

Monique David-Ménard:  
»**Die Instituierung lebendiger Körper bei Judith Butler**«  
übers. v. Martin Doll

### **Literaturnachweis**

Monique David-Ménard: »Die Instituierung lebendiger Körper bei Judith Butler«, übers. v. Martin Doll, in: Astrid Deuber-Mankowsky/Christoph Holzhey/Anja Michaelsen (Hg.), *Der Einsatz des Lebens. Lebenswissen, Medialisierung, Geschlecht*, Berlin: b-books 2009, S. 33-48

### **URL des Texts (Permalink)**

[http://www.mdoll.eu/publikationen\\_cc/MDoll\\_David-Menard.pdf](http://www.mdoll.eu/publikationen_cc/MDoll_David-Menard.pdf)

### **E-Mail:**

post@mdoll.eu



Diese(s) Werk bzw. Inhalt von Martin Doll steht unter einer Creative Commons Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz. Um die Lizenz einzusehen, gehen Sie bitte zu <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/> oder schicken Sie einen Brief an Creative Commons, 444 Castro Street, Suite 900, Mountain View, California, 94041, USA.

**Monique David-Ménard**  
**Diestituierung lebendiger Körper  
bei Judith Butler<sup>1</sup>**

Wie bei vielen Feministinnen geht es auch Judith Butler in ihrer theoretischen und praktischen Auseinandersetzung mit Gender-Fragen darum, bestimmten Vorstellungen ihre Gültigkeit abzusprechen, etwa Rekursen auf den Begriff der Natur oder auf den einer strukturellen Notwendigkeit, durch die im Dienste des reibungslosen Funktionierens der Gesellschaft eine klare Aufteilung der Geschlechter festgeschrieben wird. Die Einteilung sozialer und kultureller Funktionen nach dem jeweiligen Geschlecht (*sexe*) wurde meist so dargestellt, als sei sie sowohl biologisch als auch durch die geschlechterspezifische soziale Arbeitsteilung bedingt. Sie erweist sich jedoch als ein Konstrukt, dessen artifiziellen Charakter man solange nicht erfasst, wie man den gegebenen gesellschaftlichen Voraussetzungen verhaftet bleibt. Butlers Denken auf diesem Gebiet zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass sie die Dekonstruktion radikalisiert, indem sie verschiedene Perspektiven aufeinander treffen lässt und zuspitzt: Einerseits geht es sicherlich seit *Das Unbehagen der Geschlechter* darum zu zeigen, wie wenig sich die strukturelle Anthropologie aufgrund der Unveränderlichkeit ihrer nach Geschlechtern

---

<sup>1</sup> Um die besondere Bedeutung der französischen Begriffe «institution» und «institer» kenntlich zu machen und von einem auf Institutionen beschränkten Sinn zu lösen, werden hier – den Übersetzungen der Texte Butlers folgend – bis auf wenige Ausnahmen die *termini technici* «Instituierung» bzw. «instituieren» verwendet (A.d.Ü.).

differenzierten formalen Funktionen von demjenigen naturalistischen Denken abhebt, das sie doch eigentlich kritisiert. Der strukturalistische Formalismus gibt die «Natur» nicht preis.

Andererseits hat sich seit den 90er Jahren diese kritische Lektüre der Anthropologie zwar nur punktuell, aber entscheidend mit einem anderen Vorhaben überschritten: Dabei ging es darum, die Methoden zur biologischen Erforschung der Sexuierung zu hinterfragen, indem man zutage förderte, dass gewisse Hypothesen, die grundsätzlich die Ordnung der vielfältigen Komponenten der organischen Geschlechteridentität genauer zu bestimmen suchten, am sichtbaren Unterschied zwischen den Geschlechtsorganen als Norm für das Verständnis der verschiedenen Faktoren der Sexuierung festhielten. Die Vorstellung einer endgültigen Unterscheidung zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen wird hier vom Sichtbaren beherrscht, obwohl sogar die Biologen, wenn sie zwischen genetischem, hormonellem, keimdrüsen- und umweltspezifischem Geschlecht unterscheiden, aufzeigen wollen, dass diese Differenz eben weder endgültig ist noch mit dem Sichtbaren in eins zu setzen ist. Diese Macht des Sichtbaren, durch die die menschliche Sexuierung zu Unrecht vereinfacht werde, beherrscht Butler zufolge seit Platon auch den philosophischen Ansatz über den Körper als geformte Materie *ορφή*. Und schließlich, *last but not least*, gilt diese ungerechtfertigte Naturalisierung der Sexualität auch für die Psychoanalyse. Nicht nur in der lacanschen Psychoanalyse, insofern sie Lévi-Strauss Tribut zollt, sondern schon seit ihren Anfängen mit Freud in der Privilegierung des Penis und des Phallus im erogenen Modell bleibe die Frage nach der sexuellen Differenz an die Gestalt des Organs gebunden. Einerseits wiederhole Freud dadurch bestimmte stillschweigende Voraussetzungen wie die philosophische vom lebendigen Körper als schöner Form. Da die paradigmatische Rolle des Penis auf die Nähe zum hypochondrischen Schmerz zurückgeführt wird, etabliert sich andererseits – wenn es um einen Zugang zum Sexuellen geht – durch das Verständnis von einem in seiner Erregung schmerzhaft empfindlichen Organ eine fragwürdige indes unbemerkte Nachbarschaft zwischen der Krankheit, dem Männlichen und dem verführerischen Einfluss des Sichtbaren.

Jedes Mal, wenn Butler eine der vorherrschenden Voraussetzungen im Verständnis der Sexuierung zu fassen bekommt, tritt im Unterschied dazu deutlich hervor, dass «wissenschaftliche» Hypothesen, philosophische Unterscheidungen, klinische Ansätze keine reinen Erkenntnisse oder ein womöglich «reines» Wissen liefern, sondern Akte und Verfahren sind, die einen gewissen Status des Körpers einsetzen. Deshalb scheint Butlers dekonstruktive Methode an vielen Stellen der Archäologie Michel Foucaults verwandt: Wissen bleibt nicht unbeschadet von der Dimension der Instituierung seiner Gegenstände, deren Kontingenz nur selten explizit gemacht wird. Bei diesem Wissen handelt sich um eine Setzung von Normen und nicht um eine einfache Betrachtung.

Inwieweit beweisen die widerstreitenden Linien dieser Dekonstruktion, dass der lebendige und sexuierte Körper selbst eine Konstruktion ist? Und wenn Butler die im Wissen wirkenden Normen zutage fördert, kehrt sie sich dann im gleichen Maße von der Idee der Natur ab wie Foucault, wenn er «Episteme» und «Dispositive» behandelt? Oder geht es hier um etwas anderes? Im Folgenden werde ich meine Aufmerksamkeit darauf lenken, einige Aspekte dieser Fragen zu beleuchten.

