

3. Kritik an der Opferlogik aus der Anerkennungstheoretischen Perspektive

Im feministischen Kontext haben sich Philosophinnen und Philosophen wie Simone de Beauvoir, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Jessica Benjamin und Allison Weir mit der Analyse der Herr-Knecht Beziehung von Hegel beschäftigt. Jedoch haben Beauvoir, Derrida und Irigaray, meines Erachtens, den Kern der Anerkennungstheorie, dass das Selbst eines Individuums nicht durch Negation der Anderen, sondern durch Anerkennung der Anderen zustande kommt, nicht zur Kenntnis genommen. Stattdessen geht Beauvoir davon aus, dass das Selbst seine Subjektivität nur aufgrund der Negation des Anderen als eines Objektes sicherstellt. Derrida und Irigaray waren auch der Überzeugung, dass die Bewegung der Anerkennung in der Tat die individuelle Identität, die *différance*, ausschliesst. Ich vertrete hier die These, daß dieser Ausschluß in beiden Fällen mit dem absoluten Begriff der Identität zu tun hat (3.1).

Benjamin und Weir haben hingegen diesen Anerkennungskern verstanden und konnten so den ausschließenden Identitätsbegriff der ersten und zweiten feministischen Generation kritisieren. Jessica Benjamin argumentiert in bezug auf die Objektbeziehungstheorie, dass ein Kind sein Selbst nicht durch die Ablösung von Anderen, sondern in der Liebesbeziehung zu Anderen entwickelt. Sie ist der Überzeugung, dass in der Liebe die Selbstbehauptung nicht negiert, sondern durch Anerkennung der Anderen in *Spannung* gehalten wird (3.2). Anhand der Sprachtheorie Kristevas kritisiert Allison Weir den Identitätsbegriff als „sacrificial logics“,¹ der durch Negation der Anerkennung der Anderen zustande kommt. Weir bezeichnet das Bewusstsein oder den Impuls als individuelle Differenz und behauptet, dass diese Individualität durch kohärente Teilnahme am „signifying process“² zum Ausdruck kommt. Weir ist der Überzeugung, dass in diesem Prozess die individuelle Differenz nicht der gemeinsamen Sprache gegenübersteht, sondern eine Art *dialektischer Interaktion* stattfindet (3.3).

3.1 Die Verkennung der Hegelschen Dialektik

¹ Allison Weir, *Sacrificial logics, Feminist Theory and the Critique of Identity*, N.Y and London; Routledge 1996.

Nicht nur die liberale Feministin Simone de Beauvoir, sondern auch Luce Irigaray hat sich mit der Herr-Knecht Dialektik beschäftigt, um aus dieser eine feministische Identitätstheorie zu entwickeln. Dennoch haben sie den Kern der Anerkennung der Herr-Knecht Dialektik, den notwendigen Zusammenhang aus Identitätsbildung und Anerkennung der Anderen verkannt, indem sie aus der Dialektik ein oppositionelles Modell des Subjekts herausgelesen haben.

Das erste Beispiel einer solchen Verkennung bietet, meines Erachtens, Simone de Beauvoir. Wie Allison Weir mit Recht gesehen hat, steht Beauvoir bei der Analyse der Hegelschen Herr-Knecht Dialektik in ihrem Buch *Das Andere Geschlecht* unter dem großen Einfluss von Levi-Strauss und Alexandre Kojève, die Hegels Buch *Phänomenologie des Geistes* als „a history of negativity, embodied in human violence“³ interpretieren. Das heißt, dass Beauvoir aus der Analyse der Dialektik keine Notwendigkeit der gegenseitigen Anerkennung der Anderen, sondern das Gegenteil schließt:

„Das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegensetzt: es hat das Bedürfnis, sich als das Wesentliche zu bejahen und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu setzen.“⁴

Nach diesem oppositionellen Modell des Subjekts erklärt sich der Gewinn der Selbst-Identität des Knechtes nur aus der umgekehrten Negation des Herrn als eines Objektes. Das heißt, dass der Knecht in dem Kampf um die Anerkennung seiner Identität auf eine Negation des Herrn abzielt. Weir kritisiert mit Recht, dass Beauvoirs Interpretation die Notwendigkeit des wechselseitigen Anerkennungsverhältnisses zwischen dem Selbst und den Anderen ignoriert, welche Hegel jedoch mit seiner Herr-Knecht Dialektik eigentlich erreichen wollte.⁵

Aufgrund der oppositionellen Interpretation des Herr-Knecht Verhältnisses wird bei Beauvoir das Verhältnis zwischen Frauen und Männern ebenfalls gegensätzlich dargestellt. Beauvoir zufolge werden Frauen zu ewigen Anderen gemacht und negiert, indem Männer sich regelmässig eine subjekthafte Funktion zuschreiben konnten. Weil Beauvoir die Subjektwerdung als die einzige Möglichkeit der Frauenemanzipation betrachtet, schlägt sie vor, dass Frauen eine umgekehrte Negation gegenüber den Männern ausführen, um sich als Subjekte zu konstituieren.

Ich bin der Überzeugung, dass Frauen mittels dieser Subjektivität in Verlegenheit geraten, ihre weibliche Differenz zu negieren und sich mit der maskulinen Selbst-Identität zu

² Diesen Begriff zitiert Weir aus dem Aussatz von Julia Kristeva. Siehe 3.3 dieses Kapitels.

³ Ebd. S. 18.

⁴ Simone de Beauvoir, *Das Andere Geschlecht*, Hamburg; Rowohlt 1951 (Das Original 1949), S. 12

⁵ Vgl. Allison Weir (1996), chapter 1.

identifizieren: “that identity is necessarily a product of the repression of difference, the domination of the other, and the negation of nonidentity.”⁶

“As important as de Beauvoir’s analysis of the subject – object / male self - female other relationship has been for contemporary feminism, so has the critique of de Beauvoir’s assumption that women must become subjects by adopting the subject-object model - that is, that we must develop self-identity through negation of an object / other. Many feminist critics of de Beauvoir argue that in accepting the model of the independent ego established through opposition to and domination of an other, de Beauvoir is simply accepting and valorizing an ideal of masculine self-identity, which can be upheld only through the subordination of woman as other.”⁷

Wie ich auch im zweiten Kapitel mit Hegel argumentiert habe, soll man die Anderen nicht negieren, sondern ebenfalls als Subjekte anerkennen, um sich durch Selbstgewissheit sehen zu wollen. Denn mit der Negation der Anderen als Objekte begegnet man seinem Selbst nur als einer toten Einheit, in der sich keine Lebendigkeit bzw. keine Differenz befindet.

Neben Simone de Beauvoir hat auch Jacques Derrida den Anerkennungskern der Herr-Knecht Dialektik verkannt. Derrida hat zwar aus der Analyse der Dialektik herausgelesen, „nur durch die Vermittlung des knechtischen Bewusstseins in der Bewegung der Anerkennung gewinnt der Herr ein Verhältnis zu sich selbst und kann sich das Selbstbewusstsein konstituieren.“⁸ Aber Derrida verspottet diese Bewegung der Anerkennung, weil diese Art von Negation in der Tat „eine List des Lebens, das heißt, der Vernunft“⁹ ist, in der die *différance* des Anderen oder „die Differenz des Sinns“ der Logik der „Aufhebung“ nach restlos zur Identität des Selbstbewusstseins gemacht wird.

Derrida zufolge findet die Bewegung der Anerkennung des Anderen nur dann statt, wenn der Herr sein Leben aufs Spiel setzt:

„Indem man sich über das Leben erhebt und dem Tod ins Angesicht blickt, gelangt man zur Selbstbeherrschung: zum Für-Sich, zur Freiheit, zur Anerkennung. Die Freiheit erreicht man also im ‘Daransetzen des Lebens’.“¹⁰

⁶ Ebd. S. 7.

