OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	Kann Gender philosophisch diskutiert werden?
Author(s)	Funaba, Yasuyuki
Citation	Philosophia OSAKA. 2008, 3, p. 51-63
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/7550
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Yasuyuki FUNABA (Osaka University)

Kann Gender philosophisch diskutiert werden?

Einleitung

Gleich am Anfang ihres Werks *Gender Trouble* schreibt Judith Butler folgende interessante Sätze:

> Das herrschende Gesetz drohte, einem „Ärger zu machen", ja einen „in Schwierigkeiten zu bringen", nur damit man keine „Unruhe stiftete". Daraus schloss ich, dass Schwierigkeiten unvermeidlich sind und dass die Aufgabe ist herauszufinden, wie man am besten mit ihnen umgeht, welches der beste Weg ist, in Schwierigkeiten zu sein.[1]

Lässt sich vorhersehen, dass man in Schwierigkeiten gerät, wenn man etwas tut, so unterlässt man diese Handlung gewöhnlich, um eben diese Schwierigkeiten zu vermeiden. Laut Butler folgt man in diesem Fall dem herrschenden Gesetz, das einen – manchmal durch Bedrohungen – von Schwierigkeiten fernhält. Nach der Beschreibung dieser Funktion des herrschenden Gesetzes kommt Butler zu dem Schluss, dass keine Schwierigkeiten vermieden werden können; d. h. laut Butler muss das herrschende Gesetz auf seine Gültigkeit überprüft werden. Schwierigkeiten sind gerade darum unvermeidlich, weil die Gültigkeit des Gesetzes in Frage gestellt werden soll, das einen von ihnen fernhalten kann. Mit der These „Schwierigkeiten sind unvermeidlich" zeigt sich natürlich auch, dass das herrschende Gesetz irgendwie geltend ist und es Schwierigkeiten mit sich bringt, wenn man versucht, seine Geltung zu verneinen. Es wird deutlich, dass jeder Einwand gegen das Gesetz unvermeidlich zu Schwierigkeiten führt. Wie soll man sich dann aber verhalten, wenn man die Gültigkeit des herrschenden Gesetzes in Frage stellen soll, obwohl man dadurch immer in Schwierigkeiten gerät? Solange die Schwierigkeiten nur an sich betrachtet werden, wird der Einwand gegen sie nicht als solcher anerkannt; der Einwand ruft einfach nur Schwierigkeiten hervor, erschüttert aber nie die Geltung der Norm. Wird jedoch die Frage nach der Normengeltung als solche verstanden, kann auch die kritisierte Norm verbessert werden. So zeigt sich „der beste Weg (...), in Schwierigkeiten zu sein", der einen dahin führt, wie „man am besten mit ihnen [= den Schwierigkeiten] umgeht".

---

[1] Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter* (engl.*Gender Trouble*), (übersetzt von Kathrina Menke), Suhrkamp, 1991, S. 7.

Unter welchen Bedingungen kann nun aber der Einwand als solcher anerkannt sowie das herrschende Gesetz in Bezug auf seine Gültigkeit in Frage gestellt und eventuell verbessert werden? In meinem Aufsatz werden zuerst (1) die Behauptungen der Identitätspolitik (= IP) und anschließend (2) die auf einer bestimmten Position gründenden Behauptungen geprüft. Beide Behauptungen können m. E. prinzipiell nicht als Einwand betrachtet werden. (3)Nach dieser Prüfung richtet sich der Aufsatz auf die kantische Diskussion von zweierlei Vernunftgebräuchen. Hinsichtlich der Gender-Theorie weist diese Diskussion zwar Fehler auf, bietet jedoch auch wichtige Ansatzpunkte in Bezug auf die Bedingungen, wie am besten mit Schwierigkeiten umzugehen ist. Zum Schluss wird kurz darauf eingegangen, dass am besten mit Schwierigkeiten umgegangen werden kann, wenn der Einwand einen „performativen Widerspruch" mit sich bringt. Diese abschließende Betrachtung lässt sich auch als Antwort auf die Frage des Titels auslegen.

1. Die Behauptungen der IP werden prinzipiell nicht gehört.

In den 1990er Jahren wurde Hannah Arendt von amerikanischen Feministinnen, die gegen identitätspolitische Behauptungen der „Frau" waren, gründlicher gelesen und anders als früher interpretiert. Mary G. Dietz, eine dieser Feministinnen, erhebt einen Einwand gegen die Interpretationen von Arendt, die seit der zweiten Hälfte der 70er bis in die 80er Jahre von den Vertreterinnen des sogenannten Differenzfeminismus veröffentlicht wurden. Diese Interpretationen sind in zwei Gruppen geteilt: Einerseits wird Arendt positiv interpretiert, weil sie als „Frau" in ihren Diskussionen Frauen größeren Wert beimisst, während sie andererseits negativ betrachtet wird, weil sie trotz ihres Geschlechts Männern eine große Bedeutung zuweist. Dietz hält es für problematisch, dass trotz des oberflächlichen Unterschieds beide Interpretationsweisen die Dichotomie von „Frauen" und „Männer" als selbstverständlich ansehen sowie „Frauen" höher und „Männer" niedriger schätzen.[2] In ihren Interpretationen setzen beide Sichtweisen die Gender-Identität als „eindeutige, gesellschaftlich stabile Kategorie"[3] voraus. Im Gegensatz dazu versucht Dietz mit Hilfe des arendtschen Begriffs „Handeln" „die Stabilität der Identität zu unterminieren".[4] Auch Bonnie Honig, Herausgeberin einer Sammlung von Arendt neu interpretierenden

