GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit : Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von French Feminism in an International Frame und Can the Subaltern Speak?

Biskamp, Floris

2021

https://doi.org/10.25595/1979

Veröffentlichungsversion / published version
Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Biskamp, Floris: *Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit : Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von French Feminism in an International Frame und Can the Subaltern Speak?*, in: Mauer, Heike; Leinius, Johanna (Hrsg.): Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht (Opladen: Verlag Barbara Budrich, 2021), 115-135. DOI: https://doi.org/10.25595/1979.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Politik und Geschlecht, Band 33

Heike Mauer/Johanna Leinius (Hrsg.)

Intersektionalität und Postkolonialität

Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht

Verlag Barbara Budrich

Intersektionalität und Postkolonialität

Politik und Geschlecht

herausgegeben von der Sektion
Politik und Geschlecht
der Deutschen Vereinigung für
Politikwissenschaft
Band 33

Heike Mauer
Johanna Leinius (Hrsg.)

Intersektionalität und Postkolonialität

Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht

Verlag Barbara Budrich
Opladen • Berlin • Toronto 2021

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Die frei zugängliche Open-Access-Publikation des vorliegenden Titels wurde mit Mitteln des Publikationsfonds der Universitätsbibliothek Duisburg-Essen ermöglicht. Ferner haben der Verein zur Förderung feministischer Politikwissenschaft sowie der Corona-Sonderfonds der Stabsstelle Gleichstellung an der Universität Kassel die Publikation finanziell unterstützt. Auch ein Teil der Mittel, die Heike Mauer als Trägerin des Wissenschaftspreises für Genderforschung des Ministeriums für Kultur und Wissenschaft des Landes NRW 2019 erhalten hat, sind eingeflossen.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

© 2021 Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0): https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
Diese Lizenz erlaubt die Verbreitung, Speicherung, Vervielfältigung und Bearbeitung unter Angabe der UrheberInnen, Rechte, Änderungen und verwendeten Lizenz.
www.budrich.de



Dieses Buch steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit (https://doi.org/10.3224/84742455).
Eine kostenpflichtige Druckversion (Print on Demand) kann über den Verlag bezogen werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

ISBN 978-3-8474-2455-0 (Paperback)
eISBN 978-3-8474-1662-3 (eBook)
DOI 10.3224/84742455

Umschlaggestaltung: disegno visuelle kommunikation, Wuppertal – disegno-kommunikation.de
Typographisches Lektorat: Ulrike Weingärtner, Gründau – info@textakzente.de
Druck: Books on Demand GmbH, Norderstedt
Printed in Europe

Inhalt

Heike Mauer und Johanna Leinius
Einleitung: Intersektionalität und Postkolonialität –
Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht 7

Nikita Dhawan und Birgit Sauer
Stuntreiter*innen: Intersektionalität und Postkolonialität in der
deutschsprachigen politikwissenschaftlichen Forschung 31

Teil I: Begriffsarbeit 41

Johanna Leinius und Heike Mauer
Gratwanderungen zwischen Differenz und Gleichheit:
Intersektionalität und Postkolonialität als Perspektiven
der kritischen feministischen Forschung 43

Laura Mohr
Queere Intersektionalität? Kritik und Transformation
gesellschaftlich-kapitalistischer Verhältnisse 67

Zubair Ahmad
Die Kategorie der *Religion*: Ein macht- und herrschaftsanalytisch
vernachlässigter Begriff in der Politischen Theorie 91

Floris Biskamp
Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit: Die aktuellen Debatten um
Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von *French
Feminism in an International Frame* und *Can the Subaltern Speak?* 115

Teil II: Staat und Institutionen 137

Sonja John
Die Eliminierung der ‚Anderen' – Inhaftierung als Herrschaftsmittel..... 139

Monika Götsch und Katrin Menke
Intersektionale Ungleichheiten: Die Ökonomisierung des
deutschen Wohlfahrtsstaates und seine Folgen..... 161

Helene Gerhards
Von Patient*innenzellen und Patient*innenzahlen:
Intersektionale Perspektiven auf biomedizinische Forschung 181

Teil III: Soziale Bewegungen 205

Antje Daniel
Dekolonial und intersektional? Widersprüche der Herrschaftskritik
in der südafrikanischen Studierendenbewegung..... 207

Christine Löw
‚In Verteidigung unserer natürlichen Ressourcen':
Postkoloniale ökologische Bewegungen, Geschlechterverhältnisse
und die Sicherung von Existenzgrundlagen..... 229

Christopher Fritzsche
Ein „überkonfessionelles Bündnis" gegen die *Ehe für alle*?
Die ambivalente Haltung antifeministischer Akteure zum Islam..... 255

Teil IV: Fazit 277

Johanna Leinius und Heike Mauer
(K)einen Schlusspunkt setzen: Die Herausforderungen von
Intersektionalität und Postkolonialität im deutschsprachigen Kontext 279

Über die Autor*innen 299

Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit: Die aktuellen Debatten um Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von *French Feminism in an International Frame* und *Can the Subaltern Speak?*

Floris Biskamp

Die Intersektionalität von Herrschaftsverhältnissen stellt die herrschaftskritische Praxis vor die Herausforderung, sich zu mehreren Regimen von Marginalisierung und Privilegierung zu verhalten, die nicht nur gleichzeitig bestehen, sondern auch in Wechselwirkung miteinander verschränkt sind.[1] Das aus dieser Herausforderung erwachsende Konfliktpotenzial wird in der politischen Öffentlichkeit immer wieder deutlich. In den letzten Jahren war es insbesondere auf zwei Feldern sichtbar: erstens in den Debatten um „Identitätspolitik" und „Klassenpolitik", in denen antirassistische und feministische Kritik auf der einen Seite und die Kritik von Klassenherrschaft auf der anderen Seite gegeneinander ausgespielt werden (Dowling/van Dyk/Graefe 2017); zweitens in Diskussionen um Geschlechterverhältnisse in islamischen Kontexten, in denen antirassistische und antisexistische Politiken – und damit auch verschiedene Verständnisse von Feminismus – miteinander in Konflikt geraten. Dabei gelten die allgegenwärtigen Diskussionen über patriarchalische Strukturen in islamischen Kontexten den einen als notwendige Kritik einer spezifischen patriarchalischen Konstellation und als Ausdruck von Solidarität mit denjenigen, die von diesen Verhältnissen betroffen sind (Kelek 2019; Ateş 2009); die anderen sehen darin ein kulturrassistisches Othering in kolonialer Tradition, mit dem die Marginalisierung einer Minderheit legitimiert und reproduziert wird (Attia 2009; Eickhof 2010; Shooman 2014; Müller-Uri 2014; Hark/Villa 2017). Diesem zweiten Konfliktfeld widmet sich der vorliegende Beitrag.

Die dabei zur Diskussion stehenden Probleme sind nicht bloß ethischer oder soziologischer Natur, sondern haben in dreierlei Hinsicht auch politische und politikwissenschaftliche Relevanz. *Erstens* stehen die genannten Konflikte

1 Der vorliegende Beitrag basiert auf Überlegungen aus meiner Dissertationsschrift *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit* (Biskamp 2016: 167–204), die hier in Hinblick auf die Frage von Herrschaftskritik im Kontext von Intersektionalität zugespitzt, aktualisiert und überarbeitet wurden.

in unmittelbarem Zusammenhang mit juridischen Fragen: Die diversen Debatten über Verschleierungsverbote in öffentlichen Institutionen sind nur das prominenteste juridische Konfliktfeld, daneben geht es auch um die Gender-Effekte der Anerkennung von im Ausland geschlossenen Ehen etwa zwischen einem Mann und einem minderjährigen Mädchen oder zwischen einem Mann und mehreren Frauen, der Einführung von islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, der Finanzierung von sozialen Einrichtungen in islamischer Trägerschaft oder auch der staatlichen Kooperation mit islamischen Verbänden. Geht man davon aus, dass Gesetzgebung und Rechtsprechung immer auch von der Qualität der vorangehenden und begleitenden öffentlichen Aushandlungen abhängen (Benhabib 2002), ist es entscheidend, Kriterien für die Bemessung dieser Qualität zu entwickeln. Dies gilt umso mehr, wenn staatliche Institutionen nicht nur angehalten sind, Diskriminierung zu vermeiden, sondern auch aktiv auf die reale Gleichberechtigung hinarbeiten sollen, wie es in der Bundesrepublik Deutschland nach Art. 3 Abs. 2 GG in Bezug auf Geschlecht der Fall ist. *Zweitens* bringen die Diskussionen um antimuslimischen Rassismus und Geschlechterverhältnisse in islamischen Kontexten immer wieder Konfliktdynamiken innerhalb politischer (feministischer, antirassistischer etc.) Protestbewegungen hervor, die einer wissenschaftlichen Rekonstruktion und Reflexion bedürfen. *Drittens* schließlich sind diese Fragen für eine sich als herrschaftskritisch verstehende Politikwissenschaft auch ganz unmittelbar relevant: Diese muss sich der Frage stellen, welche Arten der öffentlichen Darstellung konkreter Geschlechterverhältnisse verschiedene Herrschaftsverhältnisse reproduzieren oder destabilisieren – und dies in der eigenen Praxis des wissenschaftlichen Darstellens berücksichtigen.

