

Alte Meister feministisch tradieren

Hilmer, Brigitte

1995

<https://doi.org/10.25595/898>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hilmer, Brigitte: *Alte Meister feministisch tradieren*, in: Die Philosophin : Forum für feministische Theorie und Philosophie, Jg. 6 (1995) Nr: 12, 10-21. DOI: <https://doi.org/10.25595/898>.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Philosophy Documentation Center.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: <https://doi.org/10.5840/philosophin199561224>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>

Brigitte Hilmer

Alte Meister feministisch tradieren

Es sieht irgendwie praktisch aus und scheint der Verständigung dienlich zu sein, davon auszugehen, daß „Feminismus“, „Philosophie“, „Tradition“ getrennte Bereiche sind, die sich füreinander interessieren, aufeinander einwirken können oder auch nicht. Die Behauptung, die genannten Wörter bezeichneten dasselbe, wäre in der Tat zu abwegig, um noch als provokante These durchzugehen. Unbestreitbar haben sich feministisch verstehende Theoretikerinnen die (wie immer sozial und institutionell regulierte) Freiheit, sich mit der philosophischen Tradition zu beschäftigen oder es lieber bleiben zu lassen. Es gibt wohl auch keine überwältigenden Gründe, ihnen ein solches Studium ans Herz zu legen.

Ich möchte allerdings die Vorstellung in Frage stellen, diese Freiheit beruhe darauf, daß Feminismus und philosophische Überlieferung einander ursprünglich fremd seien. Aus dieser Hintergrundannahme jedenfalls ergeben sich meines Erachtens zwei komplementäre, hermeneutisch problematische Überzeugungen: daß die feministische Befassung mit philosophischen Texten der Tradition primär und auf einer grundlegenden Ebene eine Frage der Inhalte einer bestimmten Tradition sei – oder daß sie ein methodologisches Problem darstelle.

Das Bild von getrennten Sphären, die einen Kontakt erst herstellen müssen, erleichtert vielleicht die Orientierung in einer Situation, in der die Einheit der Bedeutung von „Feminismus“ und sogar „Frau“ sich aufzulösen droht, bestenfalls in eine Familienähnlichkeit. Genauer gesagt, scheint eine spontane Reaktion von Theoretikerinnen, auf die ich bei unsystematischer Lektüre häufig stoße, darin zu bestehen, die Identität des Feminismus und der Feministin dadurch zu balancieren, daß sie zunächst die Geschichte derer darstellen, denen sie sich zurechnen möchten. Läßt sich schon keine gemeinsamer inhaltlicher Focus des Feminismus ausmachen, wird es um so wichtiger, in den Chor einzustimmen, der berichtet, wie „wir“ zu diesen Differenzen gekommen sind. Als alles anfang, glaubten wir an Aufklärung und Gleichberechtigung, dann entdeckten wir aber, daß diese Werte auf einer Verdrängung von Differenz beruhten. Schließlich stellten einige von uns klar, daß andere, die die ganze Zeit geredet hatten, einer privilegierten Klasse, Rasse, religiösen Tradition und sexuellen Orientierung angehörten und eigentlich nur *ihre* Probleme im Auge hatten. Der Name Butler rundet den Bericht ab.

Eine seiner Versionen könnte lauten, daß „wir“, d. h. „einige von uns“ sich nun, angesichts gewisser theoretischer Schwierigkeiten, in die diese Entwick-

lung von Differenzen geführt hat, auf die als Mittel der Problemexploration und als semantischer Fundus vielfach bewährte philosophische Tradition des Westens besinnen. Mir scheint aber, eine solche Geschichte klingt auf die Dauer nicht weniger exklusiv und einengend, als es essentialistische Konstruktionen und Vergewisserungen von Identität wären, selbst wenn sie mit der Anerkennung von Differenzen ein glücklicheres Ende zu nehmen beansprucht.