[2] Dietz, Mary, G., Feminist Receptions of Hannah Arendt, in: Honig, Bonnie, (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt,* The Pennsylvania State University Press, 1995, S. 22. Anmerkung des Autors: Die englischen sowie japanischen Texte, ausgenommen *Gender Trouble*, wurden vom Autor übersetzt.
[3] Dietz, *a. a. O.,* S. 33.
[4] Dietz, *a. a. O.,* S. 37.

Abhandlungen, u. a. der von Dietz, „hat Respekt vor Arendt, weil sie [= Arendt] (...) gegen die IP überhaupt sowie Gesellschaften auf Grund irgendeiner Identität war und sogar davor gewarnt hat“.[5] Nach der schlagenden Behauptung von Honig rührt das Interesse der Feministinnen daher, dass Arendt die auf einer Identität beruhenden sowie eine Identität äußernde Politik verneint habe.[6] Mit der Betonung der agonistischen Seite des Begriffs „Handeln“ versucht Honig wie auch Dietz die anhaltend bestehende Identität zu erschüttern. Arendt wird also gerade darum wieder gelesen, weil in ihren Werken sowohl Kritik an der IP als auch die Art und Weise ihrer Überwindung herausgelesen werden können. Wie diskutiert nun aber Arendt selbst den Begriff der Identität?

Als Arendt *Eichmann in Jerusalem* im Jahr 1963 als Bericht über die Gerichtsverhandlung des ehemaligen Nazi-Mitglieds Adolf Eichmann veröffentlichte und darin Juden kritisierte, wurde sie von ihrem Freund Gershom Scholem in einem Brief an sie kritisiert, dass sie als „Angehörige dieses Volkes und als nichts anderes“[7] in „hämische(m) Ton“ nur über die „Schwäche der jüdischen Existenz“,[8] die gegen die Katastrophe nichts tun konnte, schreibe und ihr Ausdruck wie „ein Hohn auf den Zionismus“[9] klinge. Mit seiner Kritik an ihr wird die absolut typische IP vorausgesetzt, dass Arendt nichts anderes als eine Jüdin sei und ihr deshalb nur bestimmte Behauptungen erlaubt und andere verboten seien. Auf diese Kritik antwortete Arendt wie folgt:

> Jude sein gehört für mich zu den unbezweifelbaren Gegebenheiten meines Lebens, und ich habe an solchen Faktizitäten niemals etwas ändern wollen. Eine solche Gesinnung grundsätzlicher Dankbarkeit für das, was ist, wie es ist, gegeben und nicht gemacht, *physei* und nicht *nomo*, ist präpolitisch, (...).[10]

Arendt zufolge ist „Jüdin sein“ eine „unbezweifelbare Gegebenheit“, und diese Tatsache gehöre zur unveränderlichen Natur (*physei*). Sie fügt sogar hinzu, dass sie einverstanden sei, dass ihr nicht alles erlaubt sei, wenn sie sich selbst als Jüdin betrachte; sie wisse, konkret gesagt, dass sie als Jüdin keine Juden kritisieren dürfe.[11] Juden kritisiere sie aber nicht als Jüdin, sondern als eine Person, die „keiner Organisation angehört und immer nur im eigenen Namen“ spricht.[12] Daher stimmt Arendt schließlich mit Scholem darin überein, „Jüdin sein“ für eine Tatsache zu halten, aber nicht, als Jüdin bestimmte Meinungen behaupten zu

---

[5] Honig, Bonnie, Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity, in: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt,* S. 150.
[6] Honig, *a. a. O.*, S. 136.
[7] *Gershom Scholem Briefe II 1948-1970,* C.H.Beck, 1995, S. 97.
[8] Scholem, *a. a. O.,* S. 96.
[9] Scholem, *a .a. O.,* S. 99.
[10] Arendt, *a. a. O.,* S. 100f.
[11] Arendt, *a. a. O.,* S. 100.
[12] Arendt, *a. a. O.,* S. 103f.

dürfen. So stellt sie sich also gegen die IP von Scholem.