## **Instituieren und erzeugen**

Zunächst einmal wird in Butlers kritischer Lektüre von Lévi-Strauss und Lacan der Stellenwert dessen deutlich, was bei der sozialen und biologischen Geschlechterunterscheidung (*genres et sexes*) instituiert wird: Indem Lévi-Strauss den Inzest als weit verbreitetes kulturelles Phantasma fasst – und nicht als ein tatsächliches gesellschaftliches Phänomen – leistet er zweierlei: Einerseits spricht er dem Inzest seine Realität ab, andererseits zeigt er, dass das Verbot des «alten Traumes» vom Inzest die gesellschaftliche Einführung oder Instituierung einer «normalen» Heterosexualität zur Folge hat. Die Existenz des Verbotes «scheint eher darauf hinzudeuten, dass Inzestwünsche, Inzesthandlungen und sogar verbreitete gesellschaftliche Inzestpraktiken gerade aufgrund der erotisierenden Wirkung dieses Tabus entstehen. Dass die Inzestwünsche phantasmatischen Charakter haben, beinhaltet keineswegs, dass sie keine «gesellschaftlichen Tatsachen» sind. Die Frage ist eher, wie solche Phantasmen erzeugt und gerade infolge ihres Verbotes instituiert werden.»<sup>2</sup> Die aufeinanderfolgenden Begriffe «erzeugt» und «instituiert» deuten umgehend darauf hin, dass Butler Lévi-Strauss mit Foucault liest: *Das Unbehagen der Geschlechter* wurde 1990 verfasst, d.h. nach dem Erscheinen von *Der Wille zum Wissen* (1976). Foucault zufolge erzeugt das Verbot als eigene Kraft die Sexualität, d.h. die Illusion, dass die Wahrheit des Subjekts im Sex beschlossen läge. Dies geschieht unter der Bedingung, dass sexuelle Handlungen sowohl Gegenstand von Verboten als auch Anlass zur Wahrheitsbildung sind, nämlich der Wahrheit des Subjekts. Eine solche Wahrheitsproduktion impliziert, dass Macht nicht eine bereits vorhandene Realität einschränkt, sondern dass es keine Realität gibt, die dem, was durch Macht erzeugt wird, vorgängig wäre.

Aber Butler fügt hinzu «erzeugt und gerade infolge ihres Verbots instituiert». Was bringt «instituiert» darüber hinaus zum Ausdruck? Es geht nicht nur wie bei Foucault darum, geltend zu machen, dass die Sexualität eine diskursive Formation unter anderen ist und dass gesellschaftlich andere Subjektivierungs-Dispositive als dasjenige, das «Sexualität» genannt wird, existieren könnten; es geht vielmehr darum zu verstehen, wie die Heterosexualität durch die Schaffung der Inzestverbote, wie sie von der strukturalen Anthropologie und der Psychoanalyse beschrieben wurden, als normale und einzig vorstellbare Sexualität begründet wird: «Nach Lévi-Strauss fungieren sowohl das Tabu gegen den heterosexuellen Inzest zwischen Mutter und Sohn als auch die Inzestphantasie als universelle Wahrheit der Kultur.»<sup>3</sup> Was instituiert, begründet wird, ist also weniger die Sexualität im Allgemeinen als die Heterosexualität.

Zu behaupten, dass die Heterosexualität instituiert sei, heißt zugleich, ihr jegliche Sonderstellung als Wahr- oder Wesenheit abzusprechen. Und genau in diesem Punkt ist Lacan für Butler außerordentlich gewinnbringend. Dieser erklärt, in der Folge von Joan Riviere, die Sexuierung der Frau aber auch des Mannes zur «Maskerade», d.h. zu einer nicht-ontologischen Subjektposition. Das Weibliche entsteht durch die Einwilligung, sich dem anzupassen,

2 Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991, S. 73.

3 Ebd., S. 73f.

was das Männliche in ihm sieht – dem, was das männliche Begehren nach der Mutter erfüllen würde. Und selbst wenn ein Teil des Weiblichen von Lacan als jenseits des Phallus definiert wird, ist dieses ›jenseits‹ für den von der phallischen Funktion determinierten Mann eine Undenkbarkeit. Die sexuelle Differenz ist für Lacan nicht-ontologisch; dies entspricht zwar einer Kritik an jeglicher Geschlechter-Ontologie, ergibt aber noch keine ›Instituierung‹: Sicherlich gibt es nichts vor der symbolischen Ordnung, die durch die Unterscheidung zwischen Phallus-‹Sein› und -‹Haben› die klar getrennten sexuierten Positionen schafft. Aber da nur diese Differenz-Ordnung denkbar ist, schreibt die von einer überzeitlichen Struktur ausgehende lacansche Psychoanalyse ebenso wie die strukturelle Anthropologie eine Naturalisierung der Geschlechter fort. Davon zu sprechen, dass die Differenz der Geschlechter instituiert sei, bedeutet nicht nur, sie als reine Setzung zu charakterisieren, sondern auch offenzulegen, dass durch die Starrheit der Unterscheidung ›Frau› und ›Mann› die Möglichkeiten im Bereich der Sexuierung eingeschränkt werden: «Jeder Versuch, eine Identität innerhalb dieser binären Disjunktion von ›Sein› und ›Haben› zu begründen, läuft unweigerlich auf den ›Mangel› und den ›Verlust› hinaus, die dieser phantasmatischen Konstruktion zugrunde liegen und die Unvereinbarkeit des Symbolischen und des Realen markieren.»<sup>4</sup> Das lacansche Insistieren auf den Mangel an Sein ist auch ein Zeichen dafür, dass diese Ontologie-Kritik auf halber Strecke stehen bleibt:

Sicherlich zeigt Lacan auf, dass, da es kein Reales der Sexualität vor dem Verbot gibt, auch die Intelligibilität des Symbolischen des Verbots nicht in irgendeiner vorgängigen Wahrheitsgarantie, sondern in seiner performativen Wirkmächtigkeit begründet liegt. Aber diese Performativität wird umgehend durch die Starrheit der radikal voneinander abgegrenzten und um den Mangel kreisenden Positionen dementiert. Wie auch bei Foucault und Derrida würdigt Butler bei Lacan die Vorstellung, dass das, was hervorgebracht wird, nicht in einer vorgängigen Wahrheit gründet; das Ursprüngliche, Fundamentale ist ein ›Effekt des Seins‹ (*effet d'être*); die Macht, die eine Ordnung etabliert, schafft ihre eigene Intelligibilität. Aber diese Intelligibilität gibt sich solange zu Unrecht als Notwendigkeit aus, wie die Unterscheidung zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen nicht veruneindeutigt wird. Es ist sogar genau an dieser Stelle, an der Butler nicht mehr von Sexuierung spricht, sondern von Gender. Die Komödie der sexuellen Ontologie weiter als Lacan zu treiben, heißt, eine «kritische Reflexion auf die Geschlechter-Ontologie»<sup>5</sup> wirklich in die Tat umzusetzen. In *Das Unbehagen der Geschlechter* wird die Ambivalenz der Sexuierung als Gender (*genre*) denkbar; anstatt aus dem Bereich des Intelligiblen verbannt zu werden. Und nur in dieser Hinsicht wird das biologische (*sexe*) und soziale Geschlecht (*genre*) als instituiert erachtet.

