung

Damit ist die Prüfung der Annahme der Geschlechterdifferenz zusammenzufassen und auf die Schlussfolgerungen für mein empirisches Projekt hinzuweisen. Um zu prüfen, inwieweit meine Forschungsfrage durch Butlers *Gender Trouble* bestätigt würde, habe ich ihre Veröffentlichung im Kontext der *Gender Studies* betrachtet und zunächst die *sex/gender*-Unterscheidung (und die Umstellung von der Frauenforschung zu den *Gender Studies*) dargestellt. Das Gender-Konzept half, die Pluralität des »Frau-Sein« zu erklären. Obwohl von den »women of colour« und »Third World Women« kritisiert wurde, dass ihre Erfahrungen von Unterdrückung nicht hinlänglich erfasst würden, wurde an einem einheitlichen feministischen Subjekt »Frau« festgehalten, zumal

Irigaray (und andere) gerade erst für den Term »Frau« den Subjektstatus in der Theorie (Philosophie) reklamiert hatten. Daran anknüpfend hatte sich eine Diskussion um Frauenrechte entwickelt.

Durch Butlers grundsätzliche Kritik an der feministischen Theoriebildung wurde das feministische Projekt in Frage gestellt, denn ihre Kritik an der binären Codierung »Mann vs. Frau« und mehr noch: an der Voraussetzung eines »realen« Körpers, an dem das Geschlecht einer Person abzulesen sei, wurde als Angriff auf das feministische Projekt insgesamt gesehen. Im »Streit um Differenz« wurde schließlich um die Eckpunkte einer feministischen Theorie gerungen. Dabei ging es um die Annahme eines geschlechtlichen Körpers und *agency*. Während Benhabib auf der Handlungs- und Kritikfähigkeit des Subjekts insistierte, plädierte Butler für einen entessentialisierenden Ansatz: Das Subjekt sei als Effekt des Diskurses zu betrachten, seine Handlungsfähigkeit könne nicht vorausgesetzt werden. Als Butler, die vor allem wegen der »Entleiblichungstendenz« in ihrem Ansatz kritisiert wurde, in *Körper von Gewicht* ihre Kritik präziserte, wurde deutlich, dass die Annahme der Geschlechterdifferenz weder mit biologistischen noch mit anthropologischen Argumenten zu begründen ist.

Für mein eigenes Projekt bedeutete dies, dass ich in meiner Untersuchung nicht mehr voraussetzen konnte, dass es Frauen und Männer »gibt«. Dies erwies sich als grundsätzliche Infragestellung. Offensichtlich war meine Forschungsfrage beim gegenwärtigen Stand der Diskussion in den *Gender Studies* nicht sinnvoll, denn eine empirische Untersuchung zu den kulturellen Differenzen der Geschlechterdifferenz schien die Essentialismus-Kritik geradezu anzuziehen. Doch nicht zuletzt aufgrund der langen Vorgeschichte meiner Projektidee gab ich so schnell nicht auf, zumal ich noch die Hoffnung hatte, mit Maihofers Ansatz zu einer Neubegründung der Annahme der Geschlechterdifferenz zu gelangen.

Hier sei noch erwähnt, dass ich geprüft habe, ob auch meine empirische Frage, die Interviewfrage nach dem Irrtum im Geschlecht einer Person, von dieser Kritik betroffen war, und zu folgendem Ergebnis gekommen bin: Die Geschlechterdifferenz wird in der Forschungsfrage und in der Interviewfrage auf unterschiedliche Weise vorausgesetzt. In der Forschungsfrage ist die Unterscheidung der sprechenden Subjekte, d.h. der Interviewten, die die Darstellungen der Wahrnehmung (des Körpers) einer anderen Person geben, zu finden. Diese Unterscheidung ist nicht zu halten. Wenn nicht vorausgesetzt werden kann, dass es Frauen und Männer »gibt«, kann ich nicht davon ausgehen, dass die Interviewten Frauen und Männer »sind«. In der Interviewfrage nach dem Irrtum im

Geschlecht einer Person wird zwar ebenfalls die Geschlechterdifferenz vorausgesetzt. Hier bezieht sich die Annahme jedoch auf die Sicherheit der alltäglichen Unterscheidung. Diese Unterscheidung ist durch die Essentialismus-Kritik Butlers nicht berührt, denn dass im Alltag zwischen Frauen und Männern unterschieden wird, stellt auch Butler nicht in Frage. Und solange im Alltag zwischen Frauen und Männern unterschieden wird, ist es möglich und sinnvoll, empirisch zu untersuchen, wie die Sicherheit der alltäglichen Unterscheidung für einen kurzen Moment in Unsicherheit umschlägt. Kürzer formuliert: Es ist problematisch voraussetzen, dass diejenigen, die in Antwort auf die Interviewfrage darstellen, wie sie sich im Geschlecht einer Person geirrt haben, »Frauen« und »Männer« »sind«.

Um dafür Sorge zu tragen, dass die Geschlechterdifferenz nicht länger als Tatsache vorausgesetzt würde, müsste ich nun für die empirische Analyse einen ausgearbeiteten Ansatz finden, in dem die Geschlechterdifferenz als »Konstruktion« betrachtet wird. Da ich nicht sicher war, ob ich mit Maihofers Vorschlag, »Geschlecht« als eine »historisch bestimmte Denk-, Gefühls- und Körperpraxis« zu betrachten (1995: 18), zu einer theoretischen Neubegründung meiner Forschungsfrage gelangen könnte, habe ich eine weitere Lösungsmöglichkeit in Bourdieus Ansatz gesehen. In einem Exkurs möchte ich aufzeigen, warum dieser keine Lösung für das Problem der Annahme der Geschlechterdifferenz bietet, auch wenn er immer wieder vorgeschlagen wird.¹³

Exkurs: Eine Lösung über das Habitus-Konzept?

In dem 1997 erschienenen Aufsatz *Die männliche Herrschaft* erklärt auch Pierre Bourdieu die Geschlechterdifferenz »konstruktivistisch«. Das heißt: Wie viele Feministinnen geht auch er davon aus, dass die Geschlechterdifferenz nicht in der »Natur der Dinge« liegt, wie an folgender Aussage deutlich wird: In der natürlichen Einstellung oder der doxischen Erfahrung erscheine sie nur als solche, denn diese »fasst die soziale Welt und ihre willkürlichen Einteilungen, angefangen bei der gesellschaftlich konstruierten Einteilung der Geschlechter, als natürlich gegeben, evident und unabwendbar auf« (1997: 159). Außerdem nimmt er offensichtlich Bezug auf die Diskussion um »Essentialismus« und *class and race* in den *Gender Studies*, wenn er schreibt:

13 Wie ich weiter unten ausführen werde, wird er auch von EthnologInnen vorgeschlagen. Auch in der interkulturellen Philosophie (vgl. Mohanty 1998: 234ff.) und der interkulturellen Pädagogik (z.B. Gogolin 1997) ist er zu finden.

»Der Sexismus ist ein Essentialismus: wie der ethnische oder der Klassenrassismus will er geschichtlich instituierte gesellschaftliche Unterschiede einer biologischen Natur zurechnen, die als eine Essenz fungiert, aus der unerbittlich alle Daseinsakte sich ableiten. Und unter allen Formen von Essentialismus ist er vermutlich am schwersten zu überwinden.« (Ebd. 169)

Auch wenn er den Körper als die »leibhaftige Stütze der Naturalisierungsarbeit« bezeichnet, scheint er ähnlich wie Butler zu argumentieren: »Die Definition des Körpers selbst, der leibhaftigen Stütze der Naturalisierungsarbeit, ist, vor allem was die sexuelle Dimension betrifft, in der Tat das Produkt einer umfassenden gesellschaftlichen Konstruktionsarbeit.« (Ebd. 175) So war ich zunächst einigermaßen sicher, dass mithilfe des Bourdieuschen Ansatzes eine »entessentialisierende« Analyse möglich sei. Mehr noch: Ich sah bereits Möglichkeiten, wie ich mithilfe seines Habitus-Konzepts die Analyse der Antworten auf meine Interviewfrage vornehmen könnte, denn er schreibt: »Der männliche und der weibliche Körper, und ganz speziell die Geschlechtsorgane, die, weil sie den Geschlechtsunterschied verdichten, prädestiniert sind, ihn zu symbolisieren, werden gemäß den praktischen Schemata des Habitus wahrgenommen und konstruiert.« (Ebd. 174) Wenn der männliche oder weibliche Körper »gemäß den praktischen Schemata des Habitus« wahrgenommen wird, müsste sich dies, so folgerte ich, auch in den mir vorliegenden Darstellungen eines Irrtums im Geschlecht einer Person abzeichnen: Nicht weil die sprechenden Subjekte Frauen und Männer »sind«, sondern weil sie durch unterschiedliche Habitusformen geprägt sind und nach diesen die Körper wahrnehmen und konstruieren, müssten sich Unterschiede in den Darstellungen finden lassen. Als ich daraufhin sein Habitus-Konzept genauer betrachtete, kamen mir jedoch Zweifel.

Das Habitus-Konzept ist sozusagen zweiseitig: Einerseits wird das Handeln der Individuen durch den Habitus, andererseits wird der Habitus durch das Handeln der Individuen strukturiert. Mithilfe dieses Konzepts erklärt Bourdieu vor allem die soziale Differenzierung. Der Habitus ist differenziert in verschiedene Habitusformen, demzufolge verfährt er selektiv: Indem er aus dem Wissensvorrat das schöpft, was in der Situation angemessen ist, reproduziert er die Struktur, die ihn geformt hat. Die Erklärungskraft dieses Konzepts hat er vor allem in *Die feinen Unterschiede* (1982) überzeugend nachgewiesen. Nun bezieht er es auf die Geschlechterdifferenz: »Der Habitus erzeugt gesellschaftlich vergeschlechtlichte Konstruktionen der Welt und des Körpers, die zwar keine geistigen Repräsentationen, doch darum nicht weniger aktiv sind.« (1997: 167) Deutlich ist zu erkennen, dass er sich auf die soziale Konstruktion der Wirklichkeit und des Körpers bezieht. Die »Konstruktion

des Körpers« werde in der »permanenten Bildungsarbeit« (also Sozialisation) geformt, dabei präge die soziale Welt ein »Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsprogramm« ein, »ein Programm, das [...] wie eine (zweite, kultivierte) Natur funktioniert.« (Ebd. 168) Damit versucht er auch, die Geschlechterhierarchie, die nach seiner Auffassung nur schwer zu überwinden sei, zu erklären:

»Einmal, weil diese Dinge Angelegenheiten nicht des Bewusstseins, sondern des Körpers sind und die Körper die Sprache des Bewusstseins nicht immer und in keinem Fall schnell verstehen. Und dann auch deshalb, weil es nicht leicht ist, die Kette der kontinuierlichen unbewussten Lernvorgänge zu zerbrechen, die von Körper zu Körper und mit ihren eigentlichen Sinn verdeckenden Worten in der oft sich selber dunklen Beziehung zwischen den aufeinander folgenden Generationen verlaufen.« (Ebd. 215)

Das heißt: Obwohl er die Körper nicht als geschlechtlich differente voraussetzt, sondern als vergeschlechtlichte betrachtet, sieht er kaum Möglichkeiten zur Veränderung. Dies erklärt vielleicht, warum sein Ansatz bislang in der feministischen Forschung auf wenig Resonanz gestoßen ist (Dölling/Frais 1997: 9). Möglich ist aber auch eine andere Erklärung: Obwohl Bourdieu sich sehr deutlich auf die feministische Diskussion bezieht und allem Anschein nach Butlers Kritiken kennt, zeigt sich bei genauerer Betrachtung, dass sein Ansatz »essentialistisch« ist, denn er setzt noch einen realen Körper voraus. Dies ist an folgender Aussage, die ich oben nur unvollständig zitiert habe, abzulesen:

»Durch eine permanente Formierungs-, eine Bildungsarbeit, konstruiert die soziale Welt den Körper als vergeschlechtlichte Wirklichkeit und in eins als Speicher von vergeschlechtlichenden Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien, die wiederum auf den Körper in seiner biologischen Realität angewendet werden.« (1997: 167)

Wenn der Körper »in seiner biologischen Realität« betrachtet und als »Speicher« bezeichnet wird, wird er als »Tatsache« vorausgesetzt. Er wird sozusagen als die Hardware, in die die Software eingeschrieben wird, betrachtet.¹⁴ Die Programme, die Software, sind die Habitusformen, die in den (realen) Körper eingeschrieben werden. Daraus folgt: In diesem Ansatz wird der Körper als außerdiskursive Tatsache vorausgesetzt. Ausdrücklich möchte ich anmerken, dass dies kein Zufall und keine Unachtsamkeit Bourdieus ist, die es zu korrigieren gelte, sondern dass er absichtsvoll außerdiskursive Tatsachen annimmt. Dies zeigt sich

¹⁴ Dies ist ein Vergleich, den Lyotard wählt (vgl. 1988: 819).

an seinem Konzept von Sprache. Er räumt der Sprache einen bevorzugten Status ein. In *Was heißt sprechen?* erklärt er, dass Sprache als »Spezialfall einer symbolischen Herrschaft« zu betrachten sei, aber »ihre Autorität von außen« bekomme (1990: 13). Er kritisiert gar die Ansätze, in denen Bedeutung und Wirkung des Wortes ausschließlich als im Diskurs hervorgebrachte Effekte betrachtet werden. Dies hält er für einen »Irrtum«: Sprache repräsentiere Autorität, habe sie nicht in sich selbst (vgl. ebd. 73ff.).¹⁵ Und damit lehnt er im Grunde Butlers radikale Essentialismus-Kritik ab.

Für weitere Überlegungen ist es wichtig darauf zu achten, ob von »Einschreibungsprozessen in den Körper« die Rede ist, wie bei Bourdieu, oder von »Einschreibungsprozessen in den Diskurs«, wie bei Butler.¹⁶ Allgemeiner lässt sich formulieren, dass nicht in allen Ansätzen, in denen »konstruktivistisch« argumentiert wird, auf die Annahme eines »Außen« der Sprache verzichtet wird. Außerdem lässt sich nun vermuten, dass Maihofer, wenn sie von »Denk-, Gefühls- und Handlungspraxis« spricht, einen »Praxis«-Begriff verwendet, der eher an Bourdieus Habitus-Konzept als an Butlers Konzept der Performativität orientiert ist. Es könnte auch sein, dass sie, wenn sie die Geschlechterdifferenz als »Element des westlichen Diskurses« definiert, nicht Butlers und Foucaults, sondern Bourdieus Diskursbegriff verwendet.

Damit zeigte sich deutlich ein Problem: Wenn ich meine Annahme der Geschlechterdifferenz weder mit Maihofers noch mit Bourdieus Ansatz begründen (folglich für die Analyse meiner Daten auch nicht mit Bourdieus Habitus-Konzept arbeiten) könnte, mit welchem »konstruktivistischen« Ansatz könnte ich dann arbeiten? Bevor ich darstelle, wie ich dieser Frage weiter nachgegangen bin, ist die Prüfung der zweiten in meiner Forschungsfrage enthaltenen Annahme, die Annahme der kulturellen Differenz, darzustellen.

15 Auch bei ihm ist also ähnlich wie bei Benhabib das Argument, nicht alles werde im Diskurs hervorgebracht, zu finden.

16 Hier ist darauf hinzuweisen, dass im »Streit um Differenz« die Unterschiede zwischen den Diskurs-Begriffen von Benhabib bzw. Habermas und Butler bzw. Foucault nicht diskutiert wurden. Allgemeiner ist zu kritisieren, dass der Diskurs-Begriff zu undifferenziert verwendet wird.

Die Annahme der kulturellen Differenz

Nachdem sich gezeigt hat, dass die Geschlechterdifferenz nicht in der Natur der Sache liegt, scheint auch die Annahme der kulturellen Differenz hinfällig zu sein: Wenn nicht einmal die so offensichtliche geschlechtliche Differenz der Körper zum Ausgangspunkt der Überlegungen genommen werden kann, ist es erst recht nicht möglich, die kulturelle Differenz als quasi natürliche Tatsache vorauszusetzen. Kultur meinte, solange Natur das »Rohe« war, immer schon das »Gekochte« (vgl. Butler GT 67). Wenn aber Natur bereits das Gekochte, eine kulturelle Konstruktion ist, ist Kultur das doppelt Gekochte, denn der Begriff »Kultur« bezeichnet immer schon etwas von Menschen Hervorgebrachtes.¹⁷ Insofern scheint der Kultur-Begriff einerseits besonders geeignet, auf die Unterschiede im »Gekochten« zu verweisen, andererseits ist er problematisch, weil er zu einer Doppelung des Konstruktionsgedankens führt. Ist es dann noch gerechtfertigt vorauszusetzen, dass es Kultur bzw. kulturelle Differenzen »gibt«?¹⁸

Bevor ich aufzeige, dass insbesondere feministische Soziologinnen und Ethnologinnen nach Butlers *Gender Trouble* die Essentialismuskritik auf das Kulturkonzept bezogen haben, möchte ich darauf hinweisen, dass der Kultur-Begriff inzwischen nicht nur in der politischen, sondern auch in der wissenschaftlichen Diskussion häufiger und selbstverständlicher verwendet wird als noch vor 20 Jahren. Dies lässt sich anhand der Rede vom »Dialog der Kulturen«, am Kulturbegriff in den *Postcolonial Studies* und nicht zuletzt anhand der Diskussion über die Universalität der Menschenrechte aufzeigen.

