GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Was ist und wozu Kritik? Über Möglichkeiten und Grenzen feministischer Kritik heute

Hark, Sabine

2009

https://doi.org/10.25595/694

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hark, Sabine: *Was ist und wozu Kritik? Über Möglichkeiten und Grenzen feministischer Kritik heute*, in: Feministische Studien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, Jg. 27 (2009) Nr: 1, 22-35. DOI: https://doi.org/10.25595/694.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Walter de Gruyter Verlag.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.1515/fs-2009-0104

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Sabine Hark

Was ist und wozu Kritik? Über Möglichkeiten und Grenzen feministischer Kritik heute

1. Death by report – Vorspiel

»Zum ersten Mal in der englischen Geschichte kann eine Tochter eines gebildeten Mannes ihrem Bruder auf seine Bitte hin eine Guinee, die sie selbst verdient hat, [...] geben, ohne als Gegenleistung dafür etwas zu verlangen. Sie ist ein freies Geschenk, ohne Angst gegeben, ohne Schmeichelei, ohne Bedingungen. Das, Sir, ist ein Ereignis, das in der Geschichte der Zivilisation von so großer Tragweite ist, daß eine Art Feier angebracht scheint [...] Lassen Sie uns eine Zeremonie für dieses neue Ereignis erfinden. Was wäre passender, als ein altes Wort zu vernichten, ein böses und korruptes Wort, das zu seiner Zeit viel Schaden angerichtet hat und inzwischen überholt ist? Das Wort ›Feministin‹ ist es, das gemeint ist. Laut Wörterbuch bezeichnet man damit eine Person, ›die für die Rechte von Frauen eintritt‹. Da das einzige Recht, das Recht, den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, bereits errungen ist, hat das Wort keine Bedeutung mehr. Und ein Wort ohne Bedeutung ist ein totes Wort, ein verkommenes Wort. Lassen Sie uns das Ereignis also dadurch feiern, daß wir die Leiche einäschern. Lassen Sie uns dieses Wort in großen schwarzen Buchstaben auf ein Blatt Papier schreiben; dann feierlich ein Streichholz an das Papier halten. Sehen Sie, wie es brennt! Was für ein Licht über die Welt tanzt! Lassen Sie uns nun die Asche mit einem Gänsekiel in einem Mörser zerstoßen und im Chor singend erklären, daß jeder, der dieses Wort in Zukunft benutzt, ein Drück-auf-die-Klingel-und-renn-weg-Mann ist, ein Hetzer, ein Unruhestifter, dem der Beweis für seine Verkommenheit in einem Geschmier aus schmutzigem Wasser ins Gesicht geschrieben steht. Der Rauch hat sich gelegt; das Wort ist vernichtet. Sehen Sie, Sir, was als Folge unserer Feier geschehen ist. Das Wort ›Feministin‹ ist vernichtet, die Luft ist gereinigt; und was sehen wir in dieser reineren Luft? Männer und Frauen, die gemeinsam für die selbe Sache arbeiten. Die Wolke hat sich auch von der Vergangenheit gehoben. Wofür haben sie im neunzehnten Jahrhundert gearbeitet – diese sonderbaren[1] toten Frauen mit ihren Schuten[2] und ihren Schultertüchern? Für genau dieselbe Sache, für die wir jetzt arbeiten. ›Unsere Forderung war nicht nur eine Forderung nach den Rechten der Frau‹ – es ist Josephine Butler, die spricht – ›sie war größer und tiefer; sie bezog sich auf die

1 Im englischen Original: »*queer*«.
2 Eine Haube mit Krempe und Schleife.

> *Rechte aller – aller Männer und Frauen – auf Respektierung der großen Prinzipien Gerechtigkeit und Gleichheit und Freiheit in ihrer Person‹. Die Worte sind dieselben [...] die Forderung ist dieselbe [...] Daher setzen wir nur denselben Kampf fort, den unsere Mütter und Großmütter kämpften [...]« (Woolf 2001, 248f.)*

Diese Passage aus Virginia Woolfs berühmtem Essay *Drei Guineen* (1936; dt. 2001), in dem sie sich mit der Frage auseinandersetzt, welchen Unterschied es im Leben von Frauen und Männern macht, über ein eigenes Einkommen zu verfügen, ist sicher nicht die erste, aber wahrscheinlich eine der brilliantesten, weil in ihrer scharfen und zugleich unendlich subtilen Ironie kaum übertreffbaren Versionen des höchst ambivalenten Genres ›Nachrufe auf Feminismus‹.

Woolf entwirft hier vordergründig eine Lösung für jenes Problem, das Post- und Pop-, Sparten- und Alpha-FeministInnen auch heute umtreibt – und das diese bei aller Heterogenität, ja Widersprüchlichkeit der Positionen nicht zuletzt auch mit anti-feministischen Positionen verbindet: Wie wird man um des eigenen feministischen Profils willen den (alten) Feminismus los und was macht man mit dem F-Wort?

Woolfs Vorschlag mutet radikal an: das F-Wort muss verbrannt werden. Weil es niemals die ihm immer schon anhaftenden karikierenden, schmähenden Bedeutungen wird abstreifen können, schadet es letztlich auch dem feministischen Anliegen, wie Woolf es versteht, dem Kampf für die ›Respektierung der großen Prinzipien Gerechtigkeit und Gleichheit und Freiheit‹ jeder Person. Doch Woolfs Szenario, die Leiche Feminismus zu entsorgen durch die zugleich symbolische und buchstäbliche Verbrennung des F-Wortes, ist selbstredend mehr und anderes als ein Bestattungsvorschlag. Vielmehr arbeitet sie hier – in der Absicht, diesen in seiner Ambivalenz auszustellen, ihn über sich hinauszutreiben und damit gegen sich selbst zu wenden – einen Topos heraus, der wohl so alt ist wie Feminismus selbst und diesen, motiviert von sehr unterschiedlichen Absichten, von Anfang an begleitet. Und zwar der Topos des *death by report,* der Auslöschung von Feminismus durch die Verkündung seines Todes.

