

Irigaray mit Marx lesen : eine Rehabilitierung des Denkens der sexuellen Differenz

Autor(en): **Soiland, Tove**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **23 (2003)**

Heft 44

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-651999>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Irigaray mit Marx lesen

Eine Rehabilitierung des Denkens der sexuellen Differenz

1998 widmet die von der John Hopkins Universität herausgegebene und äusserst renommierte Zeitschrift *diacritics* dem Denken der französischen Philosophin Luce Irigaray eigens eine Nummer mit dem sprechenden Titel *Irigaray and the Political Future of Sexual Difference*. Schon dieser Umstand ist für deutschsprachige LeserInnen erstaunlich, sucht man hierzulande seit Beginn der 90er Jahre doch nahezu vergeblich nach Spuren einer deutschsprachigen Irigaray-Rezeption. Noch erstaunlicher allerdings ist, dass es sich die Herausgeberinnen nicht nehmen liessen, an prominenter Stelle ein Interview mit Judith Butler und Drucilla Cornell zu placieren, in welchem die beiden bekannten US-amerikanischen Theoretikerinnen den grossen Einfluss Luce Irigarays auf ihr eigenes Denken bestätigen. Zwar bestimmte die französische Philosophin in den 80er Jahren die feministische Theoriebildung auch des deutschsprachigen Raums, doch geriet sie bei uns spätestens seit ihrem Buch *Ethik der sexuellen Differenz* in den Ruf, einen essentialistischen Begriff von Geschlechtlichkeit zu portieren, ein Vorwurf, der sich durch ihr Spätwerk der 90er Jahre zu bestätigen schien und in dessen Folge dieses weitgehend unrezipiert blieb.¹ Währenddem bei uns die Rezeption der englischsprachigen *Gender*-Diskussion zunehmend in das mündet, was als 'Krise der Kategorie Geschlecht' bezeichnet wird (vgl. Purtschert in diesem Heft) und sich – nicht zuletzt durch die Aufnahme der Werke Judith Butlers – ein spezifisches Verständnis von *Gender* herausgebildet hat, das mit dem Denken der sexuellen Differenz gänzlich unvereinbar erscheint, werden im englischen Sprachraum diese beiden Ansätze offenbar nicht als sich gegenseitig ausschliessend wahrgenommen, sondern gelten als zwei valide Möglichkeiten, Fragen geschlechtlicher Hierarchisierungen zu reflektieren. Nicht, dass Irigaray nicht auch dort zu heftigen Diskussionen Anlass gäbe, doch stösst ihr Werk seit den 90er Jahren auf eine zunehmend breite, wenn auch kontroverse Resonanz.²

Tatsächlich stellt sich die Frage, was wir mit Irigarays häufig wiederkehrenden und in ihrem Spätwerk stellenweise geradezu aufdringlich werden den Formulierungen von der Zweigeschlechtlichkeit der Natur anfangen sollen, hat doch der Rekurs auf die Natur in der Vergangenheit nicht nur den Frauen viel Unheil gebracht. Es ist denn auch der Status dieses Naturbegriffs, an dem sich die transatlantischen Geister scheiden: Währenddem sich deutschsprachige Leserinnen offensichtlich davon abgestossen fühlen, weist Elisabeth Grosz meiner Ansicht nach zurecht darauf hin, dass auch Irigarays Naturbegriff als ein immer schon kulturell vermittelter verstanden werden muss und sie bekundet keinerlei Mühe, genau darin die Gemeinsamkeit von Irigaray und Butler zu sehen. Es sei gerade beider Interesse an der Frage nach jenem „Material“, aus welchem die kulturellen Konstrukte

hervorgingen, insofern nämlich der „Körper als das politische, soziale und kulturelle Objekt par excellence“ betrachtet werde.³ Butlers Vorbehalte Irigaray gegenüber beziehen sich denn auch nicht auf diesen angeblichen Essentialismus; die Bedenken, die sie im genannten Interview äussert, sind vielmehr folgende: dass Irigaray die sexuelle Differenz für die Anerkennung von Alterität als das zentrale Moment erkläre, dass sie damit die sexuelle Differenz gegenüber anderen Differenzen privilegiere und dass sie, was mit beidem zusammenhängt, auf diese Weise erneut eine normative Heterosexualität befestigen helfe.⁴ Gerade weil Butler der ‘Materialität’ des Geschlechts einen so hohen Stellenwert einräumt, ist für sie gewissermassen schon das ‘nackte’ Frausein nicht anders denn als Inkarnation einer heterosexuellen Norm zu begreifen und jenes „Paar“, das Irigaray seit *J’aime à toi* als Grundlage eines neuen geschlechterdifferenzierten Gesellschaftsvertrages postuliert, nichts anderes als eine heterosexistische Provokation.

Angesichts dieser beiden Vorwürfe, dass es politisch nicht legitim sei, die Geschlechterdifferenz gegenüber anderen Differenzen zu bevorzugen und dass diese in der Vorstellung von der Zweigeschlechtlichkeit die Rollenmuster einer alten Geschlechterordnung zementiere, möchte ich hier den Versuch einer Rehabilitierung des Denkens der sexuellen Differenz wagen, insofern nämlich, als ich der Ansicht bin, dass Irigaray mit diesem Theorem etwas anspricht, das gewissermassen quer sowohl zu den hier angesprochenen Problemlagen wie deren Begrifflichkeit steht. Es scheint mir naheliegend, dies anhand eines Vergleichs zu tun: Wie kommt es, dass obwohl Irigaray und Butler gleichermassen über Prozesse der ‘Materialisierung’ nachdenken, indem sie jede Rede über Vorgängiges als eine Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse begreifen, sie dennoch, zumindest in gewisser Hinsicht⁵, zu einem diametral entgegengesetzten Resultat kommen, was die Frage der Zweigeschlechtlichkeit und insbesondere: die des Status des weiblichen Subjekts betrifft.

Das Geschlecht: Vergegenständlichung von welchem Verhältnis?