Zur Zeit wird – möglicherweise als Antwort auf Huntingtons *Kampf der Kulturen* (1997) und insbesondere nach dem »11. September« – allorts vorgeschlagen, einen »Dialog der Kulturen« zu führen. Dass es verschiedene Kulturen »gibt«, wird dabei nicht infrage gestellt. Allerdings

17 Clifford Geertz definiert »Kultur« als »selbstgesponnenes« (d.h. von Menschen gesponnenes) »Bedeutungsgewebe«. Da er in seiner Einleitung zu *Dichte Beschreibung* auch darauf hinweist, dass es nach Kluckhohn elf verschiedene Kulturbegriffe gibt (1997: 8f.), ist zu ergänzen, dass nicht in allen Definitionen Kultur als das »von Menschen Hervorgebrachte« betont wird. Für Butlers Kulturbegriff ist eher die Bedeutung von »Karte, Sieb oder Matrix«, die bei Kluckhohn als elfte Definition angeführt wird, anzunehmen.

18 Nicht zuletzt wurde mir in den Diskussionen der Forschungswerkstatt deutlich, dass ich nicht einerseits die Annahme der Geschlechterdifferenz aus epistemologischen Gründen aufgeben und andererseits die Annahme der kulturellen Differenz aus Nützlichkeitsgründen beibehalten könnte.

werden die Möglichkeiten eines solchen Dialogs und die Aussichten, Kulturen zu verändern (und neue zu schaffen), unterschiedlich beurteilt. Hier ist zwischen spät- und postmodernen Ansätzen zu unterscheiden. Vertreter spätmoderner Ansätze wie Jürgen Habermas und Ulrich Beck schlagen einen »Dialog der Kulturen« vor, um eine »Interpretation der Menschenrechte, die der modernen Welt auch aus der Sicht anderer Kulturen gerecht wird« (Habermas 1999: 219), zu erreichen, oder »um zu einer Neubestimmung der Moderne gegen ihre historischen Borniertheiten zu gelangen« (Beck 1997: 366). Vertreter postmoderner Ansätze wie Bernhard Waldenfels und Judith Butler wiederum beurteilen die Möglichkeiten eines solchen Dialogs skeptisch. So schreibt Waldenfels:

»Der imposante Gedanke eines umfassenden Dialogs, zu dem alle in gleicher Weise Zugang haben und dem alles, wenigstens auf die Dauer, in gleicher Weise zur Sprache kommen kann, gehört zu den Illusionen eines Totalitätsdenkens. Der Dialog zerteilt sich in Diskurse im Sinne Foucaults, die jeweils spezifischen Ordnungen unterliegen.« (1997: 33)

Ähnlich schreibt Butler:

»Gerade der Begriff ›Dialog‹ ist kulturell spezifisch und geschichtlich gebunden. So kann ein Sprecher durchaus sicher sein, dass ein Gespräch stattfindet, während ein anderer vom Gegenteil überzeugt ist. Zunächst müssen also die Machtverhältnisse hinterfragt werden, die die Dialogmöglichkeiten bedingen und einschränken. Andernfalls droht das Dialogmodell in ein liberales Schema zurückzufallen, das voraussetzt, dass die Sprecher gleiche Machtpositionen einnehmen.« (Hs 35)

Während Habermas und Beck den Dialog für möglich und notwendig halten, sehen Waldenfels und Butler aufgrund der Machtverhältnisse kaum eine Möglichkeit, überhaupt einen Dialog zu führen. Diese gegensätzlichen Haltungen zum Dialog hängen nicht nur mit der unterschiedlichen Theoretisierung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen zusammen, sie beziehen sich auch und vor allem auf die unterschiedliche Theoretisierung des Sprechens und der Sprache. Beck schreibt (wie Habermas) der Sprache eine zentrale Funktion zu. Da Sprache das Material bilde, aus dem »diejenigen Selbstverständlichkeiten gemacht seien, die sowohl das Wissen der Welt als auch das Handeln in ihr ein- und ausrichten« (1997: 377), sei eine neue Sprache zu erfinden:

»Zunächst müsste die Sprache geöffnet, erfunden werden, die es erlaubt, die nationalstaatlichen Bornierungen und den Fortschrittsfatalismus der ersten

Moderne abzustreifen und die Fragen der zweiten globalen Moderne im Dialog der Kulturen zu stellen und zu debattieren.« (Ebd. 381)

Auch bei Butler findet sich die Hoffnung auf eine Veränderung der Verhältnisse durch die Sprache, doch bei ihr geht es nicht um das »Erfinden« einer neuen Sprache, sondern um veränderte Sprechweisen, die noch niemals legitimiert wurden:

»Denkt man an die Welten, die eines Tages denkbar, sagbar und lesbar werden könnten, so zeigt sich, dass sich das Gebiet des sprachlichen Überlebens nur durch ein »anstößiges Vergehen« erweitern lässt, das auch die Erschließung des Verworfenen und das Sagen des Unsagbaren umfasst. Die Resignifizierung des Sprechens erfordert, dass wir neue Kontexte eröffnen, auf Weisen sprechen, die noch niemals legitimiert wurden, und damit neue und zukünftige Formen der Legitimation hervorbringen.« (Hs 65)

Sowohl Beck als auch Butler gehen davon aus, dass Veränderungen der Verhältnisse über ein verändertes Sprechen zu erreichen sind, doch während Beck dem Subjekt die Fähigkeit des Erfindens einer neuen Sprache zuschreibt, hat es für Butler nur die Möglichkeit der Resignifikation. Dies lässt sich auf den Streit zwischen Benhabib und Butler um *agency* beziehen und verallgemeinern: Während spätmoderne Vertreter an der Fähigkeit des Subjekts, Neues zu erfinden, ansetzen, insistieren postmoderne, insbesondere poststrukturalistische Vertreter darauf, von den (begrenzten) Möglichkeiten des Subjekts auszugehen. Dies hat Folgen für die unterschiedliche Bedeutung und Bewertung von »Kultur«: In postmodernen Ansätzen wird »Kultur« als Feld, in dem das Subjekt immer schon handelt, betrachtet. Das Subjekt kommt außerhalb des kulturellen Rahmens nicht vor. In diesem Sinne kritisiert Butler die Errichtung eines globalen und globalisierenden Subjekts, das sowohl seine eigene Verortung als auch die Bedingungen für eine lokale Intervention verschleierte (GT 217). Die Hoffnung auf eine gemeinsame Kultur in der Weltgesellschaft hat sie kaum. Diese ist jedoch bei Beck zu finden. Für ihn soll im Dialog eine neue – internationale oder globale – Kultur geschaffen werden. Allerdings zeigt sich, dass er »Kultur« in zwei Bedeutungen verwendet: Einerseits meint er damit »bornierte Tradition«, andererseits das durch Aufklärung und Dialog neu zu Erschaffende.

Dass es Kulturen »gibt« und ein Dialog zwischen den Kulturen möglich ist, wird auch von den Theoretikern, die die Grenzziehung zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen kritisieren, mehr oder weniger stillschweigend vorausgesetzt. Auch Edward Said, der neben Frantz Fanon als Begründer der *Postcolonial Studies* gilt und der den »Diskurs des

Westens über den Orient« als »Orientalismus« beschrieben hat (erstmalig 1979), stellt nicht infrage, dass es (»im Osten«) Kulturen gibt:

»There were – and are – cultures and nations whose location is in the East, and their lives, histories, and customs have a brute reality obviously greater than anything that could be said about them in the West. About that fact this study of Orientalism has very little to contribute, except to acknowledge it tacitly.« (2003: 5)¹⁹

Und auch Homi Bhaba, ebenfalls ein wichtiger Vertreter der *Postcolonial Studies*, bringt seine Hoffnung auf eine »internationale Kultur« zum Ausdruck. Anders als für Beck ist diese für ihn jedoch keine Erfindung, sondern ein Effekt.²⁰ Insofern ist festzuhalten, dass auch in den *Postcolonial Studies* »Kultur« vorausgesetzt wird, und zwar in ähnlicher Weise wie in den *Cultural Studies*:

»Culture can be regarded as regulated maps of meaning constituted by criss-crossing discourses through which objects and practices acquire significance. Culture is a snapshot of the play of discourses within a given time and space, a map which temporarily freezes ›meaning-in motion‹.« (Barker 2000: 95)

Wie selbstverständlich Kultur weiterhin vorausgesetzt wird, zeigt sich nicht zuletzt im politisch bedeutsamen Menschenrechtsdiskurs, d.h. im Streit zwischen »Universalisten« und »Relativisten« um die universale Gültigkeit der Menschenrechte. Während die »Relativisten« den west-

19 Da Said häufig in der Weise missverstanden wird, dass er behauptet, es gäbe keine Kulturen, sei betont, dass Said zwar behauptet, dass »Orient« und »Occident« keine »Naturtatsachen« seien (»›Orient« and ›Occident« are man-made«, 2003: 5), dass er damit die Konstruktion dieses Gegensatzes, nicht aber die Verwendung des Kulturbegriffs oder die Annahmen von Kulturen und kulturellen Differenzen kritisiert. In diesem Sinne stellt er auch nicht infrage, dass es eine »Kultur des Westens« »gibt« (vgl. ebd. 22). Dazu sei auch angemerkt, dass ich hier aus der Jubiläumsausgabe zitiere, da er dort in seinem Vorwort auf die Kritik an seiner Orientalismus-These und die Ereignisse nach dem 11. September eingeht. Im Übrigen ist es auffällig, dass sein Werk inzwischen in der 25. Auflage in Englisch erschienen ist, die deutsche Ausgabe aber seit Jahren vergriffen ist und nicht neu aufgelegt wird.

20 In seinem erstmals 1988 veröffentlichten Aufsatz »Cultural Diversity and Cultural Differences« schreibt er: »For the willingness to descend into that alien territory may reveal that the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open the way to conceptualizing an *international culture*, based not on the exoticism or multi-culturalism of the diversity of cultures, but on the inscription and articulation of culture's hybridity.« (2001: 209, Hervorh. U.M.)

lichen Zuschnitt der in der *Declaration of Human Rights* erklärten Rechte kritisieren, insistieren die »Universalisten« auf ihrer Universalität über alle kulturellen Unterschiede hinweg.²¹ Dabei scheinen sie vor allem Sorge zu haben, dass bei einer Relativierung dieser Rechte die »Erfahrungen von Ungerechtigkeit in der Kultur selbst, etwa der Konfrontation von Töchtern mit dem Leiden ihrer Mütter in einer patriarchalischen Gesellschaft« perpetuiert würden (vgl. Forst 1999: 76f.). Diese und ähnliche Argumentationen mit dem Leiden der Frauen an »ihrer Kultur« haben dazu geführt, dass Feministinnen die Argumentationen mit »Kultur« generell kritisieren: Allzu häufig würde das Kultur-Argument benutzt, um die bestehenden Verhältnisse aufrecht zu erhalten oder um auf internationaler Ebene das »Schlechte« anderer, nicht-westlicher Kulturen aufzuzeigen.

»We need to problematize all of culture, not just the perceived ›bad‹ aspects. When we limit our inquiry to egregious violations, we limit our capacity to ameliorate human pain to just that one instance of a ›bad cultural practice‹. Without questioning the political use of culture, without asking whose culture this is and who its primary beneficiaries are, without placing the very notion of culture in historical context and investigating the status of the interpreter, we cannot fully understand the ease with which women become instrumentalized in larger battles of political, economic, military, and discursive competition in the international arena.« (Rao 1995: 174)

So ist inzwischen in feministischen Studien häufig Kritik an »Kultur« zu finden. Auch wenn sich bei genaueren Betrachtung zeigt, dass »Kultur« dabei meistens in der Bedeutung »(bornierte) Tradition« verwendet wird, seien hier, um nicht hinter den oben aufgezeigten Stand der feministischen Diskussion zurückzugehen, nur die Kritiken angeführt, die die Annahme der kulturellen Differenz problematisieren und sich direkt auf meine Forschungsfrage beziehen lassen.

21 Vgl. dazu Mihçiyazgan 2001b.

Feministische Kritiken am Kultur-Konzept

Soussan Sarkhoch, eine iranische Soziologin, kritisiert die »Verneinung von Universalität« (1996: 84) im feministischen Diskurs. Die Betonung kultureller und sonstiger Differenzen geschehe auf Kosten der Universalität (vgl. ebd. 90), das Insistieren auf Differenzen könne in rassistische Argumentation umschlagen (vgl. ebd. 89). In Berufung auf Saids Orientalismus-These lehnt sie die Annahme einer muslimischen Kultur prinzipiell ab. Es werde ein »homo islamicus« erfunden, der nichts anderes als das »Nicht-Ich« des Westens sei und deshalb dem anderen nicht gerecht werden könne. Dann folgert sie, der Orientalismus sei zwar ein Produkt der Moderne, aber nicht in der Tradition der Aufklärung zu sehen, denn er sei »anti-aufklärerisch« (ebd.).²² Da sie einerseits ein »Hegemonialstreben der europäischen Kultur« konstatiert, andererseits am Universalitätspostulat der Aufklärung festhält, ergibt sich ein Widerspruch, auf den sie selbst hinweist: »Ich begreife den Widerspruch zwischen dem Universalitätspostulat der Aufklärung und dem Hegemonialstreben der europäischen Kultur im Zuge der Welteroberung als einen inneren Widerspruch der Moderne.« (Ebd.) Das heißt, sie sieht den »inneren Widerspruch«, aber sie folgert daraus nicht, dass dieser der Aufklärung sozusagen selbst eingeschrieben ist, wie Karin Hausen (1997), Andrea Maihofer (1997) u.a. aufgezeigt haben, sondern hält an der Hoffnung auf Transparenz der Welt und an der Möglichkeit des objektiven Erkennens der gesellschaftlichen Realität fest. Dies wird im zweiten Teil ihres Beitrags deutlicher. Hier stellt sie das Thema »Frauenmacht« in den Mittelpunkt. Damit meint sie die Beziehung zwischen *gender* und Macht, die sie thematisiert, um »dem Bild der unterdrückten Frau in den islamischen Ländern« etwas entgegensetzen zu können (ebd. 99). Foucaults Machtbegriff lehnt sie jedoch ab, er sei wenig hilfreich für das feministische Projekt:

22 Bezogen auf meine im ersten Kapitel angeführten Überlegungen sei ergänzt, dass sie die These, die Moderne habe christliche Wurzeln, ablehnt mit dem Argument, die Aufklärung sei gegen Religion und Kirche durchgesetzt worden. Mit dieser These solle nur die alte Dichotomie (Abendland vs. Morgenland) wieder aufgenommen werden: »[Die Westler] erklären sich selbst zu den kulturellen Erben der griechisch-römischen Welt und die anderen zu den Erben der altorientalischen Reiche, besonders der Perser, den klassischen Feinden der Griechen und Römer. Um die alte, religiös definierte Dichotomie unbehelligt wieder verwenden zu können, erklärten sie die Moderne zur ungebrochenen Weiterentwicklung der christlichen Kultur, obwohl diese sich selbst im Widerspruch zu Religion und Kirche entwickelte.« (1996: 88)

»Ich stimme mit Nancy Fraser darin überein, dass eine sorgfältige Unterscheidung von Begriffen, wie Weber sie vornimmt, eine viel differenziertere Analyse der gesellschaftlichen Machtverhältnisse erlaubt, als ein »allumfassender Begriff der Macht«, der »eine höchst heterogene Kollektion von Phänomenen« darstellt (Fraser 1989, S. 32). Diese Begriffe sind nicht mehr als Definitionen und Werkzeuge der Analyse und ersetzen keineswegs die Untersuchung der konkreten Verhältnisse.« (Ebd. 105)

Die differenziertere Analyse der konkreten Verhältnisse sei mithilfe des *gender*-Konzepts möglich, denn es eröffne eine Perspektive, um die Verhältnisse in verschiedenen Gesellschaften mit unterschiedlichem kulturellen Hintergrund zu analysieren (vgl. ebd. 107). Damit bringt sie genau die Argumente vor, die, wie ich oben aufgezeigt habe, bei der Umstellung von der Frauenforschung auf *Gender Studies* wichtig waren. Sie bezieht sich jedoch nicht auf den *doing gender*-Ansatz, denn gleich darauf kritisiert sie die Annahme von Geschlecht als Konstruktion:

»Dagegen geht die Aussage »das Geschlecht ist ein Konstrukt« im Sinne Butlers an der sozialen Realität vorbei. Sie erhebt die Probleme des Geschlechterverhältnisses auf die Ebene der Symbole, der Sprache und des Diskurses. Realitäten wie Gewalt gegen Frauen in den Gesellschaften [...] sind mit dem Begriff Konstrukt nicht zu erfassen. [...] Wie verschieden die einzelnen Frauen auch sein und handeln mögen und wie vage der Begriff »weiblich« sein mag, so erleben Menschen, die von ihrer Gesellschaft als Frau definiert werden, bestimmte »Behandlungen«, die je nach Gesellschaft variieren können, aber alle Frauen dort mehr oder weniger betreffen.« (Ebd.)