Zwar fördert sicherlich die Bezugnahme auf einen transparenten öffentlichen Raum eines „Wir“ der feministischen Diskussion das Sichtbar- und Bewußtmachen von zuvor verdeckten und daher machtgesättigten Differenzen. Der theoretische Feminismus verhält sich in dieser Hinsicht im klassischen Sinne politisch. Die Ressourcen solcher Selbstvergewisserungen liegen aber in faktischen Unterschieden, die nicht erst Produkt der theoretisch fortgeschrittenen diskursiven Arbeit am „Wir“ sind, sondern vermutlich so alt wie der Feminismus selbst. Das gilt nicht nur für Einfluß und prägende Beteiligung von Frauen aus gesellschaftlich nicht privilegierten Gruppen, es gilt auch für den Umgang mit philosophischer Tradition. Martha Nussbaum hat unlängst darauf hingewiesen, daß eine Reihe von Philosophinnen in den USA, die sich politisch feministisch verstehen, ohne im Rampenlicht feministischer Diskussionen zu erscheinen, seit Jahren gute Arbeit in der Erforschung und auch der feministischen Durchleuchtung klassischer Philosophien und Themenfelder leisten.¹

Aber auch weiter zurückreichende Beispiele lassen sich finden. Die Inspiration etwa durch Hegels Anerkennungs-, Intersubjektivitäts- und Machttheorie² setzte in der feministischen Theoriebildung schon vor ca. 50 Jahren ein.³ Bettina von Arnim teilt Günderode ihre Vorbehalte gegen „die“ Philoso-

1 Martha C. Nussbaum, *Feminists and Philosophy*, in: *The New York Review of Books*, 20. Okt. 1994, 59 - 63. Deutsch: *Feministinnen und Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995) H. 2, S. 373 - 387. (Ich beziehe mich auf die deutsche Version.) Der Essay bezieht sich auf den von Louise Anthony und Charlotte Witt herausgegebenen Band *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Plymbridge 1994.

2 Als aktuellere Beispiele unter vielen nenne ich: Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt a. M. 1993 (englisch 1988); Seyla Benhabib: „Die Quellen des Selbst“ in der zeitgenössischen feministischen Theorie, in: *Die Philosophin* 11, Mai 1995, S. 12 - 32; Brigitte Rauschenbach, Erkenntnispolitik als Feminismus. Denkformen und Politikformen im feministischen Bildungsprozess der Erfahrung, ebd. S. 33 - 49.

3 Mit Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg, 1968 (neu übersetzt 1994). Vgl. dazu auch Geneviève Lloyd, *The Man of*

phie - „Ich glaub einmal nicht, daß die Natur einen solchen, der sich zum Philosophen eingezwickelt hat, gut leiden kann“⁴ – in demselben Briefwechsel mit, in dem ihre Hemsterhuis-Lektüre zur Sprache kommt. Und mit Gerda Lerner könnte man sagen, daß das vereinzelt schriftlich dokumentierte feministische Bewußtsein, wiewohl noch lange an der Weitergabe und Entfaltung seiner Einsichten gehindert, sich seit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Europa auch und stets wieder im Ausgang von der Aneignung und Kritik überlieferter Texte artikuliert.⁵

Nach meiner Erfahrung in Diskussionen sind es oft Männer, die sich davon enttäuscht zeigen, daß Feministinnen nicht mit einem fundamental neuen ‚Ansatz‘ aufwarten, der die ganze bisherige Philosophie über den Haufen wirft (bzw. daß die Frauen, sollten sie solches ankündigen, das Versprechen nicht einlösen können). Die Hoffnung auf das ganz Andere der Frauen verbindet sich bei diesen Kritikern damit, daß sie vergessen, in welchem Maße revolutionäre Neuerungen in der bisherigen Philosophiegeschichte meist zunächst die Gestalt einer unbewußten Wiederholung oder bewußten Durcharbeitung der Tradition angenommen haben.

Unbestreitbar funktionieren Traditionen durch ein Moment von Autorität, sie manifestieren und stabilisieren Herrschaftsverhältnisse.⁶ In der androzentrischen und patriarchalischen philosophischen Überlieferung ist dies in erdrückendem Ausmaß der Fall. Das erschwert das Transzendieren dieser Herrschaftsstrukturen in der Aneignung der Tradition, aber verunmöglicht sie nicht. Letzteres nicht primär deshalb, weil „die“ Tradition auch noch gute Seiten enthält, sondern weil Aneignung und Tradieren immer (ob „posttraditional“ reflexiv beschleunigt oder im herkömmlichen Normaltempo) das Tradierte auch verändern und überschreiten.

Es wäre meines Erachtens eine irrige Totalisierung von Macht, zu meinen, daß der Umgang mit den Aussagen überwiegend verstorbener männlicher Denker Frauen so determinierte, daß er ihnen verunmöglichte, sich als Feministinnen zu verhalten.⁷ Zumal ja sonst angenommen werden müßte, daß der

Reason. 'Male' and 'Female' in Western Philosophy, London 1984, S. 86 - 102 (deutsch Bielefeld 1985).

