

1. Neue feministische Tendenzen und das Problem der Identifikation

In diesem Kapitel möchte ich zunächst eine Übersicht über die verschiedenen Identitäten der jeweiligen feministischen Diskurse geben, indem ich hierfür die Unterscheidung der drei Generationen von Kristeva zum Anlass für diese Diskussion nehme (1.1 und 1.2). Dabei wird gezeigt, dass die erste Generation die Anerkennung der Frauen als gleichberechtigte Subjekte, die zweite die Anerkennung der Frauen als absolute Differenz in den Mittelpunkt gestellt hat. Im Vergleich mit den beiden Generationen, welche sich an die jeweils androzentrische Identität und gynozentrische Differenz halten, versucht die dritte Generation nach Kristeva eine Koexistenz der beiden Positionen einzunehmen, weil die ersten beiden sich ihrer Meinung nach in „terroristischer“ Form äußern.

Ich bin der Überzeugung, dass man aus der dritten Generation einen Ansatz für den nicht-ausschließenden Begriff der Identität entwickeln kann, den allein ich „Feministisch“ nennen möchte. Da Kristeva nicht ausreichend erklärt hat, unter welchen Bedingungen eine feministische Position ihre Identität verwirklichen kann, ohne dabei die anderen auszuschließen, möchte ich dies damit leisten. Ich denke, dass diese Aufgabe nur dann zu erfüllen ist, wenn ein nicht-ausschließender Begriff der Identität anerkennungstheoretisch begründet wird (1.3).

1.1 Auftritt des gynozentrischen Feminismus

Bis 1970 wurde Feminismus nur für einen Anwendungsbereich der sozial-politischen Theorien gehalten und je nach dem liberal, radikal oder sozialistisch genannt.¹ Seit 1968 hat der Feminismus jedoch auf die Grundbegriffe der sozial-politischen Theorien versucht Einfluss zu nehmen, indem er die Weiblichkeit zum Maßstab für die Kritik an der abendländischen Vernunft gemacht hat. Herta Nagl-Docekal zufolge hat die Entstehung der „Feministischen Philosophie“ auch mit dieser Tendenz Schritt gehalten. Das heißt, dass in der

¹ Vgl. Cornelia Klinger, „Liberalismus-Marxismus-Postmoderne. Der Feminismus und seine glücklichen oder unglücklichen Ehen“ mit verschiedenen Theorieströmungen im 20. Jahrhundert“, in Antje Hornscheidt u.a.(Hrsg.), *Kritische Differenzen-Geteilte Perspektiven*, Opladen/Wiesbaden; Westdeutscher Verlag, 1998. In diesem Aufsatz hat Klinger darauf hingewiesen, dass Feminismus nicht als eigenständige Theorie, sondern immer als „Anwendungsfall eines allgemeinen Prinzips“ der sozialen Theorien betrachtet worden ist. In dieser

„Feministischen Philosophie“ der Begriff „feminin“ nicht mehr mit ihrem Forschungsgegenstand, sondern mit ihrem Forschungsprinzip zu tun hat.²

Dabei stoßen die Feministischen PhilosophInnen auf die Aufgabe, die Geschichte des Feminismus in Bezug auf diese Tendenz neu zu beschreiben. Beispielsweise hat Iris Marion Young die bis 1970 dominierenden liberalen, radikalen und sozialistischen Feminismen als „humanistic feminism“ bezeichnet, während sie die danach auftretenden feministischen Richtungen „gynocentrism“ nennt.³ Ihr zufolge liegt dem humanistischen Feminismus zugrunde, dass Frauen so wie Männer das „human potential“ zur Norm ihrer Identität machen müssen. Dieser Feminismus konzentriert sich daher auf die Kritik an einer Gesellschaft, die Frauen an der Umsetzung ihres Potentials hindert. Dagegen geht der „gynocentric feminism“ von der Kritik aus, dass die Betonung auf „human potential“ zur Abwertung bzw. Unterdrückung der weiblichen Erfahrungen führt. Diese zweite Generation des Feminismus versucht daher, die normative Identität der Frauen nicht in der Gemeinsamkeit mit Männern im Sinne von „human potential“, sondern in ihrer Differenz von Männern als „feminin“ zu begründen. Zu diesen zählt Iris Marion Young FeministInnen wie Susan Griffin, Carol Gilligan, Mary O’Brien, Nancy Hartsock, Sara Ruddick, Luce Irigaray und Julia Kristeva.

