

Dualismus oder Differenz? Zum Stand der feministischen Diskussion und Wissenschaftskritik in den USA

Lennox, Sara

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lennox, S. (1998). Dualismus oder Differenz? Zum Stand der feministischen Diskussion und Wissenschaftskritik in den USA. *Freiburger FrauenStudien*, 1, 189-221. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-319136>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Dualismus oder Differenz? Zum Stand der feministischen Diskussion und Wissenschaftskritik in den USA

Sara Lennox

In *Der Handel in Frauen: Noten zur 'politischen Ökonomie' des Geschlechts*, einem 1975 veröffentlichten und noch sehr einflußreichen Artikel, hat die Anthropologin Gayle Rubin behauptet:

Männer und Frauen sind natürlich verschieden. Aber sie sind nicht so verschieden wie Tag und Nacht, Erde und Himmel, Yin und Yang, das Leben und der Tod. Aus dem Standpunkt der Natur sind Männer und Frauen einander eigentlich ähnlicher als jede/r etwas anderem ähnlich ist - zum Beispiel, Bergen, Kängurus, Kokosnußpalmen. Die Idee, daß Männer und Frauen verschiedener voneinander sind als sie es von irgend etwas anderem sind, muß von woanders her stammen als aus der Natur.¹

In ihrem Aufsatz hat Rubin die Bezeichnung von Männern und Frauen als polaren Oppositionen dargestellt, als Dualismus, als ein *sex/gender*-System, das sozial konstruiert und nicht naturgegeben ist: „Eine Reihe von Einrichtungen“, wie Rubin es definiert hat, „mit Hilfe derer eine Gesellschaft die biologische Sexualität in Produkte menschlicher Aktivitäten verwandelt und innerhalb derer diese verwandelten sexuellen Bedürfnisse befriedigt werden.“² (Hier ist es vielleicht wichtig zu unterstreichen, daß nicht nur *gender*, sondern auch *sex* eine Bedeutung

¹ Gayle Rubin: „The Traffic in Women. Notes on the 'Political Economy' of Sex“. In: Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975, S. 179.

² *Ibid.*, S. 159.

hat, die schwer ins Deutsche zu übersetzen ist: *Sex* bedeutet nicht nur Sex, Sexualität, sondern auch Geschlecht oder weibliche und männliche Anatomie, d.h. die biologischen Fundamente des Geschlechtsunterschieds.) In diesem Aufsatz möchte ich die Entwicklung nachzeichnen, die der *gender*-Begriff innerhalb des U.S.-amerikanischen Feminismus seit Rubins bahnbrechendem Beitrag durchlaufen hat. Zunächst möchte ich die Etappen aufzeigen, durch die der *sex/gender*-Dualismus verwandelt wurde, indem zunehmend nicht nur *gender*, sondern auch *sex* als gesellschaftlich konstruiert verstanden wurde, d.h. als Produkt der Differenzen eines semiotischen Systems. Dann möchte ich einige Folgen dieser Verwandlung des *gender*-Verständnisses für die gegenwärtige feministische Diskussion in den USA darstellen. Ich werde fünf verschiedene Gebiete behandeln, die alle, soviel ich weiß, in Deutschland keine Entsprechung finden: den antifeministischen Feminismus, *Queer Theory*, die feministische Auseinandersetzung mit 'Weißheit', den materialistischen Feminismus und die *Third Wave* oder 'Dritte Welle', die jüngste Generation von FeministInnen. Schließlich möchte ich erörtern, auf welcher Basis es noch möglich sein könnte, trotz der vielfachen Unterscheidungen unter Frauen, die jetzt als Produkte der neuen Definitionen von *sex* und *gender* auftreten und die die ehemaligen feministischen Grundkategorien 'Frau' und 'Weiblichkeit' ersetzen, eine neue politische Definition von 'Frauen' zu bilden, die es erlauben würde, daß ganz verschiedene Frauen sich zusammentun und einer gemeinsamen politischen Praxis nachgehen.

In einem vor kurzem erschienenen Aufsatz in *Signs*, der renommiertesten feministischen Zeitschrift in den USA, untersucht Linda Nicholson die Wandlung des *gender*-Begriffs in den letzten zwei Jahrzehnten der feministischen Wissenschaft. Seit dem Anfang der U.S.-amerikanischen Frauenbewegung hat der *gender*-Begriff FeministInnen erlaubt, zwischen dem zu unterscheiden, was sie in den meisten Fällen als die tatsächlichen biologischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen bezeichnen,

und dem Überschuß an Bedeutungen, die die jeweilige Gesellschaft diesen Unterschieden beimißt. Obwohl *sex* zu bedeuten scheint, daß Unterschiede zwischen Männern und Frauen unveränderbar seien, weil sie auf 'biologischen Tatsachen' beruhten, erlaubte es *gender* zu argumentieren, daß der menschliche Charakter sozial konstruiert, also veränderbar ist - eine notwendige Voraussetzung für die feministische Praxis. Aber Nicholson unterstreicht, daß diese frühe Auffassung des Unterschieds zwischen Männern und Frauen auf dem beruht, was sie den „biologischen Fundamentalismus“ und „die Kleiderständer-Theorie der Identität“ nennt: „Der Körper wird als physiologisch gegebener Kleiderständer verstanden, der immer die gleiche Gestalt behält“ und auf dem „verschiedene kulturelle Artefakte, besonders die der Persönlichkeit und des Betragens geworfen oder aufgesetzt werden.“ Diese „Kleiderständer-Theorie“ der Beziehung zwischen Biologie und Gesellschaft hatte verschiedene Vorteile für den Feminismus: Sie

ermöglichte es vielen FeministInnen, das zu behaupten, was oft mit dem biologischen Determinismus assoziiert wird: daß die Konstanten der Natur für verschiedene gesellschaftliche Konstanten verantwortlich sind, aber dies nämlich ohne daß sie einen der kritischen Nachteile dieses Standpunktes aus feministischer Perspektive akzeptieren müßten, nämlich, daß solche gesellschaftlichen Konstanten nicht zu ändern sind. Weiterhin ermöglichte es dieser Standpunkt, sowohl auf Differenzen wie auch auf Ähnlichkeiten unter Frauen zu bestehen. Die Behauptung, daß einiges, was auf den Kleiderständer geworfen wird, in verschiedenen Kulturen gleichartig ist - als Antwort auf bestimmte Merkmale des Kleiderständers selbst - läßt sich mit der Behauptung vereinbaren, daß andere Dinge, die auf den Kleiderständer geworfen werden, verschiedenartig sind.³

Bis in die frühen achtziger Jahre hinein unterstützten solche Argumente die sehr produktiven Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis dieser Jahre, da der Glaube an transkulturelle Gemeinsamkeiten unter Frauen

³ Linda Nicholson: „Interpreting Gender“. In: *Signs* 20.1 Herbst 1994, S. 81.

eine gemeinsame Basis für feministische Kritik ermöglichte. Wie zum Beispiel Nancy Hartsock 1983 anführt, indem sie Lukács' Argumente zum Standpunkt des Proletariats in *Geschichte und Klassenbewußtsein* zur Hilfe zieht, können auch FeministInnen einen solchen privilegierten epistemologischen Standpunkt einnehmen, da die Perspektive der Frau auf die Gesellschaft eine Rechtfertigung für die Wahrheitsansprüche des Feminismus bietet, während sie den Feminismus auch mit einer Methode ausstattet, mit der er die Wirklichkeit analysieren kann.⁴

Diese sehr nützliche Auffassung von der Beziehung zwischen *sex* und *gender* wurde aber in den späten siebziger Jahren zunehmend durch die Proteste von schwarzen Frauen in den USA in Frage gestellt, die der Meinung waren, daß solche Argumente nicht genügend auf die Differenzen unter Frauen achteten. Die Bedeutung dieser Interventionen für den U.S.-amerikanischen Feminismus kann nicht hoch genug eingeschätzt werden: Sie bildet auch eines der Fundamente, auf dem die Arbeit von Judith Butler basiert, wie Butler in ihrem Aufsatz in *Der Streit um Differenz* betont:

Wenn man die Kategorie 'Frauen' anruft, um die Wählerschaft, für die der Feminismus spricht, zu beschreiben, wird unweigerlich eine interne Debatte darüber ausbrechen, welchen deskriptiven Gehalt dieser Begriff hat. [...] In den frühen achtziger Jahren wurde das feministische 'Wir' zu Recht von den [schwarzen] Frauen angegriffen, die behaupteten, daß dieses 'Wir' stets weiß war, und daß es gerade die Ursache für eine schmerzliche Zersplitterung darstellte, obgleich es die Bewegung festigen sollte [...] Meine These ist, daß jeder Versuch, der der Kategorie 'Frauen' einen universellen oder spezifischen Gehalt zuweist und dabei voraussetzt, daß eine solche *vorgängige* Garantie der Solidarität erforderlich ist, zwangsläufig eine Zersplitterung hervorrufen

