

BERÜHREN DENKEN

LiteraturForschung Bd. 40
Herausgegeben vom Leibniz-Zentrum für
Literatur- und Kulturforschung

Andrea Erwig/Johannes Ungelenk (Hg.)

Berühren Denken

Mit Beiträgen von

Emmanuel Alloa, Siarhei Biareishyk, Andrea Erwig,
Sandra Fluhrer, Karin Harrasser, Anatol Heller, Vera Kaulbarsch,
Alma Magdalene Knispel, Hanna Sohns, Sula Textor,
Johannes Ungelenk, Alexander Waszynski und Nicola Zambon

Kulturverlag Kadmos Berlin

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) –
Projektnummer 387749687.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2021, Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Umschlaggestaltung: readymade, Berlin.

Gestaltung und Satz: readymade, Berlin

Druck: booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-497-4

»la femme ›se touche‹ tout le temps«.
Berührung des Weiblichen (Luce Irigaray)

HANNA SOHNS

Luce Irigarays Schriften suchen nicht nach einer neuen *Theorie* des Subjekts, sondern zersetzen die Theorie selbst in ihrer Gründung im Akt der *theoria*. An diesem Punkt steht in Irigarays Denken die Berührung. Gegenüber der Theorie als eine auf dem Blick beruhende, sich auf den Blick berufende Methode insistiert Irigaray auf der Intimität einer anderen Ordnung. Die Berührung meint hier nicht in erster Linie – wie in der klassischen Konkurrenz zwischen Visualität und Taktilität – die Verheißung einer der visuellen Distanz gegenüberstehenden greifbaren Nähe zum sinnlichen Gegenstand. Mit der Berührung denkt Irigaray vielmehr einen völlig anderen Bezug des Subjekts zu sich selbst sowie ein anderes Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, auf dessen Grundlage sie die Utopie eines anderen Denkens entwirft. Diese Erschütterung der Theorie wird an der Szene des Geschlechts ausgetragen. Sie spielt sich auf dieser Szene oder als eine solche Szene ab, um dabei auf die unsichtbare Kehrseite, das widerständige Abseits zu weisen, das als ein verborgenes – und auch nie einfach nur zu enthüllendes – Abseits der Szene nicht nur den blinden Fleck der Theorie bezeichnet, sondern die Theorie zu blenden oder vielmehr: in ihrer Erstarrung zeigen will und damit die Szene selbst und die Paradigmen des Sichtbaren nachhaltig erschüttert. Mein nachfolgender Text setzt sich mit diesem komplizierten und auch problematischen Denken der Berührung bei Irigaray auseinander und will dabei auch den möglichen Konsequenzen ihres Denkens für eine Theorie der Geschlechter nachgehen.

Die Theorie des Subjekts weist historisch betrachtet immer schon auf die Szene des Geschlechts. Denn die Theorie der Geschlechter bringt sich traditionell in Beziehung zur *theoria*, zur Betrachtung des biologischen Geschlechts. Das Geschlecht steht damit für eine Theorie des Subjekts an einem zentralen, aber auch an einem rhetorisch komplexen Punkt. Es wird in diesen Theorien zum konkreten Ausgangspunkt und zur Grundlage, zur Rechtfertigung der Theorie, die eine Beziehung zum Blick beansprucht. Darin wird das biologische Geschlecht rhetorisch ebenso zur Metapher wie auch zur Metonymie des Subjekts. Genau an diesem Punkt setzt das Nachdenken von Irigaray ein. Sie greift die Theorie in ihrer klassischen

Verbindung von *theoria* und anatomischem Geschlecht an. Die Frage nach dem tropologischen Unternehmen des Anblicks der Geschlechtsorgane ist daher für Irigarays Schriften grundlegend: Ihre Schriften sind Lektüren, Wiederholungen und Umschriften dieser auf dem biologischen Geschlecht entworfenen Theorien, die das Geschlecht in diesem Akt des Blickens überhaupt erst hervorbringen.

I. Blicken. Theorie des Subjekts als anatomische Betrachtung des Geschlechts

Die Theorien über das Weibliche setzen sich in den gynäkologischen Diskursen seit der Antike in Beziehung zu dem konkreten Moment der *theoria* – dem Anblick, der Betrachtung des als vorgängig gesetzten weiblichen Körpers und besonders: der Anatomie des weiblichen Geschlechts in seiner Analogie und Differenz zum Männlichen.¹ Die Theorie des Weiblichen, der Logos über das Weibliche – die Gynäkologie – legitimiert sich durch den medizinisch-anatomischen Blick. Sie ist Morphologie, Wissenschaft über die Formen, die in analoge, mimetische, suggestive oder normierende Beziehung zur Geschlechtsidentität gesetzt werden. In diesem Begründungszusammenhang wird der Schauplatz des Geschlechts zur imaginären Szene, in der das Geschlecht selbst als Erkenntnisgewinn und natürlicher Ursprung der Geschlechts-Theorie produziert und phantasmatisch besetzt wird. Die medizinischen Traktate sind von ihrem ersten Moment an Theorie über das Wesen und die Differenz von Frau und Mann, Theorie über die Geschlechterverhältnisse: Im Geschlecht situiert sich das Wissen über das Subjekt. Bei diesen antiken gynäkologischen Betrachtungen handelt es sich damit deutlich um erste Formen von Phallomorphismus, die das morphologische Paradigma und damit auch das visuelle Paradigma des theoretischen Denkens mitbegründen.

Was mich an dieser gewiss keineswegs neubeschriebenen Beziehung zwischen Theorie und *theoria* des Geschlechts interessiert, ist die rhetorische Operation, die das körperliche Geschlecht als Gegenstand hervorbringt und zur Grundlage einer Theorie über das Weibliche macht. Die von der feministischen Theorie heftig bekämpfte klassische Idee einer Beziehung zwischen Geschlecht und Geschlechtsidentität impliziert nicht nur, dass die Geschlechtsidentität von dem biologischen Geschlecht entsprechend determiniert und eingeschränkt gedacht wird. Vielmehr lässt sich im Rahmen

¹ Vgl. zu diesen antiken gynäkologischen Diskursen bes. die medizinischen Schriften von Galen, auf die ich im weiteren Verlauf eingehe.

der Beobachtung einer traditionellen Determinierung und Kontinuitätsbeziehung auch die Frage nach den sprachlichen Operationen und Bildern stellen, mit der diese Verknüpfung vollzogen und durch die das Geschlecht zur Grundlage von Identität gemacht wird. In den verschiedenen Szenen des medizinischen Diskurses wird das Geschlecht zur Trope. Die Beziehung zwischen Geschlecht und Geschlechtsidentität behauptet sich hier nicht nur als intelligible, sondern auch als wahrnehmbare, sinnliche Nähe. Die Frage nach den Mechanismen, durch die diese Nähe hervorgerufen wird, hat mit der prominenten, von Judith Butler vertretenen These zu tun, in der sie die Idee eines vordiskursiven anatomischen Geschlechts radikal verwirft und von einer »Materialisierung« des Geschlechts spricht.²

Für diese Materialisierung des Geschlechts ist die Medizin Galens besonders einschlägig und traditionsbildend – insbesondere sein berühmtes Bild von dem weiblichen Geschlecht als Inversion des männlichen Geschlechts. Mit dem Aufkommen der Anatomie setzt um die Zeit Galens, im 2. Jh. nach Christus, medizinhistorisch gesehen ein Umbruch ein. Die einige Jahrhunderte früher entstandene hippokratische Medizin ist eine Medizin der Flüssigkeiten: Der Körper wird als Körper gedacht, der von der Ökonomie – dem Gleichgewicht oder Ungleichgewicht von Körperflüssigkeiten determiniert wird. Um die Zeit Galens nun wird die Medizin zur Medizin der Organe. Die Anatomie, die Zergliederung des Körpers in seine Bestandteile, gibt Aufschluss über die Funktionen und Pathologien des Körpers. Sie begründet sich damit auf dem Blick. Mit dieser anatomischen Wende sah sich die Medizin vor das Problem gestellt, die einstige Annahme von der grundlegenden Unterlegenheit der Frau nun auch organisch rechtfertigen zu müssen.³ Denn der ärztliche Blick entdeckt entgegen der Doktrin von der grundlegenden Differenz zwischen

2 Vgl. etwa die folgende Definition: Judith Butler: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, übers. von Karin Wördemann, Frankfurt a.M. 1997 (engl. 1993), S. 21 f.: »Das ›biologische Geschlecht‹ [sex] ist demnach also ein regulierendes Ideal, dessen Materialisierung erzwungen ist, und zu dieser Materialisierung kommt es (oder kommt es nicht) infolge bestimmter, höchst regulierender Praktiken. Anders gesagt, das ›biologische Geschlecht‹ ist ein ideales Konstrukt, das mit der Zeit zwangsweise materialisiert wird. [...] Das biologische Geschlecht [...] wird eine derjenigen Normen sein, durch die ›man‹ überhaupt erst lebensfähig wird, dasjenige, was einen Körper für ein Leben im Bereich kultureller Intelligibilität impliziert.« Vgl. hierzu natürlich auch grundlegend: Judith Butler: *Unbehagen der Geschlechter*, übers. von Katharina Menke, Frankfurt a.M. 1991 (engl. 1990), S. 24), sowie auch die beeindruckende Studie von Thomas Laqueur: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, München 1996 (engl. 1990), S. 16.

3 Danielle Gourevitch: »Introduction générale. Soranos et la médecine antique«, in: Soranos d'Éphèse: *Maladies des femmes*, 4 Bde., hg. und übers. von Paul Burguière/Danielle Gourevitch/Yves Malinas, Paris 1988, Bd. 1, S. VII–XLVI, hier S. XXXIVf., vgl. auch ebd., S. XXXV, »En particulier, si l'anatomie féminine est une réplique de celle de l'homme, comment peut-on continuer à proclamer l'infériorité naturelle de la femme?«

weiblichem und männlichem Körper zahlreiche Analogien und Übereinstimmungen in den Organen. Die Entdeckung, dass die Frau in vielerlei Hinsicht das Gegenüber, die Entsprechung des Mannes ist, erschüttert die Idee von der körperlich verbürgten Überlegenheit des Mannes.

Galen aber versöhnt die frühere Konzeption des Körpers mit den neueren anatomischen Befunden. Er betrachtet die Frau zwar in ihren Organen weitgehend analog, aber auch aus dieser Analogie lässt sich ihre Unterlegenheit ableiten. Denn nicht die Organe selbst sind unterschiedlich. Es ist ihre jeweils andere Lage, die für ihn die Differenz der Geschlechter ausmacht. Galen beginnt mit einem gedanklichen Experiment: »Man denke sich bitte zunächst einmal die [externen Genitalien] des Mannes nach innen gelegt...« Was bei dieser Inversion herauskommt, ist eine komplette Entsprechung zwischen Mann und Frau. Er entwirft damit »das einflussreichste und anpassungsfähigste Modell von der strukturellen, wenngleich nicht räumlichen Identität der männlichen und weiblichen Reproduktionsorgane.«⁴ So lautet die traditionsbildende These Galens, dass das Geschlecht der Frau zwar in Analogie zum Männlichen gedacht werden muss, jedoch als seine Verkümmerng zu sehen ist. Ihr Geschlecht ist die Inversion des Penis: Die verschiedenen Teile und Organe des weiblichen Geschlechts finden in Galens Betrachtungen ihre exakten männlichen Entsprechungen. Da es aber der Frau, so schreibt er in der Aufnahme der aristotelischen Theorie, an Wärme fehle, habe sie nicht die nötige Kraft gehabt, um das Geschlecht nach außen zu stülpen.⁵ Die Frau sei weniger vollkommen, weil sie kälter sei. Es ist dieser Mangel an Hitze als Mangel an Vollkommenheit der Frauen, der in einem nach innen gewandten Geschlecht resultiere: »ein Mangel an vitaler Hitze – an Perfektion – [hat] zum Zurückhalten von Strukturen im Inneren des Leibes geführt [...], die bei Männern äußerlich sichtbar sind.«⁶ Durch das Umstülpen wurde die Vagina zum Penis, die Gebärmutter zum Hodensack und die »weiblichen Hoden« (Eierstöcke) zu »männlichen Hoden«.⁷ Die Frau wird dieser Konzeption zufolge zur unvollkommenen Version des männlichen Körpers.

