

## **9. Formale Integration als „Feministische“ Identitätsleistung**

Die postmodernen Theoretiker haben diagnostiziert, dass alle Begriffe der feministischen Identität Bestandteil der männlichen Ökonomie geworden sind, welche die Differenz ausschließt. Hingegen möchte ich hier die These vertreten, dass FeministInnen nicht nur in der praktischen Transformation der Weiblichkeit, sondern auch in der formalen Integration der verschiedenen Weiblichkeitsvorstellungen der Kritik der postmodernen Theoretiker entweichen können. Diese Form der feministischen Wir-Identität<sup>1</sup> habe ich in Satz iii'' formuliert: „Ich integriere die verschiedenen feministischen Positionen, weil ich diese Integration für einen Teil von unserer Selbstverwirklichung halte“. Anders als bei der praktischen Transformation der Weiblichkeit, in der es um die inhaltliche Gleichheit geht, halten FeministInnen bei dieser formalen Integration ihre inhaltlich differenzierten Weiblichkeitsvorstellungen für den Ausgangspunkt ihrer „Feministischen“ Solidarität.

Um die oben genannte These zu unterstützen, möchte ich anhand meiner begrifflichen Unterscheidung der Identität zunächst die politische bzw. moralische Theorie von Judith Butler analysieren. In der Analyse ihres politisch-feministischen Aufsatzes wird klar, dass Butler die faktischen weiblichen Identitäten als die verdinglichten Identitäten kritisiert, die die Vielfalt der Frauen ausschließen. Dabei schlägt Butler vor, dass die Kategorie „Frauen“ als „ein Schauplatz ständiger Offenheit und Umdeutbarkeit“ verwendet werden soll. Ich bin der Überzeugung, dass diese Art der Verwendung der Kategorie genau den formalen Begriff der Identität, die formale Integrationsleistung benötigt. Dies macht Butler deutlich in ihrer moralischen Theorie, die sich in dem unlängst erschienen Buch *Kritik der ethischen Gewalt* befindet(9.1). Wer diesen formalen Begriff der „Wir-Identität“ kommunikationstheoretisch entwickelt hat, ist meines Erachtens Jodi Dean. Als Maßstab für die neue feministische Politik schlägt sie den Begriff „kommunikativer Wir-Identität“ vor, der die qualitative Differenz der Mitglieder zu seinem Existenzgrund nimmt (9.2).

### **9.1 „Frauen“ als ein Schauplatz ständiger Offenheit und Umdeutbarkeit**

---

<sup>1</sup> Ich möchte das Bewusstsein der kollektiven Einheit „Wir-Identität“ nennen. Wie ich mit Searle verdeutlicht habe, befindet sich diese Art von kollektivem Bewusstsein auch im Geist des Individuums. Während das Individuum mit der „Ich-Identität“ seine Fähigkeit der inneren Einheit zeigt, drückt es mit der „Wir-Identität“

Welcher Begriff des Subjekts wird von den postmodernen Theoretikern kritisiert? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich vom Hinweis von Seyla Benhabib auf zwei Versionen der postmodernen Kritik am „Subjekt“ ausgehen. Die Kritische Feministin Seyla Benhabib hat behauptet, dass die These vom „Tod des Subjekts“ der postmodernen Theorien in zwei Versionen zu lesen ist:

„Die schwache Version dieser These würde das Subjekt im Kontext verschiedener gesellschaftlicher, sprachlicher und diskursiver Praktiken *situieren*. Diese Sichtweise stellt keineswegs den Wunsch und die theoretische Notwendigkeit in Frage, eine angemessenere, weniger trügerische und entmystifiziertere Version von Subjektivität zu entwickeln.“<sup>2</sup>

In dieser Version wird daher versucht, eine Art von Autonomie und Rationalität für die situierten Subjekte herauszuarbeiten.

„Die starke Version der These vom ‘Tod des Menschen’ wird wohl am besten von Jane Flax’ eigenem Satz zusammengefasst: ‘Der Mensch ist für immer im Gewebe der fiktiven Bedeutung gefangen, in der Kette der Bezeichnung, in der das Subjekt nur eine weitere Position in der Sprache darstellt.’“<sup>3</sup>

In dieser Version wird die Möglichkeit der Befreiung des menschlichen Subjekts vom Sprach- bzw. Machtsystem angezweifelt. Denn „die Auflösung des Subjekts in eine bloße weitere Position in der Sprache“ macht die Autonomie des Subjekts zunichte. In dieser Version wird daher angesehen, dass das Subjekt „nicht mehr jene Distanz zwischen sich selbst und der Bezeichnungskette, in die es eingebettet ist, zu meistern und zu schaffen vermag, die es ihm ermöglichte, auf die Bezeichnungen zu reflektieren und sie kreativ zu verändern.“<sup>4</sup>

Anhand dieser Unterscheidung vertritt Benhabib die Überzeugung, dass diese starke Version „mit den Zielsetzungen des Feminismus nicht vereinbar“<sup>5</sup> ist, während jene schwache Version aus feministischer Perspektive in einer sinnvollen Weise aufzuarbeiten ist. Ferner behauptet sie, dass die Kritik am Subjekt von Butler nicht als die starke Version, sondern als die schwache Version betrachtet werden muss. In diesem Abschnitt möchte ich auch die These vertreten, dass Butler die schwache These vertritt, in der eine bestimmte Art von Handlungsfähigkeit des Subjekts noch zu erklären ist.

---

seine Kooperativität mit anderen aus.

<sup>2</sup> Seyla Benhabib, „Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis“, in Seyla Benhabib/ Judith Butler/ Drucilla Cornell/ Nancy Fraser (Hg.), *Der Streit um Differenz*, Frankfurt am Main; Fischer Verlag 1993, S. 13.

<sup>3</sup> Ebd. S. 13.

<sup>4</sup> Ebd. S. 13.

<sup>5</sup> Ebd. S. 14.

Um diese These zu unterstützen, möchte ich argumentieren, dass diese Art von Handlungsfähigkeit unter Voraussetzung des formalen Identitätsbegriffs, der Integrationsleistung, möglich ist. Zur Argumentation möchte ich zunächst Butlers Darstellung der Geschlechterasymmetrie in ihrem berühmten Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* genauer ansehen und dabei verdeutlichen, welchen Identitätsbegriff sie als nicht-Feministisch kritisiert. Danach werde ich mich mit der Frage beschäftigen, auf welcher normativen Basis bzw. mit welchem Identitätsbegriff Butler diese Kritik rechtfertigt, indem ich ihren Aufsatz „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘“ bzw. ihr neu erschienenen Buch *Kritik der ethischen Gewalt* analysiere.

In ihrem Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* drückt Butler die Identitäten der beiden Geschlechter in zwei asymmetrischen Begriffspaaren aus. Zum einen; Männer als universale Person und Frauen als das sich auf Körper beziehende Geschlecht. Zum anderen; Einheit der Männer und Vielfalt der Frauen. Das erste Begriffspaar, Männer als universale Person gegen Frauen als körperliches Geschlecht, erklärt Butler in Bezug auf die Theorien von Beauvoir und Irigaray. Butler zufolge waren sich die beiden Autorinnen dessen bewusst, dass die Geschlechtsidentität in einer begrifflichen Asymmetrie auftritt, in der „nur die weibliche Geschlechtsidentität als solche markiert (Markierung eines biologischen, sprachlichen und/oder kulturellen Unterschieds –Butler) sei, während die männliche Geschlechtsidentität mit der Vorstellung von einer universalen Person verschmelze, so dass die Frauen mittels ihres Geschlechts definiert, die Männer dagegen als Träger einer den Leib überschreitenden, universalen Persönlichkeit gefeiert würden.“<sup>6</sup>

Meines Erachtens erklärt sich die begriffliche Asymmetrie der Geschlechtsidentität klarer, wenn man unsere begriffliche Unterscheidung zwischen der numerischen Identität, der qualitativen Identität und der Ich-Identität einführt. Dieser Unterscheidung nach habe ich schon behauptet, dass Beauvoir und Irigaray Männer auf der Ebene der numerischen Identität definieren, während sie Frauen auf der Ebene der qualitativen Identitäten aufgefasst haben.<sup>7</sup> Was ich damit meine ist, dass die Identitäten beider Geschlechter nicht auf der selben Ebene, sondern auf unterschiedlichen Ebenen definiert worden sind, so dass sie asymmetrisch sind. Die beiden Geschlechtsidentitäten gehören zu zwei unterschiedlichen Welten, die Welt der Einzigartigkeit oder Transzendenz und die Welt der Gemeinsamkeit oder Immanenz.

---

<sup>6</sup> Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1991, S. 27.

<sup>7</sup> Vgl. Im dritten und siebten Kapitel vorliegender Arbeit habe ich darauf hingewiesen, dass nicht nur Irigaray, sondern auch Beauvoir unter Männlichkeit die Individualität verstanden haben, die durch absolute Negation der Beziehung zu anderen zustande kommt, während sie die Weiblichkeit als Immanenz oder Körperlichkeit begreifen, deren Bedeutung je nach der kulturellen Zugehörigkeit verschieden ist.