Seit Marx im Zusammenhang seiner Wertlehre den Begriff einer „gesellschaftlichen Natureigenschaft“ prägte, indem er vom „Wert“ in paradoxaler Wendung als der „gesellschaftlichen Naturbestimmtheit“ der Dinge spricht, hat sich – nicht nur für die feministische Theorie – ein weites Feld eröffnet, Prozesse gesellschaftlicher Selbsthypostasierungen zu analysieren. Wenn Marx die Menschen „bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse“ eingehen sieht, von denen sie gleichwohl nichts wissen; wenn er nicht davor zurückscheut, den „Wert“ als das eigentliche „Subjekt“ zu bezeichnen, das er sogar ein „automatisches“ nennt⁶, so steht ihm bereits ein Begriff dessen zur Verfügung, was die Subjektkritik des 20. Jahrhunderts die dezentrische Seinsweise des Menschen nennen wird: ein radikal von gesellschaftlichen Verhältnissen durchzogenes Wesen, das gleichwohl seine ureigenste Identität aus diesen Verhältnissen bezieht. In diesem

Zusammenhang wird klar, wieso Fragen der Identität für die *Gender*-Forschung einen so zentralen Stellenwert erhielten: Wenn Menschen gerade mittels der den Gesellschaftsverhältnissen eigenen Subjektivierungsformen in diese eingebunden sind, so bleibt – was Marx wusste, wenn er „den Arbeiter“ als „historisches Produkt“ bezeichnet⁷ – der Rekurs auf ebendiese Identität eine höchst ambivalente Angelegenheit. Insofern bin ich mit Gudrun Axeli-Knapp nicht einverstanden, die das heute in der Geschlechterforschung vorherrschende Interesse an „subjekt- und identitätstheoretische(n) Fragestellungen“ als ein „Brachliegen von Gesellschaftstheorie“ versteht (2002, 17), doch stellt sich in der Tat das Problem, wie diese Fragen anzugehen sind. Den Menschen als ‘Materialisierung’ gesellschaftlicher Verhältnisse zu begreifen, besagt noch nichts über die Form der darin wirksamen Verknüpfungen, geschweige denn, dass sich diese durch eine Revision des ‘falschen Bewusstseins’ auflösen liessen.

Denn was Marx in seiner Warenanalyse als den „gegenständlichen Schein“ der Waren bezeichnete, ist ja nicht einfach eine dem Gegenstande irrtümlich anhaftende Eigenschaft; der „Schein“ bezieht sich vielmehr auf die „Gegenständlichkeit“ selbst.⁸ Diese allerdings ist in dem die Ware konstituierenden „Wert ein Verhältnis zwischen Personen“, ein „unter dinglicher Hülle verstecktes Verhältnis“ zwischen Personen, wie Marx präzisiert und damit etwas sehr Reales (MEW 23, 88). Und er zögert nicht, diese „gespenstige Gegenständlichkeit“ der Ware mit der religiösen Welt zu vergleichen, in welcher „die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten“ sind (MEW 23, 86). Kann man die Evidenz der Geschlechter als solch „selbständige Gestalten“ betrachten, die, wie Butler im *Unbehagen* formuliert, sich einer „Selbst-Verdinglichung“ des Patriarchats verdanken (1991, 63-67), so bleibt doch genauer zu klären, *welches* Personenverhältnis sich in ihnen materialisiert.

Es ist in dieser Frage, worin genau bezüglich dem Geschlechterverhältnis sinnvollerweise von einer Vergegenständlichung gesprochen werden muss, in der sich Butler und Irigaray unterscheiden. Wenn Butler in jener berühmten Passage (1991, 24), in welcher sie die *sex/gender*-Unterscheidung verwirft, die „Geschlechtsidentität“ als „jenen Produktionsapparat“ bezeichnet, der über die diskursiven Mittel verfügt, „die Dualität der Geschlechter (*sex*)“ „als das radikal Nicht-konstruierte“ erscheinen zu lassen, so lässt sie keinen Zweifel daran, dass sie die „Geschlechtsidentität“ als jenes Machtverhältnis begreift, das die naturalisierende Verdinglichung produziert⁹: *sex* wäre die Materialisierung einer heterosexuellen Norm, als die Butler die Geschlechtsidentitäten versteht. Währenddem hier beide Geschlechter gleichermassen „gestiftet“ sind durch einen „kulturellen Konstruktionsapparat“, dessen Verankerung in einem ‘Verhältnis’ allerdings unklar bleibt, bietet Irigaray eine Lektüre der Warenanalyse an, deren Auffassung von Geschlechterverhältnis als Gesellschaftsverhältnis eine grundsätzlich kategoriale Asymmetrie zwischen den Geschlechtern anvisiert.

Die Frau – ein Verhältnis zwischen Männern

In ihrem 1976 entstandenen Text *Frauenmarkt*, der nur schon deshalb von Interesse ist, weil er bereits unmissverständlich von der Notwendigkeit einer geschlechtlich differenzierten symbolischen Ordnung spricht (1979, 180) und damit die These eines Bruchs in ihrem Werk widerlegt, überlagert Irigaray die Marxsche Warenanalyse mit der von der Anthropologie geprägten und von der strukturalen Psychoanalyse aufgenommenen Rede vom Frauentausch als dem kulturbegründenden Moment, der sie gleichsam einen diagnostischen Wert zuerkennt. Anders als die meisten feministischen Analysen kommt Irigaray dabei zum Schluss, dass die abendländische Geschlechtermetaphysik nicht adäquat erfasst ist, wenn sie lediglich als eine Spaltung zwischen 'Kultur' und 'Natur' und der geschlechterkomplementären Kodierung dieser beiden Pole verstanden wird. Nimmt man die Rede vom Frauentausch ernst und liest sie auf dem Hintergrund der Warenanalyse, so besagt dies vielmehr, dass Frauen einen sehr viel komplizierteren Status innehaben, insofern sie als Waren Naturalform und Wertform, Gebrauchswert und Tauschwert zugleich darstellen: „Die Ware, wie das Zeichen, ist metaphysischen Dichotomien unterworfen. Ihr Wert, ihre Wahrheit ist das Gesellschaftliche. Aber dies Gesellschaftliche ist ihrer Natur, ihrer Materie übergestülpt, und ordnet sich diese als Minderwert, das heisst als Nicht-Wert unter. Die Teilnahme am Gesellschaftlichen verlangt, dass der Körper sich einer Spiegelung unterwirft, einer Spekulation, die ihn zum Wertträger umbildet, *Die Ware – die Frau – ist in zwei unversöhnliche Körper geteilt*: ihren 'natürlichen' Körper und ihren gesellschaftlich wertvollen, austauschbaren Körper“ (1979, 186f.)

Die Teilhabe am Gesellschaftlichen verlangt, dass der Körper sich einer Spiegelung unterwirft, in deren Folge erst jene beiden „unversöhnlichen Körper“ entstehen, deren einer als 'natürlicher' im Text Irigarays schon deshalb in Anführungsstrichen steht, weil ihn jene gesellschaftliche Wert-hülle in einem Akt der Unterordnung selbst konstituiert. Erinnern wir uns an Marx' Aussage, dass die das gesellschaftliche Funktionieren fundierende Wertform sich daraus ergibt, dass sich die eine Ware im Gebrauchswert der andern, der eine Körper im Körper der andern spiegelt, so postuliert Irigaray hier – gleichsam als kulturbegründendes Moment – einen über das Dasein der Frau sich vollziehenden spek(tak)ulären Eingriff, in dessen Folge erst jene für das abendländische Denken so zentrale Kultur-Natur-Dichotomie entsteht.

