

Dagmar Reichert

Die Utopie der Frau

Gedanken wider die Verhältnismässigkeit¹

Ich mache in meinem Schreiben die Erfahrung, »dass Frauen nie ganz da sind und nie ganz fort sind, dass sie keinen Ort haben zum Existieren und sich nicht selbst zum Subjekt machen können. (...) Und dennoch müsste man sagen, dass ich mich, indem ich schreibe, faktisch zum Mann gemacht habe – vielleicht kommt daraus meine Desorientierung, weil ich eigentlich ein Mann bin, aber nicht weiss, was ein Mann ist, und daher nicht weiss, was ich bin. Es wird wahrscheinlich ein Drittes sein, das man aus sich herauskatapultiert.«²

1. Das Archimedische Prinzip: Auf einen ins Wasser getauchten Körper wirkt ein statischer Auftrieb, der gleich ist dem Gewicht der von ihm verdrängten Wassermenge.

2. Weitere Eigenschaften des Wassers:

2.1. Wasser hat keine Form. Dagegen hat es die ständige Tendenz, zu einer umfassenden sphärischen Form überzugehen. Der Tau bildet Tropfen, Tropfen fliessen zusammen, Wasser bildet Kreisläufe.

2.2. Wasser bildet Formen. Sie entstehen im Ausgleich zwischen seiner Tendenz zur Sphäre und anderen Kräften, z.B. der Schwerkraft, und sind Strömungen wie Mäander, Wellen oder trichterförmige Wirbel.

2.3. Strömungen sind Flächen. Wo Wasser mit anderen Elementen oder mit Wasser unterschiedlicher Geschwindigkeit Zusammensetzung oder Temperatur zusammenkommt entstehen sie Sie sind verwundene an einander vorbeigleitende Wasserschichten Grenzflächen reagieren auf die kleinsten Veränderungen im Kräfteverhältnis sie bilden widerstand ohne festigkeit indem sie sich gegen einander

*verschieben und verdichten ein impuls wandert als welle über
eine ruhige oberfläche im dynamischen gleichgewicht eines
flusses bilden sich stehende wellen vom wasser durchströmt
überschieben sich horizontale oder vertikale strömungen bis
zum einrollen so bilden sich geschlossene einheiten mit eigenem
rhythmus und eigener bewegung strömungen überlagern sich
ein ort kann viele bewegungen enthalten jede berührungsfläche
zweier ströme bewegt sich im rhythmus wirbeltrichter dehnen sich
rhythmisch aus und ziehen sich zusammen ein wechsel der die
verschiedenen kräfte allmählich zum ausgleich bringt und in
einander auflöst*

Basel, 15. März 1518: Ein gewisser, einschlägig bekannter Doktor, genannt Erasmus und gebürtig in Rotterdam, blättert im Buch eines alten Freundes, das er soeben frisch von der Druckerei abgeholt hatte. Wenn er ihm auch nicht in allen Details zustimmen wollte, so war ihm das Manuskript doch bedeutungsvoll, ja sogar geschichtsträchtig erschienen, und Erasmus hatte sich um seine Herausgabe in Basel gekümmert. Name des Autors: Thomas Morus. Name des Buches: Utopia.

Geschichtsträchtig war das Buch tatsächlich, sogar mit gewisser innerer Notwendigkeit, und wenn es auch bei weitem nicht das erste Buch dieser Art war, so gab es doch einer ganzen Reihe von folgenden Arbeiten und sogar einem eigenen literarischen Genre seinen Namen: Die Bezeichnung Utopia, Utopie wurde von Thomas Morus neu geprägt. Sie ist eine Kombination aus dem griechischen Adverb *ou* – nicht – und dem Substantiv *topos* – Ort.

Utopia, das ist der Nicht-Ort, bei Morus – wie Atlantis bei Platon³ – eine imaginäre Insel jenseits der Alten Welt. Utopia, das ist jedoch auch eine Anspielung auf das griechische *eutopia* – der glückliche Ort, und der Begriff der Utopie wurde rasch mit der Beschreibung einer besseren Welt, einer idealen Gesellschaft verknüpft. Einer Gesellschaft, in der durchaus sehr autoritäre Ideale

vorherrschten konnten, wie in Platons »Staat« oder im naturwissenschaftlich dominierten »Nova Atlantis« von Francis Bacon, oder eine Gesellschaft, die eher auf der Basis hoher persönlicher Eigenverantwortung funktionierte, wie bei H.G. Wells⁴ oder William Morris in seiner »Kunde von Nirgendwo«. Doch von diesen Utopien möchte ich nicht berichten, und auch die klassische feministische Utopie, »Herland«, von Charlotte Perkins Gilman lasse ich hier beiseite. Über die verschiedenen Formen, in denen die jeweiligen Idealgesellschaften ein Einverständnis mit der Natur suchten, über die Rolle der Frauen in diesen, und auch über die Utopien von Frauen selbst⁵ – von ihnen verfasst oder sie idealisierend, wurde schon einiges geschrieben⁶. Das Thema ist hochinteressant, denn es gibt kaum eine bessere Möglichkeit, das Selbstverständnis einer Gesellschaft oder Gruppe zu erforschen, als ihre Utopien zu studieren. In den Beschreibungen der Nicht-Orte spiegeln sich nicht nur die grundsätzlichen Probleme, sondern zeigen sich auch die tiefsten Selbstverständlichkeiten einer Kultur⁷. Dennoch möchte ich hier nicht auf sie eingehen, sondern von »der Utopie der Frau« sprechen. »Die Utopie der Frau«, zweimal Singular, und das nicht als anmassende Verabsolutierung oder Vereinheitlichungsversuch: Es geht mir in diesem Beitrag nicht um bestimmte Utopien, sondern um die Idee der Utopie selbst. – Und um ihre Geographie.

Ein Vergleich von verschiedenen Utopien unserer Geschichte wäre auch für ein engeres geographisches Interesse faszinierend: Eine »Geographie der Utopien« könnte jene Verschiebungen im Ort der Nicht-Orte zeigen, die eng mit Vorstellungen von der Gestalt der Erde und ihrer zunehmenden Erforschung zusammenhängen: Die Utopien des 17. und 18. Jahrhunderts sind wesentlich inspiriert von der Entdeckung der Neuen Welt. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – Thomas Cook hatte gerade noch die australische Ostküste erforscht – gab es auf der Welt keinen freien

Ort für einen Nicht-Ort mehr, und die Utopien wurden in die Zeitdimension verschoben⁸. Die ideale Gesellschaft lag nun als mehr oder weniger erreichbares Ziel⁹ in einer Zeitachse des Fortschrittes. In unserem Jahrhundert aber scheinen sich die Utopien in eine neue Dimension zu verlagern. Eine Dimension, in der wir uns bewegen, die wir derzeit aber noch nicht anders bezeichnen können, als durch das, was sie nicht ist: Nicht Raum, weil Hyperraum¹⁰, nicht Zeit, weil Simultaneität. Wir ahnen sie, wo ihre Achse die gewohnten Raum-Zeitachsen berührt, an der Börse von Tokyo, in den spiegelnden Shopping Malls oder in der Metropole der Dritten Welt, die alle Welten in sich vereint¹¹. Ich glaube, dass durch die Entwicklung der Technologie der Simulation und des internationalen Austausches von Waren und Symbolen eine neue Dimension eröffnet wurde, in der das alte Telos der Geschichte wieder einen Ort gefunden hat, eine Dimension, in der es noch weisse Flecken gibt für die Nicht-Orte unserer Zeit.