4 Bettina von Arnim, *Die Gúnderode*, hrsg. von Elisabeth Bronfen, München 1982, S. 61 f.

5 Gerda Lerner, *Die Entstehung des feministischen Bewußtseins*. Vom Mittelalter bis zur ersten Frauenbewegung, Frankfurt a. M. 1993.

6 Vgl. Jürgen Habermas, Zu Gadammers ‚Wahrheit und Methode‘, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971, S. 45 - 56.

7 Vgl. dagegen etwa Rosi Braidotti, Embodiment, Sexual Difference, and the Nomadic Subject, in: *Hypatia* Vol. 8, no. 1 (Winter 1993), S. 1 - 13. Braidotti macht sich Sorgen

Abhängigkeit vom Gewebe des patriarchalen Diskurses, insofern dieser ein Medium der Artikulation allererst bereitstellt, nicht einfach durch den Gestus der Kritik zu entkommen ist. Einer solchen Vorstellung möchte ich entgegenhalten, daß die Auseinandersetzung mit der Tradition, und die Anknüpfung daran, feministisches Denken nicht nur nicht notwendig behindert, sondern vielleicht sogar befördert und zum Teil ermöglicht.

*

Wenn diese Situation als unbefriedigend empfunden und von der Rhetorik des Feminismus oft überspielt wird, hat das allerdings verständliche Gründe. Philosophische Texte stellen schließlich ein Genre dar, das durch Autorschaft, institutionell und inhaltlich, verglichen etwa mit Literatur, in besonderem Maße von Männern monopolisiert wurde. Andererseits aber überzeugen sie nicht in demselben Grade wie etwa die Mathematik mit der Behauptung, Stil und Inhalt seien von den Subjekten und ihrer – auch geschlechtlichen – Identität und Situiertheit völlig ablösbar. Es liegt daher nahe, das spezifisch Feministische entweder als Absetzung von dieser Tradition insgesamt zu verstehen oder den Kanon durchzuarbeiten, indem man ihn als Schauplatz der, Frauenunterdrückung legitimierenden, Inszenierung von Geschlechterdifferenz erforscht. Eine solche (höchst notwendige) Aufgabenstellung schiene mir aber eine Beschränkung zu bedeuten, die weder zwingend ist, noch die Praxis der philosophischen Arbeit von Feministinnen hinreichend beschreibt. Gibt es darüber hinaus ein „Proprium“ feministischen Denkens, das den Spielraum im Umgang mit der Überlieferung ausweitet, ohne es in der bloßen Übernahme und Kontinuation der gegebenen Tradition aufgehen zu lassen?

Bevor ich zur Frage nach solchen Kriterien feministischen Denkens komme, möchte ich einige Bemerkungen zu einer verbreiteten und historisch nicht sehr alten Vorstellung machen, die einer selbstbewußten Aneignung des philosophischen Kanons im Wege stehen könnte. Sie besagt, daß Traditionen nur oder in besonderem Maße zu Bewußtheit und Befreiung beitragen, wenn es „eigene“ Traditionen sind. Mit „eigene“ wäre gemeint, daß diejenigen, die die Tradition stiften, und die, die sie übernehmen, durch substantielle Gemein-

über „the syndrome of the ‚dutiful daughter‘“ in der institutionalisierten Philosophie und bekennt: „I fear mimesis as a mere repetition without difference“ (S. 2). Sie scheint (wie das männliche Establishment) überzeugt zu sein, Frauen könnten in den bestehenden Arbeitsfeldern der Philosophie nicht wirklich kreativ sein, ihre Teilnahme reduziere sich vielmehr auf die Affirmation eines Machtdiskurses.

samkeiten verbunden sein sollten, die über die diachrone Teilnahme am Traditionsgeschehen hinausgehen. Das aufdringlichste Beispiel wäre die Verbindung durch Abstammung, durch ethnische, aber auch durch lokale oder politische Kontinuität oder durch vergleichbare Erfahrung, – oder eben durch das Geschlecht.

