Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 48 (1989)

Artikel: Schatten des Geschlechts über der Vernunft

Autor: Weisshaupt, Brigitte

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883082

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Medium Geschlecht?/Questions féministes

Studia Philosophica 48/89

BRIGITTE WEISSHAUPT

Schatten des Geschlechts über der Vernunft

Das Licht der Vernunft hat seit seinem Erscheinen die Dunkelheit des abendländischen Unvernünftigen auszuleuchten versucht und weitgehend eine aufgeklärte Welt zustandegebracht. Nach und nach traten Sachverhalte und Gegenstände ins Licht, andere blieben unaufgekärt oder wurden allererst durch das selektierende Licht in den Schatten gestellt. Die Lichtmetaphorik der aufklärenden Vernunft umschreibt die Dialektik von Licht und Schatten, von Vernünftigem und Unvernünftigem oder Vernunftlosem auf besonders einleuchtende Weise. Diese Metaphorik macht deutlich, dass das, worauf Licht fällt, Inhalt und Gegenstand der Vernunft ist, die sich damit selbst bestimmt, und die dadurch auch immer eine andere ist. Vernunft differenziert sich nämlich, worauf Adorno hinweist, in sich nach ihren Gegenständen; sie «darf nicht äusserlich, mit verschiedenen Graden von Gültigkeit, als stets dieselbe, verschiedenen Gegenstandsbereichen aufgeprägt werden» (Adorno, 1973, S. 232). Was beim Ausleuchten durch die Vernunft im Schatten bleibt, fällt als Schatten bestimmend zurück auf die Vernunft.

Ich spreche hier nun im besonderen vom Schatten der unaufgeklärten Geschlechterdifferenz über der Vernunft und frage, wie dieses Schattenhafte die Vernunft verdunkelt. Dabei gehe ich davon aus, dass die *Kritik an der Vernunft* als konkrete Erhellung der Vernunft nur vernünftig möglich ist.

Die Schatten, auf die wir theoretisch blicken, sind jene der einseitig herausgedachten Vernunft. Aus dem Dunkel, so lautet meine These, meldet sich die unterschlagene Perspektive, das «Weibliche», als Kritik der Vernunft zu Wort. «Das Ausgestossene – man nennt es in anderen Zusammenhängen den Knecht, das Verdrängte – ‹beherrscht› unwiderruflich noch den Text, durch den seine Ausschliessung bestätigt wird» (Irigaray, 1980, S. 16). Im Ausgeschlossenen exponiert sich das philosophierende Subjekt als ein «weibliches». Dadurch wird die Relevanz des klassisch philosophierenden Subjekts für die Erkenntnis von *Objektivem* – der Welt und ihrer Erscheinungen – sowie

des Subjekts selbst virulent. Für die Philosophie eröffnet sich durch die Präsenz eines sich zunächst explizit als weiblich definierenden Subjekts ein besonderer und neuer Realitätsbezug. Dieser zeigt sich als bestimmte Kritik, Konkretisierung und Erweiterung der tradierten philosophischen Positionen. Solches Denken tritt zunächst dort hervor, wo Frauen in den bisherigen Erkenntnis- und Wissensgehalten der Philosophie weder sich selbst noch bestimmtes Objektives *ihrem* theoretischen Zugang gemäss ausgedrückt finden.

Ich spreche hier zunächst in uneigentlichem Sinne von einem «weiblichen Subjekt», wobei ich annehme, dass dieses ein historisch gewordenes und damit immer auch ein konditioniertes ist, dessen Werden sich als ein Bestimmtwerden und nicht als ein Sichselbstbestimmen erweisen lässt, was wiederum heisst, dass es im strengen Sinne eben *nicht* Subjekt ist. Frauen wurden bisher nur als Objekte definiert und von Männern bestimmt. Ihnen wurde weder *Selbstsein* ermöglicht, noch nahm man ihr spezifisches *Wissen von sich* zur Kenntnis. Frauen sind aber immer schon solche «Objekte», die von sich selbst als Subjekte und Personen wissen können. Dieses Wissen muss herausgedacht und den männlichen Definitionen des Weiblichen entgegengestellt werden.