Für mich wäre eine Geographie der Utopien vor allem deshalb interessant, weil sie sich im Bereich des Paradoxen bewegte: Eine Paradoxie ist eine Position, die es logisch nicht geben darf, weil sie, obwohl korrekt entwickelt, doch widersprüchlich ist. Sie ist logisch unzulässig, dennoch kommt sie vor: Z.B. in der Utopie, denn diese unterscheidet sich von anderen Texten über fiktive Gesellschaften ja genau darin, dass sie vorgibt, die fiktive Gesellschaft, die sie beschreibt, würde schon irgendwo existieren. Irgendwo im Nirgendwo. – Deshalb sind die Orte von Atlantis, Bensalem, Erewhon, dem Sonnenstaat oder Ikarien auch so schwer zu kartieren.

Damit etwas kartierbar ist, muss es einen Ort haben. Ein Ort ist eine Position im Raum einer Ordnung, sei es in einem geographischen, einem gesellschaftlichen oder in einem anderen solchen Raum. Es ist eine strenge Ordnung, die hier gilt, eine streng logische Ordnung für feste Körper. Ihre Grundregeln:

§1: $A = A$ (Identitätsaxiom)

Was verortet werden soll, muss eindeutig erkennbar sein. Dazu gehört, dass es sich keinesfalls während des Vorganges der Lokalisierung oder womöglich sogar durch diesen Vorgang selbst verändern darf¹². Ausserdem muss, was verortet werden soll, sich an einem Mass messen lassen, das es mit mindestens einem anderen gemeinsam hat.

§2: $A \neq -A$ (Axiom der Widerspruchsfreiheit)

Es darf unbesetzte Orte geben, aber es dürfen nicht zwei Dinge den gleichen Ort haben.

§3: $A = A \vee A = B$ (Axiom vom ausgeschlossenen Dritten)

Was verortet werden soll, muss homogen sein, d.h. durchgehende Merkmale aufweisen. Es muss eindeutige und undurchdringliche Umrisse haben¹³, d.h. muss klar definiert sein, damit nichts mit anderem vermischt werden kann, und eventuell Verschiedenes auf dem gleichen Ort zu liegen käme. Innerhalb eines Ortes darf es unbestimmte Bereiche geben. Von jeder Position im Ordnungsrahmen muss klar gesagt werden können, ob sie der Ort von etwas ist oder nicht.

Die Axiome der Logik sind die Grundregeln der Kartographie. Was diese Axiome verletzt, logisch zirkulär und widersprüchlich ist, paradox ist, kann keine Position im Raum haben, nicht im geographischen Raum, nicht im sozialen oder irgendeinem anderen Ordnungsraum.

Nicht einmal in einem gedanklichen Ordnungsraum können Utopien verortet werden. Auch dafür sind sie zu paradox: Ein inhärenter Widerspruch jeder Utopie besteht z.B. darin, dass es in ihnen selbst am Ende der Zeit noch eine Zukunft gibt, auf die hin

man leben kann: Wenn die ideale Gesellschaft erreicht ist, dann gibt es keine Veränderung, die man noch anstreben könnte, und die Geschichte hat ihren Endpunkt erreicht, genauer gesagt, ist ein inhaltsloser Begriff geworden. Dennoch leben die Menschen der utopischen Gesellschaften anders als nur im gleichmässigen Rhythmus von Wiederkehr und haben oft sogar sehr grosse Entfaltungsmöglichkeiten für ihre Kreativität. Utopien zu verfassen, zum Beispiel, ist in keiner der mir bekannten Utopien verboten.

Auch von ihrer Intention her sind Utopien paradox: Wenn in ihnen die Ordnung eines anstrebenswerten Ideals festgelegt wird, so erreicht sie ihren Zweck doch nur dann, wenn diese Ordnung nicht notwendig eintreten muss. Für die Möglichkeit der Verbesserung unserer Gesellschaft, an die sie erinnern, müssen Utopien der Entwicklung ihre Offenheit lassen. Soziale Reform verträgt sich nicht mit starrem Ordnungsapparat. Vielleicht kann man den Zusammenbruch des realen Kommunismus in Osteuropa als Konsequenz eines Vergessens jener inhärenten Ambiguität der Utopie verstehen. – Jedenfalls ist er keineswegs das Ende kollektivistischer oder marxistischer Utopien¹⁴.

... es war vom Himmel nicht zu unterscheiden, es war nur ein wenig gefältelt wie ein geknittertes Tuch. Während sich der Himmel allmählich erhellte, lag am Horizont ein dunkler Streifen, der es vom Himmel trennte, und das graue Tuch war von dicken Linien gestrichelt, die sich eine hinter der anderen unter der Oberfläche bewegten, einander folgten, einander verfolgten, ohne Unterlass...

Utopien lassen sich nicht verorten. Sie sind zu fließend für eine Topo-Logik¹⁵. Dennoch existieren sie, sind wirksam. Wirklichkeit beschränkt sich nicht auf abgrenzbares, verortbares Sein¹⁶. Wirklich ist auch, was uns ein Ziel vorgibt, einen Sinn zu handeln. Vielleicht könnte man sagen, Utopien sind ein Grund – ein Grund

ohne Ort, wirklich Nicht-Ort: Sowohl Nicht, als auch Ort, sowohl beides zusammen, als auch keines von beiden. Deshalb kann ich von »der Utopie der Frau« sprechen.

Auch die Frau ist Utopie.

Der Nicht-Ort der Frau: Dabei geht es um mehr als um eine Forderung nach mehr Orten von und für Frauen, nach ihrem Recht auf ein Zimmer für sich allein und die Anerkennung ihrer vollwertigen gesellschaftlichen Position. Diese Forderungen sind notwendig und dringend, doch angesichts dessen, was jede Verortung mit sich bringt, sind sie zu wenig radikal. Es genügt nicht, die »Topographie der Geschlechter« aufzuzeichnen und zu zeigen, dass die Frau in der abendländischen Geschichte jenseits der Kultur, in der Natur oder in der Wildnis verortet wurde. Wenn die Sprache Antigones in Kreons Stadt nicht verstanden werden konnte, so keineswegs, weil ihr eigentlicher Ort vor den Toren der Stadt lag¹⁷, sondern weil ihre Sprache nicht verortbar war, weil sie utopisch war. Heisst es nicht, sie hinterliess bloss Spuren im Staub und kein sichtbares, dauerhaftes Zeichen der Repräsentation? Antigone ist kein Subjekt der Repräsentation, und ihre Sprache, die Sprache einer Frau, ist keine, die sich festschreiben liesse. Und wer es dennoch versucht, wer eine Karte der Ausgeschlossenheiten der Frau zeichnet, arbeitet immer noch auf der Grundlage unserer patriarchalen Kultur, einer kartographischen Kultur, in der alles, auch der weibliche Nicht-Ort lokalisiert, eindeutig abgegrenzt und in seiner Lage festgehalten werden muss. Sigrid Weigel drückt dies sehr klar aus, wenn sie sagt, es geschehe aus der speziellen Perspektive des Einen, dass die Andere territorialisiert, im Begriff benannt und festgelegt würde (WEIGEL 1989: 269). Und der Eine, der sich die Andere so zum Gegen-Stand macht, dass beide ihre Lebendigkeit verlieren, der ist das moderne Subjekt, traditionell das männliche. Nur im Verhältnis zu ihm

existiert das Objekt, die Andere, und sie wird beurteilt nach seinem Mass¹⁸. Verhältnismässig also¹⁹. Nur auf Kosten einer verhältnismässigen Anderen kann das moderne Subjekt hoffen, jene Sicherheit und Autonomie zu erreichen, die es so sehr wünscht. Nur so kann es von seiner Identität sprechen.