Diese Ambivalenz betrifft noch vor der Unterscheidung zwischen Frau und Mann zunächst einmal Prozesse. Butler übernimmt von Joan Riviere direkt sowie von Lacan den Gedanken, dass es, weil die Frau Maskerade ist, keine Position ›Frau› gibt ohne eine Melancholie, ohne einen Seinsverlust; an dieser Position ist es unmöglich zu existieren und sich

---

4 Ebd., S. 76.

5 Ebd., S. 80.

außerhalb dessen zu definieren, was man für einen anderen ist, für einen anderen, der nicht nur seine eigenen Kategorien aufzwingt, sondern eine Selbstdefinition der Frau jenseits dieser Entfremdung undenkbar werden lässt. Wenn diese Schließung das Denken anderer Identifikationen zwecklos macht, schließt sie für die Frau die Möglichkeit aus, eine andere Liebe als die des Phallus und seines unendlichen Jenseits anzuerkennen. Die Melancholie ist zum einen die Erfahrung, dass die sexuierte Position der Frau das reine Korrelat zum Phallus ist, dass sie nichts «aus sich selbst heraus» ist; zum anderen ist sie die Offenlegung dessen, was die phallische Maskerade zugleich enthüllt und verdeckt: Lacan sagt zwar, ohne es weiter auszuführen, dass ein Teil der Weiblichkeit der Frau im Leiden verharret und von der Maskerade ausgeschlossen ist. Gleichzeitig aber, und hierauf beruht ihre Ambivalenz, verdeckt die Maskerade diesen Ausschluss. Aber wenn die Maskerade ambivalent ist und man dies nicht vergisst, so kann gerade die Ambivalenz der Unterscheidung zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen zutage treten: Wenn andere erotische Objekte als der Penis an die Stelle des Phallus treten – Dildos, andere Körperteile, andere Aktivitäten –, so löst sich die starre Aufteilung zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen auf, da ja die einzige Möglichkeit, den Phallus inhaltlich zu füllen, darin besteht, um den Mangel phallisch zu sein, zu kreisen. Butlers gesamtes Denken zielt von da an darauf ab, der «sexuellen Differenz» ihre Starrheit, ihre Trennschärfe zu nehmen und sie zu veruneindeutigen. Genau hierin liegt die entscheidende Bedeutung, Gender (*genre*) nicht nur als erzeugt, sondern als instituiert zu denken. Die Konstruktion des Inzests führt nicht nur zu seinem Verbot, sondern gewährleistet durch das Verbot eines bestimmten Inzest-Modells auch die Heterosexualität und lässt andere Inzestformen undenkbar werden. Michèle Montrelay sagt in gewisser Weise nichts anderes, wenn sie 1977 in *L'Ombre et le Nom* von der konzentrischen Sexualität der Frau spricht. Dennoch zieht Butler daraus Montrelay entgegengesetzte Schlussfolgerungen. Montrelay zufolge ist die Homosexualität der Frau durch das Gesetz, das die sexuelle Differenz regelt, nicht verboten: sie werde gelebt und nicht im Symbolischen repräsentiert, sie sei eine zugleich wilde und alltägliche Lebenssphäre. Für Butler ist sie ausgeschlossen, d.h., sie kann nicht gelebt werden und ist unvorstellbar geworden. Es komme aber darauf an, dafür zu sorgen, dass sie gelebt und gedacht werden kann, indem man den normativen Konstruktionen der Heterosexualität ihre Absolutheit abspricht. Wie soll man einer bestimmten Liebe zu einem Bürgerrecht verhelfen, wenn nicht einmal deren Verlust in der vorherrschenden Instituierung der Heterosexualität anerkannt ist?

Eine Kritik an dieser These Butlers sei einem späteren Text vorbehalten: Man müsste sich dort fragen, ob den Beziehungen unter Frauen ebenso wie unter Frauen und Müttern, insofern sie nicht über den Phallus vermittelt sind, seit 20 Jahren wirklich so wenig Beachtung geschenkt wurde, wie Butler es den Psychoanalytikern und vor allem den Psychoanalytikerinnen nachsagt.

Man müsste sich außerdem fragen, ob die Melancholie, von der sie spricht, der klinischen Melancholie gleicht, die sich ebenso bei Frauen wie bei Männern findet. Hier kommt es uns indes darauf an, genau zu fassen, wie weit die performative Macht der Instituierung in die Konstruktion der Körper hineinreicht: Dies betrifft zunächst einmal den Übergang von

einer Sexuierungs-Problematik zu einer Gender-Problematik. Wie wir gesehen haben, ist Gender eine Sexuierung, die nicht in der starren Aufteilung in männlich und weiblich gefangen ist, wobei die Ambivalenz der Maskerade die Verbindung zur Ambivalenz der Sexuierung darstellt. Offensichtlich geht es um Sexuierung und Gender und weder um Körper noch um lebendige Körper.

Dennoch richtet Butler schon bei der Analyse der Instituierung der Geschlechter ihre Aufmerksamkeit auf die Art und Weise, wie der lebendige Körper von der Melancholie streng genommen geformt (*informé*) wird. Die jeweils nicht eingestandene Trauer um die homosexuelle Liebe prägt den Körper: «Denn man setzt sich die Maske durch den Prozess der Einverleibung auf, der ein Weg ist, die melancholische Identifizierung in und auf den Körper einzuschreiben und dann gleichsam dort zu tragen. Tatsächlich ist die Maskierung die Bezeichnung des Körpers nach dem Vorbild des zurückgewiesenen Anderen.»<sup>6</sup> «Die Maske aufzusetzen» bedeutet, seinen Körper zu formen. Und der sexuierte Körper in seinen Bewegungen, seinen Gesten und Ausdrucksweisen ist nichts anderes als das, was sich in ihm an akzeptierten oder abgelehnten Identifikationen niederschlägt.

### **Die Instituierung des sexuierten Körpers und der lebendigen Form**

Seit *Das Unbehagen der Geschlechter* geht es Butler darum, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass eine Ambivalenz der Sexuierung gedacht und gelebt werden kann, ohne sich mit dem unscharfen Konzept der Bisexualität zufrieden zu geben und ohne von einem goldenen Zeitalter vor jeder Differenzierung zu träumen. Hier ist festzuhalten, dass zwar jegliche Aufteilung der Geschlechter instituiert ist und dass es kein vorgesezliches goldenes Zeitalter gibt, aber dass nichtsdestotrotz verschiedene Typen von Geschlechternormen vorstellbar sind. Von der Melancholie des Geschlechts zu sprechen, heißt damit auch, andere Gesetze der Sexuierung für möglich zu erachten als dasjenige, das ausschließlich die Heterosexualität privilegiert: «Wenn Subversion möglich ist, dann nur als eine, die von den Bedingungen des Gesetzes ausgeht.»<sup>7</sup>

Man kann nicht an der Inexistenz einer Wesenheit im Bereich der Geschlechter festhalten und dabei voraussetzen, dass es, z.B. im Transsexualismus, eine Erfahrung vor jeder Aufspaltung gäbe. Butler findet sogar bei Foucault, in dessen Arbeit über den Fall Herculine Barbin, die Tendenz, ungerechtfertigterweise ein Paradies jenseits der Differenz zu idealisieren. Allerdings lässt sich zeigen, wie jegliche Instituierung von Geschlechteraufteilungen andere Optionen neben denjenigen ausschließt, die unter den von ihr gegebenen Voraussetzungen intelligibel erscheinen und gelebt werden können. Genau dadurch bringt sie die Sexuierung als Maskenspiel hervor.