Das Denken von Frauen zeichnete sich in den jüngsten feministischen Überlegungen bisher durch Bestrebungen aus, eigene Positionen zu gewinnen. Es galt zunächst, den Nachweis des Ausschlusses der Frauen aus dem Geschäft der philosophischen Reflexion bei den Themen und Fragestellungen klassischen Philosophierens zu führen. Damit verbunden war und ist die kritische philosophiegeschichtliche Rekonstruktion philosophischer Gehalte. Das implizit im bisherigen philosophischen Diskurs mitgedachte und mitinterpretierte «Weibliche» sollte als das, was es ist, nämlich als objektivierende Interpretation eines männlichen Subjekts herausgestellt werden. Auf diesem Wege haben sich bisher die Frauen vielfach psychoanalytischer Modelle bedient, auch indem sie diese kritisch veränderten bzw. dechiffrierten, um des philosophiegeschichtlich und ontogenetisch Verdrängten thematisch habhaft zu werden. Wenn Begriffsgenesen allgemein in der Philosophiegeschichte auf die Generierenden zurückgehen und in deren Normenschaffungskompetenz ihre Basis und Ausführung haben, so wird auch das Symbolische – im Sinne des sprachlich Ausgedrückten der Vernunft – dieser Genesis entstammen. Auch die Bestimmungen der Vernunft, des Vernünftigen, werden also, bezogen auf die genannte Urheberschaft, durch Kritik überprüft und verändert werden müssen. Wesentliches an dieser Kritik ist z. B. durch Luce Irigaray und Julia Kristeva, zwei französische Denkerinnen, geleistet worden. Ihnen

geht es darum, sichtbar zu machen, was jeweils aus dem Vor- und Aussersprachlichen durch Männer bzw. Frauen ins «Symbolische» gehoben wird, bzw. dass und wie weit das «Weibliche» mit dem Vorsymbolischen, dem «Semiotischen» oder «Unbewussten» identifiziert wird, und was sich dabei für Konsequenzen ergeben.

Ein durch männliche Interessen geprägtes Denken hat die Vernunft sich einseitig herausbilden lassen. Die beanspruchte Allgemeinheit der Vernunft ist abstrakt und über partikulares Denken vermittelt.

Im folgenden möchte ich exemplarisch das Subjekt der Vernunft betrachten und die Probleme der Ich-Identität diskutieren.

Selbstverhältnis und Identität

In der abstrakten Erörterung der Identität der Person, wie sie in der philosophischen Anthropologie gemeinhin erfolgt, ist die Frau stillschweigend mitgemeint; das heisst, die theoretische Erörterung ist zunächst nicht so konkret, dass die Differenz der Geschlechter miteinbezogen wird. Bei genauem Zusehen zeigt sich allerdings, dass sich die Probleme der Identitätsbildung beim «Menschen» wesentlich als Annäherung an die Probleme der Identitätsbildung beim Mann erweisen.

Dieser Befund wurde und wird erst durch die kritische wissenschaftliche Forschung von Frauen aufgedeckt, welche notwendig ist für ein besseres Selbstverständnis beider Geschlechter und für eine bessere und ganzheitlichere Theorie.

Ich gehe davon aus, dass Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung nicht möglich sind ohne Vernunft, dass sie auch bei Frauen als reflektiertes Selbstverhältnis verstanden werden müssen (Tugendhat, 1979, S. 241). «Selbstbewusstsein», «Selbstsein» und «Selbstbestimmung» bezeichnen einen sich selbst fortbestimmenden Prozess in einem Erfahrungs- und Sprachumfeld, in intersubjektiven Kontexten.

Prinzipiell sollte sich hier das Werden des Selbstseins der Frau nicht von jenem des Mannes unterscheiden, aber faktisch wird natürlich die durch männliche Normenschaffungskompetenz definierte soziale Mitwelt für den Selbstwerdungsprozess von Frauen besonders zum Problem. Genau hier wird die Frage relevant, in welchem sozialen Erfahrungs- und Diskurskontext der Selbstbestimmungsprozess von Frauen statthat oder vielmehr nicht stattfindet. Dass Frauen wirklich selbst bestimmen können, was sie sein und wie sie sich

selbst verstehen wollen, ist in jeder «patriarchalischen» Gesellschaft eine Illusion. Damit wird die prinzipiell gleiche Form der Selbstwerdung von Mann und Frau fragwürdig. Die inhaltlich anders bestimmte Genese wirkt sich auch auf die Form oder Struktur aus; die inhaltlich anders besetzte Entwicklung wird auf die Entwicklungslogik Auswirkungen haben.