Im Zentrum dieses Beitrags steht daher die Frage, nach welchen Kriterien man entscheiden kann, ob und in welchem Maße ein Diskurs, ein Text, eine Darstellung, eine Äußerung, ein Sprechakt als legitime und solidarische Kritik oder als illegitimes und rassifizierendes Othering zu bewerten ist. Diese Frage taucht in der aktuellen Forschungsliteratur über Islamdebatten und antimuslimischen Rassismus zwar immer wieder auf, wird aber nicht zum Gegenstand ausführlicher Reflexion. Wenn überhaupt, wird diese Problematik eher kurz am Rande oder nur implizit verhandelt (Eickhof 2010: 84–87; Shooman 2014: 76–79; Hark/Villa 2017: 103–109).[2] Dies ist ein Problem, weil es immer wieder dazu führt, dass das Problem herrschaftskritischer Repräsentation im intersektionalen Double-Bind von Rassismuskritik und Patriarchatskritik verkürzt dargestellt oder einseitig aufgelöst wird (Biskamp 2016: 66–96).

2 Ich beziehe mich an dieser Stelle auf die diskurstheoretische und rassismuskritische Literatur. In der vorurteilstheoretischen Forschung wird der Unterschied zwischen ‚legitimer Islamkritik' und ‚Islamophobie' bzw. ‚Islamfeindlichkeit' zwar ausführlicher thematisiert. Durch den diesem Ansatz eigenen Fokus auf die Ebene des individuellen Bewusstseins wird dabei aber die pragmatische Dimension des Sprechens als soziale Handlung weitgehend ausgeblendet (Biskamp 2016: 31–56).

Daher widme ich mich im vorliegenden Beitrag der Suche nach entsprechenden Unterscheidungskriterien – und zwar durch eine Relektüre zweier klassischer Aufsätze von Gayatri Spivak.[3] Ich wähle Spivaks Werk aus drei Gründen als Referenz: *Erstens* legt sie, wie ich im Folgenden zeige, sehr differenzierte Kriterien zur Unterscheidung von marginalisierendem und emanzipativem bzw. herrschaftskritischem Sprechen vor. *Zweitens* bildet ihre in *Can the Subaltern Speak?* (1988) formulierte und in dem Satz „White men saving brown women from brown men" (1988: 296) zusammengefasste Kritik kolonialer Rettungsdiskurse in den gegenwärtigen Debatten eine stete Bezugsgröße (Attia 2009: 35–36; Eickhof 2010: 52–53, 84; Müller-Uri 2014: 112–113; Shooman 2014: 76; Hark/Villa 2017: 85). Zahlreiche Kritikerinnen[4] sehen die gegenwärtigen Islamdebatten als Fortsetzung der von Spivak kritisierten Diskurse. Dabei wird ihr Satz bisweilen etwas erweitert oder verändert, um zu reflektieren, dass gegenwärtige Diskurse eine etwas andere Form annehmen. So wird etwa darauf hingewiesen, dass in den Islamdebatten der Gegenwart auch „weiße Frauen" zu den selbstberufenen Retterinnen der „braunen Frauen" zählten (Müller-Uri 2014: 112) oder dass es auch um die Rettung „weißer Frauen" vor „braunen Männern" gehe (Hark/Villa 2017: 85). *Drittens* schließlich ist die Rezeption dieses Spivakzitats paradigmatisch für die verbreitete einseitige Auflösung des intersektionalen Double-Binds: Das Zitat wird genutzt, um die rassifizierenden Effekte der Islamdiskurse zu betonen; Spivaks gleichzeitige Kritik an realen patriarchalen Strukturen und der Gefahr ihrer Stabilisierung durch allzu einfache Gegendiskurse wird jedoch nicht mit derselben Ernsthaftigkeit rezipiert.

Der vorliegende Beitrag bildet daher in doppelter Hinsicht eine Ergänzung zu den gegenwärtigen Debatten um kulturelle Differenz, Rassismus und Patriarchat. Zum einen rückt er die zumeist nur am Rande oder implizit verhandelte Frage nach den Kriterien zur Unterscheidung von herrschaftskritischen und Herrschaft reproduzierenden Darstellungen bzw. Sprechweisen explizit in den Fokus. Indem dies durch eine Diskussion von Spivaks Texten geschieht, zeigt sich zugleich, dass die verbreitete Rezeption von Spivak einseitig ist und eine umfassendere Rezeption Erkenntnisgewinne für die aktuellen Debatten verspricht.

Aus Gründen der Handhabbarkeit konzentriere ich mich dabei auf zwei breit rezipierte und klassisch zu nennende Aufsätze. Dies ist *erstens* der bereits

3 Ich erhebe mit diesem Text nicht den Anspruch, Spivaks eigentliche Position zu den gegenwärtigen Debatten herauszuarbeiten. Nähme man Spivaks reale Interventionen ernst, müsste man davon ausgehen, dass sie von uns verlangt, ganz andere Fragen in den Vordergrund zu rücken, nämlich die von internationaler Arbeitsteilung und Subalternität (Dhawan 2007). Nichtsdestotrotz halte ich die Debatten über Rassismus in Deutschland für relevant und Spivak für eine lehrreiche Referenz.

4 Der Einfachheit halber verwende ich das generische Femininum. Wenn es der Kontext nicht anders impliziert, schließen weibliche Formen alle ein, unabhängig davon, ob sie sich als weiblich identifizieren. Männer sind mitgemeint.

erwähnte *Subaltern*-Text aus dem Jahr 1988 bzw. 1985, wobei insbesondere Spivaks Kritik des britischen Diskurses über Witwenverbrennung in Indien relevant ist. *Zweitens* ziehe ich ihre 1981 in *French Feminism in an International Frame* (Spivak 2006: 184–211) formulierte Kritik an Julia Kristevas Darstellung chinesischer Geschlechterverhältnisse hinzu. Diese Kritik ist auch deshalb eine gute Ergänzung, weil Spivak hier gerade eine *Positiv*darstellung von nichteuropäischen Geschlechterverhältnissen als herrschaftsstabilisierendes Othering kritisiert. Beide Texte entstammen derselben Werkphase und wurden sowohl in der englisch- als auch in der deutschsprachigen Debatte intensiv rezipiert.[5] Ein expliziter Fokus auf die hier gewählte Frage nach den Kriterien zur Unterscheidung von herrschaftskritischen und Herrschaft reproduzierenden Sprechweisen bleibt jedoch ein Desiderat.

Nach einer Zusammenfassung der beiden Texte (1) zeige ich auf, dass es Spivak letztlich um die sozialen und politischen Effekte des jeweiligen Sprechens geht, sich diese aber nicht direkt beobachten lassen, so dass es einer Diskussion von Text und Kontext bedarf (2). Die Positioniertheit (3) und Motivationen (4) der Sprecherinnen sind für Spivak zwar relevante Faktoren, können aber aus unterschiedlichen Gründen keine hinreichenden Kriterien liefern. Diese finden sich letztlich nur durch den Blick auf inhaltliche Aspekte der Darstellung. Dabei zeigen sich zunächst drei in Spivaks theoretischem Kontext naheliegende Kriterien: die Darstellung der Agency *anderer* Frauen (5), das Verständnis von Kultur und Herrschaft (6) sowie die Reflexion der je eigenen Komplizinnenschaft (7). Darüber hinaus zeigt sich, dass Spivak großen Wert auf zwei Kriterien legt, die im theoretischen Kontext der Dekonstruktion überraschen mögen: Dies sind die Fragen, ob die jeweiligen Darstellungen den Kriterien propositionaler Wahrheit genügen (8) sowie ob sie nach überprüfbaren methodischen Standards erarbeitet wurden (9). In einer abschließenden Reflexion (10) lege ich dar, dass gerade die in den letzten Punkten implizierten Rationalitätskriterien in den aktuellen Debatten ernster genommen werden sollten, dies aber einer expliziteren Elaboration dessen bedarf, was Spivak performativ leistet.

