

Was ist Geschlechtergerechtigkeit?

Eine nicht-ideale Annäherung¹

What is Gender-Justice?

A Non-Ideal Approach

HILKJE C. HÄNEL, POTSDAM & FABIAN SCHUPPERT, POTSDAM

Zusammenfassung: In *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic* zielt Serene Khader auf eine Neuausrichtung der feministischen Perspektive, welche es schafft, dekolonial und anti-imperialistisch zu sein, ohne gleichzeitig dem Universalismus komplett abzuschwören. Die Motivation hinter dieser Neuorientierung ist die Einsicht, dass der liberale moralische Universalismus oftmals kulturelle Vorherrschaft und Imperialismus verstärkt. In diesem Kommentar wollen wir (a) uns mit der Frage beschäftigen, was genau unter Geschlechtergerechtigkeit verstanden werden soll und welcher Maßstab zur Beantwortung der Frage nach Gerechtigkeit angebracht ist und (b) einige Ideen zum Unterschied zwischen idealer und nicht-idealer Theorie liefern.

Schlagwörter: nicht-ideale Theorie, Geschlechtergerechtigkeit, feministische Philosophie, Universalismus, dekoloniale Theorie

Abstract: In *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*, Serene Khader aims to reorient the feminist perspective, which manages to be decolonial and anti-imperialist without completely renouncing universalism. The motivation behind this reorientation is the realization that liberal moral universalism often reinforces cultural domination and imperialism. In this commentary, we will (a) address the question of what exactly is meant by gender justice and what is the appropriate standard for answering the question of justice, and (b) provide some ideas about the difference between ideal and non-ideal theory.

1 Wir danken Andrea Klonschinski für ihre detaillierten Anmerkungen zum Text.

Keywords: non-ideal theory, gender-justice, feminist philosophy, universalism, decolonial theory

In *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic* zielt Serene Khader auf eine Neuausrichtung der feministischen Perspektive, welche es schafft, dekolonial und anti-imperialistisch zu sein, ohne gleichzeitig dem Universalismus komplett abzuschwören. Die Motivation hinter dieser Neuorientierung ist die Einsicht, dass der liberale moralische Universalismus oftmals kulturelle Vorherrschaft und Imperialismus verstärkt. Durch die Proklamation eines für alle geltenden Ideals der Geschlechtergerechtigkeit, basierend auf der „Gleichstellungspolitik“ westlicher Prägung, welche individuelle Unabhängigkeit und Autonomie von traditionellen Wertvorstellungen propagiert, verfällt gut gemeinter westlicher Feminismus häufig ins Missionarische. Der missionarische Feminismus verschlechtert jedoch oftmals das Leben „anderer“ Frauen.

Was wir, so Khader, brauchen, sei ein nicht-idealer Universalismus, der sich auf Strategien konzentriert, die die Geschlechtergerechtigkeit tatsächlich verbessern können, ohne gleichzeitig imperiale Machtgefälle zu reproduzieren. Ein solcher nicht-idealer Universalismus ist kulturell angemessen und kontextabhängig und befasst sich mit den potenziell schädlichen und sexistischen Auswirkungen sozialer Praktiken, anstatt ganze Traditionen und Kulturen pauschal als rückständig und sexistisch abzustempeln. Um diese Form des Universalismus voranzutreiben,

1. definiert Khader Feminismus eng, anstatt eine substanzielle normative Erklärung abzugeben, was Feminismus ist (Feminismus ist hier generell der Widerstand gegen sexistische Unterdrückung);
2. betrachtet sie die systemischen Vor- und Nachteile, mit denen „andere“ Frauen in ihren spezifischen Kontexten umgehen müssen als normatives Desiderat für die Feststellung der Existenz sexistischer Unterdrückung;
3. und konzentriert sie sich auf Praktiken, Strategien und Interventionen, die Benachteiligungen abbauen.

Die grundlegende Idee ist: Nur wenn Praktiken in ihrem spezifischen Kontext und mit umfassenden Informationen von den Frauen, die diese Praktiken anwenden, im Hinblick auf sexistische Unterdrückung betrachtet werden, können wir erkennen, auf welche Weise solche Praktiken Mittel zum Widerstand gegen sexistische Unterdrückung bieten.

Im Folgenden wollen wir (a) uns mit der Frage beschäftigen, was genau unter Geschlechtergerechtigkeit verstanden werden soll und welcher Maßstab zur Beantwortung der Frage nach Gerechtigkeit angebracht ist und (b) einige Ideen zum Unterschied zwischen idealer und nicht-idealer Theorie liefern.

Unser erster Punkt betrifft die Geschlechtergerechtigkeit und somit das übergeordnete Ziel des Buches, der zweite Punkt bezieht sich auf das Projekt nicht-idealer Theorie.

