

Was ist der „Feministische“ Begriff der Identität?

Wie kann man einen gehaltvollen Begriff „Feministischer“ Identität entwickeln? Ist dies eine rein feministische Frage oder eine Frage der „philosophischen Frauenforschung“ oder eine Frage der „Feministischen Philosophie“?

Herta Nagl-Docekal erklärt die „philosophische Frauenforschung“ als „ein Projekt, das durch seinen Gegenstandsbereich definiert ist eben die Erforschung der Frau.“ Das heißt, dass Frauen in der Forschung nur in dem Gegenstandsbereich auftreten, der in Bezug auf die Begriffe der bisherigen Philosophie analysiert wird. Die „philosophische Frauenforschung“ interessiert sich dafür, wie aus der Perspektive der bisherigen Philosophie die weibliche Identität bestimmt werden kann und nicht dafür, welcher Identitätsbegriff aus feministischer Perspektive entwickelt werden kann.

Die Definitionen der philosophischen Frauenforschung über die Weiblichkeit lassen sich auf das Buch von Simone de Beauvoir, *Das zweite Geschlecht* beziehen. Beauvoir beschäftigt sich im ersten Teil dieses Buches mit der Frage, wie die Weiblichkeit in der Geschichte und den Mythen in Bezug auf die reproduzierende Rolle der Frauen und auf die sozialen Erwartungen wie die Fähigkeiten zur Fürsorge verstanden worden ist. Den sozialwissenschaftlichen Gehalt sieht Beauvoir in den Weiblichkeitsvorstellungen gegeben, die mit dem philosophischen Begriff des „Anderen“ zu tun haben.

Ich bin der Überzeugung, dass dieser philosophische Begriff der Weiblichkeit als das „Andere“ in der philosophischen Frauenforschung nicht genug ist, um aus diesem eine feministische Konnotation abzuleiten. Denn wie Beauvoir selbst darauf hingewiesen hat, ist der philosophische Begriff der Weiblichkeit nicht von Frauen selbst, sondern aus einer männlichen Perspektive her entworfen, die das Weibliche damit zum Anderen machen, um sich als männliche Subjekte zu konstituieren. Das heißt, dass diese Anwendung der philosophischen Begriffe ermöglicht, das Frauenproblem zu erklären, wie der Begriff der Weiblichkeit bisher philosophisch verstanden wurde, aber dieser kann nicht darauf antworten, wie Frauen ihre weibliche Identität autonom begreifen bzw. diese transformieren.

Diese subjektive bzw. emanzipatorische Bestimmung weiblicher Identität kommt erst dann in Betracht, wenn man sich die Frage nach der feministischen Identität stellt. Mit dieser Frage haben FeministInnen ihre Aufmerksamkeit von der Betrachtung der bestehenden Identität der Frauen auf den Entwurf der feministischen Identität gerichtet. Bisher haben FeministInnen aus emanzipatorischen Interesse verschiedene Identitäten vorgeschlagen, die Frauen zur Selbstbestimmung bzw. zur Selbstverwirklichung führen. Der liberale Feminismus hat vor allem behauptet, dass Frauen wie Männer sich auch als Subjekte setzen, um ihre Individualität zu verwirklichen. Postmoderne Feministinnen wie Irigaray dagegen, haben darauf insistiert, dass Frauen auf jede Form der Identität verzichten sollen, weil diese die Anderen ausschließt. Ihr zufolge sollen Frauen eher in ihrer Einzelheit bzw. ihrer Verschiedenheit verstanden werden. FeministInnen wie Wendy Brown, Gayatri C. Spivak oder Kirstie McClure, die stark identitätspolitisch argumentieren, fordern, dass Frauen für die Anerkennung ihrer Weiblichkeit, die durch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft faktisch gegeben ist, kämpfen müssen, um diese zu etablieren.

Diese feministischen Positionen haben sich mit dem Problem der feministischen Identität zwar heftig auseinandergesetzt, aber diese Ergebnisse scheinen mir nicht produktiv genug zu sein, weil diese FeministInnen mit ihrem eigenen Verständnis der „Identität“ jeweils die Positionen der anderen kritisieren. Sie haben den Fehler gemacht, ihre gemeinsame Verwendung des Identitätsbegriffs nicht zu erkennen und dabei die anderen für Gegner zu halten. In dieser Hinsicht denke ich, dass FeministInnen, um zu einer produktiven

Auseinandersetzung untereinander zu gelangen, zunächst die verschiedenen Begriffe der Identität klar voneinander trennen müssen, um so zu verdeutlichen, welcher philosophische Identitätsbegriff wirklich feministisch sein kann.

