

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 34 Geschlechter-Differenz (1999), S. 10-26
Autorin: *Susanne Lettow*
Artikel

Susanne Lettow

Feministische Kritik in der Philosophie

Am Anfang der feministischen Eingriffe in die Philosophie stand ein Unbehagen an der Institution Philosophie und das Verlangen, die eigene Lage zu begreifen und die politische Praxis zu überdenken. Feministinnen begannen Fragen, die sich aus der eigenen Lebenspraxis ergaben, in die Philosophie zu tragen. So erinnert sich die US-amerikanische Philosophin Kathryn Pyne Addelson an ihre ersten Seminare zum Thema „Frauen und Philosophie“: „Ich ersann die Themen für das Seminar aus der Frauenbewegung heraus – Frauen und Gesundheit, lesbischer Feminismus, Anarcha-Feminismus, Schwarzer Feminismus, die sozialistisch-feministischen Frauen-Gewerkschaften. Ich benutzte Original-Material von Organisationen der Bewegung: Positionspapiere und Material von Aktivistinnen aus feministischen Publikationen ... Wir alle ackerten „Das andere Geschlecht“ durch. Ich hatte Studentinnen, die ihre Mütter und Großmütter interviewten“ (Pyne Addelson, 220) ¹.

Liest man diese Themen-Reihe, fällt spontan auf, dass dies keine „legitimen Gegenstände“ des philosophischen Diskurses sind. Die feministische Intervention in die Philosophie begann somit als Provokation und praktische Kritik der Philosophie. Aber es fehlte ein Zugriff auf den philosophischen Diskurs als spezifische kulturelle Praxis und eine Aneignung der Tradition, sodass die feministischen Fragestellungen dieser zunächst unvermittelt entgegenstanden. Pyne Addelson beschreibt daher auch die Ratlosigkeit des Anfangs: Als 1972 in den USA die „Society of

¹ Übersetzungen der nicht auf deutsch erschienenen Texte sind von mir.

Women in Philosophy“ gegründet wurde, war es nicht einfach, überhaupt jemanden zu finden, die auf den Treffen der Vereinigung einen Vortrag halten wollte, doch alle waren sich darüber im Klaren, dass es wichtig war, die philosophische Praxis zu ändern. – Im Folgenden möchte ich zunächst skizzieren, wie sich feministische Fragestellungen in und Zugriffe auf die Philosophie in den letzten Jahrzehnten entwickelt haben, um daran anschließend weitergehende Vorschläge für eine feministische Praxis in der Philosophie zu machen.

Eine erste Form der feministischen Auseinandersetzung mit dem philosophischen Diskurs bestand darin, in den philosophischen Texten nach Aussagen über Frauen zu suchen. „Und was denkst du über Frauen?“ (Stopczyk, 344) war die direkt und respektlos an die männlichen Philosophen der gesamten Tradition gerichtete Frage. Sie führte zu dem ernüchternden Ergebnis, dass „von den verblichenen Philosophen leider meistens nur das (zu erfahren ist/SL), was auch aus der Gesellschaftsgeschichte gewusst werden kann, eben dass die Frauen selten eine Chance hatten, sich selbst zu bestimmen“ (ebd., 349). Der Blick auf die expliziten sexistischen Äußerungen führte zu der Feststellung, dass die Philosophen die patriarchalen Verhältnisse reproduzieren, ohne dass diese Erkenntnis aber mit einer Analyse des spezifischen Mediums der Philosophie verknüpft worden wäre. Dies rückte erst auf die Tagesordnung feministischer Kritik, als diese sich nicht mehr nur den expliziten Sexismen der Texte zuwandte, sondern zu untersuchen begann, in welcher Weise auch die scheinbar neutralen philosophischen Kategorien und die begrifflichen Anordnungen der Diskurse geschlechtsspezifisch codiert sind. Nicht mehr die „offenkundigen misogynen Exzesse“ (List, 168) oder der persönliche Sexismus des Autors standen damit in der Kritik, sondern es rückte darüber hinausgehend die Decodierung jener „Netze von Annahmen“ (ebd.), die die philosophische Konstruktion mitkonstituieren, deren „androzentrischer Charakter sich aber erst aus einer tiefer liegenden Schicht z.T. unbewusst maskulinistischer Ideologeme kohärent deuten lässt“ (ebd.) in den Mittelpunkt. Mit dieser Kritik ging es darum, das in den tradierten patriarchalen Konstruktionen „Implizite, Unausgesprochene und doch stets Gegenwärtige und die Horizontstruktur ihrer

offenen Kontexte oder, anders gesagt, ihre Beschränktheiten und ihre nicht ausgeschöpften Möglichkeiten“ (ebd.) herauszuarbeiten.

