ISSN 2072-781X

aep informationen

Feministische Zeitschrift für Politik und Gesellschaft

Braucht der Feminismus das Denken der sexuellen Differenz?

Arbeitskreis Emanzipation und Partnerschaft e.V. 46. Jahrgang Nr. 2/2019, Preis € 6,00

40 JAHRE AEP-FRAUENBIBLIOTHEK –
EIN FEST DER BÜCHER UND DES LESENS

40 JAHRE AEP-FRAUENBIBLIOTHEK – EIN FEST DER BÜCHER UND DES LESENS

Freitag, 28. Juni 2019, 18.00–22.00 Uhr

In der AEP-Frauenbibliothek, Schöpfstr. 19 Innsbruck

Die etwas andere Bibliothek, die AEP-Frauenbibliothek, wurde 1979 gegründet. Sie war die erste Frauenbibliothek in Österreich und ist eine der ältesten, bis in die Gegenwart bestehenden Frauenbibliotheken im deutschsprachigen Raum. Die Frauenbibliothek ist und war immer ein besonderer Raum für Frauen; war und ist immer ein Raum, in dem Bildungs- und Kulturarbeit gemacht wird; war und ist ein politischer Raum.

PROGRAMM

Buch, Bücher, Lesen – Gedichte, Texte und Zitate von Schriftstellerinnen
Eine Lesung mit Gabi Plattner und Monika Jarosch

Konzert

Die „Comedian Feminists“ singen

Ausstellung

"BuchstabenBücher - BücherBuchstaben" Birgit Pichler
Gefaltet – Eine andere Betrachtung von Büchern

„Seitenwind“ ein Fotobuch von Monika K. Zanolin
Die Fotografin Monika K. Zanolin hat Bücher buchstäblich genommen, hat Bücher und Buchstaben gedreht, gewendet, neu gedeutet, mit ihnen gespielt, in neue Sphären gestellt und in Fotos umgesetzt.

„Die Bibliothek des Körpers“ von Judith Klemenc
Eine Verknüpfung von Körper und Schrift. Die Bücher scheinen durch - eine Bibliothek im Inneren? Bildende Künstlerin, Performerin und Aktivistin Judith Klemenc stellt diese faszinierenden Fragen und vertritt künstlerisch ihre Ideen zu diesem Thema.

Rahmenprogramm

Ein Quiz ohne Erfolgszwang
Fototafel Erinnerungen
Führungen durch die Bibliothek

Vorprogramm 21. Juni 2019 Schreibwerkstatt

„Ich, ohne Bücher, bin nicht ich“
Mit Lydia Domoradzki & Astrid Gostner, Anmeldung an office@aep.at bis: 14.06.2019.
Wir wollen uns in dieser Schreibwerkstatt der eigenen Lesebiografie schreibend annähern, uns an Lieblingsbücher erinnern und an Bücher, die in bestimmten Lebensphasen wichtig waren, uns an Lieblingsleseorte zurückversetzen, erkunden, welche Rolle das Lesen in unserem Leben spielte und spielt. Und wo könnte dies besser gelingen als in einer Bibliothek?

© Monika K. Zanolin Bücherstand

INHALTSVERZEICHNIS

40 Jahre AEP-Frauenbibliothek – Ein Fest der Bücher und des Lesens ... 2

Editorial ... 5

Denken der sexuellen Differenz. Ein Geleitwort Barbara Grubner, Bernadette Grubner ... 6

Denken mit Luce Irigaray

„Wenn du dich rührst, störst du ihre Ordnung“. Eine kleine Einführung in das Denken von Luce Irigaray Birge Krondorfer ... 9

Wider die Politik des Vergessens. Über schmerzhafte Einsichten und verheißungsvolle Versprechen Sabine Hattinger-Allende ... 12

Begegnung in der Differenz. Das ungelöste Problem der Sorge Anna Hartmann ... 16

Anerkennung durch Schweigen? Silvia Stoller ... 19

Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz.
Interview mit Tove Soiland Teil 1: Care-Arbeit und die Phantasie von der unbegrenzt verfügbaren Mutter ... 23

