GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Zwischen Tabus und Klischees : Gerechtigkeit? ; Das andro-anthropologische Muster in "Science" und "Fiction"

Frietsch, Ute

2003

https://doi.org/10.25595/880

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Frietsch, Ute: *Zwischen Tabus und Klischees : Gerechtigkeit? ; Das andro-anthropologische Muster in "Science" und "Fiction"*, in: Die Philosophin : Forum für feministische Theorie und Philosophie, Jg. 14 (2003) Nr: 27, 65-82. DOI: https://doi.org/10.25595/880.

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

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.5840/philosophin200314274

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

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Ute Frietsch

Zwischen Tabus und Klischees: Gerechtigkeit?

Das andro-anthropologische Muster in „Science“ und „Fiction“[1]

„Science“ und Spekulation: Der Gen-Diskurs

Michel Foucault proklamierte 1966 in seiner Archäologie der Humanwissenschaften, dass „der Mensch“ verschwinden werde wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.[2] Diese poetisch formulierte These über die Zukunft der Wissenschaften und die Entwicklung der abendländischen Wissensgesellschaften hat mittlerweile ebenso Übersetzungsversuche erfahren wie zeitgeschichtliche Transformationen. Die heute augenfälligste *zeitgeschichtliche Transformation* besteht darin, dass Foucaults These nunmehr zuallererst an die technologische Bearbeitung menschlichen Erbmaterials denken lässt, wenn ihre Proklamation selbst auch nicht auf solche Praktiken gemünzt war.[3] Das anthropologische Fragen nach der *Natur* des Menschen hingegen, das Foucault mit seiner provokativen These im Blick hatte, hat damit durchaus noch kein Ende gefunden. Die Frage nach dem Menschen strukturiert heute weniger, als Foucault dies für seine Zeit beschrieb, die Geistes- und Sozialwissenschaften, als dass sie sich zur gesamtwissenschaftlichen Frage nach dem menschlichen *Leben* verallgemeinert hat. Einen *Übersetzungsversuch* der Foucaultschen These vom „Ende des Menschen“ leistet hingegen beispielsweise die 1992 gegründete Zeitschrift *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, die ihre Aufgabe darin sieht „(…) auch nach dem ‚Tode des Menschen‘, d. h. nach dem Ende der Verbindlichkeit einer abstrakten anthropologischen Norm, weiterhin Phänomene und Strukturen des Menschlichen zu erforschen“ (Klappentext).[4]

[1] Für ihre kritische Lektüre des Textes und ihre hilfreichen Kommentare danke ich Regina Frey.

[2] Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1995, S. 462.

[3] Vgl. dazu beispielsweise: Francis Fukuyama, *Das Ende des Menschen*, München, Stuttgart 2002.

[4] *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, hrsg. im Interdisziplinären Zentrum für Historische Anthropologie der Freien Universität Berlin. Band 11, Heft 2, Berlin 2002.

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

Eine universell und global verbindliche Norm des Mensch-Seins lässt sich, diesem Übersetzungsversuch der Foucaultschen These zufolge, heute weder voraussetzen noch etablieren.

1. Nach dem Ende der Verbindlichkeit einer abstrakten anthropologischen Norm

Nun ließe sich mit Foucault die anthropologiekritische Nachfrage stellen, wofür es gut sein soll, nach dem Ende der Verbindlichkeit der abstrakten anthropologischen Norm des *einen Menschen* Phänomene und Strukturen des Menschlichen zu erforschen. Eine grundsätzliche Infragestellung jedweder Anthropologie, die sich etwa am Gestus des „Erforschens" festmachen und diesem eine eher kontemplative Haltung als Alternative entgegensetzen könnte, scheint heute aufgrund der Entwicklung, welche die Frage nach dem Menschen in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften erfahren hat, jedoch wiederum abstrakt und anachronistisch zu sein. Die philosophische Auseinandersetzung mit den technologischen Eingriffsmöglichkeiten in die menschliche Keimbahn hat in den letzten Jahren nicht zu einer Infragestellung der soziologischen Praxis der Kategorisierung von Menschen geführt, sondern (im Gegenteil) zu Revitalisierungsversuchen in Hinblick auf anthropologische Verbindlichkeiten. Vom Foucaultschen Denken her liegt allerdings die Vermutung nahe, dass es sich bei der Konkretisierung anthropologischer Verbindlichkeiten als einer Kategorisierung und Affirmation der „menschlichen Natur" und bei gentechnologischer Forschung um zwei Seiten einer progressiven Medaille handeln könnte.

Insbesondere Jürgen Habermas hat 2001 mit einer Stellungnahme zur Gentechnologie auf sich aufmerksam gemacht, die sich in der Wir-Form auf ein „gattungsethisches Selbstverständnis" als Mensch beruft, das „(…) mit der Instrumentalisierung des vorpersonalen Lebens" in der Embryonenforschung auf dem Spiel stehe.[5] Die gentechnische Entwicklung lässt, so Habermas,

> „(…) im Hinblick auf die menschliche Natur anthropologisch tief sitzende kategoriale Unterscheidungen zwischen Subjektivem und Objektivem, Gewachsenem und Gemachtem unscharf werden".[6]

[5] Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, S. 121.

[6] Ebenda.

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

Die anthropologisch tief sitzenden kategorialen Unterscheidungen, die es Habermas zufolge möglichst scharf zu halten gilt, sollen nicht als Grenzen verstanden werden, die das gattungsethische Selbstverständnis des Menschen selbst durchziehen und spalten. Habermas' Unterscheidung respektiert grundsätzlich bereits die „organische Natur" als von Natur aus Gewordene[7], das heißt als Gewachsene und nicht Gemachte, was angesichts der Praxis der Züchtung und Verwertung von Tieren als kontrafaktisches Postulat erscheinen kann.