Selbstbewusstsein, Selbstbestimmung und in dieser Form personale Identität sind Termini der neuzeitlichen Philosophie. Sie stehen im Zusammenhang mit der Entfaltung der Subjektivität, das heisst einer selbstbewusstseinszentrierten Explikation des Ich. Hierbei geht es um ein Ich, das wesentlich als Geist und Vernunft bestimmt ist. Mit dem Begriff «Selbstbewusstsein» ist philosophisch ein Bewusstsein gemeint, das jemand von sich selbst hat. Dieses Sich-selbst-Wissen ist Grundlage alles übrigen Wissens und Bewusstseins.

Die Identität des «Ich» bezeichnet die Kompetenz sprach- und handlungsfähiger Subjekte, bestimmten Konsistenzforderungen zu genügen. Diese Kompetenz bildet sich in sozialen Interaktionen. In der Theorie und Diktion von Habermas wird Identität zunächst durch Vergesellschaftung erzeugt, dadurch nämlich, dass sich die Heranwachsenden erst einmal über die Aneignung symbolischer Allgemeinheiten in ein bestimmtes soziales System integrieren, während Identität dann durch Individuierung d. h. gerade durch eine wachsende bzw. kritische Unabhängigkeit gegenüber sozialen Systemen sich weiterbildet und entfaltet (Habermas, 1976, S. 68). In die allgemeine Definition der Identitätsgenese bezieht Habermas eine mögliche Geschlechterdifferenzierung nicht ein. Auf dem Hintergrund des Rasters genereller Identitätsgenese müssen deshalb die Defizite der Theorie bezüglich des Selbstwerdens und des Selbstseinkönnens von Frauen sichtbar gemacht werden.

Hier zeigt sich die fundamentale Schwierigkeit unserer allgemeinen theoretischen Sprache als sexistischer Herrschaftssprache, die in der Regel «weibliche» Belange nicht mitmeint. Frauen möchten daher eine «andere Sprache» sprechen. Sie machen aber die Erfahrung, dass sich Sprache nicht einfach von einer einzelnen Person oder Personengruppe konstituieren lässt. Viele Feministinnen sprechen von einem «implantierten» Bewusstsein und von einem durch Sprache vollzogenen «Kolonialismus», die eine genuine Beeinträchtigung der Erfahrungen und des Bewusstseins der Frauen bedeuten.

Mögliches Selbstsein von Frauen

In den Ansätzen feministischer Theorien haben wir Versuche vor uns, in der Topologie fraulichen Seins voranzukommen. Zunehmend deutlicher wird ein Ort der Rede von Frauen geschaffen. Darin liegt die Aufforderung an Frauen, sich nicht wieder auf einen neuen «Mythos Frau» zurückbinden zu lassen. Auch wenn Frauen die Bestimmungen ihres Bewusstseins noch kaum entdeckt haben mögen, wird ihre Rede, d. h. ihre Fähigkeit im Symbolischen, Wege zur weiteren Selbstfindung eröffnen. Es entstehen Lichtungen von Öffentlichkeit gegen verordnete Stummheit.

Hier ist die Frage zu stellen, ob eine im bisherigen Sinne autonome Ich-Identität für Frauen die allein anzustrebende Form ihres Personseins sein soll.

Die Autonomie des Ich bedeutet ein einheitliches, vernunftgeleitetes Selbst, das als systematisiertes Ordnungsprinzip auftritt. Es erscheint als die «rigide Einheit des bürgerlichen Subjekts» (Wellmer, 1985, S. 104). In starre Grenzen gebannt, ist dieses Subjekt unfähig zur Selbstrevision. Alles, was nicht seiner Logik entspricht, wird als ich-fremd, als Nicht-Identisches oder als Abgespaltenes qualifiziert und ausgegrenzt. Das sogenannte «Weibliche» gehört dazu. Das autonome Ich macht einen Herrschaftsanspruch über alles Andere ausser ihm geltend. Es übt einen Zwang aus gegen die äussere Natur und gegen die eigene «innere Natur», gegen das Sinnliche und Emotionale. Die Autonomie des Ich bedeutet den Zwang des Bewusstseins über die äussere Natur und die «innere Natur» der Person.