Die Tatsache, Jüdin zu sein, betrachtet sie zwar als wahr, aber sie habe als Jüdin keine bestimmten Behauptungen; der Grund dafür liegt nach der Ansicht von Honig darin, dass Arendt glaubt, Jüdin zu sein sei eine „unwiderlegbare Tatsache" und könne deswegen „weder in Frage gestellt noch gestürzt werden"[13], und da es keine Möglichkeit gebe, zu handeln, gebe es auch keine Möglichkeit, auf Grund dieser Tatsache etwas zu behaupten. So schreibt Arendt kurz vor den zitierten Sätzen, dass es auch eine unbezweifelbare Gegebenheit sei, dass sie eine Frau und nicht ein Mann sei.[14] Wie jedoch später in diesem Artikel deutlich wird, liegt auch etwas Problematisches darin, „Frau sein" sowie „Mann sein" als Natur zu diskutieren. Wäre „Frau sein" auch eine „unwiderlegbare Tatsache" und könne „weder in Frage gestellt noch gestürzt werden", würde Arendt allerdings glauben, dass sie keine Möglichkeit habe, auf Grund der Tatsache, Frau zu sein oder Jüdin zu sein, etwas zu behaupten. Es versteht sich damit von selbst, dass sie gegen die IP der „Frau" ist. Sie ist gegen die IP, weil sie die Faktizität der Identität für unbezweifelbar und feststellend hält.[15]

Bei der Behauptung der IP kommt es darauf an, das endgültige Argument ihrer Wahrheit bzw. Richtigkeit auf nichts anderes als die betreffende Identität zu setzen. Trotz ihrer Gegenposition zur IP behauptet Arendt in ihrer Rede anlässlich der Verleihung des Lessing-Preises der Stadt Hamburg, „dass man sich immer nur als das wehren kann, als was man angegriffen ist".[16] Wird nach dieser These ein Einwand gegen das herrschende Gesetz als eine Art des Sichwehrens erhoben, wird das den Einwand rechtfertigende Argument darauf gesetzt, „als was man angegriffen ist". Fragt man nach dem Grund des Einwandes, wird darauf schließlich geantwortet: „Weil ich wegen XYZ angegriffen bin." Wenn das Argument aber darauf gesetzt würde, könnten nur diejenigen damit einverstanden sein und somit von der Gültigkeit des betreffenden Einwandes überzeugt werden, die auch wegen XYZ angegriffen sind. Deshalb wird (sehr oft), wenn jemand dafür kein Verständnis hat, folgende Kritik geäußert: „Du kannst unsere Behauptung gar nicht verstehen, weil du nicht wegen XYZ angegriffen bist." Die Behauptung der IP ist also, sofern sie auf einer bestimmten Identität begründet ist, nur für diejenigen überzeugend, die die betreffende Identität haben, für alle anderen ist sie nicht überzeugend. Wenn außerdem die Identität als

---

[13] Honig, *a. a. O.,* S. 154.
[14] vgl. Arendt, *a. a. O.,* S. 100.
[15] Aber wenn gerade die Faktizität der Identität nicht in Frage gestellt wird, wird auch die Fragestellung unmöglich gemacht, durch welchen Prozess die die betreffenden Unterschiede aufhebende Identität gebildet wird; es muss „die Aufdeckung der Geschichtlichkeit der Identität und der darin verdeckten Heterogenität, und die Beseitigung sowie die Ablehnung des Verlangens nach der identitätischen Eindeutigkeit" (Honig, *a. a. O.,* S. 154.) unmöglich gemacht werden.
[16] Arendt, Hannah, *Von der Menschlichkeit in finsteren Zeiten,* Europäische Verlagsanstalt/Rotbuch Verlag, 1999, S. 33.

Argument eine „unwiderlegbare Tatsache“ ist, kann das Argument nie in Frage gestellt werden; d. h. die Behauptung der IP hat als prinzipiell absolut keine Möglichkeit, zu widersprechen. Die Ansicht, dass die Faktizität der Identität „unwiderlegbar“ sei, ist zwar falsch, aber es ist kein Wunder, dass Arendt mit dieser Ansicht – wenigstens im Brief an Scholem – gegen die IP ist.

2. Mit dem Begriff „Positionalität“ ist das Problem der IP nicht zu überwinden.

Die Problematik der IP liegt genau darin, das Argument der Behauptung auf eine bestimmte Identität zu setzen. Mit der Behauptung der IP macht man gerade darum nur bestimmte Äußerungen und gleichzeitig andere nicht, weil man eine bestimmte Identität hat. Zumindest im Briefwechsel mit Scholem kritisiert Arendt diese Art und Weise, etwas zu behaupten, während sie die Faktizität der Identität nicht in Frage stellt. Mit dem Begriff „Positionalität“ stellt Mari Oka diese Faktizität zur Diskussion.[17] In der Diskussion wird Uma Narayan von Oka positiv bewertet, die in ihrem Aufsatz[18] das das „Manifest des radikalen Feminismus genannte“[19] Werk von Mary Daly[20] thematisiert. In diesem Werk findet Daly „die männliche Herrschaft, die weibliche Schmerzen außer Betracht lässt“ in den Sätzen, in denen Joseph Campbell als europäisch-männlicher Asienforscher über „sati“ schreibt. (Mit dieser altindischen Gewohnheit folgt eine Frau ihrem Mann in den Tod nach.) „Im Gegensatz zum weibliche Schmerzen vergessenden Mann identifiziert Daly sich selbst als Frau (...) und dazu als Feministin, die den Männern Widerstand leistet“, schreibt Oka, und somit sei Dalys Kritik auf ihrer Identität als Feministin begründet.[21] Auf Grund ihrer Identität, Frau und Feministin zu sein, behauptet Daly eine bestimmte Meinung. Narayan weist jedoch darauf hin, dass Daly bei der Kritik von Campbells Paternalismus dessen kolonialistische Ausdrücke übersieht. Campbell „setzt sich selbst ins Machtsystem von Gender“, „ohne die Problematik dieses Systems zu überlegen“, und wird daher von Daly „als Paternalist identifiziert“[22]. Bei Daly verhält es sich allerdings ganz gleich: Daly „setzt sich selbst ins kolonialistische System“, „ohne die Problematik dieses Systems zu überlegen“,