Sie behauptet also, mit Butlers Ansatz sei die Realität, d.h. die Gewalt und das Unrecht, das Frauen erleiden, nicht zu erfassen. Einerseits nimmt sie, wenn sie nicht von »Frauen«, sondern von »Menschen, die von ihrer Gesellschaft als Frau definiert werden« spricht, Butlers Essentialismus-Kritik auf. Andererseits fällt sie hinter die feministischen Theorie-Ansätze, die die »Realität« und Erfahrung von Frauen nicht mehr als etwas objektiv Gegebenes, sondern als Effekt des Diskurses zu beschreiben versuchen, zurück.

Wenn Sarkhoch dazu auffordert, »die Differenzen zu untersuchen, ohne in kulturalistische Interpretationen zu verfallen« (ebd.), ist zu fragen, wie sich die Differenzen zwischen Frauen, d.h. zwischen verschiedenen *gender*-Konstruktionen beschreiben lassen: Kann man *gender* als hilfreiches Konzept betrachten, um die »Verhältnisse in verschiedenen Gesellschaften mit unterschiedlichem kulturellen Hintergrund zu analysieren« (ebd.), ohne kulturelle Differenzen vorauszusetzen? Kann man einerseits davon ausgehen, dass *gender* eine kulturelle Konstruktion ist,

und es andererseits ablehnen, Geschlecht als Konstruktion zu betrachten? Da Sarkhoch für die Analyse der (Macht- und Herrschafts-)Verhältnisse den Ansatz von Ilse Lenz zu favorisieren scheint (vgl. ebd. 105), ist genauer zu betrachten, ob sich diese Widersprüche auch bei Lenz finden und ob sie »Kultur« bzw. kulturelle Differenzen voraussetzt oder nicht.

Lenz sieht ähnlich wie Sarkhoch die Gefahr, dass in neueren Ansätzen die Realität und damit die soziale Ungleichheit und Ungerechtigkeit nicht hinreichend berücksichtigt werde.²³ Auch sie hinterfragt die Dualismen im feministischen Diskurs und nimmt neuere Debatten »zu den kulturellen Aspekten sozialer Ungleichheit und zur sozialen Konstruktion von Ethnizität« auf. Doch anders als Sarkhoch argumentiert sie »konstruktivistisch«: »Wir sollten nicht nur das Geschlecht, sondern auch »Ethnie« und auf alle Fälle »Rasse« als sozial geschaffen begreifen.« (1996: 213) Darin sieht sie einen Ausweg aus einer ihrer Ansicht nach schwierigen Debatte. Ausführlich zeichnet sie die Identitätsdebatte im amerikanischen Feminismus nach: *Women of colour* hätten die Geringschätzung oder Unkenntnis der kulturellen Identität anderer ethnischer Gruppen (durch die Mehrheitsgesellschaft) als rassistisch begriffen und die Anerkennung ihrer je besonderen Kultur gefordert. Dies sei inzwischen auch in der deutschen feministischen Debatte zu erkennen, es habe sich »die Alltagsthese durchgesetzt, Ignoranz von fremden Kulturen sei rassistisch« (ebd. 210).²⁴ Um diesen Rassismus, diese Ausgrenzung zu überwinden, schreibt sie gegen »Grenzziehungen«. Indem Geschlecht und Ethnizität als soziale Konstruktionen betrachtet würden, könne gezeigt werden, dass Ethnizität selbst zur Ressource der Ausgrenzung gemacht würde: »Wenn es bei Geschlecht um persönliche Einbindung und Unterordnung geht und bei Ethnizität um kollektive Mitgliedschaft oder Ausgrenzung aus einem Verband von potentiell Gleichen, so tragen beide Strukturkategorien jeweils spezifisch zur Reproduktion von Ungleichheit bei.« (Ebd. 218f.) Geschlecht und Ethnizität seien nicht als additiv zusammenfallende Unterdrückungsverhältnisse vorzustellen, sondern Subjekte würden »konfigurative Handlungsstrategien« verfolgen und »einzelne Elemente der Geschlechtsrollen, ihres ethnischen

23 »Ein postmoderner Diskurs des kulturellen Pluralismus wird Armut, Gewalt und Marginalisierung nicht aufheben.« (Lenz 1996: 223)

24 Ihrer Auffassung nach ist also nicht die Kolonialmacht oder die Behauptung des Anders-Seins der Anderen durch die Kolonialmacht das Problem, vielmehr ist es ihrer Darstellung nach die Behauptung des eigenen kulturellen Anders-Seins der »schwarzen« oder farbigen Frauen, die zu Spannungen und Konflikten unter Feministinnen geführt habe.

Hintergrunds usw. auswählen, kombinieren oder aber herunterspielen und vermeiden« (ebd. 219). Dabei würden sich neue kulturelle Mischformen und Synthesen herausbilden und neue kulturelle und soziale Synthesen entstehen (vgl. ebd. 220).

In diesem Zusammenhang kritisiert Lenz »Kultur« als Ausgrenzungsressource: Individuen würden durch den Verweis auf ihre kollektive Kulturen als Außenstehende oder Nachrangige eingeordnet, die Anderen würden in einen »Außenraum außerhalb der eigenen Gemeinschaft« verwiesen (vgl. ebd. 218), ihnen würde dadurch soziale Anerkennung systematisch verweigert. Außerdem würde die Heterogenität innerhalb von Kollektiven nicht anerkannt, und die Unterscheidung von Einheimischen und Migranten, d.h. die Hierarchisierung werde legitimiert. Unter dem »Deckwort der anderen Kultur« würden patriarchale Herrschaftsmomente legitimiert und demokratische Verantwortlichkeit relativiert. Aufgrund der »Kultur« würden den Einzelnen individuelle Entfaltungsmöglichkeiten aberkannt. Nach diesem Muster habe z.B. »ein türkisches Mädchen aufgrund ›ihrer Kultur‹ bitte ein geringeres Bedürfnis und Recht auf Selbstbestimmung als einheimische« (ebd. 222).

Wenn Lenz es für notwendig hält, von »Dualismen« zu »Differenzierungen« überzugehen, verkürzt sie die Kritik an Differenzannahmen, denn sie nimmt diese nicht in dem Sinne auf, dass bereits durch die Differenzbehauptung eine Hierarchie geschaffen wird, sondern sie geht davon aus, dass Differenz in Hierarchie transformiert werde. Ihre Kritik gilt also dieser Transformation, nicht der Differenzannahme. So kritisiert sie indirekt Butlers Ansatz zur Überwindung der Geschlechterhierarchie: Eine »kurzschlüssige Ableitung von Geschlechterrollen auf Diskurse« könne sich als sehr partikularer Theorieansatz erweisen (vgl. ebd. 214). Hier zeigen sich unterschiedliche Auffassungen von den Handlungsmöglichkeiten des Subjekts: Während Butler die begrenzten Möglichkeiten des Subjekts fokussiert, geht Lenz von seinen Wahlmöglichkeiten aus. Indem sie auf der individuellen Subjektivität insistiert, kann sie aber die Macht, die den Spielraum der Handlungsmöglichkeiten des Individuums einschränkt, nicht mehr thematisieren. Sie kann zwar die »Brechungen, die sich potenziell zwischen den verschiedenen Bezügen« ergeben, erfassen (vgl. ebd. 219), wozu sie auf Bourdieus Habitus-Konzept zurückgreift (vgl. ebd. 220ff.), daran aber zeigt sich umso deutlicher, dass sie ein Individuum voraussetzt, dessen Wesen geradezu darin besteht, sich selbst zu bestimmen. Letztlich hält sie damit an einem Subjektbegriff fest, den Foucault und Butler überwinden wollen.

Ähnlich wie Cornell im »Streit um Differenz« plädiert Lenz für ein »Konzept von Gleichheit, das kulturelle Unterschiede nicht als einen Grund zum Ausschluss betrachtet, sondern abstimmt auf eine Konver-

genz in der Frage, wie individuelle und Gruppenrechte auf Freiheit, Gleichheit und Würde zu erfüllen« seien (vgl. ebd. 223). Wie an dieser Aussage zu erkennen ist, kritisiert auch sie einerseits das Kulturkonzept, andererseits hält sie an ihm fest, wenn sie von »kulturellen Unterschieden« spricht. Sie bestreitet also nicht, dass es Kulturen und kulturelle Differenzen »gibt«, sie kritisiert nur, dass diese zur sozialen Ausgrenzung, »Demarkierung« benutzt würden. Wenn aber bei der Behauptung von Differenzen immer schon Hierarchisierungen in Kauf genommen werden, ist die Differenzannahme selbst, und nicht die soziale Ausgrenzung, bei der Differenzen benutzt werden, zu kritisieren.

Die Ausführungen von Lenz fordern dazu auf, über die Frage der sozialen Ausgrenzung genauer nachzudenken. Hier fällt auf, dass es auch das zentrale Anliegen von Foucault und Butler ist, soziale Ausgrenzungen (der »Wahnsinnigen« und/oder Homosexuellen, auf die der MigrantInnen gehen beide nicht ein) zu überwinden, dass sie das Problem aber anders zu lösen versuchen als z.B. Bourdieu. Worin genau besteht der Unterschied? Für weitere Betrachtungen ist die Frage im Auge zu behalten, wie »soziale Ausgrenzung« und »Ausschlussprozeduren« sich voneinander unterscheiden lassen. Offensichtlich thematisieren SoziologInnen vor allem die Ausgrenzung aus und die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft, vielleicht weil »Gesellschaft« nach wie vor eine zentrale Kategorie der Soziologie ist und diese vornehmlich über den Nationalstaat definiert wird (vgl. Nassehi 1995: 445), während »Kultur« bislang eher in der Bindestrich-Soziologie auftaucht und vornehmlich als »Gekochtes« konzipiert wird. An dieser Stelle ist ein Blick auf ethnologische Studien zu werfen, denn für diese ist die Kategorie »Kultur« von zentraler Bedeutung. Ist hier vielleicht eher eine Problematisierung des Kultur-Konzepts zu finden? Betrachten wir hierzu zunächst die Ausführungen der Ethnologin Ayşe Çağlar, die in Montreal und Berlin geforscht hat und sowohl mit der außereuropäischen, amerikanischen feministischen Diskussion als auch mit den Studien zur Arbeitsmigration in der BRD vertraut ist.

Kultur als Fiktion

Schon 1990, also vor *Gender Trouble*, kritisiert Çağlar in einem Aufsatz mit dem Titel *Das Kultur-Konzept als Zwangsjacke in Studien zur Arbeitsmigration* das Kultur-Konzept und bezeichnet es als »Fiktion«: »Ich möchte auch den Begriff der ›Kultur‹ in diese Reihe von Fiktionen, die für die Forschung ein Hindernis bilden, einfügen. Das Konzept von ›Kultur‹ wird zu einer Zwangsjacke, wenn man sie als ein alles beinhal-

tendes organisiertes und konstantes Ganzes sieht.« (1990: 94)²⁵ Wenn Çağlar den Begriff »Fiktion« verwendet, bezieht sie sich möglicherweise auf Donna Haraway, denn für sie ist jede Tatsache Resultat eines Konstruktionsprozesses, das seine Bedeutung durch den Ort im Gewebe der Erzählungen erhält. Zwischen einer Tatsache und den mit ihr verknüpften Erzählungen, also zwischen *fact* und *fiction*, bestehe kein absoluter Gegensatz, vielmehr würden Fakten fiktional, d.h. durch Erzählpraktiken hergestellt.²⁶ Während Haraway jedoch vorschlägt, die »alten« Fiktionen durch neue zu ersetzen, geht Çağlar davon aus, dass Fiktionen »ein Hindernis« für die Forschung bildeten und durch eine bessere Forschung zu überwinden, dass also Beschreibungen ohne Fiktionen möglich seien.

Çağlar kritisiert die im Kultur-Konzept enthaltene »holistische Sicht«: Kultur werde als integriertes Ganzes mit einheitlichen Regeln und unveränderlichen, statischen Beziehungen, als »geschlossenes System« betrachtet. Diese Betrachtungsweise ver falle allzu oft in Verunreinigungsannahmen und lasse »keinen Platz für Mischformen«. Daher könne das Problem des Synkretismus nicht aufgegriffen werden, obwohl doch Synkretismus ein Merkmal jeder Kultur sei und Kulturen stets aus Mischungen, Verbindungen, Überschneidungen überhaupt erst entstanden seien (vgl. ebd. 96f.). Hier ist einzuwenden, dass das Problem der Mischformen sehr wohl mithilfe des Kulturbegriffs zu behandeln ist, denn bei Mischformen sind mindestens zwei differente Kulturen voraussetzen. Wichtiger ist ihre Kritik an der Gleichsetzung von Ethnizität und Kultur: Es würde vorausgesetzt, dass jede ethnische Gruppe ihre ur-eigene Kultur habe (vgl. ebd. 95). Die Grenzen der ethnischen Gruppe würden als selbstverständlich angenommen, und es werde versucht, z.B. die wesentlichen Elemente und Grenzen der »türkischen Kultur« herauszufinden (ebd. 98). Dies führe zur »Entdeckung« der Herkunftskultur. Die Forscher entdeckten diese, obwohl sie eine »Erfindung der For-

25 Dass sie dies als grundlegende Kritik meint, ist an dem Hinweis, dass »Kultur« ein Schlüsselkonzept ihrer Disziplin sei und es wohl »befremdlich« sei, wenn sie es infrage stelle, abzulesen: »Es wäre ebenso befremdlich, wenn ein Psychoanalytiker die Gültigkeit des Konzepts des Individuums bestreiten würde oder wenn ein Soziologe es ablehnen würde, mit dem Begriff »Gesellschaft« zu arbeiten.« (Çağlar 1990: 93)

26 Çağlar bezieht sich zwar nicht explizit auf Haraway, aber wenn sie außerdem behauptet, der Begriff des vereinheitlichten Individuums sei »nichts als Fiktion«, ist zu erkennen, dass sie auch Haraways Kritik an vereinheitlichenden Vorstellungen des Individuums aufnimmt. Auf diese werde ich weiter unten eingehen, denn Haraways Arbeiten waren und sind neben denen von Butler von großer Bedeutung für die feministische Diskussion (vgl. Kap. »(De-)Konstruktion«).

scher« sei. Diese enge Verbindung von Ethnizität und Kultur verhindere zum einen ein Verständnis für die Dynamik der Prozesse in der Migration, denn alles, was beobachtet werde, werde mithilfe eines kulturellen Repertoires der Migranten erklärt, zum anderen ergebe sich dadurch zwangsläufig eine Gegenüberstellung von Kulturen, wobei die eigene Kultur der Forscher ausgeblendet und nur die der anderen Seite thematisiert werde: »Es ist, als hätten die Türken ›Kultur‹ und die anderen Psyche. Diese Überbetonung des Kulturellen verhindert die beabsichtigte Erklärung von psychosozialen Prozessen in ihrer Komplexität.« (Ebd. 100) Eine Konsequenz dieser Erklärungen sei, dass türkische Migranten die Zuschreibungen inzwischen zu einem Teil der Selbstdefinition gemacht hätten. Sie beschrieben sich inzwischen selbst als »zwischen zwei Stühlen sitzend« und »stuhlos« (vgl. ebd. 102).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass nach Çağlars Auffassung durch das Kulturkonzept unnötige »Zwänge« sowohl für die Forscher, die ihre Beobachtungen und Erklärungen dadurch einengten, als auch für die beschriebenen Migranten selbst, die im Kultur-Konzept eingengt würden und sich inzwischen selbst als defizitär beschrieben, entstanden seien. Um diese zu überwinden, schlägt sie vor, »die Kultur der türkischen Bevölkerung« als »bricolage« und die Migranten als »bricoleurs«, »kulturelle Bastler« zu betrachten, denn dadurch seien die Syntketismen zu erfassen. In Anlehnung an Levi-Strauss formuliert sie:

»[Die Migranten] schaffen neue Kompositionen aus den Trümmern dessen, was einmal sozialer Diskurs war. Sie tun dies mit einem ›Satz an Werkzeugen‹, die in keiner Beziehung zu den auszuführenden Vorhaben – oder zu überhaupt keinem bestimmten Vorhaben – stehen, sondern sie sind das zufällige Ergebnis aller Gelegenheiten, die den Vorrat erneuern und bereichern oder ihn mit den Überresten früherer Konstruktionen und Zerstörungen erhalten helfen.« (Ebd. 104)

Hier zeigt sich eine gewisse Ähnlichkeit zu Becks doppelter Verwendung des Kulturbegriffs, denn auch Çağlar betrachtet »Kultur« einerseits als Werkzeug oder (Wissens-)Vorrat der Migranten, andererseits als Ergebnis ihrer Basteltätigkeit. Wenn Migranten kulturelle Bastler sind, die mit kulturellem Material arbeiten, basteln sie neue kulturelle Formen, »neue Kompositionen«. Im Gegensatz zu Beck verzichtet sie aber auf die Vorstellung einer zielgerichteten Tätigkeit und spricht vom »zufälligen Ergebnis«. Dies wiederum erinnert an das Hybriditätskonzept von

Bhaba.²⁷ Allerdings erklärt dieser die hybriden Formen als Effekt der Machtverhältnisse, während Çağlar gerade an dieser Stelle die Notwendigkeit des »Bastelns« der Migranten nicht thematisiert. Hier lässt sich festhalten, dass sie zwar das zu statisch gedachte Kulturkonzept kritisiert, es aber nicht insgesamt infrage stellt.

