

nach Derrida

Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen

Herausgegeben von Peter Zeillinger und
Dominik Portune

TURIA + KANT
Wien

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

Bibliographic Information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 3-85132-446-3

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für
Bildung, Wissenschaft und Kultur, Wien



© bei den AutorInnen

© für diese Ausgabe: Verlag Turia + Kant, 2006

Verlag Turia + Kant

A – 1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DG 1

info@turia.at • www.turia.at

INHALT

Vorwort	7
I. POLITIK DER DEKONSTRUKTION	
<i>Artur R. Boelderl, Linz</i> <i>La toucher, la communauté</i> – (An) die Gemeinschaft (be-)rühren. Porträt der Dekonstruktion als Sozialphilosophie	11
<i>Marc Crépon, Paris</i> Europa, vielleicht (Notizen zu einer »Geopolitik« der Ohn-Macht)	34
<i>Thomas Frank, New York / Wien</i> Dekonstruktion und Weltpolitik	51
<i>Birgit Langenberger, New York / Wien</i> Performativitäten und Politiken. J. Derrida, J. Butler und die Zukunft der Souveränität nach 9/11	71
<i>Martin G. Weiß, Wien</i> Warum wir im Bett nicht lesen dürfen. Bemerkungen zur Struktur des Rechts bei Derrida, Benjamin und Agamben	86
<i>Katherine Rudolph, Providence, Rhode Island</i> The Respect for Philosophy: Derrida's Reading of Descartes	106
II. DEKONSTRUKTIVE ANALYSE	
<i>Hans-Dieter Gondek, Wuppertal</i> Der Zufall der Gabe und die Zukunft der Dekonstruktion	121
<i>Michael Turubein, Paris / Wien</i> Wurzel und Krypte (Lacan, Derrida und die Klinik)	136
<i>Klaus Ebner, Augsburg</i> Übersetzungsaufgaben. Der Begriff der »Anasemie« im Werk von Nicolas Abraham und Maria Torok – Ein Dialog zwischen Psychoanalyse und Dekonstruktion	149
<i>Peter Zeillinger, Wien</i> Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens	173
<i>Anna Babka, Wien</i> »Maskierte Aufspreizung«. Derrida, das Hymen und das Lesen der Geschlechterdifferenz – eine Perspektivierung	200
<i>Monika Leisch-Kiesl, Linz</i> »La imaginación es libre; el hombre no.« Luis Buñuel im Gespräch mit Jacques Derrida	218
Zu den AutorInnen	236

»Maskierte Aufspreizung«. Derrida, das Hymen und das Lesen der Geschlechterdifferenz – eine Perspektivierung¹

Anna Babka, Wien

Maskierte Aufspreizung, nicht zu ertasten und nicht substantiell, dazwischengesetzt und dazwischengeschaltet, reflektiert sich das entre / zwischen des Hymens im Schirm, ohne in ihn einzudringen.

Jacques Derrida, *Die zweifache Séance* (1972)

In meinem Text geht es um die Lektüre der Termini *weiblich* und *Frau* in Verbindung mit einer Rhetorik der *Uneigentlichkeit* bzw. *Unentscheidbarkeit*. Ich werde aber nicht sagen, dass die Frau schon / nicht mein Subjekt ist bzw. gewesen sein wird, wie es Derrida an zwei Stellen seines Textes *Sporen. Die Stile Nietzsches* postuliert, nämlich am Anfang: „[d]ie Frau wird mein Sujet, mein Subjekt sein“ und gegen Ende des Textes, wenn er dieses Diktum gleichsam ins Gegenteil kehrt „die Frau wird also nicht mein Sujet gewesen sein“². Diese Aussagen klammern seinen Text in einem vielleicht schon programmatischen Gestus der Gegenläufigkeit und Unentscheidbarkeit ein, auch die Wahl des zweiten Futurums, der „Vor-zukunft“ des Satzes „die Frau wird also nicht mein Sujet gewesen sein“, deutet auf das aporetische Sagen, auf die aporetische Repräsentation der des Weiblichen hin.

Welche Begriffe aber könnte es geben für „das Weibliche“ – Begriffe, die zugleich das Weibliche, das geschlechtlich eindeutig markierte und differenzierte, hinter sich lassen oder neu schreiben? Ist es überhaupt sinnvoll weiterhin vom Weiblichen und Männlichen zu sprechen? Weiblichkeit, wie es Bettine Menke formuliert, existiert ausschließlich als rhetorische Figur in der Dichotomie männlich/weiblich, die, wie jede hierarchische Opposition, asymmetrisch konstituiert ist. Weiblichkeit existiert,

¹ Dieser Text basiert auf Überlegungen, die ich an anderer Stelle ausführlich entwickelt habe. Vgl. Anna BABKA, *Unterbrochen – Gender und die Tropen der Autobiographie*, Wien 2002, insbes. Kap. 2.2.

² Jacques DERRIDA, *Sporen. Die Stile Nietzsches*, in: Werner HAMACHER (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt/M.-Berlin 1986, 131 bzw. 158.

wie sie sagt, *als* Signifikant metaphorischer (Fehl)Lektüre,³ das heißt, dass Weiblichkeit als Signifikant „erklärt wird“, als Signifikant, „der sich nicht selbst bedeuten kann, dessen »eigentliche« Bedeutung imaginäre Männlichkeit ist“ – im Gegensatz zum Phallus als privilegiertem Signifikanten, der die „Fixierung [ist], die Identität an der Stelle einer Unentscheidbarkeit, eines ursprünglichen Mangels“⁴. Menke beschreibt in ihrem Text „Dekonstruktion der Geschlechteropposition“ die Rhetorik der (weiblichen) Sexualität beziehungsweise die Lektüre der weiblichen Sexualität als Rhetorik der „Verstellung und Verschleierung“⁵. Diese „metaphorische Verrechenbarkeit“ ist jedoch, wie sie betont, durch den Akt des Lesens gefährdet, da durch diesen Akt dasjenige, „was qua Ähnlichkeit immer dasselbe bedeuten soll, [...] zugleich dem unbeendbaren »Spiel« der Ersetzung schon immer ausgesetzt [ist].“⁶ Darauf werde ich zurückkommen, denn damit dementiert Menke über den Akt des Lesens, jedoch ohne die Trope der Prosopopöie vorerst zu nennen, das, was sie als Terminus beziehungsweise Konzept fortschreibt – *die Weiblichkeit*. Die Prosopopöie ist die rhetorische Figur, die einer stimmlosen oder verstorbenen Entität eine Stimme und ein Gesicht verleiht.⁷ *Prosopon* bezeichnet in einer frühen Bedeutung „Gesicht“ und später auch das „künstliche Gesicht“, das sich der Mensch durch das Aufsetzen einer Maske selbst verleiht. Dies verweist auf die selbstreferentielle Geste dieser Figur, die den Prozess der Personwerdung als einen Prozess der Figuration durch Mittel der Rhetorik beschreibt. Die Prosopopöie ist die Figur des *de-facem*, des Gebens und Nehmens von Gesichtern, der Maskierung und der Demaskierung, der Figuration und der Disfiguration. Erst am Ende von Menkes Diskussion wird die Prosopopöie in die Argumentation einfließen, jedoch wieder über die Kopula mit Weiblichkeit. Menke beschreibt die *Rhetorik der Verstellung und Verschleierung* als ...

³ Vgl. Bettine MENKE, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, in: Erika HAAS (Hg.), *»Verwirrung der Geschlechter«. Dekonstruktion und Feminismus*, München u.a. 1995, 35-68, hier: 44.

⁴ Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 46.

