
Die Philosophin

Forum für feministische Theorie und Philosophie

9. Jahrgang, Heft 18, Oktober 1998

Herausgeberinnen:

Astrid Deuber-Mankowsky (Berlin)

Ursula Konnertz (Tübingen)

Beirat:

Dr. Dr. Monique David-Ménard (Paris)

Dr. Elizabeth Goodstein (Rochester)

Prof. Dr. Friederike Hassauer (Wien)

Dr. Cornelia Klinger (Wien)

Prof. Sarah Kofman s. A.

Prof. Dr. Elisabeth List (Graz)

Dr. Andrea Maihofer (Frankfurt a. M.)

Prof. Dr. Herta Nagl-Docekal (Wien)

Dr. Herlinde Pauer-Studer (Wien)

Dr. Mona Singer (Cambridge)

Prof. Dr. Dr. E. Walesca Tielsch †

Dr. Brigitte Weisshaupt (Zürich)

Redaktion:

Ursula Konnertz, Schmiedtorstr. 15, 72070 Tübingen (Tel. 07071/23054)

e-mail: Konnertz 101360.2532@compuserve.com;

oder e-mail: admankowsky@culture.hu-berlin.de

Wir bitten um Einsendung von Manuskripten, Rezensionen und Informationen in zweifacher Ausfertigung an die obige Redaktionsadresse.

Internet: <http://www.culture.hu-berlin.de/philosophin>

Verlag:

edition diskord, Schwärzlocher Str. 104/b, 72070 Tübingen

e-mail: ed.diskord@t-online.de

Erscheinungsweise und Bezug:

Die Philosophin erscheint halbjährlich (April und Oktober)

Preis des Einzelheftes: DM 18,-; Jahresabonnement DM 30,-

(zzgl. Porto und Versandkosten). Das Abonnement verlängert sich jeweils um 1 Jahr, wenn es nicht bis zum 31.12. des laufenden Jahres widerrufen wird. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen und der Verlag entgegen.

Herstellung:

Computer-Satz: Anne Schweinlin, Tübingen

Druck: Fuldaer Verlagsanstalt

© 1998 edition diskord, Tübingen

ISSN 0936-7586

Inhalt

Editorial	4
Einleitung	5
SCHWERPUNKTTHEMA	
<i>Stefanie Wenner</i> „Philosophy goes public“. Bioethik, Metaethik und Metaphysik	10
<i>Astrid Deuber-Mankowsky</i> Geschlecht und Repräsentation. Oder, wie das Bild zum Denken kommt	24
<i>Juliane Rebentisch</i> Zur sprachpragmatischen Kritik der (post-)strukturalistischen Subjektkritik: Judith Butler revisited	42
<i>Gesine Palmer</i> Väterliche Gesetze, söhnlische Unordnung und die ewige Ratlosigkeit der Frauen	65
<i>Ines Geipel</i> „Direkte Zusammenhänge bestehen nie ...“ Ingeborg Bachmann und Inge Müller, zwei Dichterinnen in Berlin	82
GESPRÄCH	
Periphere Kooptierung. Neue Formen der Ausgrenzung feministischer Kritik Ein Gespräch mit <i>Cornelia Klinger</i>	95
REZENSIONEN	
Silvia Stoller, Helmuth Vetter (Hg.): Phänomenologie und Geschlechterdifferenz <i>Saskia Wendel</i>	108

Donna Haraway: Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™. Feminism and Technoscience <i>Waltraud Ernst</i>	111
--	-----

KONGRESSBERICHTE	
Wahrnehmung. Ästhetik. Geschlecht. Berlin: 7.–8. Mai 1998 – Ein Tagungsbericht <i>Johanna Gisela Bechen</i> <i>Katja Mironova</i>	118

Gender and Nationalism in Central and Eastern Europe 1848–1918. Konferenz des Deutschen Historischen Instituts Warschau vom 7.–10. Mai 1998 <i>Ute Caumanns</i>	122
---	-----

ANKÜNDIGUNGEN	125
Autorinnen	126

In Vorbereitung:
Heft 19 – **Weibliche Intellektualität**
Heft 20 – **Simone de Beauvoir. 50 Jahre *Das andere Geschlecht***
Heft 21 – **Alter**

Astrid Deuber-Mankowsky

Geschlecht und Repräsentation Oder, wie das Bild zum Denken kommt

Daß ich ein Mann und keine Frau bin, kann verifiziert werden, aber wenn ich sagte, ich sei eine Frau, und den Irrtum damit erklären wollte, daß ich die Aussage nicht geprüft habe, würde man die Erklärung nicht gelten lassen.¹

Das Geschlecht und die Repräsentation

Es ist vielleicht noch nie soviel die Rede von „Repräsentation“ gewesen, wie seitdem ihre Krise besiegt wurde. Man könnte sagen, daß die „Krise der Repräsentation“ einen Focus bildet, der die kritischen Theorien der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts vereint. Dekonstruktivismus, Poststrukturalismus, Postmoderne, Diskursanalyse und in ihrer Folge die Cultural Studies bemühen sich in je anderer Weise, das Denken der Repräsentation zu entmystifizieren.

Nun war und wird die Kritik des Repräsentation begleitet von immer erneut unternommenen Bemühungen, Repräsentationspraktiken zu entwerfen, die der Opferlogik der klassischen Repräsentation entgehen. Der Wunsch nach Repräsentation geht nicht zufällig von jenen aus, die der klassischen Repräsentation als Spiegel dienten und damit der Möglichkeit einer Selbstrepräsentation systematisch beraubt waren.² So räumt etwa Stuart Hall, einer der führenden Vertreter der Cultural Studies, dem Verlangen der „heute marginalisierten Völker und Kulturen“³ nach Repräsentation ein gewisses Recht ein. Ebenso fragt Teresa de Lauretis in ihrem Buch *Practice of Love* nach einer möglichen Repräsentation des lesbischen Begehrens.⁴ Ja, selbst das Konzept der Maskera-

¹ Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewißheit*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984, S. 135.

² Vgl. die Kritik von Teresa de Lauretis an Derrida: „The violence of Rhetoric. Considerations on Representation and Gender“, in: *Technologies of Gender*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987, S. 31 ff.

³ Hall, Stuart, „Kulturelle Identität und Diaspora“, in: *Schriften 2. Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg 1994, S. 28.

⁴ Lauretis, Teresa, *Practice of Love*, Bloomington and Indianapolis, 1984. Vgl. auch: Lauretis, Teresa, *Leidenschaftliche Fiktion. Ein Gespräch*, in: *Die Philosophin* 15/97.

de und der listigen Subvertierung des Denkens der Repräsentation stellt, indem sie die Repräsentation verdoppelt⁵, zwar ein Spiel mit ihr, aber nicht deren Verabschiedung dar. Denn auch ihr geht es – neben, bzw. mit der Kritik – darum, ein anderes Begehren zum Vorschein zu bringen. Es gibt, so sagt sie, ohne Repräsentation keine Präsentation – weder Darstellung, noch Selbstdarstellung – und damit auch keine Präsenz. Dies dürfte – übersetzt man Repräsentation mit „Vergegenwärtigung“ – unmittelbar einleuchten. So hängt die Suche nach subversiven Repräsentationsformen zusammen mit der Frage nach Handlungsfähigkeit und mit jener nach einer möglichen politischen Präsenz. Darauf weist sowohl Stuart Hall mit seinem Konzept einer kulturellen Identität hin, die sich bewußt innerhalb und nicht außerhalb der Repräsentation⁶ konstituiert und damit eine Identität meint, die sich ihre Brüche und ihren imaginären Ursprung bewußt zu halten habe. Darauf insistiert auch Lauretis. Beide argumentieren vom Wissen ausgehend, daß es ohne Repräsentation weder eine politische noch eine kulturelle Präsenz gibt. Nun möchte ich den ersten Teil meiner These zuspitzen und behaupten, daß es ohne Repräsentation nicht nur keine politische Präsenz gibt, sondern auch keine Erkenntnis. Denn als Vergegenwärtigung ist Repräsentation unlösbar involviert in den Prozeß des Sichtbarmachens und damit die Erkenntnis in den Prozeß der Repräsentation.