Am Ende des Aufsatzes schlägt auch sie, obwohl sie sehr unterschiedlich und fast entgegengesetzt zu Ilse Lenz argumentiert, Bourdieus Ansatz für die Analyse der Prozesse in der Migration vor. Dies führt sie in ihrem 1996 erschienenen Aufsatz *Beyond Culturalism* weiter aus. Doch auch in diesem Aufsatz verwirft sie den Kultur-Begriff nicht, sondern schlägt vor, Kultur neben anderen Ressourcen als Kapital im Sinne Bourdieus zu betrachten. Sowohl das Holismus- wie das Ethnizität-Argument tauchen wieder auf, allerdings in schärferen Formulierungen:

»Researchers working on Turkish migrants' culture in Germany note emergent hybrids and syncretisms, but are disturbed by these ›cultural impurities‹. The common reaction is either to label this hybrid culture degenerate or to diagnose the situation as one of a fragmented cultural world leading to a crisis of identity.« (1996: 54)

Hier zeigt sich deutlich, dass sie nun einen zentralen Kritikpunkt des feministischen Diskurses übernimmt, denn sie behauptet, alle Studien zu türkischen Migranten seien »essentialistisch«: »In short, approaches advocating cultural racism as well as the studies on the dynamics of Turkish migrant society in Germany which bring ›Turkish culture‹ as the explanatory factor to the fore are essentialist.« (Ebd. 58) Dieser Essentialismus sei im Grunde rassistisch, denn

»the story of cultural racism does not end by drawing boundaries between cultures. [...] Cultural racism is not a simple issue of drawing boundaries, but is a matter of an antagonistic division of the discursive field. It refers to the construction of differences within an antagonism.« (Ebd.)

Nun spricht Çağlar vom »diskursiven Feld«, während sie in ihrem früheren Aufsatz den Begriff »sozialer Diskurs«, aus dessen Trümmern die Migranten Neues schaffen, verwendet hat. Wenn sie außerdem von der »construction of differences« und »Außerdiskursivem« spricht, ist zu vermuten, dass sie sich auf Butlers *Gender Trouble* bezieht:

27 Vgl. unten Kap. »(De-)Konstruktion«. Dass das Hybride auch für Haraway von zentraler Bedeutung ist, werde ich ebenfalls weiter unten aufzeigen.

»What is important here is the transformation of differences (from a simple system of opposition) in to an antagonism. Moreover, this transformation, in my opinion, does not have much to do with cultural distances. Although it is a discursive transformation, this dynamic is set from without, that is *ex-discursive*. Turkish migrants set a good example to this.« (Ebd. 59, Hervorh. U.M.)

Allerdings gibt es hier eine Bedeutungsverschiebung: Während Butler davon ausgeht, dass nichts Außerdiskursives angenommen werden könne, behauptet Çağlar, die Transformation der Unterschiede in einen Antagonismus sei eine diskursive Transformation, die von außen an das System herangetragen werde. Demnach stehen die Forscher außerhalb des Feldes und teilen, wenn sie ihre Daten bearbeiten, das diskursive Feld von außen (»*ex-discursive*«) antagonistisch auf. Offensichtlich steht der »Feld«-Begriff nicht für das Feld des Diskurses, es ist eher der Feld-Begriff der Ethnologen, die »im Feld« ihre Daten sammeln.

Um auf eine nicht-antagonistische Weise zu einer Beschreibung der türkischen Arbeitsmigranten zu gelangen, schlägt sie vor, von ihrer zunehmenden »sozialen Sichtbarkeit« (*social visibility*) auszugehen (vgl. ebd.) und das kulturelle Kapital der Migranten zu analysieren. Mit Bourdieu geht sie davon aus, dass dies in den Körpern eingeschrieben sei, und kommt zu dem Ergebnis, dass für türkische Migranten in der deutschen Gesellschaft wenige Aussicht bestehe, nicht ausgegrenzt zu werden.

»I think, it is no accident that the body and body-centred practices come to the fore as the prominent sites in which the social exclusion could be and is exercised. In this context, the bodily differences gain importance in indexing, not only cultural differences but cultural antagonisms leading to cultural racism which might be in its consequences not less fierce than racism based on physical criteria.« (Ebd. 61)

Deutlich setzt sie mit Bourdieu den Körper als Hardware, in den Programme eingeschrieben werden, voraus. Auch wenn sie argumentiert, dass nicht Kultur, sondern kulturelles Kapital (das sie definiert als »the ensemble of embodied dispositions such as learnable skills«, ebd. 59) zur Ausgrenzungsressource gemacht werde, kann sie zwar den Kulturbegriff vermeiden, aber sie muss die Essenz des Körpers des Subjekts voraussetzen. Damit entkommt sie der Essentialismus-Kritik nicht.

Während Çağlar »Kultur« durch »kulturelles Kapital« ersetzt, lehnt eine andere feministische Ethnologin, Lila Abu-Lughod, das Kulturkonzept konsequent ab. Bevor ich ihre Argumentation nachzeichne, möchte ich einiges zur außereuropäischen feministischen Diskussion

nachtragen, zumal auch Abu-Lughods Beitrag in diesem Kontext zu betrachten ist.

Die »Imperialismus«-Kritik im (westlichen) Feminismus

Oben habe ich aufgezeigt, dass Butler im einleitenden Kapitel zu *Gender Trouble* die These vom universalen Patriarchat bzw. der universalen Unterdrückung von Frauen sowie die Konstruktion eines einheitlichen Subjekts »Frau« in der feministischen Theoriebildung kritisiert. Hier ist nachzutragen, dass schon zu Beginn der 80er Jahre Chandra Talpade Mohanty, Gayatri Spivak und andere Feministinnen das Einheitssubjekt des Feminismus infrage gestellt und die »imperialistischen Strategien« im Feminismus kritisiert haben. Dies erklärt sich zum einen dadurch, dass nun auch postkoloniale Studien mit feministischer Perspektive durchgeführt wurden. Wurde die Situation der Frauen in kolonisierten Ländern in feministischen Studien zunächst mehr oder weniger einheitlich als »doppelte Kolonisierung« (durch die Kolonialmacht einerseits, durch das Patriarchat andererseits) charakterisiert, so wurde nun auch die Kolonisierung durch feministische Studien kritisiert. Zum anderen war diese scharfe Kritik wohl auch die Reaktion nicht-westlicher feministischer Forscherinnen auf die UN-Frauenkonferenzen in Mexiko City 1975 und Kopenhagen 1980, auf denen »Dritte-Welt-Frauen« nur als passive Zuhörerinnen in Erscheinung treten konnten, während westliche Frauen *über* diese als homogene Gruppe sprachen (vgl. Mohanty 2001: 263). Mit recht eindeutigen Worten kritisierten »nicht-westliche« Feministinnen nun, die (westliche) feministische Kritik würde den imperialistischen Gestus reproduzieren (Spivak 2001: 269, erstmals 1985), und kündigten die »Schwesterschaft« auf. Mohanty z.B. zeigt auf, dass in feministischen Schriften durch die Annahme der universalen weiblichen Unterdrückung Frauen als eine kohärente Gruppe mit gleichen Interessen und Wünschen konstruiert würden. Dabei komme es zu einer »binären Analytik«: Während »Third-World-Women« als »ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, domestic, victimized« etc. dargestellt würden, nähmen westliche Feministinnen für sich in Anspruch, das Gegenteil zu sein: »educated, modern, as having control over their own bodies and sexualities, and the freedom to make their own decisions« (2001: 261). Bei einer derart ausgrenzenden Unterscheidung sei ein gemeinsamer politischer Kampf nur schwer möglich. »Sisterhood cannot be assumed on the basis of gender; it must be formed in concrete, historical and political practice and analysis.« (Ebd. 262)

Außerdem sei es auch wissenschaftlich problematisch, von der Einheit »Frau« auszugehen. Sie könne nicht als Analyse­kategorie vorausgesetzt werden, vielmehr werde durch die Annahme der transkulturellen männlichen Dominanz gleichzeitig die Annahme einer »Dritte-Welt-Differenz« hervorgebracht: »An analysis of ›sexual difference‹ in the form of a cross-culturally singular, monolithic notion of patriarchy or male dominance leads to the construction of a similarly reductive and homogeneous notion of what I call the ›Third World Difference‹.« (Ebd. 260)

Mohanty weist auch darauf hin, dass die Konstruktion der »Third-World-Woman« durch den westlichen humanistischen Diskurs autorisiert sei, obwohl dieser, wie Bhaba aufgezeigt habe, selbst ein »colonial discourse«, ein »apparatus of power« sei (vgl. ebd. 263).

Auch bei Spivak ist die Kritik an der Konstruktion der »Dritte-Welt-Frauen« zu finden. Außerdem kritisiert sie die individualistische Ideologie im westlichen Feminismus: Indem westliche Frauen für sich selbst die Subjektposition z.B. in der Literatur beanspruchten, machten sie gleichzeitig andere Frauen zu Objekten (vgl. ebd. 270f.). In ihrem klassischen Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* (erstmalig erschienen 1988) verallgemeinert sie diesen Gedanken: Zwar kämen heute »aus dem Westen« interessante Ansätze, die epistemische Gewalt zu analysieren, aber eben diese Ansätze seien zugleich ein Unterfangen, »to conserve the subject of the West, or the West as Subject« (2001: 24). Dabei bliebe der »Subalternen« nur die schwierige Aufgabe »of rewriting its own conditions of impossibility as the conditions of its possibility« (ebd. 27).

Deutlicher als bei Mohanty ist in Spivaks Kritik eine Übernahme des poststrukturalistischen Vokabulars zu erkennen. Einerseits nimmt sie den Gedanken der »doppelten Kolonisation« wieder auf, andererseits verschiebt sie ihn, indem sie diese als Un-Möglichkeit des Sprechens thematisiert. Dies lässt sich als Anknüpfung an Edward Said lesen. Dieser hatte aufgezeigt, dass die Macht­konfigurationen sehr deutlich an Flauberts Beschreibung seines Verhältnisses zu Kuchuk Hanem, die von großem Einfluss auf das westliche Bild der »orientalischen Frau« geworden sei, abzulesen sei: »She never spoke of herself, she never represented her emotions, presence, or history. *He* spoke for and represented her.« (Ebd. 6) Flauberts Position habe es ihm erlaubt, die Frau nicht nur physisch zu besitzen, sondern auch für sie zu sprechen: »to speak for her and tell his readers in what way she was typically Oriental« (ebd.). Sehr ähnlich formuliert Spivak: »If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow.« (Ebd. 28)

Insofern lässt sich hier festhalten, dass durch die postkoloniale Kritik, die nun als Kritik am imperialistischen Gestus innerhalb des Femi-

nismus vorgebracht wurde, das Gebäude der westlichen feministischen Theoriebildung erschüttert wurde. Die Konsequenzen dieser Erschütterung zeigen sich nicht erst in Butlers *Gender Trouble*, sondern sind schon früher in Donna Haraways Schriften zu erkennen. Ihr *Manifest für Cyborgs* (1995a [1984]) ist nicht nur als Versuch, die Technikfeindlichkeit im Feminismus zu überwinden und für eine neues Verständnis der Natur zu plädieren, zu lesen – in diesem Sinne wurde und wird sie im europäischen Feminismus vor allem rezipiert – in dieser programmatischen Schrift ist auch das Bemühen, die Spaltungen innerhalb des Feminismus zu überwinden und zu einem neuen theoretischen Ansatz zu gelangen, zu erkennen. Sie schreibt darin, es gehe darum, ein kritisch-reflexives Verhältnis zu eigenen wie auch zu fremden Herrschaftspraktiken zu entwickeln und das für jede Position konstitutive, unterschiedliche Maß an Privilegiertheit und Unterdrückung in Rechnung zu stellen (vgl. ebd. 78). Im Kapitel *Brüchige Identitäten* thematisiert sie auch ihre eigene (politische) Krise:

»Die schmerzlichen Fragmentierungen zwischen Feministinnen (nicht zu vergessen zwischen Frauen) an jedem denkbaren, umstrittenen Punkt machen das Konzept Frau undefinierbar, eine Entschuldigung für die Matrix der Herrschaft von Frauen über Frauen. Für mich und viele andere, die eine vergleichbare historische Verortung in einem weißen, weiblichen, radikalen, nordamerikanischen Körper der berufstätigen Mittelschicht mittleren Alters teilen, gibt es unzählige Ursachen für eine Krise der politischen Identität. Der größte Teil der US-Linken und des US-Feminismus hat auf diese Krise in letzter Zeit mit endlosen Spaltungen und Versuchen, eine neue essentielle Einheit zu finden, reagiert.« (Ebd. 41)

Wie hier zu erkennen ist, ist bei ihr bereits eine Kritik am Essentialismus zu finden, denn sie betont, dass es keine Möglichkeit gebe, eine essentielle Einheit zu finden. So plädiert sie für eine Aufwertung, Anerkennung des Hybriden. Auf ihren Lösungsansatz werde ich später eingehen. Hier gilt es zu zeigen, wie sie bereits vor Butler die postkoloniale Kritik an der westlichen Wissenschaft aufnimmt und nach einem Weg feministischer Politik sucht, die ohne die Annahme eines globalen Subjekts auskommt.

Wenn Butler z.B. im abschließenden Kapitel von *Gender Trouble* fordert, der Feminismus müsse die imperialistischen, globalisierenden Strategien kritisieren und könne für einen Neuansatz »keinen Standpunkt außerhalb der konstruierten Identitäten« einnehmen (vgl. GT 216), die »Verortung« müsse in Rechnung gestellt werden, so hatte Haraway in *Situiertes Wissen*, einem Essay, in dem sie die Wissenschaftsfrage im

Feminismus behandelt, »den erobernden Blick von nirgendwo« (1995b: 80) kritisiert: »Dieser Blick bezeichnet die unmarkierte Position des Mannes und des Weißen, in feministischen Ohren ist dies einer der vielen hässlichen Anklänge an die Welt-Objektivität in weißen und technologischen, spätindustriellen, militarisierten, rassistischen und von Männern dominierten Gesellschaften.« (Ebd., Hervorh. im Original) Weiter schreibt sie – und hier zeigt sich, dass sie, ähnlich wie Spivak oder Said von der *permission to narrate* sprechen, an erzähltheoretischen, linguistischen Konzepten anknüpft – in der feministischen Theorie dürfe die »Erzählung über Objektivität« nicht fortgeführt werden.

»In der westlichen Kultur ist jede Erzählung über Objektivität eine Allegorie auf die Ideologien sowohl der Beziehungen dessen, was wir Körper und Geist nennen, als auch des Verhältnisses von Distanz und Verantwortlichkeit, die in die Wissenschaftsfrage im Feminismus eingebettet sind. Feministische Objektivität handelt von begrenzter Verortung und situiertem Wissen und nicht von Transzendenz und der Spaltung in Subjekt und Objekt. Vielleicht gelingt es uns so, eine Verantwortlichkeit dafür zu entwickeln, zu welchem Zweck wir zu sehen lernen.« (Ebd. 82)²⁸

Ein anderes Beispiel: Butler weist auf die (von Spivak und vorher von Said aufgezeigte) Herrschaftsstrategie der Unterscheidung hin:

»Die für die epistemologische Betrachtungsweise charakteristische Sprache der Aneignung, Instrumentalität und Distanzierung gehört zugleich zu einer Herrschaftsstrategie, die das ›Ich‹ dem ›anderen‹ gegenüberstellt und, sobald diese Trennung einmal vollzogen ist, einen künstlichen Fragenkatalog über die Erkennbarkeit und Einholbarkeit des anderen errichtet.« (GT 211f.)