⁵ Vgl. zur Rhetorik der weiblichen Sexualität als die der Verstellung, Verdeckung und Verschleierung auch: Shoshana FELMAN, Weiblichkeit wiederlesen, in: Barbara VINKEN (Hg.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt/M. 1992, 44f, die von einer Rhetorik des „Deckschirmes“ (als Signifikanten) spricht, und zwar in dreifacher Funktion: „er kann dazu dienen, ein- oder abzuteilen; zu verbergen oder zu verstecken; zu schützen oder einen Schild zu bilden.“ (ebd. 44)

⁶ Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 47.

⁷ De Man bezieht sich damit auf die Etymologie des griechischen Ausdrucks *prosōpopoia* (*prosōpon* „Maske, Person, Rolle“ + *poiein* „schaffen, machen, verfertigen.“

die des Schirms und Schleiers: der Abschirmung, des Entzugs und der Abspaltung, von substituierenden und entziehenden Verdeckungen. Sie teilen und trennen, verbergen, schützen, schirmen; sie sind Verschleierungen und Schirme, Abschirmungen und Leinwände [...]. Screen ist ebenso eine verhehlende Trennwand wie eine Ersetzung, Schirm, der trennend die Opposition aufrechterhält, und Projektionsfläche, für die phantasmatischen Konstruktionen jener Identitäten, die durch ihn getrennt werden. [...] Als ein screen, in diesem Sinne fungiert der Signifikant der Opposition der Geschlechter, fungiert »Weiblichkeit«.⁸

„Ich habe meinen Schirm vergessen“⁹, schreibt Nietzsche, und Derrida weist darauf hin, dass es sehr wohl nötig ist, „dieses Ineditum zu lesen, wofür es sich gibt und sich gleichzeitig entzieht, wie eine Frau, wie eine Schrift“; *lesen* heißt hier bei Derrida, „sich beziehen auf eine Schrift“ und heißt zugleich, „diesen Horizont oder hermeneutischen Schleier [zu] durchstoßen“¹⁰. Menke liest Derridas Schrift und liest Weiblichkeit zunächst als Signifikanten metaphorischer Fehllektüre über die Rhetorik des Schleiers, des Schirms oder *screens* – als Uneigentliches oder als Trennwand. Dies erweist sich in ihrer weiteren Lektüre als „jene primäre Ambiguität der Zeichen (zwischen und in den Zeichen), in der diese sich erst konstituieren“¹¹. Das heißt, Weiblichkeit funktioniert nicht innerhalb abgeschlossener Codes, kann nicht auf *ein* Signifikat, auf Repräsentation verpflichtet werden, „in der das Eigene, die Selbst-Identität gesichert werden sollte“¹². Das Weibliche wäre im Modell der Metapher zugleich die immer schon „verdrängte Differenz des Identischen, des Männlichen *von sich selbst*“¹³ – und „unheimlich“, wie es Menke formuliert. Das unheimliche Weibliche und der Text geraten (metaphorisch) als „Unentscheidbarkeit [...] zu Modellen füreinander“ beziehungsweise zu „Namen“ füreinander, und zwar „über Wahrheit und Nicht-Wahrheit“ oder über „Repräsentation und deren Subversion“¹⁴. Für dieses Modell hat Derrida in „Die zweifache Séance“, einer Mallarmé-Lektüre, den semantisch unentscheidbaren Begriff *Hymen* aufgegriffen, der bei Mallarmé zwischen Jungfräulichkeit und Vermählung oszilliert:

Das Hymen, Verzehrung der Unterschiedenen, Kontinuität und Vereinigung (*confusion*) des Koitus, Heirat [...], Schutzschirm (*écran protecteur*)

⁸ Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 47.

⁹ Vgl. Derrida, Sporen, 158 Anm. 13: „Unter der Ziffer 12, 175 eingeordnetes Fragment, frz. Übers. der Fröhlichen Wissenschaft, ed. Colli-Montinari, p. 457.“

¹⁰ Derrida, Sporen, 160.

¹¹ Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 48.

¹² Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 48.

¹³ Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 46.

¹⁴ Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 65.

[...], vaginale Wand, als äußerst feiner und unsichtbarer Schleier [...], *hyphos* (Gewebe, Spinnewebe, Netz, der Text eines Werks) [...], Band.“¹⁵

Das Hymen steht innerhalb von Derridas Begriffsfelds von *Schrift* neben anderen, einander kommentierenden oder einander ablösenden Termini wie *Spur*, *Gramma*, *Marque*, *Ritzung*, *Markierung*, *Pfropfung*, *Pharmakon*, *Parergon*¹⁶ und erhält innerhalb der feministischen Rezeption besondere Aufmerksamkeit. Das Hymen ist dem Schema der *différance* korrelierbar, so könnte man vereinfachen, und widersteht einer begrifflichen Abschließung. Es wird von Derrida je nach Kontext rekonfiguriert. Weitere geschlechtsassoziiative Figurationen oder „skripturale Metaphern“ sind die *Dissemination* (die unkontrollierbare Zerstreung des Samens)¹⁷ und *pli*, die Falte, die, wie es Manfred Frank ausführt, die „Fältelung des Textes“, seine Supplementstruktur beschreibt.¹⁸ In der Reihe dieser Figuration steht auch die der *doppelten Invagination*, die das Leitmotiv in „Living On / Borderlines“ ist.¹⁹ Bereits an dieser Stelle würde ich meinen, dass Derrida mit diesen Figurationen die Stellung des Phallus als Ausnahmesignifikanten, der die männliche Geschlechtsposition anweist, zu unterminieren versucht. Dies jedoch keinesfalls dadurch, dass er den weiblichen Geschlechtsbezug in Opposition setzt, sondern dadurch, dass er jeglichem Verständnis von Geschlecht prinzipiell die Unentscheidbarkeit zumutet.

Das Hymen, so auch Menke, ist ein Terminus der, „durch seine vielfachen etymologischen Verknüpfbarkeiten – der Grammatik der Gewebe und Schleier an[gehört]“, dessen Textur die Unabschließbarkeit der

¹⁵ Jacques DERRIDA, Die zweifache Séance, in: *Dissemination*, Wien 1995, 232-242. Vgl. zur Etymologie des *Hymen*: ebd. 236-240.

¹⁶ Vgl. Bettine MENKE, Dekonstruktion. Lesen, Schrift, Figur, Performanz, in: Miltos PECHLIVANOS u.a. (Hg.), *Einführung in die Literaturwissenschaft*, Stuttgart-Weimar 1995, 120, bzw. auch Hugh Silvermans Lokalisierung des Hymens innerhalb dessen, was er als Derridas „indecidables“ bezeichnet: „Derrida identifies a wide variety of indecidables: communication, which is neither what is given nor what is received; difference, which is neither temporal deferral nor spatial differing; pharmakon, which is neither remedy nor poison, neither speech nor writing; hymen, which is neither consummation nor virginity, neither the veil nor the unveiling; supplement, which is neither accident nor essence, neither an outside nor the complement of an inside; and so on [...]. The strategy, then, is to operate at the indecidable interface between the »neither« and the »nor.« The indecidable is not a third term, nor, is it resolvable into either of the two sides. If now the text is an indecidable, it should be more readily apparent in what sense it is so.“ (Hugh J. SILVERMAN, What is Textuality?, in: *Phenomenology and Pedagogy* 4 (2002) H.2.)

¹⁷ Vgl. Jacques DERRIDA, *Dissemination*, Wien 1995, 271. 274. sowie Johanna BOSSINADE, *Poststrukturalistische Literaturtheorie*, Stuttgart 2000, 81-83, hier: 82.

¹⁸ Manfred FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/M. 1983, 591f.

¹⁹ Jacques DERRIDA, Living On: Border Lines, in: Harold BLOOM (Hg.), *Deconstruction and Criticism*, New York 1979.