In den 25 Jahren, die zwischen der von Pyne Addelson erinnerten Situation und heute liegen, ist es Feministinnen in der Philosophie also gelungen, ein differenziertes Kritikinstrumentarium zu entwickeln, das gerade für diesen Diskurs so charakteristische „beredte Schweigen“ (Klinger, 1995) über die Geschlechterverhältnisse zu brechen, und neue Positionen im philosophischen Feld zu verankern. Der 1998 erschienene „Companion to Feminist Philosophy“ dokumentiert, „dass durch eine feministische Perspektive informierte Untersuchungen praktisch in allen Disziplinen und Teildisziplinen der Philosophie verankert sind“ (Jaggar/Young, 4). Doch paradoxerweise wird dieser Erfolg feministischer Kritik verknüpft mit der Tendenz, die Kritikperspektive aufzulösen. Die Herausgeberinnen Alison M. Jaggar und Iris Marion Young meinen, dass die feministische Philosophie nun „erwachsen genug“ und ausreichend etabliert sei, „sodass es an der Zeit ist, einem dritten Stadium oder Aspekt mehr Nachdruck zu verleihen, nämlich einer direkteren Beschäftigung mit philosophischer Arbeit, die sich selbst nicht als feministisch versteht“ (ebd., 6). Sie begründen dies damit, dass feministische Philosophinnen „nun darauf vorbereitet sind, sich als Gleiche mit anderen Philosophen auseinanderzusetzen“ (ebd.) und artikulieren feministische Kritik so als Mittel „nachholender Entwicklung“. Das Verlangen des Anfangs, Philosophie als theoretische Bearbeitung von Fragen der Welt- und Selbstveränderung zu betreiben, ist hier verschwunden. Die feministische Auseinandersetzung mit dem philosophischen Diskurs, die auf die radikale Konfrontation dieses Diskurses mit Fragen der feministischen Praxis folgte, führt zurück in die Institution, in der feministische Kritik als defizitär erscheint.

Was diese Bewegung möglich macht, ist nicht zuletzt jener blinde Fleck der feministischen Kritik in der Philosophie, den die philosophische Form selbst darstellt. Eine philosophische Position ist zwar, wie Pierre Bourdieu sagt, „nie etwas anderes als das Homolog einer ‚naiven‘ ethisch-politischen Stellungnahme“ (Bourdieu, 58), doch zeichnet es den philosophischen Diskurs aus, dass diese Stellungnahmen einer spezifischen „philosophischen Formgebung“ unterliegen, d.h. einer „Trans-

Formation ... von einem sozialen – und untrennbar damit mentalen – Raum in einen anderen, die den Zusammenhang zwischen dem Endprodukt und den ihm zugrunde liegenden sozialen Determinanten tendenziell unkenntlich werden“ lässt (ebd.). Im Gegensatz zu einer solchen philosophischen Formgebung oder philosophischen Sublimation stellen feministische Philosophinnen die ethisch-politische Dimension ihrer Interventionen – ganz allgemein formuliert, das „Interesse an der Befreiung der Frau“ (Nagl- Docekal, 11), und den Bezug auf die Frauenbewegung (ebd., 9), also das gesamte Ensemble von politischen und kulturellen Veränderungspraxen – explizit heraus. Damit findet ein „Verstoß“ gegen die philosophische Form statt, der aber zumeist nicht reflektiert wird. Die politisch-ethische Stellungnahme für die Veränderung der vielfältigen Formen patriarchaler Herrschaft ist somit grundlegend für alle feministischen Positionen, doch ihre Bedeutung für die feministische Praxis in der Philosophie ist kaum theorisiert. Auch die feministische Philosophie wird somit von ihrem Ungedachten heimgesucht, wenn sie sich wie bei Jaggar und Young wieder in die Ordnung der Disziplin einfügt und ihre Spezifik verliert.

Dennoch ist es keineswegs so, als gäbe es keine Thematisierung des Verhältnisses von politisch-ethischer Stellungnahme und philosophischem Diskurs in der feministischen Diskussion. Es lassen sich vielmehr zwei theoretische Strategien mit diesem Spannungsverhältnis umzugehen beobachten, die jeweils bestimmte Verkürzungen beinhalten.

Die erste Strategie besteht darin, eine politische Praxis jenseits der philosophischen einzufordern. Susan Moller Okin beispielsweise kritisiert, dass die feministischen Theoretikerinnen der Politischen Philosophie es in den letzten Jahren versäumt hätten, die politischen Implikationen ihrer Kritiken herauszustellen und „explizite programmatische Vorschläge“ zu machen (Okin, 134). In ähnlicher Weise fordert Ann Ferguson in ihren Überlegungen zu „20 Jahren feministische Philosophie“, dass feministische Philosophinnen zugleich Aktivistinnen sein müssten, um zu verhindern, dass die feministische Philosophie ihre Wurzeln in den politischen Kämpfen der Frauen verliert. Diese Position, für die hier Okin und Ferguson exemplarisch stehen, verortet Politik jedoch nur „außerhalb“ der Philosophie und schränkt sie auf die Entwicklung von Pro-

grammatiken und Aktivismus ein. Die spezifische Form der Politik in der Philosophie, das „Politikum der Denkformen“ (Rauschenbach, 33), die bestimmte individuelle und gesellschaftliche Handlungsmöglichkeiten nahelegen oder verschließen, wird jedoch außer acht gelassen.

Die andere Strategie besteht darin, den philosophischen Diskurs mit der feministischen Stellungnahme dadurch zu versöhnen, dass normativ ein Wesen der Philosophie gesetzt wird, das der feministischen Intervention entspricht. So geht z.B. Herta Nagl-Docekal, auf Kant und die Tradition der Aufklärung Bezug nehmend, davon aus, dass feministische Philosophie, „der zentralen Zielsetzung des gesamten Faches auf direktere Weise entspricht als manche ausschließlich philologisch orientierte philosophische Forschung“ (Nagl-Docekal, 10). Unbearbeitet bleibt aber in diesem Philosophieverständnis die Frage, wie diese „zentrale Zielsetzung des Faches“ sich zu der Tatsache verhält, dass „die Philosophie in ihrer bisherigen Geschichte zur Unterdrückung der Frau beigetragen hat“ (ebd.). Denn sowohl Ideologie als auch Ansätze befreiungsorientierten Denkens finden Aufnahme im philosophischen Diskurs, der gerade auch mit Kant als „Kampfplatz“ und also als durch diese Widersprüchlichkeit konstituiert begriffen werden kann.