⁷ Ebd. S. 23.

⁸ Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Übersetzt von Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main; Suhrkamp, 1992 (5.Aufl.) (Das Original, 1967), S. 386.

⁹ Ebd. S. 387.

¹⁰ Ebd. S. 385.

Was Derrida an Hegels Bewegung der Anerkennung „lächerlich“ findet, ist aber gerade dieses Wagnis des Lebens, diese Art der Negation, die niemals auf seinen „natürlichen“ oder „biologischen“ Tod abzielt, sondern eigentlich für „ein wesentliches Leben“ bzw. für „die Konstitution des Selbstbewusstseins“ wesentlich ist.¹¹ Das heißt, „das Daransetzen des Lebens ist ein Moment in der Konstitution des Sinnes und in der Darstellung des Wesens und der Wahrheit.“¹² In dieser Hinsicht betont Derrida, daß Hegels Negation keine dekonstruierende Aktion, sondern eine zum Überleben ist.

„Das (das Daransetzen des Lebens, Anm. H.J.Lee) aber ist nur unter zwei Voraussetzungen möglich, die sich nicht voneinander trennen lassen: dass der Herr am Leben bleibt, um in den Genuß dessen zu kommen, was er durch das Wagnis seines Lebens verdient hat; (...) Und wenn die Knechtschaft Herrschaft wird, muss sie in sich die Spur des verdrängten Ursprungs aufbewahrt haben.“¹³

Derrida weist darauf hin, dass der Herr in dem Daransetzen seines Lebens nicht seinen Tod findet, sondern „durch Vermittlung des knechtischen Bewusstseins“¹⁴ sein Leben bzw. seine Herrschaft bestätigt. Das heißt, dass der Herr sein Leben aufs Spiel setzt, um es im Knecht aufgehoben zu erhalten.

Das gilt auch für den Knecht. Indem der Knecht sein Begehren, den Arbeitsgegenstand „unmittelbar im Genuß“ zu haben, hemmt, d.h. indem er ihn „lediglich gestaltet und bearbeitet“,¹⁵ negiert er nicht sein Leben, sondern hebt es auf. Durch diese Art der Negation, dieses Daransetzen des Lebens, verliert er nicht sein Leben, sondern erhält es in der Aufhebung seines Lebens.

„Das Leben zu erhalten, sich in ihm zu halten, zu arbeiten, den Genuß aufzuschieben, das Aufs-Spiel-setzen zu begrenzen, den Tod in eben dem Augenblick, wo man ihm ins Auge blickt, *in Schach* zu halten, das ist der knechtische Zustand der Herrschaft und der ganzen Geschichte, die er ermöglicht.“¹⁶

Diese Art der Negation ist für Derrida „eine List des Lebens“, die die „Zuflucht zur *Aufhebung*“ unternimmt. Denn durch diese Aufhebung, „die den Einsatz bewahrt, die Herr über das Spiel bleibt, die es begrenzt und bearbeitet, indem sie ihm Form und Sinn verleiht (*Die Arbeit...bildet*), beschränkt sich diese Ökonomie des Lebens auf die Erhaltung, die

¹¹ Ebd. S. 387.

¹² Ebd. S. 386.

¹³ Ebd. S. 386.

¹⁴ Ebd. S. 386.

¹⁵ Ebd. S. 386.

Zirkulation und Reproduktion des Selbst wie auch des Sinns.“¹⁷ In der Ökonomie des Lebens eignet man sich alle Negativität wieder an und tut alles, „um den Einsatz beim Spiel in eine Investition zu verwandeln, die die Ausgaben absolut *amortisieren*, dem Tod einen Sinn verleihen soll“.¹⁸

Derrida vertritt mit G.Bataille die Überzeugung, dass diese Art der Negation lächerlich ist, weil diese nicht genug radikal ist, um einen „Exzeß“ zu ermöglichen, der „außerhalb der Vernunft steht“.¹⁹ Um seinen Begriff der Negativität von dem Hegelschen zu trennen, unterscheidet Derrida zwei Begriffe der Negation: „Negation des Bewusstseins“ und „absolute Negation“. Die Negation des Bewusstseins ist die Hegelsche Negation, die nicht über das System des Bewusstseins hinausgeht. Das heißt, dass das Bewusstsein in der Negation das Negierte als Aufgehobenes „*aufbewahrt und erhält* und hiermit (sic.) sein Aufgehoben werden überlebt.“²⁰

Die absolute Negation, aus der sich Derrida herausarbeiten möchte, „exzediert“ hingegen die Phänomenalität des Bewusstseins. In dieser Hinsicht ist die absolute Negation mit einem „schlichten und einfachen Tod“, mit einem „stummen und ergebnislosen Tod“ gleichzusetzen.²¹ In dem Augenblick, wo man durch diese absolute Negation „die absolute Möglichkeit des Sinns exzediert“,²² wird die Aufhebung durch Negation des Bewußtseins eine Komödie: „Lächerlich ist die Unterwerfung unter die Evidenz des Sinns, unter die Macht dieses Imperativs“.²³ In dem Moment der absoluten Negation wird der bedeutungsvolle Diskurs nicht mehr gestaltet, sondern nur „das Poetische oder Ekstatische“.

„Das Poetische oder Ekstatische ist dasjenige, was in jedem Diskurs dem absoluten Verlust seines Sinnes, dem Un-Grund des Heiligen, des Nicht-Sinns, des Unwissens oder des Spiels, und dem Wissensverlust sich erschließen kann, aus denen er mit Hilfe eines Würfelwurfs erwacht.“²⁴

Derrida ist der Überzeugung, dass die absolute Negation in dem Sinne souverän ist, dass sie „eine Art Öffnung“ ermöglicht, durch die man „plötzlich die Grenze des Diskurses und das Jenseits des absoluten Wissens freilegt.“ Hingegen orientiert sich die Hegelsche Negation des

¹⁶ Ebd. S. 386-7.

¹⁷ Ebd. S. 387.

¹⁸ Ebd. S. 389.

¹⁹ Dieses Wort zitiert Derrida aus dem Buch von G. Bataille, *Der heilige Eros*. Neuwied 1963, S. 220.

²⁰ Derrida (1992) S. 387.

²¹ Ebd. S. 387.

²² Ebd. S. 388.

²³ Ebd. S. 389.

²⁴ Ebd. S. 295.

Bewusstseins nur an der Unterwerfung unter die Evidenz eines Sinnes. Das Poetische der Souveränität kündigt sich in dem Moment des Verzichtes auf den Sinn an, während der Diskurs der Herrschaft durch die Unterwerfung unter diesen Sinn stattfindet.

Ich bin der Auffassung, dass sich Derrida mit diesem Begriff der absoluten Negation eine Möglichkeit der „différance“ erschliessen möchte, die auf die Dialektik des Bewusstseins nicht zu reduzieren ist;

“I have attempted to distinguish *différance* (whose a marks, among other things, its productive and conflictual characteristics) from Hegelian difference, and have done so precisely at the point at which Hegel, in the greater Logic, determines difference as contradiction only in order to resolve it, to interiorize it, to lift it up (according to the syllogistic process of speculative dialectic) into the self-presence of an onto-theological or onto-teleological synthesis.”²⁵

Solange die Hegelsche Phänomenologie des Geistes die Möglichkeit der absoluten Negation ausschließt, indem das Selbstbewusstsein alle Differenz in sich aufgehoben bzw. universalisierend erhält, ist sie, Derrida zufolge, das System der absoluten Identität, das die „différance“ ausschließt. Das heißt, dass die Identitätsbildung des Selbstbewusstseins oder die Aufhebung des Sinnes einen Ausschluß des Nicht-Identischen, des Moments der *différance*, zur Folge hat.