So soll sich seine Unterscheidung insgesamt lediglich auf technische Artefakte bzw. auf die „anorganische Natur" beziehen und weder einen kulturellen noch einen interkulturellen Unterschied bezeichnen. Habermas expliziert:

> „Es geht nicht um die Kultur, die überall anders ist, sondern um *das Bild*, das sich verschiedene Kulturen von ‚dem' Menschen machen, der überall – in anthropologischer Allgemeinheit – derselbe ist."[8]

Für das „gattungsethische Selbstverständnis" spielt die Kategorie „race", spielen ethnische Unterschiede, nationale Herkünfte oder Unterschiede in der Hautfarbe demnach keine Rolle. Auch um Religionen geht es nicht. Habermas schreibt:

> „Wie die großen Weltreligionen, so bieten auch metaphysische Lehren und humanistische Überlieferungen Kontexte, in die die ‚Gesamtstruktur unserer moralischen Erfahrung' eingebettet ist. Sie artikulieren auf die eine oder andere Weise ein anthropologisches Selbstverständnis, das zu einer autonomen Moral passt. Die hochkulturellen, in der Achsenzeit entstandenen religiösen Welt- und Selbstdeutungen konvergieren *gleichsam* in einem minimalen gattungsethischen Selbstverständnis, das eine solche Moral stützt. Solange eines mit dem anderen harmoniert, ist der Vorrang des Gerechten vor dem Guten unproblematisch."[9]

Die Voraussetzung eines minimalen gattungsethischen Selbstverständnisses, die kein Gattungsdünkel, sondern gerecht sein soll, stützt eine autonome Moral des Mensch-Seins, insofern sie *Unterschiede* (und damit potentielle Diskriminierungen) zwischen Subjektivem und Objektivem sowie zwischen Gewachsenem und Gemachtem aus der politischen Sphäre *veräußert*. Ein anthropologisches und zugleich gattungsethisches Selbstverständnis darf für sich in Anspruch

7 Ebd., S. 83.
8 Ebd., S. 72; Hervorhebung U.F.
9 Ebd., S. 74; Hervorhebung U. F.

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

nehmen, wer selbstverständlich die Position des gewachsenen und nicht gemachten Subjekts einnimmt. Doch wem sollte dies gelingen und was soll es in Anbetracht der sozialen Herstellung von Menschentypen überhaupt heißen? Dass Habermas sich der schwachen Stützfunktion des anthropologischen Selbstverständnisses für seine moralphilosophische Argumentation gegen die Instrumentalisierung menschlichen Lebens bewusst ist, signalisiert meines Erachtens bereits sein Vokabular. Das Füllwort „gleichsam" wird verwendet, weil sich ein Konvergieren der Welt- und Selbstdeutungen aller Kulturen in *einem* gattungsethischen Selbstverständnis nicht im mindesten von selbst versteht.

Aus *feministischer* Sicht ist bemerkenswert, dass es bei der theoretischen Reflexion der Reproduktionstechnologien um die Kategorie „gender" offenbar noch weniger „geht" als um Unterschiede zwischen Kulturen. Etwaige historische, politische oder kulturelle Geschlechterdifferenzen in Hinblick auf das „gattungsethische Selbstverständnis" als „wir" und „Mensch" werden von Habermas überhaupt nicht thematisiert. Dies könnte bedeuten, dass sich der Mensch überall in anthropologischer Allgemeinheit als ‚dieselbe' verstehen darf, – wäre nicht der Mann in *anthropologischer Tradition* das Gender, das die Gattung Mensch *bildhaft* repräsentiert. Angesichts dieser Tradition der Identifikation des Allgemein-Menschlichen mit dem Männlichen stellt sich die Frage, wo Geschlechterdifferenzen in Habermas' Argumentation verortet sind. Gehören sie zu den „anthropologisch tief sitzenden kategorialen Unterscheidungen" „im Hinblick auf die menschliche Natur", die mit der gentechnologischen Forschung – und angeblich erst mit ihr – „unscharf" werden (1), oder werden sie implizit im gattungsethischen Selbstverständnis aufgehoben (2)? Die Beantwortung der Frage, wo eigentlich die Geschlechterdifferenzen und kulturell je unterschiedlichen Geschlechterverhältnisse in Habermas' Kritik an der technologischen Veränderung menschlichen Erbmaterials geblieben sind, im Rekurs auf Option (2) verstünde sich nur insofern von selbst, als die Unterscheidungen zwischen Subjektivem und Objektivem sowie zwischen Gewachsenem und Gemachtem in Geschichte und Gegenwart mit der Zuschreibung von Weiblichkeit und Männlichkeit nicht das Geringste zu tun hätten. Das Gegenteil ist der Fall – man denke an die Konnotierung des Begriffs „Materie", an die historische Gleichsetzung der gebärenden Frau mit einer Maschine und an die generell geschlechtlich aufgeladene Unterscheidung des Subjektiven und des Objektiven, des Subjekt- und des Objektstatus. Insofern die geschlechtliche Aufladung der als anthropologische Verbindlichkeit in Dienst genommenen Begriffe nicht mitreflektiert wird, handelt es sich bei dem postulierten „anthropologischen Minimum" in alter abstrakter Selbstverständlichkeit um ein ‚andrologisches' Minimum.[10]

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

Wie ist das Bemühen um eine *neue* Verbindlichkeit der andro- oder anthropologischen Normen nun aber wissenschafts- und zeitgeschichtlich zu interpretieren? Ich zitiere im Folgenden zwei Darstellungen zur Entstehungsgeschichte neuzeitlicher Anthropologie, um einige der historischen Voraussetzungen anthropologischer Verbindlichkeiten vor Augen zu führen. Als *Lehre von der Natur des Menschen* konstituiert sich „Anthropologie", so Odo Marquard, erst im 16. Jahrhundert:

> „(U)nterm Titel ‚Anthropologie' emanzipiert sich die Schulphilosophie aus der theologisch orientierten metaphysischen Tradition und stellt sich der Frage: wie ist der Mensch zu bestimmen, wenn nicht (mehr) durch Metaphysik und (noch) nicht durch mathematisch-experimentelle Naturwissenschaft."[11]

In der *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* beschreibt Oswald Schwemmer die Eigenart der anthropologischen – und demnach weder metaphysischen noch schlicht naturwissenschaftlichen – Rede von einer „menschlichen Natur":

> „Diese Natur besteht (…) in (verschieden konzipierten) universell (d. i. unabhängig von der Verschiedenheit der Individuen, Gruppen und Kulturen und unabhängig vom Wechsel der Situationen und Verlauf der Geschichte) prädizierbaren Eigenschaften des Menschen, insbesondere seines Handelns und Redens. Der Rückgriff auf eine solche Natur des Menschen lässt sich verstehen als Versuch, in Situationen bedrohter oder fehlender Gemeinsamkeit hinsichtlich grundlegender Lebensorientierungen, Handlungsziele oder Redenormen (d. i. in Krisensituationen) wieder eine Gemeinsamkeit herzustellen. Je nachdem, welche Gemeinsamkeiten in eine Krise geraten sind, wird daher auch die Natur des Menschen, das Allgemein-Menschliche, zu bestimmen versucht."[12]

Anthropologie wäre demnach als eine „Krisendisziplin" (ebd.) zu verstehen, die angeblich tief sitzende kategoriale Unterscheidungen erst errichtet und befestigt, um ein Allgemein-Menschliches oder – in der aktuellen Situation eines verstärkten Interesses an „Genen" – ein „*gattungsethisches* Wir" herzustellen. Die kategorialen Unterscheidungen werden scheinbar nicht im Inneren errichtet, sondern sie grenzen das Menschliche nach außen in Hinblick auf das

[10] Vgl. gr. „andros": der Mann, „anthropos": der Mensch.