Ähnlich wie Nagl-Docekal hält auch Elisabeth List „eine kritische Reflexion auf die Geschlechterdifferenz angesichts des in seiner Geschichte durch und durch maskulinisierten Diskurses (für/SL) unvermeidlich, wenn die Philosophie ihrer selbst gesetzten Bestimmung treu bleiben will“ (List, 33). Auch hier ist jene Bewegung vollzogen, die die radikale Perspektive auf eine feministische „Transformation philosophischen Denkens“ (ebd., 24) bzw. auf ein „neues Paradigma philosophischen Denkens“ (ebd.) zurückführt in ein vermeintliches Wesen der Philosophie. List führt vier Merkmale an, „die jeder Gedankenzusammenhang aufweisen sollte, der als ‚philosophischer‘ gelten kann: erstens der Versuch, das Ganze der menschliche Erfahrungswelt zu reflektieren, zweitens das Bemühen dieses Erfahrungsganze vernünftig zu deuten, drittens der Anspruch, dass philosophische Deutungen dieser Art von humaner Relevanz sind, und schließlich viertens ein Bewusstsein davon, dass Philosophie als ‚Liebe zur Weisheit‘ in ihren Ergebnissen hinter dem Anspruch auf die ‚ganze Wahrheit‘ notwendig zurückbleibt“ (ebd.). Damit

setzt List wie Nagl-Docekal ein positives Philosophiekonzept, das die Ausgrenzungsmechanismen und die Herrschaftsförmigkeit der realexistierenden Philosophie schlicht ausblendet.

Eine radikale Gegenposition zu einer solchen normativen Philosophieauffassung hat Luce Irigaray formuliert. Ihrzufolge ist es „der philosophische Diskurs, den man befragen und zerrütten muss, insofern er das Gesetz jedes anderen ausmacht, insofern er den Diskurs der Diskurse konstituiert“ (Irigaray, 1979, 76). Statt dies als eine frontale Ablehnung von Philosophie überhaupt zu lesen (vgl. Nagl-Docekal, 15), schlage ich vor, es als Aufforderung zu nehmen, die Art und Weise zu untersuchen, wie der philosophische Diskurs jeweils mit anderen Diskursen zusammenwirkt. Dies führt nicht primär zurück in die Philosophie, sondern zu der Frage, wie der philosophische Diskurs als spezifische kulturelle Praxis mit seinen spezifischen Mitteln die Geschlechterverhältnisse, die die gesamte gesellschaftliche Gliederung durchziehen, verarbeitet und damit zur ideologischen Vergesellschaftung von Männern und Frauen beiträgt. Eine solche Perspektive nimmt die Spezifik des philosophischen Diskurses ernst, situiert ihn aber in dem gesellschaftlichen Ensemble von Diskursen und Praxen und erlaubt somit einen Zugriff auf die „Politik“ in der Philosophie.

Philosophische Subjektkonstruktionen als Entwürfe hegemonialer Männlichkeit

Auch Irigarays Befund, dass „jede bisherige Theorie des Subjekts ... dem ‚Männlichen‘ entsprochen“ hat (Irigaray, 1989, 169) bzw. dass es den „philosophischen Logos“ auszeichnet, „die Differenz der Geschlechter in den selbstrepräsentativen Systemen eines ‚männlichen Subjekts‘ auszulöschen“ (ebd., 76), entfaltet eine erstaunliche kreative Sprengkraft, wenn man ihn aus der ahistorischen Konzeption der Geschlechterdifferenz löst und in gesellschaftlichen Verhältnissen situiert.

Wie Michel Foucault für die Moralreflexion der griechischen Antike herausgearbeitet hat, lassen sich die philosophischen Subjektkonstruktionen der Tradition als „Ausarbeitung des männlichen Verhaltens vom Standpunkt der Männer ... mit dem Ziel, ihrer Lebensführung Form zu geben“ (Foucault, 33) lesen. Männlichkeit ist dabei nicht essentialistisch,

sondern vielmehr als „Konfiguration von Praxis in Geschlechterverhältnissen“ (Connell, 1995b, 68) zu begreifen. Es handelt sich um „eine Struktur, die sowohl weiträumige Institutionen und ökonomische Verhältnisse wie auch Beziehungen von Angesicht zu Angesicht und Sexualität einschließt“ (ebd.) und darüber hinaus „im Prozess der Repräsentation, in Sprachstrukturen und anderen Symbolsystemen“ (ebd.) artikuliert wird. An diesen Artikulationen arbeitet die Philosophie mit. In Anschluss an Robert W. Connell schlage ich daher vor, die dominierenden Subjekt-konstruktionen der philosophischen Tradition als Entwürfe hegemonialer Männlichkeit zu verstehen. Denn bei der philosophischen „Ausarbeitung des männlichen Verhaltens“ geht es nicht gleichermaßen um alle Männer einer Gesellschaft, sondern zumeist um die Lebensführung der jeweiligen Herrschafts-Elite. Bereits die Konstellation, unter der sich Philosophie in der griechischen Antike bildet, „gruppiert sich um politische Macht und Krise und die Lebensführung der Herrschaftssubjekte“ (Haug, 177). Bei Aristoteles ist der epistemologische Status der Philosophie „analog zum politischen Status des autarken *politês* ..., des im Idealfall grundbesitzenden Regierers seiner Frau und Kinder, *despôtês* seiner Sklaven“ bestimmt (ebd., 178).