Was also ist Geschlechtergerechtigkeit? Khaders Universalismus ist explizit minimalistisch: Feminismus ist der Widerstand gegen sexistische Unterdrückung.² Offen gelassen ist die Antwort auf die Frage, was sexistische Unterdrückung ist oder wie diese in bestimmten Kontexten zu interpretieren ist. Üblicherweise denkt man über sexistische Unterdrückung (a) im Sinne von patriarchalen Werten und traditionellen Geschlechterbeziehungen oder (b) im Sinne eines Systems binärer Geschlechterbeziehungen nach. Diese beiden Perspektiven beleuchten ganz unterschiedliche Aspekte der Unterdrückung. Klarerweise gibt es Formen sexistischer Unterdrückung, die sich sowohl auf patriarchale Werte und traditionelle Geschlechterbeziehungen als auch auf ein System binärer Geschlechterbeziehungen berufen. Tatsächlich ist es so, dass patriarchale Werte und traditionelle Geschlechterbeziehungen ein System binärer Geschlechter voraussetzen; man denke hier an die Annahme, dass es nur zwei Geschlechter – Männer und Frauen – gibt, denen bestimmte biologische Eigenschaften zugesprochen werden, woraus sich wiederum bestimmte Werte und Beziehungen ableiten lassen (vgl. Haslanger 2012, Kapitel 3). Allerdings können wir uns sexistische Unterdrückung auch als binäres Geschlechtersystem vorstellen, in dem es keine patriarchalen Werte oder traditionellen Geschlechterbeziehungen gibt; schon die Annahme, dass es *nur* Männer und Frauen gibt – auch wenn diese absolut gleichgestellt wären – kann eine Unterdrückungsform gegenüber Personen, die sich außerhalb des binären Systems verorten, offenbaren. Schon an dieser sehr oberflächlichen Darstellung lässt sich aber sehen, dass eine Bewertung sexistischer Unterdrückung nur kontextual stattfinden kann. Khader liefert das passende Beispiel, wenn sie argumentiert, dass Feminismus nicht notwendigerweise dem Gender-Eliminativismus verschrieben sein müsse; abhängig vom Kontext gibt es andere Lösungen auf dem Wege zur Geschlechtergerechtigkeit. Der normative Status von Geschlechteridentitäten

2 Khader folgt hier bell hooks (2000).

und -rollen kann nicht abstrakt bestimmt werden. Trotz alledem stellt sich damit die Frage, woran wir erkennen können, welche Praktiken als Praktiken der sexistischen Unterdrückung entlarvt werden können bzw. entlarvt werden sollten; schließlich sollten wir nicht vollkommen im Unklaren darüber gelassen werden, ob bestimmte Praktiken unterdrückend sind und weshalb.

Khader versucht, dieser Frage zu begegnen, indem sie das Augenmerk auf die Handlungsfähigkeit von Personen legt. Sie zeigt eindrucksvoll, dass die tatsächliche Handlungsfähigkeit von „anderen“ Frauen oftmals unterschätzt wird; ihnen werden weniger Handlungsfähigkeit und weniger bewusste Entscheidungen zugestanden, als sie tatsächlich ausüben bzw. tätigen. Wenigstens teilweise liegt dies daran, dass „andere“ Frauen in ihren Handlungen und Entscheidungen ihre Traditionen und familiären Beziehungen nicht ablehnen – oder in anderen Worten, dass sie auf Grundlage dieser Beziehungen andere Entscheidungen treffen, als wir, die wir durch das westliche Ideal der individuellen Unabhängigkeit geprägt sind, uns vorstellen können zu treffen.³ Khader greift hier auf wichtige Erkenntnisse aus ihrem Buch *Adaptive Preferences and Women's Empowerment* (2011) zurück; wenn wir verstehen, dass unsere Präferenzen unter nicht-idealen Bedingungen geprägt werden, dann fällt es uns leichter zu sehen, dass bestimmte Entscheidungen und Praktiken nicht notwendigerweise als Akzeptanz oder Internalisierung von Unterdrückung gelesen werden können, sondern häufig als (überlebens-)wichtige Entscheidungen über den Nutzen familiärer, religiöser oder solidarischer Beziehungen. Somit können auch Praktiken oder Entscheidungen, die sexistische Unterdrückung zunächst zu untermauern scheinen, in bestimmten Kontexten zu mehr Handlungsfreiheit der dort lebenden Frauen führen; die Frage ist hier also nicht nur nach einer sofortigen Bewertung von Unterdrückung im Allgemeinen, sondern nach dem Potenzial für feministische(re) Praktiken.