Nach der philosophiegeschichtlich registrierten und akzentuierten Trennung von «Geist» und «Leben», die sich seit Descartes abzeichnete, gewinnt heute wieder die Erfahrung an Bedeutung, dass das Bewusstsein seine genetische Herkunft in der Natur hat und von dieser auch essentiell abhängig bleibt. Die äussere Natur und die innere Natur des Menschen lassen sich nicht ohne das Risiko ihrer gänzlichen Auslöschung grenzenlos ausbeuten und unterdrücken (vgl. Nölleke, 1985, S. 262). Diese Erkenntnis bedeutet für das bewusste Ich, dass es ein abhängiges Ich ist. Aus dieser Einsicht folgt notwendig, Ich-Identität anders und offener zu denken. Die «innere Natur» sollte nicht länger rigoros dem «autonomen Ich» unterworfen bleiben. Sie sollte durch das von ihr abhängige Bewusstsein hindurch eine Möglichkeit erhalten, sich zu äussern, besonders auch auf der symbolischen Ebene. Die Vorstellung, dass die «innere Natur» in Sprache entbunden wird und damit einen freien Zugang zu Interpretationsmöglichkeiten gewinnen kann, eröffnet eine neue Perspektive für die «innere Natur» und für Identität und Selbstsein überhaupt.

Ein über eine autonome Ich-Identität hinausgehendes Modell einer «ungezwungenen Ich-Identität» (Habermas) bedeutet die Aufhebung der starren Subjektgrenzen bzw. eine Erweiterung dieser Grenzen. Darin ist auch eine offene Form der Individuierung jenseits starrer Systemzwänge, also die zwanglose Einheit einer «kommunikativ verflüssigten Ich-Identität» (Habermas/Wellmer) zu sehen.

Als Frage bleibt, wie dieses Modell für die Gewinnung einer Bestimmung des Selbstseins von Frauen relevant werden kann. Das Konzept solchen Selbstseins geht einher mit dem Konzept veränderter Vernunft. Vernunft steht selber im Diskurs. Wie sie im Spannungsfeld zwischen Kommunikation und Rationalitätskritik sich konstelliert, muss sich auch auf unsere Debatte auswirken.

Vernunft im Diskurs

In der feministischen Philosophie ist die Frage umstritten, ob eine rein «weibliche Philosophie» zu entwickeln und der bisherigen vorwiegend «männlichen Philosophie» gegenüber zu stellen sei, oder ob die bisher einseitig geschlechtsdominierte Vernunft dahingehend zu verändern und zu befreien sei, dass die alte Idee einer *einen* Vernunft durch Ergänzung ihrer ausgelassenen «weiblichen» Momente einen neuen Ausdruck gewinnen kann.

Besonders zu bedenken wird dabei sein, ob und inwiefern feministische Vernunftkritik auch eine anthropologisch fundierte Kritik sein muss, ob also und inwiefern der anthropologische Befund «Frau» ein anderer ist als der anthropologische Befund «Mann» und inwieweit das Denken davon betroffen ist.Dabei kann es nicht darum gehen, ein «weibliches» Denken zu entwickeln, das sich von einem *hypostasierten* «Wesen der Frau» her bestimmt, aber auch nicht darum, eine mögliche «feministische Philosophie» lediglich *subjektivistisch* dadurch sich definieren zu lassen, dass sie auf die Erfahrungen von Frauen als Geschlechtswesen allein sich abstützt, und von daher alles, was ist, was sein kann und was sein soll, reflektiert und bestimmt.

Wenn wir auch erkenntnistheoretisch davon ausgehen können, dass für das reflektierende (weibliche oder männliche) Subjekt das eigene körperliche und seelische Sein eine objektive Präponderanz, einen objektiven Vorrang beinhaltet, weil es das Subjekt unvermittelt trifft, so ist doch diese anthropo-

logische Gegebenheit nicht *allein* das Denken bestimmend – wohl aber zu bedenken. Sie muss auf jeden Fall in ihrer Bedeutung für das Konzept von Erkennen, Vernunft und Denken aufgearbeitet werden.