Diese Unterscheidung des Feminismus scheint noch nicht ausreichend zu sein, obwohl einige FeministInnen des gynozentrischen Feminismus selbst bemerkt haben, dass ihre Betonung auf „Differenz“ der Frauen sie in Verlegenheit führen könnte, auf autonome bzw. kritische Handlungen gänzlich zu verzichten. Iris M. Young schlägt daher am Ende ihres Aufsatzes vor, „we need to rethink our analysis, not to form a synthesis of the two, but to cook up a better mixture out of some of the old ingredients.“⁴ Auch Julia Kristeva erwähnt in ihrem Aufsatz „Women’s Time“ die dritte Generation des Feminismus. Kristeva erklärt die frühere Position in Bezug auf „Father’s Time“ und die neue Position in Bezug auf „Women’s Time“.⁵ Ihr zufolge geht es bei der ersten Generation des Feminismus um das Problem der Identität der Hi-story, während es sich bei der zweiten Generation um Her-story, um „their loss of

Hinsicht schreibt sie, dass Feminismus „als der weibliche Teil imaginiert“ wird, „der den Namen des jeweiligen Gatten, den männlichen Signifikanten als identitätsbestimmendes Merkmal annimmt.“ S. 19-23.

² Vgl. Herta Nagl-Docekal, „Was ist Feministische Philosophie?“, in Herta Nagl-Docekal(Hrg.), *Feministische Philosophie*, Oldenbourg: Wiener Reihe, 1994, S. 11-12 In diesem Aufsatz macht Nagl-Docekal klar, dass die „Feministische Philosophie“ von der „philosophischen Frauenforschung“ zu differenzieren ist. Während die „philosophische Frauenforschung“ durch den Gegenstandsbereich definiert ist, ist die „Feministische Philosophie“ an der Befreiung der Frau interessiert.

³ Iris Marion Young, „Humanism, Gynocentrism and Feministic Politics“, in *Women’s Studies International Forum*, Vol. 8, No.3, Great Britanian;Pergamon Press, 1985, S.173.

⁴ Ebd. S.180.

⁵ Vgl. Julia Kristeva, Ins Englische übersetzt von Alice Jardine and Harry Blake, „Women’s Time“, in Toril Moi (Hrg.), *The Kristeva Reader*, Great Britain 1986, S.188-191.

identity” handelt, “which is produced by this connection of memories which escape from history only to encounter anthropology.”⁶ Nach der Unterscheidung dieser beiden Generationen weist Kristeva flüchtig darauf hin, dass in Frankreich und in Italien eine Mischung der beiden Positionen auftritt.

Dennoch sind die Darstellungen der dritten Generation höchst problematisch, denn es ist umstritten, womit sie zu identifizieren ist bzw. inwieweit ihre Identität sich von der zweiten unterscheidet. Daher möchte ich in 1.2 die Kristevasche Unterscheidung der Feminismen genauer untersuchen und dabei verdeutlichen, welche Identität in der jeweiligen Generation als normativ⁷ verstanden wurde.

1.2 Drei Generationen des Feminismus und das Problem der Identifikation

Ich denke, dass Julia Kristeva in ihrem Aufsatz “Women’s Time” in Hinblick auf die normativen Identitäten der Frauen drei Generationen des Feminismus unterscheidet, denen jeweils unterschiedliche Temporalitäten zugrunde liegen. Dabei identifiziert Kristeva die erste Generation mit “Father’s Time”, die nach einem identischen Prinzip vergeht, während die der zweiten Generation “Women’s Time” sich in der Differenz verewigt. Aus der Kritik an den beiden Einstellungen zur Identität als „Opferlogik“ schlägt sie die dritte Generation als eine nicht-ausschließende Position vor. Diesen Ansatz versuche ich später zu einem „Feministischen“ Begriff der Identität zu entwickeln.