Hiermit wird klar, warum ich in der vorliegenden Arbeit die Frage „was ist eigentlich der feministische Begriff der Identität?“ behandeln möchte. Diese Frage bezieht sich nicht nur auf das emanzipatorische Interesse des Feminismus, sondern auch auf das philosophische Problem der Identität. Insofern gehört die Frage nach einem feministischen Begriff der Identität zum Problem der sogenannten „Feministischen Philosophie“. Während man in der „philosophischen Frauenforschung“ Frauen mit den Begriffen der bisherigen Philosophie analysiert oder im Feminismus eine emanzipatorische Identität für Frauen entwickelt, möchte ich mich in der „Feministischen Philosophie“ damit beschäftigen, einerseits die bisherigen philosophischen Begriffe wie „Identität“ aus der feministischen Perspektive erneut zu interpretieren und andererseits einen neuen feministischen Identitätsbegriff auszuarbeiten.

Das gelungene Verständnis der Frage „Feministischer Philosophie“ liegt darin, zu entschlüsseln, was die „Feministische“ Perspektive bedeutet, die zur neuen Methode der Philosophie dient. „Feministisch“ in „Feministischer Philosophie“ bedeutet etwas anders als „feministisch“ im Sinne der bisherigen Feminismen. Ich bin der Meinung, dass der Schlüssel zur Erklärung der „Feministischen“ Perspektive zu finden ist, indem ich versuche zu beantworten, wie der politikbezogene bzw. empirieorientierte Feminismus mit der Philosophie zusammen kommt.

In den fünfziger Jahren hielten die sprachanalytischen Philosophen und Philosophinnen im englischsprachigen Raum jegliche politikbezogene bzw. empirieorientierte Theorie für „philosophiefremd“. Die Entstehung „Feministischer Philosophie“ wurde daher im französisch bzw. deutschsprachigen Raum geleitet, in der Tradition der Aufklärung. Rosi Braidotti hat in ihren Aufsatz „Patterns of Dissonance: Woman and/ in Philosophy“ erzählt, wie die Philosophie mit der feministischen Bewegung in Verbindung kommt. Sie geht davon aus, dass es in den letzten dreißig Jahren in Europa, vor allem in Frankreich, zwei parallele Phänomene gab:

“On the one hand the revival of the women’s movement, and of womenbased analyses of the role, the conditions and the discursivity of women. On the other hand, a crisis which is internal to contemporary european philosophy which concerns the notion of rationality as being constitutive of human consciousness, and therefore as a human ethical ideal.”

Rosi Braidotti sagt, dass die philosophischen Kritiken der Rationalität, die auf dem totalisierenden Identitätsdenken basiert, Philosophen und Philosophinnen dazu veranlasst haben, zu fragen, “how do new ideas emerge?” Diese kritischen Philosophinnen und Philosophen fanden die Möglichkeit des nichttotalisierenden Denkens in „feminine“, deren Bedeutung im derzeitigen Feminismus wieder beleuchtet wurde. Der damalige Feminismus warf die Frage auf, “how can we think outside this logic of domination and exclusion?“, und versuchte, die Antwort durch begriffliche Analyse der Philosophie zu lösen. Also hat das gemeinsame Interesse an der Befreiung von der Ausschließungslogik das Treffen der Philosophie mit dem Feminismus ermöglicht.

Hier möchte ich klar machen, dass „Feministische Philosophie“ nicht durch ihren Subjektbereich eben durch Forschung durch Frauen definiert ist. Wenn „Feministische Philosophie“ in dieser Weise definiert würde, könnte sie uns zum fatalen Irrtum führen, alle männlichen Philosophen, die aus feministischen Interessen philosophieren, rücksichtslos auszuschließen oder alle Philosophinnen, die selbst der Ausschließungslogik folgen, blind einzuschließen. Aus diesen Gründen möchte ich noch einmal betonen, dass Feministische Philosophie weder von ihrem Untersuchungsgegenstand, noch von ihrem

Untersuchungsobjekt, sondern von ihrer „Feministischen“ Perspektive, nämlich von dem Interesse an der Vermeidung der Ausschließung des Anderen, definiert ist.