⁴ Laqueur, *Auf den Leib geschrieben* (Anm. 2), S. 16.

⁵ Vgl. Galenos: *De usu partium*, XIV 2, 6, 7. Zit. nach der folgenden Ausgabe: Aelius Galenos: *De usu partium. On the Usefulness of the Parts of the Body*, übers. von Margaret Tallmadge, Ithaca 1968.

⁶ Laqueur: *Auf den Leib geschrieben* (Anm. 2), S. 16.

⁷ Vgl. Galenos: *De usu partium*, XIV, 6; Laqueur: *Auf den Leib geschrieben* (Anm. 2), S. 40–45. Catherine Blackledge: *The Story of V: A Natural History of Female Sexuality*, New Brunswick, N.J. 2004; Heinz-Jürgen Voß: *Making Sex Revisited. Dekonstruktion des Geschlechts aus biologischer Perspektive*, Bielefeld 2010, S. 72–76.

Bereits vor Galen hatte Soranos eine Gynäkologie verfasst, die eine genaue Beschreibung der weiblichen Organe vornimmt. Dabei gibt es in diesem Moment der Betrachtung der weiblichen Anatomie eine äußerst interessante und wenig rezipierte Passage, die in ähnlicher Weise diese Beziehung zwischen Geschlechtsidentität und anatomischer Betrachtung vollzieht, jedoch im Gegensatz zu Galen einen anderen Blick erahnen lässt. Sie lässt sich als Urszene des Verhältnisses von Theorie und Anblick, von Anatomie und Trope lesen.

Die im 1. Jh. nach Chr. entstandene Schrift von Soranos *Peri Gynaikion*, eines der ersten systematischen gynäkologischen Traktate überhaupt, fungierte zwar bis in die Renaissance als Grundlage der gynäkologischen Wissenschaft, blieb aber wenig kommentiert. Soranos schreibt hier über den Anblick des weiblichen Geschlechts:

Tel est donc le vagin chez la femme. Les parties externes visibles de cet organe s'appellent les ›ailles‹ (*ptéryogômata*): constituant en quelque sorte les lèvres du vagin, elles sont épaisses et charnues; vers le bas, elles se terminent aux deux cuisses, et sont séparées l'une de l'autre comme par une fente; vers le haut, elle aboutissent à ce qu'on appelle le clitoris (ou *nymphè*). Ce dernier, qui forme le début des lèvres, est constitué d'une caroncule d'allure musculeuse; si on le nomme la *nymphè*, c'est que cette petite formation charnue se dissimule (*hypostéllein*) sous les lèvres comme les jeunes mariées (*nymphéuoménais*) sous leurs voiles. Un peu plus bas que la nymphè se cache une autre caroncule protubérante [...]; on l'appelle urètre, et on nomme ›lèvre‹ la zone plissée e rugueuse qui se trouve en amont.⁸

Auf diese Weise ist also der Schoß der Frau beschaffen. Ihre außen sichtbaren Teile nennt man Flügel, sie bilden gewissermaßen die Lippen des Schoßes. Sie sind dick und fleischig und nach unten hin werden sie nach beiden Schenkeln hin voneinander wie von einer Spalte getrennt; der obere Teil endet in der sogenannten Nymphe. Sie bildet den Ausgangspunkt der beiden Flügel. Sie besteht ihrer Natur nach aus einem muskelähnlichen Fleisch. Nymphe aber wird sie genannt, weil sie sich wie die Nymphen [jungen Frauen / Bräute] unter dem Fleisch zurückzieht. Unter der Nymphe aber verbirgt sich wiederum ein Fleisch [...]; die innere faltige und raue Oberfläche heißt Lippe (Übers. H.S.)

Auch hier zeigt sich der neue anatomische Blick. So beruft sich Soranos nicht zufällig immer wieder auf die eigene Zeugenschaft des Blicks. Aus dieser Bedeutung der Anatomie ergibt sich auch eine andere Präzision in der Beschreibung und Benennung der betrachteten Organe. Interessant ist an dem Traktat von Soranos und besonders der zitierten Passage die Wahl und Präzision der Begriffe. Der von ihm für die Vulva verwendete Begriff

⁸ Ich zitiere den Text nach der (im Vergleich zur dt. Ausgabe) sehr viel genaueren Ausgabe und Übersetzung: Soranos d'Éphèse: *Maladies des femmes*, 4 Bde, Bd. 1, hg. und übers. von Paul Burguière/Danielle Gourevitch/Yves Malinas, Paris 1988–2003, 1988, S. 18.

*ptéru*x bedeutet ›Flügel‹ oder ›geflügelte Gestalt‹, er bezeichnet auch das Geschwungene eines Schleiers oder Mantels und ist so auch Sinnbild des durch ihn gewährten Schutzes.⁹

Neben der Begrifflichkeit selbst jedoch ist die Analogie besonders interessant, mit welcher der Text arbeitet: So erklärt Soranos die Begriffswahl der *nympe* unter Aufnahme der Figur der Nympe, auf die das Geschlecht bildlich verweise. In ihr werden verschiedene Bedeutungsdimensionen miteinander verschränkt, wobei sprachgeschichtlich nicht eindeutig bestimmbar ist, wie diese verschiedenen Bedeutungen miteinander verbunden sind: Die *nympe* lässt sich mit ›Braut‹, ›junger‹ Frau, ›heiratsfähiges Mädchen‹ übersetzen, die ihrerseits natürlich mit der mythologischen Figur der Nympe in Beziehung steht, aber der Begriff trägt auch zahlreiche weitere, unbekanntere Bedeutungen wie ›Blütenknospe‹ (sich öffnende Rosenknospe), ›Larve‹ oder auch ›Grübchen‹.¹⁰ Soranos verknüpft in der zitierten Passage die Morphologie, das Aussehen der jungen Braut oder Nympe mit der Form des weiblichen Geschlechts. Die *nympe* des Geschlechts verhält sich wie die »junge Frau« oder »Braut«, die sich unter dem Schleier verbirgt oder zurückzieht. Das Geschlecht weist damit metaphorisch und auch metonymisch auf die *nympe*. Die Vulva ahmt die junge Frau nach oder gibt umgekehrt gesehen das Wesen oder auch ein der jungen Frau angemessenes Verhalten vor.

Besonders auffallend ist hier das Attribut der Flügel. Die Assoziation des verbergenden Schleiers ruft natürlich den wohl implizierten schamhaften Rückzug der Nympe auf, der in den Übersetzungen häufig erklärend hinzugefügt wird. Die Schleier oder Flügel, die damit schamhaft konnotiert scheinen, tragen aber auch eine weitere Dimension. Sie verbergen das Geschlecht dem Blick und weisen auf ein anderes, verborgenes Wissen. Und so ist es auch diese Schrift, in dem das Speculum zum ersten Mal Erwähnung findet, also jenes medizinische Instrument der Betrachtung, das den Blick ins Innere des Körpers erlaubt.¹¹ Das Wissen über die Frau,

⁹ In einer wohl einige Jahre früher entstandenen Schrift über die »Namen der menschlichen Körperteile« des Arztes Rufus von Ephesos finden sich bereits ähnliche Begrifflichkeiten: So etwa der Begriff der *nympe* oder *myrthe* für die Klitoris und auch der Begriff der ›Flügel‹ sowie auch der ›Lippen‹. Vgl. Rufus von Ephesos: *De nominatione partium hominis*, sowie die französische Übersetzung Rufus d'Éphèse: *Du nom des parties du corps*, in: ders.: *Œuvres de Rufus d'Éphèse*, hg. von Charles Daremberg/Charles Émile Ruelle, Amsterdam 1963 (Réimpr. de l'éd. de Paris 1879).

¹⁰ Die Assoziation zwischen Blütenknospe, Frucht und weiblichem Geschlecht, ist bereits früher belegt. Schon bei Aristophanes taucht die Bezeichnung als Beeren einer Myrte auf, die wiederum eine Assoziation zur jungfräulichen Braut hat, die häufig mit Myrtenkränzen geschmückt wurde. Vgl. Sylvie Chaperon: »Organes sexuels«, in: Juliette Rennes/Catherine Achin/Andro Armelle u. a. (Hg.), *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris 2016, S. 428–438, hier S. 430.

¹¹ Auch im Griechischen verweist der Begriff auf den Blick: ›dioptra‹.

das hier systematisch untersucht wird, deutet sich in meinen Augen in diesem Bild der unter dem Schleier verborgenen Nymphe auch als dem Blick zugleich verborgenes Wissen an. Man könnte diesen Entzug mit dem im Vorwort der französischen Ausgabe zu Soranos thematisierten Entzug des gynäkologischen Wissens in Zusammenhang bringen. Das Vorwort erinnert an den ›caractère magique‹, den die meist rein in Händen der Frauen gelegenen Bereiche der Schwangerschaft und Geburt hatten, die als Geheimnisse vermittelt wurden.¹²

Markant ist in dieser Passage meines Erachtens genau dieses Moment des Entzugs, das heißt das Verhältnis, in das die Frau zum Entzug des Blicks gesetzt wird. Diese frühen gynäkologischen Betrachtungen schreiben an einer Theorie des Weiblichen, die sich als eine Theorie über das »Rätsel der Weiblichkeit«, über das verborgene, geheime Wissen des Weiblichen konstituiert. Denn was sich nach außen hin zeigt, ist in diesem Bild von Soranos das, was sich entzieht. Dieses Moment des Entzugs in dem Bild der Flügel wird bei Galen schließlich gänzlich negiert und in die Sichtbarkeit der Abwesenheit überführt: Das Geschlecht ist nichts als ein umgestülptes, nach innen gewendetes Geschlecht, das sich am männlichen Körper nach außen sichtbar zeigt. Der anatomische Blick bei Soranos hingegen gibt zu sehen und verhüllt den Anblick zugleich unter dem Schleier. Genau an dem Punkt, an dem das Wissen über die Frau systematisch abgehandelt wird, überrascht die Metaphorik des Entzugs, die natürlich zugleich suggeriert, dass sich dem nach innen dringenden Blick (mithilfe des Speculum) Weiteres enthüllen wird. Das dem Blick verborgene Wissen verschließt aber nicht nur die Erkenntnis ihres Wesens und Körpers, sondern auch die Lust.

Soranos' Traktat, das sich als systematische Abhandlung über den weiblichen Körper, den Zyklus, die Schwangerschaft, Sexualität, Geburt und die pathologischen Abweichungen des weiblichen Körpers versteht, ist damit schon hier (und auch nicht zuerst hier) Theorie über das Wesen der Frau. Genauso verhält es sich bei Galen: Im Geschlecht situiert sich das Wissen über die Frau, das Wissen über ihre Differenz in der Identität.¹³ Das Geschlecht muss das Verhältnis der Geschlechter abbilden. Es wird

12 Vgl. Yves Malinas: »Introduction générale. Modernité de Soranos«, in: Soranos: *Maladies des femmes*, Bd. 1 (Anm. 8), S. LXVII–LXXIV, hier S. LXVIII: »L'assistance aux accouchées est longtemps restée une prérogative purement féminine, en quelque sorte initiatique, dont les secrets et les rites se transmettaient de bouche à oreille.«

13 Vgl. Laqueur: *Auf den Leib geschrieben* (Anm. 2), S. 40: »Anstatt durch die Anatomien ihre Fortpflanzungsorgane getrennt zu sein, sind die Geschlechter durch eine ihnen gemeinsame einander verbunden. Mit anderen Worten, Frauen sind nach innen gekehrt und also weniger vollkommene Männer. Sie haben genau dieselben Organe, aber an genau den falschen Plätzen.«

zur Grundlage einer Betrachtung über Mann und Frau. An diesen anatomischen Studien lässt sich genau das nachvollziehen, was Judith Butler als Materialisierung des Geschlechts beschrieben hat: »vielleicht ist das Geschlecht (*sex*) immer schon Geschlechtsidentität (*gender*) gewesen, so dass sich herausstellt, dass die Unterscheidung zwischen Geschlecht und Geschlechtsidentität letztlich gar keine Unterscheidung ist.«¹⁴ Das, was sich als Blick auf das weibliche Geschlecht aus gibt, erzeugt dieses bereits im Hinblick, in Referenz auf eine entsprechende Identität.