Ich möchte diese Vorstellung Traditionessentialismus nennen. Sie ist plausibel für orale Kulturen und auf der Ebene der Gewohnheiten und sozialen Stile und findet Anhalt in gewissen Prozessen politischer Identitätsbildung. Die „eigene“ Tradition scheint zunächst einfach die zu sein, in der wir uns durch Sozialisation vorfinden, wo Gemeinsamkeiten naturwüchsig gegeben sind (ich komme darauf noch). Aber mindestens dann, wenn das Schreiben und Lesen von Texten den Traditionszusammenhang vermittelt und das Tradiertere nicht das sowieso schon Bekannte ist, lassen sich meines Erachtens viele Beispiele dafür nennen, daß substantielle Gemeinsamkeiten weder den Überlieferungsvorgang überhaupt noch seine – teils Herrschaft, teils Widerstand begünstigende – Wirksamkeit begründen. Schon die christlich-europäische Überlieferung schöpft aus keineswegs „eigenen“ Quellen: der hebräischen Bibel und dem durch die arabische Welt weitergegebenen griechischen Denken. Englische PuritanerInnen oder nach Nordamerika verschleppte AfrikanerInnen konnten sich mit Bezug auf solche Texte mühelos als das Volk Israel verstehen, und einige Deutsche um 1800 erklärten sich mit Vehemenz zu Erben der griechischen Philosophie, wie später Chinesen oder Cubaner zu Erben des Marxschen Denkens.

Zwar gehört es sicherlich zu den schmerzlichsten Seiten der Benachteiligung von Frauen in unserer Kultur, daß ihnen, wie Gerda Lerner eindrucksvoll dargestellt hat, die Weitergabe der Resultate ihrer Denkarbeit ebenso verwehrt war wie die Anknüpfung an und Akkumulierung von Einsichten ihrer Vorgängerinnen. Möglich war ihnen nur, was Hannah Arendt für die assimilierten Juden als „verborgene Tradition“ bezeichnet hat⁸: das immer erneute Wiederholen eines Motivs, das nicht für die Betroffenen, sondern nur im nachhinein, für die an einer solchen Tradition Interessierten, ein Kontinuum ergibt. Mir scheint aber dabei das eigentliche Problem weniger das Fehlen einer „eigenen“ weiblichen Überlieferung zu sein – wer eine solche für nachträglich wünschenswert hielte, müßte zumindest die durch diese Kultur ja erst festgeschriebene Relevanz einer Geschlechterdichotomie für unausweichlich halten –, als vielmehr die diesem Fehlen zugrundeliegende Tatsache, daß Frauen schon durch den chronisch geringeren Alphabetisierungs- bzw., später,

8 Hannah Arendt, *Die verborgene Tradition*, Frankfurt a. M. 1976, S. 46 ff.

Bildungsstand bis vor kurzem von der Freiheit der Traditionsstiftung, -wahl, oder auch nur -verwaltung im Rahmen der Schriftkultur ferngehalten wurden.

Es spricht für das Ausmaß, in dem soziale Konstruktionen von Geschlechtsidentität in Kraft sind, daß wir (die meisten philosophierenden Frauen, die ich kenne) uns Vorgängerinnen wünschen, deren Beispiel es erleichtern würde, philosophisches Nachdenken mit „eine richtige Frau sein“ in Einklang zu bringen. Aber wie die Lage nun einmal ist, sind Feministinnen zu einer Leistung herausgefordert, die diejenigen Betriebsphilosophen, die eine ethnozentrische Abkürzung wählen möchten („wir beschäftigen uns mit unserer Tradition, weil sie unsere Tradition ist“), meinen einsparen zu können: in gewissem Sinne nicht „eigene“ philosophische Texte und Vokabulare auf ihre Wahrheit (pragmatistisch ausgedrückt: ihre Brauchbarkeit) zu prüfen. Feminismus bezeichnet daher eine jener Grenzen, an denen sich zeigt, daß Philosophie nicht im Erzählen „unserer“ intellektuellen Geschichte aufgehen kann.