Haraway schreibt in *Situiertes Wissen* auch, dass Feministinnen »nicht zuletzt wegen ihres Argwohns gegenüber der Annahme, dass ein Wissens-Objekt ein passives und träges Ding sei, vor den Lehren wissenschaftlicher Objektivität zurückschreckten:

»Darstellungen solcher Objekte können entweder als Aneignungen einer fixierten und determinierten Welt erscheinen, die auf eine Ressource für die instrumentalistischen Projekte der destruktiven westlichen Gesellschaften re-

28 Das Adjektiv »westlich« zeigt deutlich an, dass sie sich auf die Kritik aus »nicht-westlicher« Perspektive bezieht. Die Kritik am Objektivitätsideal der Wissenschaft ist kurz darauf von Evelyn Fox Keller (1998, erstmals 1985) ausführlich vorgetragen worden, und auf sie beruft sich später auch Haraway.

duziert wird, oder sie können als maskierte Interessen, die üblicherweise die herrschenden sind, gesehen werden.« (1995b: 92)

Deutlich ist zu erkennen, dass Haraway schon vor Butler die Imperialismus-Kritik »nicht-westlicher« Feministinnen als Kritik an der feministischen Theoriebildung aufgenommen hat. Auch wenn sich später zeigen wird, dass ihr Ansatz sich sehr von dem Butlers unterscheidet, ist hier festzuhalten, dass Haraway vor Butler versucht hat, die »alten Fehler« nicht zu wiederholen, das Subjekt der feministischen Theorie neu zu definieren und eine feministische Politik, die nicht mehr imperialistisch und diskriminierend ist und in der die »binäre Analytik« zwischen dem (westlichen) Selbst und den Anderen vermieden wird, zu entwerfen. Dabei beruft sie sich (wie später Butler) auf Foucault. Außerdem scheint es, wenn sie die Cyborg, das Hybride und »den Übergang von den bequemen, alten, hierarchischen Formen der Unterdrückung zu den unheimlichen, neuen Netzwerken«, die sie als »Informatik der Herrschaft« bezeichnet (1995a: 48), in den Vordergrund rückt, eine Ähnlichkeit zu Bhabas Hybriditätskonzept zu geben. (Bei Butler hingegen ist von Hybridität nicht die Rede.)

Bevor ich nun zeigen werde, dass dieses Konzept auch für Abu-Lughods Kritik am Kulturkonzept wichtig ist, möchte ich noch eine Bemerkung zur Art und Weise, wie die Imperialismus-Kritik aufgenommen wurde, machen. So deutlich Haraway und Butler die Imperialismus-Kritik aufrufen, so fällt doch auf, dass sie allgemein auf die postkoloniale Kritik hinweisen, aber nicht aus postkolonialen Studien zitieren.²⁹ Es könnte sein, dass diese Kritik im US-amerikanischen Feminismus so gegenwärtig war, dass beide ForscherInnen es nicht mehr für notwendig hielten, aus den Texten direkt zu zitieren. Auf jeden Fall zeigt sich, dass die Kritik am globalen Subjekt und an der »binären Analytik« nicht von Haraway und Butler selbst entwickelt wurde. Möglicherweise wäre der »imperialistische Gestus« von ihnen selbst nicht bemerkt worden, wenn das Theoriegebäude nicht durch die Kritik »nicht-westlicher« Feministinnen erschüttert worden wäre. Immerhin lässt sich hier festhalten, dass durch ihre Kritik die feministischen Überlegungen zu Herrschafts- und Machtfragen (außerhalb des Patriarchats-

29 In einer Anmerkung verweist Haraway nur allgemein auf Edward Said (Anm. 13, S. 203), während sie im Haupttext des *Manifests* auf die Feministinnen Katie King und Chela Sandoval, die als »women of color« schreiben, eingeht. Butler wiederum zitiert zwar in einer Anmerkung in *Körper von Gewicht* einige Aufsätze von Spivak und Mohanty (vgl. Anm. 18, KvG 342), aber wie oben bereits erwähnt, zitiert sie diese Kritik eher allgemein.

paradigmas) differenzierter wurden und dass durch ihre bzw. Saids Orientierung an Foucaults Methodologie dieser Ansatz für die feministische Theorie wichtig wurde.³⁰ Zwar lag Foucaults *Archäologie des Wissens* seit 1969 vor und darin war die Kritik an der Annahme des globalen Subjekts bereits formuliert (vgl. oben), aber erst nachdem sie in den *Postcolonial Studies* von Said und Bhaba aufgenommen und von Spivak, Mohanty und anderen als Kritik an der feministischen Theoriebildung formuliert wurde, wurde sie zunächst von Haraway, dann von Butler in die feministische Diskussion eingebracht.

Dazu ein weiterer Gedanke: Wenn die Imperialismus-Kritik für Haraway und Butler Anlass und Motiv war, eine neue Perspektive für die feministische Theoriebildung zu entwickeln und Butler *nach* Haraway sie erneut aufgreift, könnte es sein, dass es ihr Anliegen ist, in Orientierung an Foucaults Methodologie ein anderes, von Haraway sehr unterschiedliches Programm zu entwerfen. Diese Vermutung liegt nahe, weil Butler sich in *Gender Trouble* zwar nicht auf Haraways Ansatz bezieht, in der Einleitung aber u.a. auch Haraway dankt:

»Das von Joan Scott geleitete Gender Seminar am Institute for Advanced Studies half mir, durch die signifikanten und provokanten Uneinigkeiten in unserem gemeinsamen Denken meine eigene Sichtweise zu verdeutlichen und ausarbeiten. So danke ich Lila Abu-Lughod, Yasmine Ergas, Donna Haraway, Evelyn Fox Keller (...)« (GT 13)

Sie kannte also Haraways Arbeiten und stand mit ihr in einem Diskussionszusammenhang, in dem sich »signifikante und provokante Uneinigkeiten« zeigten. Außerdem dankt sie hier auch Lila Abu-Lughod, deren Kritik am Kultur-Konzept ich nun vorstellen möchte.

Die Ablehnung des Kultur-Konzepts

Kurz nachdem *Gender Trouble* im Original erschienen war, veröffentlichte Abu-Lughod 1991 einen Aufsatz mit dem Titel *Writing Against Culture*, um zu »zeigen, dass ›Kultur‹ im anthropologischen Diskurs darauf hinwirkt, Abgrenzungen Geltung zu verschaffen, die unvermeidlich eine Art Hierarchie mit sich bringen« (1991: 15). Wie schon an diesen

30 In den *Postcolonial Studies* ist eine Präferenz für die poststrukturalistische Methodologie zu finden, wie Slemmon (2001) aufzeigt. Er weist auch darauf hin, dass diese Studies selbst toleranter gegenüber anderen methodologischen Ansätzen werden sollten und die »methodological dynasties« zu kritisieren seien. Andernfalls sei ein »Neo-Kolonialismus« in Form der westlichen akademischen Institutionen zu befürchten (vgl. 2001: 51f.).

einleitenden Worten zu erkennen ist, nimmt Abu-Lughod die Kritik an der Annahme der Geschlechterdifferenz auf und bezieht die zentrale Problematik der Differenzbehauptung auf die kulturelle Differenz. Deutlicher als die bisher zitierten Autorinnen beschäftigt sie sich mit der Frage, die für meine Arbeit von Interesse ist: »Schmuggelt Differenz in jedem Fall Hierarchie mit ein?« (Ebd. 25)

Dezidiert schreibt sie aus der Position einer »Halfy« – damit meint sie »Personen, deren nationale oder kulturelle Identität aufgrund von Migration, Erziehung im Ausland oder ihrer Abstammung gemischt ist« (1996: 14) – und als feministische Kulturanthropologin, wobei sie davon ausgeht, dass Feministinnen und »Halfies« in ihrer anthropologischen Praxis gezwungen seien, sich gründlich mit der Politik und Ethik ihrer Darstellungen auseinanderzusetzen, denn sie wüssten um »die Fragwürdigkeit der Annahme, die Beziehungen zwischen Selbst und Anderen stünden außerhalb von Machtverhältnissen« (ebd. 20). Feminismus und Anthropologie konstruierten beide ihr Selbst im Gegensatz zu Anderen, aber »die Prozesse beginnen jeweils auf unterschiedlichen Seiten der Machtscheide« (ebd. 16). Dies würde in der Anthropologie häufig übersehen.

»Das ausdrückliche Ziel der Anthropologie mag sehr wohl ›die Erforschung des Menschen‹ sein, aber die ganze Disziplin ist um die historisch hergestellte Scheidelinie zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen herum aufgebaut. Sie war und ist in erster Linie die Erforschung des nicht-westlichen Anderen durch das westliche Selbst.« (Ebd.)

So ist es ihr Anliegen, Erfahrungen aus der feministischen Wissenschaft in die Anthropologie einzubringen. Während diese die grundlegende Konfiguration der globalen Macht ignoriere und noch immer die Erforschung vorgefundener »Ändere« dort draußen durch ein unproblematisches und nicht weiter gekennzeichnetes westliches »Selbst« betreibe (vgl. ebd. 17), hätten Feministinnen in ihrer relativ kurzen Geschichte erkannt, dass Selbst und Andere nicht als vorgegeben zu betrachten seien. Aus der feministischen Diskussion seien für die Anthropologie zwei »nützliche Merkmale« zu nennen: Zum einen die Erkenntnis, dass das Selbst immer eine Konstruktion sei, nie ein natürliches oder vorgefundenes Wesensmerkmal, zum anderen die Erkenntnis, dass der Prozess der Schaffung eines Selbst durch die Opposition gegenüber einem Anderen immer die Gewalt des Zurückdrängens oder Ignorierens anderer Formen von Differenz nach sich ziehe (vgl. ebd. 17f.). Zu den unterschiedlichen Formen der Differenz führt sie aus, dass es für die Erforschung der Identitätsbildung notwendig sei, nicht nur *gender*, sondern

auch andere Systeme der Differenz zu beachten. Dabei ginge es in der modernen kapitalistischen Welt vor allem um »Rasse« und Klasse. Dies ist, wie oben aufgezeigt, auch das zentrale Thema für Ilse Lenz. Doch während Lenz die Überschneidungen vor allem bei MigrantInnen für bedeutsam hält, bezieht Abu-Lughod das Problem auf die Forscherin selbst, diese stehe selbst an der »Schnittstelle zwischen Systemen der Differenz«. Sie wirft also die epistemologische Frage der »Verortung« der Forscherinnen auf und beleuchtet dabei drei Aspekte: die »Positionalität«, die »Adressatenkreise der Wissenschaft« und die »Macht, die den Unterscheidungen zwischen Selbst und Anderen innewohnt« (ebd. 18). Zum ersten Aspekt führt sie aus:

»Das Stehen auf schwankendem Grund macht klar, dass jede Sichtweise eine Sicht von irgendwo her ist und jeder Sprechakt ein Sprechen von irgendwo her. Die KulturanthropologInnen [...] scheinen noch immer zu zögern, sich der Folgerungen aus der tatsächlichen Situiertheit ihres Wissens zu versichern.« (Ebd.)

Deutlich nimmt sie hier zentrale Begriffe aus Haraways *Manifest*, die in *Situiertes Wissen* (1988) weiter ausgeführt werden, auf.³¹ Während Haraway das Problem der Positionalität, d.h. des westlichen Selbst mit seinem Herrschaftsanspruch thematisiert, verbindet Abu-Lughod das Problem der Verortung mit dem Problem der Adressatenkreise: Feministische Anthropologinnen seien gezwungen, beim (parteiischen) Schreiben »spaltende Praktiken« anzuwenden, weil sie auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen Selbst und Anderem operieren müssten, die sehr viel mit Macht zu tun habe. Fälschlicherweise würde von vielen angenommen, die Beziehungen zwischen Selbst und Anderen stünden außerhalb von Machtbeziehungen. Feministinnen wüssten jedoch, was es bedeute, als Andere gegenüber dem herrschenden Selbst konstruiert zu werden. Dies sei nicht einfach eine Erfahrung der Differenz, sondern der Ungleichheit.³²

Aufgrund dieser Überlegungen stellt sie das Kulturkonzept infrage: Kultur sei »das entscheidende Instrument der Herstellung des Anderen«

31 In einer Fußnote weist sie darauf hin, dass die »interessantesten Gedanken« zur Problematisierung der Differenzannahme von Haraway stammen (vgl. 1996: 42).

32 Nachdem ich im Exkurs aufgezeigt habe, dass es innerhalb des Feminismus zu Spaltungen und Brüchen kam, ist es verwunderlich, dass Abu-Lughod hier den Feminismus als monolithischen Block darstellt und die Uneinigkeiten nicht thematisiert. Möglicherweise lässt sich dies dadurch erklären, dass sie eine Darstellung des Feminismus »nach außen«, d.h. für einen nicht-feministischen Adressatenkreis gibt.

(ebd. 21). Zwar sei anstelle der binären Differenz des Kulturbegriffs im 19. Jahrhundert, der mit dem Gegensatz »Barbarei vs. Zivilisation« operierte, ein pluraler Kulturbegriff aufgetaucht, und der Übergang von »Kultur« zu »Kulturen« habe einen relativierenden Effekt. So habe die Anthropologie des 20. Jahrhunderts den Kulturrelativismus befördert und sei immer auch eine Form kultureller (Selbst-)Kritik. Außerdem sei immer wieder der Versuch zu erkennen, Differenz nicht in Hierarchie zu übersetzen. Trotz alledem müsse aber davon ausgegangen werden, dass die Pluralisierung des Kulturbegriffs keine Garantie dafür biete, »der Tendenz zum Essentialismus zu entgehen« (vgl. ebd.). Der Kulturbegriff tendiere dazu, Differenzen festzuschreiben, wodurch nicht nur die Heterogenität innerhalb der Gruppen ausgeblendet, sondern auch Hierarchisierung in Kauf genommen werde.

Um diese Kritik abzusichern, bezieht sie sich auf postkoloniale Studien: Appadurai (1988) habe gezeigt, dass die Differenzbehauptung die »andauernde Einkerkung nicht-westlicher Völker in Zeit und Raum« bewirke (ebd. 24), dass »Eingeborene« ein Hirngespinnst der anthropologischen Imagination seien und dass es eine »Komplizenschaft« des anthropologischen Kulturbegriffs mit der andauernden Einkerkung nicht-westlicher Völker in Zeit und Raum gebe. Den von den AnthropologInnen erforschten Kulturen würde tendenziell Geschichte verweigert. Daraus folgert Abu-Lughod, dass dieser »Kerker« nur dann zu öffnen sei, wenn das Kulturkonzept insgesamt infrage gestellt werde.³³ Außerdem zitiert sie Said (1978), der gefordert habe, die Unterscheidung zwischen »Orient« und »Okzident« fallen zu lassen. Seine Analyse habe deutlich gezeigt, »wie und wann bestimmte Unterschiede [...] in die Herrschaft des einen über den anderen einbezogen werden« (ebd. 25).

Nachdem sie aufgezeigt hat, dass organische Ganzheits-Metaphern und die holistische Methodologie der Anthropologie aufs engste mit dem Kulturbegriff verknüpft sind (ebd.), folgert sie, dass es an der Zeit sei, den hohen Einsatz, den die Anthropologie bei der Aufrechterhaltung und Verewigung des Glaubens an die Existenz von Kulturen, die als abgegrenzt, different und separat von unserer eigenen identifizierbar seien, aufbringe, zu überdenken: »Sollten AnthropologInnen nicht ›Kultur‹ und ›Kulturen‹ mit ähnlicher Skepsis behandeln als Schlüsselbegriffe eines

33 Das Bild des Gefangen-Seins im Kerker der Geschichte ist insofern interessant, als Foucault davon ausgeht, dass »wir« »Gefangene der eigenen Geschichte« seien (1994: 245, vgl. oben), postkoloniale Theoretiker hingegen ein solches Denken gerade ablehnen (vgl. Parry 1995: 44). Hängt dies vielleicht auch mit der »Scheidelinie zwischen Westen und Nicht-Westen« zusammen?

Diskurses, in dem Anderssein und Differenz, wie Said zeigt, die ›Qualität von Talismanen‹ angenommen haben?« (Ebd.)