Die bis heute aktuelle Funktion dieses Topos arbeitet Woolf deutlich heraus: Damit nachfolgende Generationen von den feministischen Kämpfen der vorherigen profitieren können, *ohne* dass deutlich wird, dass es sich um feministische Kämpfe handelte, damit ein neuer Feminismus – meist angekündigt als ein Feminismus, der im Unterschied zum jeweils vorherigen weniger sektiererisch ist, weniger separatistisch und in jedem Fall Männer einschließend – erstehen kann, aber auch, um Feminismus prinzipiell als entweder irrelevant, unnötig und überflüssig oder als bedrohlich und gefährlich markieren zu können, oder um ihn der aktiven Wahrnehmung der Lebenden zu entziehen, muss er immer wieder rituell geopfert und sein vorzeitiges – meist durch angeblich eigenes Verschulden oder unheilbare Krankheiten wie Dogmatismus, Lustfeindlichkeit oder Separatismus bedingtes – Ableben verkündet werden.

»Feminismus für tot zu erklären, bedeutet, autonomen frauenpolitischen Aktivismus als insgesamt fremd für die Lebenden zu charakterisieren [...] als eine Existenzweise, die so anders ist, dass sie innerhalb ›unserer‹ Gemeinschaften nicht toleriert werden kann [...] die Verkündung, dass Feminismus verstorben ist, tilgt die weltweiten Kämpfe von Frauen für Gerechtigkeit, während die Spuren dieser Auslöschung zugleich verwischt werden«,

kommentiert die US-amerikanische feministische Theoretikerin Mary Hawkesworth diese Dynamik des Tods durch Verkündung (2004, 983; Übersetzung S. H.). Und ganz ähnlich die britische feministische Kulturwissenschaftlerin Angela McRobbie: »Damit dem Feminismus Rechnung getragen werden kann, muss er als bereits verstorben betrachtet werden« (2003, 657).

Woolf also greift den Topos des *death by report* zunächst in einer extrem mimetischen, ja affirmativen Bewegung auf:

»Was wäre passender, als ein altes Wort zu vernichten, ein böses und korruptes Wort, das zu seiner Zeit viel Schaden angerichtet hat und inzwischen überholt ist? Das Wort ›Feministin‹ ist es, das gemeint ist. Laut Wörterbuch bezeichnet man damit eine Person, ›die für die Rechte von Frauen eintritt‹. Da das einzige Recht, das Recht, den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, bereits errungen ist, hat das Wort keine Bedeutung mehr. Und ein Wort ohne Bedeutung ist ein totes Wort, ein verkommenes Wort. Lassen Sie uns das Ereignis also dadurch feiern, daß wir die Leiche einäschern.« (Woolf 2001, 248)

Vordergründig betrachtet, scheint Woolf hier die Ansicht zu teilen, dass gleiche Rechte für Frauen erreicht seien: das einzige Recht, das Recht, den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, ist errungen. Feminismus ist damit obsolet geworden. Woolf geht indes noch weiter: Feminismus sei ein gefährliches Wort, das viel Leid gebracht habe. Mehr noch: Heute (1938, S. H.) sei er gar ein verkommenes, korruptes Wort, da Feminismus nicht erkenne, dass er ohne Bedeutung sei, nicht mehr gebraucht würde. Doch wenn man schon fast versucht ist zu glauben, dass Woolf meint, was die Sätze sagen, wendet sie die Figur. Denn sobald der Rauch sich verzogen hat, schreibt sie, sehen wir klarer, was der Fall ist: das Wort Feminismus mag zerstört sein, aber nicht nur die Sicht auf die heutigen Gegebenheiten ist deutlicher denn je, auch von der Vergangenheit hat sich die Wolke gehoben und diese klarer hervortreten lassen. Sichtbar wird dadurch nicht nur, dass auch in der Gegenwart Frauen und Männer für Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit arbeiten; sichtbar wird zudem, dass jene ›sonderbaren toten Frauen‹, jene *»queer dead women in their poke bonnets and shawls«* gar nicht so albern und komisch sind, wie sie dargestellt werden, denn sie kämpften für die selbe Sache, für die sich auch heute, also zu Woolfs Zeiten, Frauen und Männer einsetzen.

2. *Politik und Ethos der Erzählungen*

Womöglich ist nicht sofort ersichtlich, was die Reflexion dieses Topos, des Topos vom *death by report* von Feminismus, zur Frage der Möglichkeiten und Grenzen feministischer Kritik – und dies soll hier verstanden werden als Projekt der Kritik des Zusammenhangs von Macht, Wissen und Seinsweisen – heute beitragen kann. Doch das Verständnis der Dynamik dieses Topos stellt aus meiner Sicht sowohl eine der Vorbedingungen feministischer Kritik als auch einen ihrer zentralen Gegenstände dar. Denn insofern dieser Topos reguliert, welche feministischen Ansichten und Haltungen in der Öffentlichkeit als ›vernünftig‹, als ihrer Zeit ›angemessen‹ gelten können, hat er Teil an der Strukturierung des Möglichkeitsraums für feministische Kritik, daran, welcher Feminismus innerhalb der Grenzen ›unserer‹ Gemeinschaften tolerierbar ist und welcher nicht, wie wir über dessen Zukunft nachdenken und über seine Vergangenheit sprechen (können). Und dies gilt besonders in der gegenwärtigen Konstellation, die nicht zuletzt davon bestimmt ist, dass *post-2nd-wave* und antifeministische Kräfte einerseits an der Reformulierung von Feminismus als heteronormativ grundiertem, solipsistischen Eliteprojekt ›von oben‹ arbeiten; Kräfte, die andererseits aktiv dessen Desartikulation als mehrdimensionale, glokale, vielstimmige und oft auch inkongruente und widersprüchliche *kollektive* politische Praxis ›von unten‹ betreiben.