Es gibt dieser Doktrin Galens zufolge damit auch nur ein Geschlecht, das entweder nach außen oder nach innen gekehrt, dem Blick sichtbar oder verborgen ist. Die Theorie schafft sich mit der Anatomie Grundlagen, wie schon Thomas Laqueur deutlich beschrieben hat:

Die topographischen Beziehungen, über die Galen so überzeugend und mit derart offenkundiger anatomischer Präzision schreibt, sollten selbst nicht als Grundlage der geschlechtlichen Hierarchie verstanden werden, sondern vielmehr als eine Form, sie sich vorzustellen und auszudrücken. Die Biologie zeichnet eine höhere Wahrheit nur auf.¹⁵

Es geht um Rhetorik: »[S]ein Interesse an der Plausibilität bestimmter Identifikationen oder an der Behauptung von einer augenscheinlich unmöglichen Impllosion des Mannes in eine Frau und wieder zurück [war] weitgehend eine Sache rhetorischer Notwendigkeit.«¹⁶

Freuds berühmte und vielzitierte Passagen zum Verhältnis der Geschlechter nehmen diesen medizinischen Annahmen Galens von der Inversion des weiblichen Geschlechts und einer auf dem Blick gründenden Theorie auf. Seine Studien machen ein jahrhundertealtes Nachdenken über die Geschlechter an der Szene des Geschlechts sichtbar. In Aufnahme der grundlegenden Annahme Galens geht er von der Absenz des weiblichen Geschlechts aus und artikuliert damit, wie Irigaray resümiert, einen »vieux rêve de symétrie«, »alten Traum von Symmetrie«.¹⁷ Dass sich die Überlegenheit des Mannes für Freud erneut anatomisch begründet, heißt nicht, dass die Anatomie selbst eine hinreichende Theorie über das Wesen von Männlichkeit und Weiblichkeit erlaubt. Die berühmt gewordene Passage aus seiner erst posthum veröffentlichten, unendlich einflussreichen

14 Butler, *Unbehagen der Geschlechter* (Anm. 2), S. 24.

15 Laqueur: *Auf den Leib geschrieben* (Anm. 2), S. 40.

16 Ebd.

17 »La tache aveugle d'un vieux rêve de symétrie«, so lautet das erste Kapitel in: Luce Irigaray: *Speculum. De l'autre femme*, Paris 1974, S. 7. (Dt. Übers.: *Spiegel des anderen Geschlechts*, übers. von Xenia Rajewsky/Gabriele Ricke/Gerburg Treusch-Dieter/Regime Othmer, Frankfurt a.M. 1980, S. 11). Nachweise hieraus im Folgenden mit Sigle SP und Angabe der Seitenzahl direkt im Text.

Vorlesung weist deutlich darauf: »das, was die Männlichkeit oder die Weiblichkeit ausmache, sei ein unbekannter Charakter, den die Anatomie nicht erfassen kann.«¹⁸ Nicht die Anatomie selbst wird hier zur Grundlage. Und doch ist die Anatomie entscheidend, denn sie wird Ausgangspunkt von Deutung und Begehren. Es ist der Schauplatz des Geschlechts und seiner Deutungen, der die Differenz der Geschlechter und das »Rätsel der Weiblichkeit« für Freud initiiert. Denn die unzählige Male analysierte und zitierte Urszene der Geschlechteropposition bei Freud organisiert sich um die *theoria*, um den Anblick des Geschlechts: Es ist der »Anblick eines weiblichen Genitales«, durch welchen der Junge erfahren muss, »daß das von ihm so hoch geschätzte Glied nicht notwendig mit dem Körper beisammen sein muß.«¹⁹ Und es ist ebenso auch der »Anblick des anderen Genitales« für das Mädchen, das den Kastrationskomplex eröffnet. »Es merkt sofort den Unterschied und – man muß es zugestehen – auch seine Bedeutung.«²⁰ Nämlich die eindeutige Anerkennung der eigenen Minderwertigkeit, des fehlenden Habens. Es ist somit nicht die Anatomie selbst, sondern der Moment des *Anblicks* des jeweils anderen Geschlechts, der das entsprechende Begehren und die sexuelle Entwicklung begründet und damit die Repräsentation der Geschlechter forciert.

Diese Urszene des Blicks korrespondiert mit Freuds eigener theoretischer Grundlage. Auch er beruft sich wiederholt auf die Zeugenschaft des Blicks und die Präzision der eigenen Betrachtung: »Auch die heutige Vorlesung [...] bringt nichts als beobachtete Tatsachen, fast ohne Beisatz von Spekulation«²¹, so der Anspruch seiner Vorlesung über das »Rätsel der Weiblichkeit«. Verborgен durch die Unaufrichtigkeit und Scham als »exquisit weibliche Eigenschaft«, der Freud die »ursprüngliche Absicht« zuschreibt, »den Defekt des Genitales zu verdecken«²² und damit dem erschreckten Anblick der bedrohlichen und unheilbaren Abwesenheit des Phallus zu entziehen, richtet sich Freud auf die Enthüllung dieses kastrierten Anblicks.

Die Nymphe von Soranos wird hier zum Medusenaupt. Denn an diesem Moment des furchteinflößenden Anblicks steht bei Freud das »abgeschnittene, Grauen erweckende Haupt der Meduse«. Diesen ebenfalls natürlich berühmten Bezug auf das »mythologische Gebilde« der Medusa, das den Gegenüber erstarren lässt, skizziert Freud bereits in einem sehr

18 Sigmund Freud: »Die Weiblichkeit« (1933), in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. XV, hrsg. von Anna Freud u. a., London 1944, S. 119–145, hier S. 121.

19 Ebd., S. 133 (Herv. H.S.).

20 Ebd.

21 Ebd., S. 120.

22 Ebd., S. 142.

kurzen, posthum veröffentlichten Text mit dem Titel »Das Medusenhaupt« (1922) und erwähnt das Bild dann auch in seiner 1923 erschienenen Theorie über »Die infantile Genitalorganisation«. Die Deutung des Medusenhauptes als Anblick des weiblichen Geschlechts liege, so schreibt Freud, nahe. Denn im Haupt der Medusa artikuliere sich die »Abscheu vor dem verstümmelten Geschöpf«, das grundlegende »Grauen vor dem Weib«. ²³

Kopfab schneiden = Kastrieren. Der Schreck der Meduse ist also Kastrations schreck, der an einen Anblick geknüpft ist. Aus zahlreichen Analysen kennen wir diesen Anlass, er ergibt sich, wenn der Knabe, der bisher nicht an die Drohung glauben wollte, ein weibliches Genitale erblickt. Wahrscheinlich ein erwachsenes, von Haaren umsäumtes, im Grunde das der Mutter. ²⁴

Freud setzt nicht nur das Geschlecht mit dem Affekt des Grauens gleich, der sich beim Haupt der Medusa wie auch beim Anblick des weiblichen Geschlechts produziere. ²⁵ Auch das Medusenhaupt selbst symbolisiere in mehrfacher Weise Kastration – nämlich sowohl im abgeschlagenen Haupt wie im Fehlen des Penis. Diesen fehlenden Penis erkennt er in den Haaren, die in der Darstellung als Schlangen die Vervielfältigung des Penis, in dieser Vervielfältigung aber auch die Kastration symbolisieren: »so schrecklich sie an sich wirken, dienen sie doch eigentlich der Milderung des Grauens, denn sie ersetzen den Penis, dessen Fehlen die Ursache des Grauens ist. – Eine technische Regel: Vervielfältigung der Penisymbole bedeutet Kastration, hier bestätigt.« ²⁶ Seine Deutung schwankt auffallend zwischen Grauen und Milderung des Grauens. »Der Anblick des Medusenhauptes«, so Freud weiter, »macht starr vor Schreck, verwandelt den Beschauer in Stein.« ²⁷ Dieses Starrwerden impliziert die »Erektion, also in der ursprünglichen Situation den Trost des Beschauers. Er hat noch

23 Sigmund Freud: »Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, hg. von Anna Freud u. a., London 1948, S. 19–30, S. 24. Sigmund Freud: »Die infantile Genitalorganisation«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, hg. von Anna Freud u. a., London 1940, S. 293–298, hier S. 296. Vgl. hier: »Ferenczi hat kürzlich mit vollem Recht das mythologische Symbol des Graues, das Medusenhaupt auf den Eindruck des penislosen weiblichen Genitales zurückgeführt.« Freud hebt hier nicht auf die Vorgeschichte des Mythos und die Überwindung der Medusa durch ihre Ablenkung des direkten, unvermittelten Anblicks oder Blicks mithilfe des Spiegels, sondern auf das bereits »abgeschnittene Haupt der Meduse« ab. Dies ist an sich bereits interessant, denn dieser Blick markiert doch zunächst im Mythos eine deutliche Überlegenheit, die nur in der Umlenkung dieses Blicks besiegt werden kann.

24 Sigmund Freud: »Das Medusenhaupt«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XVII: *Schriften aus dem Nachlaß*, hg. von Anna Freud u. a., London 1941, S. 47–48, hier: S. 47.

25 Hierin liegt die apotropäische Wirkung, welche das Vorzeigen des weiblichen Geschlechts wie das Medusenhaupt besitze.

26 Ebd.

27 Ebd.

einen Penis, versichert sich desselben durch sein Starrwerden.«²⁸ Während im Mythos das Starrwerden den Tod des Blickenden bedeutet, ist die Erstarrung hier zugleich Trost und Versicherung über den eigenen, noch intakten Penis.

II. »Hors scène...«: Abwesenheit des Weiblichen

Wie vor allem Irigaray in ihren Lektüren Freuds eindrücklich herausgearbeitet hat, beruht Freuds *theoria* der weiblichen Sexualität auf einem Blick in den Spiegel: Die Frau erscheint dem betrachtenden und auf Enthüllung gerichteten Subjekt als Negativ. Freuds Theorie ist damit keine Theorie über die Differenz der Geschlechter, sondern über ihre Identität.²⁹ Innerhalb dieses »vieux rêve de symétrie« gilt Irigarays Schreiben dem Unternehmen, die Abwesenheit des Weiblichen in einer von den Parametern des Männlichen aus gedachten Theorie des Subjekts zu zeigen, die das Weibliche nicht nur notwendig ausschließt, sondern auch von sich selbst trennt: »Il est donc bien en toute rigueur irréalisable de *décrire l'être de la femme*.« (»Es ist strenggenommen nicht möglich, das Sein der Frau zu beschreiben.«) (SP 20, dt. 23). In der Ökonomie des Phallogozentrismus, die von der Ökonomie des Selben beherrscht ist, bleibt es für Irigaray ein nicht zu verwirklichendes Unterfangen, das Sein der Frau zu beschreiben.