Es ist also oftmals nicht so einfach zu identifizieren, welche Strukturen und Praktiken sexistischer Unterdrückung dienen und welche Verhaltensweisen innerhalb dieser Strukturen und Praktiken als feministisch und emanzipatorisch gelten sollten. Bevor wir uns der Frage widmen, wie man diese Identifizierung vornehmen kann und wer dies tun sollte und somit zu unserem zweiten Punkt kommen, scheint es opportun, kurz einer anderen

3 Dies ist analog zu Tommie Shelbys Argument, dass die Handlungsfähigkeit und gedankliche Reflektion von armen Schwarzen Personen von Sozialwissenschaftler:innen oftmals unterschätzt wird (2016).

Frage nachzugehen: Inwieweit erlaubt es Khaders Darstellung der Unrechtsmerkmale sexistischer Unterdrückung einer Person, „nur“ Feminist*in zu sein?

Khaders universalistisches Argument besagt, dass sexistische Unterdrückung stets falsch sei, weil sexistische Unterdrückung mithilfe systemischer Kräfte Mitglieder einer Gruppe qua Gruppenzugehörigkeit anderen Personen und Gruppen unterordne. Wenn diese Charakterisierung der falschmachenden Eigenschaften sexistischer Unterdrückung korrekt ist, stellt sich die Frage, ob das Argument nicht auch für andere Fälle von Unterdrückung gilt? Rassismus scheint strukturell genauso zu funktionieren wie Sexismus. Bedeutet diese strukturelle Ähnlichkeit, dass man kein:e logisch konsequente:r Feminist:in sein kann, der oder die wirklich gegen alle Formen von sexistischer Unterdrückung ist, wenn man nicht auch gegen Rassismus und andere Fälle von Unterdrückung ist?

Wir stellen diese Frage aus folgendem Grund: Khader betont in ihrem Buch, dass der Kampf gegen sexistische Unterdrückung durchaus mit dem Kampf gegen andere Ungerechtigkeiten in Konflikt geraten könne. Nicht jede Handlung, die auf die Reduzierung von sexistischer Unterdrückung abzielt, ist gut für die Verringerung ökonomischer Ungleichheiten oder die Reduzierung von xenophoben Vorurteilen. Das scheint klar auf der Hand zu liegen und sollte jenen zu denken geben, die glauben, in der Lage zu sein, das eine Heilmittel für alle sozialen Übel finden zu können. Wie Khader zurecht argumentiert, ist die Suche nach einem für alle Ungerechtigkeiten funktionierenden Heilmittel oftmals leider ohnehin das Produkt eines problematischen ethnozentristischen Fortschritts- und Erlösungsdenkens. So gesehen scheint es durchaus sinnvoll, feministische Anliegen von anderen, auf Ungerechtigkeit ausgerichteten Anliegen, abzugrenzen.

Allerdings ist es auch Khaders Anspruch, eine intersektionale Theorie zu liefern. Eine intersektionale Theorie konzeptualisiert die Interaktion und Überschneidung verschiedener Unterdrückungsformen gegenüber einer Person. Die Idee ist, dass die (angenommene) Mitgliedschaft in mehr als nur einer sozialen Gruppe zu neuen Machtdynamiken und somit zu neuen Unterdrückungserfahrungen führen kann. Ist eine Person beispielsweise sowohl von Rassismus als auch von Sexismus betroffen, so können wir nicht einfach Rassismus und Sexismus „addieren“, sondern es ergibt sich aus der Interdependenz von Rassismus und Sexismus eine vollkommen neue Unterdrückungsform (vgl. Crenshaw 1997; Cho, Crenshaw, und McCall 2013). Doch was genau folgt aus diesen beiden Einsichten, nämlich, dass der Kampf

gegen sexistische Unterdrückung durchaus mit dem Kampf gegen andere Ungerechtigkeiten in Konflikt geraten kann, und dass Khaders Theorie intersektional ist?

Unsere These hier ist, dass es – solange man Khaders Theorie der falschmachenden Merkmale sexistischer Unterdrückung zustimmt – zumindest argumentativ unmöglich ist, die Ansicht zu vertreten, dass sexistische Unterdrückung moralisch falsch ist, Rassismus aber nicht notwendigerweise oder *vice versa*. Wenn man die falschmachenden Merkmale sexistischer Unterdrückung betrachtet, die besagen, dass Unterdrückung vorliegt, wenn Mitglieder einer Gruppe qua Gruppenzugehörigkeit durch systemische Kräfte ins Visier genommen werden, die zur (moralischen) Unterordnung der ins Visier genommenen Gruppe führt, dann schließt sich eine moralische Abgrenzung der Bewertung von Sexismus und Rassismus aus. Denn die beschriebenen falschmachenden Merkmale gelten nicht nur für den Sexismus, sondern auch für den Rassismus. Der einzige Unterschied besteht in der Gruppe, die zur Zielscheibe wird und untergeordnet wird. Zusätzlich gibt es, wie wir oben gesehen haben, eben nicht nur die Gruppe derer, die von Sexismus betroffen sind, und die Gruppe derer, die von Rassismus betroffen sind, sondern mannigfaltige Überschneidungen dieser Gruppen. Wenn man also bedenkt, dass man gegen sexistische Unterdrückung sein muss, um Feminist:in zu sein, dann scheint dies logisch zu implizieren, dass man auch gegen rassistische Unterdrückung sein muss, auch wenn dies in der Praxis offensichtlich nicht immer der Fall ist. Des Weiteren stellt sich die Frage, ob ein:e Verfechter:in von Khaders Theorie die Position vertreten sollte, dass Feminist:in zu sein, aber nicht gegen Rassismus zu sein, a) falsch ist oder b) ein Zeichen dafür ist, dass man nicht verstanden hat, worum es im Feminismus wirklich geht. Und selbiges gilt natürlich auch für andere Unterdrückungsformen wie Ableismus, Ageismus, Homophobie und Transphobie, Unterdrückung aufgrund von Religion und so weiter.