Nicht zufällig arbeitet die feministisch motivierte Subvertierung der Repräsentation mit Masken – also mit Bildern. Jedes Repräsentationssystem ist, wie Stuart Hall in Referenz auf Foucault schreibt, ein Machtssystem.⁷ Was nun die Erkenntnis zu einem Teil dieses Machtssystems werden läßt, und woran die Erkenntniskritik erinnert, ist das Unterschlagen, das Vergessen, das Überschreiben dessen, wovon das Denken ausgeht und worin es gipfelt, worin sowohl seine Wahrheit als auch sein Irrtum gründet: das Bild. Das Bild führt zur Phantasie und weiter zur Frage nach dem Verhältnis von Denken bzw. Erkenntnis und Bild. Denn das Vermögen der Phantasie – der Vorstellungskraft – macht, wie Aristoteles im Dritten Buch von *De Anima* ausführlich begründet, Denken im Sinne der Erkenntnis allererst möglich. Die Phantasie ist es, die dem Denken die Vorstellungsbilder, also die Bilder der Dinge zur Verfügung stellt, ohne, daß die Dinge selbst präsent sein müssen. Die Phantasie repräsentiert – vergegenwärtigt – mithin die zu erkennenden Phänomene. Die Phantasie ist freilich, worauf Aristoteles ebenfalls hinweist, nicht nur der Ausgangspunkt

⁵ Vgl. Doane, Mary Ann, „Film und Maskerade: Zur Theorie des weiblichen Zuschauers“, in: *Weiblichkeit als Maskerade*, hg. von Weissberg, Liliane, Frankfurt a. M. 1994, S. 78.

⁶ Hall, a. a. O., S. 26.

⁷ Hall, a. a. O., S. 30.

jeder möglichen Wahrheitssuche, sondern zugleich der Ursprung des Irrtums. Wie aber, nach welchen Kriterien will man angesichts dieser Gleichursprünglichkeit von Wahrheit und Irrtum unterscheiden zwischen Wahrheit und Irrtum? Um diese Frage – eine Überlebensfrage – zu beantworten, wird die Theorie der Erkenntnis von Aristoteles bis Kant darauf abzielen, die Uneindeutigkeit ihres Ursprunges zu überwinden und die „ungezügelter Phantasie“, wie Kant sie nennt, als Produzentin bloßer in die Irre führenden Bilder aus dem Denken des Wahren auszuschalten. Auch wenn sie dabei das Risiko eingeht, ihrerseits phantastisch zu werden. Die Maskerade aber stellt, wenn sie auf das Bild abzielt, nicht nur die „Echtheit“, die Originalität und Natürlichkeit der Geschlechterordnung in Frage, sondern, was weniger beachtet wird, sie ruft zugleich die Verbindung in Erinnerung, die zwischen der verworfenen Bildlichkeit des Denkens und dem verworfenen Geschlecht besteht.

Bei der hier anvisierten und unterstellten Verbindung von verworfener Bildlichkeit und verworfenem Geschlecht handelt es sich nicht – oder nur vermittelt – um die von der feministischen Filmkritik in Anlehnung an Lacan postulierte Nähe der Frau zum Bild. In ihrem richtungsweisenden Aufsatz *Film und Maskerade: Zur Theorie des weiblichen Zuschauers* hat Mary Ann Doane diese Nähe zwischen Frau und Bild zusammengefaßt. Doane identifiziert die Frau mit dem Enigma, der Hieroglyphe, dem Abbild und dem Bild und verbindet beide mit dem Kino als Film(bilder-theater).⁸ Voraussetzung dieser Identifizierung ist die Gleichsetzung der Frau mit dem Fetisch, infolge der die Frau zum Zeichen dessen mutiert, was es nicht gibt. Statt Ausgangspunkt für eine Kritik des repräsentativen Denkens scheint mir die Gleichsetzung von Frau, Fetisch und Bild vielmehr selbst Symptom phantastischen Denkens zu sein.

Denn, und dies betrifft den zweiten Teil der These, die ich im folgenden ausführen möchte, die Frau *ist* nicht das Bild, sondern die Frau/das Weibliche repräsentiert das Bild. Als Repräsentation der Repräsentation hält „die Frau“ die Philosophie – die Wahrheitsliebe – am Laufen. Sie ist zugleich Ausgangspunkt und Objekt derselben. Sie verschwindet im Bild, genauso wie das Bild in ihr verschwindet.⁹ So leitet Geneviève Fraisse ihr Denken über die Ge-

⁸ Doane, a. a. O., S. 67.

⁹ Vgl. Bronfen, Elisabeth, „Weiblichkeit und Repräsentation – aus der Perspektive von Ästhetik, Semiotik und Psychoanalyse“, in: *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, hg. von Bußmann, Hof, Stuttgart, 1995, S. 409 ff. Ausgehend von De Lauretis' Buch *Alice doesn't. Feminism, Semiotics, Cinema* faßt Bronfen die Thesen von Lauretis zum Verhältnis von Repräsentation und Weiblichkeit prägnant zusammen, die ebenfalls darin gipfeln, daß „... die Position der Frau (...) weder repräsentiert, noch symbolisiert, sondern dazu bestimmt, die Repräsentation selbst zu ‚verkörpern‘“ (S. 410).

schlechterdifferenz in der Philosophie mit den Sätzen ein:

„Über das Staunen kommt der Philosoph zum Nachdenken, während die Frau das Bild des Lebens sichtbar macht. Der Mann staunt, die Frau ist. Als Verkörperung des Lebens repräsentiert die Frau das, was sich dem Nachdenken widersetzt, aber zugleich liefert sie das Empirische, das die Philosophie in ihrer Arbeit für gewöhnlich zu entfalten sucht.“¹⁰

Daran schließt sie die Frage an: „Demnach wäre die Frau etwas, von dem aus der Philosoph denkt?“

Fraisse hebt hervor, daß es in diesen Sätzen um eine Funktion geht, die „die Frau“ im philosophischen Diskurs einnimmt: Und die besteht darin, das Leben – einen jede Erfahrung übersteigenden abstrakten Begriff – zu verkörpern, damit eben dieses Leben überhaupt vorgestellt und gedacht werden kann. Wenn die Funktion der Frau darin besteht „als Verkörperung des Lebens“ zu repräsentieren, „was die Philosophie in ihrer Arbeit für gewöhnlich zu entfalten versucht“, dann repräsentiert die Frau zugleich mit dem Leben die Repräsentation selbst. Das kann sie aber nur, solange sie selbst in diesem Diskurs als Subjekt nicht anwesend ist, d. h. selbst keine Repräsentation erfährt. Das philosophische Schicksal der Frauen zusammenfassend, hält Fraisse fest: „Einerseits fallen sie aus dem Feld der Begriffe heraus, andererseits stehen sie im Zentrum der imaginären Repräsentation“. Die realen, historischen Frauen müßten somit als Lebensspenderinnen die Philosophie mit Gegenständen, das heißt mit Bildern versorgen. Zugleich verschwinden sie in diesem Prozeß der Verbildlichung im Imaginären und erfahren in ihrer „Realität“ gerade keine Repräsentation.