Meine Fragestellung in der vorliegenden Arbeit besteht darin von diesem „Feministischen“ Interesse an der Befreiung der Ausschließungslogik auszugehen. Das bedeutet, dass ich mit dieser Frage einen „Feministischen“ Identitätsbegriff herausarbeiten will, mit dem Frauen ohne Ausschließung der Anderen ihre Identität verwirklichen können. Dieser „Feministische“ Begriff wird einen ideologiekritischen Charakter haben, weil er grundsätzlich durch das Interesse an der Vermeidung der Ausschließung des Anderen entwickelt wird. Das heißt, dass man mit diesem „Feministischen“ Identitätsbegriff aufdecken kann, „in welcher Weise die Philosophie in ihrer bisherigen Geschichte zur Unterdrückung der Frau beigetragen hat“. In dieser Hinsicht verbindet sich meine Frage nach dem „Feministischen“ Identitätsbegriff mit der Kritischen Theorie.

2. Untersuchungsgegenstand

Meines Erachtens gibt es zwei feministische Kontexte, in dem man sich mit dem „Feministischen“ Identitätsbegriff beschäftigt hat. Im moraltheoretischen Kontext haben sich Lawrence Kohlberg und Carol Gilligan mit dem Problem auseinandergesetzt, in welcher Stufe der moralischen Entwicklung des Menschen das kontextbezogene gefühlsmäßige moralische Verhalten situiert werden muss. In diesem Kontext steht die „Kontextabhängigkeit“ der „Kontextunabhängigkeit“ und die „Konkretheit“ der „Abstraktheit“ gegenüber. Im feministischen Kontext wurde über die normative Geschlechtsidentität der Frauen diskutiert und dabei ging es um das Begriffspaar, das Eine und das Andere bzw. die Einheit und das Gespaltensein.

In seiner Moraltheorie hat Kohlberg sechs Stufen der moralischen Entwicklung des Kindes theoretisiert und dabei bleibt das kontextbezogene Urteil, das häufig von Frauen getroffen wird, auf der fünften Stufe stehen. Gilligan hat die Einwände erhoben, dass die höchste Stufe bei Kohlberg ein abstraktes Subjekt voraussetzt, dass über die konkreten Kontexte hinaus eine moralische Entscheidung trifft und dass aus der Perspektive dieser höchsten Stufe das weibliche Verhalten abgewertet wird. Gilligan hingegen vertritt in ihrem Buch Die Andere Stimme die These, dass das moralische Verhalten der Frauen nicht als ein unterstufiges Verhalten, sondern als ein andere Alternative der Moral betrachtet werden soll. Das moralische Verhalten der Frauen formuliert sich in der Fürsorgeethik, in der Frauen gewissermaßen kontextabhängig bzw. gefühlsmäßig sind, während das männliche Verhalten als Gerechtigkeitsmoral bezeichnet wird, in der es um die Universalität und die Kontextunabhängigkeit geht. Bei Gilligan steht die moraltheoretische Rehabilitierung der bisher abgewerteten weiblichen Identität im Zentrum.

Es ist meines Erachtens Seyla Benhabib, die diese Untersuchungen der Entwicklung des moralischen Urteils identitätstheoretisch überarbeitet. Sie hat erkannt, dass die Gerechtigkeitsmoral den Begriff des autonomen Selbst voraussetzt, der auf der individuellen Struktur der „absoluten IchBezogenheit“ basiert. In der Gerechtigkeitsmoral kann man daher „nicht mit den Augen der anderen“, sondern nur aus der eigenen Perspektive sehen. Das Eingehen auf Andere wurde hingegen den Frauen zugeschrieben, die „nicht unabhängig“, „fürsorglich“ und daher „selbstlos“ zu betrachten waren.