Differenzdenken aus Italien I: Perspektiven auf aktuelle Debatten

Mutterschaft neu begreifen. Potenziale des italienischen Differenzdenkens Heike Kahlert ... 27

Antimuslimischer Rassismus in der Frauenbewegung. Kann das Denken der sexuellen Differenz helfen? Antje Schrupp ... 31

Die denkende Differenz der Geschlechter. Sexuelle Differenz und geschlechtergerechte Sprache Andrea Günter ... 35

Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz.
Interview mit Tove Soiland Teil 2: Das italienische Differenzdenken und die Zukunft feministischer Kämpfe ... 39

Differenzdenken aus Italien II: Bezogenheit und Weltgestaltung

Die weibliche Autorität ins Spiel bringen Dolores Zoé Bertschinger ... 42

Als Denkfreundinnen unterwegs Michaela Moser ... 45

Differenz. Unvertrautheit. Vertrautheit. Anvertrauen. Affidamento Judith Klemenc ... 49

Gesellschaftskritik mit Lacan

Anti Gender Wahn Barbara Rendtorff ... 51

Autoritäre Demokratie. Über rechte Sündenbockpolitik und was sie mit Begehrensstrukturen zu tun hat Barbara Grubner ... 55

Für mich geht es im Feminismus um die Einschreibung einer Spaltung in die Welt
Interview mit Alenka Zupančič ... 59

Schluss mit dem Aberkennungswahn von gut integrierten Asylberechtigten!
„Es nützt nichts, dass wir gut integriert sind."
Rede von Petra Flieger bei der Donnerstagsdemo am 25. April 2019 in Innsbruck 65

Grauslichkeiten der türkis-blauen Bundesregierung in der Sozial- und Frauenpolitik
Monika Jarosch 67

Frauen*Volksbegehren Elisabeth Grabner-Niel 68

Das Frauenmuseum in Meran und sein Netzwerk Sigrid Prader 69

Donnerstag Demo in Innsbruck 70

Rezensionen 71

IMPRESSUM

Herausgeber und Verleger: Arbeitskreis Emanzipation und Partnerschaft, Schöpfstraße 19, 6020 Innsbruck – (vertreten durch Dr. Monika Jarosch)
Für den Inhalt verantwortlich: die Redaktion. Grafik: büro54. Druck: dps Arnold.
Die in den namentlich gekennzeichneten Artikeln vertretenen Meinungen müssen nicht mit jenen der Redaktion identisch sein. Redaktionsschluss für diese Ausgabe war der 30.4.2019. Die nächste Ausgabe der AEP-Informationen erscheint Anfang September 2019 – Redaktionsschluss hierfür ist der 31.7.2019.
Redaktion: Elisabeth Grabner-Niel, Monika Jarosch, Andrea Urthaler. Der Schwerpunkt dieser Ausgabe wurde inhaltlich gestaltet von Barbara Grubner und Bernadette Grubner.
Titelbild und Fotos: Judith Klemenc

Offenlegung nach dem Mediengesetz:
Medieninhaber und Verleger: AEP (s. Impressum). Die AEP-Informationen sind eine feministische Zeitschrift, die zur Auseinandersetzung mit der patriarchalen Mitwelt und zum Widerspruch anregen wollen. Sie möchten dazu beitragen, die widerständigen Kämpfe von Frauen zu dokumentieren und die vielfältigen Existenzweisen von Frauen sowie die Freiräume, die sich Frauen immer schaffen und geschaffen haben, sichtbar zu machen. Unser Anspruch ist es, Hierarchien in den Geschlechterverhältnissen aufzudecken sowie der Marginalisierung und Diskriminierung von Frauen und den gewalttätigen Strukturen in Ökonomie, Politik und Gesellschaft entgegenzuwirken. Damit wenden sich die AEP-Informationen gegen alle Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse, die weibliche Lebensmöglichkeiten einschränken und streben eine umfassende Veränderung des von Herrschaft gekennzeichneten Geschlechterverhältnisses an.