Vor diesem Hintergrund, dem Hintergrund des historischen Verblassens von Feminismus und der subtilen und oft nicht-so-subtilen Umschriften seiner Geschichte[3] sowie der aktiven Entnennung antiimperialistischen, globalen feministischen Aktivismus, aber auch vor dem Hintergrund untereinander konkurrierender, allerdings mit ungleichem Verhandlungskapital ausgestatteter Landnahmen auf dem Territorium feministischen Wissens und nicht zuletzt im Verbund mit aktuellen institutionalisierten politischen Praxen wie *Gender Mainstreaming* und *Managing Diversity* ist der gegenwärtige Moment daher von besonderer Bedeutung für das Unterfangen, *kritisches* feministisches Wissen innerhalb des akademischen Universums – und um solches geht es mir im Folgenden – zu produzieren. Denn zum ersten Mal in der Geschichte tritt Feminismus als Teil einer gesellschaftlich mächtigen Institution auf, wird er wohl zumindest in bestimmter Gestalt dauerhaft Teil derjenigen Institution – Wissenschaft –, der gesellschaftlich (noch) eine

[3] Angela McRobbie rekonstruiert in *The Aftermath of Feminism* (2008) den Vorgang der Umschrift folgendermaßen: »Bestimmte Elemente des Feminismus sind aufgegriffen und spürbar in das politische Leben und in eine Reihe gesellschaftlicher Institutionen integriert worden. Unter Verwendung von Vokabeln wie ›Ermächtigung‹ (*empowerment*) und ›Wahlfreiheit‹ (*choice*) wurden diese Elemente in einen wesentlich individualistischeren Diskurs umgeformt und in neuem Gewande vor allem in den Medien und in der Populärkultur, aber auch von staatlichen Einrichtungen als eine Art Feminismus-Ersatz verwendet. Die damit verbundenen neuen und vorgeblich ›moderneren‹ Vorstellungen über Frauen, insbesondere über junge Frauen, werden ihrerseits auf aggressive Weise mit dem Ziel verbreitet, das Entstehen einer neuen Frauenbewegung zu unterbinden.« (McRobbie 2009, 1; Übersetzung S. H.)

nahezu autoritative Definitionsmacht zugestanden wird und die das für unsere Gesellschaften mächtigste Wissen, nämlich *wissenschaftliches Wissen* produziert.[4] Damit ist er aber aufs Neue vor die Aufgabe gestellt, die Frage zu beantworten, wie intellektuelle und soziale feministische Kritik zu verknüpfen wären, wenn zutrifft, dass Kritik nur an jenem Ort zu finden ist, »wo die sozialen Maschinen des Widerstands sich mit den Textmaschinen verketten« (Raunig 2008, 9).

Dem akademisch gewordenen Feminismus wächst damit eine besondere gesellschaftliche Verantwortung zu, denn als Teil der akademischen Einrichtungen ist er ein potenziell machtvoller Akteur im mächtigen und ernsten Spiel um die Etablierung der je eigenen Sicht der legitimen Teilungen der Welt. Nicht zuletzt ist damit die Chance verbunden, jenem historischen Verblassen von Feminismus, seiner Desartikulation, entgegenwirken zu können. Denn Teil der Institution zu sein, deren Funktion die Produktion und Reproduktion von Wissen ist, bedeutet in unseren wissensbasierten Gesellschaften, an der kollektiven Gedächtnisbildung beteiligt zu sein. Dem steht freilich gegenüber, dass es die Institutionen sind, die steuern, was im Gedächtnis behalten wird und was nicht. Wie Mary Douglas in *Wie Institutionen denken* (1991) argumentiert, sorgen die – Institutionen je eigenen – »Denkstile« für die »Erhaltung der Denkwelt«, indem sie »deren Gedächtnis« steuern (Douglas 1991, 121). Ein »Denkstil«, so Douglas, »setzt den Rahmen für jede Erkenntnis«, er entscheidet, »was als vernünftige Frage und was als wahre und falsche Antwort gelten kann« (ebd., 31). Das aber bedeutet, dass der akademisch gewordene Feminismus nicht einfach »ein feministisches Gedächtnis« entwickelt, wie etwa Heike Kahlert (2001, 91) argumentiert, sondern ein durch die Institution und deren Denkstil regiertes feministisches Gedächtnis – und das wiederum reguliert wesentlich den Möglichkeitsraum feministischer Kritik, bestimmt also, was legitim gedacht und gesagt werden kann, was als ›vernünftige‹ feministische Aussage gilt und wessen Sprechen gehört werden kann.

Auf dem Spiel stehen folglich nicht weniger als die Vergangenheit und die Zukunft des feministischen Projektes. Denn Vergangenheit ist nicht einfach gegeben, sondern gemäß den Regeln des hegemonialen Denkstils beständig neu gemachte Vergangenheit. Und Zukunft ist immer schon konfiguriert davon, wie von der Vergangenheit berichtet wird. Als was wird Feminismus also in der kollektiven Wahrnehmung wie im kollektiven Gedächtnis aufgehoben sein: Als Teil jenes Projekts der Moderne, das seine Wurzeln in der Tradition der kantianischen Tradition der Aufklärung hat, die nicht nur die Frage stellt ›was ist jetzt?‹, sondern sich auch versteht als Widerstand gegen (illegitime) Autorität, dagegen, nicht *so* regiert zu werden, als Praxis der Freiheit und als soziale Bewegung ›von unten‹? Oder als politisches Projekt der Privilegierung einer bestimmten Klasse von Frauen zu Lasten aller anderen – und auch zu Lasten bestimmter Männer? Und als was wird der akademische gewordene Feminismus erinnert werden?

[4] Ausführlich auseinandergesetzt mit diesen Fragen habe ich mich in *Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus* (2005).