Dieser Dualismus zwischen der männlichen Autonomie und dem weiblichen Eingehen auf Andere bzw. Unabhängigkeit und Bindung, ruft Benhabib zufolge, zwei antagonistische Auffassungen der Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen hervor. Die erste nennt sie den Standpunkt des „verallgemeinerten“, die zweite den Standpunkt des „konkreten Anderen“. Von dem Standpunkt des verallgemeinerten Anderen aus betrachtet man jedes Individuum als rationales Wesen, „dem dieselben Rechte und Pflichten zustehen, die wir auch

für uns beanspruchen beziehungsweise bereit sind zu übernehmen. Indem wir diesen Standpunkt einnehmen, sehen wir von der Individualität und der konkreten Identität des anderen ab.“ Hingegen veranlasst der Standpunkt des konkreten anderen dazu, „jedes Individuum mit einer ganz bestimmten Geschichte, Identität und affektivemotionalen Konstitution zu betrachten.“

Benhabib vertritt dann aus „Feministischer“ Perspektive die These, dass die beiden Standpunkte in der Tat nicht einander ausschließend sind, sondern diese benötigen, das heißt, „dass jeder verallgemeinerte Andere auch ein konkreter anderer ist.“ Anders als in dem „substitutiven Universalismus“, in dem das „körperlose“ Selbst von der konkreten Situation „losgelöst“ ist, ist das moralische Subjekt in ihrem „interaktiven Universalismus“ mit der Situation verbunden. Sie ist der Überzeugung, dass das Subjekt nur dann ein vernünftiges Urteil erreichen kann, wenn es die konkrete Situation berücksichtigt.

Im feministischen Kontext wird andererseits darüber diskutiert, ob sich das weibliche Geschlecht als das Eine oder als das Andere identifizieren lässt, um feministisch zu sein. Die bisherigen FeministInnen von den Liberalen bis zu den Marxistischen haben diagnostiziert, dass Frauen als das Andere der männlichen Subjektivität definiert und daher von der politischen und wirtschaftlichen Herrschaft der Welt ausgeschlossen bzw. unterdrückt worden sind. Für sie steht fest, dass Frauen für ihre Befreiung sich als das Eine verstehen müssen, indem sie die Männer als das Andere definieren. Um diese umgekehrte Ausschließung der FeministInnen zu vermeiden, schlägt Irigaray vor, dass Frauen auf das Einssein verzichten sollten, um stattdessen gespalten zu bleiben. Butler ist auch der Meinung, dass der Kern weiblicher Geschlechtsidentität in der Anerkennung der Differenz besteht.

Aus der Perspektive „Feministischer Philosophie“ weist dennoch Alison Weir darauf hin, dass all diese Versuche trotz ihrer Kritik der männlichen Subjektivität „sacrificial logics“ nicht vermeiden können, solange diese das Subjekt als das Ergebnis der Negation des Anderen verstehen. Sie hat mit Recht gesehen, dass diese kritischen Positionen auf den Identitätsbegriff überhaupt verzichten mussten, weil sie wie die von ihnen Kritisierten dem begrifflichen Antagonismus verhaftet bleiben. Weir war der Überzeugung, dass um eine feministische Bewegung zu leisten, man einen die Anderen nicht ausschließenden Begriff der Identität rekonstruieren muss, der weder die Einheit, noch die Andersheit zum Opfer macht. In dieser Hinsicht schlägt sie vor, Identität als einen Prozess zu verstehen, der auf der Heterogenität beruht.

3.Vorgehensweise

In der hier vorliegenden Arbeit möchte ich im ersten Teil „den Feministischen Begriff der Identität“ anhand der Anerkennungstheorie rekonstruieren, um so im zweiten Teil eine begriffliche Unterscheidung von „Identität“ zu entwickeln. Ich bin davon überzeugt, dass das „Feministische“ Interesse darin besteht, Exklusion zu vermeiden, und deshalb aus der anerkennungstheoretischen Perspektive am besten zu erklären ist und dass dieser „Feministische“ Begriff der Identität durch eine begriffliche Analyse von „Identität“ präzisiert werden muss.

Der Anerkennungsbegriff Hegels gibt uns die Möglichkeit, die Erfahrung der Ausschließung als ein moralisches bzw. politisches Unrecht zu begreifen und diese zu einer sozialen Bewegung zu entwickeln. Die Antriebskraft der feministischen Bewegung erklärt sich nicht allein in Bezug auf die Erfahrung der Ausschließung, weil diese weder eine Norm noch eine Motivation, eine Bewegung zu initiieren, impliziert. Das heißt, dass der Zustand der Exklusion nur dann zu einer moralischen bzw. politischen Bewegung entwickelt werden kann, wenn die Betroffenen diese Ausschließung als unrecht empfinden und dieses Unrechtsgefühl gerechtfertigt ist, genau dann, wenn die Idee der Gerechtigkeit und damit auch die Idee der reziproken Anerkennung aus deren Perspektive verletzt wird.