Es bleibt uns die Aufgabe, das anthropologisch Allgemeine durch kritische Negation zu konkretisieren, um den allenfalls voreiligen Schluss bisherigen Philosophierens, männliches Denken sei Denken schlechthin, als historischen Fehlschluss zu erweisen. Es ist nämlich, sagt z. B. Nietzsche, ein System von «vorherbestimmter Entscheidung und Antwort auf vorherbestimmte und ausgelesene Fragen» gegeben. «Bei jedem kardinalen Problem», so Nietzsche, «redet ein unwandelbares ‹das bin ich›; über Mann und Weib zum Beispiel kann ein Denker nicht umlernen, sondern nur auslernen, was darüber bei ihm ‹feststeht›. Auf diese reichliche Artigkeit hin, wie ich sie eben gegen mich selbst begangen habe, wird es mir vielleicht schon eher gestattet sein, über ‹das Weib an sich› einige Wahrheiten herauszusagen: gesetzt, dass man es von vorneherein nunmehr weiss, wie sehr es eben nur – meine Wahrheiten sind» (Nietzsche, 1886, Nr. 231). «Grad und Art der Geschlechtlichkeit eines Menschen reicht bis in den letzten Gipfel seines Geistes hinauf» (Nietzsche, 1886, Nr. 75). Nietzsche behauptet hier eine geschlechtliche Unhintergehbarkeit zumindestens der philosophischen Aussagen über Mann und Frau.

Jacques Derrida schreibt im Zusammenhang hiermit: «Es gibt also keine Wahrheit an sich, des Geschlechtsunterschieds an sich, des Mannes oder der Frau an sich; im Gegenteil: die gesamte Ontologie erheischt, verbirgt in sich diese Nichtentscheidbarkeit, deren Folgeerscheinung sie ist: ein Nachprüfungs-, Aneignungs-, Identifizierungseffekt, ein Effekt der Identitätsverifikation» (Derrida, 1976, S. 81 f.).

Das hier ontologisch nicht Gedachte, das einseitig nicht zu Denkende, bleibt Ergebnis und Desiderat der Ontologie. Zu kritisieren bleibt, dass einseitig über den Unterschied hinweggedacht und damit das Allgemeine bisher unvermittelt gesetzt wurde, anstatt es über die Differenzen konkret zu vermitteln. Es gilt nun, begrifflich jenes vernünftig Allgemeine zu destruieren, das bisher die Frau als «Wesen» bestimmte, und dagegen sichtbar zu machen, dass und wie sich «das wirkliche Sein» der Frau, ihr ungedachtes Anderes, ins Symbolische heben lässt.

«Identitätsverifikation» erweist sich auch für die Frauen als Aufgabe. Dieser Aufgabe im Wege steht zunächst das «An-sich-Sein» der Modelle, in denen anthropologische Identität gedacht wird. So kann es nicht anders sein, als dass sich auch noch die Bestimmungen der Identität der Frau wesentlich am geltenden Ich-Modell und seinen Modifikationen, also am Modell der bürgerlichen Subjektivität bzw. am Subjektivitätskonzept der idealistischen Philosophie orientieren. In gewisser Weise bleibt damit dieses Denken der «Urform von Ideologie», als welche Adorno Identität fasst, verhaftet (Adorno, 1973, S. 151).

Demgegenüber hat Foucault im Rückgang auf Nietzsche versucht, im Verfolgen eines anderen Typus von *Genealogie* das bedingungslos einigende und einheitliche Denken zu vermeiden und zu unterlaufen. Sein Vorhaben intendiert die Auflösung anthropologischer Konzepte mittels Destruktion ihrer einheitsbildenden Genese. «Dem komplexen Faden der Herkunft nachgehen», heisst für Foucault, «das aufsuchen und festhalten, was sich in ihrer Zerstreuung ereignet hat: die Zwischenfälle, die winzigen Abweichungen oder auch die totalen Umschwünge, die Irrtümer, die Schätzungsfehler, die falschen Rechnungen, die das entstehen liessen, was existiert und für uns Wert hat» (Foucault, 1974, S. 89 f.). Es gilt nach Nietzsche und Foucault zu entdecken, dass an den Wurzeln dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit und das Sein stehen, sondern die Äusserlichkeit des Zufälligen. Dieses äusserlich Zufällige erhebt sich gegen die ordnenden Machtkonstellationen – auch gegen die der scheinvermittelten «Einheit» des Subjekts. Als solche Ordnungsgebilde sind auch die Konzepte der klassischen Anthropologie zu sehen, die sich des «Menschlichen» über die Verallgemeinerung des Männlichen bemächtigen.