Der Titel ihrer 1977 erschienenen Schrift *Ce sexe qui n'en est pas un* weist auf die im Anschluss an Lacan beschriebene Abwesenheit des weiblichen Geschlechts. Bereits Simone de Beauvoir hatte diese sprachliche Abwesenheit konstatiert, auch wenn sie daraus andere Schlussfolgerungen gezogen hat. So heißt es über die Erziehung, dass das »verborgene«, »geheime Geschlecht« [*organe secret*] des Mädchens im Gegensatz zum Geschlecht des Jungen keine besondere »Ehrerbietung noch Zärtlichkeit« und auch keine Benennung erfahre:

Le sort de la fillette est très différent. Mères et nourrices n'ont pas pour ses parties génitales de révérence ni de tendresse; elles n'attirent pas son attention sur cet organe secret, dont on ne voit que l'enveloppe et qui ne se laisse pas empoigner; *en un sens, elle n'a pas de sexe*.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. dazu auch die Ausführungen von Barbara Vinken: »Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt a.M. 1992, S. 7–32, hier S. 7: »Die Lösung des Rätsels, das Ende des Begehrens, kommt einer Auflösung gleich, einem Aufgehobenwerden, einem spurlosen Verschwinden der Differenz des Weiblichen im Männlichen. Freuds Begehren ist auf das Weibliche als Funktion zur Konsolidierung des Männlichen gerichtet, auf eine Bestätigung des Identischen, auf eine Wiederholung des Gleichen.«

Das Schicksal des kleinen Mädchens ist davon gänzlich verschieden. Mütter und Ammen haben für seine Geschlechtsteile weder Ehrerbietung noch Zärtlichkeit. Sie lenken seine Aufmerksamkeit nicht auf dieses verborgene Organ, von dem man nur die Einfassung sieht und das sich nicht in die Hand nehmen läßt. *Es hat gewissermaßen kein Geschlecht.*³⁰

Was Irigaray in ihren Schriften unternimmt, ist zunächst einmal eine sehr präzise Beschreibung dessen, was aus der Vorherrschaft des morphologischen Paradigmas und der damit verbundenen (sprachlichen) Abwesenheit des weiblichen Geschlechts für die Bestimmung des Weiblichen folgt: »La sexualité féminine a toujours été pensée à partir de paramètres masculins.« (»Die weibliche Sexualität ist immer von männlichen Parametern ausgehend gedacht worden.«)³¹ Diese männlichen Parameter sind dieser Bestimmung zufolge nichts anderes als Parameter des Blicks, es sind morphologische Parameter. Innerhalb dieser Parameter ist die Frau, so Irigaray, das Unrepräsentierbare, sie hat nicht Teil: »Hors scène, hors représentation, hors jeu, hors je.« (»Außerhalb des Schauplatzes, außerhalb der Repräsentation, außerhalb des Spiels, außerhalb des Ich.«) (SP 24, dt. 21) Hier, an diesem unrepräsentierbaren Außerhalb liegt der ortlose Ort des Weiblichen.

Das weibliche Geschlecht steht als Trope für diese Abwesenheit ein. Im Gegensatz zu und gemessen an dem Geschlecht, das eines ist, ist das Geschlecht der Frau nicht. Dem theoretischen Blick bietet sich kein Objekt. Mehr noch: Um diese Abwesenheit hervorzubringen, entzweit die Theorie das Geschlecht von sich selbst. Das ›Speculum‹ als exemplarisches Instrument der *theoria*, das in das verborgene Innere des Körpers einzudringen verspricht, wird bei Irigaray zur entscheidenden Metapher dieser in die Intimität eindringenden Gewalt des theoretischen Blicks. Dieses Speculum aber zeigt Irigaray in seiner bloßen Funktion als Spiegel des eigenen

³⁰ Simone de Beauvoir: *Le deuxième sexe*, 2 Bde., Bd. 2: *L'expérience vécue*, Paris: Gallimard, 1987, S. 18; Herv. H.S. Dt. Übers.: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, 2 Bde., Bd. 2: *Gelebte Erfahrung*, übers. von Fritz Montfort, Reinbek bei Hamburg 1951, S. 268. (Übers. minimal variiert). Zwar spricht Beauvoir von der ›Markiertheit‹ des Geschlechtlichen, was oft als Differenz zu Irigaray hervorgehoben wird. Genau diese Markiertheit aber hat auch mit der sprachlichen Abwesenheit des weiblichen Geschlechts zu tun. Vgl. zur Differenz zwischen Beauvoir und Irigaray v.a. die genaue Differenzierung von Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter* (Anm. 2), S. 29: »Irigarays Behauptung kehrt die These von Beauvoir (und Wittig) um, daß gerade das weibliche Geschlecht markiert ist, das männliche dagegen nicht. [...] Daher kann das Weibliche für Irigaray niemals die Markierung eines Subjekts darstellen, wie Beauvoir nahelegt.« Vgl. ausführlicher ebd., S. 29–37.

³¹ Luce Irigaray: *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris 2003 (1977), S. 23. Dt. Übers.: *Das Geschlecht das nicht eins ist*, übers. von Gerlinde Koch/Eva Meyer/Monika Metzger, Berlin 1979, S. 22–32, hier S. 22. Nachweise hieraus im Folgenden mit Sigle CS und Angabe der Seitenzahl direkt im Text.

Blicks. Der Blick auf das weibliche Geschlecht ist ein negativer Blick in den Spiegel: Dort, wo der Mann hat, hat die Frau nichts.

Genau aus der Beschreibung dieser Abwesenheit heraus aber formuliert Irigaray ihre Utopie der weiblichen Sexualität und auch ihre Utopie eines anderen Denkens. Gegenüber dieser entzweierenden Gewalt des theoretischen Blicks proklamiert sie die Berührung. Denn es ist eine autoerotische Lust der Frau als eine Lust der Berührung, die sich dem theoretischen Blick als lusttötender Akt der Penetration und der Theorie als Penetration entgegenstellt. Das Speculum führt das durch, was die Theorie unternimmt: Die Theorie einer solchen »étrange gynécologie« (SP 13) trennt das Geschlecht und trennt die Frau damit von dem Bezug zu sich selbst. Und diese Theorie ist die Betrachtung des Anderen als bloße Spiegelung, *speculum* des Eigenen.

Die Berührung etabliert Irigaray als das utopische Moment einer anderen Beziehung der Geschlechter und des Geschlechts zu sich selbst, die die Grundlagen der Theorie erschüttert. In der wohl berühmtesten Passagen aus *Ce sexe qui n'en est pas un* schreibt sie:

La femme, elle, se touche d'elle-même et en elle-même sans la nécessité d'une médiation, et avant tout départage possible entre activité et passivité. La femme »se touche« tout le temps, sans que l'on puisse d'ailleurs le lui interdire, car son sexe est fait de deux lèvres qui s'embrassent continûment. Ainsi, en elle, elle est déjà deux – mais non divisibles en un(e)s – qui s'affectent.

Die Frau aber berührt sich durch sich selbst und an sich selbst. Die Frau »berührt sich« immerzu, ohne daß es ihr übrigens verboten werden könnte, da ihr Geschlecht aus zwei Lippen besteht, die sich unaufhörlich aneinander schmiegen. Sie ist also in sich selbst schon immer zwei, die einander berühren, die jedoch nicht in eins (einen) und eins (eine) trennbar sind. (CS 24, dt. 23)

Das Geschlecht ist deshalb nicht eines, weil es mehreres ist und sich dem auf Formen, Absonderung, Einheit und Zählbarkeit fixierten Blick entzieht. Wenn sich aus der Morphologie eines diffusen, vielfachen und unzählbaren Geschlechts die Forderung nach einem anderen Nachdenken ergibt, so argumentiert Irigaray auf den ersten Blick erneut anatomisch. Dieser Rekurs auf die Anatomie der Vulva und der Ansatz, aus ihr eine spezifisch weibliche Sexualität, nämlich eine mannigfaltige, uneinheitliche und sich selbst berührende Lust abzuleiten, die sich radikal von der männlichen Sexualität unterscheiden soll, stieß natürlich in seinen deutlich essentialisierenden und auch mystisierenden Zügen auf zahlreichen und heftigen Widerspruch: Irigarays »vielleicht umstrittenste Behauptung«, schreibt Butler zu diesem Bild der zwei Lippen.³² Denn in Anbetracht des

³² Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter* (Anm. 2), S. 225, Fn. 53. Vgl. zu einer sehr luziden Diskussion von Irigarays Thesen v.a. das erste Kapitel ihrer Studie.

weiblichen Geschlechts verlangt Irigaray nach einer anderen Ordnung, einem anderen Paradigma, das das weibliche Geschlecht gewissermaßen einfordere und immer schon vollziehe. Der wenig überraschende Vorwurf lautet daher auch, wie Butler zusammenfasst, dass Irigaray das, was sie kritisiert, wiederholt: »Wie Monique Plaza und Christine Delphy hat Wittig dargelegt, daß Irigarays Bewertung dieser anatomischen Besonderheit selbst eine unkritische Kopie des reproduktiven Diskurses ist, er den weiblichen Körper markiert und in künstliche ›Teile‹ wie ›Vagina‹, ›Klitoris‹ und ›Vulva‹ zerlegt.«³³ An die Stelle einer phallomorphen Ordnung scheinen ihre Schriften eine – so könnte man diesen Passagen Irigarays vorwerfen – vulvomorphe Ordnung setzen zu wollen und damit eine bloße Umkehrung vorzunehmen. Und tatsächlich gilt Irigarays Interesse nicht nur dem Unternehmen, die Ausschlüsse des Weiblichen aus den Diskursen und dem Denken der männlichen Theorie und die Konsequenzen dieser Ausschlüsse für die möglichen Artikulationen des Weiblichen zu zeigen, sondern auch dem Versuch, einen anderen, eigenen und verborgenen Ort des weiblichen Geschlechts zu denken, das heißt auch: Weiblichkeit als Differenz überhaupt zu denken.

Dennoch ist Irigarays Unternehmen komplizierter, wie auch schon Butlers Lektüren verdeutlicht haben. Ich lese diese Passage auf die Lippen der Vulva nicht als Rekurs auf ein vordiskursives Geschlecht, sondern als Rekurs auf eine bereits beschriebene Szene, auf ein bereits vollzogenes tropologisches Unternehmen, das Irigaray weitertreibt und umschreibt. Die Kopie des reproduktiven Diskurses, die Kopie seines theoretischen Blicks, so meine These, ist für diese Umschrift notwendig, genau in dieser Kopie liegt die Strategie ihres Schreibens: die im theoretischen Blick erzeugten Bilder nämlich *noch einmal* zu zeigen, um auf ihrer Grundlage zu argumentieren. In ihrem Schreiben wiederholt Irigaray unablässig die diskursiven und ikonographischen Ordnungen des weiblichen Geschlechts. Ihre Texte sind deshalb auch so besonders schwierig zu bestimmen, so anfällig für Missverständnisse, weil mit dieser Wiederholung der Diskurse Beschreibung und Utopie in eins fallen und die Texte eine notwendige, nicht zu tilgende Doppeldeutigkeit aufweisen. Von welchem »elle« spricht Irigaray? Von einem diskursiv erzeugten »elle« oder von dem »elle«, das sie neu, anders zu denken sucht? Diese Frage bleibt unentscheidbar. Aber genau auf der Unentscheidbarkeit gründet ihre These und das Subversive ihres Unternehmens:

³³ Ebd., S. 226, Fn. 54.

Elle n'est ni une ni deux. On ne peut, en toute rigueur, la déterminer comme une personne, pas davantage comme deux. Elle résiste à toute définition adéquate. Elle n'a d'ailleurs pas de nom ›propre‹. Et son sexe, qui n'est pas *un* sexe, est compté comme *pas de* sexe. Négatif, envers, revers, du seul sexe visible et morphologiquement désignable [...]: le pénis.

Sie widersteht jeder adäquaten Definition. Sie hat darüber hinaus keinen »Eigen«-Namen. Und ihr Geschlecht, das nicht ein Geschlecht ist, wird als kein Geschlecht gezählt. Als Negativ, Gegenteil, Kehrseite dessen, das einzig sichtbare und morphologisch bezeichnbare [...] Geschlecht zu besitzen: den Penis. (CS 26, dt. 25 f.).