5 Für Überblicksdarstellungen s. Nandi (2009: 41–46, 61–65), Castro Varela/Dhawan (2015: 163–164, 186–201).

1 Zwei Kritiken des Sprechens über *andere* Geschlechterverhältnisse

Im Zentrum von *Can the Subaltern Speak?* steht eine Diskussion der Diskurse rund um das Verbot der Witwenverbrennung in Indien durch die britische Kolonialmacht im 19. Jahrhundert. Spivaks These ist, dass sowohl der britisch-imperialistische Diskurs zur Rechtfertigung des Verbots als auch der indisch-nationalistische Gegendiskurs zur Rechtfertigung der Praxis mit dem Anspruch auftraten, für die betroffenen Frauen zu sprechen. Beide Diskurse hätten aber letztlich nur zur Stärkung der je eigenen, zumeist männlichen Position und Identität gedient.

Den Diskurs zur Rechtfertigung des Verbots fasst Spivak (1988: 296) in dem bereits erwähnten paradigmatischen Satz „White men are saving brown women from brown men" zusammen. Die Darstellung indischer Frauen als Objekte britischen Wohlwollens, die durch die Kolonialmacht vor den ‚eigenen' Männern und ihrer archaischen Tradition gerettet werden, habe den Kolonisatoren zweierlei Gratifikation gebracht. *Erstens* sei die britische Kultur gegenüber dem als ‚barbarisch' markierten indischen Brauch als ‚zivilisiert' abgegrenzt, *zweitens* sei damit die Kolonialherrschaft als zivilisatorische Rettungsaktion für schutzbedürftige Frauen legitimiert worden (Spivak 1988: 296-299). Der antikolonial-nationalistische Rechtfertigungsdiskurs für Witwenverbrennung lasse sich ebenfalls in einem paradigmatischen Satz zusammenfassen: „The women actually wanted to die" (Spivak 1988: 297). Die Frauen seien als opferbereite Heldinnen dargestellt worden, die aus Liebe zu ihren Männern und ihrer Nation freiwillig den Tod suchten. Hier sei die Darstellung der Frauen ein Mittel zu nationalistischen und patriarchalischen Zwecken. Zwischen diesen beiden Diskursen, in denen Frauen nur als lebendige Objekte der kolonialen Rettung oder als tote Subjekte der nationalistischen Selbstopferung auftauchten, blieben ihre wirklichen Stimmen unhörbar – auch im historischen Rückblick ließen sie sich auf Grundlage der durch diese beiden Diskurse geprägten Archive nicht rekonstruieren. Auf genau diese Unhörbarkeit bezieht sich Spivaks bekannte These, die Subalternen könnten nicht für sich selbst sprechen (Spivak 1988: 297–300, 303–305; Castro-Varela/Dhawan 2015: 186–201; Löw 2009: 104–159). In ihrer im 1981 erschienenen Aufsatz *French Feminism in an International Frame* vorgelegten Diskussion von Julia Kristevas Chinadarstellungen argumentiert Spivak spiegelbildlich. In dem 1974 erstmals erschienenen Buch *Des Chinoises* schildert Kristeva aufbauend auf einer China-Reise im selben Jahr die chinesischen Geschlechterverhältnisse in Kontrast zu den westlichen. Im Westen seien alte, matrilineare und matrilokale Traditionen durch patriarchalischen Monotheismus und patriarchalischen Kapitalismus verdrängt worden, was das Verhältnis der Geschlechter heute präge.

In China sei ein ähnlicher Prozess jedoch weniger ausgeprägt, so dass das Matrilineare bis heute wirksam bleibe und die Geschlechterverhältnisse weniger patriarchalisch strukturiert seien. Spivak kritisiert Kristevas Darstellung dafür, dass es bei dem schwelgerischen Lob chinesischer Geschlechterverhältnisse nur scheinbar um chinesische Frauen gehe, diese in Wirklichkeit aber lediglich als Kontrastfolie dienten, die Kristevas eigener feministischer und prochinesisch-sozialistischer Position in Frankreich mehr Legitimität verleihe. Die globalen Machtverhältnisse und die reale Distanz zwischen Kristeva und ihren Leserinnen einerseits sowie den chinesischen Frauen andererseits blieben unberührt (Kristeva 1977: 11–111; Spivak 2006: 187–194; Morton 2003: 78–82).

In beiden Texten kritisiert Spivak also eine Darstellung *anderer* Geschlechterverhältnisse als eine Form des Otherings, in dem ein Bild der Anderen konstruiert wird, das das Selbst zentriert und legitimiert. Im Falle des britischen Kolonialdiskurses geschehe dies durch eine barbarisierende, im Falle von Kristeva durch eine schwelgerische Darstellung. Aus ihrer Kritik des indisch-nationalistischen Diskurses wird deutlich, dass auch die Positivdarstellung der ‚eigenen' Kultur und Frauen herrschaftsstabilisierend sein kann. Entsprechend ist in gegenwärtigen Islamdebatten davon auszugehen, dass sowohl problematisierende als auch romantisierende Darstellungen von Geschlechterverhältnissen in islamischen Kontexten zum Gegenstand intersektionaler Kritik werden können.

2 Das Ziel der Argumentation: Der Effekt des Sprechens

Spivak geht es erklärtermaßen nicht darum, einem politisch desinteressierten Wissenschaftsideal folgend falsche Darstellungen durch richtige zu ersetzen. Programmatisch beschreibt sie Dekonstruktion – zumindest auf den ersten Blick (s. Abschnitt 8 und 9 dieses Textes) – nicht als ein wahrheitssuchendes, sondern als ein wahrheitskritisches Projekt: „Deconstruction is not an exposure of error. Deconstruction notices how we produce ‚truths'" (Spivak 1989: 214). Wenn sie fragt, wie wir Wahrheiten produzieren, geht es ihr weniger um Epistemologie; es geht darum, welche Sichtweise sich jeweils als Wahrheit etablieren kann, welche anderen Sichtweisen dabei ausgeblendet, welche Schließungen und Ausschlüsse produziert werden und welche Machtdynamiken damit verbunden sind. Es geht um die Frage, wessen Identität und Handlungsfähigkeit gestärkt und wessen geschwächt oder gar ausgelöscht wird. Es geht um die politischen und sozialen Bedingungen und Effekte der jeweiligen Darstellungen.

In *Subaltern* zielt Spivaks Kritik in erster Linie darauf, dass das an sich begrüßenswerte Verbot der Witwenverbrennung – sie bezeichnet es als „in itself admirable" (Spivak 1988: 299) und später als „a good law" (Spivak 2012: 126) – die Situation der angeblich unterstützten Frauen nicht wirklich verbessern konnte. Der nationalistische Gegendiskurs, in dem der Tod der Frauen zur patriotischen Heldentat umgedeutet wurde, habe ebensowenig zu einer Verbesserung ihrer Situation beitragen. Gestärkt worden sei jeweils nur die männlich-koloniale bzw. die männlich-nationalistische Position. In *French Feminism* moniert Spivak, dass Kristeva den Abgrund, der zwischen den Lebensrealitäten chinesischer und westlicher Frauen klaffe, zwar benenne, aber nicht zu seiner Überbrückung beitrage. Das Einzige, was sie leiste, sei die Stärkung ihrer eigenen Position in innerfranzösischen, innerwestlichen und innerlinken Debatten. Die wirkliche Situation der chinesischen Frauen bleibe völlig unverändert. Freilich war eine Veränderung der chinesischen Situation oder ein Austausch mit den chinesischen Frauen auch gar nicht Kristevas Ziel. Spivaks Kritik ist hier also nicht immanent. Maßstab der Kritik ist vielmehr eine Ethik der Responsibilität gegenüber den Anderen, deren Fehlen bei Kristeva zum Problem wird.

Das entscheidende Kriterium, anhand dessen Spivak einen wünschenswerten Diskurs von einem abzulehnenden unterscheidet, ist also der *soziale und politische Effekt*, den das jeweilige Sprechen hat. Bezogen auf die gegenwärtigen Debatten ist entsprechend zu fragen, ob die jeweiligen Darstellungen in ihrem Effekt eher dazu beitragen, die Handlungsmöglichkeiten muslimischer Frauen und Mädchen zu erweitern oder ihre Marginalisierung festzuschreiben.

Jedoch ist der soziale oder politische Effekt einem Text oder Sprechakt nicht ohne weiteres anzusehen. Und tatsächlich nimmt Spivak auch keine ernsthaften Rezeptions- und Wirkungsanalysen vor, in denen sie aufzeigen würde, dass ein bestimmter Sprechakt die Agency verschiedener Gruppen erweitert oder eingeschränkt hätte. Vielmehr versucht sie, durch eine Argumentation, die Text und Kontext einbezieht, plausibel zu machen, dass das jeweilige Sprechen im jeweiligen Kontext die von ihr behaupteten Effekte habe.