Seit *Das Unbehagen der Geschlechter* wird die Instituiertheit des Körpers daran festgemacht, dass das, was am als Form gedachten Körper sichtbar ist, privilegiert wird: Den Kör-

---

6 Ebd., S. 83.

7 Ebd., S. 141.

per als Form zu definieren, heißt, eine unveränderliche Materialität des Körpers vorauszusetzen. Und die Starrheit des Unterschieds zwischen Frau und Mann ist nur ein Aspekt dieser sowohl in der Biologie als auch in der Psychoanalyse herrschenden stillschweigenden Voraussetzung. Daher ist der kurze Text, der die Problematik der «subversiven Körperakte» aufwirft und den Butler ironisch «abschließende, unwissenschaftliche Nachschrift»<sup>8</sup> nennt, so wichtig. Der performative Charakter der Geschlechteraufteilung, verbunden mit der Tendenz, die Ambivalenz der Geschlechterbeziehungen zu übergehen, wird sogar in der Arbeit der Naturwissenschaftler deutlich: Obwohl sich im biologischen Diskurs der Sexuierung die geschlechtsbestimmenden Faktoren tendenziell vervielfältigt haben – genetische, keimdrüsen-spezifische, hormonelle und umweltbedingte Determinanten –, geschieht es häufig, dass die Wissenschaftler ein eindeutiges Kriterium für die Unterscheidung zwischen Frau und Mann suchen, einen genetischen Faktor, der dann auch für die klare Unterscheidung zwischen männlicher und weiblicher Form verantwortlich zu machen wäre. Dabei setzen sie zu Unrecht das als wahr voraus, was sie doch gerade in Frage stellen. So schwer scheint es zu akzeptieren, dass den sexuierten Körpern eine Ambivalenz, eine Uneindeutigkeit zukommt. Wenn das genetische Geschlecht (XX oder XY) und das sichtbare Geschlecht (Penis oder kein Penis) nicht übereinstimmen, wird ein Forscher wie Doktor Page mit Nachdruck versuchen, den Differenzfaktor anderswo anzusiedeln, um nicht das Ideal einer möglichen Einheitlichkeit der vielfältigen Faktoren, die den sexuierten Körper ausmachen, aufgeben zu müssen:

«Page und seine Mitarbeiter stellten folgende Hypothese auf: Es muss ein besonderes Stück der DNA geben, das unter dem üblichen Mikroskop nicht zu erkennen ist und das männliche Geschlecht bestimmt. Dieser DNA-Abschnitt muss irgendwie vom Y-Chromosom, seinem üblichen Ort, zu irgendeinem anderen Chromosom gewandert sein, wo niemand es vermutet.»<sup>9</sup>

Zum Ausdruck zu bringen, dass der sexuierte biologische Körper instituiert ist, heißt hier nachzuweisen, wie schwer sich naturwissenschaftliche Denkmodelle damit tun, die ambivalente Verfasstheit der die Sexuierung bestimmenden Faktoren anzuerkennen.

Aber diese epistemologische Kritik geht mit einer philosophischen These über den Körper als lebendige Form einher; eine These, die 1993 in *Körper von Gewicht* kohärent entfaltet wird. Jedes Mal, wenn der Körper als in seiner Sichtbarkeit gegeben, als eine stabile Form oder als eine allgemeingültige – an den sichtbaren Geschlechtsorganen orientierte – Dualität zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen erachtet wird, wird er im Grunde genommen von einer Normativierung erfasst, die selbst unerkannt bleibt.

Diese Unbedachtheit (*conscience*) kann verschiedene Formen annehmen: Zunächst kann sie sich, wie wir gerade gesehen haben, in biologische Denkmodelle einschleichen, die die «binäre Schaltstelle» des Geschlechterunterschieds suchen. Aber in *Körper von Gewicht* wird gezeigt, dass die platonische Philosophie des Raumes und sogar die aristotelischen Annah-

---

8 Ebd., S.159.

9 Ebd., S.160.



men über die Seele als einheitliche Form des Körpers von der Performativität der Geschlechter abhängig sind, Geschlechter, die sich erst dadurch etablieren, dass das denkbare Geschlecht, das männliche, vom weiblichen ungeformten, unbestimmbaren Stoff unterschieden wird.

Die Behauptung, dass der Körper keine materielle **Gegebenheit** ist, sondern das Resultat eines Prozesses der Materialisierung, gewinnt zuerst in den Debatten der nordamerikanischen feministischen Theoretikerinnen der 1990er Jahre an Bedeutung: Gender (*genre*) ist keine gesellschaftliche und symbolische Determinierung, die zu einer vorgängigen «rein physischen» Gegebenheit hinzutritt. Sondern diese vorgängige Gegebenheit selbst und somit die biologische Idee einer Form des Körpers, die unabhängig von gesellschaftlichen Determinationen existierte, ist infrage zu stellen. Deshalb muss man die Ausformung der Körper als Ergebnis normativer Zwänge ansehen. Dies vollzieht sich mit der Zeit in gleich bleibender Weise. Man hat also den Organismus zu sehr als räumliche Gegebenheit angesehen und zu wenig als fortwährende Materialisierung wiederkehrender Zwänge, durch die schließlich der Körper in dem Maße geprägt wird, wie die Individuen die Zwänge verinnerlichen. Genau diese Zwänge werden von denjenigen, die man als Transsexuelle, Transvestiten und homosexuelle Frauen und Männer bezeichnet, nicht auf dieselbe Weise verkörpert wie von den meisten Menschen. Die Zwänge nehmen in ihrem Fall andere Gestalt an. Und die vorherrschende Ordnung der Heterosexualität gerät dadurch durcheinander; vor allem wenn Schwule und Lesben öffentlich in Erscheinung treten und sichtbar machen, was undarstellbar bleiben soll.

Butler recurriert auf Derrida<sup>10</sup>, wenn sie die Zeitlichkeit der Zwänge, die sich im Körper realisieren, unterstreicht. Um zu bekräftigen, dass der Organismus als solcher in allen seinen Funktionen alles andere als eine feststehende Form ist, könnte man sich aber auch auf den Bergson der *Schöpferischen Entwicklung* oder auf die aktuellen Arbeiten einiger Neurobiologen beziehen. Aber bei Butler hat der sexuierte Körper und die zeitliche Verinnerlichung der ihn formenden Normen Vorrang.