Verhältnismässigkeit liegt in jeder dualistischen Subjekt-Objekt-Beziehung, auch in der heute dominierenden Mann-Frau- und Mensch-Natur-Beziehung. Überall gilt zweierlei:

1. Identität gewinnt man durch Abgrenzung: Die Andere ist das, was der Eine nicht ist, und umgekehrt. Beide schliessen sich gegenseitig aus und stehen einander immer distanziert gegenüber. Die Aufhebung der Distanz ist der Tod dieses »Selbst«. Der Mensch ist, was nicht Natur ist, und die Frau: In seinen Augen erkannte sie sich.
2. Das dualistische Subjekt-Objekt-Verhältnis ist aber nicht symmetrisch: Der Eine ist immer der, der früher da war, der Ursprung, aus dessen Rippe, in dessen Augen, in dessen Vorstellungen die Andere zu sich kommen soll²⁰. Aus diesem Grund ist er der Herr und notwendigerweise oben. Jede Verhältnismässigkeit hat ihre räumliche Ordnung.

Je verbreiteter und perfektionierter dieses Selbst-verständnis des modernen Subjektes wurde, desto mehr zeigte sich, dass es die erhoffte Sicherheit und Autonomie nicht erreichen kann. Abgetrennt von all dem Anderen, das seine Identität gefährdet, die Natur, die Frau, der Wahnsinn, die Utopie ..., wird es innen leer²¹. Und nicht allein das Subjekt droht heute in sich zusammenzufallen, auch das, was Objekt war, beschränkt sich nicht mehr in gehorsamer Verhältnismässigkeit.

Ich glaube, dass die Kritik der Subjekt-Objekt-Beziehung und des modernen Subjektes, das darin eine Identität sucht, heute die wichtigste Aufgabe darstellt. Immer noch, könnte man sagen, oder mehr denn je. In ihr wird freigelegt, was den tieferen Grund für die akuten Probleme der Mensch-Umwelt-Beziehungen, der Geschlechterbeziehungen oder den Grund für die Verbindung von Sexualität und Gewalt in unserer Kultur²² bildet. Es ist eine kartographische Logik, eine Logik der Orte, der festen Körper im Raum, die hier zu weit gegangen ist.

In der Kritik der topo-logischen Identität des modernen Subjekts kommen daher feministische und (human)ökologische Interessen zusammen. Was Francisco Varela oder Herbert Spencer Brown in der Ökologie gefragt haben, entspricht den Anliegen von Feministinnen wie Julia Kristeva, Luce Irigaray oder Eva Meyer. Gemeinsam hinterfragen sie die Selbstverständlichkeit des modernen Selbst-verständnisses, um die Möglichkeit für seine Veränderung zu eröffnen. Für die Feministinnen kommt dabei jedoch noch eine weitere Frage hinzu: Wie kann die Frau, die traditionell die Andere war, ihre verhältnismässige Position verlassen, ohne selbst ein Äusseres, Anderes setzen zu müssen, ohne selbst topo-logisches Subjekt sein zu müssen? Wie kann sie in der Gesellschaft und den Zeitschriften ihrer Institutionen zu Wort kommen und als gleichwertig anerkannt werden – mehr als derzeit – ohne Subjekt zu sein, und wie – in solchem Rahmen üblich – die anderen als Objekte zu behandeln, Territorien abzustecken? Es wäre langweilig, sich damit zu begnügen, hier auch mitzuspielen und sich mit einem Raum, rechteckigen Flächen, einigen Seiten zufriedenzugeben. Im Aufrechterhalten des Anspruches ihrer Kritik am topo-logischen Subjekt steckt die Schwierigkeit, aber auch – zumindest für mich – die Faszination, hier jetzt Frau zu sein: Der Versuch, am Seil der Utopie zu balancieren, sich zu bewegen zwischen der Ordnung der Orte und dem Nichts. So unmöglich ist das nicht.

*... das Licht drang durch sie hindurch, wenn sie sich
fächerförmig über den Strand ergossen. Ihr zuckendes
Makrelenglitzer wurde dunkler; sie türmten sich auf;
ihre grünen Höhlungen vertieften und verdunkelten
sich. Wie sie so hinplanschten und sich zurückzogen,
hinterliessen sie einen schwarzen Rand...*

Bis jetzt habe ich es einfach vorausgesetzt: Dass die Frau Utopie sei, dass sie Nicht-Ort sei. Aber: Wie kommt sie überhaupt dazu? Oder ich? Ist es nicht doch Anmassung, von »der Utopie der Frau« zu reden?

Ich meine, die Frau sei Nicht-Ort, weil ich sicher bin, dass sie mehr ist als das verhältnismässige Objekt, und weil ich hoffe, dass sie mehr sein will, als das herrschende Subjekt.²³ Wenn ich das sage, gehe ich von mir selber aus. Die Grenzen des autonomen Subjektes kenne ich von innen, und vielleicht ist es eher die andere Seite, die äussere Seite der Anderen, von der die meisten Frauen kommen. Inzwischen weiss ich, dass es jedoch beide Erfahrungen braucht und dass es schliesslich unwichtig ist, von welcher Seite man dazu gekommen ist, diese Grenzen des herrschenden Subjektes zu bestreiten und mehr sein zu wollen. Ein »Mehr«, das auf den ersten Blick als weniger erscheinen mag, als Besitzlosigkeit auf dem Markt der Realitäten²⁴: Jene »eines Menschen, der seine feste Identität aufgegeben hat und von Platz zu Platz geht, einer, der immer Nomade bleibt«²⁵. Eine Vagabundin vielleicht, eine Frau, die sich einer Ordnung der Territorien nicht unterwirft, die aber auch nicht umherirrt in formlosem Chaos. Welch ein Irrtum, zu meinen, dass sie weniger hätte!

Das Selbstverständnis des modernen Subjektes zu sprengen, hätten Männer und Frauen gute Gründe. Weshalb soll es gerade die Frau sein, auf die dabei zu hoffen wäre? Die Antwort ist klar: Die Frau, weil sie den Tod nicht fürchtet. Weil sie, so heisst es, im Subjekt nicht den Ursprung suchen muss, sondern selbst eine Bezie-

hung zum Vergangenen hat. Weil sie eine Lust kennt, ein Genies-
sen, dem die Einzelheit der Begierde fremd ist.

Keine Angst! Hier wird nicht die neue Super-Frau postuliert.

Die Bedeutung solcher Aussagen – in der Literatur sind sie häufig – wird verständlich, wenn man sie vor dem Hintergrund bestimmter Theorien der Ich-Entwicklung beim Kind betrachtet. Ich will ihn kurz beschreiben:

Diese Theorien der Entstehung des Selbst-verständnisses in der menschlichen Entwicklung gehen einerseits auf die psychoanalytischen Arbeiten von Sigmund Freud zurück, andererseits auf Ferdinand de Saussures strukturalistische Theorie der Sprache. Verbunden, kritisiert und ausgebaut wurden sie zunächst besonders in den Arbeiten von Melanie Klein und Jacques Lacan, später von daraus hervorgegangenen, mehr oder weniger homogenen Schulen, so eine französische Nach-Lacansche Schule oder eine englische Schule der Objektbeziehungstheorie²⁶.