Die Frau, schreibt Fraisse, liefere der Philosophie das Empirische. Das ist eine höchst komplizierte Aussage. Diese Aussage setzt einerseits die Existenz realer Frauen voraus, die andererseits jedoch das Empirische erst liefern. Die Geschlechterdifferenz ist zugleich Voraussetzung und, in ihrer jeweiligen hierarchischen Symbolisierung, Produkt der Repräsentation. Mit der Formulierung der Geschlechterdifferenz geht nun – und das macht die Sache zusätzlich kompliziert – die Produktion einer Spaltung zwischen realen Frauen, die aus der Repräsentation ausgeschlossen sind, und der „Frau“, bzw. des Weiblichen einher, das die Repräsentation verkörpert. Teresa de Lauretis hat die Paradoxie, in die man sich beim Versuch verstrickt, über „die Frau zu“ reden, in ein

¹⁰ Fraisse, Geneviève, *Geschlechterdifferenz*, Tübingen 1996, S. 7.

treffendes Bild gebracht: Ihr Buch, so schreibt sie einleitend in *Alice doesn't*, „is about woman in the same manner as science fiction is about the future – a speculation“¹¹. Festgehalten werden kann nur, daß das Spiel der Repräsentation das Changieren zwischen realer Frau, natürlichem Körper und Weiblichkeit als Prinzip voraussetzt – und damit auch immer wieder produziert. Ich würde die Frage nach der realen Frau deshalb umformulieren in jene nach dem Verhältnis von Geschlecht und Repräsentation, die die Frage nach Anwesenheit und Abwesenheit des Geschlechts im Text impliziert. Auch hierfür hat Fraisse eine schönes Beispiel gefunden. So vergleicht sie die Abwesenheit der Geschlechterdifferenz im Diskurs der Philosophie mit jener des Ringleins im bekannten Kinderspiel „Ringlein, Ringlein, du mußt wandern ...“.

Krise der Repräsentation, Endlichkeit des Denkens, Ursprungsphantasie

Ich werde, bevor ich entlang der Lektüre von Aristoteles' Drittem Buch von *De anima* dem Verhältnis von Vorstellungsbild, Phantasie, Denken, Wahrheit und Geschlechterdifferenz nachgehe, ein wenig auf die „Krise der Repräsentation“ und den Begriff der Repräsentation selbst eingehen. Die „Krise der Repräsentation“ geht, wie Foucault gezeigt hat, mit der Erfahrung der Endlichkeit des Denkens einher. Die Frage, die sich im Anschluß an die diagnostizierte Krise und der – aus der Perspektive der Endlichkeit des Denkens – erfolgten Kritik an der Repräsentation stellen wird, und die sowohl Stuart Hall als auch Lauretis auf je unterschiedliche Art zu beantworten versuchen, und die auch mich beschäftigt, lautet: Wie können Repräsentationspraktiken gedacht werden, die nicht über Ausschlußverfahren laufen, die weder phantastisch sind, noch Opfer fordern. Sie wird auf die Frage hinauslaufen, wie es die Erkenntnis mit der Bildlichkeit ihres Ursprunges, bzw. damit hält, daß am Anfang und am Ende immer nur das Bild steht. Denn Opfer fordert die Repräsentation immer dann, wenn reale Menschen Bilder verkörpern müssen, um den Bildern Realität zu verleihen. Wenn also die Bildlichkeit verworfen wird, um die Erkenntnis zu realisieren.

Das klassische Zeitalter, jenes der Repräsentation, sei, so schreibt Foucault in seinem 1966 erschienen Buch *Die Ordnung der Dinge*, mit De Sade an sein Ende gelangt. Die Krise der Repräsentation kulminiert nach Foucault im

¹¹ Lauretis, Teresa, *Alice doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, S. 5.

Zusammentreffen von Gewalt, Verlangen und Repräsentation. Ihre Repräsentation erfährt die Krise der Repräsentation in einer weiblichen Figur – nicht in der glücklichen Juliette, sondern in der unglücklichen Justine. In Justine also schlägt, so Foucault, die „wiederholte Gewalt des Verlangens an die Grenzen der Repräsentation“¹². Im Verlangen kündigt sich die Endlichkeit des Denkens an. Warum in Justine und nicht in Juliette? Weil Juliette nicht mehr sei, als „die Gestalt aller möglichen Wünsche“, die „(...) ohne Rückstand in die Repräsentation aufgenommen ...“ werden. Damit gehört Juliette ganz der untergegangenen Welt des Libertins an, „... der allen Phantasien des Verlangens gehorcht, aber auch die geringste Regung durch eine luzide und willkürlich vorgenommene Repräsentation erhellen kann und muß.“¹³ In der tugendhaften Justine dagegen bleibt ein nicht zu erhellender, das heißt nicht repräsentierbarer Rest. Genau dies prädestiniert sie dazu, die Endlichkeit des Denkens zu verkörpern. In ihr „kommunizieren das Verlangen und die Repräsentation nur durch die Präsenz eines Anderen, der sich die Heldin als Gegenstand des Verlangens vorstellt, während sie selbst nur die leichte, ferne, äußerliche und eisige Form des Verlangens der Repräsentation kennt.“ „Ihr Unglück“, so fährt Foucault fort, „ist, daß ihre Unschuld immer zwischen dem Verlangen und der Repräsentation als Drittes bleibt“¹⁴. So ist also das Unglück Justines, daß ihre Unschuld jenes nicht repräsentierbare und damit ausgeschlossene Dritte wäre.

Doch ist nicht zu vergessen, daß Justine ihrerseits nur eine Phantasie darstellt, und nicht sie, sondern De Sade es ist, der ans Ende des Diskurses und des Denkens der Klassik gelangt. „Er herrscht“, so Foucault, „genau an ihrer Grenze. Von ihm an werden Gewalt, Leben und Tod, Verlangen, Sexualität unterhalb der Repräsentation eine immense, schattige Schicht ausbreiten, die wir jetzt so, wie wir können, wieder in unseren Diskurs, in unsere Freiheit, in unser Denken aufzunehmen versuchen.“ Ergänzend und einschränkend heißt es weiter: „Aber unser Denken ist so kurz, unsere Freiheit ist so unterworfen, unser Diskurs so wiederkäuend, daß wir uns wohl darüber klar sein müssen, daß im Grunde dieser Schatten unterwärts das Meer ist, aus dem wir trinken müssen.“¹⁵ So wird Justine zum Bild, in dem das Denken seine Endlichkeit erfährt. Und ihre Unschuld das nichtrepräsentierbare Opfer zwischen der

¹² Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1980, S. 263.

¹³ Foucault, a. a. O., S. 262.

¹⁴ Foucault, a. a. O., S. 263.

¹⁵ Foucault, a. a. O., S. 264.

Repräsentation des Verlangens und dem Verlangen nach Repräsentation.