*

Damit komme ich zum Problem der Kriterien für einen spezifisch feministischen Zugang zur philosophischen Tradition, insofern dieser über die Untersuchung misogynyner Motive und Theorien im engeren Sinne hinausgeht. Eine verbreitete Praxis besteht darin, eine bestimmte Linie oder bestimmte Texte als für Feministinnen anschlussfähig auszuzeichnen. Ein solches Vorgehen ist legitim, wenn erkennbar ist, womit diese eine solche Auszeichnung verdienen. Daraus läßt sich aber nicht schließen, daß die Kriterien für DAS FEMINISTISCHE einfach auf der inhaltlichen Ebene zu finden wären. Denn ausgezeichnet werden je nach Verständnis von Feminismus ganz unterschiedliche Positionen. So empfiehlt etwa – ein willkürliches Beispiel – Elisabeth List in bezug auf das feministische Interesse an inkarnierter Vernunft, „die logozentrischen und androzentrischen Ideologeme der Tradition der Vernunft- und Subjektphilosophie“ hinter sich zu lassen und mit ihnen das „Phantasma des reinen Denkens“.⁹ Als anschlussfähig hingegen tritt eine Tradition der „Philosophie am Leitfaden des Leibes“ auf, für die Freud, Piaget, Marx, Nietzsche, Cassirer, Langer und Merleau-Ponty beansprucht werden können (S. 14 f.). Nussbaum hingegen führt in dem schon zitierten Literaturreisay unter anderem im Anschluß an Margaret Atherton an, „daß Descartes' Argumente für eine

⁹ Elisabeth List, *Wissende Körper – Wissenskörper – Maschinenkörper. Zur Semiotik der Leiblichkeit*, in: *Die Philosophin 10*, Oktober 1994, S. 9 - 26 (S. 12 f.).

geschlechtslose Vernunft, die von der Natur des Körpers geschieden und nicht von ihr determiniert ist, nach Gleichstellung strebenden Frauen in der Tat Kraft gegeben hat.“¹⁰ Es würde offensichtlich eine Verkürzung der Diskussionsmöglichkeiten bedeuten, wenn die Tatsache, daß sich für eine bestimmte feministische Position in einer bestimmten Tradition Argumente finden lassen, in den Versuch mündete, auf dieser Grundlage eine Art neuen feministischen Kanons zu selektieren. Mir scheint, daß sich die Vielfalt der Feminismen in der Möglichkeit spiegelt, die unterschiedlichsten philosophischen Traditionen zu adoptieren oder zumindest fruchtbar zu diskutieren, eine gewisse ästhetische und intellektuelle Qualität des Materials (wie Dichte und Prägnanz der Argumentation) vorausgesetzt.¹¹ Eine inhaltliche Definition DES FEMINISTISCHEN hielte ich daher gegenwärtig nicht für aussichtsreich, über die Kritik an offenkundig misogynen Theorien und Stellungnahmen hinaus.

Eine Alternative zu einer solchen inhaltlichen Bestimmung wäre die These, der Feminismus zeichne sich durch bestimmte Methoden im Umgang mit der überkommenen Philosophie aus. Die Vorstellung von einer besonderen feministischen Methodologie besitzt offenbar eine große Faszination, auf deren Diskussion ich mich hier nicht einlassen möchte.

Zwar brauchen feministische Philosophinnen im Umgang mit Texten ein methodisches Rüstzeug, aber ich sehe nicht, wie sich dieses von den gebräuchlichen Methoden der philosophischen Forschung: der reflektierten Textauslegung, Argumentation und philosophischen Rhetorik (z.B. Ironie) unterscheiden soll. Einleuchtend wäre eine gewisse Affinität zur machtkritischen Hermeneutik¹², auf die der Feminismus aber kein Monopol beanspruchen kann¹³, sowenig wie auf Dekonstruktion, von der ich nicht weiß, ob man sie als Methode bezeichnen soll.

Die wohl vergeblichen Anstrengungen, eine besondere feministische Methode ausfindig zu machen, könnten aber grundsätzlicher auf das Mißverständnis aufmerksam machen, Methoden spielten überhaupt im Umgang mit philosophischen Texten der Tradition eine entscheidende Rolle und es lohne

10 A. a. O., S. 382.

11 Vgl. a. Ursula Wolf, Alte tote weiße Europäer, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 91, 19.4.1995, S. N 6. Sie referiert die Argumente von Verteidigern dieser angegriffenen Spezies.

12 Vgl. etwa Seyla Benhabib, Hegel, die Frauen und die Ironie, in: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.) *Denken der Geschlechterdifferenz*, Wien 1990, S. 19 - 39. Auch in diess., *Selbst im Kontext*, Frankfurt a. M. 1995, S. 258 - 276.