[17] Oka, Mari, *Kanojo no ‚tadashii' namae to wa nani ka (Wie ist ihr ‚richtiger' Name?*), Seidosha, 2000, S. 189−196.
[18] Narayan, Uma, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism (Thinking Gender)*, Routledge, 1997.
[19] Oka, *a. a. O*., S. 190.
[20] Daly, Mary, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, 1978.
[21] Oka, ebd.
[22] Oka, *a. a. O*., S. 192.

und wird von Narayan „auf die kolonialistische Position“[23] gesetzt. Worüber Oka hier diskutieren möchte, ist, dass die Ansichten, was ich bin (= Identität) und wie mich Andere sehen (= Positionalität), ganz anders sind[24]. Die Identität, die Campbell sich selbst als neutral-universaler Wissenschaftler gibt, wird durch die von einer Anderen (= Daly) in seinen Sätzen herausgefundene Positionalität als Paternalist erschüttert, und gleichzeitig wird die Selbstverständlichkeit dieser Identität hinterfragt. Auch die Identität, die Daly sich selbst als Feministin gibt, ermöglicht nach ihrer Meinung eine Kritik an der Ansicht der europäischen Männer, wird aber durch die von einer Anderen (= Narayan) in ihren Sätzen herausgefundene kolonialistische Positionalität erschüttert, und gleichzeitig wird auch hier die Selbstverständlichkeit dieser Identität hinterfragt. Die Faktizität der Identität, die Arendt zwar für „außer Diskussion“ hält, ist damit jedoch auf Grund der von Anderen herausgefundenen Positionalität ganz und gar nicht mehr selbstverständlich. Wenn man auf die Frage „Was bin ich?“ antwortet, dass man als Tatsache so und so sei, so muss man mit der Einführung des Begriffs „Positionalität“ diese Tatsache selbst in Frage stellen.

Solange „die Identität nicht im sogenannten Vakuumzustand gekriegt, sondern in den gesellschaftlichen Beziehungen mit Anderen hergestellt wird“,[25] hat die Frage „Was bin ich?“ immer damit zu tun, wie einen Andere einordnen. Daher kann die Identität, die man als Tatsache selbstverständlich findet, natürlich mit dem Hinweis auf die Positionalität verbessert werden. Mit dem Begriff „Positionalität“ wird nämlich der Blickpunkt gebildet, von dem aus nach der Faktizität der Identität gefragt wird. Wird jedoch tatsächlich mit dieser Begriffseinführung die Problematik der auf irgendeiner Identität begründeten IP überwunden? Zwar wird damit die Faktizität der Identität in Frage gestellt, aber die Problematik der IP liegt darin, dass im Voraus auf Grund der Identität nur bestimmte Behauptungen erlaubt und andere nicht erlaubt sind. Darum macht Arendt in ihrem Bericht *Eichmann in Jerusalem* keine auf der Identität begründeten Behauptungen der IP. Ist nun diese Problematik mit dem eingeführten Begriff aufzulösen?

Nach Oka wird die Position erst durch die Äußerungen von „den von uns vergessenen Anderen“[26] klar, da vor diesen Äußerungen niemand weiß, in was für einer Position sie oder er ist.

Deshalb müssen wir diskutieren. Um zu wissen, wen wir vergessen. Um zu wissen,

---

[23] Oka, ebd.
[24] Senda nennt den „Sinn, wer ich bin“ „Identität“, während sie „Positionalität“ in Bezug darauf benutzt „wie Andere mich sehen, und was ich im Verkehr mit Anderen bin“. Oka versteht diese Wörter im Sinne von Senda. Senda, Yuki, Aidenthithi to pojisyonalithi (Identität und Positionalität), Ueno, Chizuko, (Hg.), *Datsuaidenthithi* (*Identitätsflucht*), Keisosyobo, 2005, S. 269.
[25] Senda, ebd.
[26] Oka, *a. a. O.,* S. 194.

> dass wir jemand vergessend in einer privilegierten Position leben. Und um zu erklären, unter welchen geschichtlichen, gesellschaftlichen, materiellen und anderen Bedingungen wir jemand vergessen, und dann daran zu arbeiten, diese Bedingungen aufzulösen.[27]