[11] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter. Band 1. Darmstadt 1971, S. 363.

[12] *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 1. Hrsg. von Jürgen Mittelstraß. Mannheim/Wien/Zürich 1980, S. 126.

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

Nicht-Menschliche oder nicht Allgemein-Menschliche ab. Nun signalisiert jedoch bereits Habermas' Formulierung von den „tief sitzenden" Unterscheidungen einer möglicherweise neuen anthropologischen Verbindlichkeit, dass die Grenzziehungen nach außen, über welche die Natur des Menschlichen bestimmt werden soll, dieses Menschliche selbst tangieren. Habermas charakterisiert das anthropologische Tief-Sitzen auch als „Intuition"[13] und „Impuls"[14] und spricht schließlich von einem „affektive(n) Widerstand gegen eine befürchtete Veränderung der Gattungsidentität"[15]. Dieser Rekurs auf die Aisthesis (Wahrnehmung) in Fragen der Moral und der Ethik ist bemerkenswert. Doch lässt sich heute noch – wie dies etwa Immanuel Kant gegen Ende des 18. Jahrhunderts zumindest für das Geschmacksurteil über das Schöne möglich war[16] – von *einem* „subjektiven Allgemeinen" ausgehen, in diesem Fall von Impulsen, Intuitionen und Affekten, welche die *eine* menschliche Gattung gegen das nicht Menschliche, sondern Gemachte abgrenzen? In Hinblick auf das Selbstverständnis als Mensch gibt es Differenzen, die sich tatsächlich unter anderem ästhetisch äußern.

2. Feminismus zwischen Ethik und Fiktion: Wie tief sitzen die kategorialen Unterscheidungen?

Teresa de Lauretis bemerkte in einem Vortrag, dass bei *feministischer Selbstrepräsentation* zwei „Triebe", „Impulse" oder „Mechanismen" zusammenwirken: ein „erotischer", „narzisstischer" Impuls, der Bilder vom Feminismus als Differenz entwerfe und ein „ethischer" Impuls, der auf Gemeinschaft und Verantwortung, auf eine Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Welt von Frauen und auf eine gemeinsame Sprache abhebe. Es sei nicht überraschend

> „(…) dass diese beiden Impulse oft aufeinanderprallen oder in politisch ausweglose Situationen und konzeptionelle Sackgassen führen, denn sie haben entgegengesetzte Absichten und Ziele und werden, zumal in einer Kultur, die von Frauen nicht erwartet, Subjekte zu sein (…) in offene Konflikte gezwungen."[17]

[13] Habermas, a.a.O., 2001, S. 78.
[14] Ebd., S. 125.
[15] Ebd., S. 125, letzter Absatz des Essays.
[16] Vgl. Immanuel Kant, „Kritik der Urteilskraft", hrsg. von Wilhelm Weischedel, in: *Werkausgabe* Band 10. Frankfurt am Main 1990.
[17] Teresa de Lauretis, „Der Feminismus und seine Differenzen", in: *Feministische Studien*. 11. Jahrgang, Heft 2, 1993, S. 96–102 (101).

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

Der Konflikt spitzt sich insofern zu, als feministische Impulse zur Differenz gerade auch moralphilosophische Fragen der „Gerechtigkeit" und ethische Fragen des „Guten" betreffen, was sich historisch begründen lässt. Feminismen, die sich in Differenz zum „Humanismus" setzen und moralphilosophischen *anthropologischen* Normierungsversuchen mit Skepsis begegnen, können sich auf den historischen Ausschluss von Frauen berufen, der das abendländische Menschheitsprojekt der Aufklärung ebenso zeichnete, wie der Ausschluss anderer Anderer. Die historische Ausschlussbewegung, die unter dem Menschen den weißen bürgerlichen Mann verstand und insbesondere das Frau-Sein zum natürlichen Fundament des Mensch-Seins anthropologisierte, macht die anthropologische Rede von „dem Menschen" bis heute fragwürdig, – wogegen zweifellos nicht Abhilfe geschaffen wird mit dem bloßen Diktum, es gehe nicht um „Rasse", „Klasse" und „Geschlecht". Anthropologie funktionierte in der Neuzeit und insbesondere in der Moderne als Krisenwissenschaft, indem sie innerhalb der menschlichen Gesellschaft kulturelle und soziale Unterschiede befestigte, die über die jeweilige Möglichkeit von Menschen entschieden, *als Mensch repräsentiert* zu sein bzw. sich selbst als Mensch repräsentieren zu können. Konstituierte die Aufklärung den weißen, bürgerlichen Mann als Repräsentanten der Menschengattung und Frauen als Repräsentantinnen einer Geschlechtlichkeit, die dem Mensch-Sein als prä-animalische Grundlage noch vorgeordnet sein sollte, so ist es historisch plausibel, wenn die fraglichen Intuitionen, Impulse und Affekte der Reinhaltung des menschlichen Gattungswesens in Hinblick auf das Gemachte (feministischen) TheoretikerInnen weniger selbstverständlich erscheinen als manchem Theoretiker.

Die Voraussetzung einer menschlichen Natur ist in feministischer Theorie und Gender-Forschung seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts anhand der Analysekategorien „sex" (biologisches Geschlecht) und „gender" (soziales resp. symbolisches Geschlecht) intensiv diskutiert und problematisiert worden. Bei diesen Problematisierungen handelt es sich um Analysen, die den gesamten angeblichen Reproduktionsprozess betreffen und die den Unterschied zwischen natürlicher Reproduktion und sozialer Produktion *kritisch* in Frage stellen. Die feministische Sex-Gender-Diskussion sollte daher in moralphilosophischen und ethischen Diskussionen über Gentechnologie – als einer Reproduktions-Technologie, die Produktion und Reproduktion *praktisch* ununterscheidbar macht – als Forschungsliteratur rezipiert werden. Am Entschiedensten gegen einen Naturessentialismus argumentierten Donna Haraway und Judith Butler, welche beide das „biologische Geschlecht" – und damit das angeblich Natürlichste in der Natur des Menschen – als zur Gänze sozial determiniert betrachten.