Liebe Leserinnen, liebe Leser,
die AEP-Informationen verstehen sich als ein Ort, an dem Nachdenken über gesellschaftliche Verhältnisse, politische Strukturen, mögliche aber auch verhinderte Lebensweisen/pläne und Phantasieren über eine bessere Welt stattfinden kann. Basis und Grundlage ist immer eine feministische, hierarchiekritische Perspektive.
Dabei ist die AEP-Redaktion immer darum bemüht, einen möglichst breiten Horizont an Denksträngen Ihnen, liebe LeserInnenschaft, zu bieten. Das Konzept der ‚externen Redaktion', das wir seit einigen Jahren verfolgen, hat sich hier sehr bewährt. Offenheit gegenüber den unterschiedlichen Ansätzen, wie eine feministische Haltung aussehen kann, ergibt sich nur aus einer Vielfalt an Stimmen.
Das vorliegende Heft widmet sich nun einem Denkansatz, der in den deutschsprachigen Ländern nicht so im Vordergrund steht: dem Denken der Differenz. Dazu haben Barbara und Bernadette Grubner den inhaltlichen Schwerpunkt dieser Ausgabe gestaltet:

„Unsere gemeinsame Leidenschaft ist das Denken der sexuellen Differenz. Aktuell interessiert uns besonders die Frage, wie die lacanianische Gesellschaftskritik für den Feminismus fruchtbar gemacht werden könnte. 2018 haben wir zusammen einen Beitrag für die Feministischen Studien verfasst:" (Grubner, Barbara & Grubner, Bernadette: Wissenschaft, Leidenschaft und das Denken der sexuellen Differenz. Ein Zwischenruf. In: Feministische Studien 36 (1), 2018, S.117–133.)

Barbara Grubner hat an der Universität Wien Kultur- und Sozialanthropologie studiert und zu *Gabentausch und Geschlecht* promoviert. Derzeit ist sie an der Philipps-Universität Marburg (Deutschland) wissenschaftliche Mitarbeiterin im Forschungsprojekt *Krise der Geschlechterverhältnisse. Anti-Feminismus als Krisenphänomen mit gesellschaftsspaltendem Potenzial* (REVERSE) und leitet dort gemeinsam mit Denise Bergold-Caldwell die Fallstudie *Ethnisierung von Sexismus. Figurationen des Anti-Feminismus nach Köln.* Sie lehrt an unterschiedlichen Universitäten in Österreich und Deutschland zu feministischer Theorie und kritischer Gesellschafts- und Kulturtheorie. Mit dem von ihr mitgegründeten Verein *plurivers. Netzwerk feministische Bildung und Pluralität* ist sie in der außeruniversitären Erwachsenenbildung tätig.

Bernadette Grubner hat in Wien, Paris, Berlin und Connecticut (USA) Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, Französisch und Deutsche Literatur studiert und über den DDR-Dramatiker Peter Hacks promoviert. Seit 2012 arbeitet sie als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Deutsche und Niederländische Philologie der Freien Universität Berlin und forscht derzeit als Feodor Lynen-Stipendiatin der Alexander von Humboldt-Stiftung an der Yale University (USA). Ihre Forschungsschwerpunkte sind DDR-Literatur, Dramatik und Dramentheorie sowie Literatur und Psychoanalyse. In ihrem aktuellen Forschungsprojekt befasst sie sich mit der Begriffsgeschichte des Genießens in der Philosophie der deutschen Aufklärung.

Wie jedes Mal, wenn die Endredaktion abgeschlossen ist und wir das allerletzte Korrekturlesen abhaken können, sind wir auch bei dieser Ausgabe wieder überzeugt: Es ist ein schönes, spannendes und zum Diskutieren einladendes Heft geworden. Bitte überzeugen Sie sich selbst!

Eine anregende Lektüre wünschen Elisabeth Grabner-Niel, Monika Jarosch, Andrea Urthaler.