Mit dieser Diskussion setzt Oka logisch voraus, dass bestimmte Äußerungen aus einer bestimmten Position herrühren. Denn die Wechselbeziehungen zwischen bestimmten Äußerungen und einer bestimmten Position muss bestehen, wenn einem nicht vor den Äußerungen, sondern erst durch die Äußerungen zur Kenntnis gelangt, in welcher Position „wir" uns befinden. Die Anderen, die wir vergessen, haben auch eine bestimmte Position, die die unsere Äußerungen bildende Position ans Licht bringen kann. Um zu wissen, dass man nicht in der Position (P2) sondern (P1) ist, wenn man eine Äußerung (A1) macht, muss vorausgesetzt werden, dass aus (P2) nicht (A1) sondern (A2) folgt und gerade aus (P1) nichts anderes als (A1). Kurz gesagt, aus einer bestimmten Position heraus werden nur bestimmte Äußerungen und keine anderen gemacht. „Unsere" Äußerungen stammen aus unserer „privilegierten Position", während die unsere Position ans Licht bringenden Äußerungen aus der Position „der Anderen, die wir vergessen", stammen. Kommt man aber damit nicht wieder zur Problematik der IP zurück? Auch hier sind mit einer Positionalität nur bestimmte, aber keine anderen Äußerungen erlaubt,[28] so, wie mit einer Identität nur bestimmte Behauptungen, aber keine anderen erlaubt sind. Mit der Einführung des Begriffs „Positionalität" kann zwar die Faktizität der Identität in Frage gestellt werden, aber das Problem der IP ist schließlich nicht aufzulösen. Die Äußerungen aus einer Position heraus sind, sofern sie auf einer bestimmten Position begründet sind, nur für diejenigen überzeugend, die in der betreffenden Position sind, sie gelten jedoch nicht für diejenigen, die in einer anderen Position sind.

---

[27] Oka, ebd.

[28] Die Behauptung, „mit der Voraussetzung sollen nur bestimmte Äußerungen erlaubt werden, gleichzeitig aber andere nicht" steht in allen Stellen in Okas hier erwähntem Buch sowie in ihrem Buch *Kioku/Monogatari* (*Erinnerung/Geschichte*) (Iwanamisyoten, 2000) so geschrieben. Im Gegenteil dazu stellt Senda den Diskurs in Frage, „(...) wer in der Position der ‚Täter' (z. B. als wirtschaftlicher Ausbeuter) ist, soll sich nicht mit Problemen der ‚Opfer' beschäftigen oder bedingungslos die ‚Selbstentscheidung' der ‚Opfer' achten". Senda, Feminizumu to syokuminchisyugi (Feminismus und Kolonialismus), in: *Daikokai*, Nr. 43, Shinsyokan, 2002, S. 140. Auch schreibt sie über die Klage von Maria Mies Folgendes: „(Da) ... in den 1980er Jahren wurden Feministinnen und Feministen nach ihrer eigenen Position gefragt und haben vor der Kritik Angst, dass ‚sie sich imperialistisch in die Probleme der Opfer einmischen, und dann geneigt sind, sich mit ihren eigenen innerstaatlichen Problemen zu beschäftigen' ". Senda, Aidenthithi to pojisyonalithi (Identität und Positionalität), S. 278. Zweifellos kommt diese „Neigung" daraus, dass den sich in einer bestimmten Position befindenden nur bestimmte Äußerungen erlaubt und gleichzeitig andere nicht erlaubt sind.

3. Unter welchen Bedingungen wird ein Einwand als solcher anerkannt?

Wie allgemein bekannt, diskutiert Kant in der *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) über zwei Arten von Vernunftgebräuche (vgl. VIII, 37f.).[29] Der Vernunftgebrauch, den ein Mensch „in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf" (VIII, 37), wird als Privatgebrauch der Vernunft bezeichnet. Wenn beispielsweise ein Geistlicher seiner Gemeinde nach dem Glaubensbekenntnis der Kirche, der er dient, eine Predigt hält, oder wenn ein Offizier dem Befehl seines Vorgesetzten gehorcht, dann machen beide Privatgebrauch von ihrer Vernunft. Was hier die Wahrheit der Predigt begründet, ist das Glaubensbekenntnis der Kirche, und was dem Geistlichen die Richtigkeit dafür gibt, dass er eine Predigt hält, ist die Norm seiner Gesellschaft. Was dem Vorgesetzten die Richtigkeit dafür gibt, dass er dem Untergeordneten befiehlt, ist die Norm der betreffenden militärischen Hierarchie, und was die Wahrheit des Befehls begründet, ist auch die Norm: Was der Vorgesetzte befiehlt, ist beispielsweise absolut wahr. Beim Privatgebrauch der Vernunft wird daher ein geltendes Wahrheits- und Normensystem (= WN-System) vorausgesetzt, und es wird getan, was im System erlaubt ist. Der Wahrheits- bzw. Richtigkeitsanspruch wird mit dem Hinweis auf das bestehende WN-System eingelöst; mit diesem Anspruch wird somit das vorausgesetzte System selbst nicht in Frage gestellt.

Ganz im Gegensatz dazu bezeichnet Kant den öffentlichen Vernunftgebrauch als „denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr [= der Vernunft] vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht" (ebd.). Mit denselben Beispielen wie beim Privatgebrauch wird erklärt, dass der Geistliche bzw. der Offizier öffentlichen Gebrauch von seiner Vernunft macht, wenn der erstere als Gelehrter seine „sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte" im Glaubensbekenntnis dem Publikum mitteilt oder der letztere auch als Gelehrter „über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen" (ebd.) macht und diese seinem Publikum zur Beurteilung vorlegt. Diesbezüglich kommt es auf die Frage an, ob der Inhalt des den Privatgebrauch der Vernunft unterstützenden Glaubensbekenntnisses wahr ist oder das die Predigt rechtfertigende Normensystem richtig ist und ob der Inhalt des Befehls vom Vorgesetzten wahr ist oder das den fehlerhaften Vorgesetzten absolut rechtfertigende Normensystem richtig ist; es geht darum, dass in der Gesellschaft das schon geltende WN-System in Frage gestellt wird. Mit dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft wird vor dem Publikum der Einwand erhoben, ob das beim Privatgebrauch der Vernunft vorausgesetzte bestehende WN-System selbst Gültigkeit hat.