Wenn die obige Beobachtung korrekt ist, ist Khaders Darstellung weniger ökumenisch, als es zunächst scheint. Die Beibehaltung jeglicher religiösen Doktrin, die den wahren Gläubigen einen anderen Wert beimisst als den „Heiden“, wäre ausgeschlossen, solange man sich als Feminist:in bezeichnen möchte. Für diejenigen von uns, die neben feministischen Ansichten (unter anderem) auch anti-rassistische Ansichten vertreten, scheint dies kein Problem zu sein, allerdings wirft es Fragen über die „Dicke“ (oder den Umfang) von Khaders Theorie und ihre Eignung für eine rein feministische transnationale Ethik auf. Khader entscheidet sich bewusst für bell hooks frühe Femi-

nismusdefinition als Widerstand gegen sexistische Unterdrückung und eben nicht für bell hooks spätere intersektionale Definition. Der Grund dafür ist, dass es Khader ein wichtiges Anliegen ist, dass ihre Theorie eben keine weiteren Bekenntnisse verlangt als lediglich den Kampf gegen sexistische Unterdrückung. Sollte es sich jetzt jedoch herausstellen, dass Khaders Theorie notwendigerweise verlangt, dass alle Feminist:innen auch Anti-Rassist:innen und vieles mehr seien, dann werden sich viele (unterdrückte) Frauen in dieser Theorie nicht wiederfinden. Können beispielsweise tiefreligiöse Frauen, die Homosexualität strikt ablehnen, dann überhaupt Feministinnen sein?

Und spätestens hier stellt sich die Frage danach, wer die Bewertung bestimmter Praktiken auf Grundlage eines universalen Maßstabs vornimmt und wer überhaupt ebendiesen Maßstab bestimmt. Wie wir oben argumentiert haben, ist Khaders universeller Maßstab weniger dünn als zunächst angenommen. Tatsächlich geht es bei Feminismus um den Widerstand gegen sexistische Praktiken der Unterdrückung, wobei sich Unterdrückung zwar auf unterschiedliche Weisen äußern kann, aber immer an die (willkürliche) Zuordnung von Personen zu einer sozialen Gruppe angedockt ist; so wie eben auch bei anderen oder intersektionalen Unterdrückungsformen. Demnach ist der Maßstab, der zur Bewertung verschiedener Praktiken herangezogen wird, gesetzt – es geht nun nur noch um die Bewertung einzelner Praktiken in den jeweiligen spezifischen Kontexten. Nach Khader soll diese Bewertung von jenen vorgenommen werden, die sich selbst in den jeweiligen Kontexten befinden und dort Unterdrückungserfahrungen machen. Dies ist, auch wenn Khader dies in diesem Buch nicht explizit tut, mit sogenannten epistemischen Standpunkttheorien zu begründen. Standpunkttheorien gehen davon aus, dass soziale Identität bei der Aneignung von Wissen relevant ist. Gegenwärtige Standpunkttheoretiker:innen gehen davon aus, dass ungleiche Machtverhältnisse (vgl. Collins 1990; Crasnow 2009; Rolin 2009) oder unsere geschlechtsspezifischen oder rassifizierten Normen, Erwartungen, Erfahrungen und Interessen (vgl. Longino 1990; Kukla und Ruetsche 2002; Rolin 2016) unsere Wissensproduktion und unsere wissenschaftlichen Untersuchungen beeinflussen, so dass Inhaber:innen einiger sozialer Positionen einen besseren Zugang zu bestimmtem Wissen haben könnten als andere. Während unsere Wissensressourcen, Interpretationen und Narrative häufig die Erfahrungen, Interessen und Ansichten dominanter wissender Subjekte spiegeln, bleiben die Erfahrungen, Interessen und Ansichten marginalisierter wissender Subjekte marginalisiert. Während es also einfach