Für das Problem der Differenzierung von Männlichem und Weiblichem ist zum Beispiel schon das genealogische Zurückverfolgen der anthropologischen Theorie in den Leib aufschlussreich. «Dem Leib prägen sich die Ereignisse ein (während die Sprache sie notiert und die Ideen sie auflösen). Am Leib löst sich das Ich auf (das sich eine substantielle Einheit vorgaukeln möchte)» (Foucault, 1974, S. 91). Diese Genealogie sucht als Analyse der Herkunft gegenwärtigen Ich-Bewusstseins die Verschränkung von Geschichte und Leib auf; sie «muss zeigen, wie der Leib von der Geschichte durchdrungen ist und wie die Geschichte am Leib nagt» (Foucault, 1974, S. 92). Der uneinheitliche Leib kann hier als Modell einer Orientierungsform dienen, anhand welcher die konkretisierende Destruktion der «abstrakten» Identität

angegangen werden kann. Die Figur einer zwanglosen Identität, wie ich sie oben entwickelt habe, wäre in dieser ideologiekritischen Generalüberprüfung der anthropologischen Theorie natürlich eingeschlossen.

Der Versuch, Denken von Frauen aus der pluralen Vielschichtigkeit zum Beispiel der Leiblichkeit und deren geschichtlich-ideologischer Zerstreuung zu begreifen, wird ein Denken hervorbringen, das selbst different und dissident ist. In solcher Dissidenz wird das feministische Denken noch eine Weile verharren müssen, will es auch Philosophen zum Nachdenken über die Konkretion bewegen. Eine voreilige Verschwisterung im Denken würde die Frauen ihres Widerspruchsmomentes berauben. Wird die Genese der Identität der Person kritisch allein auf die logischen Mechanismen der wesentlich von Männern artikulierten Theorie zurückgeführt, so zeichnet sich diese Theorie eben zumindest negativ durch mangelnde Konkretisierung aus. Die Differenzierungen des Leiblichen und Geschlechtlichen und anderes mehr sind theoretisch für die philosophische Anthropologie nicht aufgearbeitet. Entsprechend bleiben die philosophisch-anthropologischen Konzepte für das Selbstsein der Person im Abstrakten stecken.

Das männlich dominierte philosophische Denken «schlechthin» hat vor der Konkretisierung des Besonderen, des männlichen und weiblichen Leiblichen und Geistigen schon Halt gemacht. Insofern ist die Phänomenologie der Differenzierungen noch nicht geschrieben, kann wohl auch nicht von männlichen Philosophen allein geschrieben werden. Diese Konkretion hat «man» aus der Philosophie als Wissenschaft ausgegrenzt; «man» überlässt sie, was die Frau anbelangt, dem angeblich un-philosophischen Feminismus.

Das neue von Frauen getragene philosophische Programm der Differenzierung des anthropologischen Wissens hat seine Impulse zu nehmen aus der Nicht-Identität im Begrifflichen, des Begrifflichen, das sich unter den Titeln Mensch, Vernunft, Selbstsein immer schon über die faktischen Differenzen hinweggesetzt hat. Der Ansatz kommunikativer und sprachanalytischer Theorien scheint mir geeignet, diese Differenzen in die Theoriebildung und das heisst nun, in den Diskurs einzubeziehen.