Hegemoniale Männlichkeit in patriarchalen Gesellschaften stellt eine „erfolgreiche Strategie zur Unterordnung der Frauen“ (Connell, 1995a, 28) dar und konstituiert sich zugleich in Abgrenzung zu anderen, gesellschaftlich subalternen Formen von Männlichkeit. „Die hegemoniale Form der Männlichkeit“, so Connell, „ist generell nicht die einzige Form und oft ist sie nicht die gängigste Form“ (ebd., 34). Sie existiert immer in einem „Spannungsverhältnis“ zu anderen, nach Klassen- und kultureller Zugehörigkeit differenzierten, untergeordneten Männlichkeitsformen. Wichtig am Konzept hegemonialer Männlichkeit ist, dass Männlichkeitsformen als historisch-spezifische begriffen werden. Sofern sich „die historischen Bedingungen für den Erfolg einer Strategie geändert haben“ (ebd.), wird eine hegemoniale Form von Männlichkeit durch andere Formen ersetzt.

Mit dem Konzept hegemonialer Männlichkeit lassen sich die unterschiedlichen Subjekt-konstruktionen der Philosophie im Kontext historisch-spezifischer Formveränderungen patriarchaler Herrschaft begrei-

fen. Dies eröffnet u.a. einen neuen Zugriff auf die Kritik der begrifflichen Dualismen, deren geschlechtsspezifische Artikulation feministische Kritik vielfach nachgewiesen hat. „In allen Grunddualismen“, so der Befund, „an denen das philosophische Denken des Abendlandes bekanntlich seit seinen Anfängen reich ist und im weiteren Fortgang seiner Geschichte nur immer noch reicher geworden zu sein scheint, ist die Geschlechterdifferenz latent mitgedacht. In den Dualismen von Kultur und Natur, Geist (Seele) und Körper (Leib), Vernunft (Rationalität) und Gefühl (Emotionalität), Öffentlichkeit und Privatheit, Haben und Sein, Erhabenheit und Schönheit usw. ist der Geschlechterdualismus implizit immer anwesend“ (Klinger, 39). Obwohl das „philosophische Denken des Abendlandes“ philosophische Konzeptionen umfasst, die historisch weit auseinander liegenden Gesellschaftsformationen zugehören, weisen sie hinsichtlich der Artikulation des Geschlechterdualismus erstaunliche strukturelle Ähnlichkeiten auf. Und obwohl es kein einheitliches, konstantes „männliches Prinzip“ gibt, das sich seit dem Altertum durchhält, wie es Lorraine Code formuliert, gibt es eine Übereinstimmung von jenen Definitionen, Symbolisierungen und Assoziationen, die Männlichkeit definieren und denen, die Vernunft definieren, die zu auffällig ist, um rein zufällig zu sein (Code, 217). Es ist die strukturelle Gleichförmigkeit patriarchaler Herrschaft, die hier in den Blick gerät.

Liest man die geschlechtsspezifischen Codierungen von Begriffen und Begriffspaaren allerdings im Zusammenhang der jeweiligen philosophischen Subjektkonstruktionen, eröffnet sich ein Zugang zu den historischen Formveränderungen patriarchaler Herrschaft. Dies möchte ich im Folgenden exemplarisch an den Philosophien von Descartes und Heidegger skizzieren. Erst mit dem cartesischen Cogito ist die radikale dualistische Anordnung von Körper und Geist, die die gesamte bürgerliche Philosophie durchzieht, in der Philosophie etabliert worden. Sie artikuliert die historische Männlichkeitsform des bürgerlichen Privatmannes. Denn die strukturellen Abstraktionen, die Descartes vornimmt, die Abstraktion von aller Sinnlichkeit bis hin zum eigenen Körper, sowie die Abstraktion von allen gesellschaftlichen Zusammenhängen, konstituieren einen inneren Privatraum, „un fonds qui est tout à moi“, in dem das Individuum mit absoluter Verfügungsmacht ausgestattet ist. Es bildet ein

Selbstverhältnis aus, das Descartes als „absolute Macht“ über die eigenen Leidenschaften bezeichnet und dem auf die „äußere“ Natur bezogen die Imagination, „Herr und Eigentümer der Natur“ zu sein, entspricht. Was den gesellschaftlichen Zusammenhang angeht, ist das cartesische Subjekt hingegen fast ohnmächtig. Diese Form der Privatindividualität, die hier über den radikalen Dualismus von Geist/Körper, Innen/Außen, Subjekt/Objekt philosophisch artikuliert wird, ist der Individualitätsform der bürgerlichen Privatmänner, die im Ökonomischen über fremde Arbeitskraft anderer Männer und im Familiären über die Frauen verfügen homolog. Die bürgerlichen Frauen hingegen, die zu Beginn der Neuzeit in den familiären Privatraum eingeschlossen werden, aber nicht über ihn verfügen, bilden eine solche Privatindividualität nicht aus.

Einen radikalen Umbau der cartesischen Artikulation hegemonialer Männlichkeit stellt zu Beginn des 20. Jahrhunderts Heideggers Subjekt-konstruktion dar. Heidegger dekonstruiert die cartesischen Dualismen von Innen/Außen, Subjekt/Objekt durch das Konzept des In-der-Welt-seins.² Doch ist an der Subjekt-konstruktion von „Sein und Zeit“ zu beobachten, wie die Kritik der Dualismen der bürgerlich-patriarchalen Philosophie in die Konstruktion neuer Dualismen einmündet, die wiederum einen neuen Entwurf hegemonialer Männlichkeit artikulieren.