“Father’s Time” bildet nach Kristeva eine lineare Temporalität: “the time of linear history or cursive time”,⁸ die man meint, wenn man sagt, “die Zeit verläuft”, “passes”⁹ und dabei voraussetzt, dass die Zeit nicht stehen bleibt, sondern irgendwo anfängt, fließt und irgendwann endet. In diesem Sinne bezeichnet Kristeva die lineare Zeit als “time as departure, progression and arrival - in other words, the time of history”.

Aber damit erklärt sich noch nicht, in welchem Sinne Kristeva die lineare Zeit als “project, teleology, linear and prospective unfolding”¹⁰ bezeichnet. Ich denke, dass diese Bedeutung

⁶ Ebd. S.189.

⁷ In der vorliegenden Arbeit interessiere ich mich nicht für die empirisch festgestellten Identitäten der Frauen, sondern für die normative Frage, welche Identität die jeweilige Generation des Feminismus zum Ziel ihrer Bewegung macht. Ich denke, dass alle in der feministischen Debatte vorgeschlagenen oder kritisierten Identitäten, selbst wenn sie sich auf die empirischen Tatbestände verlassen, nicht als faktische, sondern als normative betrachtet werden müssen, weil die zahlreichen Forschungsarbeiten über empirische Identitäten der Frauen vom frauenemanzipatorischen Interesse geleitet und bewertet worden sind.

⁸ Ebd. S.189.

⁹ Ebd. S.191.

¹⁰ Ebd. S.192.

der Zeit zu erklären ist, wenn man auf den geometrischen Begriff "linear" aufmerksam macht, mit dem gemeint ist, dass eine Linie zwei Punkte verbindet, also einen Anfang und ein Ende hat, nach einer Formel oder einem Prinzip. Das heißt, dass alle Punkte auf der Linie von einem Plan oder einer Regel bestimmt sind. Wenn man dieses geometrische Verständnis auf die menschliche Geschichte anwendet, kann man sagen, dass ein sozio-kulturelles Ensemble linear weitergeht, wenn alle Ereignisse des Ensembles von einem identischen Wert oder einem Plan konstituiert, gehalten und zu Ende gebracht sind. In diesem Sinne sagt Kristeva, - und meines Erachtens liegt hierin der Kern der linearen Temporalität-, dass es bei den Mitgliedern in einem sozio-kulturellen Ensemble nach der linearen Temporalität um "their identity constituted by historical sedimentation"¹¹, also "logic of identification"¹² geht.

Kristeva behauptet im nächsten Schritt, dass die europäischen feministischen Bewegungen je nach Einstellung zur linearen Temporalität zu unterscheiden sind; "there are, in any case, three attitudes on the part of European feminist movements towards this conception of linear temporality, which is readily labelled masculine and which is at once both civilizational and obsessional."¹³

Kristeva zufolge strebte die erste Generation des Feminismus danach, Frauen *in* der linearen Zeit zu situieren.¹⁴ Das heißt, dass sie die normative Identität der Frauen in Bezug auf den von Männern sedimentierten Wert erklären und ihn universalisieren wollen. Hierzu gehören die Verfechterinnen des Egalitarismus, Existentialismus und Marxismus, die für das Frauenwahlrecht gekämpft haben. Durch die feministische Identifikation mit dem männlichen Wert beanspruchten diese FeministInnen für die Frauen den gleichen sozialen Status wie für die Männer.

Meines Erachtens haben die FeministInnen der ersten Generation das Gleichheits- bzw. das Universalisierungsprinzip auf zwei Ebenen angewandt; auf der Ebene des Geschlechterverhältnisses wollten sie sich dem Wert des sozio-kulturellen Ensembles der Männer angleichen. Beispielsweise erhoben sie politische Ansprüche auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit oder auf die gleiche Macht wie Männer in den sozialpolitischen Bereichen. Auf der gleichgeschlechtlichen Ebene versuchten die FeministInnen die Differenz *zwischen* den Frauen zu einem Prinzip zu universalisieren. Kristeva schreibt in dieser Hinsicht, "this current feminism globalizes the problems of women of different milieux, ages, civilisations or

¹¹ Ebd. S.189.