ist, Zugang zu dominanten Wissensressourcen zu erhalten, ist es schwierig, Zugang zu marginalisierten Wissensressourcen zu erlangen – zumindest solange man nicht die dafür notwendigen Erfahrungen teilt (vgl. Anderson 2016). Die grundlegende Idee ist, dass marginale oder unterdrückte soziale Positionen wissende Subjekte verwundbar machen und diese Verwundbarkeit oftmals dazu führt, dass die marginalisierten Wissenden nicht nur ihre eigenen Erfahrungen und Sichtweisen auf die Welt verstehen müssen, sondern auch jene derer, die sie unterdrücken bzw. die relativ privilegiert sind. Diese Notwendigkeit besteht allerdings *vice versa* nicht. Für dominante Wissende ist es nicht im gleichen Maße von Vorteil, auch die Erfahrungen und die Sichtweisen auf die Welt von marginalisierten und unterdrückten Wissenden zu verstehen. Wenn dies der Fall ist, dann haben marginalisierte und unterdrückte Wissende möglicherweise zumindest einen Vorteil, wenn sie aufgrund ihrer sozialen Position ein umfassenderes Weltbild konstruieren (können) als dominante wissende Subjekte.

Die Idee, dass bestimmte Standpunkte epistemisch privilegiert sein könnten, ist jedoch nicht unumstritten. Eine robuste Standpunkttheorie muss folgende Aspekte thematisieren: (1) Welche soziale Position ist epistemisch privilegiert und daran anschließend: In welchem Aspekt der sozialen Position ist das epistemische Privileg begründet? (Die zwei häufigsten Antworten beziehen sich entweder auf die soziale Rolle von Personen oder die subjektive Identität; in der feministischen Philosophie geht es hier also oftmals um die soziale Rolle, die Personen einnehmen und aufgrund derer sie von anderen als „Frau“ gelesen und behandelt werden, oder um die selbstgewählte Identität als „Frau“.) (2) Über welche Bereiche und Fragen erstreckt sich das epistemische Privileg und daran anschließend: Warum rechtfertigt der in (2) identifizierte Aspekt einen Anspruch auf epistemische Privilegien? (3) Welche Art epistemischer Überlegenheit wird angenommen (z. B. größere Richtigkeit oder größere Fähigkeit, grundlegende Wahrheiten zu vertreten)? (4) Welche anderen Positionen gibt es relativ zu der Position epistemischer Überlegenheit? Und (5) wie kann diese Überlegenheit erreicht werden? Ist die soziale Position notwendig oder sogar hinreichend, um die epistemischen Privilegien zu haben; handelt es sich dabei also um epistemische Privilegien, die notwendigerweise gegeben sind, wenn eine Person eine bestimmte soziale Position einnimmt, oder können auch andere Personen von anderen sozialen Positionen aus die hier bestimmten Privilegien erlangen? Während die Antworten auf diese Fragen in einigen Kontexten offensichtlich scheinen mögen, führen sie in anderen zu Kontroversen; klarerweise ist

eine Neurochirurgin epistemisch privilegiert, wenn es um den Wissensbereich des menschlichen Gehirns geht – und klarerweise ist sie dies aufgrund ihrer Rolle als Neurochirurgin, die ein intensives Training voraussetzt. Weniger unumstritten ist die Frage, ob systematisch benachteiligte und marginalisierte soziale Gruppen epistemisches Privileg über sozial und politisch umstrittene Themen haben, und ob sie dieses Privileg *qua* ihrer Rolle oder Identität haben oder vielmehr potenziell besseren Zugang zu diesem Wissen erlangen können. Hiernach hätten Frauen *qua* ihrer zugeschriebenen Rolle als Frau oder *qua* ihrer gewählten Identität (potenziell) epistemische Privilegien über umstrittene Fragen in Bezug auf ihre soziale Position, z. B. über alltägliche Formen sexueller Diskriminierung.

Hierbei scheint es aber zumindest drei Probleme zu geben: Erstens sind jene, die von den jeweiligen Unterdrückungsformen betroffen sind, nicht notwendigerweise in der Position, diese zu erkennen. Hier kann man entweder auf die Ideologiekritik von Marx und der Frankfurter Schule verweisen oder auf neuere Arbeiten in der feministischen Erkenntnistheorie. Oben haben wir skizziert, inwieweit marginalisierte soziale Positionen vorteilhaft bei der Aneignung von Wissen sein können; obwohl dieses Wissen nicht notwendigerweise qua sozialer Gruppenzugehörigkeit gegeben ist, verleiht die Zugehörigkeit zu einer marginalisierten Gruppe einen Vorteil bei der Aneignung dieses Wissens. Gleichzeitig können diese Positionen aber auch nachteilig sein.⁴ Marginalisierte Erfahrungen und die zugehörigen Wissensressourcen sind häufig schlecht zugänglich oder fehlen vollständig, so dass es marginalisierten Gruppen erschwert wird, ihre eigenen Erfahrungen adäquat zu verstehen und/oder kommunizieren zu können (vgl. Fricker 2007; Dotson 2014, 2011; Mills 1997). Zweitens sind jene, die von den jeweiligen Unterdrückungsformen betroffen sind, oftmals nicht in der Position, diese zu äußern; zum Beispiel, weil ihnen die Macht, die Möglichkeiten oder die Glaubwürdigkeit dazu fehlen (vgl. Fricker 2007; Dotson 2014, 2011). Dies bringt uns wiederum zu der Frage, ob es gerechtfertigt ist, für andere zu sprechen und welche Regeln wir dabei beachten sollten.⁵ Und drittens sind auch Gemeinschaften, die von Unterdrückung betroffen sind, nicht homogen; vor allem in Anbetracht von Intersektionalität kann es hier