Die binären Oppositionen, die für die Subjekt-konstruktion von „Sein und Zeit“ zentral sind, sind die von Sein und Seiendem und von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit. Die Differenz Sein/Seiendes macht es für Heidegger möglich, dem Individuum ein Ensemble „wesenhafter Strukturen“ (Heidegger, 17), das „Sein des Daseins“, vorzulagern, zu dem dieses sich verhalten muss. In der Art und Weise des Sichverhaltens zu seinem „Sein“ unterscheidet Heidegger zwei Modi: das Individuum kann sich uneigentlich oder eigentlich zu jenem wesenhaften Strukturen-ensemble verhalten. Die Begriffspaare Sein/Seiendes und Uneigentlich-

² Heidegger zufolge „geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚draußen‘ bei ... der je schon entdeckten Welt“ (Heidegger, 62). Mit den Konzepten der Befindlichkeit und der Stimmung, in der das Dasein „ihm selbst vor allem Erkennen und Wollen und über deren Erschließungstragweite hinaus erschlossen ist“ (ebd., 136), sodass auch das kognitive Erkennen „immer gestimmtes“ ist (ebd., 142), bricht Heidegger mit dem Dualismus von Vernunft und Gefühl.

keit/Eigentlichkeit, die die Subjektkonstruktion organisieren, sind dabei geschlechtsspezifisch codiert. Eine genaue Lektüre von „Sein und Zeit“ ergibt, dass das „Sein des Daseins“, das Heidegger auch mit dem Ausdruck „Sorge“ belegt, als weiblich konnotierte Ursprungsmacht funktioniert, die das Individuum „zurückruft“. Eigentlichkeit konstituiert sich dann dadurch, dem „Ruf der Sorge“ zu folgen, während das uneigentliche Sichverhalten zu seinem Sein darin besteht, den Ruf zu überhören³.

Die Uneigentlichkeit hingegen denkt Heidegger als „Abfall“ und „Verfallen“. Über den biblischen Mythos vom Sündenfall und die Versuchung Evas wird dieser Modus weiblich konnotiert. „Das In-der-Welt-sein ist an sich selbst versucherisch“ (ebd., 177), schreibt Heidegger und meint damit jenen „Zug ins Unechte“, der dem Dasein qua Geworfenheit zukommt. Die Codierung der Uneigentlichkeit als weiblich bedeutet dabei keineswegs, dass dieser Modus den realen Frauen zugeschrieben wird, vielmehr funktioniert sie im Text als Stigmatisierung einer bestimmten Männlichkeitsform. Es geht in erster Linie um die bürgerlichen Männer, die das Dasein „unter die Idee eines regelbaren Geschäftsganzen“ (ebd., 294) zwingen und als „Aufstieg“ auslegen, was für Heidegger der „Absturz“ ist (ebd., 178). Angespielt wird hier auf die gesellschaftlichen Eliten, die sich in der Weimarer Republik einrichten, sich mit Demokratie und den neuen massenkulturellen Lebensformen zumindest arrangieren. Öffentlichkeit, Zerstreuung, „Einebnung“ gesellschaftlicher Hierarchien, Durchschnittlichkeit finden sich auf dieser Seite. Das Dasein in diesem Modus ist schlicht feige, es hat sich „schon immer davongeschlichen“, wo es um wirkliche Entscheidung geht (ebd., 127).

In der Konstruktion der Eigentlichkeit zeichnet sich dann ein konkurrierender Entwurf hegemonialer Männlichkeit ab. Das sogenannte Frontenerlebnis des Ersten Weltkrieges gibt das Modell für Heideggers Alternative von „flüchtigem“ und „vorlaufendem“ Sein zum Tode ab. Das sich als „eigentliches“ konstituierende Subjekt zeichnet sich dadurch aus, dass es die „Feigheit vor der Angst“ (ebd., 266) überwindet: es „weicht nicht

³ Vgl. Susanne Lettow, Ruf der Sorge. Heideggers Männlichkeitskonstruktion in „Sein und Zeit“. In: P. Caysa, E. Jelden, M.I. Pena Aguado (Hg.): Philosophie der Geschlechterdifferenz - Geschlechterdifferenzen in der Philosophie (Arbeitstitel). Leipzig (im Erscheinen).

aus“, der Tod wird „als Möglichkeit ausgehalten“ (ebd., 261). Diese Konfrontation mit dem eigenen Tod mündet bei Heidegger schließlich in die Haltung der Übernahme eines „schicksalhaften Geschicks“ (ebd., 386). Gewissenlosigkeit, Übernahme einer wesenhaften Schuld, Bejahung der eigenen Nichtigkeit konstituieren ein Subjekt, das für eine „Gemeinschaft“ prädestiniert ist, die nicht ein „Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte“ ist, sondern in der „die Schicksale im vorhinein schon geleitet“ sind (ebd., 384).

Sowohl in der Kritik der Uneigentlichkeit als auch im Konzept der Eigentlichkeit verarbeitet Heidegger zentrale Elemente aus dem Diskurs der „Konservativen Revolution“: Die Konstruktion des Bourgeois, der sich durch Kalkül, Geschäftsgeist, die „Sucht nach ‚Sicherheit‘“ auszeichnet, diente auch dort als Negativfolie für den Entwurf eines „heldischen und genialen Menschentypus“ (Scheler, 356f). Die Arbeit an einer neuen Form herrschaftlicher Männlichkeit war ein zentraler Einsatz im Diskurs der „Konservativen Revolution“, deren „einheitsstiftende Faktoren“ Stefan Breuer zufolge in der „Kombination von Apokalyptik, Gewaltbereitschaft und Männerbündlertum“ lagen (Breuer, 47). Diese diskursive Arbeit an einer neuen Form hegemonialer Männlichkeit ist dabei zu verstehen als Antwort auf die Liberalisierung der patriarchalen Herrschaft, die in der Weimarer Republik stattfand.⁴ Heidegger greift mit seiner philosophischen Subjektkonstruktion in diese gesellschaftlichen Entwicklungen und die Diskurse um die Rekonstruktion von Männlichkeit ein und entwirft in der Philosophie eine neue Form hegemonialer Männlichkeit.