Hiermit wird klar, dass Derrida die Bewegung der Anerkennung als einen Integrationsprozess verkannt hat, in dem die *différance* ausgeschlossen wird. Der Herr und der Knecht können zwar durch Anerkennung des jeweils Anderen ihre eigene Identität in der Aufgehobenheit erhalten, aber sie können in dem Prozess keinen Exzess wagen, in dem sie ihre *différance* erfahren. Das heißt, in der wechselseitigen Anerkennung des Herrn und des Knechts wird ihre *différance* nicht berücksichtigt. Um die *différance* zu retten, schlägt Derrida vor, in der absoluten Negativität bzw. in dem Nicht-Identischen zu verbleiben, indem man auf den Sinn absolut verzichtet. Und damit wird die Opposition zwischen der Identität und der Differenz radikalisiert.

Anhand von Derridas Begriff der *différance* hat die postmoderne Feministin Luce Irigaray behauptet, dass alle Formen der weiblichen Identität dekonstruiert werden müssen, weil sie das Nicht-Identische bzw. die „différance“ der Frauen ausschließen. In ihrem Buch, *Speculum of the Other Woman*, hat Luce Irigaray Platons Höhlengleichnis als Geschichte der männlichen Unterdrückung der weiblichen Differenz ausgelegt. Irigaray zufolge ist bei Platon

die Höhle der Frauenkörper (Womb), die Welt des Nicht-Identischen, und der Weg nach außen ist die Metapher für die Vagina, während die Welt außerhalb der Höhle die Welt der Ideen, die Welt der männlichen Rationalität und die Welt des Identischen mit sich ist.

Irigaray hat ihre Aufmerksamkeit darauf gerichtet, dass die Höhle des Nicht-Identischen immer der Gegenstand der männlichen Aneignung ist: "The man (father) will persevere in developing his individualization by *assimilating* the external other into and for the self."²⁶

Aber die weibliche Differenz ist, Irigaray zufolge, durch diese männliche Assimilation nicht aufzulösen, weil sie eigentlich die *différance* ist, die außerhalb der Ideen, d.h. des Sinnes steht:

"Sie ist weder eine noch zwei. Bei aller Anstrengungen kann sie nicht als eine Person, noch auch als zwei, bestimmt werden. Sie widersteht jeder adäquaten Definition."²⁷

Ich bin der Auffassung, dass Irigaray wie Derrida die weibliche Differenz nicht als eine relative Verschiedenheit, die in die Identität integrierbar ist, sondern als eine absolute Andersheit, als „*différance*“, versteht, die mit einer Identität nicht begriffen werden kann. Irigaray ist der Überzeugung, dass die männliche Sprache die weibliche *différance* nicht als solche anerkennt, sondern diese in sich aufzulösen versucht. In dieser Hinsicht schließt die männliche Identität die *différance* aus. Um diese *différance* zu retten, schlägt Irigaray vor, dass Frauen in ihrem Nicht-Identischen bleiben. Diese Bemühung, Frauenidentität als ein Nicht-Identisches zu bezeichnen, versteht Allison Weir als ein Paradox;

"Because she rejects any form of identity as a form of domination, Irigaray can only turn to pure nonidentity as way out. And because she wants her theory to ground a theory of women's emancipation, she associates this purity of nonidentity with femininity-and with, in particular, the specificity of the feminine body, now valorised as a source of subversion. Thus, Irigaray is pushed into a paradox: on one hand, she rejects identitarian thought as essentially phallogocentric; on the other, as the basis of emancipation from the law of identity, she can only assert a feminine identity. That this feminine identity is women's nonidentity does not deliver her from paradox, but only adds another one. Thus, the strategy left open is to affirm paradox. And this is exactly what Irigaray does."²⁸

Mit diesem Verständnis, Frauen als das Nicht-Identische zu begreifen, gerät Irigaray jedoch in die Verlegenheit, die Möglichkeit der gemeinsamen Identität bzw. der geteilten Norm als

²⁵ Jaques Derrida (Ins Englische übersetzt von. Alan Bass), *Positions*, Chicago; University of Chicago Press 1981, S. 44.

²⁶ Luce Irigaray (übersetzt von Xenia Rajewsky, Gabriele Ricke, Gerburg Treusch-Dieter und Regine Othmer), *Speculum: Spiegel des anderen Geschlechts*, Frankfurt am Main;Suhrkamp, 1980 (Das Original 1974), S. 221.

²⁷ Ebd. S. 25.

²⁸ Allison Weir (1996), S.105-106.

Bedingung für die wechselseitige Anerkennung einzubüßen. Das heißt, solange sich Frauen in ihrem Nicht-Identischen befinden, können sie ihre Differenz nicht über ihre Identität artikulieren, so dass sie vom Anderen nicht anerkannt werden. Ich bin der Überzeugung, dass Frauen in ihrem Nicht-Identischen nicht mehr lebendig sind, weil sie nicht nur von den Anderen, sondern auch von ihrem Selbst nicht mehr erkannt bzw. anerkannt werden können. Es ist allerdings sehr wichtig, dass wir unsere Aufmerksamkeit auf die Möglichkeit der weiblichen *différance* richten. Wir müssen jedoch darauf achten, dass die Lebendigkeit der *différance* nur dann möglich ist, wenn eine Frau nicht nur in ihrer *différance* unabhängig von Anderen lebt, sondern auch sich auf die Anderen bezieht. Hier stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen sich eine Frau in ihrer *différance* zu Anderen verhalten kann, um lebendig zu bleiben. Mit anderem Wort: Wie soll sich die weibliche Differenz zur Identität verhalten, ohne sich aufzulösen? Was für eine Identität sollen Frauen haben, um ihre Differenz lebendig zu erhalten? Ist es im Anerkennungsverhältnis nicht möglich?

3.2 „Feministische“ Identität in der Anerkennungsbeziehung: Spannung zwischen der Selbstbehauptung und der Anerkennung des Anderen

Während die postmodernen Feministinnen die *différance* der Frauen durch das Nicht-Identische erklären und dabei alle Begriffe der Identität als eine Herrschaftsform ablehnen, versuchen die sogenannten „relationalen“ Feministinnen, meines Erachtens, die weibliche Differenz in einen nicht-dominierenden Identitätsbegriff wie Liebe zu reformulieren. Unter Einfluss der Objektbeziehungstheorie gehen sie davon aus, dass sich die Geschlechtsidentität in Bezug auf den Anderen erklären lässt. In diesem Abschnitt möchte ich mich vor allem mit den Theorien von Nancy Chodorow und Jessica Benjamin beschäftigen, indem ich die Frage ins Zentrum rücke, welche Identität als normativ anerkannt ist bzw. ob diese Identität nicht die *différance* ausschließt.

Nicht nur Chodorow, sondern auch Benjamin stehen unter dem Einfluss von Objektbeziehungstheoretikern wie Daniel Stern, D.W.Winnicott und Heinz Kohut. Deren Thesen lauten, dass ein Kind seine Selbst-Identität nicht durch die Ablösung von Anderen, sondern durch die Beziehung zu Anderen entwickelt. Dieser Kern der Objektbeziehungstheorie wurde im feministischen Kontext zunächst von Nancy Chodorow übernommen und weiter entwickelt. Statt wie Freud die Betonung auf den Ödipuskomplex zu legen, der auf der Negation der Verbindung zur Mutter basiert, richtet Chodorow mit der Objektbeziehungstheorie ihre Aufmerksamkeit auf die prä-ödipale Beziehung des Kindes zu

Anderen. Sie ist der Auffassung, dass ein Kind nicht nur seine Selbst-Identität, sondern auch seine Geschlechtsidentität in erster Linie in der prä-ödipalen Beziehung zu Anderen entwickelt.