Jürgen Habermas würde aufgrund seiner Voraussetzung einer „menschlichen

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

Natur“ *vermutlich* an der Kategorie „sex“ festhalten und sowohl „sex“ als „gender“ zum Gewachsenen und nicht Gemachten zählen. Da er sich aller. dings auf diesen Diskurs nicht bezieht und seine Aussagen insofern nicht terminologisiert, lässt sich über seine Auffassung der Rolle von Geschlechterdifferenzen und Geschlechterverhältnissen für die „Gattung Mensch“ nur spekulieren.

Die durch gentechnologische Forschung provozierte Krise gattungsethischer Selbstverständnisse hat bislang keine gesamtgesellschaftliche Diskussion der Geschlechterverhältnisse initiiert. Grund dafür könnte sein, dass die Geschlechterverhältnisse die tatsächliche Ursache dieser gentechnologisch umgesetzten Krise sind und nicht etwa ein selbstverständlich vorauszusetzendes Fundament kulturübergreifender Gemeinsamkeit. Es entspricht der Tradition anthropologischer Verbindlichkeit, Gemeinsamkeit zu postulieren, anstatt soziale Konflikte zu diskutieren. Der Gestus des Postulats korrespondiert dabei wiederum dem fiktionalen Gehalt der kritisierten gentechnologischen Projekte. Fasst man Gentechnologie und kritische Auseinandersetzung mit Gentechnologie unter dem Titel „Gen-Diskurs“[18] zusammen, so kommt der fiktionale Charakter in den Blick, der die gesamte Auseinandersetzung prägt. Dieser fiktionale Charakter ist symptomatisch für die sozialen und kulturellen Spannungen, die von der abstrakten anthropologischen Norm des *einen Menschen* zugleich verursacht und kaschiert worden sind.

Spekulation und „Fiction“: Octavia E. Butlers Variation des anthropologischen Musters

Die Biologin, Wissenschaftstheoretikerin und Feministin Donna Haraway hat 1983 mit einem *Manifest für Cyborgs* schockiert.[19] Ihr Essay schließt mit dem Satz: „Wenn auch beide in einem rituellen Tanz verbunden sind, wäre ich lieber eine Cyborg als eine Göttin“.[20] In den Anmerkungen wird erläutert, dass es

[18] Der Begriff „Gen-Diskurs“ wurde von Evelyn Fox Keller geprägt. Sie versteht darunter eine bestimmte Art der Genetiker, über Gene zu sprechen, als ob diese „Akteure“ seien. Vgl. Evelyn Fox Keller, *Das Leben neu denken. Metaphern der Biologie im 20. Jahrhundert*, München 1998, S. 21. – Ich fasse den Begriff „Gen-Diskurs“ weiter und verstehe unter ihm das Sprechen über Gene und Gentechnologie in 1. Gentechnologie, 2. theoretischen Reflexionen zur Gentechnologie resp. „Menschenzüchtung“ und 3. Science Fiction, die sich mit Gentechnologie und Fiktionen der „Menschenzüchtung“ auseinandersetzt.

[19] Donna Haraway, „Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften“, in: (dies.) *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/New York 1995, S. 33–72.

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

sich bei Cyborgs um „cybernetic organisms“ handelt, um technologisch-organische Objekte, die im Rahmen der herrschenden gesellschaftlichen Wissenschafts- und Technologieverhältnisse hervorgebracht werden, sowie zugleich um Menschen, die in einer postmodernen Welt leben.[21] Menschen in postmodernen Welten sind demnach technologisch-organische Mischwesen oder, um mit Habermas zu sprechen, sowohl gewachsen wie gemacht. Wie bürgerlicher Roman und Realismus zusammengehören, so, Haraway zufolge, Postmoderne und Science Fiction.[22] Science-Fiction-Autorinnen, genauer gesagt: feministische Science-Fiction-AutorInnen sind „(…) unsere GeschichtenerzählerInnen. Sie erkunden, was es bedeutet, in den Welten der Hochtechnologie verkörpert zu sein.“[23] Haraway nennt eine ganze Reihe solcher AutorInnen, unter ihnen die 1947 in Kalifornien geborene afroamerikanische Schriftstellerin Octavia Estelle Butler.

Octavia E. Butler hat unter anderem einen Science-Fiction-Zyklus verfasst, der sich mit „Menschenzüchtung“ und dem „Muster“ auseinandersetzt, sowie eine Trilogie zur Gentechnologie. Ich untersuche im Folgenden Octavia E. Butlers so genannten „Pattern“-Zyklus, weil er stärker als die Trilogie zur Gentechnik auf die anthropologischen Vorgaben und sozialen Ordnungskategorien bezogen ist, welche die gegenwärtige Problematisierung des Mensch-Seins sowie der Spezifik des „Humanen“ unterschwellig antreiben. Es zeigt sich dabei meines Erachtens, dass gerade die explizit fiktionale Literatur in Kontakt bleibt mit den sozialen und kulturellen Widersprüchen, die von den angeblichen anthropologischen Verbindlichkeiten der einen Menschengattung sowohl erzeugt wie subsumiert worden sind. Während fiktionale Potentiale aus den gentechnologischen Praktiken sowie aus theoretischen Reflexionen zur Gentechnologie und „Menschenzüchtung“ nur *symptomatisch* sprechen, werden sie in Science Fiction Literatur zumindest bewusst gestaltet.[24]

Beim Pattern-Zyklus handelt es sich um fünf Romane, die zwischen 1976 und 1984 geschrieben und bei Warner Books, New York, zum Teil in mehreren Auflagen veröffentlicht sind: *Patternmaster* 1976 (dt.: *Als der Seelenmeister*

[20] Ebd., S. 72. Das Geschlecht der Cyborgs wird nicht von Donna Haraway, sondern von den deutschen ÜbersetzerInnen determiniert (vgl. ebd., S. 202, Anmerkung 2).

[21] Ebd., S. 202.

[22] Ebd., S. 48.

[23] Ebd., S. 62.

[24] Zum diskursiven Zusammenhang von „Anthropologie“, „Menschenzüchtung“ und „Gentechnologie“ vgl. auch: Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1999 sowie: Peter Sloterdijk, „Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung“, in: (ders.) *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt am Main, 2001, S. 142–234.

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

starb, 1982), *Mind of my mind* 1977 (dt.: *Der Seelenplan*, 1983), *Survivor* 1978 (dt.: *Alanna*, 1984), *Wild Seed* 1980 (dt.: *Wilde Saat*, 1984), *Clay's Ark* 1984 (unübersetzt). Der Zyklus verläuft nicht chronologisch, sondern beginnt um das Jahr 3000 (*Patternmaster*), fährt in der Gegenwart fort (*Mind of my mind*), kehrt wiederum in die Zukunft, ins fünfte Jahrhundert des dritten Jahrtausend zurück (*Survivor*), taucht daraufhin mit dem 17. Jahrhundert in die Vergangenheit (*Wild Seed*) und endet mit *Clay's Ark* in der nahen Zukunft.