Die immanente Welt ist die der Verschiedenheit, der Geschichtlichkeit und vor allem der Körperlichkeit. Weil Männer ihre Individualität durch die Transzendenz dieser Welt erlangen, verlieren sie damit ihren Bezug auf den Menschen als den zeit-räumlich „sitierten“ Körper. Ihre numerische Einzigartigkeit ist keine vermittelte Unterschiedenheit, die man durch die Zusammensetzung seiner qualitativen Identitäten erreichen kann, sondern eine absolute Unterschiedenheit, die man nicht zum Ausdruck bringen kann. Männer als absolute Unterschiedenheit sind nicht davon abhängig, wo und wann sie existieren, sie sind daher universal.

Frauen hingegen werden von Anfang an durch ihre Gemeinsamkeit bzw. Körperlichkeit begriffen, die in Raum und Zeit eingeschränkt ist. Frauen wurden je nach ihrer kulturellen Zugehörigkeit verschiedenen qualitativen Identitäten zugeschrieben. Je nach Rasse, Klasse oder Religion haben Frauen beispielsweise andere Identitäten bzw. andere feministische Positionen. Die Kategorie „Frauen“ besitzt auch vielfältige Bedeutungen, „weil die Geschlechtsidentität in den verschiedenen geschichtlichen Kontexten nicht immer übereinstimmend und einheitlich gebildet worden ist und sich mit der rassistischen, ethnischen, sexuellen, regionalen und klassenspezifischen Modalitäten diskursiv konstituierter Identitäten überschneidet.“<sup>8</sup>

Diese Verschiedenheit der Weiblichkeit hat Marion Young mit den verschiedenen Formen der Unterdrückung der Frauen verbunden. Ihr zufolge sind Frauen je nach ihrer kulturellen bzw. gesellschaftlichen Zugehörigkeit finanziell vernachlässigt, kulturell diskriminiert oder rassistisch unterdrückt. Zwischen den Frauen bildet sich daher keine einheitliche oder keine „stabile Frauenidentität“.<sup>9</sup> Wenn FeministInnen annehmen würden, dass die qualitative Verschiedenheit der Frauen nicht zu vermitteln ist, würden sie daraus schließen, dass Frauen in der Welt der Vielfalt wohnen, während Männer in der Welt der Einheit leben.

Unter Einfluss von Irigaray hält Butler die Sprache für das Einheitssystem, das die Differenz unterdrückt bzw. ausschließt. Anhand dieses Verständnisses ist Butler der Überzeugung, dass Frauen an jedem Versuch, sich durch diese „maskuline Bedeutungsökonomie“<sup>10</sup> der Sprache ausdrücken zu wollen, scheitern. Das heißt, dass die Logik der absoluten Einheit auf die Frauen nicht übertragen werden darf, weil sie, anders als die Männer, in ihrer Identität vielfältig sind. Wie Irigaray Frauen als das Geschlecht definiert hat, das „nicht eins“ ist,<sup>11</sup> begreift Butler

---

<sup>8</sup> Ebd. S. 18.

<sup>9</sup> Ebd. S. 36.

<sup>10</sup> Ebd. S. 32.

<sup>11</sup> Vgl. Luce Irigaray, *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, Berlin; Merve Verlag 1979, S. 22f.

Frauen daher als „das Nichtrepräsentierbare“ oder „die sprachliche Abwesenheit“.<sup>12</sup>

Aber hier stelle ich mir die Frage, ob Butler den Frauen alle Begriffe der Identität absprechen will bzw. alle Einheitssysteme für Frauen abschaffen will. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie man die Stelle interpretiert, an der Butler mit Foucault argumentiert, daß „das totalisierende Konzept des Universellen eher die Tendenz hat, sich den nichtantizipierten und nichtantizipierbaren Ansprüchen, die unter dem Zeichen des Universellen erhoben werden, zu verschließen, als sie zu autorisieren“.<sup>13</sup> Aus dieser Stelle zieht man oft die unbesonnene Schlussfolgerung, dass Butler alle Begriffe der Identität glatt ablehnt. Aber wir können hier anhand der begrifflichen Unterscheidung genauer untersuchen, was für einen Identitätsbegriff Butler als totalisierend kritisiert und welchen Begriff sie beibehalten will.

Butler kritisiert die politische Repräsentation des Feminismus dahingehend, dass sie auf der falschen Annahme basiert, „dass der Feminismus eine universale Grundlage haben müsse, die in einer quer durch die Kulturen existierenden Identität zu finden sei.“<sup>14</sup> Meines Erachtens wirft Butler mit dieser Kritik der feministischen Position vor, dass diese außerhalb der kulturellen Zugehörigkeit die einheitliche Identität der Frauen zu begründen versucht. Wenn Frauen ihre zeit-räumlich eingeschränkte Identität auf die ganze Welt übertragen würden, wäre die Identität wirklich totalisierend, weil sie die qualitative Identität der anderen Frauen dabei vernichtet.

Ich bin jedoch der Überzeugung, dass Butler ihre Kritik hauptsächlich gegen die feministische Position richtet, die unter dem Motto der Universalisierung eine substanziellen Einheit der Frauen anstrebt. Diese feministische Position hat nur einen faktischen Begriff der qualitativen Identität, die keine Veränderung bzw. keine Differenz berücksichtigt. Butler zufolge bringt diese feministische Position daher die „Verdinglichung von Geschlechtsidentität“<sup>15</sup> oder „eine Position der Hegemonialmacht“<sup>16</sup> hervor; wenn eine Frauengruppe ihre Angehörigen in einer tradierten Form der Weiblichkeit gefangen halten würde, indem sie dabei ihre individuellen Differenzen ignoriert, würde sie ihre Identität verdinglichen. Wenn eine Frauengruppe unter dem Motto der Universalisierung die anderen Gruppe zur Assimilation ihrer Identität zwingen würde, müsste sie sich den Vorwurf der Totalisierung gefallen lassen.

Wenn die politische Repräsentation der Frauen nur unter der Voraussetzung eines totalisierenden Identitätsbegriffs möglich wäre, wie können Frauen sich in eine politische

---

<sup>12</sup> Judith Butler (1991), S. 27.

<sup>13</sup> Judith Butler, „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der Postmoderne“, in Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Fraser(Hg.), *Der Streit um Differenz*, Frankfurt am Main; Fischer Verlag, 1993, S. 38.

<sup>14</sup> Judith Butler (1991), S. 18.

<sup>15</sup> Ebd. S. 21.

<sup>16</sup> Judith Butler, „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der Postmoderne“, S. 38.

Bewegung setzen, in der eine autonome Handlungsfähigkeit vonnöten ist? Was bislang von ihrer Kritik verschont geblieben ist, sind der praktische Begriff der Weiblichkeit und der formale Begriff der Identität. Hat Butler auch diese beiden Begriffe in Frage gestellt? Meines Erachtens liegt der Schlüssel zur Antwort in ihrer Behauptung, dass Frauen die Unmöglichkeit der einheitlichen Repräsentation ihrer Weiblichkeit zum „Ausgangspunkt für die Kritik der hegemonialen westlichen Repräsentation und der Metaphysik der Substanz“<sup>17</sup> nehmen müssen. Heißt das, dass Frauen sich in Vielfalt spalten müssen, anstatt sich in einem „Wir“ zu repräsentieren? Was meint sie damit, die Verschiedenheit zum Ausgangspunkt für die Feministische Kritik zu nehmen?

Anschließend an diese Stelle schreibt Butler, dass diese neue Politik „die Aufgabe einer *feministischen Genealogie* der Kategorie ‚Frau(en)‘“<sup>18</sup> ausführen soll, d.h. dass die Politik die jeweilige weibliche Identität *in Frage stellen* oder *dekonstruieren* muß.

„Eine dem demokratischen Protest im Horizont des Postkolonialismus verpflichtete Gesellschaftstheorie muss einen Weg finden, die Grundlagen, die sie notwendigerweise zugrunde legt, auch wieder in Frage zu stellen. Diese kritische Bewegung wendet sich gegen die List der Macht, die versucht, sich vor jeder Anfechtung abzuriegeln. Und diese Infragestellung steht meiner Ansicht nach im Mittelpunkt jedes radikalen politischen Projekts.“<sup>19</sup>

Setzt die neue Politik oder die Infragestellung der Grundlagen einen Identitätsbegriff voraus? Oder bedarf sie keiner Grundlage? Es ist anzunehmen, dass Butler mit der These der Infragestellung oder der Dekonstruktion die endgültige Zerstörung jeder Identität gemeint hat, indem sie eine starke Version des „Tod des Menschen“ vertritt. Unter diesem Verdacht steht sie, wenn sie sagt: „die Dekonstruktion beinhaltet lediglich, dass wir alle Bindungen an das, worauf sich der Terminus ‚Subjekt‘ bezieht, suspendieren und dass wir die sprachlichen Funktionen betrachten, in denen es bei der Festigung und Verschleierung von Autorität dient.“<sup>20</sup>

Wenn sie aber wirklich auf die Negation jeder Identität des handlungsfähigen Subjekts abgezielt hätte, warum verwendet sie immer noch die Kategorie wie „Frauen“ oder „Ich“ für die feministische Politik? Butler behauptet immerhin, dass die Kritik an der hegemonialen Identität im Namen der „Wir, Frauen“ ausgeübt werden soll. Ich vertrete die Meinung, dass Butler einen neuen Begriff der Identität für ihre feministische Politik voraussetzt. Um diese

---

<sup>17</sup> Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 28.

<sup>18</sup> Ebd. S. 21.

<sup>19</sup> Judith Butler, „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘“, S. 39.

<sup>20</sup> Ebd. S. 48.