Struktur der Sprache, der Texte formuliert, insofern er „weder Vereinigung noch [...] Trennung, weder Identität noch [...] Differenz, weder Vollzug noch Jungfräulichkeit, weder Schleier noch Entschleierung, weder das Drinnen noch das Draußen [ist]“²⁰. Menke liest das „weder / noch“, die doppelte Negation des Derridaschen *Hymens*, zugleich als „und / oder“, als den Ort, der nicht ver-ortbar ist und als „Stelle der Unentscheidbarkeit“ figuriert. Auch an diesem Punkt, also am *Oder*, werden die Differenzen zu meiner eigenen Lektüre hinsichtlich dem Konzept der Unentscheidbarkeit sichtbar – ich werde am Ende darauf zurückkommen. Das *Hymen* wird in Menkes Lektüre zu „einem unmöglichen Kipp-Punkt ohne Resultat“²¹, obwohl, mit Derrida, die „Bindung an die metaphorisch fungierende »Frau«“²² immer mitzulesen ist. Diese Bindung, *Kopula*, scheint der Angelpunkt jeder feministischen Derrida-Lektüre.²³ *Frau* sieht sich genau an dieser Stelle für die dekonstruktive Philosophie vereinnahmt. Es ist dies ein Vorwurf, den auch Menke – vor allem hinsichtlich Derridas Text *Sporen. Die Stile Nietzsches* – als verkürzte Diskussion bezeichnet. Ihr Vorschlag einer Relektüre ist folgender: „Ist ein solches Eintreten des Weiblichen, »der Frau« für die Unentscheidbarkeit nicht erneut eine Allegorie oder Personifikation? Und ist »die Frau« hier nicht Prosopopöia, Gesicht, Figur, hier für die Differenz, für einen (Ab)Grund?“²⁴ Menkes Relektüre aber entkommt, wie ich meine, einer Reallegisierung nur partiell. Die *Frau als Prosopopöie* wäre immer schon ein Terminus, der sich in Anbetracht des selbstreferentiellen Gestus der Trope selbst disfiguriert – mit der Konsequenz, dass es *die Frau* nicht

gäbe;²⁵ Menkes fortgeschriebene Koppelung *der Frau* an die Differenz, den Abgrund, als Figur für Differenz und Abgrund, bestätigt, in gewisser Weise zumindest, *die Frau als Signifikanten*. Ein Gestus, von dem sie sich in ihrer Argumentation ansonsten distanziert.²⁶

Rekurrierend auf psychoanalytische Modelle Freudscher und Lacanischer Provenienz führt Menke zudem vor, dass die Begriffe *Weiblichkeit* oder *Frau* zugleich als Signifikanten für *Männlichkeit* fungieren, nämlich als „Konsolidierung“, die Männlichkeit erst produziert; als „unheimliche Differenz von *etwas* zu sich *selbst*“²⁷. *Weiblichkeit* übt in dieser Lektüre eine „phantasmatische *phallische* Funktion“ aus, wird zur „Metapher des Phallus“²⁸. Der *Phallus* selbst firmiert als „privilegierter“ Signifikant, obwohl – Judith Butler betont es in ihren Thesen zum *lesbian phallus* mit den gleichen Worten wie Menke – er sei nur ein „phantasmatische[r] Augenblick, in dem ein Teil plötzlich für das Ganze steht und einen Sinn für das Ganze ausbildet [...]“²⁹ – d.h., die Vorstellung von Ganzheit allererst produziert. Es handelt sich hierbei um ein phantasmatisches Moment, ein Moment einer *Sinnestäuschung* vielleicht, einer *Erscheinung*, einer *Gestalt* oder eines *Trugbildes*.³⁰ Was heißt das nun? Gegeben sind hier einmal die Frau als phantasmatische phallische Funktion, einmal der Phallus als phantasmatisches Moment. Ist nun *phantasmatisch* gleich *phallisch*, weil das Phantasma jegliche Illusion von Ganzheit, von Identität als *imaginärer Ganzheit* figuriert? Ist dies immer dann der Fall, wenn ein Teil metonymisch für das Ganze steht? Die Stabilität solcher Signifikanten soll hinterfragt werden und damit auch der des Signifikanten *Hymen*. Das *Hymen* wird, selbst wiederum signifiziert unter dem Signifikanten *Weiblichkeit*, zugleich als Signifikant für Unentscheidbarkeit, also als Frau gedacht, und zwar über die Rhetorik des Schirms und Schleiers. Das *Hymen* produziert, hier Butlers Thesen zum Phallus folgend, diesen „Eindruck einer Ganzheit“ metonymisch, als „Körperteil“ und auf der Seite der Anato-

²⁰ Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 66.

²¹ Vgl. Bettine MENKE, Verstellt – der Ort der »Frau«, in: Barbara VINKEN (Hg.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt/M. 1992, 449.

²² Vgl. Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 66.

²³ Vgl. unterschiedliche „feministische“ Diskussionen (nicht nur) zum Konzept des *Hymens* bei Derrida, das „die Ordnung der Oppositionen destabilisiert“ und als ein „spezifisch männliches Projekt und Begehren der dekonstruktiven Philosophie“ (Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 66 Anm. 74 u. 75) gelesen wird, u.a.: Sigrid WEIGEL, Das Weibliche als Metapher des Metonymischen. Kritische Überlegungen zur Konstitution des Weiblichen als Verfahren oder Schreibweise, in: Inge STEPHAN / Carl PIETZKER (Hg.), *Frauensprache – Frauenliteratur? Für und Wider einer Psychoanalyse literarischer Werke*, Tübingen 1986, 108-118. Ferner: Drucilla CORNELL, Das feministische Bündnis mit der Dekonstruktion, in: Barbara VINKEN (Hg.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt/M. 1992, 279-315; Gayatri Chakravorty SPIVAK, Verschiebung und der Diskurs der Frau, in: Vinken (Hg.), *Dekonstruktiver Feminismus* (a.a.O.), bzw. die beiden Sammelbände: Ellen K. FEDER u.a. (Hg.), *Derrida and Feminism. Recasting the Question of Women*, New York-London 1997 und Nancy J. HOLLAND (Hg.), *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, Pennsylvania 1997.

²⁴ Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 67.

²⁵ „Die Stimme der Frau kann nicht Prosopopöie sein und kann doch nichts anderes als eine solche sein.“ (Menke, Verstellt – der Ort der Frau (Anm. 21), 464)

²⁶ Barbara Vinken hat diesen Zusammenschluss als „paradoxe Allegorie einer selbst nicht repräsentierbaren Differenz, [als] »Allegorie des Lesens« par excellence“ bezeichnet. (Barbara VINKEN, Dekonstruktiver Feminismus – Eine Einleitung, in: DIES. (Hg.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Frankfurt/M. 1992, 20.)

²⁷ Vgl. Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 41f. 45.

²⁸ Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 45.

²⁹ Judith BUTLER, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt/M. 1997, 130; engl. *Bodies that matter. On the discursive limits of »sex«*, New York 1993, 89.