⁴ Susan Hekman: "Truth and Method. Feminist Standpoint Theory Revisited". In: *Signs* 22.2 Winter 1996, S. 341.

wird. Die 'Identität' als Ausgangspunkt kann niemals den festigenden Grund einer politischen feministischen Bewegung abgeben.⁵

Die schwarze Historikerin Elsa Barkley Brown drückte es so aus: „Wir haben immer noch nicht erkannt, daß Frausein nicht von dem Kontext extrahierbar ist, in dem frau eine Frau ist - das heißt, Rasse, Klasse, Zeit und Ort. Wir haben immer noch nicht erkannt, daß nicht alle Frauen das gleiche 'gender' haben“.⁶ Die neue Aufmerksamkeit auf Differenzen unter Frauen löste eine Flut neuer Arbeiten aus, die die historische und kulturelle Spezifität von Frauen untersuchten und bot auch die Gelegenheit, frühere feministische Arbeiten, besonders die ganze Richtung, die radikaler oder kultureller Feminismus heißt, als „ahistorisch“, „biologistisch“ oder gar „essentialistisch“ zu denunzieren. Eine feministische Reaktion auf die Einsicht, daß über Frauen an sich zu reden die Differenz überdeckt, war die Empfehlung, daß FeministInnen jetzt nur über bestimmte Sorten von Frauen verschiedener Herkunft reden wie Lesben, heterosexuelle Frauen, bisexuelle Frauen, und so weiter. Eine andere Reaktion war die Empfehlung, daß unsere Kategorien durch historische Eingrenzung verfeinert werden können, daß, anstatt von Kategorien wie Geschlechtsidentität, Mutterschaft oder Reproduktion zu reden, wir historisch spezifische Kategorien benutzen wie die moderne eng begrenzte Kernfamilie mit männlichem Oberhaupt.⁷ Susan Stanford Friedman argumentiert, daß im Laufe der achtziger Jahre die neue feministische Auf-

⁵ Judith Butler: „Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der 'Postmoderne'“. In: Seyla Benhabib, J. Butler et al. (ed.), *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt/M., Fischer Verlag, 1993, S. 48-49.

⁶ Elsa Barkley Brown: „'What Has Happened Here'. The Politics of Difference in Women's History and Feminist Politics“. In: *Feminist Studies* 18.2 Sommer 1992, S. 300.

⁷ Jane Roland Martin: „Methodological Essentialism, False Difference, and Other Dangerous Traps“. In: *Signs* 19.3 Frühling 1994, S. 636-637.

merksamkeit auf Differenz allmählich binäre Kategorien und Dualismen überhaupt ersetzte. Sie behauptet, daß FeministInnen zunehmend von einem Diskurs Gebrauch machten, den sie „relationelle Positionalität“ nennt. Dieser Diskurs „betrachtet die Identität als situationsbezogen konstruiert und lokalisiert sie im Zwischenbereich zwischen verschiedenen Systemen der Alterität und Stratifikation.“ Als Produkt der neuen feministische Analysen „von multiplen Formen von Unterdrückung wie auch ineinandergreifenden Unterdrückungssystemen“ verrät der neue Diskurs auch den „Einfluß des Poststrukturalismus wie auch postkolonialer Kritiken an der Identität und Formulierungen der Subjektivität, die den nichteinheitlichen, unbestimmten, nomadischen und hybriden Charakter einer linguistisch konstruierten Identität betonen“.⁸ Die U.S.-amerikanische feministische Analyse wie auch andere theoretische Richtungen in der amerikanischen Akademie tendieren also dahin, den Dualismus überhaupt zu verwerfen und nur auf das fließende Spiel der Differenzen zu achten.

Innerhalb dieses Kontextes war es unwahrscheinlich, daß die binäre Opposition *gender/sex* überleben würde. FeministInnen der neunziger Jahre betrachteten *sex*, also die bloßen Tatsachen der Biologie und Anatomie, zunehmend auch als gesellschaftlich konstruiert. Die Historikerin Joan Scott behauptet: „Wir können sexuelle Differenzen nur als Funktion unseres Wissens über den Körper erkennen, und dieses Wissen ist nicht rein, ist nicht von seiner Implizierung in einer breiten Reihe von diskursiven Zusammenhängen zu isolieren.“⁹ Nicholson erklärt:

Die menschliche Bevölkerung unterscheidet sich nicht nur in gesellschaftlichen Erwartungen bezüglich unseres Denkens, Fühlens und Handelns, sondern auch darin, wie der Körper gesehen wird und die Beziehung zwischen solchen

⁸ Susan Stanford Friedman: „Beyond White and Other. Relationality and Narratives of Race in Feminist Discourse“. In: *Signs* 21.1 Herbst 1995, S. 17.

⁹ Joan Scott: *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988, S. 2.

Ansichten und Erwartungen darüber, wie wir zu denken, fühlen und handeln haben.¹⁰

Judith Butler ist eine der einflußreichsten feministischen TheoretikerInnen, die für die Denaturalisierung sowohl von Geschlechterkategorien als auch von dem, was als natürlich zählt, nämlich *sex*, plädiert. Für Butler sind sowohl *gender* als auch *sex* (in beiden Bedeutungen, d.h. Sexualität wie Anatomie) *performance*, Inszenierungen, d.h. die Wiederholung einer Reihe von Normen, von denen unsere Begriffe von Identität eher Effekte als Ursachen sind. Indem sie sich auf Derrida und Foucault bezieht, betrachtet Butler alle fundierenden Termini als in die Machtdiskurse verwickelt, von denen behauptet wird, sie wären die ersten Prinzipien. Sie argumentiert:

Eine Reihe von Normen aufzustellen, die jenseits von Macht oder Kraft sind, ist schon an sich eine der Macht entsprungene begriffliche Praxis nötig, die ihr eigenes Spiel mit der Macht sublmiert, verstellt und erweitert, indem sie auf Tropen der normativen Universalität Rekurs nimmt. Und es geht nicht darum, auf Fundamente zu verzichten oder einen Standpunkt zu vertreten, der sich als antifundamentalistisch versteht. Die Aufgabe ist stattdessen zu hinterfragen, was der theoretische Schritt, der Fundamente setzt, *autorisiert* und was er ausschließt oder verhindert.¹¹

Sex ist, wie Butler behauptet, eines dieser „regulierenden Ideale“:

In diesem Sinne fungiert das 'biologische Geschlecht' demnach nicht nur als eine Norm, sondern ist Teil einer regulierenden Praxis, die die Körper herstellt, die sie beherrscht, das heißt, deren regulierende Kraft sich als eine Art produktive Macht erweist, als Macht, die von ihr kontrollierten Körper zu produzieren - sie abzugrenzen, zirkulieren zu lassen und zu differenzieren.¹²

¹⁰ Linda Nicholson: „Interpreting Gender“. In: *Signs* 20.1 Herbst 1994, S. 183.

¹¹ Judith Butler: 1993, *op.cit.*, S. 39.

¹² J. Butler: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Übers. von Karin Wordemann, Berlin, Berlin Verlag, 1995, S. 21.

Als „radikale Konstruktivistin“ ist Butler nicht willens zuzugestehen, daß irgendein Aspekt von *sex* - sexuell differenzierte Teile, Aktivitäten, Kapazitäten, Differenzen in Hormonen und Chromosomen - außerhalb einer jeweils historisch - und kulturell spezifischen diskursiven Konstruktion zu konzipieren ist. In einigen feministischen Zirkeln wurde diese Entwicklung als „Entmaterialisierung“ sowohl von *gender* als auch von *sex* betrachtet: In einem Kommentar in den *Feministischen Studien* spricht z.B. Barbara Duden von der „Frau ohne Unterleib“. Die sehr weitreichende Folge dieses Konstruktivismus für die feministische Theorie war, wie Nicholson unterstreicht, „daß wir uns nicht auf den Körper beziehen können, um transkulturelle Behauptungen über den Unterschied zwischen Mann und Frau zu fundieren.“¹³ Mit anderen Worten gibt es a priori überhaupt nichts, was Frauen verschiedener Zeiten und Kulturen verbinden könnte.