### **Ist der erogene Körper ein Effekt des Diskurses?**

Dieses Beharren auf dem Zusammenhang zwischen der Performativität des sozialen Geschlechts (*genre*) und dem Privileg, das der Form des Körpers unwillkürlich eingeräumt wird, gilt auch für psychoanalytische Konstruktionen des Körpers seit Freud. Dies ist das besondere Verdienst von *Körper von Gewicht*: Um die Konstruiertheit des Körpers zu erfassen, genügt es nicht zu sagen, dass die trennscharfe Unterscheidung der Geschlechter von sozialen und symbolischen Kräften diktiert wird. Man muss verstehen, inwiefern sogar die Materialität der Körper instituiert ist, nicht nur durch Diskurse, sondern auch durch normative Zwänge, die sich mit der Zeit entfalten. Butlers Abhandlung über die Materialität der Körper unterscheidet sich sowohl von Foucault, der den Körper auf durch Disziplinierungen

---

<sup>10</sup> Jacques Derrida, Falschgeld, München 1993.

strukturierte Verhaltensweisen reduziert, als auch von feministischer Forschung, die Gender als gesellschaftliche Zuordnung betrachtet, von der eine rein organische Gegebenheit des Körpers überformt werde. Von Materialisierung statt von einer materiellen Gegebenheit der Körper zu sprechen, heißt, die Umrisse des Körpers als Resultat eines Abgrenzungsprozesses zu begreifen.

In Butlers kritischer Freudlektüre findet sich ein Beispiel für diese Auffassung des Körpers als Materialität: Wie konstruiert Freud die Materialität der Körper? Indem er die hypochondrische Aufmerksamkeit für organische Schmerzen mit dem phallischen Narzissmus gleichsetzt. Genauer gesagt: Judith Butler zeichnet nach, wie Freud in den Texten seit *Zur Einführung des Narzißmus* (1914) den «erogenen Körper» entwickelt. Zunächst einmal wird die Idee einer erotischen Besetzung des eigenen Körpers, die das Sexualleben völlig in Beschlag nimmt und die Freud Narzissmus nennt, im Zusammenhang mit der oralen Phase ausgeführt: In den Zahnschmerzen «reduziert sich die Welt auf den Kiefer»<sup>11</sup>. Aber dieses In-Beschlag-Nehmen der erotischen Besetzung durch die mit der oralen Höhle verknüpften Erfahrung körperlichen Schmerzes wird anschließend durch eine Engführung mit der Hypochondrie auf jeglichen Schmerz ausgeweitet: Krankheiten ausgehend von einem von diffusen und wechselnden Schmerzen heimgesuchten Körper zu erfinden, ist eine Form von Narzissmus. Diese erotische Selbstsorge ist es, die Freud dann mit der phallischen Erotik in Verbindung bringt: «Wir kennen» ein Organ, das schmerzhaft empfindlich ist, obwohl es nicht krank ist; es ist der erigierte Penis.<sup>12</sup> Indem Freud schleichend von der Erotisierung des Schmerzes zur Erfahrung des Anschwellens des Penis übergeht, kommt er – wie Butler hervorhebt – später in *Das Ich und das Es* zu der Schlussfolgerung, dass der Schmerz möglicherweise generell in die Erogenität des Körpers eingeht.<sup>13</sup> Butler übergeht die Nuance, die Freud durch das «vielleicht» eingeführt hat, und erklärt die Verbindungslinie zwischen dem Narzissmus oraler, organischer und phallischer Schmerzen zum Modell des erogenen Körpers schlechthin. Und dies umso mehr, als Freud – *last but not least* – die besagte psychische Instanz des Ich an die Macht (*emprise*) des Visuellen und der Form bindet, welche durch das Motiv der Erektion maßgeblich wird: Das Ich ist nicht nur ein «Oberflächenwesen», schreibt Freud, sondern es ist die Projektion einer Oberfläche, wie in der glücklosen Suche des

11 Bei Freud ist die Formulierung: «einzig in der engen Höhle des Backenzahnes weilt die Seele», ein Wilhelm Busch-Zitat. Sigmund Freud, *Zur Einführung des Narzißmus* (1914), in: Alexander Mitscherlich u.a. (Hg.), Studienausgabe, 11 Bde., Frankfurt a.M. 2000, Bd. III, Psychologie des Unbewußten, S. 37-69, hier: S. 49 (A.d.Ü.).

12 Vgl. Freud, ebd., S. 50: «Wir kennen ein Organ, das schmerzhaft empfindlich ist und doch nicht im gewöhnlichen Sinne krank; es ist das Genitale in seinen Erregungszuständen.» Freud benennt jedoch nicht den Penis als dieses Organ. Stattdessen lautet die Textstelle weiter: «Es wird dann blutdurchströmt, geschwellt, durchfeuchtet und der Sitz mannigfaltiger Sensationen.» Diese Beschreibung kann jedoch ebenso auf das weibliche Genital zutreffen. Butlers Kritik an Freuds Phallozentrismus wäre demnach an dieser Stelle ungerechtfertigt (A.d.L. Michaela Wünsch).

13 Bei Freud lautet die Stelle: «[D]ie Art, wie man bei schmerzhaften Erkrankungen eine neue Kenntnis seiner Organe erwirbt, ist vielleicht vorbildlich für die Art, wie man überhaupt zur Vorstellung seines eigenen Körpers kommt.» Sigmund Freud, *Das Ich und das Es* (1923), in: Alexander Mitscherlich u.a. (Hg.), Studienausgabe, 11 Bde., Frankfurt a.M. 2000, Bd. III, Psychologie des Unbewußten, S. 273-330, hier: S. 294 (A.d.Ü.).

Narziss, der daran starb, dass er sich mit den Umrissen seines Körpers identifizierte. Lacan hat dieser Verbindung von Skopischem und Phallischem eine noch größere Bedeutung beigemessen, als er vom Spiegelstadium und vom Imaginären sprach. Auf der anderen Seite verstärken die nicht enden wollenden Diskussionen über das Verhältnis zwischen Penis und Phallus dieses metonymische Gleiten des Denkens, das den erogenen Körper nicht definiert, sondern ihn durch eine textuelle Rhetorik in Szene setzt. Der Phallus fällt nur zufällig mit dem Organ des Penis zusammen, weil der Phallus der Signifikant des Mangels ist und weil dessen Gleichsetzung mit der Erfahrung des Ab- und Anschwellens des Penis zugleich unumgänglich ist und doch immer als zweitrangig dargestellt wurde. Man hat die Spitzfindigkeit sogar so weit getrieben zu behaupten, der symbolische Charakter des Phallus sei bei der Frau noch offenkundiger, weil man sich hier eben nicht einmal mehr auf die Übereinstimmung zwischen dem Signifikanten des Mangels an Sein und der Erektionserfahrung zu stützen braucht!