1. „Race"

Die vier ins Deutsche übersetzten Romane erschienen im Bastei-Verlag Gustav H. Lübbe, Bergisch Gladbach – ein Umstand, der es sogleich erforderlich macht, an den Zusammenhang zwischen der symbolischen und der sozialen Ordnung zu erinnern und die Bedingungen von Repräsentation zu problematisieren. Im Klappentext zu *Als der Seelenmeister starb*, ist zu lesen:

> „Selten ist ein Erstlingswerk stärker beachtet worden als dieser Roman von Octavia Butler. Sie, die Negerin, behandelt darin die Unterdrückung ihrer eigenen Rasse. Das Buch wurde ein erregender, aggressiver Blues in SF, eine packende und bittere Anklage gegen Überheblichkeit und Rassendünkel." (1982)

Im Klappentext zu *Der Seelenplan* heißt es: „Mit dem vorliegenden Werk festigt Octavia Butler ihre Bedeutung als die SF-Stimme aus dem Ghetto" (1983). Der Klappentext zu *Alanna* erläutert:

> „Octavia Butler. Negerin und engagierte Kämpferin für die Menschenrechte und die Rassengleichheit, versteht jeden ihrer Romane als Manifest gegen die Intoleranz in unserer Welt. Ihre Romane sind eine leidenschaftliche Abrechnung mit den Kräften, die verbissen an einer Einteilung der Menschheit in wertvolle und minderwertige Individuen festhalten." (1984)

Die Übersetzung von *Wild Seed* ist um den Untertitel ergänzt: „Das Schicksal der Menschheit in der Hand eines afrikanischen Medizinmannes" (1984). Ikonologisch konfrontiert die Umschlaggestaltung ähnlich direkt mit rassistischen und auch sexistischen Motiven. Mit dem Gefälle in der gesellschaftlichen Wertschätzung unterschiedlicher literarischer „Gattungen" ist den LeserInnen damit zugleich die in feministischer Theorie thematisierte Krux vor Augen gebracht, dass die Analyse von Kategorien, da sie diese benennen muss, zunächst zu ihrer Verfestigung beiträgt. Dass fiktionale Arbeiten, die rassistische und sexistische Ideologien analysieren, wiederum selbst unter der Verwendung rassistischer und sexistischer Versatzstücke ‚gecovert' werden, zeugt allerdings

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

von einem besonderen Mangel an Problembewusstsein im bundesdeutschen Kontext der 80er Jahre. Die bei Warner Books erschienenen Ausgaben betreiben jedenfalls keinen vergleichbaren Missbrauch ihrer Autorin.

Die Unterscheidung zwischen „race", „class" und „gender" als vorgefundenen Ordnungskategorien und „race", „class" und „gender" als kritisch anzuwendenden Analysekategorien, die ich in Anlehnung an Joan Scott[25] provisorisch treffen möchte, bleibt aufgrund der widrigen Effekte, die jede Analyse heimsuchen können, problematisch. Dies zeigt sich insbesondere an der Kategorie „race", die im Deutschen – der spezifischen Diskursivierung der Ordnungskategorie „Rasse" im Nationalsozialismus wegen – bis heute zu kompromittiert ist, als dass sie zu Analysezwecken zu verwenden wäre. Da sich der Zyklus Octavia E. Butlers jedoch nicht um „nationale Herkunft" (eine Alternative zum „race"-Begriff) dreht, sondern um Unterschiede, die gesellschaftlich durch die Hautfarbe symbolisiert bzw. anhand der Hautfarben errichtet werden, schreibe ich die Kategorie „Rasse" durchweg in Anführungsstrichen, um sie als Zitat und Übersetzung aus dem historisch und politisch ‚anders' verfassten nordamerikanischen Kontext kenntlich zu machen und ihre Denaturalisierung als Kategorie zu kennzeichnen.

2. Plots: Durcharbeiten

In Octavia E. Butlers Pattern-Zyklus werden das „gattungsethische menschliche Selbstverständnis" und die „tief sitzenden kategorialen Unterscheidungen" des Menschlichen vom Nicht-Menschlichen fiktional problematisiert, indem sie auf soziale Unterschiede zwischen „Rassen", Klassen und Geschlechtern bezogen werden.

Die chronologisch unlineare Konzeption der fünf Bücher veranlasst mich, den Pattern-Zyklus als *Variation* oder – psychoanalytisch gesprochen: als Durcharbeitung – eines Themas zu betrachten. Octavia E. Butlers Zyklus variiert meines Erachtens das andro-anthropologische Muster oder anders gesagt: er variiert und dekonstruiert das Postulat des einen Muster-Menschen. Das Muster konstituiert sich auf körperlicher, auf psychologischer und auf mentaler Ebene. Fragen der Identität und der Herrschaft werden variiert, indem sie auf der körperlichen sowie auf der mentalen Ebene durchgespielt bzw. von der kör-

[25] Vgl. Joan W. Scott, „Gender: A Useful Category of Historical Analysis", in: *American Historical Review* 91. 1986, S. 1053–1068, (dt. „Gender: Eine nützliche Kategorie der historischen Analyse", in: Nancy Kaiser (Hg.), *Selbst Bewusst. Frauen in den USA*, Leipzig 1994, S. 27–75.)

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

perlichen auf eine parapsychologische Ebene verschoben werden. Bei dieser Verlagerung der Machtkämpfe handelt es sich den Plots zufolge um einen historischen Prozess – bzw. beim Individuum um eine Entwicklung und Bewusstwerdung der eigenen sensitiven Fähigkeiten. Ich zitiere im Folgenden die Plots der Romane, indem ich die Beschreibungen, die im *Lexikon der Science Fiction Literatur* von Alpers, Fuchs, Hahn, Jeschke gegeben werden, heranziehe und ergänze:

> „In *Patternmaster* wird eine Welt geschildert, die vielleicht eintausend Jahre in der Zukunft liegt und in der eine parapsychisch begabte Gruppe, die Musternisten, über die Erde herrscht. Die Hierarchie richtet sich nach der Stärke der parapsychischen Fähigkeiten; die Stummen, Menschen ohne Parabegabungen, sind praktisch Sklaven der Angehörigen des Musters, des telepathischen Verbundes der Begabten. *Der Roman ist mit großem inneren Engagement geschrieben, droht jedoch unter der Last seiner eigenen Allegorie zusammenzubrechen*."[26]

In *Patternmaster* werden die LeserInnen mit einer Schilderung fast ausschließlich auf mentaler und dialogischer Ebene konfrontiert. Die einzigen Wesen, deren Körper ausführlich beschrieben wird, sind die „Clayarks", Mischwesen, halb Mensch halb Tier, deren Mutation durch die einst von der Erde aus unternommenen Raumfahrtsversuche begründet wird. Nach wie vor gibt es im Roman allerdings handlungstragende Liebesbeziehungen und psychologisch diskutierte sexuelle Abhängigkeiten. Auch soziale Klassen gibt es: Unterschieden wird zwischen Hausvorständen, Außenseitern, Frauen und Stummen. Die „Stummen" werden von den Angehörigen des Musters in ihrer Arbeitskraft ausgebeutet und misshandelt.