Mir gefällt das abschließende Bild, in dem Foucault die Vergewaltigung des Versuches beschreibt, die immense schattige Schicht von Gewalt, Leben und Tod, Verlangen, Sexualität zu denken. So kurz, schreibt er, sei unser Denken – so kurz eben wie ein Leben –, daß wir uns klar sein müssen, daß im Grunde der Schatten das Meer sei, aus dem wir trinken müssen – trinken und eben nicht denken. Voller Poesie macht uns Foucault klar, daß es die Faktizität des Körpers und seiner Bedürftigkeit ist, die jenseits des Wissens und des Denkens die Grenze des Denkens darstellt, – und daß es dabei ums Überleben geht.

Was er freilich aus dem Bild ausgespart hat, ist die Frage, warum es Justine, die Fiktion einer weiblichen Figur eines männlichen Romanciers, ist, in der die „Krise der Repräsentation“ und damit die Endlichkeit des Denkens seine adäquate Darstellung gefunden hat. Was Foucault aus seiner Kritik ausspart ist mithin die Frage, wie es kommt, daß die Endlichkeit des Denkens in Justine umstandslos repräsentiert werden kann. Was er auch in der Folge nicht aufnehmen wird, ist die Frage, was aus Justines Verlangen nach Repräsentation wird und was die Unerfüllbarkeit ihres Verlangens zu tun hat mit der Umgehung der Frage, daß das Denken des Körpers gekoppelt ist an das Denken der Geschlechterdifferenz.¹⁶ Mir jedenfalls scheint, daß die Kritik der Repräsentation nicht umhin kann, diese Frage zu stellen.

Es war Jacques Lacan, der Verlangen, Gewalt und Repräsentation in Zusammenhang mit der Geschlechterdifferenz gebracht hat. Er hat Psychoanalyse und Semiotik in wirkmächtiger Weise verbunden, indem er das Begehren als paradoxe Logik des Seinwollens und Nichthabens beschrieb. Nicht nur, daß es diese Logik verbietet, daß ein Geschlechterverhältnis existieren könnte, sie verbietet auch die Existenz der Frau. Die Frau gerinnt zur Repräsentation dessen, was sie nicht hat. Zur Repräsentation dessen, was Lacan den Phallus nennt und sich gar nicht so sehr von dem Objekt jenes Verlangens unterscheidet, das Foucaults Justine repräsentiert. Unter der gewaltsamen Logik des Verlangens ist die Frau somit zur Repräsentation dessen geworden, was nicht existiert, das Begehren jedoch am Laufen hält. Das Begehren und, wie die feministische Filmkritik in den USA der 80er Jahre zu erkennen meinte, auch die Bilder am Laufen hält.¹⁷

¹⁶ Vgl. die Kritik von Teresa de Lauretis an Foucault in: *The violence of Rhetoric. Considerations on Representation and Gender*, S. 33 ff.

¹⁷ Vgl. Laura Mulvey, „Visuelle Lust und narratives Kino“, in: *Weiblichkeit als Maskerade*, hg. von Weissberg, Liliane, S. 48–66. In dem 1975 erschienen Aufsatz hat Mulvey die Theoreme Lacans in die Filmtheorie übertragen. Dabei hat sie auch schon das Dilemma

Eingedenk der Endlichkeit des Denkens distanziert sich Teresa de Lauretis in ihrem Buch *Practice of Love* von der an der lacanschen Logik des Begehrens ausgerichteten feministischen Filmkritik. Anstatt auf den Meister rekurriert sie auf Laplanche und Pontalis 1964 erschienene Schrift *Urphantasie. Phantasien über den Ursprung, Ursprünge der Phantasie*. Die beiden abtrünnigen Schüler Lacans erinnern darin an die zweideutige Präsenz des Begriffes der Phantasie in den frühen Schriften Freuds. Zweideutig ist der Begriff der Phantasie, weil er changiert zwischen Realität und Illusion. Gegen das sowohl bei Freud als auch bei Lacan vordergründige Bestreben, die Psychoanalyse der Seite der Wissenschaften zuzuschlagen, machen Laplanche und Pontalis nahhaft, daß die Genese des Subjekts einem phantasierten Ursprung entspringt, und lassen konsequent offen, ob dieser Ursprung eine „bloße“ Phantasie oder die Phantasie ein „realer“ Ursprung sei. Es handelt sich in doppeltem Sinne um eine Ursprungsphantasie. Dieser Nachweis der konstituierenden Funktion der Phantasie für die Genealogie des Subjektes, ja selbst für die Theorie dieser Genealogie nimmt Lauretis auf – nicht um der Theorie Phantastik vorzuwerfen, sondern um aufgrund der Phantastik ihres Ursprunges eine Theorie der Repräsentation eines Begehrens zu entwerfen, das eine Frau für eine andere Frau hegt. Um also einem lesbischen Begehren zur Realität und das heißt, zur Abbildbarkeit zu verhelfen, ohne dieses Begehren zum wahren Begehren zu erklären, und das meint, ohne sich zugleich in die Opferlogik der klassischen Repräsentation zu verstricken.

Wenn aber die Theorie der Phantasie entspringt¹⁸ stellt sich freilich die Frage, ob sie dann noch wissenschaftlich ist, oder Spekulation, oder etwa Philosophie? Pontalis und Laplanche beenden ihr Buch mit dem Satz:

formuliert, in die sich die feministische Theorie mit der Übernahme der These brachte, die Frau repräsentiere in einem Fetisch und Kastrationsdrohung: „Die Frau steht in der patriarchalischen Kultur als Signifikant für das männliche Andere, gefesselt von einer symbolischen Ordnung, in der Männer ihre Phantasien und Obsessionen ausleben können, indem sie sie dem schweigenden Bild der Frau aufzwingen, der die Stelle des Sinnträgers zugewiesen ist, nicht die des Sinnproduzenten. Zweifellos ist dies für Feministinnen ein interessanter analytischer Ansatz, es steckt Schönheit darin, der Wunsch, die Frustration, die sie in der phallogozentrischen Ordnung erfahren haben, genau zu bestimmen. Sie bringt uns den Wurzeln unserer Unterdrückung, der Artikulation des Problems näher, konfrontiert uns mit der entscheidenden Frage, wie wir das einer Sprache gleich strukturierte Unbewußte (dessen kritisches Entstehungsmoment mit dem ersten Auftreten von Sprache zusammenfällt) zu bekämpfen vermögen, während wir nicht der Sprache des Patriarchates verhaftet sind. Natürlich können wir keine Alternative aus dem Ärmel zaubern“ (S. 49).

¹⁸ Vgl. Lauretis, *Leidenschaftliche Fiktion. Ein Gespräch*, S. 103.

„Was die Erkenntnis betrifft, wer denn die Inszenierung signiert, so dürfte der Psychoanalytiker bei der Entscheidung darüber sich nicht mehr nur allein auf die Hilfsmittel seiner Wissenschaft und auch nicht auf diejenigen des Mythos verlassen. Er müßte auch noch Philosoph werden.“¹⁹

So landen wir also wieder bei der Philosophie. Ich möchte jedoch nicht voreilig sein. Denn es gilt, genau zu klären, was man von den Philosophen angesichts der zweideutigen Präsenz der Phantasie im Ursprung erwartet. – Doch keine Rehabilitierung der Wissenschaftlichkeit und nicht die Ausschaltung der ursprünglichen Ambivalenz! Genau dies freilich war gewöhnlich das Streben der Philosophen. Nun entsprang dies Streben einem Grund, der doch wieder für die Philosophie spricht: einem ursprünglichen Wissen nämlich um die Ungesicherheit, die Bodenlosigkeit, die Phantastik des Ursprunges. So führt, wovon die Texte – gegen die Intention ihrer Autoren – zeugen, die Reflektion auf den Ursprung, statt auf den Grund der Dinge, doch immer wieder zurück zum Vermögen der Vorstellung, der Phantasie, der Imagination, der Einbildungskraft.