Klemenc, Judith: Künstlerin und Autorin, zahlreiche Ausstellungen, Preise, Stipendien, Publikationen und Kataloge zuletzt: Affidamento 2019, Im Namen der Mutter 2019.
Die Illustrationen in diesem Heft entstammen dem Video „Affidamento" (dt. anvertrauen), siehe Textbeitrag von Judith Klemenc in diesem Heft.
Forschungsschwerpunkte: kritische Geschlechterforschung, Migration und Bildung.
www.judithklemenc.at

DENKEN DER SEXUELLEN DIFFERENZ

Ein Geleitwort

Barbara Grubner, Bernadette Grubner

Die Idee, Texte zum Denken der sexuellen Differenz zu versammeln, entstand aus dem Bedürfnis heraus, diese Perspektive wieder sichtbarer zu machen. Seit vielen Jahren fristet sie im deutschsprachigen Raum nämlich ein Nischendasein, und zwar sowohl in den sozialen Bewegungen als auch – und noch viel mehr – an den Universitäten. Hinzu trat ein weiteres drängendes Bedürfnis: akute politische Fragen, die in der einen oder anderen Weise mit Geschlecht verknüpft sind, in ein neues Licht zu stellen. Denn die Geschlechtertheorie, so unser Eindruck, hat sich seit längerer Zeit auf einige wenige Zugangsweisen verengt und verläuft häufig in vorhersehbaren Bahnen. Gerade heute, in Zeiten des politischen Umbruchs, erscheint es uns lohnend, den Blickwinkel zu verändern und eine Spur neu aufzugreifen, die vielleicht voreilig verlassen wurde, um neue Ansatzpunkte für politisch brennende Fragen in den Raum zu stellen. Und so kam es zum Titel dieses Heftes: *Wozu braucht der Feminismus das Denken der sexuellen Differenz?* Denn unser Anliegen ist es, die Angebote dieses vernachlässigten Ansatzes mit Blick auf Gegenwartsfragen zur Diskussion zu stellen.

Wir haben die Autorinnen dieser Ausgabe gebeten, anhand einer aktuellen feministischen Frage, anhand einer akuten politischen Problemstellung zu zeigen, warum und inwiefern die Perspektive der sexuellen Differenz ein wichtiger feministischer Denkhorizont ist. Dabei hat die Zusammenstellung der Texte eines deutlich gezeigt: DIE Theorie der sexuellen Differenz gibt es nicht. Wir sind auf unterschiedliche Verständnisweisen dieses Konzepts gestoßen, auf mehrere, parallel verlaufende Denkströmungen, die nicht zuletzt auch auf verschiedene Schlussfolgerungen für die politische Praxis hinauslaufen.

Gemeinsame Wurzel: Psychoanalyse

Dennoch lässt sich sagen, dass es Gemeinsamkeiten dieser verschiedenen Weisen, die sexuelle Differenz zu denken, gibt. Sie alle verwenden Grundbegriffe der feministischen Kritik – wie Geschlecht, Sexualität, Differenz, Männlichkeit/Weiblichkeit – deutlich anders als heute bekanntere Ansätze aus den Gender oder Queer Studies. Das liegt daran, dass die Wurzel dieses

Denkens in der Psychoanalyse liegt, genauer in den Schriften des französischen Psychoanalytikers Jacques Lacan (1901–1981). Dabei benutzte dieser den Begriff der ‚sexuellen Differenz' selbst kaum (vgl. Soiland 2013). Lacan ging davon aus, dass Subjekten eine unhintergehbare Spaltung, ein Widerspruch, eine Dezentrierung eingeschrieben ist, mit der sie einen Umgang finden müssen, der notwendig sexuiert ist – also unauflösbar mit Sexualität und Geschlecht zu tun hat. Indem er darauf bestand, dass die Art und Weise, wie wir uns zu dem uns durchkreuzenden Widerspruch verhalten, vergeschlechtlicht ist, gelangte er zu einer Beobachtung, die für die feministische Theorie folgenreich wurde: Während es in der sprachlich vermittelten sozialen Realität (Lacan nennt diese ‚das Symbolische') für das Subjekt ‚Mann' möglich ist, sich ‚als Mann' universal zu setzen, ist das für das Subjekt ‚Frau' nicht möglich. In der für ihn typischen, zugespitzten Weise formulierte Lacan dementsprechend: „Il n'y a pas *La* femme" (Lacan, 1975, 68) – „Es gibt nicht *Die* Frau" (Lacan, 2015, 80).