Vereinfacht gesagt stellt man sich die Ich-Entwicklung beim Kind folgendermassen vor²⁷: Das Neugeborene beginnt mit dem Widerspruch. Sein Körper wird von Erregungen durchlaufen, die Unlust hervorrufen, Lust dagegen bringt ihre Ableitung. Es ist ein Körper, der sich noch nicht selbst begreift, der sich je nach Lust oder Unlust mit seiner Umwelt, mit dem Körper der Mutter verbindet und noch nicht fest abgrenzt. Schwer deshalb, von ihm zu sprechen, stellt er doch für niemanden etwas vor, nichts vor. Julia Kristeva nennt ihn »Chora«, und beschreibt, wie er von rhythmischen Energien durchflossen wird, die dort gegeneinander strömen, einander ihre Intensitäten übertragen und sich dabei verschieben, verdichten und nach Massgabe von Zwängen (biologischer aber auch sozial-historischer Art) absetzen²⁸. Mit zunehmendem Wachstum des Kindes geschieht zwischen dem 6. und 18. Monat, im berühmten »Spiegelstadium« seiner Entwicklung,

eine qualitative Veränderung: Das Kind erkennt sich im Anderen. Veranlasst durch die Reaktionen seiner Aussenwelt, beginnt es sich als ganzes, geschlossenes Ich zu betrachten. Ein »Ich«, das durch die Umrisse seines Körpers begrenzt wird und so eine kontinuierliche und einheitliche Identität aufweist. Und obwohl es diesen Körper nicht beherrschen kann, identifiziert sich das Kind mit diesem »Ich« und trennt sich damit von seiner Vergangenheit, der gerade nicht-kontinuierlichen und nicht-begrenzba- ren Chora und der fließenden Verbindung mit der Mutter. Der Trennungsvorgang wird in einer späteren Entwicklungsphase, der sogenannten oedipalen Phase, vollendet. Das Kind löst sich in seinem Selbstbild weiter von der Bezugsperson, die ihm bis anhin immer noch Inbegriff von Befriedigung war. Dabei trifft die Ich-Entwicklung in dieser Phase mit der Herausbildung männlicher und weiblicher Geschlechtsidentität zusammen. In einer Kultur wie der unseren, in der die Bezugsperson von Kleinkindern in den überwiegenden Fällen weiblich ist, beginnen sich damit auch männliche und weibliche Ich-Abgrenzung zu unterscheiden.²⁹ Das Mädchen muss sich in der oedipalen Phase zur Entwicklung seiner Geschlechtsidentität von der weiblichen Bezugsperson weniger distanzieren als der Knabe. Die männliche Geschlechtsentwicklung verlangt von ihm eine deutliche Trennung von der Mutter (oder weiblichen Bezugsperson), d.h auch eine stärkere Verleugnung der prä-oedipalen Chora. Das männliche »Ich« definiert sich dadurch, dass es sich von dieser Bindung an die Mutter radikal abtrennt und sein Lusterleben damit auch stärker im genitalen Bereich konzentriert. Solches Selbstverständnis ist dagegen in unserer Kultur für die Entwicklung von Weiblichkeit und ein weibliches »Ich« nicht nötig.

Die Entwicklung der Sprachfähigkeit ist eng mit den Trennungen der prä-oedipalen und oedipalen Phase verbunden: Mit dem »Ich«, als das sich das Kind selbst anzusprechen lernt, wird es für

sich selbst zu einem Begriff. Zu einem Begriff jedoch, der es gerade deshalb bezeichnen kann, weil er die Hälfte von ihm verfehlt³⁰: Das nämlich, was vor der Trennung war, die rhythmisch fluktuierende, räumlich nicht definierbare Chora. Das Begehren sich auszudrücken, und jedes Begehren strebt nach der Aufhebung dieser Trennung.

Meine Beschreibung ist sehr grob. Was ich nicht gesagt habe ist, wie die Ich-Entwicklung mit der Sprache, dem Zeichen, dem Verhältnis von Signifikat und Signifikand erklärt wird, und auch nicht, wie die prä-oedipalen und oedipalen Trennungs- und Identifizierungsprozesse von den VertreterInnen der verschiedenen Richtungen unterschiedlich interpretiert werden³¹. Mir geht es hier nämlich einzig darum, verständlich zu machen, weshalb es heisst, dass es die Frau sei, die das Selbst-verständnis des modernen Subjektes sprengen könnte:

Sie ist es, weil sie eine engere Verbindung zur Chora hat und deshalb das feste, identische Ich an die rhythmische Bewegung erinnern kann, von der es sich getrennt hat. Sie ist es, weil sie das Subjekt, das gelernt hat, sich im Spiegel des Anderen zu erkennen, daran erinnern kann, dass es sich nicht von selbst versteht und in seiner ungebrochenen Identität den Ursprung nicht finden wird – so sehr es auch auf ihm insistieren muss. Die Frau erinnert das moderne Subjekt an eine andere Vergangenheit, an seine Entstehung aus einer widersprüchlichen Beziehung und zeigt, dass das Subjekt sich nicht mehr der Idee von sich unterwerfen kann, sondern sich genauso gut allen Unvollkommenheiten des Wirklichen verdankt³².

Wenn die Frau eine Lust kennt, ein Geniessen, dem die Einzelheit der Begierde fremd ist, so ist es aus diesem Grund. Sie, die sich von der Verbindung mit der Chora, mit der Mutter, nicht herme-

tisch abgeschlossen hat, und nicht Identität, nicht eins ist, kann einen Genuss empfinden, der sich selbst genügt³³ und nicht lokalisierbar ist. Einen Genuss, von dem sie nichts weiss, ausser dass sie ihn empfindet³⁴.

Deshalb kann man auch sagen, dass die Frau den Tod nicht fürchtet: Der Verlust der Selbst-Identität im Anderen kann sie, die in ihrer Kenntnis des Vergangenen um die Gebrochenheit des Selbst weiss, nicht schrecken. Die Festigkeit, die sie zu verlieren hätte, hat sie nicht.

Diese Frau, die so in einer Beziehung zu ihrer Vergangenheit lebt, ist nicht Subjekt, ist aber auch nicht Objekt, nicht bloss die Andere. Sie ist nicht Negation, sondern Negativität³⁵, »ein jeder identischen Geschlossenheit innerliches ›Äusseres«³⁶ und entfaltet damit eine umfassendere als die Topo-Logik³⁷. Sie ist weder abgeschlossene, verortbare Form noch formloses Chaos, sondern – durchquert von Kräften – ständig dabei, in ihrem Verhältnis Formen zu bilden. Sie ist weder Ort noch Nichts, sondern Nicht-Ort, Utopie.

Aber.

... sie brachen sich und breiteten ihre Wasser geschwind über den Strand. Eine nach der anderen türmten sie sich und überstürzten sich; die Gischt schleuderte sich mit der Wucht ihres Anpralls zurück. Sie waren von tiefem Blau getränkt, bis auf ein Muster von diamantenen Lichtpunkten auf ihren Rücken, die sich wellten, wie die Muskeln auf den Rücken grosser Pferde sich wellen, wenn sie sich bewegen. Sie stürzten, zogen sich zurück und stürzten abermals mit dem dumpfen Aufprall eines grossen stampfenden Tiers...