Vielleicht als Resultat einer gewissen Ratlosigkeit über die weitere Richtung der feministischen Praxis hat sich in letzter Zeit die feministische Wissenschaft in verschiedene Teilaspekte aufgesplittert, die zum Teil ganz andere Fragen als die behandeln, die für die Frauenbewegung der siebziger und achtziger Jahre von zentralem Interesse waren. Eine sehr unerwartete Folge der Entwicklungen im U.S.-amerikanischen Feminismus der achtziger und neunziger Jahre war der Auftritt einer Gruppe von konservativen Frauen, oft „konservative Feministinnen“ oder „anti-feministischen Feministinnen“ genannt, die ihr Anliegen als einen Versuch darstellten, den Feminismus vor den radikalen Frauen zu retten, die die Bewegung in die Irre geleitet hätten. Diese konservativen Frauen sind mit den gleichen Gruppen alliiert und von den gleichen Stiftungen finanziert, die seit der Mitte der achtziger Jahre für die Angriffe auf den Multikulturalismus und die „politische Korrektheit“ verantwortlich sind. Es ist tatsächlich der Fall, daß sie sich einer bestimmten Version der feministischen Ziele anschließen. In *Professing Feminism* (Sich zum Feminismus

¹³ Linda Nicholson: *op. cit.*, S. 83.

bekennen) erklären zum Beispiel Noretta Koertge und Daphne Patai ihre Unterstützung für das, was sie die zentralen Anliegen des Feminismus nennen:

Diskriminierung gegen Frauen zu beenden; Frauen gegen sexuelle Angriffe und ökonomische Ausbeutung zu schützen; traditionelle Auffassungen von Geschlechterrollen zu ändern; Frauen ermöglichen, genügend Selbstvertrauen und Fertigkeiten zu erwerben, um ihre Lebensprojekte zu verfolgen; Gleichberechtigung in dieser Gesellschaft sicherzustellen; und zu erforschen, was für eine Gesellschaft gleichberechtigte Frauen und Männer zusammen konstruieren würden.¹⁴

Was sie aber verurteilen, ist jede Art von feministischer Analyse oder Praxis, die über den Liberalismus oder den Glauben an klassische liberale Lösungen hinausweist. In ihrem sehr erfolgreichen Buch *Who Stole Feminism?* (Wer hat den Feminismus gestohlen) erklärt Christina Hoff Sommers, daß sie gerne bereit sei, dazu zu verhelfen, das Ihrige innerhalb einer Gesellschaft zu bekommen, mit deren Zielen sie einverstanden ist. Sie verurteilt aber die Sorte von FeministInnen, die sie „gender-FeministInnen“ nennt, deren Arbeit eine Bedrohung ist für „die amerikanische Demokratie, die liberale Bildung, die akademische Freiheit und den Feminismus des 'mainstreams', der dafür verantwortlich ist, daß Frauen in der amerikanischen Gesellschaft die Gleichheit fast errungen haben.“¹⁵ Der Fehler der *gender*-FeministInnen, die am häufigsten in Universitäten und Colleges zu finden seien, sei ihre Behauptung, daß die männliche Dominanz ein systemischer Aspekt der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung ist:

¹⁴ Daphne Patai, Noretta Koertge: *Professing Feminism. Cautionary Tales from the Strange World of Women's Studies*, New York, BasicBooks, 1994, S. 207.

¹⁵ Christina Hoff Sommers: *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, New York, Simon and Schuster, 1994, S. 83.

Der amerikanische Feminismus wird heute von einer Gruppe von Frauen dominiert, die den Versuch machen, die Öffentlichkeit davon zu überzeugen, daß amerikanische Frauen nicht die freien Geschöpfe sind, die wir zu sein glauben. Die FührerInnen und TheoretikerInnen der Frauenbewegung sind der Meinung, daß unser System als Patriarchat, als männliche Hegemonie, als „sex/gender-System“ zu beschreiben ist, innerhalb dessen das herrschende Geschlecht darauf aus ist, Frauen kauern und unterwürfig zu halten. [...] Um Frauen für ihre Sache anzuwerben, genügt es nicht, daß sie uns daran erinnern, daß viele brutale und egoistische Männer Frauen Schlimmes antun. Sie müssen uns überzeugen, daß die Unterdrückung von Frauen, die von Generation zu Generation aufrecht erhalten wird, eine strukturelle Eigenschaft unserer Gesellschaft ist.¹⁶

Auf der einen Seite liefern die antifeministischen FeministInnen ein Zeugnis für den außerordentlichen Erfolg des U.S.-amerikanischen Feminismus: Obwohl die USA sonst zusehends nach rechts rücken, trauen sich die Konservativen nicht, die Errungenschaften amerikanischer Frauen anzugreifen, indem sie vorschlagen, daß Frauen die öffentliche Sphäre verlassen und zu ihren traditionellen Aufgaben im Heim zurückkehren. Wie auch Sommers am Ende ihres Buches erklärt, ist der Feminismus „so amerikanisch wie Apfeltorte (*apple pie*), und er wird bleiben.“¹⁷ Aber die Versuche der antifeministischen FeministInnen müssen als eine konservative Intervention in der Auseinandersetzung über die wahre Bedeutung des Feminismus verstanden werden. Sommers und ihre Mitstreiterinnen versuchen, eine Definition des Feminismus zu konstruieren, die von Frauen behauptet, daß sie in der Welt, wie sie jetzt ist, nur Gleichheit wollen und sonst nichts. Eine der größten Leistungen des U.S.-amerikanischen Feminismus ist aber die Fähigkeit, die Spannung zwischen der Suche nach Gleichheit für Frauen in der jetzigen Gesellschaftsordnung und dem Kampf für die Verwandlung der ganzen Gesellschaft zu erhalten.

¹⁶ *Ibid.*, S. 16.

¹⁷ *Ibid.*, S. 128.

Der sogenannte Gleichheitsfeminismus verleugnet die feministische Vision eines größeren Gesellschaftswandels; er gibt sich damit zufrieden, sich mit der Welt, wie sie ist, zu versöhnen, sobald Frauen das bekommen, was Männer schon haben. Wie auch immer man die Behauptung dieser Frauen beurteilt, daß sie selbst FeministInnen seien, sie tragen auf diese Weise zu dem weiterreichenden konservativen Angriff auf alle Errungenschaften der sozialen Bewegungen der sechziger Jahre bei.

Während die antifeministischen FeministInnen die Radikalisierung des Feminismus durch die *gender*-Debatten ablehnen, verfolgen die AnhängerInnen der *Queer Theory* eine Theorie und Praxis, die direkt der Befragung aller Identitätskategorien einschließlich *gender* und *sex* entstammt. In einem Beitrag in den *Feministischen Studien* hat Sabine Hark den Terminus „queer“ für eine deutsche Leserschaft definiert:

'queer' bedeutet im amerikanischen Englisch adjektivisch soviel wie 'seltsam, sonderbar, leicht verrückt', aber auch 'gefälscht, fragwürdig'; als Verb wird es gebraucht für 'jemanden irreführen, etwas verderben oder verpfuschen', substantivisch steht es z.B. für 'Falschgeld'. Umgangssprachlich ist *queer* ein Schimpfwort für Homosexuelle, spielt also mit der Assoziation, daß Homosexuelle so was wie Falschgeld sind, mit der die *straight world*, die Welt der 'richtigen' Frauen und Männer, arglistig getäuscht werden soll.¹⁸

Mehrere TheoretikerInnen haben versucht, in ihren Definitionen an der radikalen Kritik der *Queers* an der herkömmlichen Theorie, auch der feministischen und lesbischen, festzuhalten: Hark erklärt zum Beispiel:

[Queer] steht für den Versuch, die Identitätskategorien schwul und lesbisch (und damit auch Heterosexualität als Identität) in Frage zu stellen. Es ist ein Zeichen, das nichts bezeichnet, da es keine Referenzen gibt, auf das es verweist: *queer* ersetzt in den USA neuerdings zwar häufig andere Selbstdefinitionen wie schwul, lesbisch, bisexuell, letztlich steht es jedoch quer

¹⁸ Sabine Hark: „Queer Interventionen“. In: *Feministische Studien* 11.2 1993, S. 103.

zu all diesen Kategorien und beansprucht, diesen gleichsam den ontologischen Boden unter den Füßen wegzureißen.¹⁹

Teresa de Lauretis behauptet, daß *queer* der Versuch sei, „Begriffe zu artikulieren, in denen lesbische und schwule Sexualitäten als Formen von Widerstand gegen kulturelle Homogenisierung verstanden werden könnten, da sie den dominanten Diskursen mit anderen Konstruktionen eines kulturellen Subjekts entgegenwirken.“²⁰ Michael Warner betont, daß *queer* ein Angriff nicht nur auf Kategorien der *gender* oder sexuellen Identität ist, sondern auf das Normale überhaupt:

Auf *queer* zu bestehen - einen Terminus, der gegen das 'Normale' definiert wird und einem Kontext des Terrors entstammt - hat den Effekt, daß es auf ein weites Feld der Normalisierung als Ort der Gewalt weist, nicht auf die bloße Intoleranz. Das Brillante an dieser Strategie des Namens liegt darin, daß es Widerstand auf dem breiten sozialen Terrain des Normalen mit einem eher spezifischen Widerstand auf dem Terrain der Homophobie auf der einen Seite, auf dem der Lust auf der anderen, verbindet. 'Queer' bezeichnet also auch die Schwierigkeit, die Gruppe zu definieren, um deren Interessen es in der *queer*-Praxis geht. Und als ein Teilersatz für die Termini 'lesbisch und schwul' versucht *queer* teilweise Fragen der Sexualität von denen des *gender* zu trennen.²¹

Wenn weder *gender*, Anatomie noch Sexualität bestimmen kann, was *queer*-Sein heißt, wie weiß man - wie wissen die *queers* selbst, was und wer sie sind? In einem sehr drastischen Sinne ist *Queer Theory* ein frontaler Angriff sowohl auf die Politik der Identität wie auch auf alle Formen der Identität überhaupt. Judith Butler, die als eine der führenden

¹⁹ *Ibid.*, S. 104.