Wenn Abu-Lughod an dieser Stelle »Kultur« als »Schlüsselbegriff eines Diskurses« bezeichnet, scheint auch sie nun das poststrukturalistische Vokabular zu verwenden. In ihrem Vorschlag für Lösungsstrategien geht sie jedoch nicht weiter auf Foucaults Ansatz ein. Sie nennt zwar kurz die Ansätze von Bourdieu und Foucault – »Praxis« sei in der Anthropologie mit Bourdieu, »Diskurs« mit Foucault assoziiert – doch sie selbst schlägt eine andere Strategie vor: Um »über das Leben von Leuten zu schreiben, und dabei die anderen als weniger anders zu konstituieren« (ebd. 29), seien »Ethnographien des Partikularen« anzufertigen. Dadurch seien Generalisierungen, die Abstraktion und Verdinglichung begünstigten, zu vermeiden. Da dieser Lösungsansatz einen breiten Raum in ihrem Aufsatz einnimmt und auch für meine Arbeit hilfreich sein könnte, ist er zu kommentieren.

Abu-Lughod führt aus, dass ein Experimentieren mit der Form des anthropologischen Schreibens notwendig sei, solange der Westen eine enorme diskursive, militärische und wirtschaftliche Macht, die durch das kulturanthropologische Schreiben entweder abgestützt oder infrage gestellt werden könne, besitze (vgl. ebd. 40). Sie schlägt vor, einen »Diskurs der Nähe« bereitzustellen, um die Hierarchie zwischen den professionellen Beobachtern des alltäglichen Lebens und denen, die dieses Leben leben, zu überwinden und »die Elemente der Unvorhersagbarkeit« betonen zu können. Das gelingt ihr in ihrer »Ethnographie« einer Hochzeit, sie kann die Spezifität und den ungewissen Ausgang der Episode in den Mittelpunkt rücken. Dadurch kann sie auch »Generalisierungen, die die Effekte der Zeitlosigkeit und Kohärenz erzeugen und so die essentialistische Vorstellung von ›Kulturen‹ untermauern, die sich von der unseren unterscheiden«, vermeiden (vgl. ebd. 37f.). Dabei ist jedoch zu beachten, dass auch Abu-Lughods Beschreibungen, die den Eindruck von Authentizität erzeugen, Konstruktionen sind und dass auch sie in ihrer »Ethnographie des Partikularen« eine konstruktive Tätigkeit ausübt.

An dieser Stelle sei hinzugefügt, dass der Titel ihres Beitrags *Gegen Kultur Schreiben* nicht nur ein Schreiben gegen die Sicherheit, mit der die Kategorie »Kultur« in ihrem Fach vorausgesetzt wird, meint, sondern auch ein »neues« anthropologisches Schreiben.³⁴ Wie Clifford Geertz in *Dichte Beschreibung* aufgezeigt hat, besteht die Arbeit von An-

34 Der Titel bezieht sich auch auf den von James Clifford und George E. Marcus herausgegebenen Band *Writing Culture* (1986), in dem in verschiedenen Aufsätzen auf die Notwendigkeit, neue Methoden und Techniken in der Kulturanthropologie zu entwickeln, hingewiesen wird.

thropologen in erster Linie im Schreiben von Texten. Hierauf nimmt Abu-Lughod Bezug. Es sei wichtig, die Faktoren, die das Konstruieren von anthropologischen »(Teil-)Wahrheiten« bedingen, im Auge zu behalten (1997: 41f.). Aber woher nimmt Abu-Lughod dann die Sicherheit, dass in ihren Konstruktionen das (reale?) »Leben« besser dargestellt werden kann als in anderen? Außerdem muss sie eine Verantwortung für ihr Schreiben übernehmen, die sie kaum tragen kann.³⁵ Wenn sie individuelle Geschichten (be)schreibt, kann die detaillierte (Be-)Schreibung konkreter Personen und/oder Ereignisse für eben diese Personen auch negative Folgen haben.³⁶

Diese Kritik bezieht sich auf ihre Lösungsstrategie, nicht auf ihre Kritik am Kulturkonzept. Diese ist überzeugend, denn sie macht deutlich, dass in ihm Differenz immer schon vorausgesetzt wird und dass bei einer Differenzbehauptung auf jeden Fall – nicht nur bei einer binären Codierung – Hierarchie »einschmuggelt« wird. Es zeigt sich also deutlich, dass, um Hierarchisierung(en) zu vermeiden, der Kulturbegriff abzulehnen ist.

Damit zeichnet sich ab, dass die Annahme der kulturellen Differenz problematisch ist und daraus Folgerungen für meine empirische Arbeit zu ziehen sind. Wenn diese Annahme negative Folgen hat, so heißt dies bezogen auf meine Forschungsfrage, dass ich in meiner Untersuchung nicht mehr voraussetzen konnte, dass es Kultur – und verschiedene Kulturen – »gibt«. Die Basis meiner empirischen Untersuchung war also auch in dieser Hinsicht erschüttert.

Da ich nun eine Lösung für das Problem, ob und wie ich ohne die Annahme der (geschlechtlichen und) kulturellen Differenz weiterarbeiten könnte, suchte, habe ich gefragt, inwieweit Abu-Lughods Kritik in der Ethnologie aufgenommen wurde und welche Lösungen andere Autoren vorschlagen haben. Bevor ich dies anhand einiger Beiträge exemplarisch aufzeige, möchte ich noch erwähnen, dass, wenn Abu-Lughod mit Haraway und Butler in einem Diskussionszusammenhang stand – auch sie dankt in einer Fußnote den »Mitgliedern des Gender Seminars 1987-88« – sie offensichtlich sowohl Haraways als auch Butlers Ansatz kannte, sich aber nicht auf Butler, sondern nur auf Haraway bezieht.³⁷ Umgekehrt lässt sich dann auch folgern, dass Butler Abu-

35 Abu-Lughod weist selbst auf das Problem der Veröffentlichung des Wissens über konkrete Personen in einer globalisierten Welt hin (vgl. 1996: 41f.).

36 M.E. ist es notwendig, nach besseren Möglichkeiten zu suchen. Lässt sich Lebendigkeit nicht auch in einer abstrakten Darstellung erreichen?

37 Vielleicht lässt sich Abu-Lughods Kritik an der »Botschaft der Hyperprofessionalität« mancher Kulturanthropologinnen auch als Kritik an Butler

Lughods grundsätzliche Kritik am Kulturbegriff kannte. Dann fällt auf, dass sie diese nicht aufnimmt, sondern wie selbstverständlich von der Annahme der Pluralität der Kulturen ausgeht.

Kulturanthropologie ohne »Kultur«?

Die postkoloniale Kritik und die radikale Ablehnung des Kulturkonzepts durch Abu-Lughod blieben nicht ohne Folgen für die Ethnologie bzw. Kulturanthropologie. Werner Schiffauer z.B. beschreibt in seinem Aufsatz *Die Angst vor der Differenz* die tiefgreifende Krise des Faches: »Wir stehen an einem Wendepunkt der Wissenschaftskultur im Fach Kulturanthropologie – einem Wendepunkt, der die Episteme, die Fragestellungen, die Forschungsrelevanzen und vor allem die Forschungsethik betrifft.« (1997: 157) Er zeigt auf, dass die Problematisierung der Differenz das Fach »im Kern« treffe (vgl. ebd. 167). Während noch vor 20 Jahren ein »droit à la différence« gefordert worden sei, stehe heute die Behauptung von Differenz immer schon unter Verdacht. Meistens laute der Vorwurf, hierdurch würde ein *othering*, eine »Veränderung« betrieben und/oder es werde eine »Dichotomisierung« vorgenommen (vgl. ebd. 158). Während der gesellschaftskritische Diskurs früher um die Frage der *Ausbeutung* kreiste, gehe es heute um die Frage der *Ausgrenzung* (ebd. 162). Statt der Vertikalen (»oben vs. unten«) habe die Horizontale (»innen vs. außen«) an Bedeutung gewonnen (ebd. 163). Als Gründe für diese Verunsicherung nennt Schiffauer: 1. die Durchsetzung einer konstruktivistischen Auffassung, 2. die veränderte Auffassung von gesellschaftlichen Machtstrukturen und 3. die Globalisierung, die zu einer Verschachtelung der Diskurse und Herausbildung einer neuen Ethik führe (vgl. 159). Die ersten beiden Punkte sind auch in der feministischen Diskussion zu finden. Und so wundert es nicht, dass in Schiffauers Ausführungen ähnliche Gedanken wie bei Haraway auftauchen.

Zunächst führt er zum Konstruktivismus an, dass der Begriff des Realen ins Wanken geraten sei. Dadurch hätten »wissenschaftliche Aussagen ihren privilegierten Standpunkt als schiedsrichterliche, gleichsam höchste Instanz verloren« (ebd. 160). Die Einsicht in den konstruktiven Charakter des Wissens bedeute vor allem mehr Verantwortung: »Weil wir die Welt nicht nur registrieren, sondern auch schaffen, sind wir ver-

lesen: »Trotz ihrer Sensibilität für Fragen des Andersseins und der Macht und für die Bedeutung der Textualität für diese Fragen benutzen sie einen Diskurs, der sogar noch exklusiver ist als der der gewöhnlichen Anthropologie, den sie kritisieren, und der so die hierarchischen Unterscheidungen zwischen ihnen selbst und den anthropologischen Anderen noch verstärkt.« (1996: 32)

antwortlich für das, was aus unseren Konstruktionen wird – wie sie gebraucht und vor allem missbraucht werden.« (Ebd. 161) Haraway schreibt im *Manifest*: »Dieses Essay ist ein Plädoyer dafür, die Verwischung dieser Grenzen [zwischen Produktion, Reproduktion und Imagination, U.M.] zu *genießen* und *Verantwortung* bei ihrer Konstruktion zu übernehmen.« (1995a: 35, Hervorh. im Original) Und in *Situiertes Wissen* bezeichnet sie Wissen als einen »verdichteten Knoten in einem agonistischen Machtfeld« (1995b: 75). Auch hierauf geht Schiffauer ein, wenn er die »Rekonzeptualisierung von Macht« thematisiert: Da man nicht mehr davon ausgehen könne, dass einige Macht hätten, andere nicht, könne die Macht auch nicht mehr »erobert« werden. Sie sei vielmehr »polyzentrisch«, und alle hätten an ihr teil. Zwar sei Machtkritik noch möglich – auch Überlegungen zur Verbesserung der Gesellschaft in ökologischer, feministischer und kultureller Hinsicht seien damit nicht vergebens (1997: 162) – aber wichtig sei »das Fehlen einer Perspektive, mehr noch: der Zweifel an der grundsätzlichen Möglichkeit einer Perspektive« (ebd. 162). Hier ist auf seine im Vergleich zu Haraway differente Haltung hinzuweisen: Während für Haraway die (männliche) Vorstellung einer Perspektive von nirgendwo (*a view from nowhere*) mit dem Herrschaftsanspruch verbunden ist und sie deshalb für »einen brauchbaren, allerdings nicht unschuldigen Objektivitätsbegriff« plädiert (vgl. 1995b: 82)³⁸, behauptet Schiffauer, die Möglichkeit einer Perspektive müsse grundsätzlich bezweifelt werden (wobei allerdings zu fragen ist, ob es überhaupt möglich, *keine* Perspektive einzunehmen).

Beim dritten Punkt zur »Verschachtelung der Diskurse« weist Schiffauer auf Lila Abu-Lughod hin. Sie habe als »Arabo-Amerikanerin« und Ethnologin »die Dynamik der Grenzziehung und der Ausgrenzungen am eigenen Leibe« erfahren (1997: 165), EthnologInnen wie sie hätten deshalb eine »besondere Sensibilität für Machtfragen entwickelt« (ebd. 166).³⁹ Beiträge von »Halfies« seien daher wichtig für die Durchsetzung einer neuen Wissenschaftsethik: »Die neue Konzeptualisierung von Machtbeziehungen verändert unsere Verortung des ethnographischen Diskurses, und die Präsenz derjenigen, über die wir schreiben (auf die

38 »Auf eine weniger verkehrte Weise erweist sich Objektivität so als etwas, das mit partikularer und spezifischer Verkörperung zu tun hat und definitiv nichts mit der falschen Vision eines Versprechens der Transzendenz aller Grenzen und Verantwortlichkeiten. Die Moral ist einfach: Nur eine partielle Perspektive verspricht einen objektiven Blick.« (Haraway 1995b: 82)

39 Er erwähnt also nicht, dass sie als Feministin (und Anthropologin) schreibt und dass ihre »Sensibilität« aus den feministischen Diskussionen gespeist ist, wie sie in ihrem Aufsatz ausführt, sondern er schreibt sie ihrer Alltagserfahrung zu.

uns insbesondere die Halfies hinweisen), führt zur Durchsetzung einer neuen Wissenschaftsethik.« (Ebd. 167)⁴⁰

Im zweiten Teil seines Beitrags beschreibt Schiffauer die produktive Wirkung dieser Verunsicherung: Es würden inzwischen fünf verschiedene Strategien vorgeschlagen, um der Kritik am Kulturbegriff Rechnung zu tragen:

- die Thematisierung des »Raumes zwischen den Kulturen« und der »Synkretismen«,
- die Abkehr von Kultur als einem System oder einer in sich geschlossenen Struktur,
- die Hinwendung auf das Eigene (also die Erforschung der eigenen Kultur),
- die Konzipierung einer »selbstreflexiven Kulturanthropologie« und
- die Wendung zum Individuum oder »Anthropologie des Selbst«.

Diese Forschungsstrategien seien entstanden, um das Problem der Differenz zu bewältigen. Dennoch seien die Aussichten, die Probleme wirklich zu lösen, skeptisch zu beurteilen (vgl. ebd. 169). Betrachten wir diese Strategien genauer. Zur ersten Strategie (des »Raumes zwischen den Kulturen« und der »Synkretismen«) formuliert er: »Die Untersuchung der Dynamik, die sich zwischen den Kulturen entfaltet, setzt notwendigerweise einen Begriff der Kultur voraus. [...] Wenn kulturelle Elemente ›konvergieren‹ sollen, müssen sie zunächst different sein.« (Ebd.) Damit bringt er eine ähnliche Kritik vor, wie ich sie oben an Çağlar geäußert habe: Die Hinwendung zum Hybriden, zu den Mischformen und Synkretismen überwindet nicht den Kulturbegriff, sondern setzt ihn voraus. Dies sei an dieser Stelle auch gegen Pieterse und seine »Theorie der Hybridbildung« (1998), auf die Lenz in ihrem o.g. Aufsatz Bezug nimmt (vgl. Lenz 1996: 219), betont: Pieterse will, ähnlich wie Kulturanthropologen einen »Raum zwischen den Kulturen« eröffnen wollen, eine »Soziologie des Dazwischen, eine Soziologie der Zwischenräume«, durch die auch ein »Verschmelzen von endogenen und exogenen Kulturbegriffen« befördert werden könne, etablieren (vgl. 1998: 120). Die Theorie der Hybridbildung sei als eine »Kritik des Essentialismus bedeutsam«, denn sie untergrabe »das nach innen gerichtete Konzept von Kultur, das dem romantischen Nationalismus, dem Rassismus, dem Ethnozentrismus, der religiösen Rivalität, dem Kulturchauvinismus und dem kulturellen Essentialismus zugrunde« liege (ebd. 119). Pieterse

40 Dabei schreibt er jedoch nicht von der »Verortung« der ForscherIn, die für Abu-Lughod und Haraway so wichtig ist, sondern spricht von der veränderten »Verortung des ethnographischen Diskurses«, womit er möglicherweise die Standortbestimmung der Ethnologie meint.

stellt seine Theorie sozusagen als ein Allheilmittel gegen all die Übel, die mit dem Kultur-Konzept verbunden sind, dar. Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass auch er noch differente Kulturen, aus denen eine »Melange« entsteht, voraussetzen muss. Auch wenn er Differenz in Ähnlichkeit übersetzt, wird das Problem der Differenz nicht gelöst, denn mit »Ähnlichkeit« meint er offensichtlich Konvergenz:

»Die Kategorie der Hybridbildung soll dabei auf die unterstellte Differenz zwischen den Paradigmen, Sitten und Überzeugungen verweisen, die in die Melange eingehen. Jedoch erweist sich diese Differenz gerade durch die Hybridbildung als eine relative, so dass man aus einem etwas anderen Blickwinkel genauso gut von einer sich durchsetzenden *Ähnlichkeit* sprechen könnte.« (1998: 112, Hervorh. im Original)

Folglich können, auch wenn Pieterse dies behauptet, die Probleme, die mit der Annahme von Kultur und kultureller Differenz einhergehen, durch eine Theorie der Hybridbildung nicht wirklich gelöst werden (vgl. dazu unten Kap. »(De-)Konstruktion«).