Deren beide Pole jedoch sind in der Folge von der Frau zu tragen, wie Irigaray im Wortspiel von „*sang rouge*“ und „*semblant*“ nahelegt: das „rote Blut“ im Gebrauchswert der Mutter und der „blosse Schein“ im Tauschwert der Tochter sind ihre beiden möglichen, sich wechselseitig bedingenden Daseinsweisen. „Die Frauen würden also einen Natural- und einen gesellschaftlichen Wert darstellen. Ihr 'Werden' wäre der Übergang vom einen zum anderen. Doch würde es niemals einfach stattfinden.“¹⁰ Es würde deshalb nicht einfach stattfinden, weil ihre „Wertgegenständlichkeit“ als

ihre gesellschaftliche Seinsweise „nur im gesellschaftlichen Verhältnis von Ware zu Ware“ existiert (MEW 23, 62), über dessen Zustandekommen nicht sie entscheiden. Dieses Verhältnis könne nicht von ihnen selbst realisiert werden, schreibt Irigaray wiederum mit Bezug auf Marx, denn es entspreche der Tätigkeit zweier Tauschender: „(D)er Tauschwert von zwei Zeichen, zwei Waren, zwei Frauen, ist eine Repräsentation von Bedürfnissen-Wünschen der Subjekte von Konsumtion und Tausch: er ist ihnen in keiner Weise ‘eigentümlich‘. Im Grenzfall sind die Waren – bzw. ihre Verhältnisse – das materielle Alibi für den Wunsch nach Beziehungen unter Männern.“ (187)

Damit aber wird greifbar, welche Wendung Irigaray der Rede von der Materialisierung im Zusammenhang mit dem Geschlecht geben will: Wenn Marx sagt: „Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt“ (MEW 23, 86), so heisst dies, dass jene den Waren-Frauen ihre Wertform verleihende Relation, ihnen in keiner Weise eigen, lediglich das Verhältnis der sie tauschenden Subjekte widerspiegelt. Mit andern Worten: In ihrer Wertgegenständlichkeit, die gleichzeitig ihre einzig mögliche *gesellschaftliche* Existenz ist, hat sich das Verhältnis der sie tauschenden Männer inkarniert: In der Tat ‘gespenstische Gestalten’ – hat man sich ihr Dasein als die Vergegenständlichung der Beziehung zwischen Männern zu denken.

Währenddem also die meisten Gender-Theorien das geschlechtliche Sein als Inkarnation bestimmter Wertvorstellungen auffassen, von denen *beide* Geschlechter gleichermaßen betroffen sind, womit sie das Geschlechterverhältnis selbst als jenes „bestimmte gesellschaftliche Verhältnis“ begreifen, scheint Irigaray mit Vergegenständlichung meines Erachtens nach sehr viel näher an der Marxschen Terminologie¹¹ eine Asymmetrie zwischen den Geschlechtern zu benennen, in welcher deren eine Pol die Inkarnation der Verhältnisse des andern bedeutet: Darin erscheint das Dasein der Frauen nicht als „Materialisierung einer Norm“ (Butler 1997, 40), sondern als „Materialisierung der Beziehungen unter Männern“¹², zu denen sie somit nicht in ein Verhältnis treten, sondern dessen Verhältnis sie vielmehr *sind*.

Was heisst das? Es wäre eine verkürzende Lesart, wollte man Irigarays Feststellung lediglich als Allegorisierung der Marxschen Warenanalyse verstehen. Wenn Irigaray tatsächlich beansprucht, nicht lediglich die Warenanalyse auf Frauen ‘anzuwenden’, sondern das Geschlechterverhältnis dem Marxschen Begriff des Produktionsverhältnisses einzuschreiben, so deshalb, weil sie seine Wertlehre als Beschreibung gesellschaftlicher Austauschsysteme überhaupt versteht.¹³ Liest man Irigarays Kommentar zum Warenfetischismus in dieser Weise, so bezeichnet er gleichzeitig eine Asymmetrie in der Subjektkonstitution, die als das die westliche Kultur ebenso fundierende wie für geschlechtliche Hierarchisierungsprozesse verantwortliche Moment in einer unterschiedlichen Positionierung der Ge-

schlechter vis-à-vis des Prozesses der Symbolisierung gründet.¹⁴ Wenn deshalb Irigaray in *Frauenmarkt* auf einer zweiten, gleichsam untergründigen Ebene der Marxschen Warenanalyse einen Lacanschen Subtext unterlegt, indem sie das „Produktionsverhältnis“ mit dem Begriff der „symbolischen Ordnung“ verknüpft¹⁵, so weist sie damit die letzterem inhärente Geschlechtermetaphysik als ein integrales Moment der Produktionsverhältnisse aus. Gleichzeitig stellt sie sich mit dieser Engführung von Ware und Zeichen in die Tradition jener französischen Marx-Rezeption, die im Anschluss an Louis Althusser darum bemüht ist, den Begriff des „Verhältnisses“ in seiner ganzen Komplexität zu denken.

In seinem Buch *Das Kapital lesen* legt Althusser nahe, dass Marx dieses „Verhältnis“ als die den ökonomischen Phänomenen zugrundeliegende Struktur begreift, eine Struktur allerdings, die nur in ihrer Wirkung, das heisst den ökonomischen Phänomenen selbst existiert (1972, 254-261). Als deren theoretische Bestimmung muss dieser von Althusser so bezeichnete „Begriff des Ökonomischen“ (240) demnach als eine Art Unbewusstes des ökonomischen und also auch gesellschaftlichen Funktionierens verstanden werden. Damit nimmt Althusser am Basis-Überbau-Modell eine entscheidende Verschiebung vor, indem er nicht länger von der ‘Immaterialität’ der „Suprastruktur“ ausgeht, sondern diese als das ihm eigene Unbewusste in die ‘Basis’ selbst zurückverlegt.¹⁶ Die im Poststrukturalismus gängige Rede von der Materialität des Diskurses findet darin – und nicht etwa in einer diffusen Vorstellung eines sich materialisierenden Überbaus, wie beispielsweise von Butler nahegelegt – seine Begründung. Irigarays Formulierung, dass der Frauentausch als eine verkannte „Infrastruktur“ unserer Kultur zu betrachten sei, nimmt deshalb wohl direkt auf Althusser Bezug, der diesen Begriff für seine erweiterte Vorstellung von Basis verwendet.¹⁷