Die Anerkennungstheorie macht uns ferner den Zusammenhang der Erfahrung der Ausschließung und der fehlenden Anerkennung der unterschiedlichen Formen von Identität deutlich. Das heißt, dass FeministInnen mit der Anerkennungstheorie darauf hinweisen können, dass Exklusion nicht nur mit der ungerechten Verteilung materieller Güter, sondern grundsätzlich mit der Missachtung bzw. der Verachtung der Identität von Frauen verbunden ist. Das bedeutet dennoch nicht, dass die Anerkennungstheorie die materiale Ausschließung, beispielsweise das Problem der „Umverteilung“, nicht berücksichtigen kann. Die Anerkennungstheorie schließt das Problem der „Umverteilung“ in der Weise ein, dass sie die ungleiche Verteilung des Materials als mangelnde Anerkennung menschlicher Integrität interpretiert. In dieser Hinsicht möchte ich mit dem Anerkennungstheoretiker Axel Honneth die Kategorie der „Anerkennung“ als „fundamentalen, übergreifenden Moralbegriff“ verstehen, „aus dem sich distributive Zielsetzungen ableiten lassen.“ FeministInnen können eine erweiterte Perspektive schaffen, wenn sie die feministische Bewegung nicht ausschließlich als Überlebenskampf weiblicher Existenz verstehen würden, sondern als Kampf um Anerkennung weiblicher Identität betrachten können.

In dieser Hinsicht möchte ich im ersten Kapitel eine Übersicht über die verschiedenen Identitäten der bisherigen Feminismen erstellen, indem ich Kristevas Unterscheidung der drei Generationen der Feminismen als Leitfaden nehme. Dabei wird klar, dass die erste Generation Anerkennung als „androzentrische“ Identität ausmachte und die zweite die Anerkennung der „gynozentrischen“ Identität in den Mittelpunkt gestellt hat. Im Vergleich mit den beiden Generationen geht es in der dritten Generation um eine Koexistenz dieser beiden Positionen, weil die ersten beiden in einen von Kristeva sogenannten „Terrorismus“ gegen die Anderen ausarten. Anhand der dritten Generation entwickle ich einen Ansatz für den nichtausschließenden Begriff der Identität, dem ich „Feministisch“ zuschreiben möchte. Mit Hegel argumentiere ich im zweiten Kapitel, dass Frauen nur durch Anerkennung der Anderen zu einer vollständigen Identität, bzw. zur Anerkennung ihres Selbst gelangen können. Anhand dieser normativen Struktur der Anerkennung werde ich dann die HerrKnecht Dialektik von Hegel diskutieren, um zu verdeutlichen, dass der „Feministische“ Identitätsbegriff in Relation zur reziproken Anerkennung erklärt werden soll. Anschließend werde ich mit Mead der hegelschen Bewusstseinsphilosophie die metaphysische Färbung nehmen und behaupten, dass die verschiedenen feministischen Positionen in der dritten Generation nur dann lebendig koexistieren können, wenn sie ihre Identität nicht als das Ergebnis der einmaligen Anerkennung der Anderen ansehen, sondern als Prozess der individuellen Anerkennung anderer betrachten. Das reziproke und dynamische Anerkennungsverhältnis könnte dann als die Konstitutionsbedingung für den „Feministischen“ Identitätsbegriff der dritten Generation verstanden werden.

Im dritten Kapitel werde ich die Theorien von Jessica Benjamin und Allison Weir behandeln, die das feministische Problem der Ausschließung durch Heranziehung der HerrKnecht Beziehung von Hegel zu analysieren versuchen. Benjamin und Weir haben aus der Analyse der HerrKnecht Beziehung den Anerkennungskern, die reziproke Anerkennung herausgearbeitet und konnten so den ausschließenden Identitätsbegriff der ersten und zweiten feministischen Generation kritisieren. Jessica Benjamin argumentiert in Bezug auf die Objektbeziehungstheorie, dass ein Kind sein Selbst nicht durch die Ablösung von anderen, sondern in der Liebesbeziehung zu Anderen entwickelt, in der die Selbstbehauptung durch Anerkennung der Anderen in Spannung gehalten wird. Anhand der Anerkennungstheorie kritisiert Allison Weir die „sacrificial logic“ (s.o.) des Identitätsbegriffs, der durch Negation der Anerkennung der Anderen zustande kommt. Mit Kristeva ist Weir der Meinung, dass das Unbewusste oder der Impuls als individuelle Andersheit durch kohärente Teilnahme am „signifying process“ zum Ausdruck kommt. Das heißt, dass in diesem Prozess die individuelle Differenz nicht der gemeinsamen Identität der Sprache gegenübersteht, sondern zwischen ihnen findet eine Art dialektischer Interaktion statt.