Aber: So eine Frau... so sollte die Frau sein? Sollte so die Frau sein? Ist das nicht eher Traum als Utopie? Wird hier nicht versucht, sie wieder auf ein neues Ideal festzulegen, sie neuerlich zu verorten?

Als Nicht-Ort diesmal, als Schiff, »welches mit seinen weissen Segeln wie ein ungeheurer Schmetterling über das dunkle Meer hinläuft«. Wieder einmal die Frauen als »die stillen, zauberhaften Wesen«, die »der Mann, wenn er inmitten seines Lärmes steht, inmitten seiner Brandung von Würfeln und Entwürfen (...) an sich vorbeigleiten sieht, (und) nach deren Glück und Zurückgezogenheit er sich sehnt«³⁸? Einfach, nicht nur der Mann diesmal, sondern das in sich gefangene moderne Subjekt überhaupt...?

Der Vorwurf ist häufig, aber er trifft nicht. Nein, ich bin nicht dabei, die Frau nur neuerlich zu verorten, wenn ich sie als Utopie, als Nicht-Ort bezeichne. Das ist wichtig, und es hat zwei Gründe:

Erstens weil ich eigentlich über nichts gesprochen habe, sondern einfach nur geredet: Das war nicht nichts – Bescheidenheit liegt mir hier fern – aber es waren nichts als Tautologien³⁹: Wenn es stimmt, dass die Frau Utopie ist, dann habe ich nichts anderes gesagt, als: Die Utopie ist Utopie. »Die Frau hat eine engere Beziehung zur Chora« habe ich gesagt, weil die, die eine engere Beziehung zur Chora hat, die Frau ist. Eine Frau ist eine Frau. – Und nicht eine Rose⁴⁰.

Tautologien sagen nichts über die Welt, und ich werde mich auch hüten, das zu tun. Und schon gar nicht stillschweigend, indem ich mit einem gemeinsamen sozialen Einverständnis rechne: Dem augenzwinkernden »wir wissen schon, wer zu uns Frauen gehört«. Abgesehen davon könnte ich auch über niemanden etwas sagen. Das ist der zweite Grund:

Ich könnte niemanden in dieser Art als Frau und Utopie beschreiben, denn im selben Moment würde ich meine Beschreibung widerlegen. Wenn Frau-Sein Nicht-Ort-Sein bedeutet, so kann ich diesen Nicht-Ort bei keiner Person festlegen. Er ist nicht fest genug. Und ich kann das Wort »Frau« schon gar nicht dort anzubinden versuchen, wo ich eine Frau vermute, einen Nicht-Ort. Jeder Mensch kann dieses Selbst-verständnis für sich annehmen, nie-

mand kann es aber jemandem anderen zu- oder absprechen, ohne es sich selbst abzusprechen.

Luce Irigaray sagte einmal, es könne nicht darum gehen, »eine neue Theorie auszuarbeiten, deren Subjekt oder Objekt die Frau wäre, sondern der theoretischen Maschinerie selbst Einhalt zu gebieten, ihren Anspruch auf Produktion einer viel zu eindeutigen Wahrheit und eines viel zu eindeutigen Sinnes zu suspendieren«⁴¹. Ich bleibe daher bei der Tautologie und bestehe darauf, nichts anderes getan zu haben, als bloss zu schreiben. Ich habe nicht über etwas geschrieben und hier niemanden repräsentiert. Die Frau lässt sich nicht repräsentieren⁴², und ihre Sprache ist nicht die der Repräsentation. Das schreibe ich als Frau. Wenn die Frau Utopie ist, und wenn die Frau nicht beschrieben werden kann, so kann sie doch dementsprechend schreiben und im Zuge dessen Frau sein. Das ist meine Utopie, »die Utopie der Frau«.

*... sie besuchten nicht mehr die entfernten Tümpel und
erreichten auch nicht die schwarzpunktierte Linie, die sich,
unregelmässig bezeichnet, den Strand entlangzog. Der Sand
war geglättet und schimmerte perlenweiss.*

Anmerkungen

¹ Dies ist eine überarbeitete Fassung des Referates, das ich am Deutschen Geographentag 1991 in Basel im Arbeitskreis für feministische Geographie gehalten habe. Eine veränderte Fassung dieses Textes erscheint auf Englisch unter dem Titel »Woman as Utopia« in der Zeitschrift *Gender, Place and Culture* vol. 1, 1, 1994. Für die utopischen Gespräche danke ich Andreas Gross.

Die vier diesen Aufsatz gliedernden Textstellen von »war vom Himmel nicht zu unterscheiden...« bis »... perlenweiss« stammen aus Virginia Woolfs Roman »Die Wellen«.

² Elfriede Jelinek 1990: 15f. Ich danke Astrid Deuber-Mankowsky für den Hinweis auf diese Aussage.

³ Platon 1959a, Kap. 6: 112f. und 1959b, Kap. 3: 25.

⁴ In der Utopie »Menschen, Göttern gleich«.

⁵ Neben dem erwähnten »Herland« wurden besonders die feministischen Utopien von Sally Gearhart (1982), Joanna Russ (1985) oder Marge Piercy (1979) bekannt und diskutiert.

⁶ Vgl. z.B. den Aufsatz von Hilary Rose (1988: 119-138), in dem sie einerseits Utopien und Science Fiction aus feministischer Sicht betrachtet und andererseits feministische Utopien vorstellt. In einem anderen Aufsatz spricht Ulla Zöhrer-Ernst »von der Sinnenfeindlichkeit utopischer Modelle« und bezieht sich dabei auch auf Charlotte Perkins Gilmans »Herland« (Zöhrer-Ernst 1989: 187-198).

Die Schaffung von Idealbildern von Frauen, ihr Einfluss auf die Realität der Frau und die Rolle der Literatur in diesem Prozess ist das Leitthema von Christina von Brauns ausgezeichnetem Buch »Die schamlose Schönheit des Vergangenen« (1989).

⁷ Vgl. z.B. die Arbeit von Michael Curry (1985), in der er aus den gegenwärtigen Szenarien einer Welt nach einem nuklearen Holocaust die tiefen Selbstverständlichkeiten unserer Kultur herauschält. Sie zeigen sich in Institutionen oder Verhaltensweisen, von denen es für die AutorInnen undenkbar ist, dass sie selbst nach einem solchen Ereignis anders sein könnten.

⁸ Auch manche klassischen Utopien liegen an einem Nicht-Ort in der Zeit. Es handelt sich dabei jedoch um die zyklische Zeit eines evtl. wiederkehrenden Goldenen Zeitalters. Reinhart

Kosseleck (1982: 1) datiert den »Sprung« in die lineare Zeitachse und den Beginn der Zukunftsutopien mit dem Erscheinen des Romans »Das Jahr 2440« von Luis-Sebastien Mercier im Jahre 1770 in Frankreich.

⁹ Vgl. Ernst Bloch 1982, Bd. 1, Kap. 18.

¹⁰ Frederic Jameson, 1986: 81.