[29] *Kants Werke,* Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter & Co, 1968.

Dieser Einwand, der das bestehende WN-System relativiert, begründet sich selbstverständlich nicht auf dem System der betreffenden Gesellschaft. Begründet sich der Einwand auf dem betreffenden WN-System, so handelt es sich dabei nur darum, wie die geltende Wahrheit bzw. Norm innerhalb des Systems interpretiert werden soll; es kommt also nur auf den privaten Vernunftgebrauch an, aber die Gültigkeit des Systems selbst wird nicht hinterfragt. Der das bestehende WN-System relativierende Einwand begründet sich auch nicht auf dem System einer anderen als der betreffenden Gesellschaft. Auch wenn man gegen das WN-System einer Gesellschaft (A) deswegen einen Einwand erhebt, weil dieses System anders als das in einer Gesellschaft (B) geltende ist, so bedeutet das allein kein überzeugendes Argument, das die Verbesserung des WN-Systems in der Gesellschaft (A) rechtfertigen könnte. Damit durch den Einwand das WN-System der Gesellschaft (A) verbessert werden und (teilweise) mit dem WN-System der Gesellschaft (B) übereinstimmen kann, muss das letztere etwas in sich enthalten, dessen Gültigkeit nicht relativ zur Gesellschaft ist. Wenn die Gültigkeit nicht relativ zur Gesellschaft ist, besteht sie sowohl in Gesellschaft (B) als auch in Gesellschaft (A), und schließlich lässt sich das WN-System der Gesellschaft (A) verbessern. Der das WN-System relativierende Einwand begründet sich daher auf etwas, dessen Gültigkeit nicht relativ zur Gesellschaft ist, d. h. auf etwas, das universal ist. Der kantischen Diskussion zufolge können sich nun mit solchem Universalen nur Gelehrte beschäftigen, und nur das Publikum kann sich auf den Einwand der Gelehrten reagieren. Jürgen Habermas hat einmal Kant kritisiert, als er aus dem Werk zitiert, in dem Kant die „Qualität" der Gelehrten und des Publikums erklärt.[30]

> Die dazu [= Bürger zu sein] erforderliche Qualität ist, außer der natürlichen (dass es kein Kind, kein Weib sei) die einzige: dass er sein eigener Herr (*sui iuris*) sei, mithin irgendein Eigentum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt; d. i. dass er in den Fällen, wo er von andern erwerben muss, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen, was sein ist, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er anderen gibt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich dass er niemandem, als dem gemeinen Wesen, im eigentlichen Sinne des Worts diene. (VIII, 295)[31]

In diesen Sätzen wird deutlich, dass die Qualität zum Erhalt des für die Teilnahme an der Gesetzgebung erforderlichen Stimmrechts darin liegt, sein eigener Herr zu sein, und sein eigener Herr zu sein eine finanzielle Selbständigkeit im sehr beschränkten Sinn bedeutet.

---

[30] Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Suhrkamp, 1990, S. 186f.

[31] Dazu schreibt Kant am Ende der Bemerkung Folgendes: „Es ist, ich gestehe es, etwas schwer, die Erfordernis zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können"; weiter schreibt er: „Der Hausbediente, der Ladendiener, der Tagelöhner, selbst der Friseur sind bloß operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu sein qualifiziert". (ebd.)

Hier weist Habermas darauf hin, dass Kant zufolge „zum politisch räsonierenden Publikum (...) nur Privateigentümer zugelassen“[32] sind, und nur sie „zum öffentlichen Gebrauch der Vernunft im exemplarischen Sinn berechtigt werden“[33] sollen. Die Einsicht, dass man nicht von wirtschaftlichen Interessen geleitet sein darf und deshalb finanziell selbständig sein muss, um sich mit etwas Universalem zu beschäftigen, setzt allerdings voraus, dass sich finanziell Selbständige damit beschäftigen können, ohne von ihren eigenen wirtschaftlichen Interesse geleitet zu sein. Zumindest in dieser Hinsicht ist die Kritik von Habermas berechtigt, da sie im kantischen öffentlichen Vernunftgebrauch eine „Ideologie“[34] sieht.