Behauptung zu begründen, möchte ich von folgenden Sätzen Butlers ausgehen:

„Wenn sich herausstellt, dass die Grundprämisse feministischer Politik nicht mehr in einem stabilen Begriff der Geschlechtsidentität liegt, dann ist vielleicht eine neue Form feministischer Politik zu wünschen, die den Verdinglichungen von Geschlechtsidentität und Identität entgegentritt: eine Politik, die die veränderlichen Konstruktionen von Identität als methodische und normative Voraussetzung begreift, wenn nicht gar als politisches Ziel anstrebt.“<sup>21</sup>

Im Aufsatz „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘“ verkündet Butler deutlich, dass die feministische Kritik an der verdinglichten weiblichen Identitäten ohne Bezug auf ein kollektives Subjekt nicht möglich ist. Sie schreibt, dass sie damit einverstanden ist, „dass Demonstrationen, legislative Bemühungen und radikale Bewegungen Forderungen im Namen der Frauen stellen müssen.“<sup>22</sup> Oder sie sagt, „die Kritik des Subjekts beinhaltet keine Verneinung oder Nicht-Anerkennung des Subjekts, sondern eher eine Infragestellung seiner Konstruktion als vorgegebene oder normativ als Grundlage dienende (foundationalist) Prämisse.“<sup>23</sup> Wenn die Aufgabe der feministischen Politik in der Kritik an der Verdinglichung von Geschlechtsidentität liegt und wenn Butler für diese Aufgabe auf die Kategorie der „Frauen“ nicht verzichtet, müssen wir herausfinden, welchen Identitätsbegriff Butler für diese Kategorie voraussetzt.

Wie sieht das kritisierende Subjekt, das „Wir“ der feministischen Kritik, aus, das sich von dem verdinglichten „Wir“ unterscheidet? Um diese Frage zu verdeutlichen, möchte ich die von Butler vorgeschlagene feministische Kritik in folgendem Satz formulieren: „Wir, Frauen kritisieren die Wir-Identität, die an einer bestimmten Weiblichkeit festhält und daher die anderen Identitätsvorstellungen ausschließt.“ Dieser Satz basiert auf der Voraussetzung, dass das kritisierende Subjekt „Wir, Frauen“ von der verdinglichten Wir-Identität der Frauen zu unterscheiden ist. Mit anderen Worten; dieser Satz eröffnet die Möglichkeit, sich ein feministisches „Wir“, das als die Grundlage der Kritik dient, vorzustellen. Aber wie soll das feministische „Wir“ aussehen? Wenn, wie Butler behauptet, „kein Subjekt sein eigener Ausgangspunkt ist“<sup>24</sup> und jede Identität in einer Kultur konstituiert ist, wie kann das Subjekt seine Identität kritisieren?

Ich bin der Überzeugung, dass Butler, was das kritisierende Subjekt anbelangt, einen rekonstruktiven Begriff des Subjekts, eine Umdeutung des Subjektbegriffs, zu skizzieren wagt. Zunächst macht Butler deutlich: „dass das Subjekt konstituiert ist, bedeutet nicht, dass es

---

<sup>21</sup> Ebd. S. 21.

<sup>22</sup> Ebd. S. 48.

<sup>23</sup> Ebd. S. 41.

determiniert ist.<sup>25</sup> Dieser Satz beinhaltet zwar, dass das kritisierende Subjekt nicht an seiner kulturellen konstituierten qualitativen Identität festgemacht werden kann. Aber er erklärt noch nicht, aus welcher Perspektive bzw. mit welcher Identitätsleistung das Subjekt über seine verdinglichte Identität hinaus gehen kann. Kommt diese Umdeutung durch individuelle Transformation der Weiblichkeit oder durch formale Integrationsleistung zustande? Butler schreibt:

„Das Subjekt ist niemals vollständig konstituiert, sondern wird immer wieder neu unterworfen (subjected) und produziert. Dieses Subjekt ist also weder ein Ursprung noch ein bloßes Produkt, sondern die stets vorhandene Möglichkeit eines bestimmten Prozesses der Umdeutung (resignifying process), der zwar durch andere Machtmechanismen umgeleitet oder abgebrochen werden kann, jedoch stets die der Macht eignende Möglichkeit selbst darstellt, umgearbeitet zu werden.“<sup>26</sup>

Hier möchte ich darauf hinweisen, dass Butler unter dem Subjekt „Wir, Frauen“ einen Prozess der qualitativen Umdeutung versteht. Das heißt, dass das Subjekt nicht an dieser oder jener weiblichen Identität festgemacht werden kann, sondern die Identitätsfindung einem Prozess der Umdeutung unterworfen ist. Solange die Kategorie „Frauen“ umgedeutet wird, kann man sagen, dass „Frauen“ zwar von einem Machtsystem situiert, aber nicht vollständig determiniert sein kann. Unter „Frauen“ erleben Frauen die kulturelle Verschiedenheit bzw. die Veränderung ihrer qualitativen Identität. Wenn die Umdeutung der weiblichen Identität in der Kategorie der „Frauen“ realisiert wird, ist die Kategorie dann als das Ergebnis der praktischen Transformation der Weiblichkeit zu verstehen?

Auf diese Frage muss ich eine negative Antwort geben, indem ich darauf hinweise, dass bei Butler der Prozess der Umdeutung nicht von dem Subjekt selbst entworfen, sondern von dem Machtsystem getrieben wird. Das heißt, dass die Umdeutung keine individuelle Innovation, die das Subjekt planen oder kontrollieren kann, sondern ein Machtwechsel von einem zum anderen Machtsystem ist. In dieser Hinsicht sagt Butler, dass die Kategorie „Frauen“ „für eine Wieder-Verwendung oder einen Wieder-Einsatz“ zuständig ist, „die bislang noch nicht autorisiert waren.“<sup>27</sup> Wenn die Umdeutung nicht von dem autonomen Subjekt, sondern von einem Machtsystem geleistet wird, kann man nicht sagen, dass die Kategorie „Wir, Frauen“ durch die praktische Identifikation des Subjekts mit der Weiblichkeit zustande kommt. Wie soll man dann die Kategorie „Frauen“ verstehen? Ist sie nur eine sprachliche Position, in der die

---

<sup>24</sup> Ebd. S. 41.

<sup>25</sup> Ebd. S. 44.

<sup>26</sup> Ebd. S. 45.

<sup>27</sup> Ebd. S. 48.



Subjektivität eine Rolle spielt?

Gegen die gewöhnliche Butler-Interpretation vertrete ich hier die Meinung, dass die Kategorie „Wir, Frauen“ weder als eine sprachliche Position noch als ein souveränes Subjekt, sondern als der Ausdruck für die formale Integrationsleistung begriffen werden muss, sofern sie mit der Anerkennung der Bedeutungsverschiedenheit vom Subjekt verwendet wird. Das heißt, dass das Subjekt, das diese Kategorie verwendet, einen nicht totalisierenden Identitätsbegriff voraussetzt, in dem die Vielfalt der Bedeutung als die Verwendungsbedingung für die Kategorie „Frauen“ dient. Das Machtsystem produziert zwar diese oder jene qualitative Identität, aber es selbst erklärt keine Handlungsfähigkeit, die Verschiedenheit der weiblichen Identitäten als Bedingung für einen Umdeutungsprozess anzuerkennen. Der normative Wille zur Anerkennung der Verschiedenheit kann weder von der Sprache, noch von dem Machtsystem, sondern nur von einem moralischen Subjekt herkommen.

Wenn die neue Verwendung der Kategorie „Frauen“ nur unter der Voraussetzung der subjektiven Anerkennung der verschiedenen Bedeutungen der Kategorie möglich ist, kann man sagen, dass das von Butler vorgeschlagene Verständnis der „Frauen“ einen formalen Begriff der Identität voraussetzt, in dem es nicht um eine Einheit irgendeiner kulturellen Identität, sondern um die Anerkennung der Differenz zwischen Frauen geht. Wenn Butler sagt, dass die Kategorie „Wir, Frauen“ als „ein unbezeichnenbares Feld von Differenzen“, „das keine Identitätskategorie totalisieren oder zusammenfassen kann“, oder als „einen Schauplatz ständiger Offenheit und Umdeutbarkeit“<sup>28</sup> verwendet werden soll, wird klar, dass die Kategorie von Butler „Wir, Frauen“ ohne einen formalen Begriff der Identität nicht vorstellbar ist. Das heißt, dass das Subjekt, das diese Kategorie für sich selbst verwendet, nicht zur Transformation des Inhaltes, sondern zur Anerkennung ihrer Bedeutungsverschiedenheit fähig sein muss.

Hier möchte ich daran erinnern, dass ich die kritische Handlung der „Frauen“ bei Butler in folgendem Satz formuliert habe: „Wir, Frauen kritisieren die Wir-Identität, die an einer bestimmten Weiblichkeit festhält und daher die anderen Identitätsvorstellungen ausschließt“. Wenn ich mit Searle diesen Satz als eine individuell ausgeführte kollektive Handlung auslege, bedeutet er in der Tat: „Ich kritisiere den ausschließenden Begriff der weiblichen Identität, damit diese Kritik zur Selbstverwirklichung von ‚Wir, Frauen‘ dient.“ Wie ich bereits erörtert habe, muss das in diesem Satz genannte kritisierende Subjekt dazu fähig sein, die Grenze seiner Weiblichkeitsvorstellung bzw. die Möglichkeit der Existenz anderer Weiblichkeitsvorstellungen anzuerkennen.