In Schiffauers Darstellung der zweiten Strategie, bei der »Kultur« als »Collage« oder als »eine Arena, ein Feld von Diskursen« konzeptualisiert werde,⁴¹ wird nicht ganz deutlich, warum hierbei das Problem der Differenz nicht gelöst werden könne. Da er selbst kaum die Hoffnung hat, dass es auf diese Weise gelöst werden könne, ist es vielleicht verständlich, dass er dies nicht differenzierter darstellt. Für spätere Überlegungen ist jedoch gerade dieser Punkt wichtig. Hier fällt auf, dass nach seiner Darstellung eine Kultur mehrere Diskurse umfasst oder dass mehrere Diskurse quer durch das Feld einer Kultur laufen und die Kultur-anthropologie »die Spannung zwischen den relativ konstanten (Diskurs-)Regeln und den manipulierbaren, für Strategien offenen Phänomenen« (1997: 169) untersuchen sollte. Möglicherweise sieht er hier das Problem, wie der Freiheitsgrad des individuellen Handelns zu beschreiben ist. M.E. ist vage sein Versuch zu erkennen, Butlers Ansatz aufzunehmen. Ob aber auf diese Weise das Kultur-Konzept durch das Diskurs-Konzept zu ersetzen ist, wird später genauer zu prüfen sein (vgl. unten Kap. »Diskurstheorie und -analyse«).

41 Den Ansatz von Abu-Lughod rechnet er diesem Punkt zu. Sie habe in einer »radikalisierten Variante« vorgeschlagen, den Begriff der Kultur vollends aufzugeben und ihn durch den des Diskurses zu ersetzen (vgl. 1997: 168). Hierzu ist anzumerken, dass Abu-Lughod den Kultur-Begriff zwar »radikal« ablehnt, ihn aber nicht durch den Diskurs-Begriff, sondern durch die »Ethnographie des Partikularen« ersetzt.

Betrachten wir noch Schiffbauers Kritik an den weiteren Lösungsansätzen. Er kritisiert zu Recht die Strategie der Hinwendung zum Eigenen, weil diese die Differenzannahme zwischen »eigener« und »fremder Kultur« zur Voraussetzung hat (vgl. ebd. 170).⁴² Schließlich ist seiner Auffassung nach auch die Wendung zum Individuum in einer »Anthropologie des Selbst« wenig Erfolg versprechend.⁴³ Sie könne zwar verdeutlichen, dass »Kultur« für das Individuum ein »Gefängnis« oder auch eine »Bastion des Selbstrespekts« sein könne (ebd. 168), sie sei aber nicht in der Lage, das Problem der Differenz befriedigend zu lösen, weil das Individuum »in den Diskurs des Aushandelns immer schon als kulturell geprägt« eintrete (vgl. ebd. 170). (Dass diese Kritik nicht ganz berechtigt, gleichwohl eine andere Kritik vorzubringen ist, werde ich weiter unten aufzeigen.) Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Schiffbauer sozusagen defensiv am Kulturbegriff festhält und sich dabei auf Foucault bezieht:

»Die Konstruktion der Differenz scheint mir das einzige Mittel zu sein, der Hegemonie des europäisch-amerikanischen Denkens (das nun nicht mehr auf diese Kontinente beschränkt ist) etwas entgegenzusetzen. Nur wenn wir an der Bestimmung einer Differenzwissenschaft festhalten, bleibt die Kulturanthropologie eine, um mit Foucault zu sprechen, »Gegenwissenschaft.« (Ebd. 171)

Schiffbauer will also am Kultur-Konzept in der Kulturanthropologie festhalten, um »die Hegemonie des europäisch-amerikanischen Denkens« kritisieren zu können. Aber ist es wirklich sinnvoll, zu diesem Zweck an einem fragwürdigen Konzept festzuhalten? Hier zeigt sich deutlich, dass eine Kulturanthropologie, die sich als »Differenzwissenschaft« versteht, auf jeden Fall die Kritik an der Annahme der Differenz auf sich zieht.

42 Es ist deshalb verwunderlich, dass in der sozialwissenschaftlichen Ethnographie, die die »Befremdung der eigenen Kultur« zum Programm hat (vgl. Amman/Hirschauer 1997), weder die Kritik an der Annahme von Kultur noch die an der Differenzannahme aufgenommen wurde bzw. wird.

43 Der Lösungsansatz einer »selbstreflexiven Kulturanthropologie« ist nicht weiter zu kommentieren, weil jede Wissenschaft selbstreflexiv sein sollte, sie also nur insofern als ein eigenständiger Ansatz betrachtet werden kann, als hier auf Feldforschung verzichtet und nur eine epistemologische Diskussion geführt wird.

»Selbst« statt »Kultur«?

Um den Lösungsansatz der »Anthropologie des Selbst« genauer zu betrachten, ist Martin Sökefelds Aufsatz *Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology* (1999a) hilfreich, zumal bei ihm deutlicher als bei Schiffauer eine Auseinandersetzung mit poststrukturalistischen – auch feministischen – Theorien und Kritiken zu finden ist und er die Konsequenzen für die Arbeit der Kulturanthropologen in ihrer Feldforschung diskutiert. Anhand einer Fallstudie zeigt Sökefeld auf, wie das Handeln einer Person (Ali Hassan) in einer durch Pluralität und widersprüchliche Identitäten gekennzeichneten lokalen Gesellschaft, der Provinz Gilgit in Nordpakistan, zu beschreiben ist. Dabei prüft er, was die Konzepte des »Selbst«, der »Identität« und der »Kultur« in diesem Fall leisten.

Geschult an Foucault und Derrida kritisiert er den holistischen Begriff der Identität in der Kulturanthropologie und bringt diesen in Verbindung mit der Strategie des *othering*: Häufig würde zwischen dem westlichen und dem nicht-westlichen Selbst unterschieden. Während für westliche Personen das kartesianische Selbst in Anspruch angenommen werde, werde nicht-westlichen ein solches Selbst abgesprochen und ihnen stattdessen »Identität« zugeschrieben (1999a: 418). Deutlich nimmt er die Diskussion um die Ausgrenzung der Anderen aufgrund von »Kultur« auf und bezieht sie auf das Konzept der Identität. Daran zeigt sich, dass er eine Verschiebung der ethnologischen Perspektive von »Kultur« auf das Individuum erreichen will. Er rückt die *agency* des Individuums in den Mittelpunkt und geht davon aus, dass das Handeln des Subjekts unter den Aspekten der Handlungsfähigkeit, der Reflexivität und des Selbst, die aufeinander bezogen seien, beschrieben werden könne:

»My argument that agency is characteristic of the self and the self is a precondition for action may seem circular, but in fact the two, or, better, the three aspects cannot be separated, agency, reflexivity, and the self go hand in hand, each requiring both the others. Drawing such a close connection between the self and agency avoids the danger of voluntarism, because the self-reflexive monitoring of action also includes the recognition of conditions for and constraints on action, that is, the limits of agency.« (Ebd. 420)

Er versucht also, das Verhältnis von Selbst und Kultur so zu beschreiben, dass er weder einem Voluntarismus noch einem Determinismus das Wort erteilt (vgl. ebd.). Wie oben aufgezeigt, war dies ein zentraler Streitpunkt im feministischen »Streit um Differenz« (der allerdings von Butler als Missverständnis dargestellt wurde). Dabei zeigt sich, dass Sökefeld sich eher auf Benhabibs als auf Butlers Position bezieht, auch

wenn er nicht ohne Ironie anmerkt, dass er auf dem Konzept des Selbst insistiere zu einem Zeitpunkt, zu dem im Westen das Konzept des autonomen Subjekts in Frage gestellt und das Subjekt als Effekt eines heterogenen Netzwerks betrachtet werde: »Here, the autonomous, egocentric Western self is reduced to a ›subject effect‹ and agency is seen as an ›effect of heterogeneous networks‹. The subject or self, and its agency are understood as a product of discourse and social/historical conditions.« (Ebd. 430)

Offensichtlich kennt er Butlers Kritik. Er verteidigt sich aber gegen diese, indem er sich auf Foucault beruft, denn auch dieser habe in seinen späteren Schriften besorgt zum Ausdruck gebracht, dass das Subjekt durch »Dekonstruktion« zerstört werde: »Michel Foucault, one of the prime movers of this deconstruction [...] was in his later writings quite anxious not to destroy the subject by deconstructing it.« (Ebd.)⁴⁴ Daraus folgt für Sökefeld, dass »deconstruction should not be taken too far« und eine bescheidenere Konzeptualisierung des Subjekts zu wählen sei, denn schließlich sei die Frage, ob das Subjekt Handlungsfreiheit habe oder nicht, abhängig von der Perspektive des Forschers: »After all, the question of whether something (the self, agency, the subject) is a cause of something or an effect of something else is a question of time and perspective. It can be either, depending on the observer's emphasis.« (Ebd. 430) Doch gerade dieser Unterschied in der Perspektive ist entscheidend für die Analyse.⁴⁵ Je nachdem, wie im theoretischen Ansatz das Subjekt konzipiert wird, das heißt, ob es als außerhalb oder innerhalb des Feldes stehend konzipiert wird, unterscheiden sich die Wege der Analyse (und die Art der Ergebnisse) erheblich. Deshalb sind methodologische Überlegungen so wichtig. Und deshalb wurde im »Streit um Differenz« die Konstitution des Subjekts so heftig diskutiert. Doch Sökefeld scheint für einen vermittelnden Weg einzutreten. Mit einer »bescheidenen Konzeptualisierung« des Subjekts meint er offensichtlich ein Subjekt, das sowohl innerhalb als auch außerhalb des Feldes steht. Dies ist, wie oben aufgezeigt, nicht möglich. Und so zeigt sich bei genauerer Betrachtung, dass sein Lösungsansatz nicht wirklich trägt. Gleichwohl ist noch ein Hinweis zu geben: Für ihn ist das Konzept des Selbst wichtig, denn er

44 Als Quelle gibt er Foucaults Aufsatz *Das Subjekt und die Macht* an, der in dem von Dreyfuss und Rabinow herausgegebenen Band *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (1994) erschienen ist.

45 Azam Chaudhary bemerkt deshalb in seinem Kommentar zu Sökefeld: »In raising the question of the relationship between identity and self this article opens new directions in anthropological thinking, but the question of the methodology for exploring this relationship in different types of ethnographic settings remains open.« (1999: 431)

will das Problem der »*dichotomous boundaries*«, der Grenzziehung zwischen Westen und Nicht-Westen, lösen, indem er für ein »paradigm of more similarity« plädiert:⁴⁶ »I want to endorse the view, however, that our selves and their selves are not necessarily as different as many anthropological texts, employing the dichotomy of the self and the other as an a priori of ethnography, portray them.« (Ebd. 431) Er versucht also – ähnlich wie Pieterse mit seiner Theorie der Hybridbildung oder letztlich auch Abu-Lughod mit ihrem ethnographischen Schreiben des Partikularen und der Bereitstellung eines »Diskurses der Nähe« – das Problem des *othering* dadurch zu lösen, dass er die Ähnlichkeit statt der Differenz betont. Dabei setzt er das Selbstkonzept sozusagen an die Stelle des Kulturkonzepts, denn er behauptet, es sei notwendig, nicht von einer superindividuellen Einheit wie »Kultur«, sondern von den Individuen auszugehen, »Kultur« sei eine wenig hilfreiche »Konstruktion« der Kulturanthropologie: »This entity – culture – is only our construction from countless encounters, dialogues, and interactions with actual selves or individuals.« (Ebd.)

In seiner Replik auf die Kritik anderer Kulturanthropologen macht er noch einmal deutlich, warum ihm der Einheitsbegriff »Selbst« so wichtig sei: Überall hätten »Selbste« (*selves*) mit Widersprüchen und einer Pluralität von Identitäten zu tun »whether they are derived from religion, ethnic identity, gender, class, political orientation, subcultural affiliation, or any other kind of difference«. (Ebd. 444)⁴⁷ Hier lässt sich folgern, dass er – ähnlich wie Lenz aufzeigt, dass die Migranten zwischen *race*, *class* und *gender* stünden und in ihrem »konfigurativen Handeln« neue kulturelle Mischformen und Synthesen bildeten (vgl. 1996: 219), und ähnlich wie Abu-Lughod darstellt, dass feministische Halfy-Anthropologinnen an der »Schnittstelle zwischen Systemen der Differenz gefangen« seien (1996: 17) – behauptet, alle Subjekte, nicht nur die in einer durch Pluralität und widersprüchliche Identitäten gekennzeichneten lokalen Gemeinschaft lebenden, hätten es mit verschiedenen Systemen der Differenz zu tun. Auch seine Schlussfolgerung ist ähnlich: Nur wenn

46 Hier zitiert er Spivak, die, wie oben aufgezeigt, die Unterscheidung zwischen Selbst und Anderen und (ähnlich wie Mohanty und zuvor schon Said) die Dichotomisierungen kritisiert hat.

47 Wenn Sökefeld schreibt, Ali Hassan hätte es vor allem mit *gender*-Differenzen zu tun (»most notably with gender, which is probably socially the most effective and meaningful difference in Gilgit«, 1999b: 444), so könnte dies im Übrigen noch als Bestätigung für meine Annahme der vertikalen Trennungslinie im muslimischen Körperschema gelesen werden: Die Geschlechterdifferenz ist die bedeutendste Differenz in Gilgit, eben weil sie eine wichtige Differenz in der muslimischen Konstruktion der Wirklichkeit ist.

man von einem Selbst ausgehe, könne man erklären, wie das Subjekt mit den Widersprüchen fertig werde. Das Selbst wird also als eine Instanz vorausgesetzt, die die Organisation der Handlungen übernimmt. (Dies ist in gewisser Weise anschlussfähig an die Diskussion in den Neurowissenschaften, vgl. Kap. »(De-)Konstruktion«.) Dabei muss er aber ein Subjekt vor dem Feld voraussetzen, denn das Selbst steht für das Subjekt bzw. Individuum. Da Butler überzeugend eingewendet hat, dass, wenn das Subjekt als vor dem Feld stehend konzipiert werde, die Macht, die in diesem Feld wirke und das zum Vorschein-Kommen der Subjekte regle, nicht mehr analysiert werden könne, ist zu folgern, dass Sökefelds Lösungsansatz nicht wirklich überzeugend ist. Zwar zeigt sich, dass Schiffauers Kritik, es müsse angenommen werden, dass das Subjekt bereits kulturell geprägt in das Aushandeln eintrete, dies könne die »Anthropologie des Selbst« nicht berücksichtigen, nicht zutrifft. Gleichwohl ist zu kritisieren, dass in Sökefelds Lösungsstrategie ein Subjekt vor dem Feld, also eine außerdiskursive Instanz vorausgesetzt wird. Anders formuliert: Er kann der Kritik an der Annahme des autonomen Subjekts, auf die er selbst hinweist, letztlich nicht Rechnung tragen.

Exkurs: Postkulturelle Phase vs. postkulturelle Realität

In den beiden hier exemplarisch diskutierten Aufsätzen wird deutlich, dass die Sicherheit, mit der in der Kulturanthropologie »Kultur« als homogene, klar umgrenzte Einheit vorausgesetzt wurde, in Unsicherheit umgeschlagen ist. Vielleicht lässt sich deshalb folgern, dass das Fach in einer »postkulturellen Phase« ist.

An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass der Befund, die Kulturanthropologie sei in einer postkulturellen Phase, nicht gleichzusetzen ist mit der Behauptung, wir lebten alle in einer postkulturellen Welt. Außerdem lassen sich auch hier – ähnlich wie im feministischen »Streit um Differenz« – die Folgen epistemologischer Kritiken für politische Argumentationen aufzeigen.