Was – eingedenk der von Foucault mit dem Ende der Repräsentation konstatierten Endlichkeit des Denkens – von der Philosophie erwartet werden kann, wäre also eine Beschäftigung mit der Frage, was es für den Begriff und die Erfahrung von Realität heißt, wenn diese der Phantasie entspringt und wenn die Erkenntnis in ihrem Fortgang nicht, wie gewöhnlich, alles dransetzt, diesen, ihren Ursprung zu überwinden.²⁰ Die Frage lautet also, was es für die

¹⁹ Laplanche, Jean; Pontalis J. B., *Urphantasie. Phantasien über den Ursprung. Ursprünge der Phantasie*, Frankfurt a. M. 1992, S. 59.

²⁰ Tatsächlich spielt der Begriff der Repräsentation nicht erst – wie die Lektüre von Foucaults *Ordnung der Dinge* suggerieren könnte – im Zeitalter der Klassik, sondern schon in der Philosophie der Renaissance und des Mittelalters eine signifikante Rolle. Hatte er hier auch keinen systematischen Ort, so ist er nicht bloß in zeichentheoretischer Hinsicht, sondern – was den Begriff der Repräsentation zusätzlich schillernd macht und ihn in das System der Herrschaft involviert – in der Erkenntnislehre ebenso von Bedeutung wie in der Theologie und in der Lehre des Rechts. Intensiv beschäftigte man sich in der Hochscholastik mit der theologischen Frage, ob Jesus Christus durch Bilder, und wie dessen Opfertod in der Eucharistie repräsentiert werden, ob Gott überhaupt durch Kreaturen repräsentiert werden könne und in welcher Form die Kirche als Gemeinschaft den Leib Christi repräsentiere.

Zum festen Begriff wurde „Repräsentation“ in der sich im 14. Jh. verfestigten rechtsphilosophischen und juristischen Terminologie. In ihr flossen Elemente der christlichen Theologie und des römischen Rechts zusammen. Und nicht zufällig vertritt Hobbes, der als moderner Begründer der Stellvertreter-Konzeption der Repräsentation gilt, als Gesellschaftstheoretiker die konsequenteste Fassung einer absolutistischen Repräsentationstheo-

Realität heißt, wenn die Erkenntnis und deren Begründung nicht über das Bild hinausreicht und welche Konsequenzen daraus für die Frage der Repräsentation gezogen werden können.

Dies freilich setzt eine erneute Lektüre der philosophischen Texte voraus.

Nachgewiesen ist der Begriff repräsentare in der Spätantike bei Quintilian. Er beginnt seine Darstellung der Mnemotechnik mit dem Grundsatz, daß die Erinnerung die Kraft habe, etwas zu repräsentieren (*vis memoriae repräsentare*) und fährt fort mit dem Hinweis, daß das, was die Griechen *phantasia* nennen, und die Römer *visiones*, dem Geist die Bilder – eben – repräsentiere, so daß wir sie mit den Augen zu erkennen und gegenwärtig zu haben scheinen. Quintilian bezieht den Begriff der Repräsentation auf die Phantasie, und bezieht sich dabei auf die Definition von Aristoteles, die – über Quintilian bis Kant – den Bezugspunkt für die philosophische Diskussion über das Vermögen der Phantasie, der Imagination, der Einbildungskraft und der Erinnerung bilden sollte.

Differenz und Phantasie

Sowohl als „Verbildlichung“ im Sinne des Sichtbarmachens als auch im Sinne der „Stellvertretung“ verweist der Begriff der Repräsentation also auf die philosophische Diskussion über das Vermögen der Vorstellungskraft. Dort aber zeigt sich, daß *erstens* der Ambivalenz der Phantasie, in der zugleich die Wahrheit als auch der Irrtum gründet, nur über eine Spaltung der Phantasie in eine gezügelte und eine ungezügelte beizukommen ist. *Zweitens*, daß jede Differenz, und damit jedes Urteil sowohl zwischen wahr und falsch, zwischen Geist und Materie, Identität und Veränderung, zwischen aktiv und passiv und zwischen Form und Substanz die Spaltung der Phantasie zur Voraussetzung hat. *Drittens*, daß diese Spaltung zur Entstehungsgeschichte der Repräsentation gehört. Und *viertens*, daß die Spaltung der Phantasie auf die Geschlechterdifferenz referiert und sie im gleichen Atemzug produziert.

Ich möchte das so verkürzt Angedeutete nun entlang von Aristoteles Ausführungen über die Phantasie im III. Buch von *De Anima* nachvollziehen. Er ist von einer Radikalität – und wurde vielleicht deswegen so geschichtsträchtig

rie, in der die Mitglieder des Staates – um des Überlebens willen – all ihre Souveränität an den Herrscher delegieren, der als absoluter Stellvertreter alleinige Entscheidungsgewalt innehat. Wer entscheidet, der fällt ein Urteil. Wer urteilt, der entscheidet über die Realität. Und so bildet das Urteil das Verbindungsglied zwischen Erkenntnistheorie und Rechtssprechung, die beide in alarmierender Weise mit Repräsentation, Imagination, mit Realität und Illusion und der Notwendigkeit des Überlebens verknüpft sind.

–, die es möglich macht, ihn mit der Erwartung von Laplanche und Pontalis an die Philosophie zu konfrontieren.

Aristoteles unterscheidet *Wahrnehmung*, *Phantasie* und *Denken*. Dabei differenziert er zwischen Denkgeist und Denkseele. Die Phantasie stellt als Vorstellungskraft jenes Vermögen dar, das dem Denken Vorstellungsbilder von den Dingen zur Verfügung stellt, ohne daß die Dinge da sein müssen. Die Phantasie ist mithin das Vermögen der Repräsentation. Im Gegensatz zur Wahrnehmung, und zum reinen, unvermischten Denkgeist, die immer wahr sind, ist die Denkseele angewiesen auf die Vermutung und das Urteil.

Warum aber ist die Wahrnehmung immer wahr? Weil sie sich, so Aristoteles, unmittelbar auf die Gegenwart der wahrgenommenen Dinge bezieht.

Und warum ist der reine, unvermischte, der Denkgeist immer wahr? Weil er, indem er die Gegenstände denkt, sie zugleich hervorbringt. So wie die Wahrnehmung sich unmittelbar auf die Dinge, bezieht sich der Denkgeist unmittelbar auf die Denkgegenstände. Sowohl die reine Wahrnehmung wie der reine Denkgeist sind unmittelbar und damit der Zeitlichkeit enthoben.