4 Pohlhaus (2012) beschreibt eindrücklich, inwieweit marginalisierte Positionen sowohl vorteilhaft als auch nachteilig für die Wissensproduktion sein können.

5 Für eine Antwort auf diese Frage siehe Alcoff (1991).

also schon innerhalb der Gemeinschaften, die eine mögliche Bewertung der gegebenen Praktiken vornehmen sollen, zu divergierenden Meinungen kommen. Es stellt sich dann also zumindest die Frage – vor allem, wenn es um Lösungsstrategien und Aktivismus gehen soll –, wie bei solchen Meinungsverschiedenheiten vorgegangen werden soll. Wenn sich bei Khaders Theorie also standpunkttheoretische Annahmen finden lassen, dann müssten diese Fragen beantwortet werden, um die möglichen Werkzeuge zur Hand zu haben, feministischen und dekolonialen Aktivismus zu betreiben.

Khader sagt aber zu diesen Fragen leider zu wenig. Sie betont, dass es wichtig sei, kontextspezifisches Wissen in die Beurteilung von Praktiken einfließen zu lassen, aber gibt den Leser:innen keinerlei Handhabe, welches Wissen in bestimmten Kontexten als besonders verlässlich, informiert oder privilegiert gelten sollte. Ebenso wenig wird die Frage beantwortet, ob Frauen qua ihrer sozialen Rolle und/oder Identität als Frauen *immer* besonderen epistemischen Status genießen – was sich wiederum nur schwer mit der Kritik an missionarischen Feminist:innen vereinbaren ließe. Gerade ein anti-imperialer und gerechtigkeitsfördernder Feminismus muss hier aber Anhaltspunkte liefern.

Dies bringt uns zu der Idee der nicht-idealen Theorie, die Khader hier entwirft. Unsere These ist, dass Khaders Verständnis von nicht-idealer Theorie umfassender ist, als dies gemeinhin angenommen wird. Laut Khader behaupten nicht-ideale Theoretiker, „dass ein Desiderat für moralische und politische Konzepte darin besteht, dass sie uns helfen sollten, bestehende Ungerechtigkeiten zu diagnostizieren und darauf zu reagieren“ (Khader 2019, 36; eigene Übersetzung). Idealtheorien hingegen sind Theorien, die keine Richtlinien zur Verbesserung der gegebenen ungerechten Bedingungen, sondern Idealisierungen anbieten. Daher haben sie „die Tendenz, unsere evaluativen Blicke auf die falschen normativen Phänomene zu richten“ (Khader 2019, 36; eigene Übersetzung). Hier sind mehrere wichtige Differenzierungen vorzunehmen: Erstens eine Unterscheidung zwischen dem, worauf wir schauen: Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit? Zweitens eine Unterscheidung zwischen dem, was wir anstreben: Idealzustand oder Verbesserungsrichtlinien? Und drittens eine Differenzierung zwischen dem, was wir sehen (können): die falschen oder richtigen normativen Phänomene? Alle diese Punkte sind wichtig für das, worauf Khader abzielt: Je nachdem, auf welche Phänomene wir unseren Fokus richten (Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit?) und welche Art von normativen Konzepten wir entwickeln (Idealzustand oder Verbesserungsrichtlinien?), werden wir unterschiedliche