13 Anregend dazu: Hans-Herbert Kögler, *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart 1992.

sich, hier innovativ zu sein. Gadamers hermeneutischen Überlegungen folgend, wäre eine solche Überzeugung einem unangebrachten Textrealismus zu verdanken: sie unterstellte Texte der Tradition als einen objektiven Bestand mit feststellbarer Bedeutung, welche durch methodische Veranstaltungen erschlossen werden könne.¹⁴ Seinen Argumenten zufolge können wir Texte (und anderes) aber nur aufgrund von Sinnunterstellungen überhaupt verstehen, bei denen wir tradiertes Wissen bereits in Anspruch nehmen. Auch in eine Kritik einer Tradition geht diese oder eine andere Tradition bereits ein. Solche Voraussetzungen lassen sich methodisch nicht ‚in den Griff‘ bekommen, weil sie auch schon jede Methode bestimmen. Noch stärker unterläuft ein anderes Moment des Textverstehens eine objektivistische Verzerrung: Gadamer macht darauf aufmerksam, daß Texte der Tradition nicht nur einer Anwendung in der Verstehenssituation fähig sind, sondern das Verstehen ohne eine solche Anwendung gar nicht möglich ist. Die Wahrheit philosophischer Texte ist nicht eine existierende Sache oder Eigenschaft, zu der wir uns Zugang verschaffen könnten, sondern ist das Ergebnis solcher Applikationen.¹⁵ Eine solche Wahrheitsauffassung berücksichtigt die pragmatische Seite des Verstehens, ohne es auf eine bloße Instrumentalisierung von Texten oder eine Projektion eigener Probleme in sie zu reduzieren. Gadamer führt dies bekanntlich an der Metapher des „Gespräches mit der Tradition“ aus, wobei er allerdings, wie häufig bemerkt wurde, die Möglichkeit von Dissensen und die Unvermeidlichkeit von Mißverständnissen außer acht läßt.¹⁶

Der gegenwärtige Feminismus dürfte eines der stärksten und interessantesten Kraftfelder von Applikation und damit von Erschließung der philosophischen Tradition sein (zumindest dort, wo Frauen nachhaltige ökonomische und institutionelle Möglichkeiten haben, sie durchzuführen). Diese Kraft liegt in der Verbindung mit einem weitreichenden historisch-sozialen Projekt und fundamentalen Lebensentscheidungen. Daß hier ein „Vorgriff auf Vollkommenheit“ einen Sinn von Texten erschließt, der der Traditionspflege im männlichen Philosophiebetrieb verschlossen bleibt, läßt sich am Beispiel misogyner

14 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990 (6. durchges. Aufl.).

15 Georgia Warnke, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Oxford 1987, zeigt, daß sich Gadamers Position hier, verglichen mit Habermas einer- und Rorty andererseits, als erstaunlich stark erweist. Auf ihren interessanten Aufsatz, *Feminism and Hermeneutics* (in *Hypatia* vol. 8, No. 1 [Winter 1993] S. 81 - 98) gehe ich hier nicht näher ein, da er sich weniger auf die Hermeneutik philosophischer Texte als auf bestimmte Ansätze hermeneutischer politischer Philosophie bezieht.

16 Vgl. *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M. 1971, und Philippe Forget (Hrsg.), *Text und Interpretation*, München 1984.

Züge von überlieferten Philosophien behaupten. Sie wurden meist, je ernster man Frauen zu nehmen gezwungen war, entweder nur auf verschlungenen Wegen rationalisiert und plausibilisiert (eine moderne Variante jener Methode des „mehrfachen Schriftsinns“, die es mittelalterlichen Interpreten der Bibel ermöglichte, mit deren Absurditäten zu leben) oder eher noch als Ausfälle und blinde Flecken umgangen, aber nicht verstanden. Feministische Lektüren eines bestimmten Typs stellen hingegen an dieser Stelle die Frage nach der Kohärenz der Theorie und erhöhen damit die Ansprüche an eine Interpretation. Sie halten sich damit an den Ratschlag, den Thomas S. Kuhn seinen StudentInnen gab: „Bei der Lektüre der Werke eines bedeutenden Denkers interessiere man sich zuerst für die scheinbaren Absurditäten in seinem Text und frage sich, wie ein vernünftiger Mensch so etwas geschrieben haben könnte; wenn man eine Antwort gefunden hat, wenn die Stellen als sinnvoll erscheinen, dann könnten zentralere Stellen, die man vorher zu verstehen geglaubt hatte, ihren Sinn geändert haben.“¹⁷