Die symbolische Verwertung des Weiblichen

Tatsächlich besteht eine frappante Ähnlichkeit in der Weise, wie Marx den Status der Ware für das ökonomische und Lacan den Status des Weiblichen für das symbolische Funktionieren beschreibt. Indem Irigaray diese doppelte Funktion der Frau als Zeichen und ‘Naturalkörper’ auch im Hinblick auf die symbolische Ordnung untersucht, macht sie auf diesen zweiten Gehalt der Rede vom Frauentausch: einer gewissermassen ‘symbolischen Verwertung’ des Weiblichen aufmerksam. Irigarays Feststellung, dass „(die) Frauen ... die Möglichkeit des Gebrauchs und der Zirkulation des Symbolischen sicherzustellen (haben), ohne indessen daran teilzuhaben“ (1979, 196), ist deshalb nichts anderes als die präzise Wiedergabe dessen, wie Lacan in *Encore* die Positionierung des Weiblichen vis-à-vis des Prozesses der Symbolisierung beschreibt (Lacan 1991, 85-89). Erinnern wir uns daran, dass bei Lacan die Teilhabe am Symbolischen nicht irgendeine beliebige Sache, sondern das Versetztsein in eine Begehrens- und damit Subjektposition benennt, so wird die Relevanz dieser hier von Lacan formulierten Asymmetrie deutlich. Eine Art ‘materieller Köder’, dessen gleichzeitige

Virtualität die für die Subjektkonstitution benötigte metonymische Wirkung generiert, kommt der Frau als diese von Lacan so bezeichnete „Ursache des Begehrens“ (1991, 136) die Aufgabe zu, das somit gänzlich männlich codierte Begehren einzuleiten. „D.h. die Teilung der – vor allem sexuellen – Arbeit erfordert, dass die Frau mit ihrem Körper das materielle Substrat für den Gegenstand des Begehrens unterhält, doch zu diesem selbst niemals Zugang hat. Die Ökonomie des Begehrens – des Tausches – ist Männersache. Und diese Ökonomie unterwirft die Frauen einer Spaltung, die für das Funktionieren des Symbolischen notwendig ist.“ (1979, 195f)

Die Spaltung als Funktion des Symbolischen: Es ist das, was Lacan durch den psychoanalytischen Diskurs als Beschreibung des menschlichen Daseins in die Welt gesetzt sieht. Es war ja gerade seine Leistung, in Freuds Entdeckung des Unbewussten jenes entscheidende, das Subjekt dezentrierende und spaltende Moment erkannt zu haben, das jede Vorstellung eines kohärenten und damit allmächtigen Selbst durchbricht: eine Alteritätsstruktur, die Lacan deshalb durch die Sprache gegeben sieht, weil sie es ist, die uns zwingt, unseren ‘Anspruch’ in die Vermitteltheit des ‘Ansprechens’ zu verwandeln, die damit in gewisser Weise bereits unser Verwiesensein auf den Anderen anerkennt. Doch was hat es zu bedeuten, dass die Frauen diese Spaltung *sind*? Sie wäre als sein Mangel die Spalte des männlichen Subjekts, ohne indessen selbst in eine solche Subjektposition versetzt zu sein? Eine Art Sprachmutter, deren nunmehr nicht mehr anatomisches, sondern sprachliches Schicksal es ist, den Sohn in die dezentrische „Ex-sistenz“ des „sprechenden Seins“ einzuführen?¹⁸

In der Tat eine hehre Aufgabe. Doch Irigarays Einwand wird es sein, dass Lacan gerade durch diese Geschlechterdramaturgie das Potential der symbolischen Funktion, Zeichen tatsächlicher Alterität zu sein, vergibt: als diese „unbewusste Matrix/Gebärmutter der Sprache des Mannes“ wird sie in ihrer gänzlichen Abwesenheit letztlich doch „der Ort der Einschreibung seiner Bildungen bleiben“ (1979a, 97/92). Ja, es ist seit *Così fan tutti* Irigarays Argument, dass Lacan, indem er in der ihm eigenen Verknüpfung von strukturaler Anthropologie und Linguistik diese geschlechtliche Asymmetrie gar zu einer „logischen Forderung im Sprechen“ erhebt¹⁹, entgegen seinem ursprünglichen Anliegen eine letztlich narzisstische Selbstbezüglichkeit des Begehrens befestigen hilft. Insofern Frauen – als Zeichen, als Ware, als Spalte – dieses „Verhältnis“ *sind* und (somit) nicht in ein Verhältnis *treten*²⁰, kann Irigaray deshalb sagen: „Allseits herrschend, aber in ihrer Praxis verboten, spielt sich die Hom(m)osexualität über die Körper der Frauen, als Materie oder Zeichen, ab. Und bisher ist die Heterosexualität nichts anderes als ein Alibi für die reibungslosen Beziehungen des Mannes zu sich selbst, für die Beziehungen unter Männern. Deren ‘soziokulturelle Endogamie’ ... würde also den Handelsverkehr *mit* Frauen verbieten. Um Handel/es zu treiben, benutzten die Männer sie, aber Tauschverkehr *mit* ihnen haben sie nicht.“ (1979, 179)

Zwei Gender, aber keine sexuelle Differenz

Es ist diese These einer 'soziokulturellen Endogamie', eine gewissermassen hom(m)erotische Strukturiertheit sämtlicher kulturellen Repräsentanzen also²¹, die Irigaray niemals der heute in der Gender-Theorie vorherrschenden Annahme zustimmen liesse, die Geschlechter seien als zwei wechselseitig aufeinander bezogene Repräsentationen zu verstehen. Fehlt doch dem einen Teil, dem Weiblichen, überhaupt eine kulturelle Repräsentanz, was nicht ausschliesst, dass es durch allerlei sich meist widersprechende Bilder widergegeben wird. Doch diese zusammen machen noch kein Geschlecht, beinhaltet doch das Geschlecht in der Tradition, in der Irigaray steht, eine Begehrensposition, und zu dieser hat die Frau mit ihrem Körper lediglich das „materielle Substrat“ beizutragen, ohne indessen selbst in sie versetzt zu sein. Spätestens hier dürfte deshalb klar werden, dass Irigaray mit ihrem Theorem der sexuellen Differenz gerade nicht jene Heterosexualität meint, die infolge einer ausschließlich männlich konnotierten Begehrensposition unsere Kultur zu dominieren scheint, wie sie überhaupt mit diesem Theorem keinerlei sexuelle Präferenz verbindet. Vielmehr bezeichnet die sexuelle Differenz sehr präzise das, was sich in unserer Tradition gerade nie ereignet hat²², was aber, so Irigarays These, in dieser merkwürdigen Ambivalenz von gleichzeitiger Anrufung und Verwerfung als Potential einer – bislang verneinten – Alterität im abendländischen Denken angelegt ist.