Drei Traditionslinien

Die französische Philosophin und Psychoanalytikerin Luce Irigaray (geb. 1930) schloss aus Lacans Überlegungen, dass es die ‚sexuelle Differenz' als Differenz zwischen den zwei Geschlechtern ‚Mann' und ‚Frau' (oder zwischen mehreren Geschlechtervarianten) gar nicht gibt. Vielmehr gebe es nur *ein* ‚vollgültiges' (universal repräsentierbares) Geschlecht – das männliche – und dazu etwas, das dessen Existenz ermöglicht: die Frau, die selbst nicht symbolisch repräsentiert werden kann. In dieser Perspektive sind es die Frauen, die es möglich machen, dass männliche Subjekte miteinander in Beziehung treten: Sie stellen ein ‚Tauschmittel' zwischen Männern dar. Vor diesem Hintergrund argumentierte Irigaray, dass diese soziale Organisationsweise (das Symbolische) selbst verändert werden müsse, um die ‚sexuelle Differenz' als Differenz zwischen zwei (oder potenziell mehreren) Geschlechtern überhaupt erst herzustellen – ein Projekt, das ihr den Ausschluss aus der *Ecole Freudienne de Paris* (Lacans psychoanalytischer Schule) einbrachte.

In Italien fand das Denken von Luce Irigaray in den 1970er und 1980er Jahren nachhaltig Widerhall und führte dort zu einer politischen Praxis, die bis heute lebendig ist. Das Frauenkollektiv *Libreria delle donne di Milano* und die Philosophinnengruppe *Diotima* aus Verona greifen aus Irigarays Überlegungen insbesondere die Problematik heraus, dass das eingeschlechtliche Symbolische Frauen-Beziehungen erschwert oder sogar verunmöglicht. Sie versuchen, das Symbolische durch die Schaffung von neuartigen Beziehungsformen zwischen Frauen zu verändern. Zentrales Thema ihrer theoretischen Kritik und gelebten Praxis ist die in patriarchalen Gesellschaften unterbrochene weibliche Genealogie, also die vertikale Verbindung zwischen Frauen in der Generationenfolge. Wie schwierig diese Verbindungen in unserer Gesellschaft auszugestalten sind, zeigt sich in den häufig so konflikthaften Beziehungen zwischen Mutter und Tochter und setzt sich in außerfamiliären Frauenbeziehungen fort, in denen Unterschiede oftmals harmonisiert werden oder zum Kontaktabbruch führen. Im Zentrum der Politik der Italienerinnen steht daher die Frage, wie Bezogenheit, Autorität und Freiheit von und zwischen Frauen möglich wäre, ohne die zwischen ihnen bestehenden Differenzen auszulöschen.

Neben der französischen und italienischen Denklinie gibt es noch andere feministische Bezugnahmen auf den Begriff der sexuellen Differenz. Diese setzen direkt bei Lacans sprachtheoretischer Konzeption von Geschlecht an und verbinden sie mit psychoanalytischer Gesellschaftskritik. Die Kernfrage kreist dabei um ein Verständnis dafür, wie Begehren, Sexualität und Intimität gesellschaftlich geformt sind – wobei die gesellschaftliche Formung deutlich anders aufgefasst wird als im gängigen Verständnis von ‚sozialer Konstruktion'. Mit Blick auf das gesellschaftskritische Potenzial von Lacans Spätwerk könnte das Motto dieser feministischen Zugangsweise lauten: „Es ist Zeit, den kalten Krieg zwischen Feminismus und Psychoanalyse zu beenden" (MacCannell, 2000, 172; unsere Übersetzung) – auch im deutschsprachigen Raum.