Als akademische Disziplin wie jede andere, die ihre Wurzeln im Verlangen des 19. Jahrhunderts hat, Natur, Welt und Gesellschaft zu normieren, eine »Ordnung der Dinge« (Foucault 1971) durch eine *Ordnungswissenschaft des Seins* zu schaffen oder als eine intellektuelle Praxis, die sich insofern mit sozialer Kritik verknüpft als sie nach neuen Lebensformen sucht? Dass sie also, mit Judith Butler gesprochen, einen »Aufstand auf der Ebene der Ontologie« wagt und die Frage stellt, wessen Leben real ist und wie sich Realität neu gestalten lässt (Butler 2005, 50). Und wenn in dem, wie Vergangenheit erzählt wird, vor allem enthalten ist, wie wir gewesen sein möchten, in diesen Erzählungen dementsprechend eher imaginiert ist, wie die Zukunft aussehen soll, als dass es sich um ›akkurante‹ Beschreibungen des Vergangenen handelt, welche Möglichkeiten eröffnen und welche verschließen wir dann? Welche Zukunft also geben wir ›dem‹ Feminismus?

Über Möglichkeiten und Grenzen feministischer Kritik im Kontext akademischer Wissensproduktion heute zu sprechen, verlangt mithin danach, zunächst über *Politik und Ethos der eigenen Erzählungen* zu sprechen: Wie kann der politischen, theoretischen und akademischen Geschichte von Feminismus Rechnung getragen werden, ohne in einem notorischen Gestus permanenter Überbietung die eigene(n) Geschichte(n) preiszugeben und Feminismus als verstorben, mindestens aber historisch als überholt oder veraltet zu positionieren, als etwas also, das seine Zeit gehabt hat, aber auch, ohne an seinen heroisch verklärten früheren Momenten zu kleben und ihn damit zur ewigen Wiederholung seiner selbst zu zwingen? Wie können wir, ohne nostalgisch oder gar konservativ zu werden, der Geschichtlichkeit des eigenen Denkens »in der grundlegenden Ambiguität des Sozialen« Rechnung tragen (Laclau/Mouffe 1991, 233), wenn aufgrund »der Unmöglichkeit, die Bedeutung irgendeines Kampfes eindeutig zu etablieren« (ebd.), kein Denken geschützt ist vor seinem diskursiven – und institutionellen – Äußeren, das es umformt?

Diese Fragen stellen ist deshalb unabdingbar, weil der Topos des *death by report* in unendlich vielen Gestalten auftreten kann, eben auch in jener Gestalt des vorgeblichen Veraltens oder der Unangemessenheit theoretischer Positionen beziehungsweise in der Form karikierender oder reduktionistischer Darstellungen ›früherer‹ feministischer Positionen. Jedenfalls steht statt kritischer Diskussion der Reichweite und Begrenzungen theoretischer Positionen, statt der kritischen Rekonstruktion der diskursiven Verzweigungen und Vernetzungen, statt der Rekonstruktion der Geschichte feministischer Theorie als Geschichte eines zu jedem gegebenen Zeitpunkt komplexen Feldes widerstreitender und inkommensurabler theoretischer Positionen, als »produktives Spannungsfeld verschiedener konzeptioneller Denkbewegungen« (Genschel 2002, 166), oft genug vor allem die Etablierung der je eigenen Position im Vordergrund.

3. *Nicht* so *regiert werden! Ethos der Wissensproduktion*

Auf dem Spiel steht indes noch weit mehr als die Politik und das Ethos der Erzählungen. Auf dem Spiel steht vor allem, was wir das *Ethos feministischer Wissensproduktion* nennen können. Also wie feministische Wissensproduktion regiert werden und wie sie sich selbst führen will. Nach dem Ethos der Wissensproduktion zu fragen, ist besonders dann von Bedeutung, wenn wir feministische Kritik verstehen als eine theoretische Praxis, die den Zusammenhang von Macht, Wissen und (möglichen) Seinsweisen fokussiert und jenen ›Aufstand auf der Ebene der Ontologie‹ wagt. Wenn wir feministische Kritik also verstehen als eine Praxis, die Regime der Verständlichkeit daraufhin befragt, wessen und welches (geschlechtliche und sexuelle) Sein und Sprechen ermöglicht und wessen und welches Sein und Sprechen verunmöglicht wird – auch durch feministisches Wissen. Die Frage ist also, von welchem Denkstil, von welchem Regime der Verständlichkeit (akademischer) Feminismus sich in Zukunft wird regieren lassen und welches Regime von Verständlichkeit er selbst generieren wird. Anders gesagt: Es gilt zu fragen, innerhalb welcher Rationalitätsordnung – verstanden als Übereinstimmung von Regeln, Verfahren, Verhaltensweisen und Denkformen mit der Gesamtheit der Bedingungen, unter denen es zu einem bestimmten Zeitpunkt möglich ist, bestimmte Aufgaben anzugehen – will Feminismus agieren? Welche Rationalitätsfiktionen – Entscheidungsmuster, die gesellschaftlich als rational gelten, das heißt diejenigen, die sich an diesen Muster orientieren, machen in den Augen aller nichts falsch – sollen feministisches Denken strukturieren? Welche Fragen werden als vernünftig erachtet, welche Antworten als wahre gelten können? Welches Wissen, welche Praxen und welche Horizonte werden sich zukünftig unter dem Namen Feminismus wieder finden? An welchen Werten, welchen Stimmen und Erfahrungen wird sich feministische Wissensproduktion orientieren? An welchen epistemischen Grenzen sich aufhalten? Von welchen *sites*, welchen Positionierungen aus schreiben? Und schließlich: Wem und auf welche Fragen antwortet feministisches Wissen? Wem gegenüber sind wir verantwortlich und welche Verantwortung erkennen wir an? Wem, mit anderen Worten, wird im und mit dem feministischen Wissen Rechnung getragen?