¹¹ Für eine Rezeption in der deutschsprachigen Geographie siehe Jürgen Hasse (1988) »Die räumliche Vergesellschaftung des Menschen in der Postmoderne«; oder Jörg Becker (1990) »Postmoderne Modernisierung der Sozialgeographie?« Beiträge der englischsprachigen Geographie zu diesem Thema sind wesentlich zahlreicher. Als Beispiele siehe die Bücher von Ed Soja (1989) und David Harvey (1989) sowie eine Reihe von Artikeln in der Zeitschrift *Society and Space*.

¹² Das bedeutet, dass Lokalisierende und Lokalisiertes streng getrennt werden müssen. Nichts darf sich selbst verorten. Der Ordnungsrahmen muss absolut unabhängig von den Elementen sein, die mit ihm geordnet werden.

¹³ Diese können »ausgefranst« Umriss, sogenannte *fuzzy sets*, sein, aber auch sie müssen unbedingt klar definiert sein.

¹⁴ Vgl. Schlagzeile in der Zürcher *Wochenzeitung (WoZ)* vom 12. Juli 1991: »Leben nach der Utopie«. Die im Argument vom Ende der Utopie enthaltene Behauptung fehlenden Reformbedarfes oder fehlender Reformfähigkeit einer Gesellschaft kritisiert Andreas Gross (1991: 107). Er zeigt, wie gleichzeitig von der Werbung unechte Utopien geschaffen werden, in denen die echten Sehnsüchte abgeleitet, verfälscht und zur Umsatzsteigerung ausgebeutet werden.

¹⁵ In »On Boundaries« (1992) habe ich die Topo-Logik und ihre zentrale Stellung in der Philosophie genauer beschrieben.

¹⁶ Platon unterscheidet in seiner Weltordnung drei Gattungen: Das Vorbild, das denkbar ist und stets in derselben Weise besteht, die Nachbildung, die sichtbar ist und entsteht und vergeht, sowie eine dritte, »schwierige und dunkle Gattung«, von der er sagt, dass sie allen Werdens Aufnahme sei, wie eine Mutter. Sie sei selbst nicht sinnlich wahrnehmbar und nur durch ein Nachdenken erfassbar. »Darauf hinblickend, überlassen wir uns dann Träumereien und behaupten, alles Seiende müsse

notwendig an einer Stelle sich befinden und einen Raum einnehmen, dasjenige aber, bei dem das weder auf Erden noch irgendwo im Himmel der Fall sei, das sei nichts. (...) Auf Grund dieses Traumes (werden wir) unvermögend, wachend das Wahre zu sagen (...).« (Platon 1959b, Kap. 18: 52b.)

¹⁷ Ich kritisiere hiermit die ungenaue Ausdrucksweise von Sigrig Weigel (1989: 10f.). Es handelt sich vermutlich um eine solche, denn an anderer Stelle in ihrem Buch schreibt sie selbst vom »doppelten Ort der Frau« und seiner Problematik (z.B. S. 261). Andererseits lehnt sie eine Beschreibung der Frau als unbestimmt, uneindeutig und fließend ab, und ich weiss nicht, ob sie damit wirklich dasselbe meint, wie ich mit »Nicht-Ort«.

¹⁸ Luce Irigaray nennt die Frau, die ihre Identität so bestimmt, »Anderefrau«, L'afemme, zugleich Frau und Unfrau, anderes und unmögliches Geschlecht (1977: 112).

¹⁹ Eine intelligente und äusserst amüsante Demonstration dieser Verhältnis-Mässigkeit gibt Luce Irigaray in den ersten Kapiteln ihres Buches »Speculum« (1980): Dort »zerlegt« sie Freuds Theorien der weiblichen Sexualität und der Entwicklung des Mädchens – übrigens in durchaus fairer Weise – und zeigt, wie sehr sie auf der Norm und einem funktionellen Verhältnis zur männlichen Sexualität und Sexualentwicklung beruhen. Ein Beispiel: Im Zusammenhang mit ihrer Feststellung, dass für Freud die Entwicklung zur Frau hauptsächlich im Anerkennen und Akzeptieren »ihrer eigenen phallischen Verkümmern« besteht, schreibt Irigaray: »Ein Mann, minus die Möglichkeit sich als Mann zu (re-)präsentieren = eine normale Frau.« (1980: 30)

²⁰ In ihrem Buch »Zählen und Erzählen« stellt Eva Meyer die Möglichkeit einer weiblichen Sprache/Schreibweise als gleichzeitige Bewegung hinter und neben die Identität (das identische Subjekt) der klassischen Logik dar. Dabei greift sie u.a. Gotthard Günthers Analysen verschiedener Schöpfungsmythen auf und bringt sie in Zusammenhang mit der Geschlechterrelation (Meyer 1983: 43f. und 80f.). Günther (1980: 14f.) hatte gezeigt, wie die Schöpfung eines reflexionsfähigen Einen ein zweites, von ihm abgeleitetes Anderes bedingt.

²¹ Julia Kristeva schreibt: »Ein ›Subjekt‹ gibt es nur in einem Denken des Zeichens, das die parallele Vielheit der durch die

Herrschaft des Zeichens versteckten semiotischen Praktiken kompensiert, indem es sich ›sekundäre‹ oder ›Randerscheinungen‹ zugibt (Traum, Poesie, Wahnsinn), die dem Zeichen (den Prinzipien der Vernunft) untergeordnet bleiben.« (Zitiert in Meyer 1983: 66. Original in: Semiotike. Recherches pour une sèmanalyse, S. 274)

²² Im Aufsatz »Herrschaft – Knechtschaft. Die Phantasie von der erotischen Unterwerfung« (1989) beschreibt Jessica Benjamin, wie die Struktur der dualistischen Subjekt-Objekt-Relation die heute dominierende »Rationalität« ebenso kennzeichnet wie die heute vorherrschenden Formen der Sexualität. In beiden Fällen führt sie zu gegenseitiger Gewalt, da in einer solchen Relation das lebenswichtige Wechselspiel zwischen Offenheit und Geschlossenheit, Abhängigkeit und Autonomie nicht in jedem einzelnen, sondern nur mit fest verteilten Rollen zwischen ihnen möglich ist. Gewalt, von Benjamin am Extrem sado-masochistischer Beziehungen gezeigt, aber in alltäglicheren Formen nach demselben Prinzip funktionierend, entsteht im Versuch des Ausbruches aus diesen festgeschriebenen Rollen.

²³ In diesem Zusammenhang ist es interessant zu bemerken, dass auch für Theodor Adorno »Utopie« in der »opferlosen Nichtidentität des Subjekts« besteht (1984: 277).

²⁴ Vgl. den Aufsatz »Waren untereinander« von Luce Irigaray (1977: 199-204 und auch 31f.), in dem sie – wenn auch nur skizzenhaft – die Ökonomie als Tauschrelation auf der Basis des Begehrens des Mannes nach seinesgleichen (mimetischer Wunsch) interpretiert. Heterosexualität wäre danach eine Rollenzuweisung in dieser Ökonomie, in der die tauschenden Subjekte die Männer sind und die Frauen als Ware fungieren, als Objekt mit Tauschwert zwischen Männern und Gebrauchswert für sie.

²⁵ Gilles Deleuze, zitiert in Kristeva 1978: 11.

²⁶ Für einen Überblick über die VertreterInnen der Objektbeziehungstheorie siehe Jessica Benjamin 1990: 220.

²⁷ Ich gehe bei dieser groben Beschreibung von Jacques Lacan und Julia Kristeva aus, ohne ihrer differenzierten Terminologie genau zu folgen.