Es ist dieser Gedanke, auf den sie in ihrer *Ethik der sexuellen Differenz* zurückkommen wird, deren Mittelteil wesentlich für den Ruf einer konservativen Wende in ihrem Werk verantwortlich ist. Dass diese ca. 60 Seiten umfassende Passage mit ihrem Spiel zwischen einem gross- und einem kleingeschriebenen Anderen in weiten Teilen als eine, gegenüber *Frauenmarkt* nochmals präzisierete Replik auf Lacan zu verstehen ist, wurde bisher allerdings weitgehend übersehen. Wenn Irigaray hier formuliert, dass die „Topologie des Subjekts, wie sie von bestimmten Theoretikern der Psychoanalyse ... definiert wird, ... diesen Boden oder diesen Untergrund einer Symbolisierung des Weiblichen für das (männliche) Subjekt zu verwenden“ scheint (1991, 126), so ist ihr Postulat einer weiblichen Subjektposition eigentlich nur die symbolische Einforderung dessen, was hier gleichsam als 'Entsymbolisiertes' in die Welt gesetzt ist: Die sexuelle Differenz wäre jene Begrenzung einer allmächtigen Subjektposition, die Lacan zwar sucht, aber in Irigarays Einschätzung deshalb nicht findet, weil er diesen negativ-assimilatorischen Bezug des abendländischen Subjekts zu einem von ihm selbst gesetzten Weiblichen in noch viel tiefgreifenderer Weise befestigen hilft.

Die von Butler aufgeworfene Frage (vgl. Anm. 4), warum ausgerechnet die sexuelle Differenz das privilegierte Zeichen für Alterität sein soll, warum mit anderen Worten erst die Existenz eines zweiten, tatsächlich weiblichen Subjekts eine auch kulturelle Wahrnehmung von Andersheit gewährleisten könnte, lässt sich aus Irigarays Perspektive demnach damit beantworten, dass die Alterität, zumindest was unsere Tradition betrifft,

nicht über irgendeine beliebige, sondern über die Negierung einer genuin geschlechtlichen – zugleich angerufenen und verneinten – Differenz ausgelöscht wurde. Was Irigaray mit dem Denken der sexuellen Differenz zu evozieren sucht, ist die Vorstellung einer Subjektkonstitution, in der die – von der Psychoanalyse zwar angedachte, aber infolge ihres Geschlechterbias tatsächlich nicht eingelöste – Gespaltenheit des Subjekts durch die Existenz eines zweiten gegeben wäre: eine intersubjektive Subjektkonstitution, in der jeder der beiden Pole in sich selbst als die ihm eigene Grenze die Kerbe der Alterität des andern trüge.

Wenn deshalb Luce Irigaray in ihren jüngsten Arbeiten wiederholt von der durch die Zweigeschlechtlichkeit der Natur bereits gegebenen „Negativität“ spricht, so ist dies keine leichtfertige oder gar naive Aussage über eine angebliche Wesenheit – weder der Geschlechter noch der Natur –, sondern es ist dies der Versuch, jene von Lacan so bezeichnete *barre*, die Grenze der Unhintergebarkeit des Anders zu denken: „Bevor die Frage nach der Notwendigkeit, die Natur zu überwinden, auftaucht, ist es wichtig zu realisieren, dass sie zwei ist. ... Niemandes Natur kann beanspruchen, mit dem Ganzen der Natur zu korrespondieren. ... In diesem Sinn existiert eine Art Negativität in der Natur.“²³ Jessica Benjamin weist in ihrem neuesten Buch zurecht darauf hin, dass die gegenwärtig in der feministischen Theorie vorherrschende Fokussierung auf (Fragen der) Identitätskritik mit ihrer Neigung zu einer vorschnellen Identifikation mit dem ‘Ausgeschlossenen’ die „Verschleifung des Anderen“ mit dem eigenen Selbst eventuell gerade dadurch wiederholt, dass sie verkennt, dass die Dekonstruktion von Identität allein noch nicht die Negativität des Anders zu denken vermag.²⁴

Es bleibt in der Tat zu klären, wie effektiv ein selbstidentischer Begriff von Subjekt mit all seinen Implikationen von Omnipotenz und realer Gewalt überwunden werden kann. Angesichts der Tatsache, dass die Geschlechter bei der Genese einer herrschaftlichen Subjektposition, epistemologisch gesprochen, nicht dieselbe Funktion innehaben, ist bislang die Frage nicht entschieden, ob die Pluralisierung der Geschlechter jenen geschlechterasymmetrischen Bezug, der der Selbstidentität inhärent ist, tatsächlich eher tangiert als die Einforderung einer bei diesem Prozess negierten weiblichen Subjektposition.²⁵ Judith Butler scheint dies zu wissen, denn überraschenderweise fragt auch sie: „Werden wir jemals die Frage beantworten können, ob die sexuelle Differenz die Erlangung einer als Theorie geheiligten melancholischen Heterosexualität ist, oder ob sie nicht schlechthin die Bedingung für Verlust und Bindung aller menschlichen Beziehungen darstellt?“ (engl. 1997, 166 Ü.v.m.) Vielleicht können wir diese Frage nicht beantworten, aber wir könnten wenigstens damit beginnen, sie uns zu stellen.

Das Denken der sexuellen Differenz als Bedenken der menschlichen Bedingtheit und Begrenzung von Allmacht – es scheint mir das zu sein, was zu erwägen uns Luce Irigarays Denken auferlegt.