Es ist so auch unmöglich auszumachen, ob es sich bei diesem »sexe qui n'en est pas un« ihrer Studie um jenes Geschlecht handelt, das durch die Theorie des Subjekts hervorgebracht wurde oder um die Utopie eines anderen Geschlechts – eines Geschlechts, das nicht eines, das nicht eine einheitliche Form ist und in seiner Widerständigkeit gegen den theoretischen Blick entworfen wird: Es geht genau um das Ineinsfallen dieser Möglichkeiten.

In dem 2015 erschienenen Roman *The Argonauts* von Maggie Nelson beschreibt die Ich-Erzählerin einen Moment in einem Seminar über feministische Theorie, in dem sie Irigarays berühmten Essay *Quand nous lèvres se parlent* lesen, der genau von dieser Morphologie der beiden Lippen der Vulva handelt:

This image [the circle of the always self-touching, labial lips] immediately struck me as weird but exciting. And a little embarrassing. It reminded me of the fact that a lot of women can jerk off just by pressing their legs together on a bus or in a chair or whatever (I came this way once while waiting in line to see *The Bitter Tears of Petra von Kant* at Film Forum on Houston). While we were discussing Irigaray in class, I tried to feel the circle of my labial lips. I imagined every woman in the class trying to feel it too. But the thing is, you can't really feel your labial lips.³⁴

Diese Beobachtung scheint mir keineswegs nebensächlich oder trivial. Auch Jane Gallop weist in Bezug auf Irigarays Ausführungen darauf hin, dass Irigaray etwas beschreibe, das in keiner empirischen Erfahrung begründet sei.³⁵ Irigarays Behauptung einer Erfahrung von grundlegender weiblicher Geschlechtlichkeit »is not rooted in anything recognized as female experience. For example, women do not recognize it as autoerotic that their labia minora are continually touching.«³⁶ Wenn Irigaray damit etwas hervorhebt, was einer Empirie entgegensteht, so geht es meines

³⁴ Maggie Nelson: *The Argonauts*, London 2015, S. 62.

³⁵ Jane Gallop: »Lip Service«, in: dies.: *Thinking Through the Body*, New York 1988, S. 92–99, hier S. 98.

³⁶ Ebd., S. 98.

Erachtens genau um diese fehlende Referenz und gleichzeitig um das, was Gallop als »seduction of anatomical reference« beschrieben hat.³⁷ Was unternimmt Irigaray überhaupt mit ihrem Bezug auf die diffuse Morphologie der Vulva? Ihre *écriture* der Lippen entwerfen gewiss kein naturalistisches Bild und bezeugen keine reale Erfahrung. Ihr Schreiben vollzieht sich vielmehr auf einer bereits beschriebenen Szene, die sich aber stets als Bild und in der Verführung des Bildes hervorbringt. Sowohl auf der Ebene einer Erfahrung wie auch auf der Ebene des Bildes ist nicht die Referenz, sondern das Hervorbringen von Uneigentlichkeit entscheidend. In dem Bild der beiden Lippen materialisiert sich nicht erneut ein Geschlecht. Vielmehr ist es die Widerständigkeit gegen das Bild, die für mich im Zentrum dieser Schreib-Operation Irigarays steht.

Irigaray wirft damit erneut einen Blick auf das Geschlecht, aber ein Blick auf das Geschlecht als bereits in der Sprache erzeugten Gegenstand, als materialisiertes Objekt. Sie richtet den Blick auf das Geschlecht in seiner Produktion durch den theoretischen Blick, um ihn in seiner Ohnmacht vorzuführen. Denn was ist, wenn es keine Form zu *sehen* gibt? Wenn sich das, was dort ist, dem *Blick* und damit der Theorie verweigert? Wenn hier nichts zu sehen ist, so weil der Blick dem Gegenstand, der kein Gegenstand ist, nicht beikommt: »Mais même alors il ne pourra mirer le tout du sexe féminin d'un regard car il en sera resté aussi ›à l'extérieur'« (»Aber selbst dann könnte es das Ganze des weiblichen Geschlechts nicht mit *einem* Blick erfassen, denn er wird ›außerhalb‹ *bleiben*.«) (SP 109, Fn. 122, dt. 112) Wenn sich das Weibliche der Repräsentation entzieht, so gilt es andere Paradigmen als Repräsentation auszumachen: Paradigmen aber, die nicht auf eine Theorie in ihrer Begründung auf sichtbare Formen, nicht auf eine Identität oder Essenz ausgerichtet sind. Das für den Blick abwesende Geschlecht – »das Geschlecht, das nicht eins ist« – wird damit zur Provokation, die die Verborgenheit des Gegenstandes für den Blick birgt. Irigaray beruft sich auf die Vulva als bereits erzeugte Trope, um aus dem Topos ihres Fehlens die drohende Kastration des theoretischen Blicks abzuleiten. Weil es hier also vom phallomorphen Paradigma aus gesehen »nichts«, keine »eigene Form« zu sehen gibt, bestätigt der Blick die Theorie und fordert sie zugleich heraus: »Ce sexe qui ne donne pas à voir n'a pas non plus de forme propre.« (»Dieses Geschlecht, das sich nicht sehen läßt, hat ebenso wenig eine eigene Form.«) (CS 26, dt. 25). Das Geschlecht, das keines ist, ist keines, das sich dem Blick anbieten würde und das gerade in dieser Provokation des Blicks die Theorie bedroht.

³⁷ Ebd., S. 93.

Der Anblick des weiblichen Geschlechts zeigt sie damit gleichzeitig als Voraussetzung wie als unbezähmbares Grauen des theoretischen Blicks:

[S]on sexe représente *l'horreur du rien à voir*. Défaut dans cette systématique de la représentation et du désir. »Trou« dans son objectif scotophilique. Que ce rien à voir doive être exclu, rejeté, d'une telle scène de la représentation s'avoue déjà dans la statuaire grecque. Le sexe de la femme s'en trouve simplement absent: masqué, recousue dans sa »fente«.

[S]o repräsentiert ihr Geschlecht den Schrecken, nichts zu sehen. Ein Fehlen, in dieser Systematik der Repräsentation und des Wunsches. Ein »Loch« in deren skoptophilem Objektiv. Daß dieses nichts-zu-sehen verworfen, ausgeschlossen werden muß von einem solchen Schauplatz der Repräsentation, ist schon in der griechischen Bildhauerei bekannt. Dort ist das Geschlecht der Frau einfach abwesend: maskiert, eingenäht in ihrer Spalte. (CS 25 f., dt. 25)

»Der Mann fürchtet vom Weibe geschwächt, mit dessen Weiblichkeit angesteckt zu werden«, schreibt Freud in »Das Tabu der Virginität«. ³⁸ Worin aber liegt diese Schwächung, die Ansteckung durch den weiblichen Defekt? Irigaray wendet diese drohende Kastration auf die Bedrohung des theoretischen Blicks:

De n'avoir [...] rien de ›propre‹ cette sexualité (dite) féminine, ce sexe de femme, fera perdre la vue à qui sera pris dans sa question. Il faut donc protéger le regard, et la théorie, la *theoria* (gr.), – en le résolvant dans une représentation phallomorphe, dans les catégories phalliques. En le considérant, par exemple, »au regard« seulement de la forme du sexe masculin.

Weil sie [...] nichts ›Eigenes‹ hat, läßt diese (sogenannte) weibliche Sexualität, dieses Geschlecht der Frau demjenigen, der sich in ihr Problem involviert, den Blick schwinden. Er muß diesen Blick daher schützen – und die Theorie, die *theoria* –, indem er ihn in eine phallomorphe Repräsentation, in phallische Kategorien auflöst, indem er diese beispielsweise lediglich »im Hinblick« auf die Form des männlichen Geschlechts reflektiert. (SP 97, dt. 100)

Freud sucht den Blick, so Irigaray, in der »phallomorphe[n] Repräsentation« zu schützen, um die eventuelle Möglichkeit auszuschließen, dass hier etwas wäre, was sich dem Blick der *theoria* verbirgt. Auch hier macht Irigaray nichts anderes als auszubuchstabieren, was der theoretische Blick ausschließen muss und zugleich als Grauen des weiblichen Geschlechts produziert. ³⁹ Genau dieser brüchige und paradoxe Moment ist es, an dem

³⁸ Sigmund Freud: »Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, III: Das Tabu der Virginität«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XII, hg. von Anna Freud u.a., London, S. 159–180, hier S. 168.

³⁹ Vgl. auch Vinken: »Einleitung« (Anm. 29), S. 9f.: Freud wehrt damit »die Bedrohung von Theorie im etymologischen Sinne des ›zur Anschauung kommen‹ selbst ab; daß etwas nicht zur Anschauung kommen kann, nicht darstellbar ist, ist die Gefahr, die es zu bannen gilt. Es ist besser, nichts zu sehen, als *nicht zu sehen*.« Vgl. auch Sarah Kofman: *L'énigme de la femme. La femme dans les textes de Freud*, Paris 1980, S. 57: »C'est pourquoi il

Freuds Medusenhaupt steht, das mit Irigarays Lektüren als zugleich von Grauen und Lust lesbar wird.

Der »Kastrationserschreck beim Anblick des weiblichen Genitales«⁴⁰ versichert dem Betrachter sein eigenes Haben, er bestätigt die eigene Identität. Hierin liegt die lustvolle Seite, die dem Anblick des Medusenhauptes zugesprochen wird und die die Grundlage von Lacans Differenz zwischen ›Phallus haben‹ und ›Phallus sein‹ bildet. Das Medusenhaupt erweckt und beruhigt die Kastrationsangst, wie auch Sarah Kofman in *L'énigme de la femme* schreibt: »l'on comprend dès lors comment ce qui *devait* éloigner l'homme de la femme est toujours aussi en même temps ce qui l'en rapproche: les organes génitaux de la femme suscite indissociablement horreur et plaisir, éveillent et calment l'angoisse de castration.«⁴¹ (»so versteht man, dass das, was den Mann und die Frau voneinander fernhalten *sollte*, immer auch zugleich das ist, was sie einander annähert: Die Geschlechtsorgane der Frau rufen untrennbar Grauen und Vergnügen hervor, sie wecken und beruhigen die Kastrationsangst.«) (Übers. von H. S.)

Gerade der Moment einer drohenden Kastration wird zum Moment der Ermächtigung. Dass es nichts zu *sehen* gibt, begründet in Irigarays Lektüre die Theorie des Subjekts, aber es bedroht sie zugleich in ihrer Berufung auf die *theoria*: »*L'enjeu serait, d'emblée, le regard.*« (»Der Einsatz in diesem Spiel wäre somit von Anfang an der Blick.«) (SP, 53, dt. 57)

Irigaray wendet den Blick der Theorie damit gegen sich selbst. Sie beruft sich auf den Anblick des weiblichen Geschlechts als rhetorisch produziertes Geschlecht, wenn sie genau aus seinem Fehlen die drohende Kastration des theoretischen Blicks ableitet. Die Theorie wird damit gerade als Abwehr der weiblichen Differenz lesbar. Das Geschlecht, das sie zeigt, wird zum Medusenhaupt, indem sie diesen Punkt benennt, der die Theorie ebenso begründet wie erschüttert. Sie argumentiert damit auf der bereits beschriebenen Szene des Geschlechts. Statt dieses einfach nur zu verwerfen, setzt sie es in seiner Abwesenheit erneut in eine abgründige Szene und wendet es gegen sich selbst. Damit kommt es zu einem für die Theorie markanten Moment. Erneut formuliert sie gerade in ›Anbe-

n'est pire crime que le silence, car il recouvre de son ›voile épais‹ le sexe de la femme, la rend inaccessible, irréductible, implacable: *ef-frayante* au sens de Blanchot. La femme énigmatique ni ne parle ni ne ›se trahit‹ par aucun de ses pores.« (»Deshalb gibt es kein schlimmeres Verbrechen als das Schweigen, denn es bedeckt das Geschlecht der Frauen erneut mit einem ›dicken Schleier‹, macht sie unzugänglich, unbezwingbar, unerbittlich: erschreckend [*ef-frayante*] im Sinne Blanchots. Die rätselhafte Frau spricht weder noch ›verrät‹ sie sich durch irgendeine ihrer Poren.«) (Übers. von H.S.)