¹² Ebd. S.194.

¹³ Ebd. S.193.

¹⁴ Ebd. S.193.

simply varying psychic structures, under the label 'Universal Woman'."¹⁵ Jene Identifikation zielt auf die Gleichheit der Frauen mit Männern ab, während sich diese auf die Universalisierung der Differenz zwischen den verschiedenen Frauen richtet.

Die FeministInnen der zweiten Generation kritisieren diese doppelte Identifikation der Frauen in der linearen Temporalität, weil sie zur absurden Folge hatte, die traditionelle Weiblichkeit bzw. die Differenz zwischen Frauen zu ignorieren, die ihrer Ansicht nach für die Frauenidentität konstitutiv sind. Daher lehnte die zweite Generation des Feminismus die feministische Identität in der linearen Zeit als ein totalisierendes Projekt entschieden ab, indem sie den Wert der weiblichen Andersheit in ihre Theorien einbezog. Sie verknüpfte diese Weiblichkeit mit der Temporalität wie "repetition" oder "eternity",¹⁶ der offensichtlich der linearen Zeit im Sinne des planmäßigen Vorgehens zu widersprechen scheint. Vom Standpunkt dieser Andersheit der Frauen aus definierten die FeministInnen der zweiten Generation die lineare Identität der ersten Generation als androzentrisch oder maskulin, weil sie die Andersheit der Frauen außer Acht lässt.

Wie Iris M. Young versteht auch Kristeva unter der zweiten Generation die jüngeren Frauen, die sich nach dem revolutionären Mai 1968 für die Frauenbewegung entschieden haben und ästhetische bzw. psychoanalytische Erfahrungen hatten. Beispielsweise sind Luce Irigaray und Judith Butler durch Erfahrungen über die Besonderheit der weiblichen Psyche zur Erkenntnis gekommen, dass Frauen eine Identität haben, die irreduzibel ist. Aufgrund dessen haben sie kritisiert, dass die Identifikation der Frauen mit Männern eine totalisierende Gewalt über die Anderen, bzw. über die Frauen hervorruft. Sie wollten sich *außerhalb* der linearen Temporalität, der Identifikationslogik, situieren.

Dann stellt sich hier die Frage, was für eine Temporalität es ist, die außerhalb der "Hi-story" zu finden ist? Um auf diese Frage zu antworten, greifen die FeministInnen der zweiten Generation auf mythologische Erinnerungen zurück, in dem wie Frauen in "the cyclical or monumental temporality of marginal movements"¹⁷ dargestellt worden sind, denn die Wiederholung oder die Ewigkeit sei außerhalb der linearen Temporalität: "fundamentally incompatible with 'masculine' values".¹⁸ Denn die weibliche Temporalität fließt nicht nach einem Plan, sondern wiederholt sich ziellos. Ein Ereignis in dieser wiederholenden, verewigenden Temporalität ist daher nicht mit einem Prinzip zu identifizieren, sondern nur

¹⁵ Ebd. S.194.

¹⁶ Ebd. S.191.

¹⁷ Ebd. S.195. Vgl. S.191. Die Beispiele für „monumental temporality“ sieht Kristeva in der Temporalität von Kronos in Hesiod's Mythologie und in der Unendlichkeit der heiligen Jungfrau Maria in Christentum.

auf negative Weise zu verstehen. Das heißt, dass es nichts ist, was mit einem Ziel identifizierbar ist, sondern etwas, das differenziert wird.

Ich denke, dass diese Differenzierungslogik der zweiten Generation auch auf zwei Ebenen zu analysieren ist. Einerseits differenzieren die FeministInnen der zweiten Generation den weiblichen Wunsch von dem männlichen. Beispielsweise geht Irigaray davon aus, dass der Körper der Frauen schon 'relational' ist und daher keine "need for mediation",¹⁹ keine Wünsche nach der sprachlichen Ordnung (Identität)²⁰ hat, während Männer aufgrund ihrer Angst vor Kastration immer wieder dazu neigen, durch Sprache mit anderen in Kontakt zu treten. Andererseits verwenden die FeministInnen der zweiten Generation die Differenzierungslogik, um die Verschiedenheit zwischen Frauen zu bezeichnen. Als Beispiel dafür würde ich Butler anführen, die die Weiblichkeit als solche ansieht, welche in sich fragmentiert ist. Bei Butler sind Frauen nicht nur von Männern, sondern auch untereinander differenziert.