In ihrem Buch, *The Reproduction of Mothering*, vertritt Chodorow die These, dass die frühe Erfahrung der Kinder mit Anderen eigentlich geschlechtsunabhängig ist, aber die Identitätsentwicklung der Kinder je nach dem Geschlecht unterschiedlich verläuft, weil in der europäischen Gesellschaft meistens die Mütter die Erziehung der Kinder übernehmen. Es ist für Mädchen, durch die Geschlechtsidentität mit der Mutter, schwer, sich als etwas Getrenntes zu verstehen. Mädchen tendieren daher dazu, ihre Identität in der Bejahung der Beziehung zu ihr zu bilden, während Knaben ihre Identität durch die Negation der Verbindung mit ihrer Mutter entwickeln.²⁹ Daher gewinnen Jungen ihre Autonomie durch diese Trennung, während Mädchen ihre Autonomie durch die Verbindung zu Anderen gewinnen.

“Because they are the same gender as their daughters and have been girls, mothers of daughters tend not to experience these infant daughters as separate from them in the same way as do mothers of infant son. In both cases, a mother is likely to experience a sense of otherness and continuity with her infant. However, this sense is stronger, and lasts longer, vis-à-vis daughters. Primary identification and symbiosis with daughters tend to stronger and cathexis of daughters is more likely to retain and emphasize narcissistic elements....with cathexis of the daughters as a sexual other usually remaining weaker, less significant theme.”³⁰

Bei Chodorow ist nicht klar, mit welchem Identitätsbegriff sie die „Feministische“ Identität reformulieren will. Zum einen scheint Chodorow die männliche Separation als “Domination” gänzlich abzulehnen und stattdessen die weibliche Verbundenheit mit der Mutter “Being for others (pour-autrui)”³¹ hervorzuheben. Hier betrachtet sie zwei Vorstellungen des Selbst- “self as a separate and autonomous individual and self as connected to others”- als “fundamentally incompatible”,³² weil sich das Selbst als getrenntes aus der Negation der Verbundenheit eines Kindes zu seiner Mutter ergibt. In diesem Kontext schlägt Chodorow die Verbundenheit als ein neues Image des Selbst vor und hiermit scheint die Möglichkeit der Getrenntheit für Frauen völlig verschwunden zu sein.

²⁹ Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley and Los Angeles; University of California Press 1978, S. 88ff.

³⁰ Ebd. S.109.

³¹ Simone de Beauvoir (1951), S. 678.

³² Carol Gilligan, “Remapping the Moral Domain: New Images of Self in Relationship” in Carol Gilligan, Janie Victoria Ward and Jill McLean Taylor (eds.), *Mapping the Moral Domain*, Cambridge, Mass.: Harvard Uni.Press 1988, S. 4.

Zum anderen behauptet Chodorow, dass sich Kinder nicht an einem Typus des Selbst festhaften, sondern unabhängig von ihrem Geschlecht beide Formen des Selbst - das Getrenntsein und das Verbundensein – gleichmäßig entwickeln, so daß zwischen ihnen ein Gleichgewicht entsteht. In diesem Kontext versteht Chodorow die Identität als eine Kompetenz der Balancierung, unter der die beiden Formen des Selbst nicht mehr gegensätzlich sind, sondern sich gegenseitig vermitteln. Chodorow versucht diese Kompetenz der Balancierung in der prä-ödipalen Beziehung des Kindes zu Anderen zu erklären und betont dabei, dass die Kompetenz der balancierenden Autonomie nur dann weiter zu entwickeln sei, wenn beide Elternteile an der Erziehung des Kindes teilnehmen.

Alison Weir hat mit Recht gesehen, dass die Zweideutigkeit der Position Chodorows darauf zurückzuführen ist, dass sie die Autonomie als die Separationsfähigkeit von der Autonomie als der Kompetenz der Balancierung nicht klar unterscheidet;

“Chodorow’s position on autonomy is, to say the least, confusing. She equates autonomy with separation, and argues that both must be rejected. But she also argues for a reformulation of autonomy, understood as a balance between separation and connection. And she argues that while separation must be rejected, it is really not necessary for autonomy at all. Underlying all these shifts in position is her equation of separation with domination.”³³

Selbst wenn Chodorow diese Autonomie als Balancierung als einen „Feministischen“ Identitätsbegriff vorgeschlagen hätte, bleibe die Frage, wie die miteinander in Konflikt stehenden Elemente des Selbst, die Verbundenheit und die Separation, durch diese balancierende Autonomie vermittelt werden können, immer noch offen. Alison Weir kritisiert in dieser Hinsicht, dass Chodorow trotz ihrer Bemühung der Formulierung eines neuen Identitätsbegriffs in das Paradox gerät, ein Element des Selbst, die Separation, als “domination” zu begreifen;

“Chodorow’s solution to this pathological condition would be a society where both men and women share equally in parenting, so that both sexes could develop separate but relational selves. But this ideal of a happy balance between connection and separation is rendered unenable by Chodorow’s own arguments: as I shall show, because Chodorow equates separation with domination, her attempt to reformulate autonomy lapses into paradox.”³⁴

Allison Weir ist der Meinung, dass nicht nur Chodorow, sondern auch Jessica Benjamin nicht über das Paradox hinaus gehen können, weil die beiden das Getrenntsein als das Ergebnis der

³³ Allison Weir (1996), S. 61.

³⁴ Ebd. S. 49-50.

Negation der Verbundenheit begreifen. Aber ich möchte hier die These vertreten, dass Benjamin, anders als Chodorow, einen Begriff der balancierenden Autonomie, die Liebe, in Anlehnung der Anerkennungstheorie entwickelt, so dass in dem Begriff die Verbundenheit und die Separation einander nicht in Konflikt stehen können. Benjamin begreift die Liebe als eine affektive Verbindung, in der die Selbstbehauptung des Beteiligten nicht negiert wird, sondern als das Ergebnis ihrer wechselseitigen Anerkennung ihrer eigenen Bedürfnisse akzeptiert wird.

Diese anerkennungstheoretische Interpretation der Liebe zeigt sich in der benjaminschen Rezeption der Objektbeziehungstheorie von W.D.Winnicott deutlich. Benjamin zufolge ist Winnicotts Aufsatz „Objektverwendung und Identifizierung“ „in mancher Hinsicht ein modernes Echo auf Hegels Überlegung zur Anerkennung der Subjekte.“³⁵ Die leitende Idee Winnicotts in dem Aufsatz lautet, dass ein Kind in der frühen Kindheit seine Mutter zuerst einmal in seiner Phantasie zerstören und seine Mutter in der Verbindung zu ihm diese Zerstörung überleben muss, damit es sie später als ein von seiner Phantasie unabhängiges Objekt wahrnehmen kann. Wenn die Mutter seine Zerstörungsphantasie nicht überlebt, das heißt, wenn sie in der Realität auf ihre Selbständigkeit verzichtet, hält es sie nur für einen „Bestandteil des (seines) subjektiven Bewusstseins“,³⁶ der ihm jeder Zeit zur Verfügung steht. Wenn sie aber in der Realität seine Zerstörung überlebt, d.h. dass sie trotz seiner Negation immerhin ihre eigenen Bedürfnisse zeigt, erkennt das Kind seine Mutter als eine von sich selbst differenzierte, selbständige Person in eigenen Bedürfnissen an. Worauf ich hier aufmerksam machen möchte, ist, dass das separative Selbst des Kindes nicht durch seine Negation der Verbindung mit seiner Mutter, sondern durch seine Wahrnehmung des Getrenntseins seiner Mutter vervollständigt wird.