Die Beiträge

Den unterschiedlichen Zugriffsweisen entsprechend sind die Beiträge in vier Abschnitte unterteilt. Zu Beginn gibt Birge Krondorfer eine kurze Einführung in das Denken von Luce Irigaray, dieser sicherlich wichtigsten und gleichzeitig umstrittensten Ahnfrau des Denkens der sexuellen Differenz. Sabine Hattinger-Allende, Anna Hartmann und

Silvia Stoller zeigen im Anschluss, wie das Denken Irigarays für heutige Problemstellungen fruchtbar gemacht werden kann, nämlich für Fragen nach dem problematischen Ort der Mutter, nach der gesellschaftlich prekären Sorgearbeit und nach der Anerkennung eines/einer Anderen *als Andere/r*. In den nächsten beiden Themenblöcken haben wir Autorinnen versammelt, die der ‚italienischen Linie' folgen. Antje Schrupp und Andrea Günter greifen die Themen antimuslimischer Rassismus und Sprachpolitik auf, um den Perspektivwechsel zu verdeutlichen, den das italienische Denken für die politische Kritik nach sich zieht. Drei weitere Beiträge – von Dolores Zoé Bertschinger, Michaela Moser und Judith Klemenc – beschäftigen sich mit neuen Formen der Beziehung, der Autorität und der Differenz zwischen Frauen, die in der Praxis des italienischen Differenzdenkens wurzeln. Die Autorinnen des letzten Abschnitts greifen Aspekte aus dem Werk von Sigmund Freud und Jacques Lacan auf, um Antifeminismus (Rendtorff), Entdemokratisierung (Grubner) und soziale Ungleichheit (Zupančič) zu thematisieren. Sie beleuchten dabei neuralgische Punkte für feministische Diagnosen der Gegenwart und für die Zukunft emanzipatorischer Kämpfe.

Zwischen den thematisch gruppierten Beiträgen ist ein Interview mit Tove Soiland (in zwei Teilen) eingefügt. Darin werden verschiedene Schwerpunkte des Denkens der sexuellen Differenz angesprochen und in Beziehung zueinander gesetzt, weshalb es für die hier versammelten, unterschiedlich ausgerichteten Texte eine gute Rahmung bietet.

Für einen streitbaren und einlässlichen Feminismus

Obwohl das Heft einen starken Theoriebezug hat – immerhin möchte es einem eigenständigen Denkhorizont zur Geltung verhelfen –, findet darin eines nicht statt: eine innerfeministische Theoriediskussion. An der einen oder anderen Stelle klingen Unterschiede zu anderen feministischen Denktraditionen an, aber eine tiefergehende Theoriediskussion bleibt gewiss noch zu führen: streitbar, aber mit dem gegenseitigen Willen des Zuhörens und Sich-Einlassens. Eine solche Diskussion würde sich wahrscheinlich um zwei Kritik- oder Streitpunkte drehen, die wir hier zumindest nennen möchten: Zum einen die Befürchtung von Seiten der Gendertheorie, dass das Denken der sexuellen Differenz in Essenzialismen, wenn nicht Biologismen zurückfällt, die andere Ansätze längst überwunden haben. Und zweitens die Frage, ob die sexuelle Differenz im Verhältnis zu anderen Hierarchien – etwa der Klasse oder der Rassifizierung – die erste, also eine Art grundlegendere Differenz darstellt oder nicht. Das folgende Heft ist keine theoretische Auseinandersetzung mit diesen Fragen – aber wir hoffen, dass der eine oder andere Text dabei hilft, den ersten Vorwurf gänzlich als Missverständnis zu erkennen, und dass manche Beiträge zeigen können, wie auf der Grundlage des Denkens der sexuellen Differenz die Verbindung zwischen verschiedenen sozialen Kämpfen aussehen könnte, ohne die heute dringend zu formulierenden Einsprüche gegen gesellschaftliche Hierarchien selbst in eine hierarchische Reihenfolge zu bringen.