3 Relevant, aber nicht hinreichend: Die Position der Sprechenden

Bei einer solchen ethisch-politischen Kritik liegt es nahe, die Frage, wer jeweils spricht, in die Analyse einzubeziehen. Tatsächlich spielen Sprecherinnenpositionen in Spivaks Argumentation eine Rolle. Dies gilt zunächst negativ: Das Stummbleiben der chinesischen Frauen in Kristevas Darstellung und der indischen Frauen in den Aushandlungen um die Witwenverbrennung steht

jeweils im Zentrum ihrer Argumentation. Jedoch zieht sie daraus keinesfalls den Umkehrschluss, dass jedes Sprechen über eine ‚andere Kultur als die eigene' oder jedes Sprechen aus einer privilegierten Position heraus per se illegitim sei. Gegen Deleuze und Foucault bringt sie gerade den gegenteiligen Punkt vor: Die realen Handlungsmöglichkeiten verschiedener Gruppen hingen nicht zuletzt davon ab, welche Darstellungen über diese Gruppen und die soziale Welt gesellschaftlich vorherrschten; die Produktion von kritischen Darstellungen, die Herrschaftsverhältnisse destabilisieren, sei daher eine Aufgabe, derer sich Intellektuelle in ihrer privilegierten Position nicht entziehen dürften (Spivak 1988: 271–280, 289–291).

Diese Position wird insbesondere vor dem Hintergrund ihrer These von subalterner Sprachlosigkeit plausibel: Wenn die Subalternen nicht effektiv für sich selbst sprechen können, muss ein Stillhalten aller privilegierten Subjekte zu einem völligen Beschweigen von Subalternität führen. Entsprechend fordert Spivak das genaue Gegenteil, nämlich die *Suche nach Wahrheit über Subalternität* und das Aussprechen dieser Wahrheit: „We should […] welcome all the information retrieval in these silenced areas that is taking place in anthropology, political science, history, and sociology" (Spivak 1988: 295).

Daher vertritt sie in ihren Kritiken in *Subaltern* und *French Feminism* keinen „positionalen Fundamentalismus" (Hark/Villa 2017: 26). Sie kritisiert die englischen Autoren nicht dafür, dass sie als englische Männer über Witwenverbrennung sprechen, sie kritisiert die indischen Nationalisten nicht dafür, dass sie als Männer über die Situation von Frauen sprechen, und sie kritisiert Kristeva nicht dafür, dass sie als französische Frau über chinesische Geschlechterverhältnisse spricht. Entscheidend ist vielmehr, *wie* die Kritisierten aus ihrer jeweiligen Position heraus sprechen: Sprechen sie als privilegierte Subjekte auf eine Art und Weise, die ihre dominante Position stabilisiert oder auf eine Art und Weise, die zur Ermöglichung eines gleichberechtigten Austauschs mit den marginalisierten Anderen und zur Erweiterung von deren Handlungsmöglichkeiten beiträgt? Letztlich geht es also wieder um den Effekt des Sprechens. Bei der Einschätzung des wahrscheinlichen Effekts einer Aussage, spielt die Frage, wer sie aus welcher Position in welchem Kontext geäußert hat, eine Rolle: Der Effekt der wörtlich identischen Aussage über die Situation indischer Frauen wird sich wahrscheinlich unterscheiden, wenn sie von einem englisch-kolonialen Autor, einem indischen Nationalisten, einer europäischen Feministin, oder einer kastenlosen indischen Feministin getätigt wird. Jedoch lässt sich der Effekt nicht auf die Position der Sprechenden reduzieren; er hängt auch vom Inhalt des Gesagten ab.

Wenn man diese Argumentation auf gegenwärtige Debatten über Islam und Geschlechterverhältnis überträgt, sind Anpassungen notwendig, denn in Spivaks engem Sinne können muslimische Frauen – zumal in Europa – keinesfalls per se als subaltern bezeichnet werden. Subaltern ist für Spivak nur,

wer von jeder politischen Handlungs- und sozialen Aufstiegsmöglichkeit abgeschnitten ist. Dies gilt für (post-)migrantische Minderheiten in Europa in den meisten Fällen nicht (Dhawan 2007). Insofern ist an öffentliche Diskurse hier – anders als beim Thema Subalternität – der Anspruch zu stellen, Stimmen muslimischer Frauen zu hören. Jedoch kann dieses Kriterium nur zur Bewertung größerer Diskurszusammenhänge taugen und dabei auch nur zur Negativbewertung: Wenn in einer breiten öffentlichen Debatte über Geschlechterverhältnisse im Islam kaum Personen zu hören sind, die von diesen betroffen sind, zeigt das zweifelsohne, dass die Debatte verzerrt und herrschaftlich strukturiert ist. Jedoch lässt sich weder ein klarer Grenzwert für den ‚richtigen' Anteil der ‚betroffenen Stimmen' definieren, noch ist der Umkehrschluss möglich, dass die bloße Anwesenheit weiblich-muslimischer Stimmen eine Debatte über jeden Zweifel erhaben werden lässt. Auch der Umkehrschluss, dass Beiträge von kulturell anders oder privilegiert positionierten Sprecherinnen in der Debatte per se unzulässig wären, findet in Spivaks Argumentation keine Grundlage. Dies wird insbesondere durch Spivaks Essenzialismuskritik verhindert. Jeder Versuch, die muslimisch-weibliche Sprecherinnenposition zum hauptsächlichen Legitimitätskriterium zu machen, würde voraussetzen, dass man diese klar bestimmen kann. Aber jeder Anspruch, dass bestimmte Personen als *die* Stimmen muslimischer Frauen auftreten, ist notwendigerweise mit unauflösbaren Problemen von Identität, Repräsentation (im Sinne von Stellvertretung) und Ausschluss verbunden. Marginalisierende Diskurse können nicht nur mit einem Fehlen weiblich-muslimischer Stimmen, sondern auch mit der selektiven Verstärkung bestimmter weiblich-(ex-)muslimischer Stimmen einhergehen (Shooman 2014: 100–124). Wer sollte etwa für ‚die muslimischen Frauen in Deutschland' sprechen? Kübra Gümüşay? Seyran Ateş? Lamya Kaddor? Eine Ex-Muslimin wie Necla Kelek? Oder eine Vertreterin eines Islamverbandes? Oder eine Salafistin? Oder die erstbeste Frau mit Kopftuch? Ist es eine Frage von Authentizität oder Repräsentativität? Wie viele und welche dieser Stimmen müssen in einem Diskurs wie zu hören sein, damit dieser Diskurs Legitimität beanspruchen kann?

Weil sich diese Fragen nicht klar auflösen lassen, ist die Positioniertheit der Sprecherinnen zwar eine wichtige Randbedingung für die Bewertung ihres Sprechens, aber kein eigenständiges, geschweige denn hinreichendes Kriterium. Daher muss die Suche weitergehen.

Floris Biskamp

4 Eine argumentative Durchgangsstation: Die Motivation hinter der Darstellung

Eng mit der Frage nach der Position der Sprecherinnen verbunden ist die nach ihrer Motivation. Obwohl es der Dekonstruktion ‚offiziell' um den Text und seine sozialen Effekte, nicht aber um die Autorinnen und ihre Motive geht, spielen die bewussten oder unbewussten Motivationen von Sprecherinnen in Spivaks Argumentation eine große Rolle. Sowohl in Bezug auf die englischen Gegner der Witwenverbrennung als auch in Bezug auf ihre indisch-nationalistischen Befürworter als auch in Bezug auf Julia Kristeva erhebt Spivak den Vorwurf, sie seien in Wirklichkeit nicht an den indischen bzw. chinesischen Frauen, sondern an der Stärkung der je eigenen Position und Identität *interessiert*.

Hier ist Spivaks Kritik an Kristeva besonders deutlich. Bei ihrer Gegenüberstellung eines residual matrilinearen Chinas und eines strikt patriarchalischen Westens handele es sich um eine typische Argumentationsfigur westlicher Vernunftkritik – konkret spricht Spivak von „theorists such as Derrida, Lyotard, Deleuze, and the like" (Spivak 2006: 187). Deren vermeintliches Interesse an den Anderen sei letztlich ein *obsessives* Interesse am Selbst: „In spite of their occasional interest in touching the other of the West, of metaphysics, of capitalism, their repeated question is obsessively self-centered" (Spivak 2006: 189). Eben dies ist auch ihr Vorwurf an Kristeva: Sie konstruiere das Bild chinesischer Frauen nur, um die eigene Position als – feministische, sozialistische, prochinesische – Kritikerin im Westen zu stärken (Spivak 2006: 187–194).