Wie also *kritisches* Wissen produzieren im Rahmen und innerhalb der Rationalitätsordnung einer Institution, deren Verdikte heutzutage zu den gesellschaftlich Mächtigsten gehören? In einer Institution zudem, die womöglich eher darauf zielt, existierende vergeschlechtlichte und rassisierte Machtrelationen sowie jene, die auf Nation, Klasse und geopolitische Positionierung, auf Kultur und Sexualität zurückgreifen, intakt zu halten statt diese zu verändern. Sollte diese Beschreibung auch nur in Teilen richtig sein, so gilt es, gerade die Prozesse zu verstehen und ihnen zugleich widerstehen, die eine/n als akademisch privilegiertes, aber auch als marginalisiertes Subjekt konstituiert haben – marginalisiert in und durch die diskontinuierlichen, aber verknüpften Register (unter anderem) von Sexua-

lität und Geschlecht –, um zu klären, wie gerade der Umstand, dass wir innerhalb der akademischen Welt als relativ marginalisierte – transgressive? – Subjekte konstituiert werden, dabei dennoch einen gesellschaftlich relativ privilegierten Platz einnehmen, im Sinne einer transformatorischen (Wissens-)Praxis genutzt werden kann. Denn die Aufgabe oppositioneller AkademikerInnen kann, wie die US-amerikanische Kulturwissenschaftlerin Rey Chow argumentiert, nicht darin bestehen, sich allein mit der eigenen Viktimisierung in der Gesellschaft auseinander zu setzen; vielmehr gelte es, sich zu verhalten zu »der Macht, dem Wohlstand und den Privilegien, die ironischerweise aus dem ›oppositionellen Standpunkt‹ erwachsen« (Chow 1993, 17; Übersetzung S. H.). Können wir also *in* der Institution sein, aber nicht Teil von ihr, »a member who subverts all membership rules«, wie Diane Elam und Robyn Wiegman es formuliert haben (Elam/Wiegman 1995, 5)?

Dabei ist die Verhandlung dieser Fragen im Kontext der gegenwärtig stattfindenden weiträumigen Veränderungen der gesellschaftlichen Bedeutung und Funktion, der Position und der Aufgaben von Hochschule und Wissenschaft, in Zeiten fundamentaler materieller, politischer und kultureller Veränderungen im akademischen Leben, die den Stellenwert wissenschaftlichen Wissens, dessen Produktion, Distribution und Konsumtion ebenso beeinflussen wie sie uns als akademische Subjekte neu konstituieren, in einer Zeit zudem, in der auch das feministische Wissen zu einer intellektuellen Ware geworden ist, dringlicher denn je. Noch stehen allerdings feministische intellektuelle und institutionelle Antworten auf jene Transformationen der Universität aus, die sowohl mit Richard Sennetts (1998) *Regime der Flexibilität* – diskontinuierlicher Umbau von Institutionen, flexible Spezialisierung der Produktion und Konzentration von Macht ohne Zentralisierung –, als auch mit dem Begriff der »*entrepreneurial university*« von Burton Clark (1998) – Inkorporierung ökonomisch-technologischer Interessen in die Universität, Restrukturierung entlang managerialer Regulierungsmodelle, die Etablierung einer an ökonomischen Parametern orientierten neuen Rationalitätsordnung –, präzise umschrieben sind.

Im Kontext dieser Transformationen müsste daher aus meiner Sicht dringend gefragt werden, inwiefern etwa der wachsende Druck auf die Hochschulen, die von ihnen vermittelten Qualifikationen den Bedürfnissen des Arbeitsmarktes anzupassen, auch den akademischen Feminismus dazu zwingt, sich in diesen Rationalitäten zu definieren. Ein Beispiel: Mit welchem Modus von Professionalisierung haben wir es gegenwärtig in den *Gender Studies* zu tun und inwieweit ist dieser (noch) kompatibel mit einem ›Aufstand auf der Ebene der Ontologie‹? Wenn Professionalisierung das Sich-Hinein-Begeben in die Profession, den individuellen und kollektiven »Prozeß der Sozialisation in Exklusivität« meint (Roloff 1993, 222), das heißt, wir es mit Prozessen zu tun haben, in denen es um die Initiierung in und Inkorporierung von je spezifischen disziplinären Fühlweisen sowie Seh- und Verstehensweisen geht, um Prozesse, in denen »unbestimmte

Kenntnisse und Verhaltensweisen, zum Beispiel die Art des Auftretens, die die Mitgliedschaft zur Profession erst vollständig machen« (ebd.), erworben werden – Prozesse, in denen in einem »langwierigen Prozeß von Kooptation und Initiation, der einer zweiten Geburt gleichkommt« (Bourdieu 1987, 124), Konformität und Kohäsion, Zugehörigkeit und Zustimmung zur Institution produziert wird, haben wir es dann nicht auch mit Prozessen zu tun, die mit Foucault (1976) als die Hervorbringung von »Disziplinarindividuen« verstanden werden können?

Wir haben es, mit anderen Worten, in der akademischen Sozialisation nicht allein damit zu tun, spezifische Fertigkeiten zu erlangen, die eine/n dazu befähigen, wissenschaftlich zu arbeiten. Vielmehr geht es auch um die Konstituierung als je spezifisch habitualisierte Subjekte, die an die Institution gebunden werden und gebunden sind, um die Inkorporierung der sozialen Zwänge, die »in den Köpfen vorhanden« sind (Bourdieu 1998, 217). Wäre dann aber im Rahmen einer Diskussion von Professionalisierung, wie sie gegenwärtig in Teilen des akademischen feministischen Diskurses geführt wird, nicht zu fragen, zu *welchen* Subjekten wir innerhalb der Akademie werden? Und wäre nicht zwingend zu fragen, inwiefern die in dieser Konstituierung als je spezifische habitualisierte Subjekte unzweifelhaft begründete Handlungsmächtigkeit, die Chance also, in einem Feld zu intervenieren, es dauerhaft zu verändern, eigenes Wissen zu produzieren, auch eine Weise der Subjektivierung, der Unterwerfung unter nicht selbst gegebene, aber auch im Feld der Geschlechterforschung wirksame Bedingungen und Rationalitäten darstellt – und dies insofern notwendig von uns verlangt, die Frage zu stellen, *wie* wir regiert werden wollen?