Dass das Subjekt nicht nur handlungsfähig, sondern auch mit anderen solidarisch sein kann,

erklärt sie erst in ihrem neu erschienen Buch *Kritik der ethischen Gewalt* eingehender. In diesem Buch geht Butler von der Kritik der Ethik aus, die auf dem souveränen Subjekt beruht. Ihr zufolge kennt dieses Subjekt nicht seine Grenzen, so dass die darauf beruhende Ethik die Anderen verletzt. Das heißt, dass es in dem Moment den Anderen Gewalt antut, in dem es sein ethisches Urteil für souverän hält und es den Anderen aufzwingt. Butler schreibt:

„Ethische Systeme oder Moralcodes, die von der Selbsttransparenz des Subjekts ausgehen oder die uns die Verantwortung für eine uneingeschränkte Selbsterkenntnis zuschreiben, neigen dazu, fehlbaren Geschöpfen eine Art ‚ethischer Gewalt‘ anzutun.“<sup>29</sup>

Statt die Souveränität zu begründen, vertritt Butler die These, „dass die Hinnahme der Begrenzungen, die das Menschliche definieren, Teil jeder Erklärung moralischer Verantwortlichkeit sein muss.“<sup>30</sup> Während sie in ihrem feministischen politischen Aufsatz die Anerkennung der Umdeutbarkeit der „Frauen“ zum Anhaltspunkt genommen hat, richtet Butler in ihrer Moraltheorie ihre Aufmerksamkeit auf die menschliche Begrenzung, dass das Subjekt anerkennen soll, dass es die Rechenschaft seiner selbst nie vollständig geben kann. Wie sieht diese Begrenzung des Subjekts genauer aus?

Um diese Frage zu beantworten, möchte ich zunächst zeigen, dass Butler das Subjekt in zwei Instanzen des Selbst erklärt; Das Selbst, das mit der Anerkennung des Anderen zustande kommt, und das Selbst, das dieses Selbst in Frage stellt. Meines Erachtens erklärt Butler in der Tat die beiden Instanzen des Selbst mit Hilfe des „konkreten“ bzw. „verallgemeinerten“ Anderen und zieht daraus die Schlussfolgerung, dass das Subjekt deswegen seine Begrenzung haben soll, weil sein Selbst eigentlich aus den beiden Anderen besteht, die es nicht kontrollieren kann.

Butler zufolge entsteht das „Ich“ erst mit dem Anderen. Mit Adorno erklärt Butler das Andere als die herrschende Matrix ethischer Normen, die Entstehungsbedingung des moralischen „Ichs“:

„Ja, diese Matrix ist auch die Entstehungsbedingung des ‚ich‘, selbst wenn dieses ‚ich‘ aus diesem Normen nicht kausal ableitbar ist, selbst wenn wir nicht schließen können, dass das ‚Ich‘ ganz einfach die Wirkung oder das Werkzeug eines vorhergehenden Ethos oder eines zugrunde liegenden Feldes widerstreitender oder diskontinuierlicher Normen ist.“<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Ebd. S. 50.

<sup>29</sup> Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt; Suhrkamp 2003, S. 10.

<sup>30</sup> Ebd. S. 11.

<sup>31</sup> Ebd. S. 19-20.

Mit Foucault erklärt Butler das Andere als ein Wahrheitsregime, das die Bedingungen bietet, „unter denen die Selbstanerkennung möglich ist.“<sup>32</sup> Das Andere bietet dem Menschen die Möglichkeit der Anerkennung seiner Seinsweise. Diesbezüglich bin ich der Meinung, dass Butler sich unter dem Anderen zunächst das „verallgemeinerte Andere“ vorgestellt hat, mit dessen Akzeptanz das sich erkennende bzw. moralische Subjekt überhaupt zustande kommt. Das „Ich“ ist von dem „verallgemeinerten“ Anderen aber nicht vollständig determiniert. Denn es gibt noch eine Instanz des Selbst, die das Andere hinterfragt. Diese Instanz des Selbst erklärt sich meines Erachtens mit dem Begriff des „konkreten Anderen“. Um diese Instanz zu begründen, sagt Butler mit Cavarero, dass wir zwar nicht existieren können, ohne den Anderen anzusprechen bzw. von ihm angesprochen zu werden, aber „wir sind dennoch nicht genau wie der Andere“.<sup>33</sup> Hiermit weist Butler darauf hin, dass das „Ich“ in seiner Einzigartigkeit wahrhaft ein Anderer ist. Butler zufolge ist diese Singularität keine inhaltliche Unterschiedenheit, die man mit Begriffen definieren kann, sondern „die Irreduzibilität des Ausgesetztseins, gerade dieser Körper zu sein, der einer Öffentlichkeit ausgesetzt ist, die einmal intim und einmal anonym ist.“<sup>34</sup>

Weil das Subjekt nicht nur dem „verallgemeinerten“, sondern auch dem „konkreten“ Anderen ausgesetzt ist, hat es seine Begrenzungen; solange ich nur in Form eines „verallgemeinerten“ Anderen bestehe, bin ich ohne dieses Andere gar nichts, und ich kann mich nicht einmal ansatzweise auf mich selbst beziehen.<sup>35</sup> Außerdem bin ich als ein „konkretes“ Andere dem „verallgemeinerten“ Anderen gegenüber immer anders, und „es gibt keinen abschließenden Moment, in dem ich zu mir selbst zurückkehre.“<sup>36</sup> Obwohl meine Identität aus einer bestimmten kulturellen Norm besteht, kann ich sie nicht vollständig erzählen, weil das von sich erzählende „Ich“ immer ein bisschen anders als das erzählte „Ich“ ist. Vielmehr verliere das erzählende „Ich“ immer etwas, wenn es Rechenschaft ablegen will, weil es in diesem Selbstbezug sich gegenüber undurchsichtig ist. Wenn ich keine vollständige Rechenschaft von mir geben kann, wie ist es immer noch möglich, von einer ethischen Disposition zu sprechen? Obwohl die beiden Instanzen des Selbst eines Subjekts miteinander nicht zusammentreffen, hat Butler versucht, die beiden Instanzen des Selbst aufeinander zu beziehen. Daher möchte ich im nächsten Schritt argumentieren, dass der nicht durch eine inhaltliche Zusammensetzung der qualitativen Identitäten, sondern durch eine formale Integration zwischen ihnen geleistet wird.

---

<sup>32</sup> Ebd. S. 31.

<sup>33</sup> Ebd. S. 46.

<sup>34</sup> Ebd. S. 47.

<sup>35</sup> Ebd. S. 92-93.

<sup>36</sup> Ebd. S. 39.

Das heißt, dass Butler eine neue Moral entwirft, indem sie einen formalen Begriff der Identität, eine formal integrierte Selbstbeziehung vorschlägt. Wie sieht diese formale Integration aus? Butler geht davon aus, „dass wir durch unsere Unterschiede, d.h. durch unsere Singularität, einander gebunden sind.“<sup>37</sup> Wie Levinas aus der Einzigartigkeit jedes Menschen die Ethik der Brüderlichkeit ableitet, macht Butler unsere Andersheit bzw. die darauf beruhenden Begrenzungen zur Basis ihrer neuen Moral. In dieser Moral wird von dem Subjekt nicht mehr die Transparenz oder die Souveränität verlangt, sondern nur die Fähigkeit, die Grenzen seiner bzw. der Anderen anzuerkennen. Auf der inneren Ebene muss das Subjekt die innere Unterschiedenheit als selbständige anerkennen, die inhaltlich nicht zusammensetzen ist. Und auf der intersubjektiven Ebene muss das Subjekt die unkontrollierbare Andersheit der einzigartigen anderen anerkennen.

An dieser Stelle gilt es, sich genauer anzuschauen, was die Anerkennung der Anderen bei Butler bedeutet. Butler macht deutlich, dass nicht ein kognitives Interesse, sondern ein affektives Interesse das Subjekt zur normativen Anerkennung der Anderen veranlasst. Weil die Anderen und ich nur in unserer jeweiligen Einzigartigkeit gleich sind, kann unsere reziproke Anerkennung nicht auf der inhaltlichen Ebene gewährleistet werden. Wir können trotzdem miteinander solidarisch bleiben, solange wir uns nicht nur für die eigenen Grenzen, sondern auch für die Begrenzungen der jeweils Anderen verantwortlich fühlen. So wie ich mir das vergebe, was ich nicht vollständig wissen kann, muss ich auch den Anderen vergeben, dass sie bei einer Selbstbetrachtung aufgrund ihrer Begrenzungen für sich selbst undurchsichtig sind.<sup>38</sup> Diese affektive Anerkennung ermöglicht eine Offenheit, durch die man die eigene Andersheit und die der Anderen im wahrsten Sinne erfahren kann.<sup>39</sup> In dieser offenen Beziehung zu sich selbst und den Anderen geht es nicht mehr um die inhaltliche Einheit, sondern um die formale Anerkennung der menschlichen Grenzen. Auf dieser formalen Integrationsleistung kann ich für mich bzw. für die Anderen verantwortlich sein.