Richard A. Wilson z.B. beschreibt in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband *Human rights, culture and context* (1997) die Wirkung der Kritik am Kultur-Konzept für die Menschenrechtsdiskussion und betont die Notwendigkeit, einen neuen theoretischen Rahmen zu entwickeln. Die Kulturanthropologen hätten auf die Vielfalt moralischer Wertsysteme hingewiesen und aufgezeigt, dass »there can be no essential characteristics of human nature or human rights which exist outside of discourse, history, context or agency« (ebd. 5). Dabei hätten sie aber offensichtlich »a nineteenth-century notion of culture«: »Their relativism is predicated upon bounded conceptions of

linguistic and cultural systems, but it falls apart in contexts of hybridity, creolisation, intermixture and the overlapping of political traditions.« (Ebd. 9) Außerdem würden ihre Argumente zunehmend durch die Globalisierung kultureller, ökonomischer und politischer Prozesse unterminiert. Wilson macht also deutlich, dass die Kritik an den Argumenten der »cultural relativists« berechtigt sei. Gleichzeitig kritisiert er aber, dass sowohl Relativisten auch Universalisten totalisierende Konzepte hätten, und zieht daraus die Schlussfolgerung, dass die Menschenrechte im Kontext von Machtbeziehungen zu analysieren seien: »[Human rights] are a particular form of power and governance interior to the social body and are embedded in matrices of value distinctions. In this perspective, rights are positioned at the concrete conjuncture of two fields of the social: agency and power.« (Ebd. 14) Er schlägt vor, *agency and power* in den Mittelpunkt zu rücken. In Hinblick auf spätere Überlegungen sei darauf hingewiesen, dass Wilson sich zwar auf Foucault beruft (vgl. ebd. 17), gleichzeitig aber in Anlehnung an C. Geertz einen interpretativen Ansatz favorisiert, um die Verknüpfungen zwischen lokalen und globalen Netzen untersuchen zu können. Das heißt: Er betrachtet die vielfältigen Machtbeziehungen (»multiplicity of force relations«, ebd.) als Netzwerk, das aus »sets of relationships with degrees of both asymmetry and reciprocity« besteht (ebd. 13), und die Menschenrechte als Ergebnis politischer Kämpfe (»Human rights are above all the result of historical political struggles between individuals and interest groups.«, ebd. 16). Wenn er aber vom »Fluss der Macht« spricht, meint er weniger die Macht der Akteure, sondern eher schon eine unpersönliche Struktur, wie Foucault sie beschreibt, nämlich eine »Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren« (vgl. WW 113), wie an folgender Aussage deutlich wird:

»Rights seek to constrain the flow of power like bottlenecks, by framing power as fixed, confinable and normative, but power leaks out, and flows around rights. Applying this to our subject, we can say that human rights therefore depend on power relations in a given context for their implantation, and accordingly alter forms of governance and the exercise of power.« (Wilson 1997: 17)

Später werde ich aufzeigen, dass zwischen der Macht(ausübung) von Akteuren einerseits und der Macht als Struktur genauer zu unterscheiden ist. Hier ist festzuhalten, dass Wilson zwar die Kritik an »Kultur« und an der Annahme eines Subjekts als »Kulturträger« aufnimmt, dass er aber letztlich eher von der Handlungsfähigkeit des Subjekts, nämlich von Gruppen, die um die Durchsetzung ihrer Interessen kämpfen, ausgeht als

von der Handlungsmöglichkeit, die durch den Rahmen, nämlich den Diskurs, begrenzt ist.

Interessant ist nun, dass Nigel Rapport in seiner Rezension dieses Bandes hervorhebt, Wilson habe gezeigt, dass die Politik den Individuen Vorrang vor dem kulturellen Milieu einzuräumen habe, denn es seien die Individuen, die die »kulturellen Wahrheiten« belebten, aufrechterhielten und veränderten: »It is individuals who can be seen as animating, maintaining and transforming cultural truths, while cultural communities should be seen to represent individuals' voluntary choices of situational belonging.« (1998: 386) Er gibt zwar zu, dass dies eine normative Setzung sei (»It posits individuals as ontologically prior to the cultural milieux which they create and in which they dwell.«, ebd.) – und damit ist auch angedeutet, dass er die Annahme eines Subjekts vor dem Feld für notwendig hält – aber er hält diese Setzung für unaufgebbbar, weil es ein elementares Bedürfnis (und Recht) der Menschen sei, Kultur anzunehmen oder abzulehnen. Rapport argumentiert also ähnlich wie Benhabib im »Streit um Differenz«, normative Setzungen seien immer schon notwendig. Dagegen hatte Butler angeführt, dass diese normativen Setzungen gerade die Analyse der Verhältnisse verhinderten:

»Einmal abgesehen von der anthropologischen Beschränktheit des Konzepts, in dem Freiheit und Wille als universelle Konstanten über die Kulturen hinweg angenommen werden, ist es unmöglich, die Frage zu beantworten, wie die Konstruktion des Subjekts als Träger eines emanzipatorischen Potentials eben diese Handlungsfähigkeit voraussetzt, die es innerhalb der komplexen Beziehung von Macht, Diskurs und Praxis zu erklären gilt. Was sind, mit anderen Worten, die konkreten Bedingungen, unter denen die Handlungsfähigkeit möglich wird; dies ist eine ganz andere Frage als die metaphysische, die danach fragt, was das Selbst ist, damit seine Handlungsfähigkeit theoretisch vor irgendeiner Bezugnahme auf Macht sichergestellt werden kann.« (SD 127)

Während Wilson aufgrund dieser Argumente die Machtbeziehungen analysieren und nicht die Freiheit und den Willen des Individuums betonen will, rückt Rapport wieder das Subjekt in den Mittelpunkt. Auch in einer anderen Hinsicht missversteht Rapport Wilsons Ansatz: »What is most challenging in Wilson's framing of the topic is his insistence on the world we live in being a post-cultural one.« (Ebd. 384) Rapport bezieht also das Adjektiv »postkulturell« nicht auf die aktuelle Phase der Kulturanthropologie, sondern auf die Realität. Dies wird noch deutlicher, wenn er diesem Fach eine neue Aufgabe zuschreibt: »The question for anthropology in this post-cultural environment is both how to write the meeting of internal differences and how to right it.« (Ebd.) Ab-

gesehen davon, dass es schwierig ist, der Kulturanthropologie juristische Aufgaben zuzuschreiben, ist zu kritisieren, dass hier der Gewinn der Umstellung auf eine konstruktivistische Perspektive verschenkt wird. Es macht schon einen Unterschied, ob das Kultur-Konzept aus epistemologischen Gründen abgelehnt wird oder ob behauptet wird, die globalisierte Welt sei eine postkulturelle. Rappports Argumentation mit der »postkulturellen Realität«, der Natur und/oder dem Bedürfnis des Menschen, Kultur zu bewahren oder abzulehnen, berücksichtigt also nicht die aktuellen Diskussionen um die Konstitution des Subjekts.

Zusammenfassung

Damit sind die Ausführungen zur Annahme der kulturellen Differenz zusammenzufassen. Auch wenn nach wie vor – wie z.B. in der Rede vom »Dialog der Kulturen« – »Kultur« als eine quasinatürliche Einheit betrachtet wird, wird, seitdem in den postkolonialen Studien die Differenzannahmen und in feministischen Studien die Annahme des Einheitssubjekts »Frau« kritisiert wurden, das Kultur-Konzept aus epistemologischen Gründen insgesamt infrage gestellt. Wenn vor einiger Zeit noch »der anthropologische Diskurs der kulturellen Differenz und der darin implizierten Trennung zwischen Gruppen von Menschen den Anschein des Selbstverständlichen« verliehen hat (vgl. Abu-Lughod 1996: 22), so ist diese Selbstverständlichkeit zumindest in der Kulturanthropologie inzwischen aufgebrochen. Ich habe aufgezeigt, dass die von Abu-Lughod in Anlehnung an Haraways *Manifest* vorgetragene radikale Kritik am Kultur-Konzept plausibel ist: Wenn die Annahme kultureller Differenz auf jeden Fall Hierarchie »hineinschmuggelt«, ist es notwendig, auf das Kultur-Konzept zu verzichten.

Dies ist auch auf meine eigene Arbeit zu beziehen. Die Selbstverständlichkeit, mit der ich in der Formulierung meiner Forschungsfrage kulturelle Differenzen vorausgesetzt habe, ist zu kritisieren. Um für meine eigene Arbeit zu klären, ob und wie ich zu einer Neubegründung meiner Forschungsfrage gelangen könnte, habe ich die Lösungsansätze, die inzwischen in der Kulturanthropologie vorgeschlagen werden, genauer betrachtet. Dabei hat sich zum einen gezeigt, dass die Ansätze, die die Fokussierung des »Raums zwischen den Kulturen« und die Analyse von Misch- oder Hybridformen vorschlagen, zwar Differenz in Ähnlichkeit übersetzen, dabei aber noch kulturelle Differenzen voraussetzen müssen. Zum anderen hat sich bei der Betrachtung der »Ethnographie des Partikularen« (Abu-Lughod) und der »Anthropologie des Selbst« (Sökefeld) gezeigt, dass trotz der gesteigerten Sensibilität für Machtfragen die Analyse der Macht im Feld nicht mehr in Angriff genommen

werden kann: Wenn ein Subjekt oder Selbst vor dem Feld vorausgesetzt wird und die Machtbeziehungen als dem Subjekt äußerlich vorgestellt werden, kann die Macht, die das Subjekt als »Effekt« hervorbringt, nicht mehr zum Gegenstand der Analyse gemacht werden.

Ähnlich wie die Prüfung der Annahme der Geschlechterdifferenz hat also auch die Prüfung der Annahme der kulturellen Differenz ergeben, dass diese nicht zu begründen ist. Es ist auch deutlich geworden, dass die vorgeschlagenen Lösungsstrategien nicht überzeugend sind bzw. eben die Kritik auf sich ziehen, die Butler vorgetragen hat. Insofern zeichnet sich ab, dass eine Lösung am ehesten mit Butlers Ansatz möglich ist, denn nur in diesem wird das Subjekt als im Feld stehend betrachtet. In einem Exkurs möchte ich auf die praktischen Konsequenzen dieser Kritiken für mein empirisches Forschungsprojekt hinweisen.

Exkurs: Geht es überhaupt weiter?

Bei der Formulierung meiner Forschungsfrage war ich davon ausgegangen, dass es sinnvoll sei, Unterschiede in den Darstellungen der Wahrnehmung einer anderen Person zu untersuchen, um zu prüfen, ob sich (noch heute) im Sprechen deutscher (westlicher) und türkischer (muslimischer) Frauen und Männer die Wirkung der horizontalen und vertikalen Trennungslinien bzw. die der von Foucault postulierten »Wissenschaft der Sexualität« und der »Liebeskunst« finden lässt. Nun war ich zu dem Ergebnis gelangt, dass eine derartige Forschungsfrage auf Annahmen gegründet ist, durch die die derzeitigen Machtverhältnisse eher konsolidiert als infrage gestellt werden. Meine Untersuchung schien so angelegt zu sein, dass sie genau die Kritiken auf sich zieht, die in den letzten Jahren vorgebracht wurden, insbesondere die Kritik des Essentialismus, der Dichotomisierung und des *othering*. Ist es dann überhaupt noch möglich, sie fortzusetzen? Müsste ich sie nicht abbrechen? Waren die Arbeitsschritte, die ich auf der empirischen Ebene inzwischen zurückgelegt hatte, also vergebens? Ich hatte inzwischen »Interviewdaten« gesammelt, diese in Gruppen geordnet und begonnen, diese auszuwerten. Konnte ich überhaupt noch mit diesen weiterarbeiten?

Um das Problem, vor dem ich nun stand, zu verdeutlichen, möchte ich einen Ausschnitt aus meinem (schriftlichen) Datenmaterial vorstellen. Es handelt sich um 16 (recht kurze) schriftliche⁴⁸ »Antworten«

48 Im »Materialband« werden die mündlichen Daten ausführlich vorgestellt. Dort wird auch dargestellt, warum ich zusätzlich zu diesen schriftliche Darstellungen erhoben habe (MB, Kap. 1.4.1.).

auf die Frage »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?« Diese »Antworten« haben mir 15- bis 17-jährige SchülerInnen aus einer (multikulturellen?) Klasse gegeben, wobei ich betonen möchte, dass ich hier alle »Antworten«, die mir zurückgereicht wurden, vollständig und unkorrigiert, präsentiere.

Tab. 1: Antworten von Jugendlichen

1. *Ja! Auf der Straße bei einer Schwulen und Lesben Demonstration.*
2. *Ich saß an einem Samstag in meinem Auto und fuhr die Straße entlang. Die Sonne schien und ein paar Meter vor mir fuhr ein Auto auf der linken Spur. In dem Wagen sah ich lange blonde Haare also fuhr ich ein wenig schneller. Als ich neben dem Wagen fuhr und in das Auto rein sah, habe ich mich ziemlich erschrocken. Es war ein Mann.*
3. *Ja, das ist mir schon passiert, aber nur auf den ersten Blick wenn ich jemanden von hinten sehe.*
4. *Ja, ich hab einen Mann gesehen, der lange Haare hatte, ein Mädchen- gesicht und ziemlich klein.*
5. *Ja. Ich sah auf der Straße ein Pärchen von Hinten. Eine Person war groß mit kurzen Haaren und die andere klein mit langen Haaren. Die große Person war die Frau, die kleine der Mann.*
6. *Ja, aber immer nur im Fernsehen! Mal war es eine Frau, die sich zu einem Mann umoperiert hat und mal war es ein Mann der sich zu einer Frau hat umoperiert lassen.*
7. *Ja, sogar schön öfter. Meistens in Bussen oder Bahnen. Am häufigsten sind es Frauen, die ich als Männer sehe.*
8. *Ja ich hab auf der Straße einmal eine auffällig Gekleidete Frau bemerkt. Es hat sich beim genaueren Hinsehen herausgestellt, dass es ein Mann war.*
9. *Ja, hier bei mir in der Siedlung wohnt ein Mädchen, wo ich früher dachte das es ein Junge ist.*
10. *Ja, ich habe schon mal einen Mann mit einer Frau verwechselt. Erst*

11. *Ja, das ist mir schon einmal passiert bzw. mehrmals*
12. *Ja, das ist mir schon öfters passiert z.B. bei ~~Leuten~~ Männern die sich weiblich anziehen oder andersherum.*
13. *Ja, aber selten! (Bei „normalen“ Leuten und bei Schwulen + Lespen)*
14. *Ja, auf einer Veranstaltung von Schwulen + Lesben und auf dem Kiez.*
15. *Ja, zwei mal, ein Mädchen auf der Schule von der ich immer dachte, sie sei ein Junge, traf ich auf der Mädchentoilette und bei einer Person weiß ich bis heute nicht ob Männlein o. Weiblein. Ein/e Schuhverkäufer/in in Bergedorf. Ich habe mit Freunden darüber geräzelt aber keiner weiß es.*
16. *Ja, ich war mit meiner Freundin in der Stadt und da sahen wir ein Paar auf der gegenüberliegenden Straßenseite. Meine Freundin sagte da plötzlich: „Oh, guck mal ein lesbisches Pärchen.“ Nach wenigen Sekunden drehte sich die eine Person um und wir erkannten, dass es ein Junge war mit langen Haaren. Und gestern, ich saß mal wieder in der Eisdielen und 1-2 Meter von mir entfernt saß jemand mit langen Haaren. Ich wunderte mich nur über die starke Beinbehaarung die bei der kurzen Hose nicht unübersichtlich waren. Anstelle der Frau würde ich sie ja abrasieren aber da es wiederum ein Mann war ist dies wohl sehr ungewöhnlich.*

Anhand dieser »Antworten« möchte ich veranschaulichen, was es bedeutet, dass ich Geschlecht nicht mehr als Tatsache voraussetzen konnte: Wenn ich die Angaben zum Geschlecht (und zum Alter), die die SchülerInnen auf dem »Fragebogen« angegeben haben, ignoriere, habe ich keinerlei Information darüber, ob die jeweilige »Antwort« von einem Mädchen oder einem Jungen gegeben wurde. Ich habe nur noch nummerierte Texte, wie in der Tabelle angezeigt. (Die LeserInnen mögen selbst versuchen zu »entdecken«, welche Antwort von einem Mädchen oder einem Jungen gegeben wurden. Im letzten Kapitel werde ich die »Auflösung« geben und anhand dieser Tabelle die Ergebnisse meiner empirischen Untersuchung erläutern.)

Mithilfe dieser Antworten möchte ich auch deutlich machen, dass ich, um nach der Erschütterung des Fundaments meines Projekts weiterarbeiten zu können, nun vor allem das Problem, wie die Antworten der Interviewten bzw. allgemeiner gesprochen: wie das Sprechen der Subjekte zu analysieren ist, zu lösen hatte, denn dass es sinnvoll ist, das

Sprechen – Texte – zu analysieren, wird von niemandem bezweifelt. Im Gegenteil: Wenn nichts Außerdiskursives vorauszusetzen ist, ist die logische Konsequenz daraus anzunehmen, dass es nur noch Texte gibt, die zu analysieren sind. Schon hier lässt sich aber erkennen, dass es schwer fällt, *nicht* von einem (autonomen) Subjekt auszugehen. Wer spricht hier, wenn nicht der/die Interviewte bzw. allgemeiner gesprochen: ein Subjekt? Ich war bei der Planung des Projekts davon ausgegangen, dass die Antworten nach »Bauplänen« »konstruiert« werden. Inzwischen hatte sich aber gezeigt, dass ich nicht mehr von der (Handlungs- und) Konstruktionsfähigkeit des Subjekts ausgehen konnte, denn dies würde die Annahme eines Subjekts vor dem Feld implizieren. Das heißt, ich konnte die Subjekte, die Verfasser dieser Texte, nicht mehr als »Konstrukteure« und die Antworten nicht mehr als »Konstruktionen« betrachten. Aber wie müsste ich die Texte dann analysieren? Von dieser Suche nach einem »passenden« (konstruktivistischen?) Ansatz handelt das folgende Kapitel.