4. Grenzhaltungen. *Was ist und wozu Kritik?*

Was aber genau ist Kritik? Und was ihre Aufgabe? Die Antworten auf diese Frage innerhalb der »›kritischen‹ Tradition im Westen« (Foucault 1996, 178), die sich mit den Voraussetzungen des »Wahr-Sprechens« beschäftigt, das heißt diejenige Tradition des Denkens, in der, wie Michel Foucault es umschrieben hat, die Frage gestellt wird, »wer in der Lage ist, die Wahrheit zu sprechen« (ebd.), sind bekanntermaßen vielfältig – und insofern ist das Folgende eher als Politik der Erinnerung an diese Antworten zu verstehen, denn als der Versuch, eine gänzlich neue zu geben beziehungsweise als solche auszugeben. Paradigmatisch für diese kritische Tradition ist vor allem Karl Marx‹ Einsicht, dass Kritik immer immanente Kritik ist. Es gibt, mit anderen Worten, keinen Standpunkt außerhalb; man lebt, wie Theodor W. Adorno kommentiert, »von der Kultur, die man kritisiert«, dennoch muss man diese »rücksichtslos« kritisieren.[5]

[5] Zitiert nach Demirovic 1999, 672.

Dies gesagt, will ich ein bestimmtes Motiv im Nachdenken über Kritik als Praxis in den Vordergrund rücken, und zwar das Motiv der *Grenzhaltung*. Ich habe feministische Kritik allgemein bestimmt als ein Projekt der Aufhellung der Beziehungen zwischen Wissen, Macht und Seinsweisen, als eine Praxis, die Regime der Verständlichkeit – auch die eigenen – befragt, die regulieren, was lebbar ist und was nicht. Das ist sicher nicht das Ganze des feministischen Projekts. Unzweifelhaft ist es allerdings das, worum es in *kritischer* feministischer *Theorie* gehen sollte, wenn wir davon ausgehen, dass die machtbedingten Grenzen des Wissens auch Grenzen des Seins sind, wenn es Wissen ist, das die Grenzen bestimmt, innerhalb derer wir uns haben begreifen können und haben begreifen lassen, das bestimmt, was lebbar ist, wie wir unsere Körper, unsere Erfahrungen, unsere Identitäten, unser ›In-der-Welt-sein‹ begreifen können – und wenn es feministischer Kritik darum geht, an diesen Grenzen zu arbeiten, um sie zu überschreiten. Es folglich darum geht, um der Möglichkeit ihrer Überschreitung willen, diese Grenzen historisch-praktisch auszuloten.

Das Ethos eines solchen, am Hiatus zwischen Wirklichem und Möglichem und an der Schnittstelle von Epistemologie und Ontologie ansetzenden Kritikprojektes kann mit Foucault so formuliert werden: Ein »philosophisches Ethos«, schreibt dieser in »Was ist Aufklärung« (2005), besteht in der Kritik dessen, »was wir mittels einer historischen Ontologie unserer selbst sagen, denken und tun« (Foucault 2005, 702). Foucault charakterisiert eben diese Haltung, die ein Verharren an der Grenze ist und zugleich die Bewegung ihrer Überschreitung, als eine *Grenzhaltung*. Es ginge dabei nicht um ein Verhalten der Verweigerung, vielmehr müsse man der Alternative Außen/Innen entkommen und stattdessen die Grenzen aufsuchen. »Die Kritik«, schreibt Foucault, »ist gerade die Analyse der Grenzen und die Reflexion über sie« (ebd.). Ziel sei es, »aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit heraus(zu)lösen, nicht mehr das zu sein, tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken« (ebd., 703).

Foucault schließt hier unmittelbar an Kant an, der die Frage, ›was ist Kritik?‹, folgendermaßen beantwortet: Kritik beginnt mit der Infragestellung der Forderung nach absolutem Gehorsam und mit der rationalen und reflektierenden Bewertung aller Pflichten, die den Subjekten von Staats wegen auferlegt werden – Foucaults Charakterisierung von Kritik als *Entunterwerfung* ist hier bereits ebenso deutlich herauszulesen wie die Spur, die uns zu Butlers Motiv des ›Aufstands auf der Ebene der Ontologie‹ führt.

Beiden, Foucault und Butler, geht es um den Einspruch gegen die epistemologischen Anordnungen, die verfügen, wer wahr sprechen kann, darum – in Foucaults bekannter Formulierung –, den Preis zu bestimmen, um den ein Subjekt die Wahrheit über sich sagen kann. Und dies ist deshalb notwendig ein Einspruch gegen epistemologische Anordnungen, weil sich, wie Butler wiederholt anmerkt, unsere epistemologischen Gewissheiten als Unterstützung einer Strukturierungsweise der Welt herausstellen, die alternative Möglichkeiten des Ordnens verwer-

fen. Man frage dabei, so Butler in ihrem Aufsatz »Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend« (2002), deshalb »nach den Grenzen von Erkenntnisweisen, weil man bereits innerhalb des epistemologischen Feldes in eine Krise des epistemologischen Feldes geraten ist, in dem man lebt« (Butler 2002, 251). Denn die »Kategorien, mit denen das soziale Leben geregelt ist, bringen eine gewisse Inkohärenz oder ganze Bereiche des Unaussprechlichen hervor« (ebd.).