Dinge sehen können und unterschiedliche Interessen befriedigen können. Hierbei liegt auf der Hand, dass unsere nicht-normativen Annahmen in unsere (begriffliche) Theoriebildung einfließen. Die Betrachtung von Ungerechtigkeit (1) und das Streben nach Richtlinien zur Verbesserung (2) gelten dabei häufig als die Kernpunkte nicht-idealer Theorie (Mills 2005). Wir wollen unsere Aufmerksamkeit auf den dritten Punkt richten, also die Frage, was wir genau sehen können. Dieser dritte Punkt lässt sich auf zweierlei Weise ausbuchstabieren: Zum einen könnte man annehmen, dass nicht-ideale Theorie den Blick auf die richtigen normativen Phänomene lenkt. Wir wenden uns der Ungerechtigkeit zu und geben Richtlinien, wie bestimmte soziale Praktiken verbessert werden können. Man könnte aber auch annehmen, dass nicht-ideale Theorie eine Theorie ist, die unsere vorhandenen Interessen und Sichtweisen reflektiert; die sich also von Fragen leiten lässt wie diesen: Wo liegt unser Eigeninteresse? Welche Phänomene nehmen wir wahr? Welchen sozialen Gruppen schenken wir Aufmerksamkeit? Welche Annahmen bringen wir mit, wenn wir Theorie betreiben? Während Ersteres vor allem eine Frage des Inhalts ist, ist Letzteres vor allem eine Frage der Methode und des Standpunkts – und erklärungsbedürftig. Charles Mills (2005) argumentiert, dass die Idealtheorie nicht nur nicht in der Lage sei, Ungerechtigkeit und Unterdrückung angemessen zu analysieren, sondern dass Idealtheorie selbst ideologisch sei. Wenn „ideal“ im Sinne eines idealisierten Modells verwendet wird – wie in der Idealtheorie oftmals der Fall –, ist dies problematisch; in diesem Fall konzentrieren wir uns auf ein idealisiertes Beispiel dafür, wie ein Objekt, eine Person oder soziale Beziehungen sein sollten, indem wir die falschen Merkmale hervorheben oder ihnen die falsche Bedeutung beimessen. Dies knüpft an unsere Überlegungen zur Standpunkttheorie an: Aufgrund unserer spezifischen sozialen Position sind wir teilweise blind für Aspekte der Welt, die uns nicht betreffen, und können daher in unseren Theorien den falschen Dingen Wert beimessen (vgl. auch Pohlhaus 2012; Anderson 2016). Wenn wir eine Theorie wollen, die in der Lage ist, unser Handeln und Verhalten zu leiten, und die es uns ermöglicht, die Rahmenbedingungen der sozialen Welt zu kritisieren und zu verändern, sollten wir uns nicht für die Idealtheorie als idealisierende Theorie entscheiden, weil sie signifikante Aspekte der Welt verdeckt. Idealtheorie ist demnach antithetisch zur Moraltheorie (Mills 2005, 170). Die Idealtheorie ist insofern selbst eine Ideologie, als sie ein breites Spektrum von Interessen und Erfahrungen marginalisierter Menschen ignoriert und stattdessen die Interessen und Erfahrungen einer kleinen, aber privilegierten Gruppe über-

bewertet. Auf diese Weise wird die Idealtheorie selbst zu einem Interesse dieser privilegierten Minderheit und konstruiert die Welt, wie wir sie sehen, ständig nur aus der Perspektive einer kleinen Gruppe (Mills 2005, 172; siehe auch MacKinnon 1982). Hiernach ist nicht-ideale Theorie aber weit mehr als nur ein Fokus auf Ungerechtigkeit; eine Einsicht, die sich auch in Khaders Text finden lässt, wenn sie den Blick auf die Standpunkte „anderer“ Frauen lenkt. Allerdings ist es nicht ganz einfach, den Blick woanders hinzulenken, solange wir von unseren meist unbewussten Verpflichtungen und Interessen beeinflusst werden. Es stellen sich also auch im Zusammenhang mit den Ausführungen zu Khaders komplexer nicht-idealer Theorie die Fragen, wer epistemisch privilegiert ist, um die Bewertungen der (sexistischen) Praktiken vorzunehmen, und wie diese epistemischen Privilegien erreicht werden können, wenn die soziale Position augenscheinlich nicht hinreichend ist.

In direktem Zusammenhang mit unserer Diskussion – sowohl in Bezug auf nicht-ideale Theorie als auch auf Standpunkttheorie – steht Khaders Diskussion des Headship-Complementarianism in Kapitel vier; darüber also, wie Feminist:innen zwischen feministischen Idealen und Ideen unterscheiden müssen, die vielleicht nicht feministisch sind, aber unter bestimmten Umständen dennoch strategisch benutzt werden könnten. Das wirft wenigstens zwei wichtige Fragen auf. Erstens: Geht es bei der Unterscheidung zwischen feministischen Idealen und Ideen nicht im Grunde um Bewertungen der Durchführbarkeit von emanzipatorischen Ideen, und bedeutet das nicht, dass die Theorie uns etwas darüber sagen muss, was wann und unter welchen Umständen als durchführbar gelten kann? Und zweitens: Selbst wenn wir überhaupt keine groben Kriterien für die Durchführbarkeit im Abstrakten identifizieren können und alle Durchführbarkeitsbehauptungen völlig kontextabhängig und spezifisch sein müssen, muss die Theorie dann nicht mehr darüber sagen, wer bestimmt, was als durchführbar gilt?