²⁸ Die Beschreibung stützt sich auf Sigmund Freuds Darstellung der Primärvorgänge im Unbewussten, die er in der

Traumdeutung herausgearbeitet hat. Er spricht dort von »Vorgängen, denen im Laufe der Traumarbeit die vorher rationell gebildeten Traumgedanken unterzogen werden«, und beschreibt diese wie folgt: »1) Die Intensitäten der einzelnen Vorstellungen werden nach ihrem ganzen Betrage abflussfähig und gehen von einer Vorstellung auf die andere über, so dass einzelne, mit grosser Intensität versehene Vorstellungen gebildet werden (Kompression oder Verdichtung). (...) 2) Es werden (...) im Dienste der Verdichtung Mittelvorstellungen gebildet, Kompromisse gleichsam. (...) Wenn wir für die vorbewussten Gedanken den sprachlichen Ausdruck suchen, (...) ereignen sich Mischbildungen, (...) (die) als Arten des Versprechens angeführt (werden). (...) 3) Die Vorstellungen, die einander ihre Intensitäten übertragen, (...) sind durch solche Arten von Assoziationen verknüpft, welche von unserem Denken verschmäht und nur dem witzigen Effekt zur Ausnützung überlassen werden (insbes. Gleichklangs- und Wortlautassoziationen). 4) Einander widersprechende Gedanken streben nicht danach, einander aufzuheben, sondern bestehen nebeneinander, setzen sich oft, als ob kein Widerspruch bestünde, zu Verdichtungsprodukten zusammen, oder bilden Kompromisse, die wir in unserem Denken nie verzeihen würden, in unserem Handeln aber oft gutheissen.« (Freud 1961: 483f.)

²⁹ Siehe dazu insbesondere Nancy Chodorow 1986.

³⁰ Julia Kristeva schreibt: »Das Subjekt ist nicht in der Bedeutung, und eben deswegen ist Bedeutung vorhanden.« (1978: 57)

³¹ Auch die feministische Kritik an Lacan setzt dort an, siehe z.B. Luce Irigaray 1977: 121.

³² Siehe Eva Meyer 1983: 42.

³³ Julia Kristeva schreibt, dass es vielleicht nicht zufällig sei, wenn es die Frau wäre, die jene Sprache eines modernen Subjektes und der auf ihr basierenden Gesellschaft nicht spricht: »Denn die Frau (...) repräsentiert das Negative in der Homogenität der Gemeinschaft, die ›ewige Ironie des Gemeinwesens‹ (...) dadurch, dass sie (...) in ihrer Lust unmittelbar allgemein und der Einzelheit der Begierde fremd bleibt. Was (...) heisst, dass sie mit dem Geniessen zu tun hat (allgemein – unmöglich), das sie vom Körper unterscheidet (einzeln, Ort der Begierde und der Lust), wobei sie

ganz genau weiss, dass es nur das Geniessen des Körpers gibt (einzeln). Anders gesagt, dass ihr Wissen ein Wissen über das Geniessen ist (unmittelbar-allgemein), jenseits des Lustprinzips (der Lust des Körpers, wäre sie auch pervers). Von daher ist ihr Problem nicht die Angst vor dem Tod – denn sie hat nichts, um kastriert zu werden – sondern: wie dieses Geniessen aufrechterhalten als mehr-als-geniessen oder ausbleiben-von-geniessen, bevor es zu einem Wert oder Objekt wird, das heisst, bevor es zu einem Halt kommt.« (Übersetzt zitiert in Meyer 1983: 41. Original in: Matière, sens, dialectique.)

³⁴ In »Gott und das Geniessen der Frau« schreibt Jacques Lacan: »Es gibt ein Geniessen für sie, für diese sie, die nicht existiert und nichts bedeutet. Es gibt ein Geniessen für sie, von dem sie vielleicht selbst nichts weiss, ausser dass sie es empfindet – das, das weiss sie.« (1986: 81).

³⁵ Diese Unterscheidung wird von Julia Kristeva gemacht und in ihrem Buch »Die Revolution der poetischen Sprache« (1978) ausführlich beschrieben.

³⁶ Julia Kristeva 1978: 29.

³⁷ Julia Kristeva und Eva Meyer bezeichnen die Frau als das »Zerologische Subjekt«, das »Subjekt Null, das jemand ist, der niemand ist, weil es sich annulliert in einer Praxis, die sich nicht dem Zeichen unterwirft« (1983: 66).

³⁸ Friedrich Nietzsche, »Fröhliche Wissenschaft«, 1988, Kap. 60: 20f. Es sind die Frauen, sagt Nietzsche und ist dabei zutiefst ironisch. Es sind die Frauen, wie sie aus der Distanz (vielleicht könnte man sagen aus der Distanz des sie setzenden Subjektes) erscheinen. Deshalb warnt er: »Jedoch! Mein edler Schwärmer, es gibt auch auf dem schönsten Segelschiffe so viel Geräusch und Lärm (...)! Der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen ist, (...) eine Wirkung in der Ferne, eine actio in distans: dazu gehört aber, zuerst und vor allem – Distanz!« (1988, Kap. 60: 35). Jacques Derrida (1978) greift in »Spurs/ Espérons« Nietzsches Aussagen auf und kritisiert in diesem Zusammenhang jene Feministinnen, die sich eine emanzipatorische Aufgabe anmassen und damit implizieren, im Besitz einer Wahrheit zu sein: »Because a ›woman‹ takes so little interest in truth, because in fact she barely even believes in it, the truth, as regards her, does not concern her in the

least. It rather is the ›man‹ who has decided to believe that his discourse on woman or truth might possibly be of any concern to her. The concern with ›woman‹ is in fact the topographical problem (...). For it is the man who believes in the truth of woman, in woman-truth. And in truth, they too are men, those feminists so derided by Nietzsche. Feminism is nothing but the operation of a woman who aspires to be like a man.« Ich glaube, Derrida unterschätzt die Fähigkeit der Feministinnen zur Selbstkritik, dennoch: In manchen feministischen Texten wird Derrida – und mit ihm Nietzsche – vorgeworfen, die Frau ebenfalls – als nicht Fassbare – wieder zu identifizieren und lokalisieren. (» (...) wurde die Frau gern als (...) uneinnehmbare Wahrheit (bei Nietzsche und Derrida) oder als Bild des Rätselhaften und Nichtfassbaren in Anspruch genommen. In der (...) Negation nicht dies, nicht jenes artikulieren Frauen häufig ihr Begehren, aus den Festlegungen und Festschreibungen auszubrechen. Wenn diese Topoi aber (...) zur Definition einer neuen Weiblichkeit verwendet werden, (...) läuft dies auf eine neue Setzung hinaus. An Derridas Schrift ›Espérons ...‹ lässt sich studieren, wie das Weibliche funktionalisiert wird für den Wunsch, der Logik des Einen, dem Phallogozentrismus etwas anderes entgegenzusetzen (...))« (Weigel 1990: 261f.)) Wie ich hier zu zeigen versuche, sind solche Vorwürfe nicht haltbar.

³⁹ Siehe die Definition von sinnvollen Aussagen in Wittgensteins »Tractatus«.