Mit Descartes und Heidegger sind hier zwei philosophische Subjektkonstruktionen skizziert, die verschiedene historisch-spezifische Männlich-

⁴ Das Wahlrecht, das die Frauen 1918 bekamen, die zunehmende Erwerbsarbeit, die Politisierung sexueller Unterdrückung wie etwa in der Kampagne gegen den § 218, neue Ideale partnerschaftlicher Beziehungen und zunehmende Resonanz, die literarisch und künstlerisch tätige Frauen erhielten, hatten die Ordnung der Geschlechterverhältnisse verändert und Frauen im Vergleich zum wilhelminischen Kaiserreich ein hohes Maß an Selbständigkeit ermöglicht. Dass in Reaktion auf diese Entwicklungen die Arbeit an einer neuen Form hegemonialer Männlichkeit nicht nur im Diskurs der „Konservativen Revolution“ zentral war, sondern z.B. auch in der Literatur der Neuen Sachlichkeit, hat Ulrike Baureithel nachgewiesen (Baureithel, 1991).

keitsformen artikulieren. Welche Formen hegemonialer Männlichkeit in der heutigen Philosophie konstruiert werden, bleibt zu untersuchen. Einige Hinweise hierfür gibt vielleicht Connells These, dass die „erneute Bekräftigung einer dominanzbasierten Männlichkeit“, die die deregulierende Politik des Neoliberalismus begleitet, ihre „interessanteste Form ... im Kult des ‚Finanzjongleurs‘ (entrepreneur)“ hat (Connell, 1995b, 37). Möglicherweise zeichnet sich in dieser Subjektposition nach dem Ende des Fordismus, mit dem auch ein bestimmtes gesellschaftliches Arrangement der Geschlechterverhältnisse aufgebrochen ist, eine neue Form hegemonialer Männlichkeit ab.⁵ Doch ob dies so ist, und welche konkurrierenden Entwürfe von Selbst- und Weltverhältnis und damit von individueller und gesellschaftlicher Lebensweise im deregulierten Kapitalismus um Hegemonie ringen, ist noch nicht ausgemacht. Sicher ist jedoch, dass auch feministische Subjektkonstruktionen widersprüchlich in die Verhältnisse, in denen sie formuliert werden, eingelassen sind. So hat Rosemary Hennessy darauf hingewiesen, dass gerade ein dezentriertes, fragmentiertes Subjekt, auf das feministische Theorie in den 90er Jahren abhebt, „kompatibel mit Bewusstseinsformen, die der Neoliberalismus ermutigt“, ist (Hennessy, 1999, 284; vgl. 1993, 9).

Feministische Kritik als gegenhegemonialer Diskurs

Die philosophischen Subjektkonstruktionen als Entwürfe hegemonialer Männlichkeit zu lesen erfordert eine Lektürepraxis, die die vermeintlich neutralen Kategorien decodiert und die verschwiegenen und ungedachten Bezüge der Konstruktionen herausarbeitet. Louis Althusser hat eine solche Lektürepraxis, die die Aufmerksamkeit auf jenes Unsichtbare des Diskurses richtet, das sich nur „in seiner Qualität als theoretisches Ver-

⁵ „Neoliberale Globalisierung treibt ... Strukturen hervor, die bestimmte Subjektpositionen ermächtigen bzw. entmächtigen und die damit verbundenen Vergesellschaftungsmöglichkeiten auf- bzw. abwerten, eine Matrix, die nicht zuletzt auch einer geschlechtsspezifischen Logik folgt“ (Brensell, 1999, 87). Ariane Brensell untersucht daran anschließend die „Durchsetzung ... neuer Denk- und Praxisformen in Alltags- und Lebensweise und die damit verbundenen Veränderungen in den Handlungsmöglichkeiten“ (ebd., 89). Sie hebt dabei die Ermächtigung des Finanzsektors und die Einführung des „Aktionärsstandpunkts‘ ins Leben aller“ (ebd., 88) hervor.

sehen, als Abwesenheit, als Mangel oder Symptom“ geltend macht (Althusser, 1972, 31), als „symptomale Lektüre“ bezeichnet. Oft sind es Bilder oder Mythologeme, in denen die Geschlechterverhältnisse entgegen der „offiziellen“ Logik des Textes auftauchen. Michèle Le Doeuff hat daher den Begriff des philosophischen Imaginären geprägt, um die Funktionsweise bildhafter und mythologischer Sequenzen in philosophischen Texten zu begreifen. Solche Sequenzen arbeiten LeDoeuff zufolge zugleich für und gegen den systematischen Textzusammenhang: „Für ihn, indem sie das fundieren, was das System nicht rechtfertigen kann, das aber zugleich für sein Funktionieren notwendig ist. Gegen ihn aus dem gleichen Grund ...: Ihre Bedeutung ist inkompatibel mit den Möglichkeiten des Systems“ (Le Doeuff, 11). Le Doeuff schlägt vor, die Bilder und die „Struktur eines Phantasmas“, die sie im Text etablieren zu decodieren, „um anschließend die Frage, die das Bild regelt und eskamotiert, wieder in den Diskurs einzuführen“ (ebd., 11). Die Perspektive einer solchen Decodierung und Benennung des im Unsagbaren Gehaltene, die „Arbeit an den Phantasmen der Philosophie (die ihre Kategorien stützen)“ (Althusser, 1974, 56), besteht darin, „die Anordnung der Instanzen des philosophischen Unbewussten zu ändern“ (ebd.). Dabei geht es darum, Fragen und Problematiken aus den patriarchalen Anordnungen der philosophischen Konstruktionen herauszulösen, um sie auf neue Weise stellen und beantworten zu können, darum, die patriarchale Hegemonie in der Philosophie aufzubrechen.