Benjamin ist der Überzeugung, dass die Liebe nichts Anderes als eine affektive Anerkennung ist, in der das Kind und die Mutter den jeweiligen anderen als ein getrenntes Subjekt anerkennen. Das heißt, dass die Liebe gerade der Gefühlszustand ist, in dem das Kind mit der von ihm differenzierten Mutter koexistieren möchte. In dieser Hinsicht betont Benjamin, dass ein Kind, um seine Liebe zur Mutter aufrechtzuerhalten, die Getrenntheit seiner Mutter nicht negieren, sondern die Mutter als ein unabhängiges Wesen wahrnehmen muss, das „auf ihre eigene, selbständige Art und Weise auf das kindliche Selbst reagiert.“³⁷ In dieser Hinsicht drückt Benjamin aus, dass die Liebe zwischen diesen beiden Subjekten nicht in dem Gefühl

³⁵ Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt am Main; Fischer 1993 (Original 1988).

³⁶ Ebd. S. 40.

des absoluten Einsseins, sondern in der „paradoxen Empfindung“ des Zusammenseins mit Anderssein besteht.³⁸

Benjamin überträgt dieses Mutter-Kind Verhältnis auf die Frau-Mann Beziehung und behauptet, dass die Liebe zwischen Frau und Mann nur dann aufrechtzuerhalten ist, wenn die Spannung zwischen der Selbstbehauptung und der Anerkennung des Anderen nicht zusammenbricht. Das heißt, dass es Liebe nur solange gibt, wenn die zwei Liebenden die Getrenntheit ihres jeweiligen Partners wechselseitig anerkennen. Ferner vertritt Benjamin die These, dass eine Liebesbeziehung zu einer Herrschaftsbeziehung wie der Herr-Knecht Beziehung ausartet, wenn man einseitig einen Absolutheitsanspruch erhebt, indem man den Anderen nur für ein Mittel seiner Selbstgewissheit benutzt, oder wenn man sich den Anderen unterwirft und sich von Anderen beherrschen lässt.

Diese Herr-Knecht Beziehung, die ich in 2.2 mit Hegel eine „asymmetrische“ Anerkennung nannte, holt Benjamin mit dem Begriff der „komplementären Beziehung“³⁹ ein, in der beispielsweise ein Mann die Rolle des Subjekts bzw. des Herrn übernimmt, während eine Frau sich nur als sein Objekt bzw. seine Dienerin versteht. Benjamin zufolge bringt diese Beziehung eine „Polarisierung“⁴⁰ der Rollen hervor, so dass in der Beziehung kein Rollenaustausch mehr möglich ist. Das heißt, dass man entweder als Subjekt oder als Objekt versteinert und daher nicht gleichzeitig beide Rollen akzeptieren kann. Man muß den Anderen zum Objekt machen, um Subjekt zu sein. Ansonsten wird man von dem Anderen verdinglicht. So wie die asymmetrische Herr-Knecht Beziehung bei Hegel bald untergeht, kann diese „komplementäre Beziehung“ nicht lange aufrechterhalten werden, weil man in der Beziehung, in der das autonome Selbst den Anderen völlig negiert, keine Befriedigung mehr findet. Als Beispiel für das traurige Ende der „komplementären Beziehung“ führt Benjamin sadomasochistische Phantasien, die geläufige Form erotischer Dominanz an, die in der Geschichte der „O“ dargestellt worden ist. „O“ ist eine Frau, die die Hoffnung hat, „in völliger Unterwerfung endlich ihr unerkanntes Selbst zu finden.“⁴¹ Wie eine Hausfrau sich selbst für ihre Familienmitglieder aufopfert und sich vergeblich nach Anerkennung ihres Selbst sehnt, unterwirft „O“ sich ihrem Herrn. Diese Unterwerfung repräsentiert „eine sonderbare Verformung des Wunsches nach Anerkennung“.⁴² Weil sie dabei dem Herrn ihr

³⁷ Ebd. S. 27.

³⁸ Ebd. S. 18.

³⁹ Ebd. S. 64.

⁴⁰ Ebd. S. 64.

⁴¹ Ebd. S. 61.

⁴² Ebd. S. 57.

Selbst hingegeben hat, kann sie den Herrn nicht verlassen. Nur noch in der Zufriedenheit ihres Herrn findet sie die Spur ihres Selbst. Aber in dem Augenblick, wo sie ihr Selbst völlig aufgibt, wird sie von ihrem Herrn weggeworfen, weil er in der Beziehung zu ihr keine Befriedigung mehr findet.

Woran liegt die Unzufriedenheit des Herrn mit der Beziehung zu „O“? Um auf diese Frage zu antworten, muss man sich an Benjamins These erinnern, dass die Fesseln der Liebe nur in der Spannung zwischen Freiheit und Gemeinsamkeit,⁴³ in der „notwendigen Spannung zwischen Selbstbehauptung und gegenseitiger Anerkennung“⁴⁴ geschmiedet wird. Wenn die Selbstbehauptung und gegenseitige Anerkennung nicht mehr in Spannung gehalten werden kann, d.h. wenn Einer den Anderen einverleibt, kann man in der Beziehung keine Liebe empfinden. Wenn die Psychologie der Liebe im Gleichgewicht von Freiheit und Gemeinsamkeit bestehen soll, fühlt man sich nicht mehr wohl, wenn die Spannung durch absolute Selbstbehauptung oder durch völlige Selbstaufgabe zusammenbricht.

Weir würde hier den Einwand erheben, dass diese Spannung auf zwei gegensätzlichen Begriffen, der Selbstbehauptung und der Anerkennung des Anderen basiert und insofern paradox ist. Weir würde behaupten, dass zur Vermeidung eines solchen Paradoxes ein neuer Begriff des balancierenden Selbst vonnöten sei, in dem die Separation und die Verbindung nicht gegeneinander stehen, sondern als Bedingung für die jeweilige andere anerkannt werden. Aber meines Erachtens ist dieser Einwand gegen Benjamin nicht überzeugend, denn mir scheint die Liebe Benjamins genau dem neuen Begriff der balancierenden Autonomie zu entsprechen, unter der die Separation nicht mehr als „domination“, sondern als Bedingung für die Anerkennung (Liebe) verstanden wird.

Wie ich mit der benjaminschen Rezeption von Winnicott gezeigt habe, versucht Benjamin, anders als Weir es vermutet hat, das Modell für die nicht dominierende Separation gerade in dem Anerkennungsverhältnis in der prä-ödipalen Beziehung zu erklären, die vor der ödipalen Negation der Verbindung zur Mutter auftritt. Der prä-ödipale Prozess ist nichts Anderes als der Prozess der Verbindung des Kindes mit seiner Mutter, die trotz seiner Zerstörungsphantasie überlebt. Das heißt, dass die prä-ödipale Beziehung die Separation des Anderen nicht ausschließt, sondern unter Bedingung der Anerkennung seiner Separation zustande kommt. In dieser Hinsicht kann man sagen, dass die Separation in diesem Prozess nicht dominierend, sondern anerkennend ist. Ein Kind erfährt im prä-ödipalen Prozess, dass es mit der Mutter verbunden ist, die in ihren Wünschen von ihm unterschieden ist.

⁴³ Ebd. S. 84.

Obwohl sich diese anerkennungstheoretische Interpretation der Getrenntheit des Anderen in dem prä-ödipalen Prozess auch in der Theorie Benjamins widerspiegelt, lehnt Weir die Theorie Benjamins als paradox ab und führt die Theorien von Jean Grimshaw oder Jacqueline Rose ein, um die Getrenntheit anerkennungstheoretisch aufzuarbeiten. Meines Erachtens ist die Theorie von Jacqueline Rose eine Erweiterung der benjaminschen Theorie.