Literatur

LACAN, Jacques: Encore. Das Seminar, Buch XX (1972–1973). Aus dem Französischen von Norbert Haas, Vreni Haas und Hans-Joachim Metzger. Wien, 2015.

LACAN, Jacques: Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX: Encore, 1972–1973. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris, 1975.

MACCANNELL, Juliet Flower. The Hysteric's Guide to the Future Female Subject. Minneapolis-London, 2000.

SOILAND, Tove. Sexuelle Differenz. Feministische Rückfragen an eine merkwürdige Rezeptionsgeschichte. Vortrag im Psychoanalytischen Seminar Zürich, 25.01.2013 (unveröff. Manuskript).

„WENN DU DICH RÜHRST, STÖRST DU IHRE ORDNUNG“

Eine kleine Einführung in das Denken von Luce Irigaray

Birge Krondorfer

Falls wir uns weiterhin in der gleichen Sprache sprechen, werden wir die gleiche Geschichte reproduzieren. Die gleichen Geschichten wieder anfangen. Spürst du das nicht? Hör hin: um uns herum, die Männer und die Frauen, könnte man sagen, sind gleich. Gleiche Diskussionen, gleiche Auseinandersetzungen, gleiche Dramen. Gleiche Reize und Brüche. Gleiche Schwierigkeiten, Unmöglichkeiten sich zu verbinden. Gleiche...Gleiches...Immer das Gleiche. Luce Irigaray

Luce Irigaray ist eine französische Philosophin und Psychoanalytikerin. Ihre frühen Texte, auf die hier Bezug genommen wird, revolutionierten ab Ende der 1970er Jahre das feministische Gedankengut. Ihr ging es nicht um Gleichheitskämpfe, sondern um ein anderes Denken der Frauen, um eine Umwälzung unserer gesamten Kultur, in welcher der Mann den universalen Menschen repräsentiert und die Frau zum Anhängsel verkommen ist. Der Abschied von der herrschenden Logik des Einen, des Ersten und des Gleichen, dem, wie es genannt wurde, Phallogozentrismus, der Frauen in der Ideen- und Realgeschichte auf den Platz des Spiegels für das männliche Subjekt in Politik, Kultur, Ökonomie und Philosophie verwiesen hat, ist für Irigaray unabdingbar für fundamentale Veränderungen. Da reicht es nicht, wenn Frauen vom unterdrückten Objekt zum selbstbestimmten Subjekt werden und sich dabei dem männlichen ‚Eichmaß‘ unterwerfen, denn dann bleibt alles beim Gleichen. Und was das heißt, wird jeden Tag deutlicher: die Zerstörung der Erde und der Welt.

Andere Wahrnehmung

Es gälte, die gewohnten Wahrnehmungen zu ver-rücken (zu dekonstruieren) und eine Perspektive von Weiblichkeit in und gegen den in der Geschichte, im Alltag, in der Politik, in den Wissenschaften herrschenden Diskurs zu entwickeln. Bekannt wurde Irigaray mit dem Mammutwerk *Speculum, Spiegel des anderen Geschlechts,* in dem in etwa 2.500 Jahre des abendländischen Denkens quergelesen werden, insofern sie „auf die antike Metaphysik und die antike Mythologie im Kontext der griechischen Tragödie zurückgreift, um von da aus die Philosophiegeschichte in ihren wesentlichen Positionen bis hin zu Kant, Hegel, Marx zu durchlaufen: ausgehend von Freud, den sie nicht nur mit und gegen Lacan, sondern auch unter dem Einfluss von Deleuze und Guattari liest.

[D]iese Referenzen [sind] nicht einholbar, außer die Arbeit von Irigaray würde noch einmal unternommen ..." (Treusch-Dieter, 2014, 61).