Stimme aus dem Schatten

Nach der kommunikativen Theorie ist auch die Bestimmung des Vernünftigen durch den vernünftigen Diskurs, das heisst durch konsensfähige Argumentation, herzustellen. Die kontrafaktische Idee eines solchen Konsenses über das

Vernünftige erfährt jedoch ihre Korrektur durch den faktischen Diskurs mit wirklichen Gesprächsteilnehmern, die zunehmend nun auch Teilnehmerinnen sind. Diese artikulieren, dass es in der Theorie so, wie es allgemein philosophisch-theoretisch bestimmt wird, nicht ist. Sie artikulieren das in der allgemeinen Theorie nicht Ausgedrückte. Es bedeutet wohl schon eine Probe aufs Exempel der kommunikativen Theorie, wie weit Frauen im faktischen Diskurs als Gesprächsteilnehmerinnen ernst genommen werden und wie weit ihre Voten in der Reziprozität des Dialogs argumentativ beim Bestimmen des begrifflich Vernünftigen und Unvernünftigen zum Tragen kommen.

Halten wir fest: Wir gehen davon aus, dass Philosophieren mit Vernunft zu tun hat. Wenn also mit der Vernunft Licht beansprucht wird, so sind auch die Schatten wahrzunehmen, die aus der unterschiedlichen geschlechtlichen Konkretion heraus auf die Vernunft fallen. Vernunft, das heisst hier vernünftige Argumentation wirklicher Gesprächsteinehmerinnen und Gesprächsteilnehmer, die in der Rede Wahrheitsansprüche geltend machen und bestreiten. Ihr Gespräch sollte das zur Rede gestellte Andere, das noch Schattenhafte, nicht verdrängen, sondern aufnehmen.

Zumeist krankt die vernünftige Argumentation daran, dass die Gesprächsteilnehmerinnen fehlen. Frauen zur philosophischen Argumentation zu befreien, ist selbst Desiderat heutigen Denkens von Frauen. Befreiung heisst Veränderung. Verändern wird sich nicht nur das argumentierende Subjekt «Frau», sondern auch die Argumentation selbst, die ihrer Genese nach bisher ebenfalls Produkt einseitiger Konstitutionsformen war. In der befreienden reziproken Argumentation würde sichtbar, dass *Aufklärung die Aufklärung verändert*. In diesem Sinne könnte denn auch davon die Rede sein, dass sich das Projekt der Moderne wandelt, wenn auch nicht dadurch, dass diese nun die Postmoderne rationalisieren möchte. Das Andere der Vernunft, um das es der feministischen Philosophie geht, ist das noch ungedachte und im Schatten liegende Eigen-sinnige. Ihm gilt die Aufmerksamkeit des Denkens von Frauen.

Hier mag denn auch der Ort sein, wo feministische Philosophie sich mit Bestrebungen der Postmoderne verbinden könnte. In diesem Zusammenhang möchte ich mit Jean-François Lyotard von einem Redigieren der Moderne sprechen (Lyotard, 1988). «Die Postmoderne ist schon in der Moderne impliziert», führt er aus, «da die Moderne – die moderne Temporalität – in sich einen Antrieb enthält, sich selbst auf einen von ihr unterschiedenen Zustand zu überschreiten. Und mehr als das: sich sogar in eine Art letzte *Substantialität aufzulösen, nach der zum Beispiel das utopische Projekt strebt*, aber ebenso das einfache politische Projekt, das in den grossen

Emanzipationserzählungen enthalten ist. Die Moderne geht konstitutiv und andauernd mit ihrer Postmoderne schwanger» (Lyotard, 1988, S. 6).

Die Debatte über die Dialektik von Moderne und Postmoderne hat wieder neue Lichter auf die Zuständigkeit und den Begriff der Vernunft geworfen. Es wird beispielsweise nach der *einen* Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen gefragt. Vernunft wird verschiedenen Rationalitätsformen gegenübergesetzt (Welsch, 1988, S. 277 f.). Dabei wird Vernunft etwa als «Vermögen der Verbindung und des Übergangs zwischen Rationalitätsformen» bezeichnet. Als Rationalitäts-*formen* gelten «kognitive, ethische, ästhetische, religiöse und technische Rationalität».

Rationalität wird dabei offenbar von den Gegenstandsbereichen her definiert. In diesem Sinne haben schon Kant und Hegel die Bestimmungen der Objektivität, des Gegenstandsbereichs, zugleich als Bestimmungen der Vernunft selbst begriffen.