Nun ist sowohl die unmittelbare Wahrnehmung, ebenso wie der unvermischte Denkgeist eine Abstraktion, bzw. Konstruktion, eine Spekulation. Beide übersteigen die Reichweite des Urteilsvermögens der Denkseele, die, wie Aristoteles festhält, ohne Vorstellungsbilder nicht denken und d. h. nicht urteilen, also nicht entscheiden kann zwischen wahr und falsch. Aristoteles macht es sich, was für ihn spricht, nicht leicht, ja er tut sich, sowohl mit der Unterscheidung der Denkseele vom Denkgeist, als auch mit jener zwischen Phantasie und Wahrnehmung schwer.

Der Denkgeist ist unvermischt, d. h. getrennt von der Materie und selbst nicht materiell. Er ist leidensunfähig und ewig. Er ist notwendig wahr, d. h. er bedarf nicht des Urteiles. Er ist selbst denkbar, wie die denkbaren Dinge. Und er ist vor allen Dingen leidensunfähig. Nun stellt sich freilich die Frage, wie dieser immaterielle Geist in der Seele vorhanden sein kann und wie die Seele, die selbst weder ewig noch zeitenthoben ist, teil haben kann am Geist. Die Stelle, an der uns Aristoteles dies zu erklären versucht, gilt als eine der dunkelsten in seinem Werk. „Getrennt nur ist er das, was er ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig. Wir behalten“, so schließt er, „keine Erinnerung, weil dieses zwar leidensunfähig ist, aber der leidende Geist sterblich ist und es ohne diesen nichts denkt.“²¹ So gäbe es also neben dem zeitenthobenen ewigen und

²¹ Aristoteles, *Über die Seele*, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 13, hg. von Flashar, Hellmut, Berlin 1984, S. 59.

leidensunfähigen einen sterblichen Geist? Wie aber soll der sterbliche Geist einen unsterblichen denken, an ihm teilhaben oder ihn gar hervorbringen? Ungeachtet der Schwierigkeit, ihn zu denken, gibt es freilich, und das ist für Aristoteles entscheidend, eine *Notwendigkeit*, ihn zu denken. Denn von seiner Existenz hängt ab, ob ein begründetes Urteil über wahr oder falsch abgegeben werden kann oder nicht. In einem neuen Anlauf beruft sich Aristoteles darauf, daß auch die Denkseele, wie der Denkgeist einen Bereich kennt, in dem Denken und Gedachtes zusammenfällt. Dies ist der Fall bei der Mathematik und bei den ungeteilten Begriffen. Zu den ungeteilten Begriffen gehören die zehn Kategorien Substanz, Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Zustand, Aktion und Affektion. Nun bilden diese ungeteilten Begriffe ihrerseits die Kriterien, die ein Urteil über die Wahrheit bzw. Falschheit von Schlüssen allererst möglich machen. Dabei hat die Kategorie der Substanz eine ganz besondere Funktion inne, auf die ich noch zurückkommen werde. Denn sie, die selbst allem zugrundeliegt und die zugleich weder Subjekt noch Objekt eines Satzes sein kann, entscheidet über die Referenz. Sie muß also notwendig wahr sein, darf kein Vorstellungsbild sein, da mit ihr die Referenz auf dem Spiel steht. Sie *muß* notwendig sein, aber ist sie es auch? „Die Vorstellung“, gibt Aristoteles noch einmal zu bedenken, „ist etwas anderes als das bejahende oder verneinende Urteil. Denn das Wahre und Falsche (im Urteil) ist eine Verknüpfung von Begriffen. Aber die ersten (unverknüpften) Begriffe, inwiefern sollten sich diese von Vorstellungsbildern unterscheiden? Oder es sind auch die übrigen Begriffe keine Vorstellungsbilder, aber nicht ohne Vorstellungsbilder.“²²

Ähnlich kompliziert erweist sich die genaue Definition der Wahrnehmung. Denn bevor man von Wahrnehmung eines Dinges reden kann, muß man ein Urteil darüber gefällt haben, wie sich die Daten der einzelnen Sinne zu einem einheitlichen Bild fügen. Aristoteles hat sich eingehend damit beschäftigt, wie zu erklären ist, daß sie die Vielheit der Sinne im Wahrnehmen eines Gegenstandes zu einem einheitlichen Bild zusammenfügen. Es gibt, so hält er fest, für die gemeinsamen Wahrnehmungsgegenstände der Sinne keinen eigenen 6. Sinn, sondern den Gemeinsinn. Wie aber unterscheidet sich die Wahrnehmung von der Vorstellung? Einmal dadurch, daß die Wahrnehmung auch allen Tieren zukomme und zum anderen, daß die Vorstellung – im Gegensatz zur Wahrnehmung – auch falsch sein könne. Als Vermögen, uns die Gegenstände unabhängig von ihrer Präsenz zu vergegenwärtigen, bildet die Phantasie die Voraussetzung für das Nachdenken. Ohne Vorstellung gibt es, so hält

²² Aristoteles, a. a. O., S. 63.

Aristoteles fest, keine Vermutung, also keinen Verstand. Die Unterscheidung vom Tier nimmt Aristoteles nun zunächst als Beweis für den Machtzuwachs, der dem Menschen aus der Vorstellungskraft erwachse. Insofern es in unserer Gewalt liegt, ob wir uns etwas vorstellen oder nicht, bedeutet die Phantasie einen Zuwachs an Autonomie. Zugleich, und das macht seine Ambivalenz aus, versetzt die Phantasie, eben weil sie *nur* Vorstellungsbilder erzeugt, das Denken freilich in die Situation, wo es – um nicht der falschen Vorstellung zu erliegen – urteilen muß. Insofern die Phantasie also – im Gegensatz zur Wahrnehmung – auch falsch sein kann, bedeutet sie zugleich Heteronomie, d. h. einen Zuwachs an Abhängigkeit und Passivität. Das Denken muß also, und das unterscheidet es von der Phantasie, darüber urteilen, ob die Vorstellung wahr oder falsch ist; und es muß darüber hinaus und nachträglich differenzieren, ob es sich bei einer Vorstellung um ein Vorstellungs- oder ein Wahrnehmungsbild handelt. Denn die Denkseele denkt, wie Aristoteles festhält, nicht ohne Vorstellungsbilder, die für sie wie Wahrnehmungsbilder sind. Es ist also wieder und immer nur ein Bild, worauf das Denken rekurriert. Wenn Aristoteles das Vorstellungsbild vom Wahrnehmungsbild dadurch unterscheidet, daß das Vorstellungsbild ohne Materie sei, so bedarf auch diese Aussage, ob ein Bild mit oder ohne Materie sei, zunächst des Urteiles, verweist also wieder auf die Phantasie.

Im Unterschied zur reinen Wahrnehmung und zum unvermischten Denken, ist die Phantasie zugleich der Ort der Wahrheit und des Irrtums. Irrtum entsteht aber, so Aristoteles, nur dort, wo es an Unmittelbarkeit fehlt: bei Zusammengesetztem und Zeitlichem. Die Phantasie ist also nicht nur der Ort des Irrtums, sondern zugleich der Ort der Zeitlichkeit, der Vermischung und des Zusammengesetzten. Zur eigentätigen Quelle von Täuschung oder, wie Aristoteles sagt, zur Verhüllung der Vernunft wird die Phantasie, wenn ihre Bilder der Leidenschaft (*Pathos*), *Krankheit* oder dem *Schlaf* entspringen. Als Ort des Irrtums ist die Phantasie der Ort der *Ununterscheidbarkeit von Realität und Illusion*. Wie aber kann nun, nachdem sich die Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung als ebenso schwierig und fragwürdig wie jene zwischen Vorstellungsbild und ungeteiltem Begriff herausgestellt hat, zwischen Wahrheit und Irrtum unterschieden werden? Um die ursprüngliche Ambivalenz, die ein letztendliches Urteil über wahr und falsch unterläuft, zu bändigen, muß die Phantasie selbst gespalten werden: in eine, wie Kant sich ausdrücken wird, gezügelte und eine ungezügelte Einbildungskraft.