Die Inexistenz des Penis bei der Frau lege den symbolischen Charakter des Phallus offen etc., etc.... Warum soll man sich also nicht, als Verspottung dieser Problematik, wie Judith Butler es vorschlägt, einen lesbischen Phallus vorstellen? Wenn es in der phallischen Sexuierung um Maskerade geht, warum sollte man sie dann nicht hervortreten lassen.

Eine Form, wie sich die Psychoanalyse normativ auf die Materialisierung der Körper auswirkt, besteht darin, dieses sukzessive metonymische Gleiten – oraler Schmerz, erogener Schmerz, Anschwellen des Penis, allgemeiner Schmerz der Erogenität, Sorge um die Form der Organe, Ich als Oberflächen-Dasein, Maßgeblichkeit des Imaginären – zum Modell schlechthin des erogenen Körpers zu erklären. Um diesen Prozess zu fassen, müsste man davon sprechen, dass es die «Erogenisierung» des Körpers ist, die seine sexuierte Form festlegt. Butler macht auf den Mangel an Stringenz bei dieser Definition des erogenen Körpers aufmerksam:

«Hier ist allerdings grundlegend unklar, sogar unentscheidbar, ob dies ein Bewusstsein ist, das dem Objekt Schmerz beilegt und es dabei mit einem Umriss versieht – wie im Fall der Hypochondrie –, oder ob es ein von organischer Krankheit hervorgerufener Schmerz ist, der im Nachhinein von einem einhergehenden Bewusstsein registriert wird.»<sup>14</sup>

Und bezüglich der Privilegierung der phallischen Sexualität, die jegliche Sexualität repräsentieren soll, weist sie ebenfalls auf eine Inkonsequenz, einen logischen Fehler hin: Sind die erogenen Zonen in den Symptomen verschiedener Neurosen Ersatzobjekte der Geschlechtsorgane oder ist schon die Erogenität des Phallus ein textueller Effekt von Verschiebungen, von dem Gleiten, durch das in den freudschen Texten die Fiktion der Verschiebung der erogenen Zonen evoziert wird?

Aber Butler beschränkt sich nicht darauf, das zu kritisieren, was ihr inkonsequent

---

<sup>14</sup> Judith Butler, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a.M. 1997, S. 93.

erscheint. Worauf es ihr besonders ankommt, ist vielmehr positiv gefasst: Wenn der erogene Körper eine rhetorisch instituierte imaginäre Realität ist, was sind dann die anderen Repräsentationen des Körpers, die von dieser Rhetorik ausgeschlossen sind? Um zu zeigen, dass jede Konzeption des sexuierten Körpers in gleichem Maße Körper ausschließt, wie sie bestimmte andere vorstellbar werden lässt, ist es nicht schlecht, darin logische Widersprüche festzumachen. Die einzige Einschränkung bei dieser radikalen Dekonstruktion des erogenen Körpers ist: Judith Butler will nicht so weit gehen zu behaupten, dass «der geschlechtlich bestimmte Körper» ein rein sprachlicher Effekt sei, denn es gebe, wie sie sagt, auch in der Sprache selbst eine Materialität der Zeichen, die nicht in deren bezeichnender Funktion aufgeht. Butlers Perspektive ist nicht idealistisch, weil sie im Durchgang durch das, was die Gefahr bergen würde, idealistisch zu werden – nämlich den Körper auf das zu reduzieren, was die Rhetorik des erogenen Körpers instituiert –, auf die Materialität in der Sprache zurückkommt.

Zweiter Grund, warum die Klippe des Idealismus umschifft wird: Butler geht über die Lektüre einzig psychoanalytischer Texte hinaus und lotet die Leere des Signifikanten «Frau» dadurch aus, dass sie Kripkes Konzept des buchstäblichen und des übertragenen Sinns sowie Žižeks Konzept des Performativen dem gegenüberstellt, was sie selbst herausarbeiten möchte. Sie entdeckt in der Unmöglichkeit, den Signifikanten «Frau» klar zu bestimmen, eine politische Determinierung: «Frau» ist weniger aus strukturalen und symbolischen Gründen, wie es Lacan und Žizek behaupten, ein leerer oder ewig noch ausstehender Signifikant; «Frau» ist vielmehr ein Signifikant, dessen gesellschaftliche Entsprechungen aus dem herrschenden Diskurs ausgeschlossen sind.<sup>15</sup> Daher das Interesse, das Augenmerk stets auf die Bedeutungsverschiebungen von Begriffen zu richten, deren Referent nicht eindeutig zuzuweisen ist – etwas, das Butler ausgezeichnet gelingt: Die performative Eigenschaft bestimmter Syntagmen ist eng mit Gender-Politik verbunden.<sup>16</sup> Dies macht z.B. den Signifikanten «Queer» interessant, weil er zunächst ein Schimpfwort ist oder eine Stigmatisierung einer sexuellen Lebensweise, deren gesellschaftliche Repräsentation ausgeschlossen ist. Hier lässt sich eine Brücke schlagen zu Butlers Anliegen in *Giving an Account of Oneself*: Das «Ich» ist zunächst darauf verwiesen, auf das zu reagieren, was vom anderen kommt; das Problem liegt nur darin zu erfahren, ob nur ausgehend von Schande oder Schuld ein «Ich» das Wort ergreifen oder ein Körper Gestalt annehmen kann.

## **Das Performative und das Normative bei Foucault und Butler**

Aber bleiben wir noch bei diesem Aspekt aus *Körper von Gewicht*: Wenn es kein Sein und kein Wesen des Weiblichen gibt und wenn das vermeintliche Wesen des Männlichen

15 «Die konstitutive Instabilität des Begriffs, seine Unfähigkeit, jemals vollständig beschreiben zu können, was er benennt, wird genau von dem produziert, was ausgeschlossen wird, damit die Determinierung nicht stattfindet.» Butler 1997, S. 298.

16 «[...] dass die Kategorie [Frau] niemals deskriptiv sein kann, ist die eigentliche Bedingung ihrer politischen Wirksamkeit.» Ebd., S. 302.