³⁰ Vgl. dazu den Eintrag zum *Phantasma* in: Brockhaus-Wahrig. *Deutsches Wörterbuch in 6 Bänden*, Wiesbaden-Stuttgart 1980ff.

mie operierend. Um im Zustand der Stabilität zu verharren, ist diese Struktur von Wiederholungen abhängig (wie dies auch für den Phallus der Fall ist) und ist dabei immer schon offen für Einspruch und Variation. „Dies läßt die Anatomie – und die sexuelle Differenz selbst –“, wie es Butler betont, „zu einem Ort wuchernder Resignifikationen werden.“³¹

Sofern das *Hymen* signifiziert, unterliegt es dem Prozess einer Resignifikation: In diesem Sinn ist das Hymen, wenn ich es hier mit der Butlerschen Funktionsweise des Phallus korreliere, „nicht das Anfangsmoment oder der Ursprung einer signifizierenden Kette [...], sondern teil einer laufend wiederholbaren signifizierenden Praxis und daher offen für Resignifikation.“³² Im selben Maße also wie der Phallus ist das Hymen offen für Resignifikation, für Verschiebung, für Einspruch – auch Derrida bietet eine solche Lektüre an:

Die »Unentscheidbarkeit« hängt hierbei nicht an irgendeiner rätselhaften Zweideutigkeit, an irgendeiner »seinsgeschichtlichen« Zwiespältigkeit, am poetischen Mysterium des Wortes Hymen, an der unerschöpflichen Ambivalenz eines Wortes der »natürlichen« Sprache [...]. Was hier zählt, ist nicht der lexikalische Reichtum, die semantische Unendlichkeit eines Wortes oder eines Begriffs, seine Tiefe oder seine Dichte, die Sedimentierung zweier sich widersprechender Bedeutungen in ihm (Kontinuität und Diskontinuität, Drinnen und Draußen, Identität und Differenz etc.). Was hier zählt, ist die formale und syntaktische Praktik, die es zusammenfügt und wieder zerlegt. Wir haben wohl so getan, als wollten wir alles auf das Wort *hymen* zurückführen. Doch der Charakter eines unersetzlichen Signifikanten [...] war als eine Art Falle angelegt.³³

Derrida „hat nur so getan“, als ob wir es mit einem „unersetzlichen“ Signifikanten zu tun hätten, doch die Falle, von der er spricht, ist wohl eher eine spielerische („Jede Séance oder jedes Stück ein Spiel, eine Darstellung fragmentarischer Natur, doch von daher sich selbst genügend [...]“³⁴). Wenn Derrida die formalen, syntaktischen Mechanismen der Sprache hervorhebt, sie gegen die semantische Vielfalt oder Unentscheidbarkeit abhebt, so deutet er auf die allgemeine und irreduzible *performative* Dimension der Sprache hin, die auch Paul de Man in Teilen seines Werks innerhalb eines binären Schemas der *figurativen* Dimension der Sprache korreliert. In dieser sehr spezifischen Variante des Begriffs des Performativen, die an die Dekonstruktion der figurativen Dimension der Sprache gebunden ist, stellt de Man diese Dekonstruktion als *mechanisch und performativ* heraus. *Mechanisch* insofern, als es einer grammatikalischen Struktur,

³¹ Butler, *Körper von Gewicht*, 131 (engl. 89).

³² Butler, *Körper von Gewicht*, 130 (engl. 89).

³³ Derrida, Die zweifache Séance, 246.

³⁴ Derrida, Die zweifache Séance, 253.

einer Syntax (als Konvention) bedarf, um ein Zeichen wieder zu erkennen. Die Logik jeder immer nur arbiträren Grammatik ist, so de Man, ausschließlich denkbar über Iteration, sie performiert über Wiedererkennung, quasi als Zitat. Zugleich kann „[d]ie performative Funktion der Sprache [...] aber von ihrer figurativen nicht isoliert werden, solange ihr erst aus ihren Tropen, und seien sie noch so klischiert, ihre persuasive Kraft zufließt“³⁵, wie es Werner Hamacher in seiner de Man-Lektüre herausarbeitet. Innerhalb dieser Mechanismen der Sprache sieht de Man das „autobiographische Subjekt“ bedroht. Diese „Bedrohung“ wird durch die radikale Entfremdung zwischen der Bedeutung und den performativen Mechanismen jedes Textes verursacht.³⁶ Derrida spricht von einer „irreduziblen Maßlosigkeit des Syntaktischen gegenüber dem Semantischen“, geltend nicht nur für das *Hymen*, sondern „mutatis mutandis für alle Zeichen, die wie *pharmakon*, Supplement, *différance* [...] einen doppelten, widersprüchlichen, unentscheidbaren Wert haben, der stets von ihrer Syntax abhängt“³⁷. Zu Recht fragt auch Menke: „Aber »ist« es dann noch »das Weibliche?“³⁸

* * *

Die feministische Kritik an Derrida resultiert vorrangig aus dem ihm zugeschriebenen Gestus, „die Frau“ zu *remetaphorisieren*. Dieser Gestus kann zum Beispiel über das Wort *Pharmakon* illustriert werden. Derrida figuriert es *über das* und *als das* Weibliche, als Weibliches, als „Gabe – jenes wesentliche Prädikat der Frau – die in der unentscheidbaren Oszillation zwischen sich geben/sich-geben-als, geben/nehmen sowie nehmen lassen/sich aneignen sichtbar wurde“³⁹ – und er unterstreicht damit die unentscheidbare Äquivalenz von *Gabe/Gift*. Zweimal *Unentscheidbarkeit*, einmal *Oszillieren* – die Metaphorisierung erfolgt über Figuren, die dem Weiblichen „äquivalent“ zu sein scheinen. Zugleich dementiert Derrida das *an sich Sein* der Frauen und deren *Sein* als *Frau-Sein*: Zitat: „Ebenso wie es ein Sein oder Wesen der Frau oder des Geschlechtsunterschieds nicht gibt, gibt es kein Wesen des *es gibt in es gibt Sein*, kein Wesen des Gebens und der Gabe des Seins“ – und so wird, hier nochmals, „die Frau [...] also nicht [s]ein Sujet gewesen sein“⁴⁰.

³⁵ Werner HAMACHER, Unlesbarkeit, in: Paul DE MAN, *Allegorien des Lesens*, Frankfurt/M. 1988, 18.

³⁶ Vgl. Paul DE MAN, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, New Haven-London 1979, 298.

³⁷ Derrida, Die zweifache Séance, 247.

³⁸ Menke, Dekonstruktion der Geschlechteropposition, 60.

³⁹ Derrida, Sporen, 157.

⁴⁰ Derrida, Sporen, 158.

Was führt Derrida dazu, die Frau, die *schon/nicht* sein Sujet ist, über ontologische Termini zu beschreiben? Und warum soll das *Hymen* tatsächlich metaphorisch an *die Frau* gebunden sein? Dass diese Korrelation über einen Körperteil, einen *body-part*, wie es Butler für den Phallus festmacht, festgeschrieben scheint, ist evident. Jedoch ist diese *Kopula*, um hier Judith Butlers Argumentation zum *Lesbischen Phallus* zu folgen, „die »Kopula« – die eine linguistische und ontologische Identität behauptet – [...] die am wenigsten angemessene Art [...] die Beziehung zwischen ihnen [Penis/Phallus] auszudrücken“⁴¹. Butler schlägt eine Relationierung über den Prozess der Symbolisierung vor, die ich hier aufgreife. Angenommen das *Hymen* symbolisiert das Weibliche – die Frau; insofern es das Weibliche symbolisiert, kann es nicht das Weibliche sein. Das heißt, dass genau in dem Ausmaß, in dem das *Hymen* das Weibliche symbolisiert, es nicht das ist, was es symbolisiert:

Je mehr Symbolisierung statthat, desto geringer ist die ontologische Verbindung zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten. Die Symbolisierung setzt zwischen dem, was symbolisiert – oder signifiziert, und dem, was symbolisiert wird – oder signifiziert wird, die ontologische Differenz voraus und produziert sie. Die Symbolisierung entleert das, was symbolisiert wird, seiner ontologischen Verbindung mit dem Symbol selbst.⁴²