Der Hinweis auf das konstitutive Moment der Applikation bei jeder Erschließung der philosophischen Überlieferung erlaubt die Antwort auf die Frage nach dem Eigentümlichen von feministischen Lektüren: Es liegt weder in bestimmten Inhalten (die den Beteiligten höchst kontrovers sein können) noch in einer Methode (auf die es hier nicht ankommt), sondern in einer Situation. Ich ziehe den Ausdruck Situation dem „Standpunkt“ vor, weil er eine größere inhaltliche Offenheit bezeichnet. Sich in eine Situation zu versetzen oder sich in ihr vorzufinden, ist etwas Umfassenderes als das perspektivierende Einnehmen eines Standpunktes. Während ein Standpunkt im starken Sinne Sichtweisen vereinheitlicht, kann man gemeinsam in einer Situation sein, aber sie sehr verschieden erfahren und beschreiben. Die feministische Situation ist nicht die Situation von Frauen überhaupt: sie entsteht erst, wenn letztere in artikulierter und öffentlich sichtbarer Weise nicht hingenommen wird.

Darin das Feministische zu sehen, bietet auch Aussicht auf die Hoffnung, daß Versuche des (für mich wahrnehmbar: des deutschsprachigen) Wissenschaftsbetriebs, „Gender Studies“ als verjüngendes Paradigma zu übernehmen, ohne die Ansprüche auf nachhaltige institutionelle Beteiligung von Frauen zu berücksichtigen, nicht weit führen werden. Wäre Feminismus an Inhalten oder Methoden zu identifizieren, so wäre eine solche Aneignung ohne Mühe möglich. Aufwendiger und kaum denkbar ohne praktisch-moralische Revisionen,

17 Thomas S. Kuhn, *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*. Hrsg. von Lorenz Krüger, Frankfurt a. M. 1977, S. 34.

die sich aus dem Status der Applikation ergeben, ist es, sich in die hermeneutische Situation des Feminismus zu begeben (wenn auch für Männer nicht unmöglich, wie vereinzelte fruchtbare Beiträge zeigen).

*

Es wäre nicht ganz redlich, darüber hinwegzugehen, daß die Beschäftigung mit westlicher philosophischer Tradition an europäischen Universitäten faktisch zunächst einmal – auch für Feministinnen – die Beschäftigung mit „eigener“ Tradition insofern bedeutet, als sie in ihr sozialisiert und ausgebildet werden. (Es dürfte noch nie so viele Frauen gegeben haben, die mit dieser Überlieferung Bekanntschaft gemacht haben, wie heute.) Allerdings meine ich, daß die politische Konsequenz aus diesem faktischen Ethnozentrismus nicht sein sollte, auf diese Beschäftigung zu verzichten, wenn sich denn die vorgefundenen Texte als interessant und brauchbar erweisen. Sinnvoller wäre es, für ihre umfassende Zugänglichkeit zu sorgen und dabei für die Leistungsfähigkeit anderer Traditionen offen zu bleiben.

Ein grundlegendes Phänomen, auf das hermeneutische Überlegungen stoßen, besteht in den Unterschieden und Parallelen zwischen dem Verstehen zeitgenössischer, aber fremder Kulturen und dem Verstehen eigenkultureller Zeugnisse einer anderen (notwendig fremden) Zeit. Während im synchronen Verstehen die Unterschiede in der Weltsicht möglicherweise ausgeprägter, aber das Verständnis durch Rückfrage und Reaktion der Interpretierten korrigierbar ist, kann bei der Interpretationsleistung im Rahmen „eigener“ kultureller Traditionen von einer Horizontverschmelzung im Raum eines letztlich einzigen, in die Tiefe der Zeit reichenden Horizonts (Gadamer) gesprochen werden. Allerdings fehlt hier die Korrektur durch die Interpretierten selbst, so daß es sich als eine einleuchtende Idee erweist, einer vorschnellen Vereinnahmung der Vergangenheit durch den, der synchron operierenden Ethnologie abgeschauten „fremden Blick auf die eigene Kultur“ gegenzusteuern.¹⁸ In diesem Sinne ist eine kritische Hermeneutik auch selbstkritisch zu verstehen. Eine feministische Hermeneutik hat damit die Gratwanderung zu vollbringen, für die Infragestellung und Bereicherung der eigenen Ausgangsposition durch das Andere überlieferter Texte offen zu sein, ohne dabei auf machtkritische Dekonstruktion zu verzichten und sich der Autorität androzentrischer und patriarchalischer Argumente einfach zu unterwerfen. Machtkritik kann Bestän-

18 Vgl. dazu Köglers Versuch (ebd.), Gadamer mit Foucault zu korrigieren.

de verfremden und damit neu erschließen helfen, aber sie ist nicht dagegen gefeit, Überlieferung (wie fremde Kulturen oder soziale Kontexte) dabei auf die eigenen Maßstäbe zu reduzieren.