²⁰ *Ibid.*, S. 104.

²¹ Suzanna Danuta Walters: „From Here to Queer. Radical Feminism, Postmodernism, and the Lesbian Menace (Or, Why Can't A Woman Be More Like a Fag?)“. In: *Signs* 21.4 Sommer 1996, S. 834.

TheoretikerInnen der *Queer Theory* gilt, unterstreicht die Weigerung der *queers*, sich zu einer Identität zu bekennen, wenn sie behauptet: „Kategorien der Identität tendieren dazu, Instrumente von Regimes der Regulierung zu sein, ob als die normalisierenden Kategorien repressiver Strukturen oder als Parole für eine befreiende Befragung gerade dieser Repression.“²² Butler und andere *Queer*-TheoretikerInnen betrachten Identitätsformen stattdessen als Inszenierung, als *performance*: Das, was wir als unsere Identität (*gender, sex, etc.*) betrachten, ist nicht Ausdruck eines authentischen inneren Kerns oder Wesens, sondern der dramatische Effekt (nicht die Ursache) unserer Inszenierungen. Wir lernen diese Inszenierungen genau auf die gleiche Weise zu fabrizieren, wie wir eine Sprache lernen, durch Nachahmung und die langsame Beherrschung öffentlicher kultureller Idiome (z.B. die körperlichen Gesten von *gender*). Innerhalb dieses Rahmens ist also die Illusion eines innerlichen organisierenden *gender*-Kerns eine Phantasie, die sich auf der Oberfläche von Körpern durch die *performance* inskribiert. Die *queers* sind also diejenigen, die sich weigern, mitzumachen, sich in diese Kategorien einzupassen: Als postmoderne Subjekte unternehmen sie eine Politik der Subversion von Identitäten überhaupt, wie Steven Seidman argumentiert:

Implizit in dieser Subversion der Identität ist eine Zelebrierung der Liminalität, der Räume zwischen oder außerhalb von Strukturen, eine anarchistische Befürwortung der 'reinen' Freiheit von allen Hindernissen und Grenzen. [...] Wie in der poststrukturalistischen Verweigerung der Identität werden unter dem undifferenzierten Zeichen von *queer* all diejenigen heterogenen Begierden und Interessen vereint, die im heterosexuellen und schwulen *mainstream* marginalisiert und ausgeschlossen werden. *Queers* werden nicht durch ihre

²² Judith Butler: „Imitation and Gender Insubordination“. In: Diana Fuss (ed.), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, New York, Routledge, 1991, S. 13-14.

einheitliche Identität vereint, sondern nur durch ihren Widerstand gegen disziplinierende, normalisierende gesellschaftliche Kräfte.²³

Wie Butler ausführt, nimmt diese Subversion konkret oft die Form von Parodie an. Für Butler gibt es vor der Bildung der *gender*-Identität keine natürlichen Ressourcen wie polymorphe Sexualität oder Androgynie, die den Widerstand gegen das *gender*-System motivieren könnten. Was aber möglich ist, ist Widerstand durch Parodie oder Travestie von einem Standpunkt innerhalb des Systems, um eine 'natürliche' und 'essentielle' Auffassung von *gender* in Frage zu stellen und das System zu destabilisieren. Dieser Widerstand kann sich als *drag*, *cross-dressing* oder *camp* ausdrücken, als Spiel mit den Kriterien, die 'normalerweise' *gender* bezeichnen, indem Personen des 'einen' Geschlechts oft auf übertriebene Weise sich die Kleider und die Gesten des 'anderen' Geschlechts aneignen. Oder *queers* spielen innerhalb der 'eigenen' *gender*-Kategorien mit einer parodierten Darstellung der Rollen des einen oder des anderen Geschlechts als z.B. *butch* oder *femme* oder *dildo-* oder Lippenstift-Lesben. Wie Butler behauptet, fordert *drag*

das subversive Gelächter im Pastiche-Effekt jener parodistischen Verfahren, die das Original, das Authentische und das Reale selbst als Effekt darstellen. Ein Verlust der *Geschlechter-Normen* hätte den Effekt, die Geschlechter-Konfigurationen zu vervielfältigen, die substantivische Identität zu destabilisieren und die naturalisierten Erzählungen der Zwangsheterosexualität ihren zentralen Protagonisten: 'Mann' und 'Frau' zu berauben.²⁴

²³ Steven Seidman: „Identity and Politics in a 'Postmodern' Gay Culture. Some History and Conceptual Notes“. In: Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, S. 133.

²⁴ Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Übers. v. Katrina Menke, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1991, S. 215.

Andere TheoretikerInnen argumentieren, daß *drag* als Spiel mit *gender*-Normen die Kastration als Fundament des Patriarchats in Frage stellt: Sobald die Männlichkeit als nur Mache, als Imitation gesehen wird, wird der phallische Schwindel als solcher entblößt und delegitimiert, erklären die AnhängerInnen von *drag*. Auch wenn Lesben übertrieben die Gesten der Weiblichkeit nachahmen, kann das auch als destabilisierende Parodie verstanden werden: *gender* als Parade, als Maskerade, als fiktiv: Da der Stil die Frau *ist*, dieses Rollenspiel ermöglicht, *gender* auf Distanz zu halten, was wiederum unterstreicht, daß es Rolle, und nicht Natur ist. Die Performance-Künstlerin Annie Sprinkle gilt zum Beispiel aus dem Grund auch als *queer*: Als Lesbe stellt sie ihre Karriere als heterosexuelle Porno-Königin dar, erzählt mit süßlicher Kleinmädchen-Stimme von ihren sexuellen Abenteuern und läßt für zehn Dollar sogenannte Titten-Fotos von sich und ihrem Publikum machen: Man sitzt auf der Bühne bequem in einem Sessel und läßt sich mit einer riesigen Sprinkle-Brust auf dem Kopf photographieren. Suzanna Walters bemerkt:

Offenbar sind *cross-dressing*, *passing* und sonstige Tropen des postmodernen Vergnügens sexier, lustiger und kreativer als frühere Diskurse der Identität und Politik. *Performance* ist vielleicht die perfekte Trope für unsere eigenartige Zeit, da sie ein Gefühl der verführerischen Aktivität innerhalb der deprimierenden Ruinen des Spätkapitalismus produziert.²⁵

Es fällt wahrscheinlich auf, daß einige Formen der *queer* Parodie der U.S.-amerikanischen schwulen Subkultur entstammen, und das ist vielleicht ein schwieriger Punkt für FeministInnen. Oft werden FeministInnen oder gar Lesben als GegnerInnen von *queers* betrachtet:

An der Reifizierung geschlechtlicher bzw. sexueller Identitäten seien, so *queer* KritikerInnen, auch feministische bzw. lesbisch/schwule Bewegungen und Diskurse beteiligt. Auch sie haben, mit dem Hinweis auf die politische Not-

²⁵ Suzanna Danuta Walters: *art. cit.*, S. 855.

wendigkeit der Behauptung von Identitäten, in deren Stabilität und Kohärenz investiert.²⁶

Da *queer* sowohl *gender*- wie auch *sex*-Kategorien in Frage stellt, sind auch weibliche *queers* gar nicht überzeugt, daß andere Frauen bzw. Lesben ihre Verbündeten seien: Es ist die sexuelle Abweichung, die das *queer*-Sein ausmacht, was zu dem etwas eigenartigen Phänomen geführt hat, daß es neuerdings auch *straight*, d.h. heterosexuelle *queers* gibt. Der Feminismus wird als rigide, homophobisch und asexuell dargestellt, und als schuldig daran, eine einzige selbstidentische universelle Kategorie 'Frau' - das Gegenteil von 'Mann' - als Subjekt des Feminismus aufgestellt zu haben, manchmal gar als die Sex-Polizei, die nur eine einzige Art von politisch korrekter Sexualität erlaubt. Suzanna Walters beschreibt dieses Klischee vom Feminismus so:

Es war einmal eine Gruppe von sehr langweiligen häßlichen Frauen, die sich gar nicht für Sex interessierten, viel im Wald spazierengingen, schlechte Gedichte über Göttinnen lasen, Flanellhemden trugen und Männer haßten (auch ihre schwulen Brüder). Sie nannten sich Lesben. Dann kamen glücklicherweise einige Kerle, die Foucault, Derrida und Lacan hießen, sich Mädchenkleider anzogen und große weiße Pferde ritten. Sie sagten diesen albernen Frauen, daß sie politisch korrekte, rigide, frigide, sexhassende Puritanerinnen seien, die es einfach nicht kapierten - es sei sowieso nur ein Spiel, es gehe um Wörter und Bilder, um Mimicry und Nachahmung, es sei eine Zeichenkako-phonie, die nirgendwo hinführe. Es sei einfach albern, wurde den Frauen gesagt, ihre Politik um *gender* herum aufzubauen, da *gender* sowieso nur eine Inszenierung sei, ein Kostüm, das angezogen werde und in *drag-performance* verkehrt herum getragen werde. Und jeder wisse, daß Jungens sich besser verkleiden können.²⁷

²⁶ Sabine Hark: *art. cit.*, S. 107.