Anmerkungen

- 1 Etwa die Hälfte von Irigarays Schriften liegt bislang noch nicht in deutscher Übersetzung vor, in englisch sind alle Werke übersetzt. Zu ihrem Spätwerk gehören *J'aime à toi* 1992, *Être Deux* 1997, *Je, tu, nous* 1990, *La democrazia comincia alle due* 1994, *Parler n'est jamais neutre* 1985 und der Sammelband *Sexes et genres à travers les langues* 1990. Als eine der wenigen deutschsprachigen Rezipientinnen der 90er Jahre sind zu nennen: Hennecke 2001, Sommer 1998, Kroker 1994, Kuster 1996/1998 und zahlreiche Publikationen von Andrea Günter. Zum Essentialismusvorwurf vgl. Deuber-Mankowsky 1986.
- 2 So in unzähligen Artikeln u.a. in den Zeitschriften *Hypatia*, *Signs*, *differences*, *Yale French Studies*. Als Auswahl von Büchern sei hier genannt: Withford 1991, Schor/Weed 1994, Burke/Schor/Whitford 1994.
- 3 „Der Körper wird hier betrachtet als ein politisches, soziales und kulturelles Objekt par excellence und nicht als Produkt einer rohen, passiven Natur, welche zivilisiert, überlagert und von der Kultur zurechgeschliffen wird. Der Körper ist ein kulturelles Geflecht und Produktion von Natur. ... (Er) kann nicht verstanden werden als eine neutrale Leinwand, eine Art biologischer Tabula rasa, auf welche Weibliches und Männliches gleichermaßen projiziert werden könnte. Anstatt *Sex* als eine essentialistische und *Gender* als eine konstruktivistische Kategorie anzusehen, geht es diesen Denkerinnen darum, gerade diese Dichotomie zu unterwandern.“ (Grosz 1994, 18 Ü.v.m.) Grosz steht mit der Einschätzung eines immer schon kulturell vermittelten Naturbegriffs bei Irigaray keineswegs allein, vgl. z.B. Schwab 1998, 79f., Weinbaum 1994 und ausführlich Cheah/Grosz 1998a.
- 4 Peng/Grosz 1998, 27f. Vgl. auch Butler 1994, 100f.; Butler 2001, 154-156; und zu einer Erwiderung durch Braidotti vgl. Braidotti/Butler 1994, 52f.
- 5 Butler (1997a, 27) anerkennt zwar, dass auch Irigarays „Beschwörung der Geschlechterdifferenz etwas anderes als eine Grundlegung ist“, doch wird sie sich genau aus diesem Verdacht heraus doch auch wieder von ihr abgrenzen. Der Feminismus müsse es, so ihre Überzeugung, erlauben, schreibt Butler in Kritik an einer Universalisierung der Geschlechterdifferenz, „in Auseinandersetzung mit anderen kritischen Paradigmen seine eigenen fundierenden Richtlinien in eine Krise geraten zu lassen.“ (Grosz/Peng 1998, 41 Ü.v.m.)
- 6 „Er (der Wert) geht beständig aus der einen Form in die andre über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt. ... In der Tat aber wird der Wert hier das Subjekt eines Prozesses,“ (MEW 23, 168f) Zum „Verhältnis“, das die Menschen ohne ihr Wissen eingehen vgl. MEW 13, 8 und MEW 23, 88: „Sie wissen es nicht, aber sie tun es.“ Zum Wert als einer gesellschaftlichen Natureigenschaft vgl. MEW 23, 86; MEW 13, 22.
- 7 Vgl.: „Das Kapital seinerseits erscheint daher als das übergreifende Subjekt und Eigentümer fremder Arbeit Die Setzung des Individuums als eines Arbeiters, in dieser Nacktheit, ist selbst historisches Produkt.“ (Grundrisse, 374f.)
- 8 MEW 23, 88. Ich denke, dass in der Verkennung dieses Unterschiedes die Verkürzung vieler Gender-Ansätze liegt, die in ihrer Kritik an Gender-Identitäten, verstanden als bestimmte Eigenschaften, zu einer Art Ideologiekritik werden. Marx hingegen scheint tatsächlich an so etwas wie eine ‚Materialisierung‘ zu denken, wie viele seiner Formulierungen nahelegen: „Kristallisation“ (MEW 13, 16), „Materiatur“ (MEW 23, 124; 13, 50), oder eben „Verdinglichung“ (MEW 25, 838, 887) resp. „Vergegenständlichung“ (MEW 23, 181; 13, 16-19, 27), wobei letztere nur in seinem Frühwerk Entfremdung meint, also etwas, worunter noch der ‚wahre‘ Kern liegen könnte.
- 9 „Die Geschlechtsidentität darf nicht nur als kulturelle Zuschreibung von Bedeutung an ein vorgegebenes anatomisches Geschlecht gedacht werden Vielmehr muss dieser Begriff auch jenen Produktionsapparat bezeichnen, durch den die Geschlechter (*sexes*) selbst gestiftet werden. ... Die Geschlechtsidentität umfasst auch jene diskursiven/

kulturellen Mittel, durch die eine 'geschlechtliche Natur' oder ein 'natürliches Geschlecht' als 'vordiskursiv' ... hergestellt und etabliert wird. ... Die Produktion des Geschlechts als vordiskursive Gegebenheit muss umgekehrt als Effekt jenes kulturellen Konstruktionsapparats verstanden werden, den der Begriff 'Geschlechtsidentität' (*gender*) ... bezeichnet.“ (Butler 1991, 24) Ich habe andernorts (2002) darauf hingewiesen, dass Butlers Fokussierung auf normative Geschlechtsidentitäten, machttheoretisch gesehen, problematisch ist.

- 10 1976, 1991, vgl. auch: „Das rote Blut (*sang rouge*) soll auf der Seite der Mutter bleiben, aber ohne als solches in der gesellschaftlichen Ordnung einen Preis zu haben; die Frau aber wäre als Tauschgeld nur noch blosser Schein (*semblant*).“ (ebd., 193)
- 11 „... que le corps d'une marchandise ne soit plus que matérialisation d'un travail humain abstrait. C'est-à-dire qu'elle n'ait plus de corps, de matière, de nature, mais qu'elle soit objectivation, cristallisation en objet visible, de l'activité de l'homme.“ (franz. 1977, 175/dt. 186) Irigaray spielt hier mit *l'homme*, was in der deutschen Übersetzung mit „männlicher Tätigkeit“ widergegeben wird. Vgl. die Marxsche Vorlage MEW 23, 52: „Es ist nichts von ihnen übriggeblieben als dieselbe gespenstige Gegenständlichkeit, eine blosse Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d.h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft Diese Dinge stellen nur noch dar, dass in ihrer Produktion menschliche Arbeitskraft verausgibt, menschliche Arbeit aufgehäuft ist. Als Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftliche Substanz sind sie Werte – Warenwerte.“
- 12 Oder anders formuliert: Mit Materialisierung meint Irigaray niemals Materialisierung eines Überbauphänomens, sondern immer Materialisierung eines Verhältnisses: „Was diese Ordnung ermöglicht und ihre Grundlage sichert, ist also der Frauentausch: Was voraussetzt: ... die Umbildung von Frauen zu 'Objekten', die die Materialisierung der Beziehungen unter Männern verkörpern.“ (1976, 191)
- 13 Daher die immer wiederkehrende Gleichsetzung von Ware und Zeichen. Marx selbst legt eine solche Engführung nahe, wenn er schreibt: „Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe. Später suchen die Menschen den Sinn der Hieroglyphe zu entziffern, hinter das Geheimnis ihres eignen gesellschaftlichen Produkts zu kommen, denn die Bestimmung der Gebrauchsgegenstände als Werte ist ihr gesellschaftliches Produkt so gut wie die Sprache.“ (MEW 23, 88) Und Irigaray: „Wie das Zeichen, so erscheint der Wert nur durch ihre Beziehung auf andere.“ (1979, 187)
- 14 In *Spekulum* (1980) weist Irigaray anhand von Texten Platons, Kants, Hegels, Freuds und Lacans nach, dass sich eine solche Asymmetrie tatsächlich in den zentralen Grundtexten der abendländischen Philosophie findet. Das Weiblich ist darin als eine Art Hilfsfunktion einer somit gänzlich männliche konnotierten Subjektposition konzipiert (vgl. insb. auch das Kapitel: *Jede Theorie des Subjekts*, 1980, 169-187). Das Bedenken dieser grundsätzlich kategorialen Asymmetrie unterscheidet Irigarays Ansatz von Gender-Ansätzen, die beide Geschlechter gleichermassen für konstruiert halten. Ich habe diesen Unterschied andernorts ausgeführt (2001).
- 15 „Die Situation ihrer spezifischen Ausbeutung im Funktionieren des – sexuellen, aber auch allgemeiner des ökonomischen, gesellschaftlichen, kulturellen – Tauschverkehrs könnte sie dazu bringen, eine neue 'Kritik der politischen Ökonomie' auszuarbeiten. Diese Kritik würde die des Diskurses und allgemeiner die des symbolischen Systems, in denen sie sich realisiert, nicht meiden. Was dazu führte, auf andere Weise den Einschlag der gesellschaftlichen Arbeit des Symbolischen in die Analyse der Produktionsverhältnisse zu interpretieren.“ (1979, 197f.)
- 16 „Die Produktionsverhältnisse verweisen auf die Formen der Suprastruktur als auf die eigentlichen Bedingungen ihrer Existenz. Man kann demnach den Begriff der Produktionsverhältnisse nicht denken, indem man von ihren spezifischen suprastrukturalen Existenzbedingungen abstrahiert. ... Die gesamte Suprastruktur der Gesellschaft ist so