Anhand dieser Erklärung über den Selbstbezug möchte ich die Beziehung des „Ichs“ zu „Wir, Frauen“ analysieren, die sich in unserer Formulierung der feministischen Kritik befindet: „Ich kritisiere den ausschließenden Begriff der weiblichen Identität, damit diese Kritik zur Selbstverwirklichung von ‚Wir, Frauen‘ dient.“ In diesem Satz kann das „Ich“ sich nur dann in „Wir, Frauen“ eingliedern, wenn das „Ich“ anerkennt, dass jedes Mitglied von „Wir, Frauen“ in ihrer Einzigartigkeit unterschiedlich ist. Das heißt, dass die Kritik nur dann „Feministisch“

---

<sup>37</sup> Ebd. S. 47.

<sup>38</sup> Ebd. S. 56ff.

<sup>39</sup> Ebd. S. 59ff.

ausgeführt werden kann, wenn das einzelne „Ich“ formal anerkennt, dass die Mitglieder von „Wir“ nur in ihrer Einzigartigkeit miteinander verbunden sind.

Solange ich meine Grenzen anerkenne, kann ich eine Offenheit haben, durch die ich die Andersheit in mir bzw. in anderen Mitglieder von „Wir, Frauen“ erfahren kann. Und somit kann meine „Feministische“ Selbstkritik zur Selbstverwirklichung der Frauen dienen. In dieser Weise kann ich immer noch handlungsfähig bzw. verantwortlich sein. Ich brauche nicht souverän zu handeln, sondern nur meine Grenzen und die Verletzbarkeit der Anderen durch meine Handlungen zu erkennen, um meine feministische Kritik zu vervollständigen. Aufgrund dieser formalen Einheit kann ich mich als eine Frau mit anderen Frauen solidarisieren und mich für die Verletzung der anderen Frauen verantwortlich fühlen.

Man könnte allerdings den Einwand erheben, dass diese formale Art der Wir-Identität so wie jede qualitative Weiblichkeit auch in einem Machtsystem konstituiert sein und daher keine Handlungsfähigkeit begründen kann. Dies stimmt einerseits, weil Frauen diesen formalen Begriff der Subjektivität nur in der pluralistischen bzw. politischen Gesellschaft erreichen können, in der die Veränderung oder die Verschiedenheit der Weiblichkeitsvorstellung erlaubt bzw. erlebt wird. Nur in dieser Gesellschaft können Frauen lernen, „die ständige Spaltung als grundlosen Grund der feministischen Theorie sogar bejahen“<sup>40</sup> zu wollen.

Aber andererseits ist es falsch, wenn man daraus schließt, dass Frauen auch mit dieser Subjektivität nicht handlungsfähig sind. Denn mit dieser Subjektivität (mit der formalen Integrationsleistung, mit der politischen Identität) können Frauen von ihren Weiblichkeitsvorstellungen (von der qualitativen Identität, der kulturellen Identität) Distanz halten. FeministInnen können aus der Perspektive der formalen Wir-Identität die von der Kultur produzierten Weiblichkeitsvorstellungen als hegemonial kritisieren. Was hier als Maßstab für die feministische Politik bzw. Kritik gilt, ist keine bestimmte weibliche Identität, sondern die formale Identität, in der die Anerkennung der qualitativen Differenz der FeministInnen als die Bedingung für die feministische Einheit anerkannt wird. Daraus möchte ich schließen, dass Butler anhand dieses formalen Identitätsbegriffs einen neuen Begriff der feministischen Kritik begründen will, mit dem Frauen die Verdinglichung ihrer qualitativen Identität in Frage stellen können.

Wenn wir die von Butler vorgeschlagene Kategorie „Frauen“ als einen Ausdruck für die formale Einheitsleistung auslegen, können wir die Kritik von Seyla Benhabib an Butler, dass der sogenannte „Feminismus als Situierete Kritik“ keine Kritik sein kann, weil er keine Distanz

---

<sup>40</sup> Ebd. S. 50.

von der Gesellschaft halten kann,<sup>41</sup> für ungültig erklären. Für eine neue Politik brauchen Frauen ihre immanente Welt nicht zu transzendieren. Sie brauchen nur eine erweiterte immanente Perspektive, aus der sie auf die kulturell konstituierten qualitativen Identitäten hinabsehen und sie als hegemonial kritisieren können. Dieser formale Begriff der Wir-Identität basiert nicht auf der qualitativen Gleichheit der Frauen, sondern auf der Anerkennung ihrer qualitativen Differenz.

Ich denke, dass es Jodi Dean ist, die diesen „Feministischen“ Begriff kommunikationstheoretisch entwickelt hat. Jodi Dean stellt fest, dass FeministInnen ihre Solidarität nicht auf der inhaltlichen Identität, sondern auf der *formalen* Einheit gründen, in der die Differenz als inneres Grundelement gilt. Sie hat diese formale Einheitsmöglichkeit durch den Begriff „Communicative We“ erklärt, den ich im Folgenden genauer untersuchen möchte.

## 9.2 Das Kommunikative „Wir“ als „Feministische“ Identität

Die grundlegende Frage bei Jodi Dean ist; wie FeministInnen trotz ihrer Verschiedenheit solidarisch sein können. Auf diese Frage antwortet sie mit der These, dass das neue Konzept der feministischen Solidarität in der pluralistischen Gesellschaft auf dem kommunikativen Verständnis über die Wir-Identität basieren soll. Ich möchte in diesem Abschnitt behaupten, dass das kommunikative „Wir“ bei Jodi Dean als ein formaler Begriff der Wir-Identität zu verstehen ist, weil „Wir“ nicht auf der substanziellen Gruppenidentität, sondern auf der Anerkennung der qualitativen Differenz von Mitgliedern gegründet ist.

Ich habe an anderer Stelle<sup>42</sup> mit Liebsch zwischen zwei Formen kollektiver Identität unterschieden- kulturelle Zugehörigkeit und politische Mitgliedschaft und dabei erklärt, dass die kulturelle Zugehörigkeit auf die Identifikation der Zugehörigen mit den Normen ihrer Wertgemeinschaft beruht, während die politische Mitgliedschaft in der Integration kultureller Anderen zur politischen Gesellschaft besteht. Mit anderen Worten: jene kulturelle Zugehörigkeit stellt die substantielle Einheit dar, während diese politische Mitgliedschaft die formale Einheit ermöglicht, in der die substantielle Differenz zum Ausgangspunkt der politischen Mitgliedschaft genommen wird.

Meines Erachtens findet sich eine derartige begriffliche Unterscheidung der kollektiven Identität auch an der Stelle, wo Jodi Dean zwischen zwei Arten von Solidarität, der affektiven

---

<sup>41</sup> Vgl. Seyla Benhabib, „Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis“, in Benhabib/Butler/Cornell (Hg.) *Der Streit um Differenz*, Frankfurt am Main; Fischer 1994, S. 22-25.

<sup>42</sup> Siehe Abschnitt 6.3 im sechsten Kapitel vorliegender Arbeit.

bzw. konventionellen Solidarität und der reflektierenden Solidarität, unterscheidet. Ihr zufolge gibt es einerseits die affektive bzw. konventionelle Solidarität, in der man an die gemeinsamen Interessen, Gefühle oder Normen appelliert. Wie die kulturelle Zugehörigkeit beruht diese Art der Solidarität auf substantiellen Normen, die nur in der betreffenden Beziehung oder Kultur gültig sind. Jodi Dean weist selbst darauf hin, dass man bei dieser Art der Solidarität nicht dazu fähig ist, die Nicht-Zugehörigen einzuschließen. Jodi Dean schreibt: “both affectional and conventional solidarities have built in limits that prevent their extension beyond a particular group.”<sup>43</sup> Das heißt, dass diese Art der Wir-Identität nur dann entstehen kann, wenn „ich“ und „du“ in einer kulturellen Gruppe die Nicht-Zugehörigen als „sie“ oder „er“ bezeichnen. Weil diese Solidaritäten die begriffliche Opposition zwischen “we friends” und “those strangers” voraussetzen, nennt Jodi Dean diese Art der Solidarität „eingeschränkte Solidarität (limited Solidarity)“.

In ihrem Buch *Solidarity of Strangers* hat Jodi Dean erhartet, dass “the We of identity politics” gerade diese eingeschränkte Art der Solidarität voraussetzt, weil es auf einer substantiellen Identität basiert, die nur in einer kulturellen Wertgemeinschaft gültig ist. Im feministischen Kontext führt Jodi Dean “the sisterhood von `white women´s liberationists`” als Beispiel für die eingeschränkte Solidarität an, denn “when white women´s liberationists appealed to the sisterhood of all women, they predetermined who women are and can be, denied differences among women, and refused to acknowledge wome´s own accountability for their oppression of each other.”<sup>44</sup> Ihr zufolge sind “white women´s liberationists” auf die konventionelle Identität ihrer kulturellen Gemeinschaft angewiesen, welche die Identitäten der anderen feministischen Gruppen ausschließt.

“Further since we do continue to appeal to solidarity, I want to know how these appeals can still be meaningful in pluralist, multicultural societies when traditional values have been exposed as biased and exclusionary.”<sup>45</sup>

Jodi Dean geht daher von der Überlegung aus, “whether the collapse of traditional values requires us to forfeit solidarity in the interests of freedom and diversity or whether we can have a conception of solidarity based on a respect for difference.”<sup>46</sup> Nach dieser Passage behauptet Jodi Dean, dass FeministInnen trotz ihrer Differenz solidarisch bleiben können, wenn sie die Anderen zum kommunikativen „Wir“ integrieren. Jodi Dean entwickelt anhand dieses

---

<sup>43</sup> Jodi Dean, *Solidarity of Strangers*, London;University of California Press 1996, S. 19.