Diese Inkohärenz der Kategorien ist indes nicht einfach ausbeutbar; Sprechpositionen sind nicht, wie wir wissen, beliebig vermehrbar, da Macht gerade durch die Verknappung von Sprechpositionen operiert. Zudem müssen sich auch emanzipatorische Wissensprojekte, die beanspruchen, anderes Wissen zu generieren, an der Aufgabe bewähren, den Mechanismen der Selbsteinschließung in die Kategorien und Verständnispraktiken moderner Macht zu widerstehen. Wie kann dann aber *dissident* gedacht werden, wenn auch im *kritischen* Denken Ordnung erzeugende Macht präsent ist, wenn Diskurse prinzipiell durch Praktiken des Ausschlusses organisiert sind, die Artikulation von Wahrnehmungsmöglichkeiten immer zugleich andere Wahrnehmungsmöglichkeiten verunmöglicht; kurzum: wenn das, was tatsächlich gedacht und gesagt wird, immer gestaltet ist von dem, was nicht (mehr) gedacht und gesagt werden kann? Welche Praktiken der Reflexion über die sozialen und diskursiven Bedingungen der Artikulation sowie über den Geltungsbereich von Aussagen sind nötig, um zu verstehen, dass, wie Michel de Certeau argumentiert, immer eine Auswahl getroffen wird »zwischen dem, was ›verstanden‹ werden kann, und dem, was vergessen werden muss, um die Darstellung einer gegenwärtigen Intelligibilität zu erreichen« (de Certeau 1991, 13)?

Eingedenk dieser Zusammenhänge ist Kritik zunächst eine *epistemische* Aufgabe: *intellektuelle Kritik*, die die Grenzen des Wissens anpeilt. Hier geht es um die Analyse der Geschichte von Konzepten, um die logische Analyse von Begriffen, Thesen und Problematiken, um die Genealogie von Diskursen und die Archäologie ihrer kulturellen Untermauerung. Es handelt sich, mit anderen Worten, um die Aufgabe, die von uns notgedrungen als Erkenntnis*mittel* verwendeten, aber herrschaftlich verfassten Wahrnehmungs- und Denkkategorien – wovon Geschlecht eine ist –, in die Gegensätze und Hierarchien ›eingeschrieben‹ sind, rigoros auch als Erkenntnis*gegenstände* zu behandeln. Und dies, um den »unkritischen Gewohnheiten des Geistes« (Williams 1976, 75) auf die Schliche zu kommen und die intime Verquickung von Macht, Wissen und Seinsweisen herauszuarbeiten, eben um zu klären, inwieweit unsere epistemologischen Gewissheiten als Unterstützung einer Strukturierungsweise von Welt fungieren, die alternative Möglichkeiten des Ordnens, des Seins, des Wissens und Denkens verwirft.

Damit kritisches feministisches Wissen innerhalb der herrschaftlich verfassten und regulierten Anstalten der Wissenschaft möglich ist, braucht es indes neben *intellektueller Kritik* noch ein zweites Standbein: *soziale* beziehungsweise *institutionelle Kritik*. Denn insofern die Anstalten der Wissenschaft feministisches Wissen

ermöglichen und begrenzen, sie dieses einem bestimmten Regime der Verständlichkeit unterwerfen, das es zugleich ermöglicht, und sich feministische WissenschaftlerInnen – wie prekär und widersprüchlich auch immer – in den Anstalten der Wissenschaft beheimaten konnten und tendenziell vom Rand in die Mitte rückten, kann nicht (länger) die Rede davon sein, dass sie den Anstalten der Wissenschaft schlicht als absolut ›Fremde‹, AußenseiterInnen oder Marginalisierte gegenüber stehen, die »das (gänzlich negative) Privileg [genießen], von den Spielen, bei denen um Privilegien gestritten wird, nicht getäuscht zu werden und zumindest nicht unmittelbar in sie involviert zu sein« (Bourdieu 1997, 169f.). Zudem können wir uns nicht darauf verlassen, dass die Situation ›relativer‹ Fremdheit in der institutionengeschichtlich männlich codierten Welt der Wissenschaft eine hinreichende Quelle der kritischen Distanzierung von den vermeintlichen Selbstverständlichkeiten der akademischen Lebenswelt ist.

Darüber hinaus ist die Welt der Wissenschaft nicht nur männlich codiert, wodurch Wissenschaftlerinnen gewissermaßen über einen historisch gewachsenen, ›natürlichen‹ Reflexionsvorteil – jenen berühmten »Scharfblick der Ausgeschlossenen«, von dem Bourdieu spricht, verfügen würden. Im Gegenteil: Die Welt der Wissenschaft ist auch imprägniert von heteronormativ und rassistisch chiffrierten Verhältnissen, die über Partizipation ebenso wie über Autorität und Autorisierung (mit) entscheiden.

Damit also die Kritik auf der Ebene der Epistemologie in der Weise wirksam werden kann, dass daraus ein Aufstand auf der Ebene der Ontologie wird, brauchen wir eine Kritik auf der Ebene der Macht, die danach fragt, wie die Anstalten der Wissenschaft feministisches Wissen ermöglicht und zugleich um- und begrenzt haben, welche Beziehungen also zwischen bestimmten Orten, den an diesen Orten geltenden Regeln und Routinen, den zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt möglichen Stellungnahmen und dem dort produzierten Wissen existieren. Grob gesprochen geht es hier darum, den Zusammenhang zwischen Positionierung im sozialen Raum, kulturellen Klassifikationen und individuell-habituellen ›Stellungnahmen‹ zu analysieren. Dazu gilt es erstens das erkennende Subjekt an einem bestimmten Punkt des Raum-Zeit-Kontinuums zu situieren, zweitens die soziale Bedingtheit des Denkens zu klären und schließlich drittens das auch in die Erkenntnismittel eingegangene gesellschaftliche Unbewusste zu analysieren.

Loïc Wacquant hat diese beiden Bewegungen der Kritik in einem Gespräch mit dem Titel »Kritisches Denken als Zersetzung der Doxa« (2006) als kantianische, *erkenntnistheoretische* Kritik einerseits und an Marx anschließende *soziale* Kritik andererseits charakterisiert. Während erstere sich auf die evaluative Untersuchung von Kategorien und Formen des Wissens beziehe, mit dem Ziel, deren kognitive Gültigkeit und ihren Wert zu bestimmen, könne letztere insofern in einem Marxschen Sinne verstanden werden, als dieser die »Waffen der Vernunft auf die sozio-historische Realität richtet und es sich zur Aufgabe macht,

die verborgenen Formen von Herrschaft und Ausbeutung ans Licht zu bringen und die Kritik so gestaltet, dass sie im Gegensatz dazu Alternativen zeigt, die jene Formen behindern und ausschließen« (Wacquant 2006, 669). Dabei müsse, so Wacquant weiter, die Anstrengung sich darauf richten, erkenntnistheoretische und soziale Kritik miteinander zu verbinden, um »etablierte Denkformen und etablierte Formen des kollektiven Lebens kontinuierlich, aktiv und radikal« zu hinterfragen: »den *Common Sense* oder die *Doxa* (die *Doxa* der kritischen Tradition eingeschlossen) ebenso wie die sozialen und politischen Beziehungen, die in einem bestimmten historischen Augenblick in einer bestimmten Gesellschaft gelten« (ebd.).