²⁷ Suzanna Danuta Walters: *art. cit.*, S. 844.

Walters ist der Meinung, daß Theorien der *performance* sehr leicht ahistorisch und auch marginalisierend wirken können, da sie keine anderen gesellschaftlichen Barrieren berücksichtigen. Sie fragt sich, warum die schwule männliche Nutte jetzt als exemplarisch gilt, warum Lesben nicht dabei sind, ihre eigenen Formen nonkonformer Sexualität auszuarbeiten und ob *queer* Lesben wieder unsichtbar macht. Sie fragt sich desweiteren, was die *Queer* Theorie und Praxis außer Acht läßt:

Daß ich einen Dildo trage, wird nicht verhindern, daß ich als Frau vergewaltigt oder als Lesbe belästigt werde. Auch wenn ich mich etwas mächtiger fühle, wird es mir nicht helfen, außerhalb des Ghettos der geschlechtspezifischen Arbeitsteilung zu bleiben. Ich kann homophobische Männer mit Baseball-Schlägern nicht von der Theorie der *gender*-Ambiguität überzeugen, ihnen nicht beibringen daß ich 'wirklich' keine Lesbe bin.²⁸

Die Antwort ist sicher nicht, argumentiert Walters weiter, den Feminismus ganz abzulehnen, sondern kontinuierliche und kreative Verhandlungen zwischen FeministInnen und *queers* mit substantielleren und bedeutungsvolleren Bindungen, und nicht Trennung als Ziel anzustreben. Vor allem in diesen Tagen der antifeministischen FeministInnen „muß wiederholt darauf bestanden werden, daß es keine radikale Praxis und gar keine radikale Theorie ohne den Feminismus gibt, wie vielfältig und neu konfiguriert dieser neue Feminismus auch sein mag“.²⁹ Zu einer Zeit des globalen Kulturtransfers können wir ziemlich sicher sein, daß die *Queer Theory* auch in Deutschland ankommen wird: Vielleicht können FeministInnen hier die Auseinandersetzung mit den *queers* aufnehmen, die uns in den USA noch nicht gelungen ist.

Die politische Praxis von *queers* nimmt sich die anti-AIDS Gruppe ACT UP, was ungefähr „sich aufführen“ heißt, als Modell und lehnt die

²⁸ *Ibid.*, S. 856.

²⁹ *Ibid.*, S. 864.

Praxis der *mainstream*-Lesben- und Schwulen-Gruppen ab, die nur auf Aufnahme in die größere Gesellschaft zielt, wie Lisa Duggan erklärt:

Die neuen Militanten lehnen den liberalen Wert der Privatheit und das Appell an Toleranz ab, die in dem Programm der schwulen Organisationen des *mainstream* vorherrschen. Stattdessen betonen sie *Publicity* und Selbstbehauptung; Konfrontation und direkte Aktion stehen oben auf der Liste ihrer taktischen Optionen; die Rhetorik der Differenz ersetzt die Betonung von Assimilation und Ähnlichkeit mit anderen Gruppen liberaler Positionen.³⁰

Queer Nation ist eine der bekanntesten politischen Gruppen, die sich die Aufgabe gesetzt hat, eine neue multiple mehrdeutige Auffassung von Nationalität zu entwickeln, die sich auf Gemeinsamkeiten mit den politischen Praktiken unterdrückter Nationen bezieht. Seit ihrer Gründung 1990 hat sie kollektive lokale Rituale des Widerstands, Massenkulturspektakel, eine Organisation und sogar ein Lexikon erfunden. Sie fassen solche Taktiken als Guerillakrieg auf, der die Normalität des Nationalen als *camp* simuliert. Unter anderem eignet sich *Queer Nation* die Strategien der Werbungsindustrie an, um öffentliche Räume in Zonen der politischen Pädagogik zu verwandeln. Sie lehnen die Strategien der Assimilierung immer ab und versuchen, ihre Gegenwart so explizit wie nur möglich zu artikulieren mit dem Ziel, die Sicherheit öffentlicher Orte für all diejenigen zu gewährleisten, die sich in diesen Sphären bewegen. In New York City haben sie eine Posterkampagne mit radikalen Künstlern gestartet; in Chicago haben sie Flugblätter mit der Parole verteilt: „I hate straights“, (Ich hasse Heterosexuelle), einem Satz, der ausdrücken will, daß *queers* nicht länger bereit sind, ihre Wut zu unterdrücken und auf Toleranz und Assimilierung von Heterosexuellen zu hoffen. Die „rosaroten Panther“ haben sich in Selbstverteidigungstechniken ausgebildet und versuchen, andere *queers* gegen homophobische Angriffe zu schützen; in den 'Queer Nights Out'-Aktionen überfallen Gruppen von *queers* Kneipen

³⁰ Lisa Duggan: „Making Things Perfectly Queer“. In: *Socialist Review* 22.1 1992, S. 15.

und Bars und benehmen auf sehr auffällige Weise *queer*, um die Gewöhnlichkeit des Körpers und der Lust von *queers* zu unterstreichen; in Malls und Einkaufszentren gehen sie sehr demonstrativ zusammen einkaufen oder lieben sich in sehr ausführlichen „Kiss-Ins“. „Wir sind hier! Wir sind *queer*! Findet Euch damit ab!“ ist die Botschaft. Was frau auch immer von der *Queer Theory* hält, die *queer* Praxis ist eine sehr wichtige und sehr mutige Intervention, die den Freiraum für *queers* and andere Andersdenkende und -handelnde zurückerobert.

Eine andere Gruppe von FeministInnen, deren theoretischer und praktischer Ansatz nicht ganz so weit entwickelt ist, betont eine andere Kategorie, die *gender* und *sex* durchkreuzt, die Rassenidentität. In den achtziger Jahren waren Rasse und ethnische Zugehörigkeit die gesellschaftlichen Kategorien, die FeministInnen zuerst dazu zwangen, auf Differenzen unter Frauen zu achten. Seit den frühen achtziger Jahren widmen sich schwarze Frauen, die sich zunehmend als Feministinnen, oder auch manchmal als *Womanistinnen* definieren, der Erforschung sowohl der Besonderheiten der Erfahrung von Frauen und Geschlechterverhältnissen in ihren *communities* als auch ihren Unterschieden von weißen Frauen und Männern. Auch sie unterstreichen also die Falschheit der universalisierenden Behauptungen, die von weißen Frauen früher gemacht wurden, und zeigen auf, wie Konstruktionen von Weiblichkeit immer rassistisch und kulturell definiert sind. Schwarze Frauen waren also in der Vorhut derjenigen, die theoretische Konzepte entwickelten, die das Verständnis der Vielzahl von Kategorien wie Rasse, Klasse und Sexualität ermöglichten, drei zentrale Begriffe, die sich überschneiden, um das Leben und die Erfahrung von Frauen zu bestimmen. Seit den frühen neunziger Jahren haben aber einige weiße FeministInnen auch einen Schritt vorwärts unternommen, indem sie darauf bestanden haben, daß in genau dem Sinne, demzufolge auch Männer, und nicht nur Frauen, ein *gender* haben, auch weiße und nicht nur schwarze Frauen eine Rassenidentität besitzen. Ruth Frankenberg, eine der ersten feministischen WissenschaftlerInnen, die auf diesem Gebiet veröffentlicht hat, argumentiert:

Wenn es stimmt, daß die Rassenidentität auch das Leben von weißen Frauen bestimmt, dann gebe ich dieser kumulativen Gestalt den Namen 'Weißheit'. 'Weißheit' ist eine Gruppe miteinander verbundener Charakteristika. Erstens ist die Weißheit ein Ort des strukturellen Rassenprivilegs. Zweitens ist es ein 'Standpunkt', ein Ort, von dem aus weiße Menschen sich selbst, andere und die Gesellschaft betrachten. Drittens bezieht sich 'Weißheit' auf eine Gruppe kultureller Praktiken, die meist unmarkiert und ungenannt sind.³¹

Peggy McIntosh hat diese Einsichten in das Wesen weißer Privilegien weiterentwickelt:

Ich bin dazu gekommen, weiße Privilegien als ein unsichtbares Paket unverdienter Wertgegenstände zu betrachten. Ich kann mich darauf verlassen, daß ich sie jeden Tag einlösen kann, sie sollten mir aber unbewußt bleiben. Weiße Privilegien sind wie ein Rucksack mit besonderen Vorräten, Versicherungen, Werkzeugen, Landkarten, Reiseführern, Codebüchern, Pässen, Visa, Kleidern, Kompaß, Notausrüstung und Blankoschecks. [...] Ich erkenne ein Muster durch die Matrix der weißen Privilegien, ein Muster von Prämissen, die an mich als weißen Menschen weitergereicht wurden. Es gibt ein Hauptterrain der Kultur, es ist mein Terrain, und ich gehöre zu denen, die das Terrain kontrollieren dürfen. Ich kann die Standards dieser Kultur erfüllen und die Vorteile verschiedener Optionen wahrnehmen, um das aus meinem Leben zu machen, was diese Kultur einen Erfolg nennt. Meine Hautfarbe ist ein Vorteil bei jeder Entscheidung, zu der ich erzogen wurde. Auf wichtige Weisen kann ich damit rechnen, dazu zugehören und daß gesellschaftliche Systeme zu meinem Vorteil funktionieren werden. Mir wird erlaubt, all das, was außerhalb der herrschenden kulturellen Formen liegt, herabzusetzen, zu fürchten, zu vernachlässigen oder zu ignorieren. Als Teil der Hauptkultur darf ich sie ziemlich offen kritisieren, mein Leben wird mir so oft entgegengespiegelt, daß ich mich

³¹ Ruth Frankenberg: *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, S. 1.

im Bezug auf meine Rasse, wenn nicht auf mein Geschlecht, als einen der echten Menschen wahrnehmen kann.³²

Die Arbeit der FeministInnen, die sich mit Weißheit befassen, hat also mindestens zwei Schwerpunkte. Erstens versuchen sie, Weißheit sichtbar zu machen, da Weißheit die unmarkierte, ungenannte Norm ist. McIntosh zeichnet zum Beispiel sechsvierzig verschiedene Privilegien der Weißheit auf: Zu denen gehören unter anderem das Privileg, hauptsächlich unter Menschen der eigenen Hautfarbe zu sein; mit dem guten Willen von NachbarInnen, VerkäuferInnen, MaklerInnen und Bankleuten rechnen zu dürfen; das eigene schlechte Benehmen nicht als beispielhaft für alle Menschen dieser Hautfarbe sehen lassen zu müssen; nie gebeten zu werden, für alle Menschen der eigenen Hautfarbe zu sprechen und so weiter. Diese FeministInnen versuchen auch zu demonstrieren, wie die Rassenidentität von anderen Kategorien wie Klasse, Kultur, Ethnizität, *gender* und Sexualität durchkreuzt wird, wie sich Definitionen von Weißheit mit der Zeit ändern und wie sie mit der weiteren Geschichte der westlichen Expansion und des Kolonialismus verbunden ist. Sie betonen, daß das westliche oder weiße Subjekt als Effekt der westlichen diskursiven Produktion seiner Anderen produziert wird. Sie untersuchen auch, wie durch gesellschaftliche Prozesse innerhalb der institutionellen Einrichtungen in Schulen, Universitäten und Arbeitsplätzen Frauen als Agenten produziert werden, die häufig ganz unbewußt den Rassismus reproduzieren und wie der Versuch seitens weißer Menschen, die Bedeutung von Rassenidentität zu verleugnen - ein Standpunkt, der in den USA 'Farbenblindheit' genannt wird - oft tatsächlich als eine 'Ausweichung vor der Macht' zu interpretieren ist, als ein Versuch, die Privilegien

³² Peggy McIntosh: „White Privilege and Male Privilege. A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Women's Studies“. In: M. I. Andersen, P. Hill Collins, *Race, Class, and Gender*, London, Routledge, 1992, S. 71, S. 77.

zu verleugnen, die von der weißen Hautfarbe herkommen. Sie argumentieren stattdessen, daß Weißheit Hierarchie, Ausgrenzung und Beraubung sowohl verlangt wie auch konstituiert. Obwohl FeministInnen offensichtlich dabei sind, Kategorien zu entwickeln, die Weißheit in ihren vielen Varianten zu begreifen, steckt die empirische Arbeit zu dieser Frage noch in den Anfängen. Als Schritt in die Richtung der Dokumentation dieser Prozesse können Frankenbergs Interviews mit dreißig Frauen in ihrem Buch *White Women Race Matters* gelten, in dem sie sowohl die rassistischen Prämissen dieser Frauen untersucht als auch die Frage, wie ihre Identität durch andere Kategorien beeinflusst wird.

Auf der anderen Seite versuchen diese antirassistischen FeministInnen auch aufzudecken, wie weiße Frauen sich der Reproduktion des Rassismus widersetzen können. Daß sie die Rassenidentität als genau so relevant für weiße wie für schwarze Frauen sieht, hat gewichtige Folgen für die feministische antirassistische Praxis. Aus dieser Perspektive ist antirassistische Arbeit keine wohlwollende Aktivität, die anderen zugute kommt, sondern eine Form der Praxis, die große Bedeutung auch für die Gestaltung des Lebens weißer FeministInnen hat. AktivistInnen, die ihren Nachdruck auf Weißheit legen, haben verschiedene Strategien des Widerstands vorgeschlagen. Eine Gruppe, die sich die Neuen AbolitionistInnen nennt, empfiehlt „Rassenverrat“, die Ablehnung der weißen Privilegien und der weißen Identität. Unter der Parole „Untreue der Weißheit gegenüber ist Treue der Menschheit gegenüber“ weigern sie sich, weiterhin mit dem weißen RassistInnen zu kooperieren. (Eine Erwiderung auf einen rassistischen Witz wäre zum Beispiel: „Sie haben das wahrscheinlich gesagt, weil Sie der Meinung sind, ich wäre eine Weiße“.) Andere antirassistische FeministInnen benutzen Straßentheater an öffentlichen Orten, um auf die Prämissen zu verweisen, auf denen Weißheit beruht und Diskussionen darüber anzuregen. Eine dritte Gruppe, „Weiße Frauen, die den Rassismus herausfordern“, behauptet, daß es wichtig ist, die

Wirklichkeit, daß wir eine weiße Hautfarbe besitzen, für uns in Anspruch zu nehmen und uns mit unseren unverdienten Privilegien auseinanderzusetzen, während wir zugleich darauf hinweisen, daß diese Hierarchie eine Erfindung ist. [...] Die Herausforderung ist also, unsere Weißheit als physische Beschreibung in Anspruch zu nehmen, während wir zugleich das ablehnen, was Weißheit ideologisch bedeutet.³³

Diese Frauen argumentieren, daß ein Bewußtsein der weißen Rassenprivilegien eine Umstellung gegenüber anderen Weißen verlangt, was häufig bedeutet, daß einem/einer die Rassenprivilegien verweigert werden, weil andere Weiße entscheiden, daß antirassistische Weiße nicht länger „zu uns“ gehören. Ein solches Bewußtsein muß auch die Erkenntnis einschließen, daß auch Weißheit keine einheitliche Kategorie ist und daß weiße Frauen verschiedener Herkunft in verschiedenen Kontexten auf verschiedene Weisen effektiv sein können. Statt ihre Weißheit zu verleugnen möchte diese Gruppe von Feministinnen ihre Weißheit neu definieren, wie sie argumentieren:

Letztendlich ist unser Ziel, an einer rebellierenden Bewegung teilzunehmen, die Weißheit aus den Händen der Waffenfans, der Lebensrechtler, der Quotengegner und der Immigrationsgegner entführt und sie in die Hände derjenigen legt, die willens sind, gegen Farbenhierarchien als System der Ungleichheit zu arbeiten. Estelle Disch erklärt: Jedesmal, wenn man sagt, es wäre okay, weiß zu sein, hört es sich an, als wäre man selbst weiße Rassistin. Weil es keine andere Sprache gibt, müssen wir die gleichen Wörter wie sie - mit entgegengesetzten Bedeutungen benutzen und herausfinden, wie man innerhalb

³³ Becky Thompson, *White Women Challenging Racism: „Home/Work. Antiracist Activism and the Meaning of Whitemenss“*. In: Michelle Fine, Lois Weis, Linda C. Powell et al. (ed.), *Off White. Readings on Race, Power, and Society*, New York, Routledge, 1997, S. 357.

dieses Kontrastes organisieren kann. Das ist offenbar die Herausforderung, die uns bevorsteht.³⁴

Obwohl diese verschiedenen Gruppen von AntirassistInnen verschiedene Strategien wählen, haben sie eines mit den *queers* gemeinsam: Sie sind überzeugt, daß ein Angriff auf Ungleichheiten jedweder Art nur durch die Anerkennung von Differenzen möglich ist, und nicht durch die Verleugnung, daß sie existieren.