<sup>44</sup> Ebd. S. 15.

<sup>45</sup> Ebd. S. 16.

<sup>46</sup> Ebd. S. 16.

kommunikativen „Wir“ ein reflektierendes Konzept der Solidarität bzw. einen nicht-ausschließenden Begriff der kollektiven Identität zu finden sei, der für die innere bzw. äußere Differenz offen ist.

Auf der politischen Ebene des Feminismus hat Jodi Dean ihr Interesse nicht darauf gerichtet, die faktische, verdinglichte Gruppenidentität kommunikativ zu transformieren. Statt dass sie für die autonome Transformation der konventionellen Identität argumentiert, konzentriert sie sich eher darauf, ein formales Konzept der Solidarität, „reflective Solidarity“, zu entwerfen, das auf dem kommunikativen Verständnis über das „Wir“ basiert. Meines Erachtens zeigen sich die Charakterzüge der reflektierenden Solidarität bzw. des kommunikativen Verständnisses der Wir-Identität vor allem in drei Stichworten, die sie selbst genannt hat: „Mutual Expectation: the communicative ‚we‘“, „Responsibility: the situated, hypothetical Third“ und „Orientation toward Relationship: the generalized other“.

Die reflektierende Solidarität besteht grundsätzlich in der gegenseitigen Erwartung, dass die Kommunikationsmitglieder die innere und äußere Differenz zwischen ihnen als Bedingung für ihre Solidarität anerkennen. Wenn die Kommunikationsmitglieder sich als „Wir“ ausdrücken, beruhen sie nicht auf einer bestimmten Gruppenidentität, sondern auf der Anerkennung der Anderen als Kommunikationsmitgliedern. In dieser Hinsicht sagt Jodi Dean, in der Kommunikation, „the ‘query’ constructs the ‘we’.“<sup>47</sup>

„Based on the idea that the ties we create through our discussions and questions engender shared expectations of recognition and response, reflective solidarity finds the meaning of appeals to solidarity rests in our awareness of and regard for those multiple interconnections in which differences emerge.“<sup>48</sup>

Jodi Dean behauptet diesbezüglich, dass FeministInnen nicht von der Erfahrung ihrer qualitativen Gleichheit, sondern von der Anerkennung ihrer qualitativen Differenz ausgehen müssen, damit sie trotz ihrer Verschiedenheit solidarisch bleiben können. Das heißt, dass die Differenz konstitutiv für die Solidarität der FeministInnen sein soll. In dem kommunikativen Konzept des „Wir“ werden die qualitativ Anderen bzw. die kulturell Fremden nicht von „Wir“ vertrieben, sondern in „Wir“ einbezogen. Sie schreibt:

“Our enemy ist no longer some outside ‘other’ or stranger whom we must exterminate or banish. Rather she ist one of us, someone with whom I complete, someone with whom I

---

<sup>47</sup> Ebd. S. 30.

<sup>48</sup> Ebd. S. 16.



live.”<sup>49</sup>

Diese Integration der qualitativ Anderen in das kommunikative „Wir“ macht Jodi Dean zum Maßstab für die feministische Politik. Das heißt, dass nur die feministische Gruppe als „Feministisch“ im wahren Sinne bewertet werden kann, wenn sie bereit sind, die Stimme der anderen feministischen Gruppen zu hören. Auf dem Prinzip „our respect for each other`s difference”<sup>50</sup> bilden die FeministInnen ihre „*kommunikative Wir-Identität*“. Meines Erachtens basiert auf diesem formalen Identitätsbegriff der kommunikative Feminismus, den ich im sechsten Kapitel mit Habermas herausgearbeitet habe.

In dieser kommunikativen Wir-Identität fühlt man sich daher für „die situierten, hypothetischen Dritten“ verantwortlich. Um ein Missverständnis über den Begriff zu vermeiden, möchte ich hier klarstellen, dass Jodi Dean mit „den situierten, hypothetischen Dritten“ nicht die Anderen außerhalb der kommunikativen Gemeinschaft, sondern die Anderen außerhalb der Kultur bzw. Wertgemeinschaft bezeichnet. Das heißt, dass „die Dritten“ bei Jodi Dean immer die qualitativ Anderen oder die kulturell Fremden und nicht die kommunikativ Anderen sind. Sie gehören zu einer anderen Kultur, sie sind also in anderer Raum und Zeit „situiert“. Die „situierten“ Dritten können jedoch Insider unserer Kommunikation sein. In der Kommunikation wird die kulturelle Identität der Dritten ‚hypothetisch‘ aufgefasst. Das heißt, dass sich ihre kulturelle Identität von der kulturell eingeschränkten Perspektive eines Anderen her vorgestellt wird.<sup>51</sup> Obwohl sich die kulturellen Fremden nur hypothetisch vorgestellt werden können, bekommt man mit dieser Vorstellung den Anlass zur Selbstreflexion, sofern man die kulturellen Fremden in das kommunikative „Wir“ integriert. Solange die kulturell Fremden als Teilnehmer unserer Kommunikation erkannt werden, sind die Fremden diejenigen, für die wir uns verantwortlich fühlen.

Schließlich erklärt Jodi Dean die reflektierende Solidarität in dem Stichwort: „Orientierung an die Beziehung, das generalisierte Andere“.<sup>52</sup> Dabei ist Jodi Dean der Meinung, dass man in der kommunikativen Wir-Identität bereit sein kann, mit verschiedenen sozialen Normen umzugehen. Ihr zufolge internalisiert das Individuum in der multikulturellen Gesellschaft nicht ein einzelnes generalisiertes Andere, sondern mehrere. Beispielsweise lernt eine Mischlingsfrau, eine Indianerin in der mexikanischen Kultur zu sein, oder aus der

---

<sup>49</sup> Ebd. S. 77.

<sup>50</sup> Ebd. S. 16.

<sup>51</sup> Ebd. S. 34.

<sup>52</sup> Ebd. S. 35. Unter dem generalisierten Anderen versteht Jodi Dean die sozialen Normen. Dies zeigt sich an der Stelle deutlich, wo sie schreibt, „The generalized other refers to the organized set of expectations of a social group.”

amerikanischen Perspektive ein Mexikanerin zu sein. Daher bildet sich „multiple-voiced subjectivity“.<sup>53</sup> Jodi Dean ist der Überzeugung, dass diese Mehrstimmigkeit des Individuums bedeutet, dass es die verschiedenen Normen nicht verweigert, sondern versucht, eine Koexistenz dieser Normen zu ermöglichen. Solange „wir uns selbst Fremde sind“,<sup>54</sup> entwickeln wir verschiedene Arte, mit den kulturellen Fremden eine Beziehung aufzubauen.

Hiermit wird klar, dass die stichwortartig erklärte reflektierende Solidarität bei Jodi Dean wie die politische Identität bei Liebsch bzw. die kommunikative Identität bei Habermas auf die formale Regel der Anerkennung der Differenz der Mitglieder angewiesen ist. Wenn die FeministInnen ihre Solidarität auf der kommunikativen Wir-Identität gründen, haben sie die Möglichkeit, trotz ihrer qualitativen Differenz voneinander zu hören und miteinander zu reden. Sie können in dieser reflektierenden Einheit anfangen, ihre eigene qualitative Identität mit den anderen zu konfrontieren und dabei über sich selbst zu reflektieren.

Die Knospe der reflektierenden Solidarität der FeministInnen findet Jodi Dean in “Groups of Women of Color”, die von Lynet Uttal dargestellt worden sind. Im Aufsatz “Nods That Silence” im Buch *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras* ist Lynet Uttal von der Darstellung ihrer Erfahrung in “Women of Color feminist groups” ausgegangen, “Our shared efforts to figure out the differences make us feel closer to women whom we initially perceived as ‘others’.”<sup>55</sup>

Lynet Uttal hat von der Erfahrung berichtet, dass FeministInnen in “Anglo feminist groups” die andere Stimme zwar hören, aber ihr nicht zuhören. Weil die andere Stimme nicht willkommen, sondern nur als leeres Echo nur zu der Sprecherin zurückgekehrt ist, verzichten Frauen in der Gruppe darauf, ihre Differenz zu melden. Sie können entweder für die vorgefundenen Ziele sprechen (nicken) oder schweigen. Uttal ist der Meinung, dass das Zuhören jedoch in “the Women of Color groups” stattfindet. Diese Gruppe geht nicht von einer bestimmten Identität aus, sondern sie fängt mit dem Bewusstsein an, dass “we have to be allowed to get messy.”<sup>56</sup> In ihren Diskussionen herrscht daher nicht die Stille, sondern die Konfusion, Unstimmigkeit und Streit. Die innere Differenz wird nicht überhört, sondern es wird ihr zugehört. Uttal ist der Meinung, dass die Frauen auf dieser Unstimmigkeit ein neues Verständnis über “sisterhood” aufbauen können.

Hier wird klar, dass Jodi Dean die kommunikative Wir-Identität nicht auf der inhaltlichen

---

<sup>53</sup> Ebd. S. 36.

<sup>54</sup> Vgl. Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1990.

<sup>55</sup> Lynet Uttal, “Nods That Silence”, in Gloria Anzaldúa (Hsg.), *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras*, San Francisco: Aunt Lute Books 1990, S. 319.

<sup>56</sup> Ebd. S. 319.