Weil Frauen mit ihrer körperlichen "connectedness" oder mit ihrer inneren Verschiedenheit zufrieden sind, wollen sie sich nicht in die Zukunft entwerfen, sondern die Vergangenheit oder Gegenwart wiederholen bzw. verewigen. "Women's Time" ist in dieser Hinsicht nicht diachronisch, sondern eher synchronistisch. In dieser Temporalität erscheint ihre "irreducible identity" "exploded, plural, fluid, in a certain way non-identical".²¹ "Consequently, the specific character of women could only appear as non-essential or even non-existent to the totalizing and even totalitarian spirit of this ideology."²²

Schließlich versteht Kristeva unter der dritten Generation die FeministInnen, die von den zwei vorliegenden Einstellungen, "insertion into history and the radical refusal of the subjective limitations imposed by this history's time on an experiment carried out in the name of the irreducible difference", Abstand nehmen und sie mischen wollen.²³ Die FeministInnen der dritten Generation kritisieren die beiden Generationen, dass diesen das oppositionelle Modell der Identität zugrunde liege.

Einerseits sehen die FeministInnen der dritten Generation ein, dass beim totalisierenden Identifikationsversuch der ersten Generation die Möglichkeit der Ausnahme oder der Differenz der Frauen verloren geht: Die Identifizierungslogik schließt die Andersheit oder die

¹⁸ Ebd. S.192.

¹⁹ Luce Irigaray, *The Sex Which Is Not One*, trans. Catherine Porter, Ithaca Cornell University Press 1985, S.193.

²⁰ Sowohl bei Lacan als auch bei Irigaray ist das Problem der Identität mit dem der Sprache gleichbedeutend.

²¹ Julia Kristeva, "Women's Time", S. 194-5.

²² Ebd. S. 196.

Möglichkeit für „jouissance“²⁴ aus. Andererseits erkennen die FeministInnen der dritten Generation, dass auch „counter-society“ oder „female society“ der zweiten Generation auf der totalisierenden Differenzierung oder der Ablehnung von allen Identifikationen basiert, die Frauen zu einer umgekehrten Ausschließung und einem umgekehrten Terrorismus zwingt:

“As with any society, the counter-society is based on the expulsion of any excluded element, a scapegoat charged with the evil of which the community duly constituted can then purge itself; a purge which will finally exonerate that community of any future criticism. Modern protest movements have often reiterated this logic, locating the guilty one - in order to fend off criticism - in the foreign, in capital alone, in the other religion, in the other sex.”²⁵

Daher nennt Kristeva die Bewegungen der zweiten Generation „women´s movements by paranoia“.²⁶ Sie ist der Meinung, dass, solange die zweite Generation jede Identität als ein Opfer benötigt, um sich am Leben zu erhalten, sie von ihrer logischen Struktur her nicht anders als die erste Generation ist: “Rather, the very logic of counter-power and of counter-society necessarily generates, by its very structure, its essence as a simulacrum of the combated society or of power.”²⁷

Aus dieser Erklärung können wir herauslesen, dass es sich bei der dritten Generation Kristevas weder um die Identifikationslogik noch um die Differenzierungslogik, sondern um die Kritik an den beiden Logiken als „Opferlogik“ handelt. Das bedeutet, dass aus der Perspektive der dritten Generation die feministischen Identitäten der ersten beiden Generationen andro- oder *gynozentrisch* sind, so dass die eine die andere Generation ausschließen muss. Die Aufmerksamkeit der FeministInnen der dritten Generation richtet sich daher nach der Möglichkeit des nicht-ausschließenden Feminismus:

“So it can be argued that as of now a third attitude is possible, thus a third generation, which does not exclude - quite to the contrary - the paralled existence of all three in the same historical time, or even that they be interwoven one with the other.”²⁸

Ich denke, dass, abgesehen von der Unklarheit des Status der dritten Generation, die dritte Generation Kristevas einen Wendepunkt zu einer nicht ausschließenden Form der

²³ Ebd. S. 195.