Die Schilderung parapsychologischer Kraft als einer Form von Magie tritt in Konkurrenz zur Technikgläubigkeit traditioneller Science Fiction, die SF-AutorInnen bereits in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts als fiktional rückständig erscheinen konnte. Die verschrottete Technik, die im Roman die Landschaft ruinenhaft verödet, wird von den „Musternisten" mit den als „primitiv" diskriminierten Körpern der Clayarks assoziiert. High-Tech ist quasi zur Eigenart jener Menschen sublimiert, die bevorzugt mental kommunizieren, worin dann auch, der Definitionsmacht ihrer Herrschaft entsprechend, das Menschliche bestehen soll.

Der zweite Roman des Pattern-Zyklus schildert die Entstehung des Musters. Ich zitiere wiederum Alpers, Fuchs, Hahn, Jeschke:

[26] Alpers/Fuchs/Hahn/Jeschke (Hgg.), *Lexikon der Science Fiction Literatur.* Erweiterte und aktualisierte Neuausgabe in einem Band, München 1988, S. 292; Hervorhebung U. F.

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

„*Mind of my mind* schildert die Entstehung der im Erstling skizzierten Gesellschaftsordnung. Doro, ein unsterblicher Nubier, versucht durch gezielte Zuchtwahl eine ebenfalls unsterbliche Rasse zu erschaffen. Auftretende Telepathen tut er zunächst als Nebenprodukt ab, bis eines seiner stärksten Talente den Musterverbund erschafft und sich rasch den Rest seiner Zucht einzuverleiben droht. Für Doro ist im Muster kein Platz mehr."[27]

Zu ergänzen ist, dass die Erschaffung des zerebral beschriebenen Musterverbundes als Machtkampf zwischen einer weiblichen Protagonistin und einem männlichen Protagonisten konzipiert ist. Beide sind Schwarze. Sprengstoff bezieht der Roman aus seiner Gegenüberstellung von „Stummen", die über keine besonderen sensitiven Fähigkeiten verfügen und den sensitiv, mental und telepathisch begabten Angehörigen des Musters. Die Stummen werden wiederum als Sklaven bezeichnet. Es kann sich dabei um Menschen aller Hautfarben handeln, womit die rassistische Grundopposition zwischen Schwarz und Weiß im Roman aufgebrochen ist. Die Kategorie „race" ist grundsätzlich in Frage gestellt, indem das Kriterium „rassischer" Zugehörigkeit kraft der Freiheit des Fiktionalen umcodiert und mit dem Vorhandensein resp. Fehlen parapsychologischer Fähigkeiten assoziiert wird.

Mit dem Aufbau des Musterverbundes siegt die Protagonistin über eine weitere weibliche Nebenfigur – was den Eindruck erweckt, als könne es auch in feministischer Science Fiction nur *eine* weibliche Hauptfigur geben; sowie über den männlichen Protagonisten, der ihr Vater und Geliebter ist. Sie wird zur unanfechtbaren „geistigen Bienenkönigin" des Musters, das, auch als „Spinnengewebe" beschrieben, an das World Wide Web erinnert. Die „Mustergemeinde" reproduziert sich durch die Vernetzung hypersensibler Personen, denen durch mentalen Beistand zu einem geburtsartigen „Übergang" (transition) ins telepathische Muster verholfen wird. Die „Stummen" vermehren sich im Gegensatz dazu weiterhin durch herkömmliche Zeugungen und Geburten.

Ich zitiere den Plot des dritten Romans wiederum nach Alpers, Fuchs, Hahn, Jeschke:

„*Survivor* spielt ein paar hundert Jahre nach der Etablierung des Musters. Auf einem fremden Planeten hat sich eine Gruppe menschlicher Missionare angesiedelt, die den Eingeborenenstämmen die Überlegenheit der Menschen über die Kreaturen des Universums predigen will. Alanna, von den Missionaren auf der Erde adoptiert, wird von einem Stamm entführt. Die Missionare werden (…) von den Eingebore-

[27] Ebd., S. 292 f.

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

> nen domestiziert (…). Wie schon in ihrem ersten Roman *treibt die Autorin die Allegorie zu weit, als daß man das Werk noch als SF ansehen möchte* (…).“[28]

Alanna, die auf der Erde als „wilder Mensch“ galt, verbindet sich sexuell mit einem der Bewohner des anderen Planeten, die von den „Missionaren“ als „Zerrbild des Heiligen Bildes“ (des Menschen) bezeichnet werden. Ihre als Vertrauens- und Tabubruch interpretierte Tat bringt sie in die Position einer Vermittlerin zwischen den „Rassen“.