⁴⁰ Sigmund Freud, »Fetischismus«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, hg. von Anna Freud u.a., London, S. 311–317, hier S. 314.

⁴¹ Kofman: *L'énigme de la femme* (Anm. 39), S. 101.

tracht‹ des weiblichen Geschlechts eine Theorie. Genauer: Sie formuliert die Verwerfung von Theorie. Sie sucht danach, die Theorie als eine sich in der Betrachtung begründende Methode zu zersetzen. Es geht um die Erschütterung einer klassischen Beziehung zwischen Theorie und *theoria* des Geschlechts, die Irigaray aber erneut auf diesem Schauplatz des Geschlechts austrägt. In seinem Entzug gegen diesen theoretischen Blick wird das weibliche Geschlecht bei ihr zur Metapher für den Widerstand gegen die Theorie. Sie bekämpft die Theorie mit ihren eigenen Waffen, nämlich mit ihren eigenen Gespenstern oder vielmehr: mit ihren eigenen Gorgonen. Das weibliche Geschlecht – das hat Irigaray deutlich gezeigt – wird deshalb als unvollkommener Entwurf betrachtet, weil es an dem männlichen Geschlecht gemessen wird, das in diesem Zusammenhang – und das scheint mir besonders wichtig – selbst in dieser sichtbaren Form, gemäß einem phallomorphen Paradigma, hervorgebracht und eingeschränkt wird.

III. Berühren. »Lèvres voilées...«

Die zwei sich berührenden Lippen macht Irigaray zum Ausgangspunkt und zur Forderung einer anderen Sprache und eines anderen Denkens – eines Denkens der Berührung. Es geht darin aber genau nicht um Essenz. Es geht um die Zersetzung jeder Essenz, um den Versuch, das Denken nicht als das zu entwerfen, das des Rückbezugs auf den Blick bedarf und nach der Materialisierung des theoretischen Gegenstandes verlangt. Es könne keineswegs das Ziel sein, einen neuen Diskurs, eine Theorie des Weiblichen zu etablieren, so schreibt Irigaray in einer zentralen Passage selbst. Es geht nicht um die Frage: »La femme qu'est-ce que c'est?« (»Was ist die Frau?«) (CS 76, dt. 80) »Autrement dit, l'enjeu n'est pas d'élaborer une nouvelle théorie dont la femme serait le *sujet* ou l'*objet*«. (»Mit anderen Worten, es gilt nicht, eine neue Theorie auszuarbeiten, deren *Subjekt* oder *Objekt* die Frau wäre«) (SP 75, dt. 80). Mit dem Berühren denkt Irigaray etwas anderes als einen Zugriff auf ein Objekt.

Das Bild der Lippen ist Katachrese. Es zeigt sich als das, was sich nicht figurieren kann: als ein Bild, das sich dem Bildhaften verweigert. Das Geschlecht bezeichnet damit hier den Ort, der sich der Essentialisierung widersetzt. Wenn Bettine Menke resümiert, dass bei Irigaray »weibliche Identität, zwar nicht (mehr) als natürliche Unmittelbarkeit, aber als das ›Geschlecht, das nicht eins‹ ist« immer noch »vorgegeben« sei,⁴² so scheint

⁴² Bettine Menke: »Verstellt – der Ort der ›Frau‹. Ein Nachwort«, in: Barbara Vinken: *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt a.M. 1992, S. 436–476, hier S. 436.

mir doch gerade der Punkt darin zu liegen, dass sich diese Voraussetzung hier immer nur als Aporie artikuliert: »Ce sexe qui n'en est pas un« setzt ein Geschlecht voraus, das sich in dieser Voraussetzung zugleich durchstreicht.

An diesem Punkt der Widerständigkeit, dem Entzug der Theorie, aber auch dem Entzug der anatomischen Substanz stehen bei Irigaray Figuren der Berührung und des Flüssigen. Auch diese, wie Naomi Schor schreibt, »ungeheuerliche« These, die Frau erfreue sich einer besonderen Beziehung zum Flüssigen,⁴³ hat heftige Anschuldigungen ausgelöst, handelt es sich doch unwiderlegbar um eine »Aneignung aus dem Repertoire der Misogynie.«⁴⁴ Und, so schreibt sie weiter, »was für die Anti-Essentialistinnen noch schlimmer ist: es sieht so aus, als ginge es aus einer nicht-problematisierten Lektüre direkt aus dem weiblichen Körper in seiner hormonalen Unmittelbarkeit hervor.«⁴⁵ Gleichzeitig aber, und das sehen natürlich auch ihre Kritiker*innen, stehen das Flüssige wie auch die Berührung bei Irigaray für den aporetischen Einsatz, etwas denken zu wollen, ohne es als Essenz zu behaupten. Das Flüssige verwehrt die Essenz, es nimmt keine feste Form an, sondern ist das, was sich wie die Berührung der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt widersetzt und ein Ineinanderfließen der Formen beschreibt. Es sind immer wieder Figuren zersetzender Identität und Stabilität, die ihr Schreiben selbst einer anderen Ordnung aussetzen: »Si le sexe féminin a lieu en s'embrassant, en partageant et échangeant sans fin ses lèvres, ses bords, ses limites, et leur ›contenu‹, en devenant sans cesse autre, aucune stabilité d'essence ne lui appartient.«⁴⁶ (»Wenn das weibliche Geschlecht statt hat / einen Ort hat, indem es sich küssend berührt, indem es endlos seine Lippen, seine Ränder, seine Grenzen und ihren Inhalt teilt und austauscht, indem es unaufhörlich anders wird, dann gehört dem weiblichen Geschlecht keine essentielle Stabilität.«) (Übers. von H.S.) Es geht um die wiederholte Berührung, um ein *re-toucher*, um ein Überschreiben und Neu-Berühren, das nicht zur Identifikation, nicht zur Stillstellung führt, in der Subjekt und Objekt, Aktiv und Passiv ununterscheidbar werden. Das heißt: »sans la nécessité d'une méditation, et avant tout départage possible entre activité

43 Naomi Schor: »Dieser Essentialismus, der keiner ist – Irigaray begreifen«, in: ebd., S. 219–246, hier S. 233.

44 Ebd. Vgl. hier weiter: »Der ontologische Primat von Frau und Flüssigem gehört für sie zu dem von der patriarchalen Metaphysik Verdrängten; das Vergessen der Fluida nimmt am Muttermord teil, der entsprechend dem Irigarayschen Ursprungsmythos die abendländische Kultur begründet.«

45 Ebd., S. 233 f.

46 Luce Irigaray: *Amante Marine. De Friedrich Nietzsche*, Paris 1980, S. 92.

et passivité.« (»ohne die Notwendigkeit einer Vermittlung und vor jeder möglichen Trennung zwischen Aktivität und Passivität.«) (SP 24, dt. 23).⁴⁷

Tout autre instrument, encore quelque peu théorique, de moi m'écarte en écartant – et/ou rescellant – artificieusement les lèvres de cette fente ou je me re-reconnais, m'y re-touchant (quasi) immédiatement.

Jedes andere, im geringsten theoretische Instrument lenkt mich von ihr ab, zerlegt auf künstliche Weise – und/oder versiegelt abermals – die Lippen dieser Spalte, wo ich mich wiederkenne, indem ich mich dort (quasi) unvermittelt wieder berühre. (SP 250, dt. 250)

Irigarays »*se toucher/re-toucher*« ist daher auch »nicht mit dem instrumentellen Berühren von Dingen zu verwechseln«, wie Johannes Ungelenk in seiner für meinen Text überaus zentralen Lektüre dieser Passage Irigarays schreibt: »Es handelt sich eben nicht um ›sensuelles‹ Berühren, das ein vorausgesetztes Subjekt mit einem ›Anderen‹ oder über den instrumentellen Umweg reflexiv mit sich Selbst verbünde [...]. Kein ›Sehen mit Händen‹, keine Aktivität des (tastenden) Sich-Richtens auf ein noch unbekanntes Äußeres.«⁴⁸ Das Berühren beschreibt und fordert keine Aneignung. Irigaray sucht vielmehr nach einem anderen, aporetischen und ent-essentialisierenden Bezug auf das Geschlecht, der es aus seinem visuellen Objektstatus herauszulösen und die Trennung zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden sucht. Auch in *Amante marine* schreibt Irigaray noch einmal in aller Deutlichkeit, dass es ihr nicht um Essenz geht: Die Frau widersetzt sich der Essentialisierung: »Elle ne se constitue pas pour autant en *une*. Elle ne se referme pas sur ou dans une vérité ou une essence. L'essence d'une vérité lui reste étranger. Elle n'a ni n'est un être. Et elle n'oppose pas, à la vérité masculine, une vérité féminine.«⁴⁹ (»Sie konstituiert sich trotzdem nicht als *eine*. Sie verschließt sich nicht über oder in einer Wahrheit oder einem Wesen. Das Wesen einer Wahrheit bleibt ihr fremd. Weder hat sie noch ist sie ein Sein. Und sie stellt einer maskulinen Wahrheit keine feminine Wahrheit entgegen.«) (Übers.

⁴⁷ Interessant ist in diesem Zusammenhang ein Zitat Georg Simmels zur Berührung als »Existenzform« des Weiblichen: Georg Simmel: »Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem (1911)«, in: ders., *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, hg. von Heinz-Jürgen Dahme/Klaus Christian Köhnke, Frankfurt a.M. 1985, S. 200–223, hier S. 208: »Das Verhältnis zu den Dingen, das in irgendeiner Weise zu haben allgemeine Notwendigkeit ist, gewinnt die Frau, sozusagen ohne das Sein, in dem sie ruht, zu verlassen – durch eine unmittelbare, instinktivere, gewissermaßen nähere Berührung, ja Identität. Ihre Existenzform geht nicht auf jene besondere Trennung von Subjekt und Objekt, die erst wieder in den besonderen Formen von Erkenntnis und Schaffen ihre Synthese erfährt.«

⁴⁸ Johannes Ungelenk: »Nichts (Luce Irigaray)«, in: ders./Hanna Sohns (Hg.): *Berühren Lesen*, Berlin 2021, S. 135.

⁴⁹ Irigaray: *Amante Marine* (Anm. 46), S. 92.

von H.S.) Die Berührung wäre damit auch kein neues ›Instrument‹ des Nachdenkens, sondern die Behauptung einer anderen (Selbst-)Beziehung sowie der Ausgang zu einer anderen, unerhörten Sprache. Was aber folgt aus diesen Ansprüchen? Irigaray entwirft neben den Forderungen des Entzugs, zunächst und vielleicht in erster Linie, eine in die Zukunft gerichtete Imagination einer anderen Sprache. Die Berührung der Lippen, das ist auch die Berührung der Lippen, die in ihrer Bewegung und wiederholten Berührung zur eigenen Sprache finden, die im Erstarren in der gewaltsamen Trennung verwehrt ist.