Der entscheidende Punkt bei Rose besteht darin, die prä-ödipale Beziehung des Kindes zur Mutter nicht als ein Wunschbefriedigungsverhältnis, sondern als ein Wunschanerkennungsverhältnis zu betrachten: “What matters is that the relationship of the child to the mother is not simply based on ‚frustration and satisfaction‘...but on the recognition of her desire.”⁴⁵ Dieser Ausgangspunkt ist sehr wichtig, unsere Perspektive dem Anderen gegenüber zu verändern; man verhält sich zu dem Anderen nur oppositionell, wenn man den Anderen nur als ein Objekt der Befriedigung seiner Bedürfnisse betrachtet, während man mit dem Anderen koexistieren kann, wenn man ihn als ein Subjekt seines Bedürfnisses anerkennt. Diese Denkweise schließt Rose daraus, dass sie die prä-ödipale Beziehung zwischen der Mutter und dem Kind als das symmetrische Anerkennungsverhältnis analysiert. Anders als das Befriedigungsverhältnis, in dem die Mutter nur als Gebende und das Kind als Empfangendes auftreten, spielen alle beide im Anerkennungsverhältnis dieselbe Rolle als Subjekte, die eigene Wünsche haben. Dieses Anerkennungsverhältnis im prä-ödipalen Prozess ist in diesem Sinne wechselseitig und symmetrisch. Deshalb schließt die Separation des prä-ödipalen Prozesses den Anderen nicht aus, sondern ein.

Wie ich schon erklärt habe, steht für mich fest, dass Benjamin gerade dieses Anerkennungsverhältnis des prä-ödipalen Prozesses zum Modell für die Liebesbeziehung macht. So möchte ich behaupten, dass das Problem der benjaminschen Theorie nicht in der paradoxen Spannung, sondern darin liegt, dass Benjamin keine Erklärung darüber gibt, wie die voneinander differenzierten Selbstbehauptungen der Liebenden im Anerkennungsverhältnis aufeinander reagieren bzw. sich beeinflussen. Wie ich im zweiten Kapitel behauptet habe, wird eine „Feministische Identität“ nicht durch eine einmalige Anerkennung hergestellt, sondern unter Einfluss der Anderen ständig neu gestaltet und anerkannt. Obwohl Benjamin in der Liebe ständig versucht, zwischen der Selbstbehauptung und der Anerkennung des Anderen Spannung zu halten, reicht dies nicht aus, um „Feministisch“ zu sein, weil die spannenden Interaktionen zwischen den zeitlichen,

⁴⁴ Ebd. S. 15.

⁴⁵ Jacqueline Rose, “Introduction II to Juliet Mitchell and J.R”, in Juliet Mitchell and J.R (eds.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, New York, W.W.Norton 1985, S. 38.

räumlichen Veränderungen ihrer Selbstbehauptungen in der Liebe unerklärt bleiben. Spannung zu halten soll nicht bloß das Hin und Her zwischen den beiden Extremen bedeuten, sondern das Aufeinanderbezogensein ermöglichen.

3.3 Diskursiver Begriff der Identität: die Kompetenz der Teilnahme an dem Prozess der Signifikation

Meines Erachtens ist es nicht nur Benjamin, sondern auch Allison Weir, die aus der Perspektive der Anerkennungstheorie die Opferlogik des Identitätsbegriffs entlarvt und einen Begriff der nicht-ausschließenden Identität zu reformulieren versucht. Wie die postmodernen Theoretikerinnen kritisiert Weir den liberalistischen Identitätsbegriff, der durch den Ausschluss der Anderen zustande kommt, als “sacrificial logics”.⁴⁶ Aber anders als die postmodernen Theoretikerinnen, die alle Formen der Identität, soweit sie als Differenz-ausschließend sind, ablehnen, versucht Allison Weir, in Anlehnung an die Subjekttheorie Kristevas einen nicht-ausschließenden Identitätsbegriff zu reformulieren. Denn sie glaubt, dass Frauen ohne eigene Identität keine Solidarität mit politischen Bewegungen bilden können. Ihre Theorie geht daher von der Frage aus:

“Is there a basis for some kind of universal social identity based on such ideals as universal humanity, equality and freedom, rights and obligations, and is it possible to affirm such ideals without repressing particular difference?”⁴⁷

In ihrem Buch *Sacrificial Logics* konzentriert sich Weir einerseits darauf, den ausschließenden Begriff der Identität zu kritisieren und andererseits, alternative Begriffe der Universalität oder Identität zu reformulieren, “which do not exclude but include difference and otherness.”⁴⁸

Durch die anerkennungstheoretische Perspektive kritisiert Allison Weir zunächst, dass manche Feministische Philosophinnen, trotz ihrer Kritik an der maskulinen Identität, keine Konzeption einer normativen Identität für Frauen haben, weil sie Identität immer als das Ergebnis der Negation von Weiblichkeit verstehen. Ihr zufolge ist es postmodernen Philosophinnen wie Irigaray und Butler, als auch relationale Feministinnen wie Benjamin

⁴⁶Allison Weir, *Sacrificial logics, Feminist Theory and the Critique of Identity*, N.Y and London; Routledge 1996.

⁴⁷ Ebd. S. 2.

⁴⁸ Ebd. S. 7-8.

nicht gelungen, eine tragfähige Theorie zur weiblichen Identitätsform zu formulieren.⁴⁹ Stattdessen befassen sie sich mit dem Begriff „nonidentity“, weil sie den Begriff der Identität für den Zustand von Frauen für nicht angemessen halten, oder sie tendieren dazu, die Weiblichkeit in der affektiven Verbindung mit Anderen zu erklären.

Meines Erachtens zeigt sich diese Kritik des oppositionellen Modells am besten an der Stelle, wo Weir Butlers Subversion der Frauenidentität als Auflösung kritischer Handlungen von Frauen kritisiert. Weir richtet ihre Aufmerksamkeit zunächst darauf, dass Butler in Anlehnung an Nietzsche⁵⁰ meint, „hinter den Äußerungen der Geschlechtsidentität (gender) liegt keine geschlechtlich bestimmte Identität (gender identity). Vielmehr wird diese Identität gerade performativ durch diese ‚Äußerungen‘ konstituiert, die angeblich ihr Resultat sind.“⁵¹ Bei Butler gibt es keine Geschlechtsidentität im engeren Sinne, sondern nur noch „ein leiblicher Stil“⁵² „eine *wiederholte* Darbietung“ oder „die *stilisierte Wiederholung* der Akte“,⁵³ deren Wesen nur darin besteht, „die Wiederholung zu verfehlen“.⁵⁴ Weil Butler die Identität von Frauen nur als Negation der unterschiedlichen Geschlechtsdarstellungen versteht, bedenkt sie diese Opposition, dass alle Formen der Identität, von der substantiellen und existentiellen Identität bis auf die ethische, moralische Identität, als metaphysische, „prediskursive“ Fiktion⁵⁵ abgelehnt werden.

Weir stimmt zwar Butler insofern zu, dass die unmittelbare, metaphysische und prädiskursive Identität, die ein Wesen hinter den Akten annimmt, verworfen werden sollte. Aber anders als Butler ist Weir der Überzeugung, dass es falsch ist, aus dieser Kritik die Unmöglichkeit der Vermittlungsfähigkeit, der Verantwortlichkeit und der Reflexivität zu schließen. Das heißt, dass diese Kompetenzen trotz des Verzichtes auf die metaphysische Identität begründet werden können. Um dies zu ermöglichen, schlägt Weir einen *diskursiven* Begriff der Identität vor, der über das oppositionelle Modell hinaus geht.

⁴⁹ Der Unterschied zwischen Weir und mir besteht darin, dass ich auch in den Theorien von Butler und Benjamin den Ansatz für den neuen „Feministischen“ Identitätsbegriff finde. Meines Erachtens liegt es daran, dass Weir selbst drei Begriffe der Identität, die ich im nächsten Teil verdeutliche, nicht klar unterscheiden kann.

⁵⁰ Bei Nietzsche heißt es; „Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Tun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heißt, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äußerungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Stärken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es freistünde, Stärke zu äußern oder auch nicht. Aber es gibt kein solches Substrat; es gibt kein ‚Sein‘ hinter dem Tun, Wirken, Werden; ‚Der Täter‘ ist zum Tun bloß hinzugedichtet - das Tun ist alles.“ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Berlin; Goldmann Verlag, 3.Auflage 1992, S. 35.