Aristoteles nimmt diese Spaltung entlang des Zeitbegriffes vor. Dafür bringt er die sogenannte Zweckursache in Anschlag und verbindet die Vernunft mit dem Begriff der Zukunft und der Planung und konstatiert:

„Die mit sinnlicher Wahrnehmung verbundene Vorstellung findet sich auch bei anderen Lebewesen (Tieren), während die mit Planung verbundene den mit Vernunft begabten (den Menschen) zukommt.“²³

Aristoteles spaltet also die Phantasie in eine Vorstellung, die verbunden ist mit der Planung und eine andere, die mit der sinnlichen Wahrnehmung verbunden ist. Beide sind konnotiert mit dem Strebevermögen. Während die eine jedoch ungerichtet ist und auf sofortige Befriedigung ausgeht, ist die andere zweifach gerichtet und gezügelt: In die Zukunft und an der praktischen Vernunft, die, entlang der Zweckursache entscheidet, welche Vorstellung richtig ist und welche nicht. Davon ausgehend unterscheidet Aristoteles den vernünftigen Willen von der bloß auf Zeitliches gerichteten Begierde:

„Die Vernunft heißt wegen des Zukünftigen nach der einen Richtung ziehen, die Begierde wegen des jetzigen nach der anderen: das jetzige Angenehme scheint ihr nämlich schlechthin angenehm und gut zu sein, weil sie das Zukünftige nicht sieht.“²⁴

Die zum Guten an sich führende Phantasie wird verknüpft mit Willen, Planung, Vernunft, Herrschaft und Selbstbeherrschung, – mit Autonomie. Die andere, am bloß Zeitlichen ausgerichtete Phantasie mit Krankheit, Täuschung, Wahn, Veränderung, Leidenschaft, Passivität und Beherrschtsein, – mit Heteronomie. Dabei ist zu beachten, daß die Phantasie und das Denken, die den Menschen vom Tier unterscheiden, ihn zugleich formvollendeter und unvollkommener als das Tier erscheinen läßt. Denn im Unterschied zu den Tieren, die der Planung nicht bedürfen, muß der Mensch, um des Überlebens willen planen und urteilen. Wieder treffen wir auf dies eigentümliche Schwanken zwischen Machtzuwachs und Ohnmacht, das erst durch den Einsatz der Zweckursache und die Spaltung der Phantasie in eine, die mit der Vernunft verbunden, und eine, die in den Wahn und die Täuschung führt, zugunsten der vernünftigen und des Machtzuwachses beendet wird. Denn das an sich Gute ist schließlich das, was im Sinne der Autonomie und der Selbstbeherrschung liegt und dem Überleben dient.

Die Spaltung der Phantasie läuft entlang der Bruchlinie zwischen Form und Materie, zwischen Aktivität und Passivität, Bewegen und Bewegtsein, zwischen Autonomie und Heteronomie. Führt sie zu einem Zuwachs an

²³ Aristoteles, a. a. O., S. 66.

²⁴ Aristoteles, a. a. O., S. 66.

Macht, so verbürgt sie, gemäß der von Aristoteles zitierten Maxime von Anaxagoras, nach dem erkennen gleich herrschen sei²⁵, Realität. Damit aber schreibt sich in die Spaltung der Phantasie eine differenz erzeugende Wertung ein, ohne die Differenzierung, d. h. Urteilen nicht denkbar zu sein scheint: die Wertung in männlich und weiblich. Sie bildet in der Geschichte des Vermögens der Einbildungskraft die „Matrix“ für das Bemühen jeder Erkenntnistheorie um die Begründung des Wahren. „... denn immer“, heißt es bei Aristoteles, „ist das Wirken ehrwürdiger als das leidende und der Urgrund als die Materie“²⁶.

Bezieht man Aristoteles Bestimmungen der sexuellen Differenz auf die Spaltung der Phantasie, so zeigt sich, daß die Differenz, auf der die Spaltung der Phantasie beruht, ein genaues Abbild jener Differenz ist, die der Philosoph den geschlechtlichen Körpern hinsichtlich ihres Beitrages zur Zeugung zuschreibt. So verhält sich der Mann zur Frau wie die Wirkursache zur Materialursache, er ist formgebend, während sie Materie – nur aufnehmend – ist, er ist aktiv, sie passiv, er gibt die Form, sie repräsentiert den Leib.

„... das Weibchen liefert stets den Stoff, das Männchen dasjenige, was es formt, denn dies ist die Kraft, von der wir sagen, daß jeder von ihnen sie besitze, und *dies ist es, was es bedeutet, Männchen oder Weibchen zu sein* ... Während der Leib vom Weibchen herrührt, ist es die Seele, die vom Männchen stammt“²⁷.

Weiblich zu sein bedeutet, Leib und damit passiv zu sein, männlich zu sein, bedeutet, Form und damit aktiv zu sein.

Geht man nun noch einen Schritt weiter zur Lehre der Kategorien, so erweist sich die Differenz der Geschlechter als Abbild – als Repräsentation – jenes Verhältnisses, das Aristoteles als Verhältnis der ersten Substanz zu allen möglichen Subjekt – und Objektaussagen bestimmt: Die erste Substanz ist Grundlage/Matrix von allen Aussagen, sie ist das, worauf die Wahrheit aller Aussagen beruht und kann gerade deshalb weder Subjekt, noch Objekt einer Aussage sein. Sie ist wie „die Frau“, die Repräsentation der Repräsentation und kann gerade deshalb keine Repräsentation erfahren.²⁸ Sie „bedeutet“

²⁵ Aristoteles, a. a. O., S. 57.

²⁶ Aristoteles, a. a. O., S. 59.

²⁷ Aristoteles, *Generatio animalis* 2.4. 783b20–23.

²⁸ Man könnte, wenn man wollte, hier auch Lacan zitieren, der in *Encore, VII. Eine Lettre d'amour* zwar auf den phantasmatischen Ursprung der Repräsentation hinweist, das Phantasma jedoch der Logik des Begehrens unterwirft und damit das Schwanken der Phantasie

nicht mehr und nicht weniger als „Stoff“ oder eben „Leib“. Das heißt, sie fällt mit dem Leibsein, dem Stoffsein, mit dem, was sie bedeutet, zusammen. Sie darf, wie die erste Substanz, nicht mehr bedeuten, als Substanz zu sein und mithin keine Repräsentation erfahren, denn würde sie repräsentiert, erwiese sie sich ihrerseits als nicht mehr denn ein Vorstellungsbild. Damit würde freilich die sorgsam gezogene Grenze zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Realität und Illusion brüchig, und die Frage nach der Grenzziehung stellte sich erneut – solange, bis mit der Anerkennung der Bildlichkeit des Ursprunges die Grenzziehung selbst zur Frage wird. Dann aber kann auch die Frage nach der Funktion der Geschlechterdifferenz für die Konstituierung der Erkenntnisrealität nicht mehr ausgespart werden.