In Bezug auf eine solche – gewiss vage und vielleicht aporetische – Imagination werden die Lippen in Irigarays Schriften kontinuierlich weiter insistieren, ihr Schreiben sucht sich als Sprechen dieser Lippen zu Gehör zu bringen. In *Amante marine* ist ein Kapitel mit den »lèvres voilées«, den »verborgenen, verhüllten Lippen« überschrieben.⁵⁰ Der Text ist ein Spiel mit dem Anspruch der Wahrheit als Nacktheit des enthüllten Anblicks. Während Freud den Schleier, das Geheimnis der Frau als Beweis dafür nimmt, dass es hier etwas gibt, das unbedingt verdeckt werden muss, besetzen Irigarays Schriften diesen Schleier der Lippen um: »Les lèvres jamais ouvertes ou fermées sur une vérité.« (»Die Lippen, die niemals über einer Wahrheit geöffnet oder geschlossen sind.« (CS 216, dt. 223) Hier enthüllt sich kein hinter den Lippen verhüllter Abgrund, auf den die *theoria* drängt. Die Lippen werden als verhüllte nicht enthüllt, sondern zum Sprechen gebracht, um sich hierin zu verselbstständigen, zu ihrer Lust zu finden und sich der Opposition von Enthüllung und Verhüllung zu entziehen, die stets der Ordnung der Visualität und der Repräsentation zugeordnet bleibt. Gegenüber der Sprache der Wahrheit, die sich als »absence de lèvres«, »Lippenlosigkeit«, als »oubli des lèvres«, »Vergessen der Lippen« (CS 208, dt. 214) hervorbringt und die Lippen voneinander trennt, hört Irigaray das Sprechen dieser Lippen nicht als Sprechen einer bereits hervorgebrachten Sprache, sondern eines undeutlichen Gemurmels. Das *voilées* der Lippen wäre auch als Anspielung auf eine solche undeutliche, verhangene Sprache zu lesen, die jenseits von Öffnung und Schließung im Dazwischen der Lippen einen vielfachen Gesang hervorbringen. Ihre Bewegung beansprucht sich als grenzenloser, instabiler Fluss: »Ces fleuves, sans mer unique et définitive. Ces rivières, sans rives persistantes. Ces corps sans bords arrêtés.« (»Diese Ströme ohne einziges und definitives Meer. Diese Flüsse ohne beständige Ufer. Diese Körper ohne feste Ränder.«) (CS 214, dt. 221)

⁵⁰ Ebd., S. 81.

Zugleich aber beanspruchen Irigarays Schriften auch eine andere *Lektüre*. Mir scheint hier vor allem ihr Vorgehen aufschlussreich, mit welchem sie Texte, Figuren, Bilder, Szenen wiederbewohnt und wiederaufführt, um sie in ihrer Wiederholung neu zu besetzen. Dieses Vorgehen bewegt sich dabei stets an Grenzen. Denn zweifellos bleibt ihr Bezug auf die Fluida als Versuch, dem Blick etwas entgegenzusetzen und dieses etwas als Essenz zu zersetzen, in seinen Rekursen auf das weibliche Geschlecht problematisch. Ihr Unternehmen aber scheint mir gerade darin zu liegen, dass in diesen Figuren stets beides am Werk ist: Die Figuren werden ebenso in ihrem Ausschluss aus dem Denken der Theorie wie in ihrer Widerständigkeit gezeigt.⁵¹ Wenn sie versucht, gerade in dem bereits beschriebenen, erzeugten Körper Widerstände zu finden, so liegt hierin kein Denken des Weiblichen, sondern ein Denken dessen, was dem Blick in den Spiegel entgeht oder sich in dem Blick selbst als Grauen des Blicks erweist. Das Berühren proklamiert sich in diesem Zusammenhang als Folge dessen, was sich aus dem Grauen der theoretischen Absenz hervorbringt. Irigaray versucht damit eine Umbesetzung vorzunehmen, ein Neubeschreiben der bereits erzeugten Bilder und der imaginären Szene des Geschlechts.

Das Weibliche lässt sich mit Irigaray nicht als ein mehr oder weniger verborgenes Objekt denken, das sich als solches in dem auf ihn geworfenen Blick offenbart. Das Verborgene wäre nicht nur als Auseinandersetzung mit dem fehlenden Zugriff auf das Weibliche zu lesen, sondern auf das, was der Opposition der Geschlechter und dem Ausschluss des Weiblichen zugrunde liegt. Irigarays *écriture* zielt darauf, das zu verstehen, was sich aus dem visuellen Objektstatus herauslösen. Denn es ist das »Nichts zu sehen«, das ausgeschlossen werden muss und das auf das Bild und in die Ordnung verbannt werden muss. Damit ließe sich mit Irigaray die Berührung als Widerstand der Literatur gegen die Theorie, gegen den Logos des Geschlechts lesen – als das, was diesem Logos der Geschlechteropposition zugleich zugrunde liegt und sie heimsucht.

Die Berührung wäre damit nicht nur als Forderung für eine andere Beziehung zum Weiblichen, sondern auch allgemein als Forderung eines

51 Vgl. Vinken: »Einleitung« (Anm. 29), S. 19: »Weiblichkeit ›ist‹ somit eine negative Potenz, Figur der Defiguration, Ent-stellung. Weiblichkeit ›ist‹ deshalb das Moment, das Identität durchkreuzt; ›Frau‹ der Ort, wo die Fixiertheit des Geschlechtes durch das Spiel von Differenz und Division ver-rückt wird, wo Geschlecht, Bedeutung und Identität gleichzeitig erschaffen und zersetzt werden. Weiblichkeit ist ›unheimlich‹, nicht weil sie das Gegenteil von Männlichkeit ist, sondern weil sie die Opposition von ›männlich‹ und ›weiblich‹ unterläuft. [...] Der Verräter, der ausgestoßen werden muß, ist das Prinzip der Differenz, das die Frau verkörpert. Männliche Selbstidentität stellt sich als politische und sexuelle Phantasie heraus. Denn identisch kann der Mann nur sein, solange er die Differenz auslagert und als Kastration auf die Frau projiziert.«

anderen Denkens und Nachdenkens über Geschlechtlichkeit zu verstehen, das jenseits einer Essentialisierung zu betreiben wäre. Es geht damit nicht um die einfache Forderung, Weiblichkeit zu repräsentieren, sondern den Widerständen und Aporien jeder Repräsentation nachzugehen, die Irigaray über die traditionellen Bestimmungen des Weiblichen auszumachen sucht.

Wenn Freud den Anblick des weiblichen Geschlechts mit dem mythologischen Grauen der Medusa gleichsetzt, so ist es der enthüllte Anblick des weiblichen Nichts, der in Grauen versetzt und – mit Irigaray formuliert – das Grauen der Theorie ausspricht. Lust und Grauen der Theorie bestehen in dem Nichts, das den Blickenden seines eigenen Habens versichert und zugleich als Abgrund des Blicks, als Möglichkeit nicht sehen zu können, fungiert.

In den *Eumeniden* ist es erneut der ungeflügelte Anblick, der in Entsetzen und Ekel versetzt:

Ein Grauen für die Rede, Grauen für den Blick
Treibt aus des Gottes Heiligtum mich wieder aus.
Mich aufrecht noch zu halten.⁵²

So ruft die delphische Priesterin zu Beginn der *Eumeniden* aus, die vor dem Tempel Apollons im Moment des Eintritts vor den hier erscheinenden Figuren schauernd zurückweicht. Sie sieht hier die Erinnyen, um deren Benennung sie in der Folge ringt:

Vor diesem Manne, zum Erstaunen, eine Schar
Von Weibern, schlummernd auf die Sitze hingestreckt –
Nein, Weiber nicht, Gorgonen eher nenn ich sie.
Doch auch Gorgonenbildern sehen sie nicht gleich.
Denn [...] ungeflügelt (ἄπτεροι) anzuschauen
Sind diese, schwarz, und Ekel nur erregen sie.⁵³

Der Anblick verwirrt gleichermaßen Rede und Blick, wie es in dem Beginn des Zitats heißt. Die Frauenfiguren lassen sich keinem bereits gesehenen Bild zuordnen, sie irritieren jede Benennung und Klassifikation. Die Bedrohung scheint hier nicht nur in ihrem abstoßenden Bild selbst zu liegen, sondern in der Irritation, die das Fehlen der Flügel dem klassifizierenden Blick auferlegt: Denn diese »ungeflügelt[en]« Wesen gleichen weder Frauen noch Gorgonen. Sie überfordern den Blick und die Klassifikation in ihrem Fehlen des zugehörigen Attributs. Die Geschichte der *Eumeniden* wird daher auch zur Geschichte der Umwandlung dieses dem Blick bedrohlichen Moments. Das Nichts, das ihr Fehlen offenbart,

⁵² Aischylos: *Die Orestie. Agamemnon. Coephoren. Eumeniden*, übers. von Emil Staiger, Stuttgart 1987, V. 34–36.

⁵³ Ebd., V. 46–52.

ist ein Nichts, das die Klassifikation verwirrt.⁵⁴ Welche Figuren, welche Affekte entstehen aus dem, was die Rede und den Logos erschüttert? Auch diese Frage der Lektüre wird, mit Irigaray gelesen, zu einer Frage, die das Berühren beansprucht.

Diese hiermit aufgerufenen Fragen nach den Funktionen und Orten des Weiblichen für die Behauptung des Logos, für die Differenz der Geschlechter und Theorien über das Weibliche haben nicht nur für ein Nachdenken über das Weibliche Konsequenzen. Sie betrifft weit grundlegender das Denken des Subjekts. Denn, so müsste man fragen: Geht es überhaupt um Weiblichkeit? Und was bedeutet die Weiblichkeit bei Irigaray? Die *vérité masculine*, an deren Stelle eine *vérité féminine* gesetzt wird, ist keine männliche Wahrheit als Wahrheit des Mannes, sondern seinerseits Produktion einer Theorie, die mit Irigaray nach ihren Widerständen zu befragen wäre. Denn so müsste man ebenso fragen: Was bezeichnet sie eigentlich mit jenem Geschlecht, das im Gegensatz zu jenem »Geschlecht, das nicht ist« ist, Geschlecht ist: Was wäre das »Ce sexe qui est un«? Konsequenterweise würde es dabei eben gerade nicht um das männliche Geschlecht gehen. Nicht die männliche Anatomie determiniert die phallogomorphe Logik, sondern die phallogomorphe Logik determiniert die auf Einheit zentrierte Wahrnehmung des männlichen Geschlechts, der Irigaray das Berühren entgegensetzt.

Irigarays Denken der Berührung fordert, wie bereits deutlich anklang, zugleich einen anderen Bezug zum eigenen Selbst:

Dans cette logique, la prévalence du regard et de la discrimination de la forme, de l'individualisation de la forme, est particulièrement étrangère à l'érotisme féminin. La femme jouit plus du toucher que du regard, et son entrée dans une économie scopique dominante signifie, encore, une assignation pour elle à la passivité [...].

In dieser Logik ist besonders der Vorrang des Blicks und der Absonderung der Form, der Individualisierung der Form, einer weiblichen Erotik fremd. Die Frau genießt mehr durch die Berührung als durch den Blick, und ihr Eintritt in eine herrschende skopische Ökonomie bedeutet für sie wiederum eine Zuwendung zur Passivität. (CS 25, dt. 25)

⁵⁴ Eine Lektüre von Aischylos *Eumeniden* kann ich an dieser Stelle nur andeuten. In meinem Beitrag ist die weibliche Schar wiederkehrende Figuration eines symptomatischen Verhältnisses der Geschlechter. So tauchen in dem Text auch nicht zufällig immer wieder Beispiele verschiedener weiblicher Scharen auf – Nymphen, Gorgonen, Eumeniden, Erinnyen –, die mit den Fragen weiblicher Repräsentation aber meines Erachtens auch der Bedrohung von Klassifikation zu tun haben und die ich als widerständige Figuren lesbar machen möchte. In meinem derzeitigen Projekt, das die »weibliche Schar« als Figur zu etablieren sucht, gehe ich diesen Fragen ausführlicher nach.

Es geht mit diesem anderen Bezug zum Selbst zugleich um das beschriebene Moment von eigener Lust, Lust am eigenen Selbst. Was bleibt der Frau in der Bannung ihres Geschlechts auf das Objekt? Das beschreibt diese Szene der beiden Lippen. Die im Blick erzeugten Lippen berühren sich und entziehen sich darin der ›skotophilen‹ Logik:

Et si la femme jouit justement de cette incomplétude de forme de son sexe qui fait qu'il se re-touche indéfiniment lui-même, cette jouissance est déniée par une civilisation qui privilégie le phallomorphisme.