⁵¹ Judith Butler, (1991). S. 49.

⁵² Ebd. S. 205.

⁵³ Ebd. S. 206.

⁵⁴ Ebd. S. 207.

⁵⁵ Vgl. Ebd. S.122-128.

Was die Vermittlungsfähigkeit anbelangt, geht Weir von der Tatsache aus, dass, selbst wenn Frauen nicht in der “fixed and predetermined essence” begriffen werden, Frauen ihre stilisierte Wiederholung der Akte als “meaningful and continuous”⁵⁶ erfahren und sich als „Frau“ konzipieren können:

“I can experience my gendered self as subject to change and diffusion, as ambiguous and complex, layered and conflicted, restrictive and enabling, shaped through identifications with and desires for others of various genders, while still experiencing myself in a meaningful way as a woman.”⁵⁷

Das heißt, dass die Verwendung des Begriffs „Frauen“ im Diskurs stabil genug ist, die fragmentierten und sogar widersprüchlichen Erfahrungen von Frauen vermitteln zu können, ohne irgendein metaphysisches Wesen vorauszusetzen. Weir ist der Meinung, dass Frauen trotz der widersprüchlichen, fragmentierten Erfahrungen eine sprachlich vermittelte Geschlechtsidentität erreichen können.

Zweitens ist Weir der Überzeugung, dass Butler mit Nietzsches Kritik am Subjekt zu weit geht, indem sie die Begriffe der Moral, der Freiheit oder der Verantwortlichkeit im ganzen ablehnt. Weir zufolge konzentriert sich Nietzsches Kritik auf das transzendente, „indifferente, wahlfreie Subjekt“,⁵⁸ das keine historischen Bedingungen, keine konkrete Situation der Menschen achten kann. Nietzsche verspottet dieses Subjekt als „die untergeschobenen Wechselbälge“, die „der Überzahl der Sterblichen, den Schwächen und Niedergedrückten jeder Art, jene sublimen Selbstbetrügerei ermöglichte(n), die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So-und So-Sein als Verdienst auszulegen.“⁵⁹

Weir hält es für falsch, daraus zu schließen, demzufolge auch alle Möglichkeit der Verantwortlichkeit des Subjekts ablehnen zu müssen. Denn Weir ist der Überzeugung, dass ein Begriff eines verantwortungsbewussten Subjekts auch ohne ein transzendentes Subjekt formuliert werden kann. Im diskursiven Paradigma kann man sich als ein moralisches Subjekt anerkennen, weil man durch Teilname an Diskursen Normen mit Anderen gemeinsam konstituiert.

Das Problem der Verantwortlichkeit knüpft sich an die Möglichkeit der Reflexivität bzw. der kritischen Handlung. Weir bedauert, dass Butler mit der Subversion der Frauenidentität schließlich die Möglichkeit aufgibt, eine kritische bzw. reflektierende Handlung der Frauen

⁵⁶ Ebd. S. 123.

⁵⁷ Ebd. S. 123.

⁵⁸ F. Nietzsche (1992), S. 36.

⁵⁹ Ebd. S. 36.

zu begründen.⁶⁰ Wenn sich jegliche Identität der Frauen aus der stilisierten Wiederholung ergäbe und wenn deren Veränderung nur durch einen zufälligen Wiederholungsfehler zustande käme, wäre es für Frauen nicht möglich, über ihre Weiblichkeit als eine intendierte Norm zu spekulieren. Allison Weir ist der Überzeugung, “in fact there is no need to invoke the speaker of prediscursive ‘I’ to grant the capacity of critical reflexion to human subjects.”⁶¹ Der *diskursive* Identitätsbegriff Weirs, der das vermittelnde, verantwortungsvolle und reflektierende Subjekt ermöglicht, besteht in “a capacity to participate in a social world, to interpret and articulate needs and desires, to act with reference to values and ideals, even given our states of ambivalence and confusion.”⁶² Meines Erachtens ist dieser diskursive Identitätsbegriff nur in Bezug auf “practices of signification” zu erklären. Das heißt, dass sich ihr Identitätsbegriff grundsätzlich auf die sprachliche Kompetenz bezieht, einen Sinn zu verwenden bzw. zu konstituieren. Um an der sozialen Welt teilzunehmen, bringt man seine individuelle Differenz in der Weise zum Ausdruck, dass sie in der Welt einen Sinn hat. In diesem Prozess der Artikulation der individuellen Differenz versucht man, seiner Differenz einen sozialen Wert oder eine Norm zu geben, damit man für seine Differenz verantwortlich sein kann.

Allison Weir möchte mit diesem diskursiven Identitätsbegriff betonen, dass dieser die innere bzw. äußere Differenz des einzelnen Subjekts nicht ausschließt, sondern vielmehr diese artikuliert.⁶³ Mit Jacqueline Rose hält Weir das Unbewusste für die Quelle des Widerstandes bzw. der individuellen Differenz und behauptet, dass diese Differenz von der Sprache nicht ausgeschlossen, sondern artikuliert werden soll.⁶⁴ Das heißt, dass Weir die Sprache nicht als ein geschlossenes System, sondern als ein für die Andersheit offenes Identitätssystem verstehen möchte. Um dieses nicht-oppositionelle Verstehen von Sprache und Identität zu begründen, führt Weir die Theorie von Julia Kristeva ein. Denn Kristeva versteht die Sprache bzw. das Subjekt nicht als Negation der Differenz, sondern als deren Ausdruck.⁶⁵

Kristeva richtet ihre Aufmerksamkeit auf zwei Tendenzen in der Sprachtheorie, die auf die “externality” des Subjekts Rücksicht nimmt. Eine psycholinguistische Tendenz tendiert danach, den Begriff des fragmentierten Körpers oder des präödipalen Subjekts zu

⁶⁰ Allison Weir (1996), S.126.

⁶¹ Ebd. S. 127.

⁶² Ebd. S. 132.

⁶³ Ebd. S. 132-3.

⁶⁴ Ebd. S. 137.

⁶⁵ Ebd. S. 161.

rehabilitieren.⁶⁶ Die andere Tendenz im Formalismus bezieht sich auf die Perspektive, dass auch die semantische und logische Struktur der Sprache “an ideological and therefore historical production” ist. Kristeva betrachtet diese zwei Tendenzen als zwei Modalitäten desselben Signifikationsprozesses und nennt sie jeweils “the semiotic” und “the symbolic”.⁶⁷ Kristeva zufolge bezieht sich “the semiotic” auf das impulsive Innere des Individuums, “a chora: a nonexpressive totality formed by the drives and their stases in a motility that is as full of movement as it is regulated.”⁶⁸ “The chora” ist keine Position, kein “sign”, sondern etwas wie ein rhythmischer Raum, aufgrund dessen eine signifizierende Position entsteht: “the chora precedes and underlies figuration and thus specularization, and is analogous only to vocal or kinetic rhythm.”⁶⁹ Während die semiotische Funktion in der präverbalen bzw. provisorischen Ordnung (“ordering”) der Chora besteht, hängt die symbolische Operation mit der Regel (“law”) des Signsystems zusammen. Während die semiotische Artikulation die biologische bzw. physiologische Ordnung des Impulses vermittelt, ist “the symbolic” “a social effect of the relation to the other, establishes through the objective constraints of biological (including sexual) differences and concrete, historical family structure.”⁷⁰ Kristeva ist der Überzeugung, dass “the signifying process”⁷¹ nicht einer davon ist, sondern es besteht eine *Dialektik zwischen diesen beiden*. Das heißt, dass die Sprache bzw. die Identität kein gefestigtes Deutungssystem, sondern ein offener Prozess ist, in dem die individuelle impulsive Differenz ständig das soziale Symbol beeinflusst und umgekehrt. In diesem Prozess der Signifikation tritt das Subjekt im Prozess auf. Kristeva schreibt, “because the subject is always *both* semiotic and symbolic, no signifying system he produces can be either ‘exclusively’ semiotic or ‘exclusively’ symbolic, and is instead necessarily marked by an indebtedness to both.”⁷² In dieser Hinsicht bezeichnet Kristeva das Subjekt als “a speaking subject as subject of a heterogeneous process”.⁷³ Das Subjekt bildet seine Identität immer wieder erneut in der endlosen Interaktion zwischen der semiotischen Unterbrechung (“logic of shifts, splits”⁷⁴) und der symbolischen Operation.