auf spezifische Weise in den Produktionsverhältnissen ... enthalten und präsent.“ (Althusser 1972, 238f.)

- 17 Irigaray 1979, 177. Zur „Infrastruktur“ bei Althusser: 1972, 130, 185, 238.
- 18 Lacan 1991, 128. Vgl. auch: „... wenn die Libido nur männlich ist, so ist es nur von da, wo sie alle ist, die liebe Frau, das heisst da, von wo aus sie sieht der Mann, und nur von da, dass die liebe Frau haben kann ein Unbewusstes. Und wozu dient ihr das? Das dient ihr, wie jeder weiss, zum Reden zu bringen das sprechende Sein, hier reduziert auf den Mann, das heisst – ich weiss nicht, ob Sie es recht bemerkt haben in der analytischen Theorie – zu existieren nur als Mutter.“ (Lacan 1991, 106)
- 19 „Das geschlechtliche Sein dieser nicht-alle Frauen geht nicht über den Körper, sondern über das, was resultiert aus einer logischen Forderung im Sprechen. In der Tat, die Logik, die Kohärenz, eingeschrieben in dem Umstand, dass die Sprache existiert ..., kurz, der Andere, der sich inkarniert ... als geschlechtliches Sein, fordert dieses *eine um eine*.“ (1991, 14) Das „eine um eine“ in der Terminologie Lacans ist das nie zu einem Abschluss kommende Begehren, wozu diese „nicht-alle Frauen“ den Anlass geben sollen. In ihrem Aufsatz *Der Glaube Selbst* unterzieht Irigaray diese Lacansche Sprachmetaphysik einer eingehenden Kritik (vgl. 1989, 47-92).
- 20 Man kann diesen Unterschied auch in dem ausdrücken, was Lacan die Seinsrelation zum Phallus nennt, worin er die Frau bzw. die Habensrelation, worin er den Mann gestellt sieht: die Seinsrelation ist keine Begehrensposition, sondern der Grund des Begehrens des Mannes (1991a, 129f.)
- 21 Es ist Irigarays Annahme, dass dieses von Lacan, vorgängig aber auch von Freud und Hegel formulierte Wissen um das Geschlechterverhältnis etwas abbildet, was auch heute noch am Grund unserer gesellschaftlichen Strukturen wirkt, sei es in der unterschiedlichen Wertschätzung geschlechtlich kodierter Arbeiten oder sei es auch allgemeiner, beispielsweise in Kategorien der Ökonomie. (Was misst das BSP, was heisst Effizienz, Nachhaltigkeit? Etc.).
- 22 Die inflationäre Verwendung des Begriffs ‘sexuelle Differenz’ hat diesen Umstand verwischt. Obwohl z.B. Braidotti in ihrem Interview mit Butler Irigaray sehr weitgehend verteidigt, sieht sie genau diesen Punkt in Irigarays Denken nicht, wenn sie den zweiten Pol der sexuellen Differenz, das weibliche Subjekt, doch wieder in der der Frau eigenen körperlichen Erfahrung zu begründen sucht. Gerade das meint Irigaray jedoch nicht mit einer weiblichen Begehrensposition, insofern diese eine symbolisch vermittelte ist; eine Vermittlung, die die bestehende symbolische Ordnung gerade nicht kennt, weshalb Frauen auch nicht einfach darauf ‘zurückgreifen’ könne (Braidotti/Butler 1994, 39-41). Dass Irigaray mit der sexuellen Differenz etwas zu evozieren sucht, was noch nicht existiert, kommt u.a. in folgendem zum Ausdruck: „Die meisten der Arbeiten der Frauen heute haben zum Ziel zu beschreiben, was die Frau innerhalb des Horizontes einer männlich-subjektiven Kultur ist. Im Unterschied zur Mehrheit der Frauen ... wollte ich nicht von der anderen sprechen: Frau als andere-Frau des/für den Mann. ... Was mich betrifft, so habe ich mich vielmehr selber umgestülpt. Ich habe eine Umkehrung der Weiblichkeit, die mir auferlegt war, durchgeführt, um zu versuchen, ein Weibliches, das meiner Gattung entspricht, zu definieren: ein An-und-für-sich-Sein meiner weiblichen Natur. ... Diese Operation ist extrem schwierig und sie erklärt die meisten Missverständnisse meiner Arbeit und meinem Denken gegenüber.“ (1992, 108f. Ü.v.m.)
- 23 1992, 65 Ü.v.m. Vgl. auch: „Das Negative in der sexuellen Differenz ist das Akzeptieren der Begrenztheit meiner Gattung und Anerkennung der Unreduzierbarkeit des/der andern. ... Dieses Negative, Hegel kannte es nicht.“ (1992, 32 Ü.v.m.) In meinem Verständnis betreibt Irigaray in *J'aime à toi* mit dem Einfügen der Spalte der sexuellen Differenz eine Dekonstruktion des Naturbegriffs als Vorstellung von Unmittelbarkeit oder vorgängiger Einheit: „Hegel, wie die meisten Menschen, vergisst, dass die natürliche Unmittelbarkeit in gewisser Hinsicht weder absolute noch einfache Unmit-

telbarkeit ist. In der Natur selbst begegnet die Natur ihrer Begrenzung.“ Und: „Das Universelle ist als *Eins* gedacht. Aber diese *Eins* existiert nicht. Wenn aber diese *Eins* nicht existiert, so ist die Begrenzung in die Natur selbst eingeschrieben. ... Es gibt nicht *die* Natur.“ (1992, 75, 65 Ü.v.m.)