Akzeptiere ich einmal diesen theoretischen Ansatz, dann kann ich aber auch als Frau sagen, dass es nahe liegt, *den Gegenstandsbereich der Bestimmungen «weiblichen Denkens»* ebenso als besondere Rationalitätsform der Vernunft zu fassen und damit zu der Vielzahl der Stimmen der Vernunft die weibliche Stimme sich gesellen zu lassen. Denn was als *ethische* Rationalität zum Beispiel erlaubt ist, müsste wohl analog als *weibliche* Rationalität möglich sein. Deren «Vorkommen» darf nicht wiederum mit Argumenten einer, natürlich nicht eingestandenen, in Wahrheit aber doch regional begrenzten «männlichen» Vernunft bestritten werden.

Hier lassen wir uns freilich nicht irremachen; die Schatten, die sich nun einmal im Felde der Gegenstände der aufklärenden Vernunft aufdrängen, verlangen nach Erhellung.

Ich fasse diese sich philosophierenden Frauen stellende Analytik und Programmatik am Thema der Vernunft zusammen: Philosophierende Frauen betreiben als Promotorinnen der Aufklärung das Sich-Überschreiten der einseitig erstarrten Vernunft «auf einen von ihr unterschiedenen Zustand» hin. Sie befördern philosophisch das utopische Projekt einer Erhellung jenes Schattenhaften, mit dem die Vernunft schwanger geht und zu dem auch das Ungedachte ihrer geschlechtlich bedingten und historisch gewordenen Dissidenz gehört. Sie betreiben aber auch das einfache politische Programm der Befreiung, das – richtig gelesen – impliziter Antrieb aller kommunikativen Theorie der Vernunft und aller Philosophie ist.

Literatur

Adorno, Theodo W.: Negative Dialektik, Frankfurt a. M.1973

Beauvoir, Simone de: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1986

Bennent, Heidemarie: Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur, Frankfurt a. M. 1985

Böhme, Gernot: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt a. M. 1985

Bovenschen, Silvia: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zur kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentation des Weiblichen, Frankfurt a. M. 1979

Derrida, Jacques: Sporen. Die Stile Nietzsches, Venezia 1976

Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens, München 1974

Habermas, Jürgen: Moralentwicklung und Ichidentität, in: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976

– ders., Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: Merkur, Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 1, 42. Jahrgang, Stuttgart 1988

Hauser, Kornelia: Viele Orte Überall? Feminismus in Bewegung. Festschrift für Frigga Haug, Hamburg 1987

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1971

Irigaray, Luce: Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt a. M. 1980

– dies.: Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin 1979

Kristeva, Julia: Une(s) femme(s). Interview von Eliane Boucquey, in: Essen vom Baum der Erkenntnis, Weibliche Praxis gegen Kultur, Berlin 1977

– dies., Die Revolution der poetischen Sprache, Frankfurt a. M. 1978

Lyotard, Jean-François: Die Moderne redigieren, Bern 1988

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse, 1886

Nölleke, Brigitte: In alle Richtungen zugleich. Denkstrukturen von Frauen, München 1985

Thürmer-Rohr, Christina: Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin 1987

Tugendhat, Ernst: Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M. 1979

Weisshaupt, Brigitte: Reflexionen zum Vernunftbegriff, in: Jahrbuch I, Philosophinnen. Von Wegen ins 3. Jahrtausend, hg. von Manon Maren-Grisebach und Ursula Menzer, Mainz 1982, S. 33-42

– dies., Du kannst mir nicht die Träume nehmen. Untersuchungen zu einer anderen Gegenwart, in: Frau – Realität und Utopie, hg. von Ch. Köppel und R. Sommerau, Zürich 1984, S. 297-317

– dies., Selbstlosigkeit und Wissen, in: Weiblichkeit in der Moderne, Tübingen 1986, S. 21-38

– dies., Spuren jenseits desselben. Identität und Dissidenz, in: Bei Lichte betrachtet wird es finster. Frauensichten, hg. vom Psychoanalytischen Seminar Zürich, Frankfurt a. M. 1987

– dies., Art. Philosophie, feministische, in: Frauenlexikon, hg. von Anneliese Lisner, Rita Süssmuth, Karin Walter, Freiburg i. Br. 1988, Sp. 893-898

– dies., Subjectivité et identité de la femme, in: Encyclopädia Universalis (Femme), Paris 1989

Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt a. M. 1985

Welsch, Wolfgang: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1988