Das Symbol symbolisiert nicht, obwohl es diese Möglichkeit postuliert. Fragen wir Paul de Man nach der Funktionsweise des Symbols, so würden *Bild und Substanz* eine *Einheit* ergeben müssen: „In der Welt des Symbols wäre es möglich, daß Bild und Substanz zusammenfallen“ – dies wäre eine „Beziehung der Simultaneität, welche im Grunde räumlicher Natur ist und in der die Zeit nur eine kontingente Rolle spielt.“⁴³ Das Symbol als Zeichen der *Simultaneität* charakterisiert sich über die Kategorien *Raum* und *Einheit*, für die *Zeit* nicht konstitutiv ist. So beginnt auch Derrida über das *Hymen* zu sprechen, als das, was „zunächst die Verschmelzung, den Vollzug [...], die Vereinigung [...] signiert“, das heißt, *zunächst* „gibt es keine textuelle Differenz mehr zwischen dem Bild und der Sache, dem leeren Signifikanten und dem vollen Signifikat, dem Nachahmenden und dem Nachgeahmten etc.“⁴⁴ Dass dieses Bild nicht stabil sein kann, ergibt sich schon aus der Betonung des *zunächst*. Das zeitliche Moment spielt in Derridas Wendungen des Wortes eine maßgebliche

Rolle: „Dank der Vereinigung und der Kontinuität des *Hymens* und nicht trotz seiner schreibt sich eine (reine und unreine) Differenz [...] ein.“ Das Symbol, das nach de Man nur als Beziehung der Simultaneität denkbar ist, symbolisiert nicht, weil es „nur einen Term, ein Unterschiedenes“ nicht gibt, weil es nur „das Volle des Signifikats, des Nachgeahmten [...], des schlechthin Gegenwärtigen“ nicht gibt. Über die Vereinigung wird nicht die Differenz gelöscht, „sondern das per Differenz Unterschiedene, die Unterschiedenen, die entscheidbare Äußerlichkeit der voneinander Unterschiedenen. Dank der Vereinigung und der Kontinuität des *Hymens* und nicht trotz seiner schreibt sich eine (reine und unreine) Differenz ohne entscheidbare Pole, ohne unabhängige und irreversible Terme ein“⁴⁵. Diese zugleich reine/unreine Differenz beschreibt die Subversion von Identitätsbildung als Differenzbildung über das Scheitern simultan gedachter Zeitlichkeit, weil eben diese Simultaneität, als Vereinigung, immer schon kontaminiert ist durch die reine/unreine Differenz (*différance*). Das *Gegenwärtige* gibt es nicht mehr *als Zentrum* und wie kann dann von *Zeit* und von *zeitlichen Differenzen* noch gesprochen werden?⁴⁶

Paul de Man schreibt vom *Symbol als Schleier*, als „Schleier [...], den man über ein Licht geworfen hat, das man nicht mehr wahrnehmen möchte“⁴⁷ und setzt ihm *zunächst* die Allegorie entgegen; während das Symbol die Möglichkeit von Identifikation oder Identität über das klar gefasste zeitliche Moment der *Simultaneität* postuliert oder voraussetzt, funktioniert die Allegorie über ihre konstitutiv temporale Verfasstheit *und/über* Differenzen: „[D]ie Allegorie [bezeichnet] in erster Linie eine Distanz in Bezug auf ihren eigenen Ursprung“ – und sie etabliert ihre Sprache „in der Leere dieser zeitlichen Differenz“⁴⁸. Für die Allegorie ist *Zeit* die maßgebliche Kategorie; die zeitliche Differenz ergibt sich aus der Bezugnahme auf etwas Vorangehendes, Vorausliegendes: „Die vom allegorischen Zeichen konstituierte Bedeutung kann daher nur in der Wiederholung [...] eines vorgängigen Zeichens bestehen, mit dem das allegorische Zeichen niemals identisch werden kann, da das Wesen dieses vorgängigen Zeichens sich in reiner Vorgängigkeit verhält.“⁴⁹ Über die Wiederholung dessen, was ihm vorausliegt und womit es niemals identisch werden kann, richtet sich das allegorische Zeichen *in der Leere einer zeitlichen Differenz* ein, über die zu sprechen Derrida Mühe hat. Denn: Wie

⁴¹ Butler, *Körper von Gewicht*, 123 (engl. 83). Die Frage der „Symbolisierung“ des *Hymens* folgt Butlers Argumentation zur Symbolisierung des „Phallus“ (ebd. 123f).

⁴² Butler, *Körper von Gewicht*, 123 (engl. 83f).

⁴³ Paul DE MAN, Rhetorik der Zeitlichkeit, in: DERS., *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt/M. 1993, 105 (engl.: *Aesthetic ideology*, Minneapolis 1996, 207).

⁴⁴ Derrida, *Die zweifache Séance*, 234. (Hervorhebung AB)

⁴⁵ Derrida, *Die zweifache Séance*, 234.

⁴⁶ Derrida, *Die zweifache Séance*, 234.

⁴⁷ de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 105 (engl. 208).

⁴⁸ de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 105 (engl. 207).

⁴⁹ de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 105 (engl. 207).

kann noch von etwas *Vorgängigem* gesprochen werden, von *Modifikationen einer Gegenwart*, wenn es diese *zentrale Gegenwart* nicht mehr gibt?⁵⁰ So kann das *Hymen* auch nicht zur *Allegorie des Weiblichen* werden, weil es als allegorisches Zeichen nichts wiederholen könnte, was ihm *vorgängig* wäre, um in der Folge damit *nicht identisch* zu werden. Dass Symbol und Allegorie in dieser förmlich „dialektischen“ Korrelation (Identität vs. Differenz) „unterbrochen“ werden, ergibt sich über de Mans Reflexion der Trope der Allegorie in Verbindung zur Ironie, denn „trotz ihrer wesentlichen Unterschiede in Charakter und Struktur sind Ironie und Allegorie zwei Gesichter derselben fundamentalen Zeiterfahrung.“⁵¹ Es geht also noch immer um Zeiterfahrung und um die Frage, ob Derridas Lektüre des *Hymens* dieses möglicherweise als *ironische Figur* etabliert. Im *Hymen* sind, so Derrida, „zwischen der Zukunft (Wunsch) oder der Gegenwart (Erfüllung), zwischen der Vergangenheit (Erinnerung) und der Gegenwart (Verüben), zwischen dem Können (*potentia*) und der Tat (*actus*) etc. nur zeitliche Differenzen ohne zentrale Gegenwart, ohne eine Gegenwart, von der die Vergangenheit nur Modifizierungen wären“⁵². Die zeitlichen Differenzen Derridas sind nicht über den stabilen Moment eines *Ursprungs* oder eines *Zentrums* denkbar, wie er für die Allegorie konstitutiv wäre, sondern sind immer schon *non-referentiell, jenseits der Empirie* und damit, nach de Man, *ironisch*:

Die Ironie teilt den Fluß der zeitlichen Erfahrung in eine Vergangenheit, die eine reine Illusion ist, und in eine Zukunft, die stets von einem Rückfall ins Nichtauthentische bedroht bleiben wird. Die Ironie vermag um diese Nichtauthentizität zu wissen, aber sie vermag sie niemals zu überwinden. Sie kann sie nur auf immer bewußtere Weise erneut zum Ausdruck bringen und wiederholen, aber es wird ihr immer unmöglich sein, aus diesem Wissen etwas zu machen, das sich auf die empirische Welt anwenden ließe.⁵³