Im kantischen Begriff „Qualität“ ist noch ein anderes Problem enthalten, und es grenzt beinah an einen Skandal, dass Habermas dieses Problem nicht erwähnt. Das Problem liegt daran, dass es wie bei Arendt als „Natur“ betrachtet wird, dass jemand eine Frau ist. Obwohl es einfach keine „Natur“, sondern bloß ein gesellschaftlich-kulturelles Gebilde ist, eine Frau zu sein, hat der Diskurs „Frau zu sein gehört zur Natur“ eine Wirkung, als ob es unveränderlich und selbstverständlich sei. Überdies braucht man über die Frauen diskriminierende Qualität keine weitere Erklärung mehr, indem man es zur Natur gehören lässt. Gemeint ist hier, dass man auf die Frage, warum jemand nicht die entsprechende Qualität hat, einfach antworten kann, dass die natürliche Bedingung nicht erfüllt wird. Dieser Antwort muss man nicht weiter hinterfragen, warum sie als solche gilt, und es versteht sich fast von selbst, dass die Bedingung nicht erfüllt wird. In den Gender-Theorien wird immer wieder kritisch auf die Rechtfertigung der Geschlechterdiskriminierung auf Grund der Naturalisierung der Geschlechterdifferenz hingewiesen.[35] Dieser kritische Hinweis trifft zweifellos auch für die kantische Diskussion der Qualität zu.

Es ist sinnvoll, zu untersuchen, in welchem Maße kantische Texte von der naturalisierten Geschlechterdifferenz beeinflusst sind. Umso bedeutsamer ist dies, da Johann Gottlieb Fichte und sein Beitrag zur Geschlechterpolarisierung bereits „in einiger Ausführlichkeit“ betrachtet

---

[32] Habermas, *a. a. O.,* S. 186.
[33] Habermas, *a. a. O.,* S. 187.
[34] Habermas, *a. a. O.,* S. 195.
[35] Im Gegensatz zum Fehler, dass es zuerst eine natürliche Geschlechterdifferenz gebe und sich dann auf Grund dieser Differenz Gender als eine kulturelle Geschlechterdifferenz herausbilde, sagt Butler: „Ja, möglicherweise ist das Geschlecht (*sex*) immer schon Geschlechtsidentität (*gender*) gewesen“; über die Beziehung zwischen „*sex*“ als Natur und „*gender*“ als Kultur schreibt sie: „Die Geschlechtsidentität darf nicht nur als kulturelle Zuschreibung von Bedeutung an ein vorgegebenes anatomisches Geschlecht gedacht werden (das wäre eine juristische Konzeption). Vielmehr muss dieser Begriff auch jenen Produktionsapparat bezeichnen, durch den die Geschlechter (*sexes*) selbst gestiftet werden. Demnach gehört die Geschlechtsidentität (*gender*) nicht zur Kultur wie das Geschlecht (*sex*) zur Natur. Die Geschlechtsidentität umfasst auch jene diskursiven/kulturellen Mittel, durch die eine ‚geschlechtliche Natur‘ oder ein ‚natürliches Geschlecht‘ als ‚vordiskursiv‘, d. h. als der Kultur vorgelagert oder als politsch neutrale Oberfläche, auf der sich die Kultur einschreibt, hergestellt und etabliert wird.“ Butler, *a. a. O.,* S. 24.

wurden, aber der Beitrag Kants bisher „eine eher marginale Rolle“[36] spielte. Die Bedeutung dieser Untersuchungen liegt nicht darin, Kant als Sexist zu kritisieren; vielmehr werden aktuelle Möglichkeiten der kantischen Philosophie untersucht, indem versucht wird, festzustellen, ob und wie weit sie unter dem Einfluss der Geschlechterdifferenz steht. Was Kant über die Qualität des öffentlichen Vernunftgebrauchs schreibt, beinhaltet, wie schon gesagt, Probleme, von denen Habermas einige erwähnt und einige nicht erwähnt. Muss man aber notwendigerweise von der Qualität sprechen, wenn man sich diesen Vernunftgebrauch betrachtet? Wenn ja, dann wäre die Idee bedeutungslos, dass mit dem öffentlichen Vernunftgebrauch gerade auf Grund des Universalen der Einwand gegen das bestehende WN-System erhoben wird. Aber wenn Nancy Tuana beispielsweise sagt, dass uns der nicht gender-neutrale philosophische Diskurs „keine universale Perspektive anbietet“, lehnt sie nicht diese Perspektive als solche ab, sondern stellt es einfach zur Diskussion, dass der unter dem Einfluss der Geschlechterdifferenz stehende philosophische Diskurs nicht diese Perspektive haben kann.[37] Wie bereits gezeigt, lässt sich das geltende WN-System in einer Gesellschaft nicht relativieren, ohne etwas Universales vorauszusetzen. Ist trotz des Fehlers der Qualität darüber hinaus nicht von Kant zu lernen, dass sich der Einwand gegen das bestehende WN-System auf etwas Universalem begründen soll?

Schlussbemerkung

In meinem vorliegenden Aufsatz gehe ich den Fragen nach, „welches der beste Weg ist, in Schwierigkeit zu sein“, wie ein Einwand als solcher anerkannt werden und das herrschende Gesetz auf seine Gültigkeit geprüft und dann verbessert werden kann. Es wird dabei deutlich, dass bei der Behauptung der IP, die auf einer bestimmten Identität begründet, ein Einwand als solcher gerade darum nicht anerkannt werden kann, weil sein Argument in nichts anderem als einer bestimmten Identität liegt. Es zeigt sich auch, dass der Begriff „Positionalität“ mit Recht die Faktizität der Identität in Frage stellt, aber letztlich dasselbe Problem wie die IP mit sich bringt, da die Wechselbeziehungen zwischen bestimmten Äußerungen und einer bestimmten Position vorausgesetzt werden müssen. Mit der kantischen Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs wird klar gemacht, dass etwas Universales vorauszusetzen ist, damit ein Einwand gegen das herrschende Gesetz als solcher anerkannt werden kann, obwohl diese Idee in Hinsicht auf die Qualität problematisch ist.