Ein interessantes Detail in Spivaks Kristeva-Kritik besteht in ihrer Reaktion darauf, dass Kristeva mit einer anti-eurozentrischen Selbstpositionierung anhebt. Gleich am Anfang des Buches hält Kristeva fest, dass ein Buch über andere Länder eine Reflexion der Frage beinhalten müsse, wer für wen über wen schreibe. Eben dies tut sie im Folgenden dann auch (Kristeva 1977: 11–16). Diese Reflexion gilt Spivak (2006: 188, 193) aber nicht als wertvolle Privilegienkritik, sondern im Gegenteil als Hinweis darauf, dass Kristeva in erster Linie an sich selbst und der Situation im Westen interessiert sei. Gegenüber dem von Spivak kritisierten Eigeninteresse, dem die Darstellung der Anderen nur Mittel zum Zweck ist, steht nicht einfach ein ehrliches Interesse an der Verbesserung der Situation der Anderen. Dies ginge immer mit dem Risiko einher, den Anderen die eigenen Interessen zuzuschreiben und sie zu paternalisieren. Stattdessen befürwortet Spivak einen ethischen Impuls, der darauf zielt, mit den Anderen in einen ‚verantwortlichen' Austausch zu kommen. Somit bezweifelt Spivak nicht, dass zwischen Kristeva und ihren westlichen Leserinnen auf der einen Seite und der beschriebenen Gruppe von Frauen in

China auf der anderen eine weite soziale und kulturelle Kluft besteht. Sie bemängelt aber, dass Kristeva überhaupt nicht fragt, wie man diese überbrücken könnte, um einen Austausch herzustellen, sondern sich nach der Feststellung der Fremdheit sofort der Frage nach der eigenen Identität zuwendet. Deshalb sei der Text völlig selbstinteressiert (Spivak 2006: 188–189, 193).

Spivak konstruiert somit implizit einen Zusammenhang zwischen den Interessen und Motivationen, die den Darstellungen zugrunde liegen, auf der einen Seite und den sozialen und politischen Effekten, die die Darstellungen produzieren, auf der anderen. Sie scheint davon auszugehen, dass Diskurse, in denen privilegiert positionierte Subjekte getrieben von einem selbstzentrierten Interesse über marginalisierte Andere sprechen, nur dazu führen können, dass Machtverhältnisse stabilisiert werden. In Bezug auf aktuelle Islamdebatten wäre also zu fragen, ob diejenigen Subjekte, die da sprechen, wirklich an den von patriarchalischen Strukturen betroffenen Subjekten, der Erweiterung ihrer Handlungsmöglichkeiten und dem Austausch mit ihnen interessiert sind – oder eben nur daran, die eigene Position zu stärken, indem sie sich selbst als besonders wohlwollende Subjekte darstellen.

Doch selbst wenn man diese Engführung von Motivation und Effekt akzeptiert – Homi Bhabhas (2004) Diskussionen der in kolonialen Diskursen unintendiert produzierten Widerstandsmöglichkeiten verweisen zumindest auf Ausnahmen von dieser Regel –, ist damit noch nicht viel gewonnen, denn die Motivationen lassen sich letztlich ebenso wenig direkt beobachten und messen wie die Effekte. Daher können die Motivationen in der Argumentation nur eine Zwischenstufe auf einem Weg darstellen, der letztlich zum Inhalt des Textes führt. Das heißt, dass auf den Inhalt der Darstellung bezogene Kriterien herausgearbeitet werden müssen, von denen man auf die Motivation hinter der Darstellung und auf ihre zu erwartenden Effekte schließen kann.

5 Das erste inhaltliche Kriterium: Die Darstellung der Anderen und ihrer Agency

Will man entscheiden, ob eine Darstellung *anderer* Frauen und ihrer Situation von einem wirklichen Interesse an den Anderen oder von einem selbstzentrierten Interesse an der Stärkung der eigenen Position getrieben ist, liegt es nahe, danach zu fragen, wie diese Anderen und ihre Situation dargestellt werden.

In *Subaltern* problematisiert Spivak, dass die indischen Frauen in den Texten nicht als sprechende Subjekte auftauchen. Im britischen Diskurs seien sie lediglich als „*object* of protection from her own kind“ (Spivak 1988: 299, Hervorh. i.O.) relevant, im indisch-nationalistischen Gegendiskurs nur als sich selbst opfernde Heldinnen. Jedoch kann die Legitimität der Darstellung auch

nicht andersherum unmittelbar davon abhängen, dass die Anderen als sprechende Subjekte aufscheinen. Im Gegenteil ist die namensgebende These des Texts, dass die Subalternen von jeder Handlungsmacht abgeschnitten seien und sie deshalb nicht einfach als sprechende Subjekte zu rekonstruieren seien. Versuche man doch, die subalternen Anderen sprechen zu machen, liefe man immer Gefahr, ihnen eine Stimme und Interessen nach dem je eigenen Vorbild in den Mund zu legen (Spivak 1988: 297–307).

French Feminism folgt einer ähnlichen Argumentation. Kristevas einleitende Beschreibung der Begegnung mit einer Gruppe chinesischer Frauen ist für Spivak paradigmatisch. Kristeva erwähne diese Gruppe lediglich, um die große Distanz zu ihr selbst und ihren westlichen Leserinnen hervorzuheben. Jedoch bleibe die Gruppe im Folgenden völlig stumm. Inwiefern das problematisch ist, zeigt Spivak anhand einer späteren Stelle im Buch auf, an der Kristeva behauptet, bestimmte Politiken der chinesischen Regierung erschienen aus westlicher Sicht zwar auf den ersten Blick frauenfeindlich. Wenn man die Besonderheiten der Geschlechterverhältnisse in China berücksichtige, werde aber klar, dass diese Politiken in Wirklichkeit nicht frauenfeindlich seien. Die Frage, wie die am Anfang des Buches stehenden Frauen die von Kristeva gelobte maoistische Geschlechterpolitik einschätzen, stelle Kristeva dann nicht mehr. Zwischen der Romantisierung des matrilinearen China und der Sympathie für den chinesischen Sozialismus blieben die Chinesinnen stumm (Spivak 2006: 191–194). Es ist Kristevas Verzicht darauf, die Anderen als sprechende Wesen darzustellen, die ihre eigene Situation selbst bewerten können, der ihr Buch als „obsessively self-centered" (Spivak 2006: 189) erscheinen lässt.

Auf den ersten Blick scheinen die von Spivak gestellten Anforderungen paradox. Einerseits problematisiert sie es, wenn die *anderen* Frauen als stumme und homogene Masse dargestellt werden, andererseits warnt sie vor Versuchen, die Anderen sprechen zu machen oder die Subalternen als Subjekte zu konstruieren, die für sich selbst sprechen können. Jedoch besteht kein wirkliches Paradox: In Bezug auf Subalterne bestehe die Aufgabe der Kritikerin darin, die Subalternen als zum Stummbleiben gezwungene differente Gruppen darzustellen und die Mechanismen des Zum-Verstummen-Bringens zu beschreiben. Es gehe um Ideologiekritik, verstanden im Sinne von Pierre Macherey als „measuring silences" (Macherey; zit. n. Spivak 1988: 286). An anderer Stelle spricht sie von einem „itinerary of the silencing" (Spivak 1990: 31), der dargestellt werden müsse (Spivak 1988: 286–289).

In Bezug auf nicht subalterne Gruppen wie die übergroße Mehrheit muslimischer Frauen und Mädchen in Deutschland wäre dagegen eindeutig zu fordern, diese nicht als stumm, nicht als bloß passiv-rettungsbedürftig und nicht als homogen darzustellen, sondern als heterogene Gruppe von Subjekten, die größtenteils für sich sprechen können und deren heterogene Stimmen in der Darstellung auftauchen sollten. Wenn solche nicht subalternen Anderen dagegen als stumme und/oder homogene Masse dargestellt werden, muss dies nach

Spivaks Argumentation als Hinweis darauf gelten, dass der Darstellung kein echtes Interesse an den Anderen und kein ethischer Impuls, mit ihnen in Austausch zu kommen, zugrunde liegt, sondern ein selbstzentriertes Eigeninteresse. Damit ist es auch wahrscheinlich, dass der Effekt dieser Darstellungen herrschaftsstabilisierend ist. Mit diesem Kriterium ist eine weitere Näherung erreicht, jedoch lässt die Forderung, die Betroffenen als heterogene und sprachfähige Gruppe darzustellen immer noch viel Spielraum. Somit liefert auch dieser Punkt nur ein Negativkriterium, anhand dessen einige Darstellungen als problematisch ausgewiesen werden können. Jedoch können keinesfalls alle Heterogenität und Sprachfähigkeit berücksichtigenden Darstellungen automatisch als solidarisch und emanzipativ gelten, so dass es weiterer Kriterien bedarf.