Lineare Zeiterfahrung auf einer Achse der Narration, der diachronen Achse, ist über die Figur der Ironie nicht denkbar („die Gegenwart ist keine Gegenwart mehr“) – im Gegensatz zur Allegorie, deren fundamentale Struktur die Ausdehnung entlang der Achse einer „imaginären Zeit“ ist, und zwar „als Tendenz, sich entlang der Achse einer imaginären Zeit auszubreiten, um dem Dauer zu verleihen, was in Wahrheit innerhalb des Subjekts simultan existiert“⁵⁴. Die synchrone Struktur der Ironie hinge-

gen findet ihre Klimax in „dem einzigen kurzen Moment einer *Schlüsselpointe*“ – ein Moment, *das* Moment, in dem die beiden Achsen sich schneiden. Dieses Moment ist ein „Moment, wo die beiden Ichs, das empirische wie das ironische, gleichzeitig gegenwärtig sind, als zwei unvereinbare und getrennte Wesen zum gleichen Zeitpunkt nebeneinander bestehen“⁵⁵ und kann daher als Zusammenschluss, als die „Vereinigung oder der Vollzug des Hymens“ gedacht werden. Das bedeutet, nach Derrida, dass das Hymen „im »höchsten Spasmus« oder im Sterben vor Lachen die Heterogenität zweier Orte auf[hebt]“ und „im selben Zug die Äußerlichkeit oder die Vorgängigkeit, die Unabhängigkeit des Nachgeahmten, des Signifikats oder der Sache auf[hebt]“⁵⁶. Was als „höchster Spasmus“ im Sinne Derridas beschreibbar ist, muss sich „in einer unbegrenzten Sequenz von Momenten ihrer Negationen immer wieder aufs neue wiederholen und [sich] so in eine Leere des Bedeutens [...] verlaufen“⁵⁷. Als „Ironie der Ironie“ oder „permanente Parekbase“⁵⁸ – das heißt als die „rhetorische Figur, die alle rhetorischen Figuren auflöst, als die radikalste Sprachform der Endlichkeit und Unversicherbarkeit des Subjekts,“ in der dieses Subjekt seine bloß noch sprachliche Verfasstheit reflektiert und als endlose Schrittfolge auf das bewusste „Ende allen Bewußtseins“ hinsteuert.⁵⁹

In dem Maße, wie ein totales, finites, *organisches* Sein nicht denkbar ist, kann das *Hymen* – als (eine) Figur der permanenten Parekbase oder der Ironie der Ironie – nicht an die Frau gebunden sein. De Man würde sagen: „Die Ironie [...] enthüllt die Existenz einer Zeitlichkeit, die vollkommen unorganisch ist, da ihre Beziehung zu ihrer Quelle, zu ihrem Ursprung ausschließlich durch Distanz und Differenz charakterisiert ist und sie kein Ende und keine Totalität kennt.“⁶⁰ Oder, wie de Man weiter ausführt und an dieser Stelle die Verbindung zur Allegorie hervorhebt:

Beiden gemeinsam ist auch ihre Entmystifizierung einer organischen Welt, wie sie von einer symbolischen Form der analogischen Entsprechung oder von einer mimetischen Form der Repräsentation, wo Fiktion und Wirklichkeit noch als übereinstimmend gedacht sind, als gegeben vorausgesetzt wird.⁶¹

⁵⁵ de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 124 (engl. 226).

⁵⁶ Derrida, *Die zweifache Séance*, 234.

⁵⁷ Hamacher, *Unlesbarkeit*, 12 (zu de Mans Figur der „Ironie der Ironie“).

⁵⁸ de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 116 (engl. 218).

⁵⁹ Vgl. de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 114 (engl. 216). Vgl. dazu auch Hamacher, *Unlesbarkeit*, 12, sowie in Kap. 2.4 die Ausführungen zur Figur der „Ironie der Ironie“.

⁶⁰ de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 120 (engl. 222).

⁶¹ de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 120 (engl. 222).

⁵⁰ Vgl. Derrida, *Die zweifache Séance*, 234.

⁵¹ de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 124 (engl. 226).

⁵² Derrida, *Die zweifache Séance*, 234.

⁵³ de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 120 (engl. 222).

⁵⁴ de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 124 (engl. 225).

Da kann man nur mehr sterben vor Lachen oder sich in einem ungehemmten Schwindelgefühl verlieren: „Die Ironie ist ungehemmter *Tau-mel*, ein sich bis zum Wahnsinn steigerndes Schwindelgefühl.“⁶² Die Ironie demaskiert, entschleiern, was immer schon Maske, Schleier, Schein gewesen ist – als *apollinische* Täuschung möglicherweise, denn der Mensch hat „das innere Verlangen in eine Rolle und Maske, in einen *Schein* hinein“, so Nietzsche.⁶³ Und: „[w]ird diese Maske als Maske durchschaut, dann erscheint das von ihr verdeckt authentische Wesen notwendigerweise als ein Wesen am Rande der Verrücktheit“⁶⁴ – worüber nur mehr ein Schleier geworfen werden kann.

* * *

Werden *Hymen* wie Penis als *Körperteile* gedacht, so wird zum einen der Penis, aufgrund seiner „Sichtbarkeit“, über eine narzisstische Intervention zum Phallus, zum privilegierten Signifikanten, der Ganzheit, Fixierung, Identität und Männlichkeit signifiziert und nun erst den Penis als Körperteil hervorbringt. Das *Hymen* bleibt, so meine Lesart, aufgrund seiner „Unsichtbarkeit“ und der Unmöglichkeit im narzisstischen Spiel eine Rolle zu spielen, *Hymen* und signifiziert damit, so jedenfalls wird es gelesen, Unentscheidbarkeit, Mangel, Instabilität, Weiblichkeit und – (nur) sich selbst, weil ihm kein anderer Name verliehen wurde. Das *Hymen* ist nicht als „narzisstisch engagiert“ beschreibbar, ist also kein „narzisstisch in Anspruch genommenes Organ“⁶⁵ und daher nicht privilegiert. Wenn der Penis zum Phallus wird, also das „Organ“ zum Modell oder Prinzip, zur „Bedingung und Struktur eines jeden Objekts“, das wahrgenommen werden kann⁶⁶, so wäre das, was das *Hymen* signifiziert, das Gegenteil dieses Modells, das der Phallus vorzugeben scheint, das heißt unsichtbar, namenlos und immer schon Teil von Fehllektüren, wie es Bettine Menke rekurrend auf Soshana Felman für die „Frau“ hervorhebt: „Frau“ oder „Weiblichkeit“ wird demnach als Signifikant für Männlichkeit fehlgelesen, als Signifikant, der auf das Signifikat ‚Mann‘ verpflichtet ist, und zwar „[i]m Blick des Mannes“; der „Blick auf die Frau, die Lektüre »der Frau« als Bild des die Identität bedrohenden Mangels, produziert und bestätigt die eigene imaginäre Ganzheit und Identität

mit sich selbst, die dann Männlichkeit heißt.“⁶⁷ In der Fortschreibung dieses Diskurses könnte dies gleichermaßen für das *Hymen* gelten, insofern es als Bild der Ambiguität die männliche Identität bestätigt. Unentscheidbarkeit würde dann das ‚Männliche‘ signifizieren; das *Hymen* hätte eine phantasmatische phallische Funktion, könnte als Metapher des Phallus gelesen werden, so wie die Frau oder die Weiblichkeit.⁶⁸ Wie also *lesen*, wenn das *Hymen* Signifikant für Unentscheidbarkeit ist, Signifikant für die „Frau“ oder „Weiblichkeit“ ist und zugleich den „Mann“ signifiziert sowie eine „phantasmatische phallische Funktion“ einnimmt. Wie *lesen*, wenn der Phallus den Penis signifiziert, den „Mann“, die Identität, der „Mann“ aber immer auch durch das „Weibliche“, die „Frau“, das *Hymen* signifiziert wird, das zugleich Signifikant für die Unentscheidbarkeit ist. Wie *lesen*, wenn der Phallus selbst einer Schleiermetaphorik unterliegt, was seine Relation zum Penis doch mehr als enthüllt. Was hier passiert ist eine Konfusion der Signifikanten und „Organe“.