Dass der Einwand gegen das herrschende Gesetz etwas Universales voraussetzen muss,

[36] Jauch, Ursula Pia, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz*, Passagen Verlag, 1988, S.32.
[37] Tuana, Nancy, Vorwort, in: *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, xi.

bedeutet nun, dass dieses Gesetz nicht universal gelten kann, obwohl das von einem Gesetz angenommen werden sollte. Die kantische Diskussion über die Qualität kann daher auch von diesem Standpunkt aus kritisiert werden. Ein Beispiel „des entscheidend wichtigen und wertvollen Einwandes, etwas Universales genauer zu bestimmen" nennt Butler in folgendem Zitat:

> Als das letztere Beispiel wird die Situation der das Wahlrecht fordernden und einen „performativen Widerspruch" begehenden Subjekte genannt, denen durch das herrschende Gesetz kein Wahlrecht gegeben ist. Sie bringen nämlich den widerspruchsvollen Charakter des bisherigen, traditionell formulierten Universalen ans Licht, indem sie fordern, sich selbst ins Universale aufnehmen zu lassen.[38]

Wenn das herrschende Gesetz bestimmt, wer sprechen darf, schafft es „jemand, der sprechen darf",[39] indem es eine Grenze zwischen „dürfen" und „nicht dürfen" zieht. Jemand, der aus dem Universalen ausgeschlossen wird, schafft seinerseits „die jeweilige Grenze der Universalisierung"[40], und wenn die Ausgeschlossenen gegen das herrschende Gesetz einen Einwand erheben, muss dieser immer einen „performativen Widerspruch" mit sich bringen. Denn die Forderung, die eigentlich nur denjenigen erlaubt wird, die innerhalb des Universalen stehen, wird von denjenigen hervorgebracht, die außerhalb stehen. Das Argument, das die Gültigkeit dieses Einwandes einlöst, liegt selbstverständlich nicht darin, von wem der Einwand erhoben wird; die Gültigkeit hat, wie schon gezeigt, nichts damit zu tun, dass der Einwand von keinem anderen als von den aus dem Universalen Ausgeschlossenen erhoben wird. Hätte sie damit zu tun, könnte der Einwand als solcher weder anerkannt werden noch „wertvoll" sein. Dadurch, dass der „wertvolle Einwand" einen „performativen Widerspruch" mit sich bringt, wird die Grenze des herrschenden Universalen ans Licht gebracht, und es wird deutlich, dass der Inhalt des Universalen verbessert werden muss, da seine Beschränkung einen Widerspruch in sich birgt. Um dies alles zu verstehen, darf aber weder spezielle Identität noch Positionalität vorausgesetzt werden. Der vom Einwand begleitete „performative Widerspruch" muss als Widerspruch aufgelöst werden, indem der Inhalt des Universalen geändert wird und auch die, die nicht sprechen dürfen, zu denjenigen gezählt werden, die sprechen dürfen. Das lässt sich von allen Seiten gut verstehen, und so wird der Einwand als solcher anerkannt.

* * *

Butler meint, dass Universalität im vollkommenen Sinn noch nicht verwirklicht ist und in

[38] Butler, Universality in Culture, in: Cohen, J., (Hg.), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism,* Beacon Press, 1996, S. 47f.
[39] Butler, *a. a. O.,* S. 48.
[40] Butler*,* ebd.

diesem Sinn die das Universale bestimmende Norm „Fehler“[41] hat. Das Universale ist „immer noch zu verwirklichen“[42]; es ist immer noch eine „verbesserungsbedürftige Idee“[43], die durch den einen „performativen Widerspruch“ begleitenden Einwand (und die auf den Einwand folgende Reaktion) verfeinert werden muss. Es ist klar, dass die Philosophie keinen endgültigen Inhalt des Universalen vorentscheiden kann, sondern höchstens erklären kann, unter welchen Bedingungen der Einwand des öffentlichen Vernunftgebrauchs erhoben werden kann. Zudem fordert sie, dass dieser Vernunftgebrauch immer frei sein soll.[44] Zeigt sich aber nicht in diesen philosophischen Tätigkeiten, dass Gender philosophisch diskutiert werden kann?[45]

©2008 by Yasuyuki FUNABA. All rights reserved.

[41] Butler, *a. a. O.,* S. 50.
[42] Butler, *a. a. O.,* S. 52.
[43] Butler, *a. a. O.,* S. 48.
[44] „(...) der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muss jederzeit frei sein, (...)“, VIII, S.37.
[45] Zwar kritisiert Butler institutionelle Philosophien, aber sie ist nicht gegen das Philosophieren selbst; sie verwendet Redeweisen wie „etwas philosophisch Wichtiges“ oder „die kulturell wichtigste philosophische Diskussion“. Butler, *Undoing Gender,* Routledge, 2004, S. 232, S. 247.