Konsensbildung, sondern eher auf der formalen Sicherstellung der Differenz begründet. Aber wie bei Jürgen Habermas taucht bei Jodi Dean ab und zu die Verwirrung auf, den formalen Begriff der kommunikativen Identität von dem kommunikativ hergestellten Begriff der Weiblichkeit nicht zu trennen. Denn unkonsequenterweise argumentiert sie an einigen Stellen, dass FeministInnen aufgrund dieser kommunikativen Solidarität auch noch einen inhaltlichen Konsens erreichen, in dem die Differenz aufgehoben wird. So schreibt sie über die kommunikative Überbrückung der Kluft zwischen verschiedenen Kulturen und schließt damit nicht aus, dass die Überbrückung auch von substantieller Kultur sein kann:

“Adopting the perspective as that of a situated third enables solidarity bound members to discard the elements of homogeneity and isolation from other groups characteristic of conventional solidarities as they bridge the gap between insider and outsider.”<sup>57</sup>

Anschließend erklärt Jodi Dean, “the designation of this perspective as that of a ‘third’ thus supplements the mutual ‘I-you’ composition of the communicative ‘we’ by bringing in a ‘they’ or a ‘she’ or ‘he’.”<sup>58</sup> Das heißt, daß man sich aufgrund der kommunikativen Wir-Identität eines besseren Verständnisses für die fremden Kulturen oder Normen bewusst und dabei über seine eigenen Normen reflektieren kann. In der kommunikativen Wir-Identität erfährt man nicht nur die Differenz der anderen, sondern man verändert auch seine qualitative Identität. Wenn Jodi Dean von “internal presence of revision”<sup>59</sup> oder “juggling skills”<sup>60</sup> redet, scheint sie der Meinung zu sein, dass die Diskussion zwar mit der Differenz anfängt, aber mit der substantiellen Einheit endet. In diesen Verdacht kommt sie auch, wenn sie das „Wir“ anhand der Theorie Mouffes erklärt:

“Mouffe ist correct to note that each ‘We’ in a contemporary democratic society is constructed in a context of diversity and conflict. She is right when she claims that there is no ‘final unity.’”<sup>61</sup>

“This means that the expression ‘we’ must be interpreted not as given, but as ‘in process’, as the discursive achievement of individuated ‘I’s.’ Such an opening up of the notion of ‘we’ makes possible a change in our attitude toward boundaries, a change which requires that each individual view group expectations from the perspective of a situated, hypothetical third.”<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> Jodi Dean (1996), S. 34.

<sup>58</sup> Ebd. S. 34.

<sup>59</sup> Ebd. S. 37.

<sup>60</sup> Ebd. S. 36.

<sup>61</sup> Ebd. S. 43.

<sup>62</sup> Ebd. S. 3.

Hier scheint Jodi Dean unter der Wir-Identität auch noch die qualitative Einheit zu verstehen. Denn nur die qualitative oder kulturelle Identität kann Plural (“each we”), „im Prozess der Veränderung“ oder „die diskursive Errungenschaft“ sein. Die formale Identität, die Regel der Anerkennung der Differenz selbst kann weder Plural sein, noch in Frage gestellt werden.

Trotz dieser Verwirrung hat Jodi Dean niemals behauptet, dass die feministische Politik einer kommunikativen Konsensbildung dienen soll. Sie hat vielmehr immer wieder klar ausgedrückt, dass FeministInnen die kommunikative Anerkennung der Differenz zum Maßstab für ihre politische Kritik nehmen müssen. Was die Aufgabe der feministischen Politik anbelangt, hat sie daher nicht behauptet, eine politische Theorie zu bilden, sondern sie hat immer die Kritik an der vorgefundenen Normen betont. Sie hat vorgeschlagen, dass FeministInnen dieser formalen Identität nach überprüfen soll, ob sie einer kulturellen Gruppenidentität der Differenz gegenüber offen ist. Eine solche formale Identität, die als Maßstab Form der Identität dient, findet sie im Begriff “Publicity”:

“Publicity is the way members of civil society expose, question, and confront those cultural interpretations that have devalued the speech of particular groups.”<sup>63</sup>

Warum thematisiert Jodi Dean dann die Erneuerung der Gruppenidentität? Ich bin der Meinung, dass wir ihre Theorie ohne Widerspruch erklären können, wenn wir die begriffliche Unterscheidung von kommunikativer Wir-Identität und kommunikativer Uns-Identität einführen.<sup>64</sup>

In 6.2 habe ich bei der Analyse der Habermaschen Theorie deutlich gemacht, dass die kommunikative Identität selbst kein Inhalt der Einheit, sondern die formale Instanz der Einheit ist. Und die „kommunikative Wir-Identität“ bei Jodi Dean gilt auch für diese formale Instanz der kommunikativen Integration, auf der die qualitativ verschiedenen Kommunikationsmitglieder das jeweilige Andere als einen Teil von „Wir“ erkennen. Hier möchte ich jedoch darauf aufmerksam machen, dass die Mitglieder durch Kommunikation nicht nur die formale Regel der Anerkennung der Anderen halten, sondern auch ihre kulturelle Identität in Bezug auf die Anderen reflektieren bzw. neu bestimmen. Das heißt, dass die Mitglieder ihrem Organisationsprinzip nach nicht nur die Gruppe zu kritisieren, welche die Andere ausschließt, sondern auch ihre eigene kulturelle Identität in der Weise transformieren, dass diese der formalen Regel der Anerkennung der Anderen nicht widerspricht. Diese substantielle Errungenschaft der Kommunikation, die ich allgemein „Uns-Identität“ nennen

---

<sup>63</sup> Ebd. S. 95.

möchte,<sup>65</sup> ist der qualitative Aspekt der kommunikativen „Wir-Identität“.

Die kommunikative Wir-Identität ist die Bedingung für die kommunikative Herstellung der „Uns-Identität“ und umgekehrt. Eine Kulturgemeinschaft kann nur dann eine vernünftige „Uns-Identität“ entwickeln, wenn deren Angehörigen bereit sind, die innere und äußere Differenz zum kommunikativen „Wir“ zu integrieren. Ebenso entsteht die kommunikative Wir-Identität nur dann, wenn die Mitglieder ihre „Uns-Identitäten“ in der Weise transformieren, dass sie in diesen Identitäten ihre Verschiedenheit als Bedingung für die kommunikativen Integration anerkennen können. Aber aus der Tatsache, dass die beiden Identitäten die beiden Seiten des selben Medaillons sind, darf man nicht schließen, dass die beiden Aspekte das gleiche Interesse hervorrufen. Denn sie steuern die Diskussion in eine jeweils eigene Richtung.

FeministInnen verfolgen je nach dem, welchen Aspekt sie zum Ausgangspunkt ihrer „Feministischen“ Identität nehmen, zwei verschiedene Strömungen. Legen sie für sich den formalen Begriff der kommunikativen Wir-Identität zugrunde, kritisieren sie die verdinglichten substanziellen Weiblichkeitsvorstellungen, die innere bzw. äußere Differenz außer acht lassen, als „nicht-Feministisch“. Legen sie dagegen ihrem Schwerpunkt auf die kommunikative Herstellung der substanziellen Gruppenidentität, beschäftigen sie sich mit der Frage, was für eine Weiblichkeit sie gemeinsam wollen.

Jodi Deans Interesse ist auf die Begründung von politischer Solidarität zwischen verschiedenen feministischen Gruppen anhand der kommunikativen „Wir-Identität“ gerichtet. Dennoch beschäftigt sich Jodi Dean deswegen auch mit der kommunikativen Herstellung substantieller Identität, nicht weil diese die Basis ihrer feministischen Theorie der Solidarität ausmacht, sondern weil diese auch ein Aspekt der Kommunikation ist.

### **9.3 Fragestellung**

Ich habe in 9.1 und 9.2 die feministischen Konzepte der Identität von Butler und Jodi Dean als formale Begriffe der Identität interpretiert. Die beiden Autorinnen haben gemeinsam die Behauptung vertreten, dass die Einheit des feministischen Subjekts nicht in Bezug auf die

---

<sup>64</sup> Siehe den Abschnitt 6.2 im sechsten Kapitel vorliegender Arbeit.

<sup>65</sup> Um diese Behauptung zu verdeutlichen möchte ich zunächst an die zwei Aspekte der Identitätsbildung von Erikson, einen Ich- und Selbst-Aspekt, erinnern. Erikson hat darauf hingewiesen, daß die Identitätsbildung des Individuums von beiden Aspekten her, aus der integrierenden Ich-Instanz und dem integrierten Selbst-Bild, erklärt werden soll. Meines Erachtens hat Mead die beiden Aspekte jeweils mit „I“ und „me“ bezeichnet. Ich schlage vor, daß wir auf der Ebene der kollektiven Identitätsbildung die beiden Aspekte der Identität jeweils „Wir-Identität“ und „Uns-Identität“ nennen.

qualitative Identität, sondern auf die formale Identität „Frauen“ als Schauplatz der Umdeutbarkeit oder „kommunikative Wir-Identität“ begründet werden soll. Insofern bin ich der Überzeugung, dass die beiden Autorinnen grundsätzlich den formalen Begriff der Wir-Identität zur Basis ihrer feministischen Theorie nehmen.