Die Frau und das Bild, die Realität und die Fiktion

Repräsentationen produzieren heißt, worauf Teresa de Lauretis in ihrem Buch „*Practise of Love*“ nachdrücklich hingewiesen hat, Bilder produzieren. Wie aber sollen die Frauen ihre „Realität“ abbilden, die im Prozeß der Repräsentation immer schon im verworfenen Bild verschwunden ist?

Es kann über diese „Realität“ so allgemein nicht mehr ausgesagt werden, als daß sie jenen „Rest“ bezeichnet, der zugleich die Voraussetzung ist für die Möglichkeit der Verbildlichung, und daß er vom Bild abgespalten ist. Die „Realität“ der Frau ist das, was in der Repräsentation nicht aufgeht. Außer, vielleicht, über einen Umweg: Dann nämlich, wenn die Geschichte der Repräsentation nicht außen vor bleibt, sondern selber ins Bild gesetzt wird.

auf seine Weise – als Psycho – Analytiker – beendet: „Betrachten wir allein die Terme aktiv und passiv, zum Beispiel, die alles beherrschen, was über das Verhältnis von Form und Stoff gedacht worden ist, dieses so fundamentale Verhältnis, auf das sich jeder Schritt von Platon bezieht, dann von Aristoteles, hinsichtlich dessen, was es mit der Natur der Dinge auf sich hat. Es ist sichtbar, berührbar, daß diese Aussagen sich nur auf ein Phantasma stützen, durch das sie versucht haben, dem zu supplieren, was auf keine Weise sich sagen kann, nämlich das Geschlechtsverhältnis“. (Lacan, Jacques: *Eine Lettre d'amour*. In: *Encore*. Das Seminar Buch XX. (Textherstellung durch Jacques-Alain Miller, Weinheim, Berlin 1975, S. 89.) Das Geschlechterverhältnis ist nicht sagbar – dies folgt aus der Logik des Begehrens. Ist die Phantasie bei Aristoteles noch jenes Vermögen, das nicht nur zwischen Irrtum und Wahrheit, zwischen Realität und Illusion, sondern auch zwischen Aktivität und Passivität liegt, das also zugleich ein mehr an Leiden als ein mehr an Autonomie verleiht, so ist Phantasma bei Lacan ein anderes Wort für das völlige Unterworfensein unter die Kette des Signifikanten.

Die bildliche Reflexion auf die Funktion der Frau innerhalb der Repräsentation würde also dabei ansetzen, daß „die Frau“ die Repräsentation repräsentiert. Sie würde die Entstehungsgeschichte der Repräsentation erzählen; – und damit an jenen Rest Realität oder Fiktion erinnern, auf der die angebliche Realität, das heißt die Referenz der Repräsentation, beruht. Sie würde die unmögliche Realität der Frau präsentieren und damit im imaginären Raum der Repräsentation einen Raum schaffen für die realen Frauen.

Teresa de Lauretis hat, so meine ich, genau dies im Blick, wenn sie in Anlehnung an Judith Maynes Buch *The Woman at the keyhole*, schreibt:

„As the title of Maynes book suggests, woman – filmmakers, viewers, actresses, editors, etc. are on both sides of the keyhole, that is to say, both sides of the ‚threshold that makes representation possible‘ by both dividing and joining subject and object, spectator and image. In thus refuting the notion of womans capture by or overidentification with the image, Mayne argues that the screen is ‚a figure of permeability and division at the same time‘ and hence perhaps the central trope of women's reinvention of cinematic narrativ.“²⁹

Die Realität, die uns gewöhnlich repräsentiert wird, ist, jene, die das Leben planbar macht, die Realität der Vernunft. Es ist die Realität der Zwecke, des Überlebens, der Beherrschung und der Selbstbeherrschung. Diese Realität kostet Opfer. Sie fordert nicht nur die Verwerfung des realen Schwindels, des stetigen Wandels, der Verunsicherung, der Leidenschaften, sondern auch die Verwerfung der Phantastik des Ursprunges. Da die Grenzziehung zwischen Illusion und Realität, wie die Lektüre von Aristoteles gezeigt hat, zur Voraussetzung hat, daß „die Frau“, um der Repräsentation Referenz zu verleihen, die Repräsentation repräsentieren muß, fordert sie mithin den Verzicht der Repräsentation der Frauen. Um der mit der Vernunft verbundenen Phantasie Realität zu verleihen, werden immer wieder reale Menschen den imaginären Teil dieser Realität verkörpern müssen. Es werden immer die Anderen sein und sie werden – auch wenn es sich bei den Anderen um Männer handeln sollte – das Weibliche repräsentieren.³⁰

²⁹ Lauretis, Teresa, *Practise of Love*, S. 95.

³⁰ Jede Form von Rassismus ist, wie etwa Christina von Braun im Fall des rassistischen Antisemitismus gezeigt hat, verflochten mit Sexualbilder. So tauchten, wie von Braun schreibt, „... die alten Bilder der feigen und verlogenen Weiblichkeit im rassistischen Antisemitismus nunmehr aber als Eigenschaften des Juden auf.“ Christina von Braun, Und der Feind ist Fleisch geworden, in: *Der ewige Judenhaß: Christlicher Antijudaismus*,

Wenn nun der Versuch einer Reflexion auf die Entstehungsgeschichte der Repräsentation erweist, daß die Realität des Plans auf einer Abspaltung ihres Grundes beruht, der seinerseits phantastisch ist, so dreht sich das Verhältnis zwischen Phantasie und Realität um: dann führt jede Verminderung einer mit der Repräsentation einhergehenden Verwerfung von Realität, der Gewinn von mehr Realität also, zu einer Auflösung der Spaltung von „Realität“ und „Phantasie“. Je mehr an Realität gewonnen wird, desto mehr verwischen sich die Grenzen zwischen real und fiktional. Das meint nicht, daß Phantasien real werden, sondern daß die realitätskonstituierende Funktion der Phantasie den ihr zukommenden Raum erhält. Damit verbindet sich für mich die Hoffnung, daß nicht weiterhin und immer die Anderen für die Referenz der Repräsentation eintreten müssen.

In diesem Sinne hat, so meine ich, die vietnamesische Filmemacherin Trinh T. Minh-ha in einem Interview mit Judith Mayne die Frage nach der Darstellbarkeit von Wahrheit beantwortet:

„Jede Darstellung von Wahrheit bezieht Momente von Fiktion mit ein, und nur der Unterschied zwischen sogenanntem Dokumentarfilm und Spielfilm ist bezüglich der Beschreibung von Realität eine Frage von Fiktivitätsgraden. Je mehr man versucht, die Trennung zwischen beiden zu klären, desto mehr verstrickt man sich in die Künstlichkeit von Grenzen.“³¹

Adresse der Autorin: Astrid Deuber-Mankowsky, Humboldt-Universität, Philosophische Fakultät III, Kulturwissenschaftliches Seminar, Sophienstr. 22a, 10178 Berlin

Deutschnationale Judenfeindlichkeit, Rassistischer Antisemitismus, hg. von Braun, Christina, Heid, Ludger, Stuttgart, Bonn 1990, S. 198.

³¹ Trinh T. Minh-ha, „From a Hybrid Place“. Interview von Judith Mayne, in: Trinh T. Minh-ha, *Texte, Filme, Gespräche*, München, Wien, Berlin 1995, S. 88.