- 24 „Allerdings bin ich der Meinung, dass die Herausforderung des autonomen Subjekts mehr erfordert als die Dekonstruktion des Begriffs eines vereinheitlichten Selbst.“ (2002, 109) Jessica Benjamin betont zurecht, dass der Diskurs der Anerkennung des Konfliktuösen, Dynamischen und Destruktiven im Spannungsfeld zwischen Selbst und Anderem vernachlässigt (123f.). Vgl. auch: „Deshalb bleibt es meiner Meinung nach nötig, die unerlässliche Negativität, die der andere beiträgt, genauso zu artikulieren.“ (119)
- 25 Es ist entscheidend zu sehen, dass Irigaray mit einer weiblichen Subjektposition nicht einen selbstidentischen Begriff des Subjekts portiert. Vgl. z.B.: „Ich bin sexuiert‘ bedeutet ‘Ich bin nicht das Ganze‘. Mich mit meinem Geschlecht zu identifizieren, läuft deshalb darauf hinaus, in die Welt der Vermittlung einzutreten, insofern ich die Existenz des anderen Geschlechts anerkenne. Es existierte darin nicht mehr einfach Identität meines Willens mit sich selbst, da die Respektierung meiner Natur als geschlechtliche Identität der Unmittelbarkeit meines Willens Beschränkungen auferlegt.“ (1992, 91 Ü.v.m.)

Literatur

- Althusser, Louis, 1972: Das Kapital lesen, Bd. I+II. Reinbek bei Hamburg
- Benjamin, Jessica, 2002: Der Schatten des Anderen. Intersubjektivität, Gender, Psychoanalyse. Frankfurt/M., Basel
- Braidotti, Rosi / Judith Butler, 1994: Feminism by Any Other Name. In: differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, no. 2+3 (vol. 6), Bloomington, Indiana
- Burke, Carolyn, Schor, Naomi und Whitford, Margaret (Hg.), 1994: Engaging with Irigaray. New York
- Butler, Judith, 1991: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt/M.
- Butler, Judith, 1994: Sexuelle Differenz als eine Frage der Ethik. In: Wolfgang Müller-Funk (Hg.): Macht, Geschlecht, Differenz: Beiträge zur Archäologie der Macht im Verhältnis der Geschlechter. Wien
- Butler, Judith, 1997: Körper von Gewicht. Frankfurt/M.
- Butler, Judith, 1997a: Das Ende der Geschlechterdifferenz? In: Jörg Huber / Martin Heller (Hg.): Konturen des Unentschiedenen: Interventionen. Basel, Frankfurt/M.
- Butler, Judith, 2001 (engl. 1997): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt/M.
- Cheah, Pheng / Grosz, Elizabeth, 1998: The Future of Sexual Difference. An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell. In: diacritics, no. 1 (vol. 28), Baltimore
- Cheah, Pheng / Grosz, Elizabeth, 1998a: Of Beeing Two. Introduction. In: diacritics, no. 1 (vol. 28). Baltimore
- Deuber-Mankowsky, Astrid, 1986: Von neuen Welten und weiblichen Göttern. Zu Luce Irigarays ‘Ethique de la différence sexuelle’. In: Judith Conrad / Ursula Konnertz: Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik. Tübingen
- Grosz, Elizabeth, 1994: Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism. Bloomington, Indianapolis
- Gürtler, Sabine, 1997: Gipfel und Abgrund – Die Kritik von Luce Irigaray an Emmanuel Lévinas’ Verständnis der Geschlechterdifferenz. In: Silvia Stoller / Helmuth Vetter (Hg.): Phänomenologie und Geschlechterdifferenz. Wien
- Hennecke, Susanne, 2001: Der vergessene Schleier. Ein theologisches Gespräch zwischen Luce Irigaray und Karl Barth. Gütersloh

- Irigaray, Luce, 1979 (franz. 1977): Frauenmarkt. In: Luce Irigaray: Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin
- Irigaray, Luce, 1979a: Così fan tutti. In: Luce Irigaray: Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin
- Irigaray, Luce, 1980: Spekulum. Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt/M.
- Irigaray, Luce, 1989: Genealogie der Geschlechter. Freiburg i. Br.
- Irigaray, Luce, 1991: Ethik der sexuellen Differenz. Frankfurt/M.
- Irigaray, Luce, 1992: J'aime à toi. Paris
- Knapp, Gudrun-Axeli, 2001: Dezentriert und viel riskiert: Anmerkungen zur These vom Bedeutungsverlust der Kategorie Geschlecht. In: Gudrun-Axeli Knapp / Angelika Wetterer (Hg.): Soziale Verortung der Geschlechter: Gesellschaftstheorie und feministische Kritik. Münster
- Kroker, Britta, 1994: Sexuelle Differenz. Einführung in ein feministisches Theorem. Pfaffenweiler
- Kuster, Friederike, 1996: Ortschaften. Luce Irigarays Ethik der sexuellen Differenz. In: Ernst Wolfgang Orth / Karl-Heinz Lembeck (Hg.): Phänomenologische Forschungen, Neue Folge, 1. Halbband. Freiburg, München
- Kuster, Friederike, 1998: Luce Irigaray: Ethik der sexuellen Differenz. Feministische Philosophie jenseits der Dekonstruktion und diesseits der Utopie. In: Marion Heinz / Friederike Kuster: Geschlechtertheorie – Geschlechterforschung: ein interdisziplinäres Kolloquium. Bielefeld
- Lacan, Jacques, 1991: Encore. Das Seminar. Buch XX (1972-1973). Weinheim, Berlin
- Lacan, Jacques, 1991a: Schriften II. Weinheim, Berlin
- Marx, Karl, 2001: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1. In: MEW 23. Berlin
- Marx, Karl, 1990: Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW 13, Berlin
- Marx, Karl, (1857/58): Grundriss der Kritik der politischen Ökonomie. Frankfurt/M., Wien
- Schwab, Gail, 1998: Sexual Difference as Model. An Ethics for the Global Future. In: diacritics, no. 1 (vol. 28). Baltimore
- Schor, Naomi und Elizabeth Weed (Hg.), 1994: The essential Difference. Bloomington, Indianapolis
- Soiland, Tove, 2002: Mit Foucault gegen Gender. Eine machttheoretische Kritik am Paradigma des sozialen Konstrukts. In: Widerspruch, Heft 43. Zürich
- Soiland, Tove, 2001: Das weibliche Subjekt als dekonstruktiver Einsatz – eine Provokation im Zeitalter von Gender. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen von Luce Irigarays Denken des sexuellen Differenz. In: Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterstudien, Heft 4. Bielefeld
- Sommer, Imke, 1998: Zivile Rechte für Antigone: Zu den rechtstheoretischen Implikationen der Theorie von Luce Irigaray. Baden-Baden
- Weinbaum, Alys Eve, 1994: Marx, Irigaray and the Politics of Reproduction. In: differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, no. 1 (vol. 6). Bloomington Indiana
- Whitford, Margaret, 1991: Luce Irigaray. Philosophy in the Feminin. London, New York