⁴⁰ Eva Meyer (1983: 35) schlägt vor, »Weibliches nicht mehr nur aufzufassen als Bezeichnung von etwas per se Existentem, fixiert auf eine, wie auch immer vorgegebene biologische, historische oder soziologische Besonderheit, die das Wort ›Weiblich‹ als Einheit, als sinngebundenes Element erscheinen liesse, das sich eines Referenten ausserhalb der Sprache sicher wäre.« An anderer Stelle schreibt sie, die empirische Wahrheit »Frau« sei durchaus kein Garant des »Weiblichen« (1983: 39).

⁴¹ Luce Irigaray 1977: 225.

⁴² Siehe dazu besonders Eva Meyer 1983: 65.

Literatur

- ACKER, C. (1990): In memoriam to Identity. New York.
- ADORNO, Th. (1984): Negative Dialektik. Frankfurt/M.
- BACON, F. (1982): Neu Atlantis. Stuttgart.
- BECKER, J. (1990): Postmoderne Modernisierung der Sozialgeographie?
In: *Geographische Zeitschrift* 78/1: 15-22.
- BENHABIB, S. (1986): Critique, Norm and Utopia. A study of the foundations of Critical Theory. New York.
- BENJAMIN, J. (1989): Herrschaft – Knechtschaft. Die Phantasie von der erotischen Unterwerfung. In: LIST, E., STUDER, H. (Hg.): Denkverhältnisse. Frankfurt/M., 511-538.
- BENJAMIN, J. (1990): Die Fesseln der Liebe. Basel.
- BERNERI, M. L. (1982): Reise durch Utopia. Berlin.
- BLOCH, E. (1982): Das Prinzip Hoffnung. Bd. 1-3, Frankfurt/M.
- BORCH-JACOBSEN, M. (1991): Lacan. The absolute Master. Stanford.
- CHODOROW, N. (1986): Das Erbe der Mütter. München.
- CURRY, M. (1985): After Nuclear War: Possible Worlds and the Cult of Expertise. Discussion Paper, Dept. of Geography, Univ. of Minneapolis, Minnesota.
- DERRIDA, J. (1979): Spurs/Espérons. Chicago.
- DEUBER-MANKOWSKY, A. (1991): Weibliches Interesse an Moral und Erkenntnis. In: NAGL-DOCEKAL, H., PAUER-STUDER, H. (Hg.): Denken der Geschlechterdifferenz. Wien.
- FOUCAULT, M. (1967): Andere Räume. In: BARCK, K. u.a. (Hg.) (1990): Aisthesis. Leipzig, 34-46.
- FRANK, M., RAULET, G., VAN REIJEN, W. (1988): Die Frage nach dem Subjekt. Frankfurt/M.
- FREUD, S. (1961): Traumdeutung. Frankfurt/M.
- GEARHART, S. (1982): Das Wanderland. Wien.
- GILMAN PERKINS, Ch. (1979): Herland. New York.
- GOODEY, B. (1970): Mapping »Utopia«. In: *The Geographical Review*, 60, 15-30.
- GROSS, A. (1991): Über das Geschäft mit der unechten Zukunft. In: HELLER, M. und KELLER, W. (Hg.): Werbung ist für alle da. Museum für Gestaltung, Zürich, 106-116.
- GÜNTHER, G. (1980): Beiträge zu einer operationsfähigen Dialektik. Bd. 3, Hamburg.

- HASSE, J. (1988): Die räumliche Vergesellschaftung des Menschen in der Postmoderne. In: *Karlsruher Manuskripte*, Bd. 91.
- HARVEY, D. (1989): *The Condition of Postmodernity*. London.
- HRACHOVEC, H. (1980): *Vorbei*. Heidegger, Frege, Wittgenstein. Vier Versuche. Basel.
- IRIGARAY, L. (1977): *Das Geschlecht das nicht eins ist*. Berlin.
- IRIGARAY, L. (1980): *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt.
- IRIGARAY, L. (1987): Eine andere Kunst des Genießens. In: IRIGARAY, L.: *Zur Geschlechterdifferenz*, Wien, 17-42.
- JAMESON, F. (1986): Postmoderne. Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus. In: HUYSEN, A., SCHERPE, K. (Hg.): *Postmoderne*, Reinbek, 45-102.
- JELINEK, E. (1990): Das vampirische Zwischenleben. In: *Interview in der Tageszeitung (TaZ)*, 9. Mai 1990: 15f.
- KOSSELECK, R. (1982): Die Verzeitlichung der Utopie. In: VOSSKAMP, W. (Hg.): *Utopieforschung*, Bd. 3, 1-14, Stuttgart.
- KRISTEVA, J. (1978): *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt/M.
- LACAN, J. (1986): *Encore (Seminar XX)*. Quadriga, Berlin.
- LACAN, J. (1987): *Die 4 Grundbegriffe der Psychoanalyse. (Seminar XI)*. Quadriga, Berlin.
- LECHTE, J. (1990): *J. Kristeva*. London.
- MAUSS M. (1989): Der Begriff der Person und des »Ich«. In: *Soziologie und Anthropologie*, Vol. 2, 221-252.
- MEYER, E. (1983): *Zählen und Erzählen. Für eine Semiotik des Weiblichen*. Wien.
- MEYER, E. (1990): *Der Unterschied, der eine Umgebung schafft. Kybernetik, Psychoanalyse, Feminismus*. Wien.
- MERCHANT, C. (1987): *Der Tod der Natur*. München.
- MOI, T. (1986): *The Kristeva Reader*. Oxford.
- MORE, Th. (1989): *Utopia*. In: LOGAN, G., ADAMS, R. (Hg.): *Utopia*. Cambridge.
- NICHOLSON, L. (1990): *Feminism/Postmodernism*. New York.
- NIETZSCHE, F. (1988): *Fröhliche Wissenschaft. Krit. Studienausgabe*, Bd. 3, München.
- PIERCY, M. (1979): *Women at the Edge of Time*. London.
- PLATON (1959a): *Kritias. Sämtliche Werke* Bd. 5. Hamburg.
- PLATON (1959b): *Timaios. Sämtliche Werke* Bd. 5. Hamburg.
- REICHERT, D. (1992): On Boundaries. In: *Society and Space*, vol. 10, 87-98.
- RILEY, D. (1988): *Am I That Name? Feminism and the Category of »Women« in History*. Minneapolis.

- ROSE, H. (1988): Dreaming the Future. In: *Hypatia*, vol. 1, 119-138.
- RUSS, J. (1985): *The Female Man*. London.
- SCHWENK, Th. (1988): *Das sensible Chaos*. Stuttgart.
- SOJA, E. (1989): *Postmodern Geographies*. London.
- SPENCER BROWN, G. (1969): *The Laws of Form*. London.
- VARELA, F. (1975): A calculus for self-reference. In: *International Journal of General Systems*, 2, 2-24.
- VON BRAUN, Ch. (1989): *Die schamlose Schönheit des Vergangenen*. Frankfurt/M.
- VOSZKAMP, W. (1982): *Utopieforschung*. 3 Bände, Stuttgart.
- WEIGEL, S. (1990): *Topographie der Geschlechter*. Reinbek.
- WOOLF, V. (1991): *Die Wellen*. Frankfurt/M.
- WOCHENZEITUNG (WoZ), 12. Juli 1991: *Leben nach der Utopie*.
- ZÖHRER-ERNST, U. (1989): Von der Sinnenfeindlichkeit utopischer Modelle. In: *Die Revolution hat nicht stattgefunden*. Tübingen, 187-198.