In der Philosophie der bürgerlichen Zeit zeichnet sich diese Hegemonie vor allem durch die Operation der Entnennung der Geschlechterverhältnisse aus, dadurch, dass es gelingt, alle Fragen, wie es bei Gramsci heißt, „nicht auf die korporative, sondern auf eine ‚universale‘ Ebene“ zu stellen (Gramsci, 1561). Patriarchale Hegemonie in der Philosophie bedeutet, dass Gedanken, die aus bestimmten männlichen Erfahrungen abstrahiert und für bestimmte männliche Praxisformen relevant werden, „die Form der Allgemeinheit“ (Marx) gegeben wird, unter die alle anderen Erfahrungen subsumiert werden können und sollen. Sie wirkt somit nicht in der Weise, dass Frauen aus den Philosophien ausgeschlossen werden, vielmehr werden sie ebenso angerufen wie alle Männer, machen jedoch, wie auch ein großer Teil von diesen, die Erfahrung, nie ganz zu

„passen“. Es ist ein spezifisches Missglücken der ideologischen Wiedererkennung, das paradoxerweise gerade darin „glückt“, dass diese Verfehlung als Schuldigkeit „übernommen“ wird. Konstituiert wird so, was die kanadische Soziologin Dorothy Smith als „Bruch zwischen Erfahrung und den Formen, in denen Erfahrung gesellschaftlich ausgedrückt wird“ (Smith, 354), als „nihilistische Beziehung zu unserem eigenen Bewusstsein“ (ebd., 356) bezeichnet hat.

Feministische Kritik der patriarchalen Hegemonie kann hingegen als gegenhegemonialer Diskurs begriffen werden. Das Konzept eines gegenhegemonialen Diskurses vom feministischen Standpunkt, hat Rosemary Hennessy ausgearbeitet. Gegen die Verankerung des feministischen Standpunkts in einer vermeintlich homogenen, ans biologische Geschlecht gebundenen „weiblichen Erfahrung“ reformuliert sie ihn als „kritische, diskursive Praxis“ (Hennessy, 1993, 91). Da jede Erfahrung und das Einnehmen eines Standpunktes immer auch diskursiv konstituiert sind, ist „der ‚Ort‘ des feministischen Standpunktes der Kritik“ ihr zufolge nicht „Erfahrung, wie wir es gewohnt sind zu denken, sondern ein ‚gegliedertes System von Positionen‘ im historischen Prozess“ und das Subjekt, dass in dieser Artikulation produziert wird (ebd., 96). Das kollektive Subjekt des feministischen Standpunkts ist somit nicht die empirische Gruppe der Frauen, sondern das kollektive Subjekt eines kritischen Diskurses, der mit anderen gegenhegemonialen Diskursen zusammenwirkt und sich in einem permanenten Prozess der Auseinandersetzung mit ihnen befindet. Eine solche nicht-essentialistische Auffassung des feministischen Standpunktes ermöglicht auch, wie Chantal Mouffe es vorschlägt, „ein Verfolgen von feministischen Zielen im Kontext einer breiteren Artikulation von Forderungen“, in der die verschiedenen demokratischen Kämpfe miteinander verknüpft werden.

Die feministische Intervention ins „gesellschaftliche Imaginäre“ (ebd., 96) begreift Hennessy mit dem Konzept der symptomalen Lektüre. Diese setzt an den Widersprüchen, die von den Erzählungen der Ideologie nicht verdeckt werden können, an (ebd., 93). „Symptomal zu lesen“, so Hennessy, „bedeutet die Historizität in den Texten der Kultur aufzudecken und damit die ausbeuterischen gesellschaftlichen Arrangements, die sie so oft organisieren, zur Disposition zu stellen“ (ebd., 94). Die Inter-

vention ins gesellschaftliche Imaginäre, zu dem die philosophischen Konstruktionen zweifellos gehören, ist hier als eine Praxis gesellschaftlicher Veränderung weitergedacht. Zentral für einen so auf gesellschaftliche Veränderung ausgerichteten gegenhegemonialen Diskurs ist dabei das Konzept der Artikulation, das Hennessy von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe entlehnt. „Die universale Anrufung, die einen hegemonialen Block vereint, schließt ideologische Elemente von verschiedenen Diskursen ein, aber seine kulturelle Macht rührt von einem artikulierenden Prinzip her, das immer durch die widersprüchlichen gesellschaftlichen Arrangements, zu deren Aufrechterhaltung es beiträgt, geformt ist und sie formt“ (ebd., 76). Hennessy begreift den gegenhegemonialen Diskurs als Kampf um die „Rekonfiguration einer hegemonialen Ideologie“ (ebd., 76), wobei es darum geht, das artikulierende Prinzip zu bekämpfen, um bestimmte Diskurselemente aus der hegemonialen Anordnung zu lösen und in einem neuen Zusammenhang zu artikulieren.