Und wenn die Frau gerade durch diese Unvollkommenheit der Form ihres Geschlechts genießt, die bewirkt, daß sie unaufhörlich und auf unbestimmte Weise sich berührt, so wird dieser Genuß durch eine Zivilisation verleugnet, die den Phallomorphismus privilegiert. (CS 26, dt. 25)

Irigarays Texte weisen damit nicht nur auf die Abwesenheit des Weiblichen. Sie kreisen auch um die Frage, wie man das Weibliche, die weibliche Sexualität anders erfinden könnte. Sie entwirft damit einen Genuss, der sich auf der Grundlage des theoretischen Blicks gründet, auf der Grundlage einer dem Geschlecht zugeschrieben unvollkommenen Form, um sich dem Blick zugleich zu entziehen: »Et si la femme jouit justement de cette incomplétude de forme de son sexe... («Und wenn die Frau gerade durch diese Unvollkommenheit der Form ihres Geschlechts genießt...») (CS 26, dt. 25) Die Behauptung sich berührender Lippen sucht nach den Widerständen, nach dem, was auf der Grundlage der materialisierten Bilder bleibt. Die Lust der Berührung besteht in der Lust der Verweigerung gegenüber einer Zurschaustellung und dem theoretischen Zugriff, sie besteht in der Lust am Nahen, nicht Trennenden: »Elles n'ont pas l'intériorité que vous avez, que vous leur supposez peut-être. En elle-mêmes, cela veut dire *dans l'intimité de ce tact silencieux, multiple, diffus.*« («Sie ist in sich selbst, das will heißen, in der Intimität dieses schweigsamen, vielfältigen, diffusen Tastens.«) (CS 29, dt. 29)⁵⁵ Die Lust scheint hier in erster Linie eine metaphorische Lust zu bezeichnen – eine Lust an der Berührung der beiden Lippen im Widerstand gegen den Blick. Während der Blick die Trennung vom Eigenen bedeutet, entwirft die Berührung die Idee eines möglichen und lustvollen Selbstbezugs.

⁵⁵ Vgl. auch CS 28, dt. 28. »Or, *la femme a des sexes un peu partout.* Elle jouit d'un peu partout. Sans parler même de l'hystérisation de tout son corps, la géographie de son plaisir est bien plus diversifiée, multiple dans ses différences, complexe, subtile, qu'on ne l'imagine... dans un imaginaire un peu trop centré sur le même.« («Nun, die Frau hat bald da, bald dort Geschlechtsteile. Sie genießt bald da, bald dort. Selbst ohne von der Hysterisierung ihres ganzen Körpers zu sprechen, ist die Geographie ihrer Lust abwechslungsreicher, vielfältiger in ihren Differenzen, komplexer, subtiler als man es imaginiert... in einem Imaginären, das allzu sehr auf das Gleiche zentriert ist.«)

Auf dieser Grundlage stellt sich aber noch einmal die Frage: Geht es Irigaray um eine tatsächliche, buchstäbliche Lust? Wenn Maggie Nelson in ihrem Roman schreibt, dass die Berührung der beiden Lippen eben nicht gespürt werden kann, so ist diese Szene symptomatisch. Denn die Metapher der Selbst-Berührung der Lippen ruft zumindest stets die Möglichkeit der Buchstäblichkeit auf. Sie ruft die Verführung durch die Referenz auf, ja den vielleicht automatischen Modus der körperlichen Referenz. Irigarays Passage zu den beiden Lippen ist daher auch kein Blick. Sie berührt selbst mit dieser Szene der beiden Lippen. Sie rührt an den jeweiligen Körper der Leser*in und produziert die Verwerfung oder Bestätigung der hier entworfenen Lust.

In dieser Möglichkeit der Buchstäblichkeit verschlingen sich für mich mehrere Momente: Denn nicht zufällig sind es fast ausschließlich Frauen, die über diese Passagen schreiben, darauf Bezug nehmen und sie als tatsächliche Erfahrung oder Essentialisierung weiblicher Lust verwerfen. Irigarays Passage zu den beiden Lippen ist Provokation. Sie produziert einen Ausschluss des männlichen Blicks. Sie produziert die unsichere Nachfrage: Fühlen Frauen die beiden Lippen ihrer Vulva? Gibt es dieses Moment der Lust am eigenen Körper? Diese Fragen werden von ihrem Text evoziert. Auch die These von einer eigenen weiblichen Lust, die sich aus der diffusen formlosen Pluralität des weiblichen Körpers ableite, formuliert deutlich und vermutlich willentlich diesen Moment des Ausschlusses, den der kaum zu überhörende Ton einer gewissen Überlegenheit des Weiblichen erzeugt. Aber es ist – zumindest wäre dies meine Lektüre für diesen frühen Text von Irigaray – die Überlegenheit nicht des genuin Weiblichen, sondern der im Blick ausgeschlossenen Berührung, die sich als Ausschluss im Weiblichen materialisiert und als solche nun zu einer Sprache (der Berührung) zu finden sucht.

Im Moment der Berührung liegt daher auch die unauflösbare Ambivalenz dieser Texte Irigarays: Nämlich die Ambivalenz der Berührung zwischen Buchstäblichkeit und Metaphorik. Die Lust der Selbstberührung ist meines Erachtens nie ausschließlich metaphorisch zu lesen. Denn die Passagen spielen mit der Idee, der Möglichkeit oder Absenz dieser realen Erfahrung als Frage. Könnte nicht doch der Körper andere Gefühle, andere Genüsse haben? Diese Lust der Berührung ist nicht nur theoretisch, sie ist utopisch, unerkundet. Sie formuliert einen Appell.

Nicht zu leugnen ist damit verbunden auch Irigarays Frage nach der weiblichen Differenz: Ist und funktioniert die weibliche Lust der Frauen grundlegend anders? Oder sollte sie anders funktionieren? Vielleicht fühlt der weibliche Körper, das weibliche Geschlecht aufgrund diskursiver aber – man muss für Irigaray sagen – auch biologischer Bedingungen

tatsächlich anders? Diese Fragen sind in ihren Texten am Werk. Wenn sie von weiblicher Lust sprechen, so ist neben der Ungewissheit zwischen metaphorischer und buchstäblicher Lust auch offen, auf welcher Ebene diese weiblichen Erfahrungen verstanden werden können. Genau an diesem Moment eines Nachdenkens über die weibliche Sexualität ist unklar, auf welcher Ebene sie diese Lust verfolgt, wie Butler deutlich für Irigaray schreibt: »Liegt die spezifisch weibliche Lust als Vorgeschichte oder utopische Zukunft ›außerhalb‹ der Kultur?«⁵⁶ Ist diese von Irigaray entworfene Lust eine, die auf der Grundlage der Verdrängung zustande kommt oder geht es ihr um eine archaische, ursprüngliche weibliche Lust, die sie zu erkunden sucht und in ihrer Überlegenheit behauptet? Geht es um die Idee einer vordiskursiven Lust? Irigaray selbst benennt dieses Problem deutlich:

Ce multiple du désir et du langage féminins doit-il être entendu comme éclats, restes épars d'une sexualité violée? Niée? Question à laquelle il ne peut être simplement répondu. Le rejet, l'exclusion, d'une imaginaire féminin met certes la femmes en position de ne s'éprouver que fragmentairement, dans les marges peu structurées d'une idéologie dominante, comme déchets, ou excès, d'un miroir investi par le »sujet« (masculin) pour s'y refléter, s'y redoubler lui-même. Le rôle de la »féminité« est d'ailleurs prescrit par cette spécula(risa)tion masculine et ne correspond que bien peu au désir de la femme, qui ne se récupérerait qu'en secret, en cachette, de façon inquiète et coupable.

Muß diese Vielfaltigkeit des weiblichen Wunsches und der weiblichen Sprache als Splitter, verstreute Reste einer vergewaltigten Sexualität verstanden werden? Einer verneinten? Eine Frage, die nicht einfach beantwortet werden kann. Die Verwerfung, der Ausschluß eines weiblichen Imaginären bringt die Frau gewiß in die Position, sich nur fragmentarisch beweisen zu können, an denen wenig strukturierten Rändern einer herrschenden Ideologie. Als Überbleibsel oder Ausfälle eines Spiegels, der vom (männlichen) »Subjekt« besetzt wird, um sich darin zu reflektieren, sich selbst zu verdoppeln. Die Rolle der ›Weiblichkeit‹ ist außerdem von dieser männlichen Spiegelung und Spekulation vorgeschrieben und korrespondiert kaum mit dem Wunsch der Frau, der sich nur insgeheim, im Verborgenen, in unsicherer und schuldhafter Weise wiedererlangt. (SP 29, dt. 29)

Ihre Texte lassen auch diese Möglichkeit einer vordiskursiven Differenz als Idee aufscheinen. Bemerkenswert ist aber an diesem frühen Text von Irigaray, dass diese Frage nicht entschieden wird, dass sie stets nur in ihrer Unsicherheit und Verführung aufgerufen wird, ohne Setzungen zu formulieren. Die Frage nach der Differenz zwischen buchstäblich und metaphorisch, aber auch diskursiv und vordiskursiv bleibt eine unbestimmte Grenze. Es ist die mit der Berührung aufgerufene Grenze zwischen Buchstäblichkeit und Metaphorik, an die das Berühren selbst stößt.

⁵⁶ Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter* (Anm. 2), S. 56.

In der unüberwindbaren Fremdheit der Geschlechter und jedes Einzelnen bleibt die Lust des jeweils anderen verborgen. Ovids berühmte Teiresias-Episode in den *Metamorphosen* erzählt von diesem Begehren, die unbekannte Lust des anderen Geschlechts zu fühlen, um sie mit der eigenen Lust zu vergleichen. Warum fühlen wir was wir fühlen? Der Körper zieht in andere Regionen. Er lässt sich nicht als pures theoretisches Objekt einholen, wie Butler zu Beginn von *Bodies That Matter* so berührend geschrieben hat:

Als ich begann, dieses Buch zu schreiben, habe ich versucht, über die Materialität des Körpers nachzudenken, mußte dann aber feststellen, daß mich der Gedanke der Materialität unablässig in andere Bereiche hineinzog. Ich versuchte, mich so zu disziplinieren, daß ich beim Gegenstand blieb, entdeckte aber, daß ich Körper nicht als einfache Objekte des Denkens fixieren konnte. Die Körper tendierten nicht nur dazu, eine Welt jenseits ihrer selbst anzudeuten, sondern diese Bewegung über seine eigenen Grenzen hinaus, eine Bewegung der Grenze selbst, schien von ganz zentraler Bedeutung für das zu sein, was Körper »sind«.⁵⁷

Was gibt der Körper, was gibt das Geschlecht vor? Was fühlen wir aufgrund eines immer bereits auf das Selbst gerichteten Blicks? Wo ist die Grenze zwischen biologischem und diskursivem Körper? Das Berühren dringt an diese Grenze, die sich dem festen Zugriff entzieht.

Diesen Gegenstand des Körpers nicht als theoretisches Objekt einzuholen, sondern *in seinem Entzug zu bewahren* – das ist der Einsatz der Berührung für Irigaray, den sie darum als ›weiblich‹ bestimmt, weil er sich der Theorie und ihren Instrumenten entzieht. Die formlose diffuse Pluralität muss nach anderen Bezügen verlangen, weil die Theorie versagt. Das Berühren bezieht, aber es ergreift nicht: »Son ›style‹ résiste à, et fait exploser, toute forme, figure, idée, concept, solidement établis.« (›Ihr ›Stil‹ widersteht jeder fest gefügten Form, Figur, Idee, Begrifflichkeit und läßt sie explodieren.«) (CS 76, dt. 81) Ihr ›Stil‹, das ist der fluide Stil der Berührung.

⁵⁷ Butler: *Körper von Gewicht* (Anm. 2), S. 13.