Dies scheint aber alles andere als einfach, schließlich gibt es selbst innerhalb von Gruppen unterdrückter Frauen keine Homogenität; einige sind bessergestellt als andere, haben größere epistemische Autorität oder sind in bestimmten Kontexten privilegiert. Dies kann natürlich auch zu Interessenkonflikten unter den Unterdrückten führen. Wenn wir wissen, dass dies in vielen Fällen zutrifft, können wir es uns dann wirklich leisten, so wenig darüber zu sagen, wer in der Lage ist, darüber zu urteilen, was im größeren Kampf gegen sexistische Unterdrückung strategisch klug, machbar oder einfach zweckmäßig ist?

Mit Rückgriff auf unsere Erläuterungen zu nicht-idealer Theorie als eine Form der Standpunkttheorie stellt sich hier also die Frage, welche Standpunkte von besonderer Bedeutung sind und warum dies der Fall ist. Wie Khader in ihrem kurzen Verweis auf „gute“ Güter wie beispielsweise soziale Teilhabe und Gesundheit klarstellt, braucht auch der nicht-ideale transnationale Feminismus gewisse normative Bekenntnisse. Es ist unsere Überzeugung, dass Khader diese noch weiter schärfen muss, um Feminist:innen vor Ort die basalen Parameter für die Beurteilung von Praktiken und Strukturen an die Hand zu geben. Dass jegliche Beurteilung stets kontextspezifisch sein muss und mit besonderem Verweis auf epistemisch privilegierte Blickwinkel, steht außer Frage. Aber im täglichen Diskurs „on the ground“, wie man sexistische Unterdrückung bekämpfen kann, bedarf es immer noch eines ethischen Kompasses, den man genau dort findet, wo Khader ihn vermutet: in der nicht-idealen Theorie.

Literatur

- Alcoff, Linda. 1991. „The Problem of Speaking for Others“. *Cultural Critique* 20: 5–32. DOI: <https://doi.org/10.2307/1354221>.
- Anderson, Elizabeth. 2016. „The Social Epistemology of Morality: Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery“. In *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, herausgegeben von Michael S. Brady und Miranda Fricker, 75–94. Oxford: Oxford University Press.
- Cho, Sumi, Kimberlé Crenshaw, und Leslie McCall. 2013. „Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis“. *Signs* 38 (4): 785–810. DOI: <https://doi.org/10.1086/669608>.
- Collins, Patricia H. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London: Routledge.
- Crasnow, Sharon. 2009. „Is Standpoint Theory a Resource for Feminist Epistemology? An Introduction“. *Hypatia* 24 (4): 189–92. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01066.x>.
- Crenshaw, Kimberlé. 1997. „Intersectionality and Identity Politics: Learning from Violence against Women of Color“. In *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*, herausgegeben von Mary L. Shanley und Uma Narayan, 178–93. University Park: Penn State University Press.
- Dotson, Kristie. 2014. „Conceptualizing Epistemic Oppression“. *Social Epistemology* 28(2): 115–38. DOI: <https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585>.
- . 2011. „Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing“. *Hypatia* 26 (2): 236–57.

- Fricter, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Harding, Sandra. 2004. „A Socially Relevant Philosophy of Science? Resources from Standpoint Theory’s Controversiality“. *Hypatia* 19 (1): 25–47.
- Haslanger, Sally. 2012. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. New York: Oxford University Press.
- hooks, bell. 2000. *Feminist Theory: From Margin to Center*. 2. Aufl. London: Pluto Press.
- Khader, Serene. 2019. *Decolonizing Universalism: A Transnational Feminist Ethic*. New York: Oxford University Press.
- . 2011. *Adaptive Preferences and Women’s Empowerment*. New York: Oxford University Press.
- Kukla, Rebecca, und Laura Ruetsche. 2002. „Contingent Natures and Virtuous Knowers: Could Epistemology be Gendered?“ *Canadian Journal of Philosophy* 32 (3): 389–418.
- Longino, Helen. 1990. *Science as Social Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- MacKinnon, Catharine. 1982. „Feminism, Marxism, Methods, and the State: An Agenda for Theory“. *Signs* 7 (3): 515–44.
- Mills, Charles. 2005. „Ideal Theory as Ideology“. *Hypatia* 20(3): 165–84. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00493.x>.
- . 1997. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pohlhaus, Gaile. 2012. „Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance“. *Hypatia* 27 (4): 715–35. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01222.x>.
- Rolin, Kristina. 2016. „Values, Standpoints, and Scientific/Intellectual Movements“. *Studies in History and Philosophy of Science* 56: 11–19.
- . 2009. „Standpoint Theory as a Methodology for the Study of Power Relations“. *Hypatia* 24 (4): 218–26. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01070.x>.
- Shelby, Tommie. 2016. *Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform*. Cambridge, MA: Harvard University Press.