In einem solchen Kampf um Rekonfiguration hätte auch die feministische Kritik der Philosophie ihren Ort, insofern sie sich als eine Intervention in ein spezifisches Segment des gesellschaftlichen Imaginären begreift. Feministische Kritik in der Philosophie so zu betreiben, schließt dabei die Perspektive auf eine veränderte philosophische Praxis, die sich nicht der philosophischen Form einpasst, sondern sich selbst in ihren Bezügen zu anderen gesellschaftlichen Praxen und Diskursen begreift, ein. Dies wäre eine Philosophie „als Wegbegleiterin von Konflikten, die sich außerhalb ihres Feldes eröffnen und die sich (wenn sie sich lösen) ebenfalls außerhalb von ihr lösen, durch Mittel, die nicht aus ihrer Macht hervorgehen. Dies bedeutet nicht, sich deswegen für eine Auslöschung des philosophischen Unternehmens auszusprechen, sondern genaugenommen für eine Veränderung, die ziemlich schwer zu denken ist“ (Le Doeuff, 154).

Bibliographie:

Althusser, Louis, 1974: *Lenin und die Philosophie*. Reinbek/Hamburg.

- und Balibar, Etienne, 1972: *Das Kapital* lesen. Reinbek/Hamburg.
- Breuer, Stefan, 1993: *Anatomie der Konservativen Revolution*. Darmstadt.
- Baureithel, Ulrike, 1991: Kollektivneurose moderner Männer. Die Neue Sachlichkeit als Symptom des männlichen Identitätsverlusts - sozialpsychologische Aspekte einer literarischen Strömung. In: *Germanica* 9/1991, 123-143.
- Bourdieu, Pierre, 1988: *Die politische Ontologie* Martin Heideggers. Frankfurt/Main.
- Brensell, Ariane, 1999: Für eine subjektwissenschaftlich-feministische Kritik neoliberaler Globalisierung. In: *Das Argument* 229/1999, 83-90.
- Code, Lorraine, 1998: Voice and Voicelessness: A Modest Proposal? In: Kourany, J. A. (Hg.): *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*. Princeton: 204-230.
- Connell, Robert. W., 1995a: ‚The Big Picture‘. Formen der Männlichkeit in der neueren Weltgeschichte. In: *Widersprüche* 56-57/1995: S. 23-45.
- , 1995b: Neue Richtungen für Geschlechtertheorie, Männlichkeitsforschung und Geschlechterpolitik. In: Armbruster, L. C., Müller, U., Stein-Hilbers, M. (Hg.): *Neue Horizonte? Sozialwissenschaftliche Forschung über Geschlechter und Geschlechterverhältnisse*. Opladen.
- Ferguson, Ann, 1994: Twenty Years of Feminist Philosophy. In: *Hypathia* 3/1994, 197-215.
- Foucault, Michel, 1989: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit*. Bd 2. Frankfurt/Main.
- Gramsci, Antonio, 1996: *Gefängnishefte*. Bd 7, Heft 12-13. Hamburg.
- Haug, Wolfgang F., 1993: Fragen zur Frage ‚Was ist Philosophie?‘. In: Ders.: *Elemente einer Theorie des Ideologischen*. Hamburg: 175-191.
- Heidegger, Martin, 1986 (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Hennessey, Rosemary, 1993: *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*. New York/London.
- , 1999: Frauen an der Grenze. Fortschritt und fortschrittliche Bewegungen im Neoliberalismus. In: *Das Argument* 230/1999, 279-287.
- Irigaray, Luce, 1979: *Macht des Diskurses/Unterordnung des Weiblichen*, in: Dies.: *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin: S. 70-89.
- , 1980: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt/Main.

- Jaggar*, Alison M. und Young, Iris Marion, 1998: Introduction. In: Dies. (Hg.): *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden/Oxford: S. 1-6.
- Klinger*, Cornelia, 1995: Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie. In: Bußmann, H., Hof, R. (Hg.): *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*. Stuttgart: 34-59.
- Le Doeuff*, Michèle, 1980: *Recherches sur l'imaginaire philosophique*. Paris.
- List*, Elisabeth, 1993: Die Präsenz des Anderen: Der Ort des Weiblichen im philosophischen Diskurs. In: Dies.: *Die Präsenz des Anderen. Theorie und Geschlechterpolitik*. Frankfurt/Main: 22-45.
- Monffe*, Chantal, 1998: Für eine anti-essentialistische Konzeption feministischer Politik. In: Dt. Zeitschr. für Philosophie 5/1998, 841-848.
- Nagl-Docekal*, Herta, 1990: Was ist feministische Philosophie?. In: Dies. (Hg.): *Feministische Philosophie*. München/Wien: 7-39.
- Okín*, Susan Moller, 1998: Feminism and Political Theory. In: Kourany, J. A. (Hg.): *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*. Princeton: 116-144.
- Pyne Addelson*, Kathryn, 1994: Feminist Philosophy and the Women's Movement. In: *Hypathia* 3/1994, 216-224.
- Rauschenbach*, Brigitte, 1995: Erkenntnispolitik als Feminismus. Denkformen und Politikformen im feministischen Bildungsprozess der Erfahrung. In: *Die Philosophin* 11/1995, 33-49.
- Scheler*, Max, 1972: Der Bourgeois. Der Bourgeois und die religiösen Mächte. Die Zukunft des Kapitalismus. In: Ders.: *Ges. Werke Bd 3*. Bern/München: 341-395.
- Smith*, Dorothy E., 1989: Eine Soziologie für Frauen. In: List, E., Studer, H.: *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*. Frankfurt/Main: 353-422.
- Stopczyk*, Annegret, 1980: *Was Philosophen über Frauen denken*. Berlin.