dadurch hervorgebracht wird, dass die Bestimmung des Signifikanten <Frau> ausgeschlossen ist – ein Signifikant der leer bleiben muss, damit das phallisch Männliche einen Gehalt hat –, in welcher Beziehung steht dann diestituierung des erogenen und sexuierten Körpers zur sprachlichen Macht des Performativen? Am Ende ihres Buches greift Butler die klassische Definition des Performativen auf: «In dem Maße, wie ein Begriff performativ ist, referiert er nicht bloß, sondern agiert auf irgendeine Weise, so dass er das konstituiert, was er aussagt.»<sup>17</sup> Allerdings scheint mir, dass Butlers Verständnis des Performativen über die klassische Definition von Austin hinausgeht. Wenn sie z.B. die Performativität des symbolischen Gesetzes bei Lacan beschreibt, spricht sie davon, dass das Gesetz sowohl sich selbst als auch seine eigene Intelligibilität erzeuge und dass das Vorsymbolische eine retrospektive Illusion sei, insofern es nichts gebe, was dem Gesetz <vorgängig> wäre. Im linguistischen Verständnis der Performativität gibt es jedoch keinen Ursprungsfaktor und auch nicht dieses verdeckte Hervorbringen einer Wirklichkeit mitsamt ihrer eigenen Intelligibilität. Der Begriff der Performativität bei Butler steht für eine instituierende Macht, eine Macht, die sogar die Körper instituiert, weil deren Existenz und das, was diese vorstellbar werden lässt, durch denselben Akt hervorgebracht werden. Und dies zweifellos deshalb, weil die Grenzen dessen, was gelebt und repräsentiert werden kann, durch eine grundsätzliche Ausschließung abgesteckt werden, und zwar durch die Ausschließung dessen, was außerhalb des Akzeptablen liegt und folglich außerhalb dessen, was gelebt werden kann. **Ist es nicht vielleicht so, dass sich die Existenz der Körper und deren Intelligibilität zugleich ergeben, weil deren Hervorbringung ausgehend davon gedacht wird, was dabei ausgeschlossen wird?** In der Linguistik hat das Performativ die Bedeutung, das zu sein, was es bewirkt; damit ist aber nicht gesagt, dass dieser Sprechakt andere Bedeutungsaspekte ausschließt, um sich zu vollziehen. Deshalb hat hier das vom Performativ evozierte Signifikat nicht die Rolle, ein vermeintlich von jedem Akt unabhängiges anderes Signifikat für nichtig zu erklären. Für Butler hingegen ist die Materialität der Körper als Erfahrungsgegenstand nicht fassbar, weil die Materialisierung der Körper durch soziale und unbewusste Zwänge ursprünglich durch einen Ausschluss vorangetrieben wird.

Wenn Butler sagt, dass das <symbolische Gesetz> performativ ist, so geht es dabei um einen zweifachen Akt: Einerseits hat die Einsetzung des Gesetzes keinen anderen Sinn als das, was es bewirkt, nämlich die Geschlechter und die Verwandtschaftsverhältnisse einem bestimmten – <Inzestverbot> genannten – Modus gemäß auszurichten. Sicherlich ist es richtig, dass es bei diesem Akt auch darum geht, notwendigerweise eine bestimmte zu verbietende Form des Inzests hervorzubringen und folglich die Heterosexualität dadurch durchzusetzen, dass man über die Kontingenz dieses Akts hinwegtäuscht. Da dieser performative Akt die Existenz und Repräsentation anderer vorstellbarer Inzestformen ausschließt, scheinen aber Existenz und das Denken der Existenz in eins zu fallen. Aber dies geschieht nur, weil von der Tatsache, dass beide in dem übereinstimmen, was ausgeschlossen wird, darauf geschlossen wird, dass beide auch in dem übereinstimmen, was hervorgebracht wird. Hier

---

17 Ebd., S. 296.

zeigt sich ein Rest von Hegelianismus im Denken Butlers, ein Rest, der aber entscheidend ist: In der *Wissenschaft der Logik* (1812) nimmt Hegel nämlich das Nicht-Sein zum Anlass, über das Denken zum Sein zu gelangen: Da es, wie er schreibt, einen Unterschied gibt, zwischen einem Gar-nicht-Denken und dem Denken eines unbestimmbaren Nicht-Seins, wird durch diesen vom Denken zum Ausdruck gebrachten Unterschied selbst das Nicht-Sein in etwas Seiendes verwandelt, das Hegel *Dasein* nennt. Das Performative dieses Denkakts, zu dem der Philosoph uns einlädt, hat nur deshalb die Macht, ein Dasein hervorzubringen, weil der Akt darin besteht, über das reine Denken aus dem Nicht-Sein eine Art Sein zu schöpfen. Ein solches Vorgehen, das im Durchgang durch das Denken zum Dasein führt, lässt sich jedoch nur bewerkstelligen, wenn die Kategorie, die zum Vorschein kommt, positiv ist. Hegel war sich seiner Vorgehensweise sehr wohl bewusst, denn er hatte schon 1807 bestätigt, dass die Negativität das magische Verweilen sei, das das Negative in Sein umkehrt.<sup>18</sup> Und er stand zu seiner idealistischen Position, indem er bekräftigte, dass jegliches Denken, das sich seiner eigenen Wahrheit bemächtigt, idealistisch ist. Geht Butler – da sie die Instituierung des symbolischen Gesetzes von dem aus denkt, was es ausschließt, und von dem aus, was nicht ist, obwohl es durch das besagte Gesetz abgegrenzt ist – nicht genauso vor, wenn sie sagt, dass im Performativen die Existenz und dessen eigene Intelligibilität in eins fallen? Und kommen in ihrem Denken nicht auch aus diesem Grund das Performative und das Normative als Macht zur Deckung? Untersuchen wir als Gegenbeispiel, was Foucault seit seinen ersten Schriften als Instituierung oder Macht beschreibt: Butler teilt mit Foucault die Ansicht, dass die Kontingenz bestimmter diskursiver Formationen und die Tatsache, dass ihnen kein Wesen zukommt, sich wechselseitig bedingen. So ist z.B. die ‹große Gefangenschaft› nichts anderes als die Gesamtheit der Praktiken, durch die sich bis dahin voneinander getrennte Bereiche der historischen Wirklichkeit sowohl institutionell als auch begrifflich annähern. Das allgemein übliche Verfahren, den Wahnsinn auszuschließen, wurde zu Beginn der Neuzeit und der bürgerlichen Gesellschaften durch gleichgerichtete Praktiken in zwei unterschiedlichen Bereichen der gesellschaftlichen Realität hervorgebracht: Einerseits wurden durch eine Verwaltungsmaßnahme Arbeitslose, Freigeister und Wahnsinnige in den gleichen Räumen weggesperrt, nämlich in ehemaligen Leprosorien, die seit der Ausrottung der Lepra in Europa überflüssig geworden waren.<sup>19</sup> Andererseits schließt Descartes die Möglichkeit, wahnsinnig zu sein, mit folgender Denkfigur aus: ‹Ich zweifle, ich denke, ich bin, dieser Satz ist notwendig wahr, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse›.<sup>20</sup> Dadurch werde, sagt Foucault, der Wahnsinn jeweils auf dieselbe Weise ausgeschlossen: Zum einen verliere er seine gesellschaftliche Spezifität, da er von da an mit der Libertinage und der Arbeitslosigkeit

---

18 Die Stelle bei Hegel lautet: ‹Er [der Geist] gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Auge schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.›

G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke III*, Frankfurt a. M. 1986, S. 36 (A.d.Ü.).