Eine Vielzahl von akademischen FeministInnen haben auf die Änderungen in der U.S.-amerikanischen feministischen Theorie der neunziger Jahre durch die Herausarbeitung eines neuen theoretischen Standpunkts geantwortet, den sie den „materialistischen Feminismus“ nennen. Viele materialistische FeministInnen hätten sich früher wahrscheinlich als sozialistische oder marxistische FeministInnen bezeichnet, aber ihr Ansatz ist in den neunziger Jahren durch ihre Begegnung mit der postmodernen Theorie sehr stark modifiziert worden. Auf der einen Seite bleiben diese FeministInnen insofern MaterialistInnen, weil sie immer noch argumentieren, daß nicht nur der Diskurs, sondern auch die Gesellschaftsstruktur, die Arbeitsteilung und der Staat die Produktion von Subjektivität bedingen - obwohl sie auch behaupten, daß der Marxismus bedeutend verändert werden muß, um die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung einbeziehen zu können. Sie verwerfen heftig eine postmoderne Theorie, die eine Politik der Differenz unter Identitäten wie Rasse, Klasse, Geschlecht einer Politik der Differenz innerhalb der Signifikation ersetzt. Sie argumentieren weiterhin, daß verschiedene Formen der Herrschaft wie Patriarchat, Kapitalismus oder Imperialismus systemisch und global sind und durch systemische Analyse zu verstehen sind, nicht als beliebige Beispiele des Spiels der Macht. Sie bestehen auch darauf, den Diskurs als „Ideologie“ zu definieren, um behaupten zu können, daß der Diskurs immer in einer Beziehung zur Macht der dominanten Gruppen steht - obwohl sie als

³⁴ *Ibid.*, S. 362-363.

postmoderne TheoretikerInnen nicht länger an den Unterschied zwischen Ideologie und Wahrheit glauben, sondern für eine Althusser'sche Definition von Ideologie eintreten, die Ideologie als „das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen“ versteht. Ihre Gesellschaftsanalyse basiert nicht auf unhaltbaren Meta-Narrationen: Sie legitimiert sich nicht aufgrund ihrer wissenschaftlichen Wahrheit, sondern durch ihr Erklärungsvermögen und ihr Eintreten für emanzipatorische gesellschaftliche Veränderung. Sie geben das Basis-Überbau-Modell preis und argumentieren stattdessen, daß politische, ideologische, und ökonomische Produktionssphären sich wechselseitig determinieren und systematisch darin verwickelt sind, bestimmte Gesellschaftsverhältnisse aufrechtzuerhalten. Als postmoderne TheoretikerInnen bestehen sie auch darauf, daß Ideologie bzw. Diskurs eine sehr stark determinierende Rolle im Gesellschaftsleben spielt und betrachten Textualität und Differenz - die Beziehung zwischen Signifikat und Signifikant selbst als Orte gesellschaftlichen Konfliktes und Kampfes. Wie viele U.S.-amerikanische FeministInnen der neunziger Jahre glauben materialistische FeministInnen, daß Weiblichkeit wie auch die Lebensbedingungen von Frauen diskursive Produktionen sind, die nur durch eine Analyse von vielen Faktoren, darunter Klasse, Rasse, Nationalität und Sexualität so wie *gender* zu verstehen sind. Sie behaupten weiterhin, daß der gesellschaftliche Wandel im Interesse der Frauen nicht durch die Beiträge von Frauen allein zu bewerkstelligen ist. Wie Rosemary Hennessy, eine führende materialistische Feministin es ausdrückt, ist eine solche globale Revolution vielmehr der „Effekt eines kollektiven, nicht nur eines feministischen Subjekts.“³⁵

Materialistische FeministInnen würden also zwei Arten von Kritik an andere FeministInnen richten. Auf der einen Seite fordern sie feministische TheoretikerInnen heraus, die in den liberalen Humanismus oder Empirismus zurückfallen, indem sie sich auf eine undifferenzierte „Erfah-

³⁵ Rosemary Hennessy: *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, New York, Routledge, 1993, S. 323.

„Wirklichkeit“ des „Lebens von Frauen“ ein ideologisches Produkt ist:

Das Leben von Frauen wird durch Ideologie in dem Sinne geformt, daß die gelebte Erfahrung nie roh auf den Tisch kommt, sondern daß ihr aus einer Vielzahl von Perspektiven Sinn zugeschrieben wird, darunter die der Frau, die die Erfahrungen macht, wie auch die der feministischen KritikerIn, WissenschaftlerIn oder TheoretikerIn, die sich auf das Leben von Frauen als Grund ihrer Erkenntnisse beruft. Das Leben von Frauen wird überhaupt nur verständlich als Resultat der sinnstiftenden Mechanismen, die im jeweiligen historischen Moment existieren.³⁶

Gleichzeitig kritisiert Hennessy als historische Materialistin sehr heftig diejenigen postmodernen FeministInnen, die Weiblichkeit als Alterität oder Überfluß innerhalb der Signifikation, also als alleiniges Produkt von Diskurs ansehen. Sowohl „Überfluß“ wie auch „Alterität“ sind Positionen innerhalb des Diskurses: „Die Kategorie des 'Anderen' ist Texten der Kultur immanent. Es grenzt die herrschenden Diskurse ab, indem es den negativen Pol von präkonstruierten Kategorien bezeichnet und die Grenzen der Verständlichkeit überhaupt definiert.“³⁷ Mit Hilfe der Theorie von Althusser und Gramsci behauptet Hennessy also, daß das Subjekt des Feminismus den herrschenden Institutionen des patriarchalischen Kapitalismus entstammt. Sie argumentiert: „Sobald Ideologie als ein ungleichmäßiges und widersprüchliches Ensemble von Diskursen verstanden wird, braucht der Ort, von dem aus Kritik artikuliert wird, sich nicht außerhalb der Ideologie zu befinden.“ Die „produktiven Widersprüche“ im konterhegemonialen Diskurs des Feminismus „sind Widersprüche, die von den ausbeuterischen und repressiven Verhältnissen des patriarchali-

³⁶ *Ibid.*, S. 78.

³⁷ *Ibid.*, S. 86.

schen Kapitalismus produziert werden.³⁸ Die Autorität des Feminismus und seine Wahrheitsansprüche ergeben sich nicht auf der Grundlage seiner Erkenntnisse an einem Standort außerhalb der Ideologie, sondern aus den *Effekten* seiner Erkenntnisse, über Sinngebung in der Welt. Das Besondere des feministischen Ansatzes gegenüber anderen radikalen Perspektiven, die auch eine systemische Analyse anstreben, liegt in dem Standpunkt, von dem aus der Feminismus seine Kritik unternimmt. Oder, wie Hennessy es ausdrückt:

Wenn das Objekt feministischer Untersuchungen als das komplexe Zusammenspiel von sozialen Verhältnissen definiert wird, innerhalb derer das feministische Subjekt reproduziert wird, dann kann gleichermaßen das kollektive *Subjekt* der feministischen Kritik seinen speziellen Ansatz behaupten - als Subjekt einer Kritik, die damit beginnt, die Abwertung von Frauen im Patriarchat in allen möglichen Produktionsverhältnissen zu untersuchen und dagegen anzugehen.³⁹

Indem materialistische FeministInnen ihre Perspektive als den Zugang einer Kritik aller unterdrückerischen Systeme auffassen, sind sie bemüht, „eine Philosophie der Praxis“ zu entwickeln, „die dazu beitragen kann, einen global artikulierten revolutionären Kampf zu führen.“⁴⁰

Die letzte wichtige Gruppe von FeministInnen der neunziger Jahre ist wahrscheinlich die bedeutendste für das Überleben der Frauenbewegung, denn sie besteht aus der „Third Wave“, der Dritten Welle, der jüngsten Generation von frauenbewegten Frauen, manchmal sogar aus den Töchtern von FeministInnen der ersten Stunde. Obwohl Frauen dieser Generation häufig als PostfeministInnen abgetan werden, schlossen sich nach einem Rückgang während der achtziger Jahre viele jüngere Frauen ab Ende der achtziger Jahre der Frauenbewegung neu an, manchmal als

³⁸ *Ibid.*, S. 92.

³⁹ *Ibid.*, S. 97.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 323.