Der vierte Roman *Wild Seed*, den ich in Übereinstimmung mit dem Urteil im Klappentext der Bastei Lübbe-Ausgabe als „ambitioniertestes Werk“ Octavia E. Butlers bezeichnen möchte, beginnt im Jahr 1690 und erstreckt sich bis in die 40er Jahre des 19. Jahrhunderts. Er erzählt die Vorgeschichte der Entstehung des Musters. Der Sklavenhandel zwischen Afrika und der Neuen Welt Amerika wird als ein Geschäft beschrieben, das sowohl von Weißen betrieben wird wie von dem unsterblichen Mutanten Doro, einem 4000 Jahre alten Nubier, der damit Züchtungsprojekte verfolgt. Wir erfahren, dass Doro im Alter von 13 Jahren einen Anfall hatte, den er nur scheinbar nicht überlebte. Es handelte sich um einen „Übergang“, bei dem sein Körper starb. Von da an muss „er“ (?) töten, um sich als Geist einen menschlichen Körper zu verschaffen. Er arbeitet an der Züchtung eines Volks von besonders sensitiv begabten Nachfahren, da ihm diese im Falle der Übernahme ihres Körpers den größten kulinarischen Genuss bereiten. Doro trifft auf Anyanwu, eine Schwarze, von ihm als „wilde Saat“ betrachtet, die ebenfalls die Möglichkeit hat, sich zu überleben, indem sie ihren eigenen Körper transformiert. Die beiden Weisen der „Unsterblichkeit“, der Mord und die Selbsttransformation – vielleicht ließe sich auch sagen: die Auferstehung und die Wiedergeburt – werden von der Autorin implizit als männlicher und weiblicher Modus einander gegenübergestellt. Doro, der sich seiner Technik der Unsterblichkeit sicher ist, droht seiner Rivalin mit der Auslöschung durch die Übernahme ihres Körpers. Er stellt für sie eine ständige Todesdrohung dar, bis deutlich wird, dass beide als einzige potentiell unsterbliche Exemplare der Menschengattung nur gemeinsam der Einsamkeit entgehen können. Die Machtbalance verschiebt sich, als Anyanwu mit Selbstmord droht, weil sie die inzestuösen Praktiken, in die ihre eigenen Kinder involviert werden, nicht länger ertragen will. Anyanwu ist vermutlich die Sympathieträgerin des Zyklus – und dies trotz der moralischen Fundamentalopposition von Weiblich und Männlich, die meines Erachtens als Manko der dem Roman zugrunde liegenden feministischen Theorie zu betrachten ist.

[28] Ebd., S. 293; Hervorhebung U. F.

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

Der letzte Roman des Zyklus, *Clay's Ark*, greift die im ersten und dritten Roman als Nebenhandlung erwähnte Raumfahrt-Seuche wieder auf. Komplexe extraterrestrische Organismen, die durch die Raumfahrt auf der Erde eingeschleppt worden sind, befallen als Symbionten die menschliche DNS. Die Erkrankten versuchen mit der Kraft ihres Willens, an humanen Praktiken festzuhalten, werden jedoch insbesondere durch die Veränderung ihres sexuellen Begehrens zur Überschreitung von Tabus veranlasst. Ihre sexuellen Triebe, ihr Geruchssinn, ihr Gehör und allgemein ihre Wahrnehmung der Körpersprache sind gesteigert, sie verspüren eine Gier zu inzestuösen Praktiken und zum Verzehr lebender Tiere. Ihre Nachkommen mutieren zu jenen sphingoiden Geschöpfen, die den LeserInnen im ersten Roman des Zyklus als Wesen von normaler Intelligenz, doch im Unterschied zu den mental kommunizierenden Musternisten ganz dem körperlichen Umgang hingegebene Wesen, präsentiert worden sind. Sie werden als Clayarks bezeichnet, verstehen sich selbst jedoch weiterhin als Menschen. Das Aufeinandertreffen der menschlichen und der bereits mutierten „Rasse" und damit der Kampf um die Autorität des ‚eigentlichen' Mensch-Seins wird im Roman nicht ohne Splatter-Qualitäten dargestellt. Die Gewalt resultiert der Darstellung zufolge eher aus der nur angeblichen und zwanghaft aufrechterhaltenen „Humanität" als aus den Mutationen, mit denen es sich leben lässt.

3. Die Grenzen des Begehrens

Beim Durcharbeiten dessen, was die menschliche Gattungsidentität jeweils ausmacht, kommt es zu einem signifikanten Unterschied, der in den Romanen selbst nicht thematisiert wird: Die Prädizierung von Menschen als „Schwarze" spielt im Zyklus eine Rolle nur solange, wie die Kämpfe um Macht und Herrschaft auf körperlicher Ebene ausgefochten werden: das heißt, in den Romanen, die in der Vergangenheit spielen. Für die Zukunft ist der Konflikt transformiert, indem parapsychologische Fähigkeit resp. Unfähigkeit oder auch planetarische Herkunft über „Rassenzugehörigkeit" entscheidet. Geschlechterdifferenz hingegen bleibt durch die Verschiebung von der körperlichen auf die mentale Ebene und zurück grundsätzlich untransformiertes handlungstragendes Element. An diese Beobachtung schließt sich die Frage an, ob es immanente Gründe gibt für diese unterschiedliche Behandlung von Differenzen: Handelt es sich bei der Aufrechterhaltung von Geschlechterdifferenzen um ein stilistisches Mittel der Repräsentation, um ein handlungstragendes Moment der Spannung, das nicht „aufgehoben" werden kann, weil sonst die Maschinerie der Darstellung zum Erliegen käme? Handelt es sich um eine kategoriale Unterscheidung,

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

die noch anschaulicher ist oder um eine Unterscheidung, die ‚anthropologisch noch tiefer sitzt'? Die Auseinandersetzung mit fiktionaler Literatur ist nicht zuletzt aufschlussreich als Sondierung der Grenzen dessen, was imaginiert und begehrt werden kann. Die Grenzsetzungen sind symptomatisch für die jeweilige Auffassung von Gerechtigkeit. Sie signalisieren, was als ‚Dammbruch' empfunden und was im Gegenteil als Aufhebung einer Norm herbeigesehnt wird.

4. Die Kategorien kreuzen

Judith Butler diskutierte 2001 in einem Vortrag unter dem Titel *Jemandem gerecht werden* einen unter geistes-, sozial- und naturwissenschaftlicher Beteiligung durchexerzierten ‚Fall' von Geschlechtsumwandlung. Einleitend den Rahmen ihrer Interpretation und ihr Interesse erläuternd schreibt sie:

> „Als Subjekte fragen wir: Wer kann ich werden in einer Welt, in der die Bedeutungen und Grenzen des Subjektes im Voraus für mich festgelegt sind? Durch welche Normen werde ich zwangsweise bestimmt, wenn ich frage, was ich werden kann? Und was geschieht, wenn ich etwas zu werden beginne, das im gegebenen Wahrheitsregime nicht vorgesehen ist? Foucault nennt dies *désubjugation*, ‚Entunterwerfung des Subjekts im Spiel der Politik der Wahrheit'."[29]

Judith Butler problematisiert anhand der Diskurse, die sich um eine ‚scheiternde' Geschlechtsangleichung ranken, die Intelligibilität des Mensch-, Person- und Subjekt-Seins, das heißt ihre konstitutionelle Veränderlichkeit und Abhängigkeit von den jeweiligen gesellschaftlichen Macht- und Ordnungsdispositiven.