19 Vgl. Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1969.

zusammengedacht werde; zum anderen werde er zum radikal anderen einer über die Wahrheit verfügenden, d.h. als klar und deutlich konzipierten Denkpraxis. Es gibt eine Performativität der ›großen Gefangenschaft‹, insofern dem Wahnsinn keine Wesenheit zukommt. Er ist nur das, was die Gesellschaften durch die vielfältigen Formen seines Ausschlusses aus ihm machen. Außerdem gibt es eine Art Performativität, insofern die Verwaltungsmaßnahme und das philosophisch-methodische Denken darin übereinstimmen, wie sie den Wahnsinn neu verorten. Aber Foucault würde niemals sagen, dass die Einrichtung allgemeiner Hospitäler und das Verfassen der *Meditationes de prima philosophia* das gleiche Phänomen sind, nur weil daran konzeptionell die gleiche Weise des Ausschließens festgemacht werden kann. Das Denken bringt nicht das Sein hervor, auch wenn es dazu befähigt, die Illusion einer Wesenhaftigkeit der Phänomene zu zerstören, indem sie auf ihre kontingenten, aber intelligiblen Existenzbedingungen zurückgeführt werden. Mit Institution im foucaultschen Sinne wird das Wirkliche als etwas beschrieben, das erzeugt ist, ohne seine Ursache in einer Wesenheit zu haben.

Ein anderes Beispiel: In *Überwachen und Strafen* zeigt Foucault, dass sich im 19. Jahrhundert im Bereich des Gefängnisses performativ eine Annäherung zwischen Psychiatrie und gerichtlichen Praktiken vollzogen hat, weil aus verschiedenen Gründen sowohl Richter als auch Psychiater das ›Individuum‹ in den Vordergrund gerückt haben.<sup>21</sup> Die Psychiater interessierten sich für das, was sie als Individuum bezeichneten, weil sie die zahlreichen Bezüge zwischen dem Pathologischen und dem Normalen zu erfassen suchten. Die Richter ihrerseits, die über das Los der nach ihrer Erstverurteilung in den Kerkern eingesperrten Gefangenen zu befinden hatten, mussten ihre Entscheidung auf Basis der Haftzeit der Gefangenen treffen: Unterschiede in ihrem Verhalten während der Inhaftierung fielen ins Gewicht, weil es üblich wurde, die weitere Haftdauer danach zu bemessen. Dadurch richteten sie ihre Aufmerksamkeit auf das ›Individuum‹, was schließlich zur Einführung von ›Strafvollzugsrichtern‹ führte. In beiden Fällen – Psychiatrie und Gerichtssystem – wird die Wirklichkeit, wie hier die Kategorie des Individuums, erzeugt. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass das Individuum der Psychiatrie und das Individuum des Strafrechts identisch sind. Was beide Ansätze einander näher gebracht hat, war, dass die entstehende Psychiatrie in ihrem Streben nach gesellschaftlicher Anerkennung die Nützlichkeit ihres Wissens unter Beweis stellen musste. Die Richter ihrerseits wandten sich an die Psychiater, um den Strafvollzug zu regulieren. Das performative, d.h. nicht durch irgendeine Wesenheit determinierte Ergebnis dieser doppelten Bewegung war, dass das Individuum in den Vordergrund rückte. Man kann jedoch nicht sagen, dass die Bezeichnung ›Individuum‹, im Akt ihrer Hervorbringung, zugleich mit der Bedeutung ihren gegenständlichen Inhalt erzeugt: Das Denken, das diesen Prozess beschreibt, führt nicht zu einer materiellen Hervorbringung. Und dies hat damit zu tun, dass Foucault ›Positivitäten‹ beschreibt.

20 Vgl. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 1992, S. 45 (A.d.Ü.).

21 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1976.

Mir scheint, dass in Butlers Konzeption der Performativität des symbolischen Gesetzes und der Instituierung lebendiger Formen wie auch sexuierter Körper die kritische Analyse auf der gleichen Ebene angesiedelt ist, wie die Performativität der Prozesse, die sie behandelt. Deshalb ergänzt sie in dem Text, den ich eingangs zitiert habe, das foucaultsche ›Produzieren‹ durch ein butlersches ›Instituieren‹.

## **Epilog**

Ausgehend von diesen Bemerkungen sollte man auf einige andere Diskussionspunkte zurückkommen. Insbesondere vernachlässigt Butler in ihrer Freud-Lektüre Folgendes: Ein Jahr nach *Zur Einführung des Narzißmus* verfasst Freud seinen Text über *Triebe und Triebchicksale*.<sup>22</sup> Dort ist nun aber weder die Rede von einem phallischen Modell der Sexualität noch von der Hypochondrie oder einer schmerzhaften Höhle der Oralität, die den Körper erogenisierte. Als er einige Jahre später in *Das Ich und das Es* auf dieses Thema zurückkommt, geschieht dies nebenbei und mit einem Vorbehalt: Vielleicht ist der Schmerz doch ein Faktor der Erogenität. Man müsste also diese Diskussion wieder aufgreifen. Andererseits gestehe ich Butler gern zu, dass die freudsche Sprechweise über das Psychische und das Organische unpräzise ist. Aber könnte das nicht daran liegen, dass die Begriffe, die Freud aus dem Vokabular des ausgehenden 19. Jahrhunderts schöpft, für das Verständnis des Triebhaften ungeeignet sind? Sollte man für ein Verständnis des Triebhaften nicht besser auf die Begriffe ›psychisch‹, ›physisch‹ und ›organisch‹ verzichten, anstatt sich auf Freuds Inkonsequenzen zu versteifen, durch die der Anschein erweckt wird, als sei das, wovon er spricht, eine imaginäre Realität? Ich habe auch darauf hingewiesen, dass man das, was Butler die Melancholie des Geschlechts nennt, mit Situationen konfrontieren sollte, in denen der klinische Begriff der Melancholie in Anschlag gebracht wird; und dass wahrscheinlich im selben Zeitraum, in dem Butler die bestehenden analytischen Theorien kritischen Lektüren unterzog, einige Analytiker und Analytikerinnen andere Theorien hervorgebracht haben, in denen den Triebchicksalen, die in den herrschenden Modellen ungenügend zum Ausdruck kommen, mehr Beachtung geschenkt wird. Dazu aber bei anderer Gelegenheit.

Aus dem Französischen von Martin Doll und Ursula Beitz

---

22 Vgl. Fn. 13 (A. d. Ü.).



**Bibliografie**

*Judith Butler*, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. 1991.

*Dies.*, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a.M. 1997.

*Jacques Derrida*, Falschgeld, München 1993.

*René Descartes*, Meditationes de prima philosophia, Hamburg 1992

*Michel Foucault*, Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1969.

*Ders.*, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M. 1976.

*Sigmund Freud*, Zur Einführung des Narzißmus (1914), in: Alexander Mitscherlich u.a. (Hg.), Studienausgabe, 11 Bde., Frankfurt a.M. 2000, Bd. III, Psychologie des Unbewußten, S. 37-69.

*Ders.*, Das Ich und das Es (1923), in: Alexander Mitscherlich u.a. (Hg.), Studienausgabe, 11 Bde., Frankfurt a.M. 2000, Bd. III, Psychologie des Unbewußten, S. 273-330.

*G.W.F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Werke III, Frankfurt a.M. 1986.