Wenn das „Feministische“ Interesse der Vermeidung der Ausschließung der Anderen durch die Idee der reziproken Anerkennung der Identität zu einer normativen Theorie entwickelt werden kann, dann ist zu fragen, als was und wie Frauen anerkannt werden sollen. Mit welchem Identitätsbegriff können sie die Idee der reziproken Anerkennung erreichen, in der sie nicht nur ihr Selbst, sondern auch das Andere nicht ausschließen. Daher beschäftige ich mich im zweiten Teil mit der begrifflichen Analyse der „Identität“ und untersuche aus anererkennungstheoretischer Perspektive, welcher Identitätsbegriff die notwendige Bedingung der reziproken Anerkennung erfüllen kann.

Obwohl manche FeministInnen die reziproke Anerkennung zum Maßstab ihrer feministischen Identitätskritik gemacht haben, haben sie den Identitätsbegriff undifferenziert verwendet. Beispielsweise hat Benjamin unter diesem Begriff hauptsächlich die Separationsfähigkeit verstanden, während Weir mit Individualität auch noch die autonome Einheitsleistung bzw. Universalisierung verstanden hat. Um diese Unklarheit zu vermeiden, unterscheide ich im vierten Kapitel mit Angehrn drei Identitätsbegriffe: numerische Identität, qualitative Identität und IchIdentität, die sich jeweils auf drei logische Bedeutungen der Identität beziehen: Individualität, Qualität und Selbigkeit. Dabei versuche ich klar zu machen, dass die numerische Identität nur von der Außenperspektive her festgestellt werden kann, während die qualitative Identität und die IchIdentität auch von einer Innenperspektive her erklärt werden können. Die Innenperspektive der qualitativen Identität befindet sich in der Stellungnahme zur tradierten Rollenidentität, während die Innenperspektive der IchIdentität in einer formalen Integrationsleistung besteht.

Im fünften Kapitel möchte ich mich in Bezug auf die Innenperspektive darauf konzentrieren, zwei praktische Identitätsleistungen herauszuarbeiten: die qualitative Identifizierung und die formale Einheitsleistung. Der qualitativen Identität eines Individuums kommt eine praktische Bedeutung zu, weil diese eine individuelle Stellungnahme zur tradierten Rollenidentität leistet. Die IchIdentität eines Individuums ist auch praktisch zu verstehen, weil sie durch die autonome Integrationsleistung des Individuums zustande kommt, seine Erfahrungen zu einer einheitlichen Lebensgeschichte zu organisieren. Hier vertrete ich die Zusammenhangsthese, dass nicht nur die qualitative Identifizierung, sondern auch die formale Einheitsleistung „Feministisch“ ist, weil sich das Individuum in beiden praktischen Identitätsleistungen nicht nur auf seine Ununterschiedenheit in sich bzw. mit Anderen, sondern auch auf seine innerpersönliche bzw. interpersönliche Unterschiedenheit in einer Lebensgeschichte beziehen kann.

Diese beiden praktischen Identitätsleistungen reichen noch nicht aus, um eine „Feministische“ Identitätsleistung zu sein, weil es in der feministischen Bewegung nicht um eine individuelle Handlung, sondern um eine kollektive Handlung geht. Im sechsten Kapitel formuliere ich mit Searle die feministischen Identitätsleistungen als individuell ausgeführte kollektive Handlungen. Um einen „Feministischen“ Zusammenhang der individuellen mit der kollektiven Identität dieser Handlungen zu erklären, möchte ich dann die Habermassche Perspektive einführen und präzisieren, wie eine „Feministische“ kollektive Identität noch möglich ist, in der die individuelle Differenz anerkannt wird. Schließlich möchte ich daraus zwei Formen der „Feministischen“ Identität schließen: kommunikative Weiblichkeit und kommunikativer Feminismus.