²⁴ Ebd. S. 211, Der Übersetzerin, Alice Jardine zufolge verliert man die Bedeutung von „jouissance“ als „believable neologism“, wenn man es in ‚pleasure‘ übersetzt.

²⁵ Ebd. S.202.

²⁶ Ebd. S.205.

²⁷ Ebd. S.203.

²⁸ Ebd. S.209.

feministischen Identität anbietet. Das heißt, dass es bei ihr weder um eine identifikatorische Identität noch um deren Negation, sondern um eine Beziehung der beiden geht, in der die Opferlogik zu überwinden ist.

Im Gegensatz zu bisherigen Logiken der Identität möchte ich diesen nicht-ausschließenden Begriff der Identität „Feministisch“ nennen und ihn zum normativen Ansatz heutiger Feminismen machen. Dieser Begriff der Identität ist, meines Erachtens, weder „feminin“ noch „weiblich“, sondern „Feministisch“, in dem Sinne, dass er ein alternatives Paradigma nicht nur zum androzentrigen Identitätsparadigma, sondern auch zum gynozentrigen Paradigma ermöglicht. Das heißt, dass er uns einen Maßstab anbietet, mit dem man sowohl die Identifikationslogik als auch die Logik der Ausschließung kritisieren kann.

In diesem Sinne kann der vorgeschlagene Begriff der Identität die Tragweite haben, die über eine eingeschränkte Gruppe wie die Frauen hinausgeht. Das heißt, dass mit dem „Feministischen“ Identitätsbegriff nicht nur Frauen, sondern auch Männer zur vollständigen Selbstverwirklichung gelangen können. Mit anderen Worten, jede Person kann in diesem „Feministischen“ Paradigma ihre Identität bilden, ohne in den Ausschließungsmechanismus zu geraten. In diesem neuen Paradigma wird die begriffliche Gegenüberstellung aufgehoben.

Im Anschluss daran möchte ich betonen, dass dieser nicht-ausschließende Identitätsbegriff nur dann zu erklären ist, wenn FeministInnen die Anerkennung der Anderen als die notwendige Bedingung für die Selbstverwirklichung der Frauen erkennen können. Ich denke, dass die Frauenbewegung im Grunde genommen immer ein Anerkennungskampf ist, in dem die Selbstverwirklichung der Frauen von der Anerkennung der Anderen bestätigt und vollzogen wird. Im Anerkennungskampf sind die Anderen keine Gegenstände der feministischen Negation, sondern die Bedingung für die feministische Selbstverwirklichung. In dieser Hinsicht bin ich der Auffassung, dass der nicht-ausschließende Begriff der Identität nur dann zustande kommt, wenn FeministInnen ihn in Bezug auf die wechselseitige Anerkennung der Anderen zu erklären versuchen.²⁹

1.3 Die Unklarheit bei der Identifikation der dritten Generation

Ich möchte diesen nicht-ausschließenden Identitätsbegriff zum Leitfaden meiner vorliegenden Arbeit nehmen. Ich bin jedoch der Überzeugung, dass die folgende Unklarheit bzw.

²⁹ Ich möchte in dem nächsten Kapitel genauer argumentieren, in welchem Sinne die Frauenbewegungen eine Art von Anerkennungskampf sein müssen, bzw. warum sie nur durch Heranziehung der Anerkennungstheorie in sinnvoller Weise zu erklären sind.

Schwäche der Theorie Kristevas analysiert und ergänzt werden muss, um daraus einen „Feministischen“ Identitätsbegriff klar zu entwickeln.