6 Das zweite inhaltliche Kriterium: Das Verständnis von Kultur und Herrschaft

Neben der Darstellung von Sprachfähigkeit und Handlungsmacht der betroffenen Subjekte ist auch die Darstellung der Herrschaftsverhältnisse selbst relevant. Spivak erhebt keine Einwände dagegen, patriarchalische Herrschaft *auch* als kulturell artikuliertes Phänomen zu betrachten, das in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Formen annimmt. Tatsächlich ist dies später ein zentrales Element ihrer Definition von Kultur (Spivak 2012: 120, 123). Zugleich wendet sie sich gegen homogenisierende, statische, essenzialisierende und depolitisierende Darstellungen von Kultur. Jede Suche nach einer ursprünglichen und reinen Kultur lehnt sie im Eigenen wie im Fremden, im Guten wie im Schlechten ab. Stattdessen betont sie politisch-ideologische Aufladung, historische Dynamik und innere Verwerfungen.

So problematisiert sie, dass Witwenverbrennung im britischen Diskurs als ein bloßer barbarischer Brauch der Hindu-Tradition dargestellt worden sei, was der Realität nicht gerecht werde. Sie betont die Heterogenität dessen, was die Briten als eine Kultur verstanden hätten, und verweist darauf, dass Witwenverbrennung zu unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlichen Regionen, in unterschiedlichen Klassen in je unterschiedlichem Ausmaß praktiziert worden sei. Direkt mit dieser falschen Homogenisierung verbunden sei das Problem der Depolitisierung: Beachte man, wann, wo und in welchen Klassen Witwenverbrennung besonders verbreitet gewesen sei, werde deutlich, dass es auch um Fragen von familiärer Macht, Erbschaft und Eigentum gegangen sei. „Thus, what the British see as poor victimized women going to the slaughter is in fact an ideological battleground“ (Spivak 1988: 300). Darüber hinaus legt

sie dar, dass die Witwenverbrennung kein isolierter Brauch gewesen sei, sondern nur im Kontext anderer patriarchalischer Geschlechternormen innerhalb der Hindu-Tradition zu verstehen sei – deren Kritik im britischen Diskurs aber keine Rolle gespielt habe.

Darüber hinaus betont Spivak, dass die politisch aufgeladenen Darstellungen von Kultur selbst Kultur sei, welche Dargestellte mitprägen und verändern könne. Sie diskutiert die britischen Anstrengungen, in Kooperation mit der brahmanischen Elite eine einheitliche Hindu-Kultur zu konstruieren, als einen Akt epistemischer Gewalt (Spivak 1988: 282), der zur Festigung patriarchalischer Hegemonie in Indien beigetragen habe. Ähnliches gelte für die nationalistischen Anstrengungen, eine ursprüngliche Hindu-Kultur gegen die Kolonialmacht in Stellung zu bringen. Auch hier sei Kultur durch ihre Darstellung zugleich transformiert worden – wiederum mit der Konsequenz einer Stabilisierung von patriarchalischen Strukturen.

Auch in Bezug auf Kristevas Darstellungen chinesischer Kultur moniert Spivak Homogenisierungen und Hypostasierungen. Kristeva nehme bestimmte Bilder von Weiblichkeit in alten chinesischen Handbüchern einfach pars pro toto für das chinesische Frauenbild, frage aber nicht, ob diese Bilder „representative or marginal, ‚normal' or ‚perverse'" (Spivak 2006: 191) seien oder einen „class fix" (Spivak 2006: 191) hätten.

Demnach können Darstellungen *anderer* Geschlechterverhältnisse Kultur (und patriarchale Normen bestimmter Traditionen) zwar legitimerweise als einen der Faktoren benennen, die die Subalternen zum Verstummen bringen – Spivak selbst tut dies wiederholt. Das Verhältnis von Kultur und Herrschaft ist dabei aber dynamisch und gebrochen darzustellen. Verdinglichende und depolitisierende Darstellungen, die Kulturen als ewig, homogen und statisch erscheinen lassen, stehen somit unter dem Verdacht, selbstinteressiertes Othering zu sein und herrschaftliche Effekte zu zeitigen. In Bezug auf die gegenwärtigen Islamdebatten heißt dies, dass die Darstellung religiös-kultureller Artikulations- und Legitimationsweisen patriarchalischer Herrschaft und Marginalisierung einen Beitrag zu solidarischer und emanzipativer Kritik leisten *kann.* Sobald patriarchale Herrschaft aber auf ein vermeintlich zeitloses Wesen eines als homogen und statisch imaginierten Islam zurückgeführt wird und andere Ursachen ausgeblendet bleiben, muss dies als Othering und als herrschaftsstabilisierende Festschreibung gelten. In Bezug auf muslimische Lebenswelten in Deutschland heißt dies etwa, dass neben islamischer Tradition auch die Folgen des Lebens in der Diaspora sowie von Rassismuserfahrungen zu berücksichtigen sind. Die Unterscheidung zwischen homogenisierender Kulturalisierung und angemessener Darstellung realer Konsequenzen von kultureller Tradition und Praxis ist freilich nicht immer eindeutig und binär, sondern graduell. Es ist keineswegs selbstverständlich, wann eine Darstellung unangemessen homogenisiert und wann sie nur die Vereinfachungen vollzieht, die sich in der Praxis des Darstellens nie vermeiden lassen.

7 Das dritte inhaltliche Kriterium: Der Bezug zur eigenen Komplizinnenschaft

Auch wenn Spivak Kristevas Reflexion ihrer Sprecherinnenposition als eitle Selbstbespiegelung kritisiert, gibt es Formen der Reflexion, die sie einfordert. Dazu zählt insbesondere die Reflexion der eigenen Komplizinnenschaft an der Marginalisierung derjenigen, deren Marginalisierung dargestellt wird. So sieht sie in der Tatsache, dass im britischen Diskurs über Witwenverbrennung keine kritische Reflexion des eigenen britischen Beitrages zur patriarchalischen Geschlechterordnung erkennbar sei, einen Hinweis darauf, dass es sich um einen ideologischen Diskurs handelt (Spivak 1988: 301–303). Jedoch fordert sie nicht nur die Reflexion der eigenen Komplizinnenschaft in Bezug auf patriarchalische Herrschaft ein, sondern auch in Bezug auf andere Formen der Herrschaft und Ausbeutung, die diejenigen betreffen, um deren Wohl es (vermeintlich oder wirklich) geht, wobei sie insbesondere die internationale Arbeitsteilung bzw. die globale Wirtschaftsordnung betont (Spivak 1988: 272).

Das Ausbleiben einer solchen Rechenschaft über eigene Komplizinnenschaft, so das implizite Argument, ist ein Hinweis darauf, dass es eher um die Legitimation der eigenen Position durch Othering als um ein echtes Interesse an den Anderen geht. In Bezug auf die aktuellen Islamdebatten heißt dies insbesondere, dass jede kritische Darstellung religiös-kulturell legitimierter patriarchalischer Herrschaft immer entsprechend kontextualisiert sein muss – u.a. anderem durch Verweise auf die Beiträge, die Rassismus und mehrheitsgesellschaftlicher Sexismus zur Marginalisierung der betroffenen Subjekte leisten.

8 Das vierte inhaltliche Kriterium: Der propositionale Wahrheitsgehalt

Schon die in den vorherigen Abschnitten diskutierten Kriterien implizieren, dass Spivak nicht darum herumkommt, eine möglichst realistische, empirisch korrekte Abbildung der Realität zu verlangen. Dies ist angesichts ihrer offiziell wahrheitskritischen Positionen (s. Abschnitt 2 dieses Textes) überraschend, aber im Rahmen ihres postkolonialen Kritikprogrammes unvermeidlich. Wenn sie „all the information retrieval in these silenced areas“ (1988: 295) willkommen heißt, muss sie auch das Erheben von Wahrheitsansprüchen willkommen heißen. Wenn bei subalternen Anderen auf die Konstruktion einer Stimme verzichtet wird, die Stimmen von nichtsubalternen Anderen aber in ihrer Heterogenität dargestellt werden sollen, ist dies implizit eine Forderung, die Stimmen

der Anderen so realistisch darzustellen, wie es möglich ist. Ob dies gelungen ist, kann die Kritikerin der Darstellung wiederum nur entscheiden, indem sie die Darstellung mit der Realität abgleicht, also propositionale Wahrheitskriterien anlegt. Analoges gilt für die Darstellung der kulturellen Dimension von patriarchalischer Herrschaft in ihrer politischen Aufladung und historischen Dynamik oder die Rechenschaft über die eigene Komplizinnenschaft. Auch dies sind letztlich Forderungen, die Realitäten patriarchaler Herrschaft und Kultur so darzustellen, wie sie wirklich sind. Verletzungen dieser Realismusforderung nimmt Spivak als Anhaltspunkte dafür, dass selbstinteressiertes Othering mit herrschaftsstabilisierendem Effekt vorliegt. Auch wenn Spivaks Dekonstruktion letztlich nicht auf die Korrektur von Fehldarstellungen zielt, auch wenn es ihr nicht um Theorie und Epistemologie, sondern um einen ethisch-politischen Impuls und Strategien geht, hat propositionale Wahrheit für ihre Kritik somit dennoch einen entscheidenden Stellenwert.