Wenn der Phallus, der den Penis signifiziert, als Eigenname funktioniert, und dabei die morphologische Andersheit des männlichen Körpers sichert, so schleicht sich in diesen Formationsprozeß eine Unschärfe ein, insofern sich, wie es mit Butler formulierbar wäre, Körperteile von jedem gemeinsamen Mittelpunkt lösen, auseinanderstehen, getrennte Leben führen und zu Orten phantasmatischer Investition werden, die sich dagegen sperren, auf eine einzelne Sexualität verkürzt zu werden.⁶⁹ Körperteile disseminieren innerhalb eines zentrifugalen Gestus gleich wie „singuläre Sexualitäten“. Butler führt über eine erweiterte Palette von *body-parts* oder *body-like things* den *lesbischen Phallus* ein, der jede Form einer singulär gedachten Sexualität beeinträchtigt und die Symbolkraft des Phallus förmlich verspottet.⁷⁰ In Kritik an Lacans widersprüchlicher Konzeption des Phallus (einerseits, so Butler, ist der Phallus nicht der Penis, insofern er ein Symbol für den Penis ist. Andererseits, insofern der Phallus auf den Penis angewiesen ist, würde er ohne den Penis nichts sein. Wenn also der Phallus nicht der Penis ist, dann kann er auch andere Körperteile symbolisieren. In Bezugnahme auf Friends und Lacans Fetischtheorie geht Butler davon aus, dass durch die Verschiebung des Phallus, also durch seine Kapazität, auch in Relation zu anderen Körperteilen zu symbolisieren, der Weg frei ist für den „lesbischen Phallus“. Die zentrale

⁶² de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 113 (engl. 215f).

⁶³ Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, München-Berlin-New York 1988, 608 (Fragment 361 „Über den Schauspieler“).

⁶⁴ de Man, *Rhetorik der Zeitlichkeit*, 113 (engl. 215f).

⁶⁵ Vgl. Butler, *Körper von Gewicht*, 116 (engl. 77).

⁶⁶ Butler, *Körper von Gewicht*, 116 (engl. 77).

⁶⁷ Menke, *Dekonstruktion der Geschlechteropposition*, 45.

⁶⁸ Vgl. Felman, *Weiblichkeit wiederlesen*, 39.

⁶⁹ Butler, *Körper von Gewicht*, 197 (engl. 140).

⁷⁰ „[W]hat really characterises the phallus and reappears in all its figurative embodiments is its status as a detachable and transformable object – and in this sense a part-object.“ (Jean LAPLANCHE/]-B. PONTALIS, *The Language of Psychoanalysis*, London 1973, 313)

Frage hierzu stellt Butler, nämlich „warum davon ausgegangen wird, dass der Phallus diesen besonderen Körperteil benötigt, um symbolisieren zu können, und warum er nicht auch mittels der Symbolisierung anderer Körperteile operieren könnte“.⁷¹ Von dieser Verschiebung hängt, wie Butler betont, die Realisierbarkeit des lesbischen Phallus ab. Dass der Phallus andere Teile als den Penis symbolisieren kann, ist bereits mit Lacans Konzeption vereinbar (der Phallus symbolisiert auch die Klitoris). Dass Butler über den an sich schon dezentrierten, immer schon ersatzhaften Charakter all dieser Teile hinaus weitere „Ersatzteile“ einführt, ist neu. Meine Gegenüberstellung *ersatzhaft* und *Ersatzteil* erfolgt nicht zufällig. Ersatzteile sind keine, wenn alle Teile immer schon ersatzhaft sind, und so ist Butlers „Referent“ auch kein „Ersatz“, obwohl ihm das Attribut *künstlich* beziehungsweise *nicht natürlich* zukommt und sie uns nicht im unklaren darüber lässt, dass „er“ für den Diskurs nötig war: „but I assure you [...] that it couldn't have been done without it.“⁷² Was für die Argumentation nicht unbedingt maßgeblich scheint, macht sie dennoch plastischer. Die Konfusion, die ein solcher Teil für die psychoanalytische Diskursformation von *Phallus sein* und *Phallus haben* bedeutet, liegt auf der Hand. Butlers *lesbischer Phallus* operiert auf der Seite der Anatomie, verschiebt jedoch über den Charakter der Ersatzteilhaftigkeit, der beliebigen Aneignung der Teile sowie der darüber hinaus verstörten Symbolisierung den privilegierten Status des Signifikanten Phallus.

Der lesbische Phallus bewirkt demnach eine weitere Verschiebung innerhalb der Choreographie sexuierter Körper und trifft auf eine Markierung, die immer schon als instabil, brüchig zu denken ist, und die durch die „Penetration“ des lesbischen Phallus nochmals eine Verschiebung erfährt. Was ist, wenn eine Frau den lesbischen Phallus hat, was geschieht, wenn, wie Drucilla Cornell zu denken gibt, „eine Frau Bälle/Eier (*balls*), Sporen/Stachel (*spurs*) hat?“⁷³ *Épérons*, *spurs* oder *Sporen* bedeutet *Bälle/Eier* im Jiddischen.⁷⁴ Was ist, wenn Bälle immer schon Sporen/Stachel/Stile sind und wenn der „ritterliche Philosoph [...] von der Frau selbst zwei Sporen, Stilstöße oder Dolchstöße [empfängt], deren Austausch dann die sexuelle Identität verwirrt.“⁷⁵ Drucilla Cornell schreibt, dass Derrida das zu reflektieren wagt, und dass „Derridas *Frau* weiß, daß Bäl-

⁷¹ Butler, *Körper von Gewicht*, 84.

⁷² Butler, *Körper von Gewicht*, 57.

⁷³ Cornell, Das feministische Bündnis mit der Dekonstruktion, 297.

⁷⁴ Zur Etymologie der „Sporen“ bei Derrida vgl. Susan HANDELMAN, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany 1982.

⁷⁵ Derrida, *Sporen*, 136.

le/Eier Stachel/Sporen sind und nicht eine von einem vorgegebenen Geschlecht bestimmte Realität“⁷⁶. Was ist, wenn folgendes der Fall ist?

Männer, die begehren, der Phallus für andere Männer zu »sein«, Frauen, die begehren, für andere Frauen den Phallus zu »haben«, Frauen, die es verlangt, der Phallus für andere Frauen zu »sein«, Männer, die für andere Männer sowohl den Phallus haben wollen als auch der Phallus sein wollen, und zwar in einer Szene, in welcher der Phallus nicht nur zwischen den Partnern in einem impulsiven Kreislauf des Austauschs transferiert wird – Männer, die der Phallus für eine Frau »sein« wollen, die ihn »hat«, Frauen, die »ihn haben« wollen für einen Mann, der der Phallus »ist“.⁷⁷

Hier steht jeder binär gedachte Entwurf von Geschlecht in Frage, von Männern und Frauen, Hymen und Phallus, Homo- oder Heterosexualität. Deshalb kann es auch ohne ihn, *den lesbischen Phallus*, getan werden; ansonsten würden er und das *schwule Hymen* – einander kontaminierend – unter dem Schleier der Unentscheidbarkeiten „operieren“ – als Fiktionen, die *Phallus* und *Hymen* immer schon gewesen sind. Ich werde daher ebenso wenig vom „lesbischen Phallus“ wie von einem „schwulen Hymen“ reden, weil von Homo- oder Heterosexualität nur solange die Rede sein kann, solange von *zwei* stabilen Formen des Geschlechts ausgegangen wird. Die Konturen verschwimmen, werden durchlässig, und es zeigt sich, dass diese binäre Opposition, die Geschlechteropposition, nicht der Fall sein kann, spätestens dann, wenn über dem fröhlichen hermaphroditischen Sporn die Schleier gelüftet werden:

Der geschärfte Sporn (des Stils) durchstößt den Schleier, zerreißt ihn, nicht nur, um das Ding selbst zu sehen oder hervorzubringen, sondern er löst die Oppositionen selbst auf, die auf sich zurückgefaltete Opposition des verschleiert/entschleiert, die Wahrheit als Hervorbringen, als Entschleierung/Verheimlichung des Produkts in seiner Anwesenheit delimitieren, auflösen, sich davon lösen, in Bezug auf den Schleier – läuft dies nicht nochmals auf entschleiern hinaus? ja sogar auf die Zerstörung eines Fetischs?⁷⁸

Die Rhetorik des Hymens, des Schleiers, Schirms oder *screens* kann refiguriert werden. Nicht über eine *Rhetorik des screens*, wie sie Derrida, Menke oder Felman lesen, sondern über eine postmoderne Technologiemetaphorik beschreiben Judith Halberstam und Ira Livingston *den Körper an sich* (als geschlechtlichen Körper) als „eine Technologie, eine Leinwand, ein projiziertes Bild; als einen Körper im Zeichen von Aids, als einen „kontaminierten Körper“, einen, wie sie sagen, „techno-body“, einen „deadly body“, einen „queer body.“ „[A] technology, a screen, a projected

⁷⁶ Cornell, Das feministische Bündnis mit der Dekonstruktion, 297. (Hervorh. AB)

⁷⁷ Butler, *Körper von Gewicht*, 150 (engl. 103).

⁷⁸ Derrida, *Sporen*, 153.

image; it is a body under the sign of AIDS, a contaminated body, a dead-ly body, a techno-body; it is, as we shall see, a queer body.“⁷⁹ Dieser Körper wird auch als kybernetischer Organismus, als *Cyborg* denkbar, insofern dieser genau die unfixierten Konturen und die wiederholbaren Performances anbietet, die Butler über den *lesbischen Phallus* lesbar macht.⁸⁰ Ich komme auf Bettine Menkes Text zurück, der diesen hier provoziert hat, und schlage vor, nicht *Weiblichkeit* oder *Frau* als Signifikanten metaphorischer Fehllektüre zu lesen, sondern *den Körper* zu lesen, und zwar als den Ort, an dem alle Geschlechter immer schon als Fiktionen vereint sind. Wenn es nach Derrida „keine Wahrheit an sich des Geschlechtsunterschieds an sich, des Mannes oder der Frau an sich“ gibt und das *Hymen*, wie wir gesehen haben, genau diese Unentscheidbarkeit figuriert, warum dann nicht über die Figur des Hymens den Körper lesen – warum nicht als Prosopopöie, als Figur in Bewegung, als Figur für die Differenz, als Figur des keines und beides zugleich.

Sowohl Butler als auch Derrida thematisieren dieses Moment. Derrida wendet sich in *Chôra* gegen das *Entweder/Oder* der Zugehörigkeit und den dabei vorausgesetzten binären Schemata. Er versucht nicht, ein *drittes Geschlecht* zu bestimmen, sondern weist „auf ein Geschlecht jenseits des Geschlechts/eine Gattung jenseits der Gattung“ hin.⁸¹ Butler betont, wenn sie auf die Prozesshaftigkeit und Performativität der Hervorbringung von Geschlecht verweist, dass dieser Prozess nicht starr ist und so weder Mann noch Frau wahrhaft beschrieben werden können. In einer Monique-Wittig-Analyse formuliert sie das Problem folgendermaßen:

Es geht hier weder um die Figur des Androgynen, noch um eine mutmaßliche ‚dritte Geschlechtsidentität‘, noch um die *Transzendierung* der Binarität. Statt dessen handelt es sich um eine interne Subversion, die die Binarität sowohl voraussetzt als auch bis zu dem Punkt vervielfältigt, daß sie letztlich sinnlos wird.⁸²

Dichotomisch organisierte Bedeutungsmuster werden also bis zu dem Punkt vervielfältigt, an dem sie sich als sinnlos erweisen. Was rhetorisch-performativ hervorgebracht wird, kann an Derridas Frage der „Hervorbringung, des Machens und der Machenschaft“ gekoppelt werden, die er als „der Ontologie entrissen“ ansieht; denn, so führt er weiter aus,

⁷⁹ Judith HALBERSTAM / Ira LIVINGSTON, Introduction: Posthuman Bodies, in: DIES. / DIES. (eds.), *Posthuman Bodies*, Bloomington 1995. (Hervorhebung AB)

⁸⁰ Cynthia J. FUCHS, »Death is Irrelevant«. Cyborgs, Reproduction, and the Future of Male Hysteria, in: Chris Hables GRAY (Hg.), *The Cyborg Handbook*, New York-London 1995, 283.

⁸¹ Jacques DERRIDA, *Chôra*, in: *Über den Namen. Drei Essays*, Wien 2000, 125.

⁸² Judith BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London 1990, 127; dt. *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M. 1991, 188.

wird das Eigentum oder die Propriation des Eigenen gerade als das bezeichnet, was nichts und folglich niemandem zu eigen ist, entscheidet es nicht mehr über die Aneignung der Wahrheit des Seins, weist die Wahrheit als Nicht-Wahrheit in die Bodenlosigkeit des Abgrunds zurück, ebenso die Entschleierung als Verschleierung, [...] die Geschichte des Seins als Geschichte, in der nichts, kein Seiendes sich ereignet, sondern nur der bodenlose Prozeß des Ereignisses [...]. Der Abgrund der Wahrheit als Nicht-Wahrheit, [...] der Deklaration als parodistische Verkleidung – man fragt sich, ob es dies ist, was Nietzsche die Form des Stils und den Nicht-Ort der Frau nennt.⁸³

Geschlecht ereignet sich, ohne zu sein, jenseits der Ontologie, wird hervorgebracht als bodenloser Prozess des Ereignisses, performativ und immer schon dem Prozess der Unentschiedenheit und Unentscheidbarkeit unterworfen. Das *Eigentum*, das *eigentliche* Geschlecht ist niemandem *zu eigen* und kann sich als Wahrheit weder *ereignen* noch *angeeignet* werden. Der Bruch, der in all diesen Wendungen liegt, ist eine Unterbrechung der Illusion einer Figuration des „Weiblichen“ – eine *Devianz*⁸⁴ und *Demaskierung* dieser Figuration. Demaskiert wird nichts, was eigentlich ist, sondern die Maske selbst wird zum „wahr[e]n Subjekt der Wiederholung“, wird performativ hervorgebracht. Das auf Wiederholung angewiesene Geschlecht muss „immer bedeutet werden, maskiert mit dem, wodurch es bedeutet wird, und selbst Maske dessen, was es bedeutet.“⁸⁵ Auch nach de Man kann das, was ist, immer nur Maske sein, nämlich über den Prozess der Apostrophierung des Abwesenden, dem über die rhetorische Figur eben der Prosopopöie ein Gesicht, eine Maske verliehen wird.

„Ich habe meinen Schirm vergessen“, sagt Nietzsche. *Nietzsches Nicht-Ort der Frau* wird sich nicht als Abgrund der Wahrheit als Nicht-Wahrheit ereignen. Ob es die Form des Stils ist, des hermaphroditischen Sporns oder Schweifs oder der Faltungen des *Hymens*, maskiert als Schirm, vereint und doch getrennt in den unendlich vielen Möglichkeiten der Auf-faltung des Schirms am Sporn – als Nicht-Ort, als Trope, Abwendung, Unterbrechung; oder als *Hymen* und Sporn im Moment der ungleichzeitigen Gleichzeitigkeit ...?

⁸³ Derrida, Sporen, 157.

⁸⁴ Nach Lanham bezeichnet die *parechasis* bzw. *parabasis* (Parekbase) auch eine *deviation*, also eine Abweichung von einer Norm. Vgl. Richard LANHAM, *A Handlist of Rhetorical Terms*, Berkeley-Los Angeles 1991, 108.

⁸⁵ Gilles DELEUZE, *Differenz und Wiederholung*, München 1992, 34.