Im dritten Teil dieser Arbeit werde ich die feministischen Theorien anhand dieser „Feministischen“ Identitätsbegriffe analysieren. Simone de Beauvoir ist in ihrem berühmten Buch *Das andere Geschlecht* zwar davon ausgegangen, die frauenspezifische Situation bzw. die Weiblichkeit zu begreifen. Aber sie konnte die praktische Bedeutung der Weiblichkeit nicht einsehen, weil sie Weiblichkeit nur als Abhängigkeit bzw. „falsches Selbst“ begreift, das negiert werden soll, um zu einem „wahren Selbst“ bzw. zu autonomer Subjektivität zu gelangen. Beauvoirs normativer Identitätsbegriff ist leider „nicht Feministisch“, insofern, dass sie die „autonome Freiheit“ der Frauen in der Negation der Anderen erklärt.

Hingegen versteht Gilligan Weiblichkeit als ein Ergebnis der praktischen Identifizierung einzelner Frauen mit ihrer kulturellen Weiblichkeitsvorstellung. Dies bestätigt sich an der Stelle, wo Gilligan in einem Interview den Fokus darauf legt, wie unterschiedlich ihre Probandinnen die Liebe verstehen wollen. Aus diesem praktischen Begriff der Weiblichkeit entwickelt Gilligan das Bild eines „sich einschließenden Selbst (the inclusive self)“, das in ihrer Fürsorglichkeitsmoral im Zentrum steht und kritisiert den Identitätsbegriff der Gerechtigkeitsmoral, das „separative Selbst (the separative self)“, als die Anderen ausschließend.

Während Gilligan auf die praktische Identifizierung der Weiblichkeit angewiesen ist, beziehen sich Judith Butler und Jodi Dean auf die formale Einheitsleitung, auf die der kommunikative Feminismus basiert. Butler schlägt 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 nur dann stattfindet, wenn FeministInnen eine formale Integrationsleistung erreichen können, indem sie ihre Vielfalt als notwendigen Bestandteil ihrer Identität anerkennen. Es ist Jodi Dean, die diesen formalen Begriff der WirIdentität kommunikationstheoretisch entwickelt. Als Maßstab für die neue feministische Politik schlägt sie den Begriff „kommunikative WirIdentität“ vor, der die qualitative Differenz der Mitglieder zu seinem Existenzgrund nimmt.

Zum Schluss möchte ich zwei Probleme behandeln, die sich gegen meine These richten. Ein Problem bezieht sich darauf, dass die Normativität dieser „Feministischen“ Identitätsbegriffe in der Vermeidung der Ausschließung und in der Anerkennung des Anderen besteht. Wenn eine „Feministische“ Identität nur durch Einschließung der Anderen stattfinden kann, dann könnte man die Frage aufwerfen, inwiefern es überhaupt möglich ist, über einen feministischen Feind oder Gegner zu sprechen. Das zweite Problem ist durch Patchen Markells Kritik an dem Anerkennungs-begriff als Subordination bedingt. Mit dieser Auseinandersetzung möchte ich möglichst klar machen, dass Markells Kritik auf einem Missverständnis des Identitätsbegriffs in der Anerkennungstheorie beruht. In der „Feministischen“ Identitätstheorie geht es meiner Meinung nach nicht um die Anerkennung der Souveränität, die durch Negation des Anderen zu erreichen ist, sondern um die Anerkennung der „Feministischen“ Identität, in der das Andere als eine Bedingung der Selbstverwirklichung von Individuen erkannt wird. Die reziproke Anerkennung dieser „Feministischen“ Identitäten ist deshalb nicht subordinierend, sondern ermöglicht die Anerkennung und Gleichstellung der weiblichen Perspektive innerhalb des Identitätsbegriffs. Mit der „Feministischen“ Perspektive auf den Identitätsbegriff wird die reziproke Struktur des Anerkennungs-begriffs insofern erweitert, dass der Begriff der Identität innerhalb philosophischer Diskurse über Identität einen neuen Status erhalten kann. Die „Feministische“ Perspektive auf den Identitätsbegriff, wie ich sie hier entwickelt habe, entspricht demnach emanzipatorischen Diskursen der aktuellen Anerkennungsphilosophie.