Tatsächlich nimmt Spivaks Kritik oft die Form an, dass sie den Wahrheitsgehalt der Darstellungen in Zweifel zieht. Das deutet schon das Theorem von Derrida an, das sie nutzt, um die britische Darstellung von Witwenverbrennung als ethnozentrisches Unterfangen zu kritisieren/dekonstruieren. Derrida markiert die drei Vorurteile der europäischen Philologie explizit als Abweichungen vom zur Verfügung stehenden Wissen über die außereuropäischen Realitäten. Spivak zitiert ihn nicht nur zustimmend, sondern hebt die entsprechenden Ausdrücke auch hervor:

„The concept of Chinese writing thus functioned as a sort of *European hallucination*. […] This functioning obeyed a rigorous necessity. […] It was not disturbed by the knowledge of Chinese script […] which was then available. […] A *‚hieroglyphist prejudice'* had produced the same effect of *interested blindness*. Far from proceeding […] from ethnocentric scorn, the occultation takes the form of an hyperbolical admiration" (Derrida zit. n. Spivak 1988: 293; alle Auslassungen von Spivak; Derrida hebt nur ‚hieroglyphist prejudice' hervor, alle anderen Hervorhebungen von Spivak).

Es ist gerade das Verfehlen der Realität, das die Vorurteile als solche kenntlich macht. Zwischen diesen herbeihalluzinierten, interessiert blinden, okkultierenden und hyperbolischen Vorurteilen, durch die marginale Andere konstruiert und das europäische Subjekt als zentral positioniert wird, reiht Spivak die britischen Darstellungen der Witwenverbrennung ein (Spivak 1988: 297). Dass Spivak ein Verfehlen der Realität problematisiert, wird auch anhand der Rhetorik deutlich, mit der sie ihre eigene Darstellung von Witwenverbrennung der britischen gegenüberstellt. Wenn sie die dem Ritual zugrunde liegenden kulturellen Normen und ihre sozialen Bedingungen analysiert, stützt sie sich auf „P. V. Kane, the great historian of the *Dharmasāstra*" (Spivak 1988: 300, Hervorh. i.O.). Das, was dieser ‚große Historiker', diese „authority on the history of the *Dharmasāstra*" (Spivak 1988: 304, Hervorh. i.O.) „correctly observed" (Spivak 1988: 300) habe, stellt sie den britischen Darstellungen gegenüber, die sie als sachlich falsch und blind für Heterogenitäten, als „skeletal and ignorant

account“ (Spivak 1988: 297) sowie als „far off the mark“ (Spivak 1988: 301) bezeichnet. Konkret bemängelt Spivak u.a. Fehlrepräsentationen der Art, auf die die Praxis der Witwenverbrennung durchgeführt sowie der ideologischen Diskurse, mit denen sie legitimiert wurde.

Auch bei der Diskussion der Bedingungen von Subalternität stellt Spivak Wissen und Nichtwissen gegenüber. Bei denjenigen, denen der von ihr eingeforderte Blick für die Produktion von Subalternität fehlt, spricht sie von „sanctioned ignorance“ (Spivak 1988: 291), also (sozial) erlaubtem Nichtwissen. Viele Intellektuelle könnten es sich erlauben, die Marginalisierten und ihre Marginalisierung, die Subalternen und ihre Subalternisierung nicht zur Kenntnis zu nehmen oder massiv misszurepräsentieren. Aufgrund ihrer Privilegien und aufgrund der Übereinstimmung mit etablierten (Fehl-)Darstellungen, hätten solche „cognitive failure[s]“ (Spivak 2006: 274) keine Konsequenzen für ihr Ansehen. Den programmatischen Stellenwert des Erarbeitens von Wahrheiten – auch Wahrheiten über *Andere* – macht Spivak in späteren Texten noch expliziter (Spivak 2003: 1–24).

In Bezug auf die aktuellen Islamdebatten heißt dies schlicht, dass die thematisierten Unterdrückungsverhältnisse und Marginalisierungen in ihrer Komplexität sachlich korrekt und wahrheitsgemäß dargestellt werden müssen. Sie sollten weder dramatisiert noch verharmlost, weder einseitig auf Kultur/Religion zurückgeführt noch ohne ihre kulturellen/religiösen Bezüge dargestellt werden. In Fällen, in denen Darstellungen nicht schon nach den zuvor diskutierten Kriterien als marginalisierend ausgewiesen sind, kommt Rassismuskritik also nicht umhin, Darstellungen mit der Realität abzugleichen. Die propositionale Wahrheit der Darstellung ist zwar weitaus besser zu beurteilen als die Effekte oder die Motivation, jedoch ist eine unmittelbare Prüfung auch hier nicht trivial. Zwar kann man besonders krasse Fehldarstellungen als solche erkennen und kritisieren. Jedoch ist *die (propositionale) Wahrheit* über die thematisierten Verhältnisse nicht immer ohne weiteres bekannt, so dass es weiterer Kriterien zur Prüfung bedarf.

9 Das fünfte inhaltliche Kriterium: Die Prozeduren der Wissensproduktion

Diese weiteren Kriterien findet Spivak in den Formen der Wissensproduktion, also in der Methodologie. In einigen Beispielen wie den oben zitierten tut sie dies durch einen Vergleich mit Literatur, die sie für besser informiert und autoritativer hält („the great historian“, „the authority“). Dies kann man als einen impliziten Verweis auf ein in der Wissenschaft gängiges prozedurales Wahr-

heitskriterium interpretieren: Eine Darstellung muss sich auf der Höhe der jeweils verfügbaren Literatur bewegen, um als wahr gelten zu können. Aber Spivak wird auch noch spezifischer, wenn es um die Anforderungen an die Methoden der Wissensgewinnung geht. Dies wird besonders in ihrer Kristeva-Kritik deutlich. Deren These von residualer Matrilinearität beruhe lediglich auf „two books by Marcel Granet, dating from the [nineteen]twenties and thirties, and based on ‚folk dance and legend' […] and Lévi-Strauss's general book on elementary structures of kinship" (Spivak 2006: 189). Die These werde explizit als Spekulation eingeführt, deren Attraktivität sich aus ihrer ästhetischen Eleganz schöpft. Im weiteren Verlauf werde aus dieser Spekulation zunächst „psychological causality" (Spivak 2006: 189) und dann ohne jedes „encroachment of archival evidence" (Spivak 2006: 189) ein „historical fact" (Spivak 2006: 189). Spivak problematisiert, dass Kristeva ihre Thesen auf Basis von „evidence gleaned from lives of great women included in translated anthologies" (Spivak 2006: 190) und einer „unquestioning acceptance of Freud's conclusions about the ‚pre-oedipal' stage" (Spivak 2006: 190) formuliere, aber „no primary research" (Spivak 2006: 190) und „no [psycho]analytic experience of Chinese women" (Spivak 2006: 190, Hervorh. i.O., Ergänzung F.B.) vorweisen könne. Kristevas „most stupendous generalizations" (Spivak 2006: 190) über chinesische Literatur basierten ausschließlich auf einem kurzen Beitrag in einem englischsprachigen Sammelband, wirkliche Textanalyse finde nicht statt (Spivak 2006: 191f.).