⁶⁶ Diese Tendenz bezieht sich auf „the positions of the psychoanalytic school of London and Melanie Klein in particular“. Julia Kristeva, “Revolution in Poetic Language”, in Toril Moi (ed.), *The Kristeva Reader*, New York; Colombia University Press 1986, S. 91.

⁶⁷ Ebd. S. 92.

⁶⁸ Ebd. S. 93.

⁶⁹ Ebd. S. 94.

⁷⁰ Ebd. S. 96-7.

⁷¹ Ebd. S. 90.

⁷² Ebd. S. 93.

⁷³ Julia Kristeva, „The System and the Speaking Subject“ (1973), in Toril Moi (ed.), *The Kristeva Reader*, New York; Colombia University Press 1986, S. 30.

⁷⁴ Ebd. S. 29.

Weir betont dabei, dass dieser dialektische “signifying process”, “a pleasurable process”⁷⁵ ist, in dem die Heterogenität des Individuums zum Ausdruck kommt. Jedoch wirft Weir Kristeva vor, dass diese nicht erklären kann, aus welchem Motiv das semiotische Subjekt seine Differenz in die symbolische Sprache zu transformieren versucht. Ich stimme dem zu, dass in der Theorie Kristevas zwar die Artikulation der individuellen Differenz oder die Zufriedenheit mit sich Selbst möglich ist, aber es gibt keine überzeugende Erklärung über dessen Bezug auf die Anderen bzw. auf das Soziale. Anhand dieser Kritik vertritt Weir daher die Behauptung, dass die Motivation zur Interaktion zwischen dem individuellen Selbst und den Anderen nur anhand der Anerkennungstheorie zu erklären ist. Das heißt, dass das dekonstruktive Moment der Andersheit (“semiotic”) und das konstruierende Moment der Identität (“symbolic”) nur dann miteinander interagieren, wenn das Subjekt sein semiotisches Moment durch die sozialsymbolische Interaktion mit Anderen bestätigt bzw. sich anerkennen lässt.

Hier möchte ich behaupten, dass Weir, anders als Jessica Benjamin, “the signifying process” nicht als einmalige Anerkennung der Anderen, sondern als einen dynamischen Anerkennungsprozess betrachtet. Daher geht es Weir um die Anerkennung des Subjekts durch seine Kompetenz, am Prozess der sprachlichen Konstitution von Identität teilzunehmen.

“The alternative is a recognition that subjects, while they do not originate, do participate in the ongoing process of the constitution of subjectivity. For of course we are constituted as subjects, but from the time we begin to be constituted, we also participate in our own constitution.”⁷⁶

Solange das Subjekt in seiner universalistischen Kompetenz, an dem Signifikationsprozess teilzunehmen, anerkannt wird, kann es in diesem Prozess nicht nur konstituiert werden, sondern sich konstituieren. Solange es in diesem Prozess seine Differenz zum Ausdruck bringt, damit diese von Anderen anerkannt wird, und solange die bisherige Norm unter dem Einfluss seiner Differenz transformiert wird, vermittelt sich seine Gemeinsamkeit mit Anderen durch seine individuelle Differenz. Solange das Subjekt an diesem Prozess der Vermittlung teilnimmt, kann es für seine Identität verantwortlich sein.

Ich denke jedoch, dass Allison Weirs Formulierung des Identitätsbegriffs trotz der Unterscheidung zwischen dem metaphysischen und dem nachmetaphysischen Identitätsbegriff oder zwischen dem ausschließenden und dem nicht-ausschließenden

⁷⁵ Allison Weir, “Toward a Model of Self-Identity: Habermas and Kristeva”, in Johanna Meehan (ed.), *Feminist Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, New York; Routledge 1995, S. 277.

Identitätsbegriff nicht klar genug ist, um alle begriffliche Verwirrung zu vermeiden. Weir hat die Identitätsbedeutung als solche nicht in Frage gestellt. Was versteht zum Beispiel Weir unter der Identität, wenn sie von einem diskursiven Begriff der Identität spricht? Ist die Kompetenz der Teilname an der sozialen Welt eine inhaltliche Identität der Frauen, eine Individualität oder eine Autonomie, die zwischen Individualität und Gemeinsamkeit hin und her balanciert?

Meiner Meinung nach beziehen sich die verschiedenen Begriffe jeweils auf die andere Problematik der Identität: In Bezug auf die Individualität, die im feministischen Kontext oft mit dem Problem der Separation auftritt, lässt sich die Frage stellen, wie sich ein Individuum von anderen unterscheidet. Ob Frauen eine Identität haben und wie diese jeweils thematisiert wird wirft die Frage auf, ob diese sich von der männlichen Identität unterscheidet. Wenn Identität als Autonomie in Frage gestellt wird, handelt es sich oft um verschiedene und oft widersprüchliche Persönlichkeiten eines Subjekts oder einer Gruppe. Worum geht es dann bei Allison Weir? Denn es ist nicht nur bei Allison Weir, sondern auch bei den Theoretikerinnen, die Allison Weir analysiert, nicht klar, welchen Identitätsbegriff sie kritisieren und welchen Identitätsbegriff sie vorschlagen.

Wie ich in 3.2 argumentiert habe, zeigt sich die begriffliche Verwirrung Weirs vor allem in ihrer Kritik an Jessica Benjamins Theorie. Dort kritisiert Weir: "But Benjamin herself is unable to move beyond the conception, for she too sees self-identity as function of fundamental opposition to, and negation of, the other as one pole of a fundamental duality between self assertion and mutual recognition."⁷⁷ Ich denke jedoch, dass Weir Benjamins begriffliche Verwendungsweise falsch verstanden hat. Meiner Meinung nach liegt der begriffliche Gegensatz bei Benjamin nicht zwischen der Selbst-Identität und der Anerkennung der Anderen, sondern zwischen der Selbstbehauptung des Allmachtwunsches und der Unterwerfung des Selbst. Und dieser Gegensatz ist genau derjenige, den Benjamin vermeiden will, weil jede Position nur durch die Negation oder Ausschließung von Anderen zustande kommt. Meines Erachtens hat Benjamin einen Begriff der affektiven Anerkennung, die Liebe, die mit der balancierenden Autonomie zu tun hat, in der die Individualität der Beteiligten anerkannt wird.

Ich stelle fest, dass sich diese Verwirrung Weirs auf die unterschiedslose Verwendung der Identitätsbegriffe bezieht und auf die Unklarheit über deren von ihr gesetzte Relationalität zurückzuführen ist. Daher möchte ich im folgenden Kapitel drei unterschiedliche Begriffe der

⁷⁶ Ebd. S. 127.

Identität in den soziologisch-philosophischen Bereichen heranziehen und sie hinsichtlich der feministischen Debatte auslegen und ergänzen. Darin wird deutlich, welcher Identitätsbegriff „Feministisch“ genannt werden kann und wie die verschiedenen Problembereiche in Bezug auf den „Feministischen“ Identitätsbegriff zusammensetzen sind.

⁷⁷ Alison Weir (1996), S. 9.