In Octavia E. Butlers Pattern-Zyklus wird an den neuzeitlichen anthropologischen Normen dieses Mensch-Seins als an den mentalen Fäden des Musters gerüttelt, indem Widerstände gegen sexuelle bzw. den Fortpflanzungskomplex betreffende Grenzverletzungen, also die von Habermas ins Feld geführten Intuitionen, Impulse und Affekte, emotional und fiktional bearbeitet werden. Wir werden uns der fraglichen Gerechtigkeit von Normen und Tabus und damit der eigenen Sozialisierung bewusster, indem wir mit Protagonisten konfrontiert sind, die durch die angebliche Überschreitung von Normen von uns getrennt sind – wie wir von ihnen. Diese Auseinandersetzung wird insbesondere durch

[29] Judith Butler, „Jemandem gerecht werden. Geschlechtsangleichung und Allegorien der Transsexualität", (Vortrag vom 08.05.2001), in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Herausgegeben von Frigga Haug und Wolfgang Fritz Haug. 43. Jahrgang, Heft 4/5, 242/2001, S. 671–684 (671).

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

die weibliche Identifikationsfigur Anyanwu im Roman *Wild Seed* angestoßen. Sie tötet nicht, sondern sie transformiert sich. Sie lehnt den Inzest und die Züchtungsversuche ihres Geliebten und Gegenspielers ab. Er genießt die Macht zu töten und menschliche Leben für seine Zwecke zu verbrauchen. Während Anyanwu „gut" ist, ist Doro „schlecht": Doch, das „Böse" unterwirft sich das „Gute" und über weite Strecken des Romans schließt Anyanwu, wie dies für eine strukturell schwache weibliche Machtposition typisch ist, sexuelle Kompromisse. Diese suggerierte *Opposition* eines männlichen und eines weiblichen Prinzips gelangt im Roman *Survivor* zu ihrer weitestgehenden ‚Engführung', ähnlich wie dies für die Opposition von Tier und Mensch sowie für die Opposition von terrestrisch und extraterrestrisch im Roman *Clay's Ark* der Fall ist. Sie wird zur bloßen *Differenz*, indem Tabus, die als quasi natürliche anthropologische Fundamente gelten, von einer weiblichen Protagonistin mit der Handlungsfähigkeit eines Subjektes nun eher unter- als überschritten werden: Alanna, die unter ihren missionarischen Mit-Menschen als „Wilde" gilt, empfängt, nachdem sie gezwungen ist, gemeinsam mit ihnen die Erde zu verlassen, auf einem fremden Planeten von einem Außerirdischen – der für sie zunächst ein Tier ist und seinerseits herauszufinden trachtet, ob es sich bei ihr um eine Frau handelt – ein Kind. Alanna wird zum „Survivor", weil sie alle Kategorien und Grenzziehungen, welche die jeweiligen ‚Menschenschläge' als solche konstituieren und charakterisieren, kreuzt. Sie ist die Ent-Unterworfene im Spiel der Politik der Wahrheit. Dennoch erinnert ihre Auszeichnung als „Survivor", da es Frauen als Heldinnen innerhalb des Genre der SF fast nur in *Feministischer* Science Fiction gibt, an die Nähe von Tabu, Tabubruch und Klischee. Das Pin-up-Girl auf dem Umschlag der deutschen Ausgabe des Romans, das wahrscheinlich nicht gerade im Sinne der Autorin ist, trägt ebenfalls dazu bei, dass die soziale Ordnung diesseits des Fiktionalen nicht in Vergessenheit gerät.

Schluss

Die geisteswissenschaftliche Moralisierung und Anthropologisierung, die der gentechnologischen Bearbeitung des „Gattungswesen Mensch" Riegel vorschieben soll, lässt den fiktionalen Gehalt des Gen-Diskurses außer Acht, indem sie sich postulierend auf ihn einstimmt. Das fiktionale Potential, das für den Gen-Diskurs insgesamt charakteristisch ist, verweist auf die unter den anthropologischen Normen kaschierten sozialen und kulturellen Spannungen. Indem die technischen Möglichkeiten der Bearbeitung menschlichen Erbmaterials perhorresziert werden, wird verdrängt, dass es gerade die politischen Span-

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org

nungen zwischen den Geschlechtern, Klassen und Zivilisationen sind, die den Gen-Diskurs emotional aufladen und Einzelfragen unentscheidbar machen. In Science Fiction Literatur werden soziale Konflikte im Gegensatz dazu ausdrücklich benannt und fiktional und spekulativ bearbeitet, wobei sich Tabubruch und Klischee allerdings auffallend nahe kommen. Diese Nähe von Tabubruch und Klischee gilt vermutlich wiederum für den gesamten Gen- und „Züchtungs"-Diskurs. Der Gen-Diskurs droht, wie dies Alpers, Fuchs, Hahn, Jeschke für die politisch engagierte Literatur von Octavia E. Butler bemerken, unter der Last seiner eigenen Allegorisierungen zusammenzubrechen. Dieses Urteil, das ich für die Literatur Octavia E. Butlers nicht teile, dem ich jedoch für die soziale Dialektik der Präsentation von Science Fiction und für den Gen-Diskurs im Allgemeinen zustimme, zeigt nur, wie notwendig es ist, die fiktionalen Potentiale freizulegen und die Interessenkonflikte explizit zu machen.

Als Menschen, Subjekte und Personen sind wir umstellt und geprägt von Kategorien, die Klischees und Tabus sind und die zugleich gesellschaftliche Verbindlichkeiten darstellen. *Jemandem* gerecht werden kann man wahrscheinlich nur, indem man im gesellschaftlichen Umgang zumindest der *mechanischen* Anwendung dieser Kategorien in ständiger Auseinandersetzung mit ihrer Verbindlichkeit über- oder unterschreitend ausweicht.

Für die Instrumentalisierung menschlichen Lebens in der Gentechnologie gilt wie für jede andere Instrumentalisierung, dass sie für unterschiedliche Interessengruppen Unterschiedliches bedeutet. Insofern gibt es meines Erachtens das gattungsethische Selbstverständnis als Mensch, das mit der Embryonenforschung Habermas zufolge auf dem Spiel steht, nicht. Es steht niemals für alle dasselbe auf dem Spiel, weil es auch nicht die *eine* Geschichte gibt. Der Gen-Diskurs muss allerdings eine Analyse der anthropologischen Voraussetzungen und sozialen Ordnungskategorien zu Wege bringen, da diese Kategorien letztlich das Material sind, das in gentechnologischer Forschung bearbeitet wird. Zum Dammbruch kann gentechnologische Forschung nur werden, weil sie ein Ventil für historisch unaufgearbeitete soziale Konflikte ist.

Licensed from Philosophy Documentation Center for OCLC WorldCat Local 2017/8/15 © 2017 Philosophy Documentation Center http://www.pdcnet.org