Mit anderen Worten misst Spivak die historischen, sozialpsychologischen, kulturanthropologischen und literaturwissenschaftlichen Darstellungen Kristevas an gängigen Standards guten wissenschaftlichen Arbeitens. Es sind Verstöße gegen diese methodologischen Standards, die Spivak zu dem Schluss kommen lassen, „that the evidence […] offered in this book […] is extremely dubious" (Spivak 2006: 193). Diese argumentativen und sachlichen Mängel wiederum lassen Spivak darauf schließen, dass es sich um ein selbstinteressiertes Othering und nicht um eine ernsthaft an den Anderen interessierte Darstellung, eher um Herrschaftsstabilisierung als um effektive Herrschaftskritik handelt.[6]

Eben diese Argumentation ist auch in gegenwärtigen Islamdebatten anzuwenden: Darstellungen von Geschlechterverhältnissen in islamischen Kontexten müssten denselben prozeduralen Kriterien der Nachvollziehbarkeit und Nachprüfbarkeit genügen, die in anderen Fragen auch gelten sollten – in Journalismus, Politik und Wissenschaft auf ihre je eigene Art. Rassismuskritik

6 Diese Infragestellung der Wissenschaftlichkeit von Kristevas Buch wird in der Sekundärliteratur nur selten zur Kenntnis genommen. Bart Moore-Gilbert (1997: 100-101) verweist auf den damit einhergehenden Widerspruch in Spivaks Werk. Silvia Tandeciarz (1991) sieht ihn ebenfalls und fordert eine Auflösung zur anderen Seite: Sie sieht das Problem in Spivaks Festhalten an der Möglichkeit von Wahrheit und fordert deren konsequentere Ablehnung.

muss die (selektive) Aussetzung dieser Kriterien aufzeigen. Angesichts der notorischen Umstrittenheit sozialwissenschaftlicher Methoden verheißt dieses Kriterien wiederum keine einfache Entscheidung, jedoch verweist es darauf, auf welcher Ebene der Streit zu führen ist.

10 Folgen für Theorie und Praxis

Spivaks Kritik zielt erklärtermaßen nicht darauf, Fehldarstellungen zu korrigieren, sondern darauf, Darstellungen zu kritisieren, die insofern als ideologisch zu bezeichnen sind, als sie Herrschaft stabilisieren, *Andere* in einer marginalisierten Position festschreiben und der ethischen Aufgabe, mit den *Anderen* in einen verantwortlichen Austausch zu kommen, im Wege stehen. Dem gegenüber stehen zunächst nicht richtigere Darstellungen, sondern Darstellungen, die Herrschaft unterminieren. Weil sich diese Effekte von Darstellungen nicht direkt beobachten lassen, verfolgt Spivak eine indirekte Argumentation, bei der sie im Text bestimmte Anzeichen ausmacht, von denen sie auf die Motivationen hinter der Darstellung sowie auf ihre wahrscheinlichen Effekte schließt. Wie ich gezeigt habe, stellt die Sprecherinnenposition dabei eine relevante Randbedingung dar, entscheidend sind aber fünf inhaltliche Kriterien:

1. Werden die anderen Frauen als homogene, stumme Masse oder als potenzielle Trägerinnen von Agency dargestellt, deren Einbeziehung als Subjekte angestrebt ist?
2. Wird Kultur entpolitisierend als homogener Gegenstand verdinglicht oder wird sie als dynamisches, durch innere Brüche und politische Machtkämpfe geprägtes Phänomen dargestellt?
3. Wird die Komplizinnenschaft der Darstellenden diskutiert?
4. Entspricht die Darstellung von Kultur und Herrschaft den Kriterien propositionaler Wahrheit?
5. Beruht die Darstellung auf einer den gängigen Standards der Wissensproduktion entsprechenden Methodik?

Gerade die beiden letzten Punkte sind im Kontext von Spivaks theoretischem Hintergrund überraschend, für ihre Argumentation aber von entscheidender Bedeutung. Ohne die Einbeziehung dieser Kriterien würde es ihr beispielsweise schwerfallen, ihre eigenen Darstellungen der Hindu-Tradition von den britischen Darstellungen abzugrenzen.

Aus dieser Methodik, die Spivak zwar nicht explizit entfaltet, die sie aber performativ relativ konsistent verfolgt, sind zwei Konsequenzen zu ziehen, eine für die theoretische Arbeit, eine für die kritische Praxis. In der theoreti-

schen Arbeit scheint es erstrebenswert, die implizite Methodologie auch explizit zu entfalten und durchzuargumentieren. Das heißt, die Rationalitätskriterien, die Spivak faktisch anlegt, müssten systematisiert und begründet werden. Dies ist insofern problematisch, als Spivaks eigene theoretische Überlegungen auch nach der affirmativ-dekonstruierenden Wende (Spivak 1999: 426–431) immer noch eher auf die kritische Befragung von Rationalität als auf ihre positive Konzeptualisierung angelegt sind. Dies führt dann zu einem Auseinanderfallen von ihrer vernunftskeptischen kritischen Theorie einerseits und ihrer vernunftbasierten kritischen Praxis andererseits. Dabei wären die Kriterien ggf. auch weiterzuentwickeln, wobei insbesondere die Stellung der einzelnen Darstellungen im breiteren diskursiven Zusammenhang zu berücksichtigen wäre. Eine Möglichkeit bestünde darin, diese Explizierung durch eine postkolonial und rassismuskritisch revidierte bzw. supplementierte Diskursethik zu erreichen (Benhabib 2002; Biskamp 2016: 209–392).

In der kritischen Praxis innerhalb der gegenwärtigen Islamdebatten bedeutet dies, dass die Aufgabe, eine Darstellung islamischer Geschlechterverhältnisse des antimuslimischen Rassismus zu überführen, einer relativ anspruchsvollen Belegführung bedarf. Die reale Rassismuskritik wird dem oftmals nicht gerecht und neigt stattdessen zu einer reduktionistischen Verdachtshermeneutik, bei der jede Darstellung patriarchalischer Geschlechterverhältnisse in *anderen* kulturellen Kontexten ohne weitere Argumentation zu einem rassifizierenden Othering erklärt wird (Biskamp 2016: 86–94). Durch solche Verkürzungen riskiert diese Rassismuskritik, feministische Kritik zu unterminieren. Daher gibt es gute Gründe, nicht nur den einen griffigen Satz aus Spivaks Aufsätzen zu zitieren, sondern sich auch an der anspruchsvollen kritischen Methodologie zu orientieren, die sie dabei verfolgt.

Literatur

Ateş, Seyran (2009): Der Islam braucht eine sexuelle Revolution. Eine Streitschrift. Berlin: Ullstein.

Attia, Iman (2009): Die „westliche Kultur“ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.

Benhabib, Seyla (2002): The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bhabha, Homi K. (2004): The Location of Culture. With a New Preface by the Author. New York, NY: Routledge.

Biskamp, Floris (2016): Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sich postkolonialer und neuerer kritischer Theorie. Bielefeld: transcript.

Castro-Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. 2. komplett überarbeitete und erweiterte Auflage. Bielefeld: transcript.

Dhawan, Nikita (2007): Can the Subaltern Speak German? And Other Risky Questions. http://translate.eipcp.net/strands/03/dhawan-strands01en [Zugriff: 05.10.2017].

Dowling, Emma/van Dyk, Silke/Graefe, Stefanie (2017): Rückkehr des Hauptwiderspruchs. Anmerkungen zur aktuellen Debatte um den Erfolg der Neuen Rechten und das Versagen der ‚Identitätspolitik'. In: PROKLA 47, 188, S. 411–420.

Eickhof, Ilka (2010): Antimuslimischer Rassismus in Deutschland. Theoretische Überlegungen. Berlin: wvb.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.

Kelek, Necla (2019): Die unheilige Familie. Wie die islamische Tradition Frauen und Kinder entrechtet. München: Droemer.

Kristeva, Julia (1977): About Chinese Women. London: Marion Boyars.

Löw, Christine (2009): Frauen aus der Dritten Welt und Erkenntniskritik? Die postkolonialen Untersuchungen von Gayatri C. Spivak zu Globalisierung und Theorieproduktion. Frankfurt a. M.: Ulrike Helmer.

Moore-Gilbert, Bart (1997): Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics. London: Verso.

Morton, Stephen (2003): Gayatri Chakravorty Spivak. New York, NY: Routledge.

Müller-Uri, Fanny (2014): Antimuslimischer Rassismus. Wien: mandelbaum.

Nandi, Miriam (2009): Gayatri Chakravorty Spivak. Eine interkulturelle Einführung. Nordhausen: Traugott Bautz.

Shooman, Yasemin (2014): „…weil ihre Kultur so ist". Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hrsg.): Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana, IL: University of Illinois Press, S. 271–313.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1989): A Response to „The Difference Within. Feminism and Critical Theory". In: Meese, Elizabeth/Parker, Alice (Hrsg.): The Difference Within. Feminism and Critical Theory. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, S. 207–220.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): The Postcolonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues. New York, NY: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present. Cambridge, MA: Harvard University Press

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003): Death of a Discipline. New York, NY: Columbia University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2006): In Other Worlds. Essays in Cultural Politics. New York, NY: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2012): An Aesthetic Education in the Era of Globalization. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tandeciarz, Silvia (1991): Reading Gayatri Spivak's ‚French Feminism in an International Frame.' A Problem for Theory. In: Genders 10, S. 75–90.