*

Das „Aneignen“ von Überlieferung, das Annehmen der Weiter-Gabe ist, zumal unter Bedingungen der Schriftkultur, nicht nur eine Sache des Verhältnisses zur Vergangenheit, sondern eigentlich zur Zukunft. Es bedeutet nicht bloß das aktuelle zur Kenntnis und in Besitz nehmen, sondern besteht in einer applizierenden Erschließung, die selbst Tradition macht: tradiert. Aneignung der Tradition bedeutet, sie kommenden Geschlechtern zuzueignen: den Feministinnen, Frauen, aufgeklärten Männern, oder welches Geschlecht auch immer zu wählen den Nachkommenden der nächsten Jahrzehnte oder Jahrhunderte offen stehen wird. Solange es der unseren vergleichbare Zivilisationen gibt, wird vermutlich auch die Wirkung des philosophischen Kanons andauern. Wenn philosophische Arbeit von politischen Nah- und Mittelzielen entfernt scheint, könnte sie doch ihre Berechtigung darin haben, daß Frauen in den Lektüren und Aktualisierungen des Kanons schwer tilgbare Spuren zu hinterlassen gegenwärtig die Chance haben.¹⁹ Diese Dauer wäre so parasitär, wie es der Gang der Überlieferung immer ist.

Für ein solches, geistiges Parasitentum stehen dem kollektiven Bewußtsein eindrucksvolle Metaphern zur Verfügung. In der Sicht der Verwalter von Wissenschaft und Tradition dominiert wohl oft das Bild: Barbaren (d.h. Barbarinnen) übernehmen eine hochstehende Kultur und wirtschaften sie herunter. Der selbst praktizierte Parasitismus hingegen erscheint als Hingabe an das größere Ganze: im „Traditionsstrom“ oder in der beliebten, wohl nicht zufällig militärischen Rede vom „Einrücken“ in den Traditionszusammenhang.²⁰ Sympathischer und ehrlicher erschiene mir der altehrwürdige Topos vom „Stehen auf den Schultern von Riesen“.²¹ Der Witz einer beinahe verschollenen Dichterin der Jahrhundertwende, Elisabeth Paulsen, ist zu erinnern, die Frauen in

19 Christine Garbe spricht in ihrem eindrucksvollen Rousseaubuch von der „Chance ... eine neue Wirkungsgeschichte zu konstituieren“. Christine Garbe, *Die ‚weibliche‘ List im ‚männlichen‘ Text. Jean-Jacques Rousseau in der feministischen Kritik*, Stuttgart/Weimar 1992, S. 33.

20 Meines Wissens Gadamer zu verdanken.

21 Vgl. Richard Merton, *Stehen auf den Schultern von Riesen*, Frankfurt a. M. 1980.

ihrem Gedicht *Karyatiden* ermuntert hat, diese vorteilhafte Position in der Ordnung der Tragefiguren eines griechischen Tempels einzunehmen:

*Prüft nicht, Atlanten, verächtlichen Blickes / unsre zarten Schultern und Hände. / Das kleine Werk, wir bringen's am Ende / den Göttern zum Opfer, wie Ihr das große. / Tragt ihr stolz auf Simsonslocken / steinern Gewölbe wie eine Krone, / seht, empor zum Götterthron / heben wir den krönenden First.*²²

Es gehört vielleicht zur parasitären Ökonomie des Tradierens, daß die Bescheidenheit Späterer gegenüber den wirkungsgeschichtlich angewachsenen Giganten der Vergangenheit in direkter Proportion zu ihren eigenen Wachstumschancen post mortem steht. Ob die kollektive Genialität des gegenwärtigen Feminismus ihm ermöglichen wird, seine Schultern den Nachkommenden anzubieten, können wir einfach nicht wissen.

Anschrift der Autorin: Dr. des. Brigitte Hilmer, Nadelberg 39, CH-4051 Basel

22 Elisabeth Paulsen (1907), in: *Deutsche Dichterinnen vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Hrsg. von Gisela Brinker-Gabler, Frankfurt a. M. 1978, S. 289.