- (a) Die dritte Generation Kristevas ist schwer zu fassen, da ihre Erklärung der dritten Generation ambivalent ist. Einerseits meint Kristeva mit der dritten Generation eine die von den ersten beiden Abstand hält. Hier bleibt jedoch das Problem offen, wie Kristeva dabei diese Abstandhaltung der dritten Generation rechtfertigt. Andererseits versteht Kristeva unter der dritten Generation einen Zustand von "paralleled existence of all three", also eine parallele Existenz der ersten, zweiten und sich von diesen abgrenzende Einstellungen. Hier stellt sich auch die Frage, wie die ersten beiden Generationen, die sich als miteinander inkompatibel erwiesen haben, koexistieren können. Dieses Problem verschärft sich, wenn Kristeva über die These der parallelen Existenz der drei Positionen hinaus noch von der These des "Verflechtens (interwoven of one with the other)"³⁰ spricht. Hier muss die Möglichkeit der Vermittlung der Positionen argumentiert werden.

Ich bin der Überzeugung, dass alle drei oben genannten Probleme, die Möglichkeit der Abstandhaltung, der Koexistenz und des Verflechtens miteinander zusammenhängen. Mit anderen Worten, wenn man vom Selbst Abstand nehmen kann, kann man in der Lage sein, mit anderen umzugehen. Hier geht es darum, zu erklären, unter welcher Bedingung das Verflechten, die Abstandhaltung oder die Vermittlung der verschiedenen Positionen möglich ist. Hierbei denke ich, dass diese Vermittlung nur dann möglich ist, wenn jede feministische Position die anderen als die Bedingung für ihre Verwirklichung anerkennt; das heißt, wenn die verschiedenen Positionen unter der dritten Perspektive, demnach unter der Anerkennungsperspektive, transformiert oder vermittelt werden.

- (b) Kristevas Zeitbegriffe sind nicht konkret genug, um das Verhältnis bzw. den Zusammenhang zwischen der Identität und der Differenz zu erklären. Somit ist es sehr schwer, sich eine Temporalität für ein Verweben oder Verflechten vorzustellen. Welche Temporalität könnte für die vermittelnde Identität angemessen sein? Unsere Sprache für die Temporalität ist, meines Erachtens, zu abstrakt, so dass der komplizierte Zusammenhang zwischen verschiedenen Zeitbegriffen mit ihr nicht zu

³⁰ Ebd. S. 209.

konkretisieren ist. In dem Sinne ist es nicht erstaunlich, dass Kristeva selbst die dritte Generation nicht in ihrer Temporalität ausdrückt. Ich bin der Überzeugung, dass die Verhältnisse des Einen zum Anderen nur mit der anerkennungstheoretischen Terminologie sinnvoll zu erklären ist, welche die Identität in Bezug auf die Anderen erklärt.

(c) Die FeministInnen der dritten Generation kritisieren, dass die normativen Identitäten der ersten beiden Generationen auf der Opferlogik basieren. Dabei hat Kristeva zwar betont, dass die ersten beiden Generationen unter dem Verdacht der totalisierenden Gewalt stehen und dass die eine die andere gänzlich aneignet oder ignoriert. Doch hier fehlt die Begründung dafür, weshalb die ausschließende Identität oder die ausschließende Differenz nicht gut für den Feminismus ist. Die Tatsache, dass die androzentrische Identität die Andersheit der Frauen ignoriert, reicht nicht aus, um daraus den normativen Schluß zu ziehen, die androzentrische Identität sei für den Feminismus nicht gut. Wenn die androzentrische Identität als einzige Möglichkeit zur Selbstverwirklichung für die Frauen erwiesen wäre, müssten Frauen diese Identität übernehmen können, indem sie auf die bisherige Andersheit der Frauen verzichten. In einem umgekehrten Fall könnte man sich vorstellen, dass Frauen die gynozentrische Differenz annehmen müssten, wenn diese zur Selbstverwirklichung der Frauen als die geeignetste bewiesen wäre, selbst wenn dies einen terroristischen Impuls gegen die Anderen enthalten würde. Wenn die Notwendigkeit zur nicht-ausschließenden Identität nicht argumentativ belegt werden kann, wie kann man behaupten, dass FeministInnen heutzutage zum nicht- ausschließenden Begriff der Identität fortschreiten müssen? Die fehlende Erklärung der Notwendigkeit einer nicht-ausschließenden Identität kann, meiner Meinung nach, nur durch die Heranziehung der Anerkennungstheorie ergänzt werden, welche die Anerkennung der Anderen als die notwendige Bedingung für die Selbstverwirklichung einer Person betrachtet.