Meines Erachtens bleiben jedoch zwei Fragen von eminenter Bedeutung unbeantwortet. Zum Einen: Wie verhalten sich die qualitativ bzw. kulturell Verschiedenen in der formalen Wir-Identität zueinander? Diese erste Frage hängt mit der Frage zusammen, inwiefern bzw. in welcher Weise die qualitativ Verschiedenen die Differenz der jeweils Anderen anerkennen. Ich stelle fest, dass die beiden Autorinnen bei der Antwort auf diese Fragen gewisse Unterschiede zeigen. Die zweite Frage lautet: Ist die formale Wir-Identität des Feminismus nicht zu abstrakt, um „Feministisch“ zu sein? Bei dieser Frage geht es darum, warum diese formale Identität nicht „menschlich“, sondern ausgerechnet „Feministisch“ genannt wird, obwohl sie nichts mit der substantiellen Identität der weiblichen bzw. feministischen Gruppe zu tun hat.

Was die erste Frage anbelangt, möchte ich zunächst die Theorie von Butler diskutieren. Butler erwähnt bei der Erklärung der feministischen Kritik, in der FeministInnen den formalen Begriff der „Frauen“ zum Maßstab der Kritik nehmen, keine Interaktionen zwischen verschiedenen Bedeutungen der „Frauen“, während Jodi Dean bei der Erklärung der feministischen Solidarität, die auf der kommunikativen Wir-Identität basiert, auch die Möglichkeit der interaktiven Identitätsveränderung nicht ausschließt. Anders als Jodi Dean schneidet Butler das Problem der autonomen Bestimmung der Weiblichkeit aus ihrer Theorie aus.

Butler behauptet, dass die gerechte feministische Verwendung der Kategorie „Frauen“ nur dann stattfindet, wenn das feministische Subjekt das Wort „Frauen“ als Schauplatz der verschiedenen Bedeutungen verwendet. In Bezug auf diese formale Identität können FeministInnen die Position in Frage stellen, die auf einer bestimmten Bedeutung der Frauen beharrt. Aber diese Infragestellung führt sie nicht zur autonomen Veränderung bzw. Erneuerung der weiblichen Identität. Denn bei Butler wird die Bedeutungsveränderung der weiblichen Identität nicht durch autonome Transformation, sondern durch einen Wechsel von einem zum anderen Bedeutungssystem geleistet.

Meines Erachtens sind die Subjekte, die die Kategorie der „Frauen“ als Schauplatz der Bedeutungsverschiedenheit anerkennen, für die anderen Stimmen offen. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass sie durch Übernahme der anderen Stimme ihre Identität verändern wollen, sondern darin, dass sie sehr wohl wissen, dass sich die Bedeutung ihrer Identität mit dem Wechsel des Machtsystems ändert. Hier versteht sich eine substantielle Bedeutung der Frauen

nicht als die veränderliche, sondern als die von einem Machtsystem beeinflusste Identität. Man kann zwar mit Butlers Begriff der „Frauen“ kritisieren, dass jeder Versuch, „Frauen in eine Bedeutung der weiblichen Identität geschlossen zu halten, hegemonial ist. Aber man kann trotz der Anerkennung der Mehrdeutigkeit der „Frauen“ nicht darüber diskutieren, wie eine Bedeutung in sich erneuert werden könnte.

Auf den ersten Blick scheint dies bei Jodi Dean nicht anders zu sein, wenn sie schreibt:

“While this emphasis on the recognition of concrete particularity resembles the university of affective solidarity, it does not require that we completely recognize the other as the ‘person she is.’ Instead, reflektive solidarity entails that we give the other *the space to be* the person she is. Thus, we don’t try to make her a feminist or an African American; we don’t ask her to be a lesbian or an anticolonialist. We respect the depth of her difference and trust enough to stand with her.”<sup>66</sup>

Wenn man die Betonung auf die letzte Sätze legt, kann man die „kommunikative Wir-Identität“ bei Jodi Dean als einen formalen Identitätsbegriff verstehen, in dem der Inhalt der Anderen mit der Möglichkeit der Solidarität nicht zu tun hat. Unabhängig davon, welche qualitative Identität die Anderen haben, können die Kommunikationsmitglieder zueinander solidarisch sein. Daher scheint in der „Kommunikativen Wir-Identität“ kein Motiv zur Veränderung der qualitativen Identität aufzutreten.

Aber wenn man sein Augenmerk auf die vorherige Passage “the space to be” richtet und sie mit der Passage “the person she is” vergleicht, kann man Jodi Deans Worte dahingehend auslegen, dass sie die qualitative Identität der Anderen nicht als eine vorgegebene Seinsweise, sondern als einen Raum für die praktische Bestimmung von Subjekten betrachtet. Das heißt, dass es sich bei Jodi Dean nicht um die Anerkennung der Anderen in ihren vorgefundenen Differenzen, sondern eher um die Anerkennung der Anderen in ihren und der eigenen möglichen Differenzen handelt. Daraus möchte ich schließen, dass Jodi Dean anders als Butler die Möglichkeit der praktischen Erneuerung der qualitativen Identität von Subjekten nicht ausschließt. FeministInnen sind in dem Begriff der „kommunikative Wir-Identität“ auch dazu veranlasst, zu überlegen, wie sie ihre qualitative Identität transformieren.

Diese Vermutung wird an der Stelle bestätigt, in der Jodi Dean das Andere als das „hypothetische“ Dritte bezeichnet. Wie wir schon in 9.2 gesehen haben, ist die Andere deswegen der „hypothetische“ Dritte, weil sie von unserer Seite her nicht gänzlich vorstellbar ist. Solange man sich die qualitative Identität der Anderen nur „hypothetisch“ vorstellen kann, gibt es immer eine Kluft, die nicht völlig zusammengesetzt wird und daher als Quelle der

Differenz dient. Das heißt, dass man sich auch der Tatsache bewusst ist, dass die Anderen auch die „radikale Anderheit“<sup>67</sup> haben können, die man sich vorstellen kann. In der kommunikativen Wir-Identität können die feministischen Subjekte anderen Stimmen gut zuhören, weil sie dabei bereit sind, nicht nur der relativen Andersheit, sondern auch der radikalen Anderheit der Anderen offen zu sein. Sie können aufgrund der Wir-Identität daher nicht nur kritisieren, was und wer eine verdinglichte qualitative Identität voraussetzt, sondern auch darüber hinaus eine Diskussion eröffnen, wie sie ihre Identität in Bezug auf die radikalen Anderheit der Anderen transformieren können.

Nun werde ich mich der zweiten Frage zuwenden. Nicht nur Butler, sondern auch Jodi Dean machen ihren formalen Begriff der Identität zum Maßstab für die „Feministische“ Kritik. Butler versucht jegliche verdinglichte Identität in Bezug auf ihre Kategorie „Frauen“ in Frage zu stellen und Jodi Dean schlägt vor, dass FeministInnen aufgrund der kommunikativen Wir-Identität alle verdinglichten Normen aus der Tradition als „nicht-Feministisch“ kritisieren müssen. Wenn die kollektive Identität des Feminismus so formal ist, dass sie nichts anderes als die Form der Anerkennung der Differenz des Anderen bedeutet, warum soll sie „Feministisch“ heißen? Wenn die Wir-Identität so formal ist, dass sie mit der weiblichen Identität nicht zu tun hat, warum heißt ein solcher formaler Begriff der Identität „Feministisch“ und nicht „menschlich“ ?

Hier möchte ich darauf aufmerksam machen, dass das Wort „Feministisch“ bei mir nicht mit dem Wort „weiblich“ verwechselt werden darf. Wie ich im ersten, zweiten und dritten Abschnitt vorliegender Arbeit gezeigt habe, ist der „feministische“ Maßstab nicht auf eine bestimmte Norm der Weiblichkeit, sondern auf die normative Idee der Vermeidung der Ausschließung oder der Anerkennung des Anderen zugeschnitten. Daher kann dieser formale Begriff der Wir-Identität genauso gut für die Männergruppen gelten, die sich von der Ausschließungslogik befreien wollen. Wie Iris Marion Young und Chantal Mouffe behauptet haben, solidarisiert ein feministischer Begriff der „citizenship“, der in der Anerkennung der individuellen Differenz der anderen besteht, nicht nur Frauen, sondern auch andere Gruppen, solidarisieren, die in ihren Kultur, Unfähigkeit, Rasse oder in ihrem Alter ausgeschlossen sind.<sup>68</sup>

Der formale Begriff der Wir-Identität ist dennoch weder „rasseemanzipatorisch“ noch

---

<sup>66</sup> Jodi Dean (1996), S. 39.

<sup>67</sup> Siehe 6.3 vorliegender Arbeit. Dort habe ich mit Liebsch die radikale Anderheit als einen Grenzbegriff erklärt, den man mit einem Begriff nicht vergleichen bzw. begreifen kann. Liebsch behauptet, dass die Annahme der radikalen Anderheit des Anderen uns ermöglicht, die totalisierende Einstellung zu vermeiden.

<sup>68</sup> Chantal Mouffe, „Feminism and Radical Politics“, in Judith Butler and Joan W. Scott (Hrg.), *Feminists Theorize*



„menschlich“, sondern „Feministisch“, weil sie aus dem Interesse an die Befreiung der Frauen von der Ausschließung entwickelt worden ist. Dieser formale Begriff der Wir-Identität kann, abgesehen von seinen Bezug auf den Bestandteil der Frauen, als „Feministisch“ bezeichnet werden, solange er dazu dient, Frauen von der Ausschließungslogik zu befreien.