Folge ihrer Beteiligung als Lesben an Aktionen von *queers*. (Sicher spielen auch die *Women's-Studies*-Programme hier eine wichtige Rolle, die es mittlerweile an fast jedem College und jeder Universität des Landes gibt). Auf der einen Seite konnten sie einige harterfochtene Errungenschaften der Frauenbewegung als selbstverständlich betrachten - Sportteams für Frauen, Empörung gegenüber sexueller Belästigung und Gewalt gegen Frauen, die Voraussetzung der Gleichheit der Frau, die Anerkennung von weiblichen Leistungen; andererseits mußten sie gegen Karrierebarrieren, Homophobie - und sexuelle Belästigung und Gewalt gegen Frauen - weiterhin ankämpfen. Diese Generation hat die Erfahrung hinter sich, daß es ohne Bündnisse mit sehr vielen verschiedenen Frauen nicht geht. Einige der Beteiligten meinen sogar, daß die *Third Wave* überhaupt eine andere Art von Feminismus ist, der durch die Herausforderung von schwarzen Frauen an weiße Frauen ermöglicht wurde, sich von vorneherein mit vielfältigen Identitäten und Formen von Unterdrückung auseinandersetzen mußte und sich am ehesten durch Widersprüche definieren läßt. Oft stehen sie dem Feminismus der älteren Generation sehr kritisch gegenüber, den sie manchmal als eine eintönige lustfeindliche Bewegung darstellen, die mit ihrer eigenen zum Teil unter dem Einfluß von *queers* gewonnenen Wertschätzung sexueller Lust und sonstiger Arten von Vergnügen wenig gemeinsam hat. Rebecca Walker - Tochter der schwarzen Autorin Alice Walker - schreibt in ihrer Einleitung zu einer Sammlung von Aufsätzen jüngerer Feministinnen:

Für viele von uns scheint es, als ob Feministin sein wie wir es gesehen und verstanden haben, heißt, uns einer Identität und einer Lebensweise anzupassen, die keinen Platz für Individualität, Komplexität und unsere weniger als perfekten persönlichen Geschichten freihält. [...] Für uns sind die Grenzen zwischen „Uns“ und „Denen“ oft verschwommen, und infolgedessen versuchen wir, Identitäten zu schaffen, die Ambiguität und unsere vielfältigen Posi-

tionalitäten zulassen, die eher einschließen als ausschließen, eher erforschen als bestimmen, eher suchen als ankommen.⁴¹

Trotz oft fehlender Kommunikation zwischen den Generationen können ältere FeministInnen darauf gefaßt sein, daß der Feminismus weitergeht - wenn auch nicht unbedingt in den Formen, an die sie gewohnt waren.

Die sehr verschiedenen Akzente von *Queer Theory*, dem weißen anti-rassistischen Feminismus, dem materialistischen Feminismus und der *Third Wave* legen nahe, daß als Resultat der Betonung von Differenzen unter Frauen der U.S.-amerikanische Feminismus der neunziger Jahre sich in eine Reihe von Bewegungen aufgesplittert hat, so daß es nicht leicht vorstellbar ist, wie kollektive Aktionen im Interesse von Frauen möglich sein könnten. Das heißt, nicht nur die feministische Theorie, sondern neuerdings auch die feministische Praxis, lassen erkennen, wie wenig Gemeinsamkeiten Frauen teilen. Auf welcher Basis ist es also noch möglich, eine Frauenbewegung - oder auch eine konkrete feministische Praxis - zu postulieren, die gegen spezifische oder allgemeine Aspekte der Unterdrückung von Frauen durch Männer ankommen könnte? Am Ende ihres *Signs*-Beitrages bietet Linda Nicholson einige Vorschläge an, die eventuell einen Ausweg aus dieser scheinbaren Sackgasse zeigen könnten. Ist es möglich, fragt Nicholson, die Angriffe auf den biologischen Fundamentalismus als Angriff auf Feminismus überhaupt zu verstehen? Denn, „wenn wir keine gemeinsamen Kriterien besitzen, die dem Wort 'Frau' eine Bedeutung schenken, wie können wir dann eine politische Praxis um diesen Terminus aufbauen? Erfordert die feministische Praxis nicht, daß die Kategorie 'Frau' eine bestimmte Bedeutung besitzt?“⁴² Nicholson wendet sich an die Philosophie von Ludwig Wittgenstein, um dieser Idee zu entgegnen. Nach Wittgenstein werden Wörter „dadurch

⁴¹ Rebecca Walker (ed.): *To Be Real. Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, New York, Anchor Books, 1995, S. xxxiii.

⁴² Linda Nicholson: *op. cit.*, S. 100.

definiert, daß ein komplexes Netz von Eigenschaften entwickelt wird, von denen verschiedene Elemente in jeweils verschiedenen Fällen vorhanden sind“. Nicholson schlägt uns vor, daß wir auf ähnliche Weise das Wort 'Frau' verstehen. Auf die Idee zu verzichten, daß 'Frau' eine genau feststellbare Bedeutung hat, heißt nicht, daß es gar keine Bedeutung hat. Stattdessen illustriert die Bedeutung des Wortes 'Frau' eine Landkarte mit sich überschneidenden Ähnlichkeiten und Unterschieden, und auf dieser Landkarte „verschwindet der Körper nicht, wird eher eine historisch spezifische, variable Größe, deren Bedeutung und Tragweite als verschieden in verschiedenen historischen Kontexten erkannt werden.“⁴³ Was daraus folgt, ist, wie Nicholson behauptet, eine andere Auffassung der feministischen Praxis. Bündnispolitik wird oft als Bündnis zwischen FeministInnen und anderen verstanden, aber es ist auch möglich, Bündnisse zwischen Gruppen von FeministInnen zu schließen. Die feministische Praxis könnte dann als der Zusammenschluß von Menschen verstanden werden, „die den Bedürfnissen von Frauen nachkommen wollen, ohne daß dieser Begriff notwendigerweise eine einzige oder vereinbarte Bedeutung hat.“⁴⁴ Das tun FeministInnen sogar schon: Wir schließen Bündnisse mit Frauen, die unsere eigenen Ziele teilen und nicht mit Frauen aus der rechten Szene, die ein ganz anderes Programm haben. Zum Schluß argumentiert Nicholson, daß es vielleicht höchste Zeit ist, daß wir explizit zugeben, daß unsere Behauptungen über Frauen nicht auf einer gegebenen Realität beruhen, sondern unseren eigenen Standorten innerhalb der Geschichte und der Kultur entspringen: Sie sind politische Entscheidungen, die sowohl die Kontexte widerspiegeln, aus denen wir kommen, als auch die Zukunft, die wir gerne sehen möchten.

⁴³ *Ibid.*, S. 101.

⁴⁴ *Ibid.*, S. 102.

Literaturverzeichnis

- Brown, Elsa Barkley:** „'What Has Happened Here'. The Politics of Difference in Women's History and Feminist Politics“. In: *Feminist Studies* 18.2 Sommer 1992, S. 295-312.
- Butler, Judith:** „Imitation and Gender Insubordination“. In: Diana Fuss (ed.), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, New York, Routledge, 1991, S. 13-31
- „Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der 'Postmoderne'“. In: V. Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell und Nancy Fraser, *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1993, S. 31-58.
- *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Übers. v. Karin Wordemann, Berlin, Berlin Verlag, 1995.
- *Das Unbehagen der Geschlechter*, Übers. v. Katrina Menke, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1991.
- Duden, Barbara:** „Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument“. In: *Feministische Studien* 11.2 1993, S. 24-33.
- Duggan, Lisa:** „Making Things Perfectly Queer“. In: *Socialist Review* 22.1 1992, S. 11-31.
- Frankenberg, Ruth:** *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- Friedman, Susan Stanford:** „Beyond White and Other. Relationality and Narratives of Race in Feminist Discourse“. In: *Signs* 21.1 Herbst 1995, S. 1-49.
- Hark, Sabine:** „Queer Interventionen“. In: *Feministische Studien* 11. 2 1993, S. 103-109.
- Hartsock, Nancy:** *Money, Sex, and Power. Towards a Feminist Historical Materialism*, Boston, Northeastern University Press, 1983.

- Hennessy, Rosemary:** *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, New York, Routledge, 1993.
- Hekman, Susan:** „Truth and Method. Feminist Standpoint Theory Revisited“. In: *Signs* 22.2 Winter 1996, S. 341-65.
- Martin, Jane Roland:** „Methodological Essentialism, False Difference, and Other Dangerous Traps“. In: *Signs* 19.3 Frühling 1994, S. 630-657.
- McIntosh, Peggy:** „White Privilege and Male Privilege. A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Women's Studies“. In: M. I. Andersen, P. Hill Collins, *Race, Class, and Gender*, London, Routledge, 1992, S. 70-81.
- Nicholson, Linda:** „Interpreting Gender“. In: *Signs* 20.1 Herbst 1994, S. 79-105.
- Patai, Daphne, Noretta Koertge:** *Professing Feminism. Cautionary Tales from the Strange World of Women's Studies*, New York, BasicBooks, 1994.
- Rubin, Gayle:** „The Traffic in Women. Notes on the 'Political Economy' of Sex“. In: Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975, S. 157-210.
- Scott, Joan:** *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988.
- Seidman, Steven:** „Identity and Politics in a 'Postmodern' Gay Culture. Some History and Conceptual Notes“. In: Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, S. 105-142.
- Sommers, Christina Hoff:** *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, New York, Simon and Schuster, 1994.
- Thompson, Becky, White Women Challenging Racism:** „Home/Work. Antiracist Activism and the Meaning of Whitemenss“. In: Michelle Fine, Lois Weis, Linda C. Powell, L. Mun Wong, *Off White. Readings on Race, Power, and Society*, New York, Routledge, 1997, S. 354-366.

Walker, Rebecca (ed.): *To Be Real. Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, New York, Anchor Books, 1995.

Walters, Suzanna Danuta: „From Here to Queer. Radical Feminism, Postmodernism, and the Lesbian Menace (Or, Why Can't A Woman Be More Like a Fag?)“. In: *Signs* 21.4 Sommer 1996, S. 830-869.