Auch in Wacquants Charakterisierung von Kritik findet sich mithin das Motiv der Entunterwerfung, der Impuls, nicht *so* regiert werden zu wollen, um so die Spalte zwischen Denkbarem und Gedachten, zwischen Möglichem und Wirklichem zu weiten. Das »Wissen um die sozialen Determinanten des Denkens« sei deshalb unverzichtbar, »um uns von ihnen zu befreien und uns somit in eine Lage zu versetzen, von der aus wir die Welt, wie sie für uns gegeben ist, transzendieren können, um ganz konkret Zukunftsentwürfe zu erfinden, die anders sind als diejenigen, die in die Ordnung der Dinge eingeschrieben sind. Kurzum: Kritisches Denken gibt uns die Mittel, die Welt so zu denken *wie sie ist* und *wie* sie *sein könnte.*« (ebd.; Hervorhebung i.O.)

Die Frage *wozu Kritik?* ist damit im Grunde beantwortet: Um den Hiatus zwischen Wirklichem und Möglichem gegenwärtig zu halten, um der Aussicht willen, dass nicht alles so bleiben muss, wie es ist. Es also – im Wissen um die Heteronomie jeglicher Subjektivität – darum geht, beständig neue Weisen zu generieren, sich zu regieren und regiert zu werden, neue Weisen, zu sein, zu erfinden. Die vorläufig letzte Antwort auf diese Frage sei indes Karl Marx überlassen. Im Jahr 1843 schrieb dieser an Arnold Ruge:

> *»Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen [...] Wir können die Tendenz in ein Wort fassen: Selbstverständigung der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche. Dies ist eine Arbeit für die Welt und für uns. Sie kann nur das Werk vereinter Kräfte sein.« (Marx 1843, 346; Hervorhebung i.O.)*

Literaturverzeichnis

Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft.* Frankfurt am Main.

Bourdieu, Pierre (1997): Die männliche Herrschaft. In: Dölling, Irene/Krais, Beate (Hrsg.): *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt am Main, S. 153–217.

Bourdieu, Pierre (1998): *Vom Gebrauch der Wissenschaft. Für eine klinische Soziologie des wissenschaftlichen Feldes.* Konstanz.

Butler, Judith (2002): Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50/2, S. 149–165.

Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben.* Frankfurt am Main.

Certeau de, Michel (1991): *Das Schreiben der Geschichte.* Frankfurt am Main/New York.

Chow, Rey (1993): *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies.* Bloomington.

Clark, Burton R. (1998): *Creating Entrepreneurial Universities. Organizational Pathways of Tansformation.* Surrey.

Demirovic, Alex (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule.* Frankfurt am Main.

Douglas, Mary (1991): *Wie Institutionen denken.* Frankfurt am Main.

Elam, Diane/Wiegman, Robyn (1995): Contingencies. In: dies. (Hrsg.): *Feminism Beside Itself.* London/New York, S. 1–8.

Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge.* Frankfurt am Main.

Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen.* Frankfurt am Main.

Foucault, Michel (1996): *Diskurs und Wahrheit.* Berlin.

Foucault, Michel (2005): Was ist Aufklärung? In: ders.: *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. 4 1980–1988, S. 987–707.

Genschel, Corinna (2002): Queer Meets Trans Studies: Über den problematischen Stellenwert geschlechtlicher Transgressionen in Queer Theorie. In: *Freiburger Frauenstudien* 12, S. 163–186.

Hark, Sabine (2005): *Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus.* Frankfurt am Main

Hawkesworth, Mary (2004): The Semiotics of Premature Burial: Feminism in a Postfeminist Age. In: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, Jg. 29, Nr. 4, S. 961–986.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1976): *Werke,* Band 1, Berlin (DDR), S. 337–346.

Kahlert, Heike (2001): (K)ein Fach wie jedes andere? Feministische Lehre im Professionalisierungsprozeß. In: *Die Philosophin*, 12/23, S. 74–92.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus.* Wien.

McRobbie, Angela (2004): Wozu Mütter und Väter? Judith Butler, Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod. Neuordnung der Verwandtschaftsverhältnisse, Verwerfung des Feminismus. In: *Das Argument* 252, S. 648–657.

McRobbie, Angela (2008): *The Aftermath of Feminism.* London.

Raunig, Gerald (2008): Was ist Kritik? Aussetzung und Neuzusammensetzung in textuellen und sozialen Maschinen. (http://eipcp.net/transversal/0808/raunig)

Roloff, Christine (1993): Hochqualifizierte Frauen in Naturwissenschaft und Technik – Ursachen ihrer Marginalität und Strategien zur Veränderung. In: *WSI-Mitteilungen* 4, S. 220–229.

Sennett, Richard, 1998: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus.* Berlin.

Wacquant, Loïc (2006): Kritisches Denken als Zersetzung der Doxa. In: Bittlingmayer, Uwe/Bauer, Ullrich (Hrsg.): *Die Wissensgesellschaft: Mythos, Ideologie oder Realität.* Wiesbaden, S. 669–674.

Willliams, Raymond (1976): *Keywords.* New York

Woolf, Virginia (2001): Drei Guineen. In: dies.: *Ein eigenes Zimmer/Drei Guineen. Zwei Essays.* Frankfurt am Main, S. 129–297