In der Buchbeschreibung der deutschen Übersetzung von *Speculum* wurde die Forderung an die *internationale Frauenbewegung* formuliert, zu *ihren Begriffen und Gedanken* zu finden, um in den geschichtlichen Prozess eingreifen zu können. Dabei geht es um die Analyse der Erfahrungen, die Interpretation der Unterdrückung, die Selbstreflexion der Befreiung und die Entwicklung einer Sprache und eines Denkens wider die herkömmliche Sprache und die traditionellen männlichen Denkgebäude. Wir müssen unsere Wahrnehmungen des (für) Wahrgegebenen immer und gründlich und von allen Seiten befragen: bezogen auf die Geschlechterverhältnisse, bezogen auf die Geprägtheit unserer Vorstellungen, die aus der Geschichte resultieren, und bezogen auf die Wissensmacht, die sich nicht nur in akademischen Hallen, sondern auch in Politik, Wirtschaft, Religion, Kunst und den Alltagsgewohnheiten und ihren Sprachgebräuchen – in der Theorie Diskurse genannt – zeigen bzw. verbergen.

Ohne Gleichen

Irigarays Kritik an der Frauenbewegung, so diese um Geschlechtergleichheit kämpft, stellt diesen Kampf fundamental als Verlust für Frauen infrage. Die erstrebte Gleichheit wiederholt zum einen die alte Geschlechtermetaphysik der Frau als Mangelmodell – vollständig ist nur das männliche Geschlecht; zum anderen setzt das Gleichheitsansuchen (das bekanntlich bis heute nicht eingelöst ist) voraus, dass Gleichheit neutral wäre, also geschlechtlich unbestimmt, und zum dritten hält es die Frauen in der Bittstellerposition und bestätigt damit strukturell ungebrochen die Geschlechterungleichheit.

Die Kritik am Gleichheitsfeminismus provozierte damals komplette Ablehnung bei den einen sowie euphorische Zustimmung bei den anderen. Was war die Trennlinie? Bis dahin – bewusst oder nicht, direkt oder indirekt und hier auch exemplarisch gemeint – war Simone de Beauvoirs Klassiker *Das andere Geschlecht* (frz. *Le deuxième sexe*) der maßgebliche theoretische Boden dafür, die Frau als passive und untergeordnete Andere anzusehen. Souverän ist in diesem Verständnis allein das männliche Subjekt; die Befreiung der Frauen liegt darin, an den Privilegien des Subjekts gleichberechtigt zu partizipieren. Hingegen will Irigaray, dass Frauen Subjektivität erlangen, ohne in der scheinbaren Neutralität des männlichen Subjekts aufzugehen. Sie wendet sich gegen die Fiktion eines universalen Subjekts, das Frauen gleichermaßen ein- wie ausschließt. Während Beauvoir sich gegen die entwertende Legitimierung des Patriarchats durch den Prozess der „Veranderung" der Frauen stemmt, wehrt sich Irigaray gegen die „Verselbung" der Frauen, ein historischer, kultureller und ökonomischer Prozess, der den Anderen das Recht auf ihre Differenz abspricht, da alles auf die Gesetze des Einen, des ersten Geschlechts hinausläuft (vgl. Naomi Schor, 1992, 229). Beide Positionen stimmen darin überein, dass Mann sich verabsolutiert hat. Aber gleich sein zu wollen wie bedeutet für Irigaray die Auslöschung des weiblichen Eigensinns, ohne sagen zu wollen oder zu können, was dieser beinhaltet. Es ist der Versuch, eine Differenz wieder zu (er)finden, die jene die Frauen entwertende Unterscheidung nicht nur rekonstruieren, sondern – um zu einer radikalen Differenz zu *werden* – rekonstituieren will. Das bedeutet auch zu erkennen, dass die Besetzung mächtiger Positionen durch Frauen die phallische Logik und Struktur von Herrschaft in keinster Weise ändert.

Symbolische Ordnung

Die große Schwierigkeit besteht darin, ein die vorgegebene Ordnung überschreitendes Begehren in einer vorgefassten Sprache zu artikulieren. Sexualität, Denkgeschichte, gesellschaftliche Arrangements, Religion, Wissenschaften..., sämtliche Symbolisierungssysteme werden in einer bestimmten Sprache verfasst. Die abgrund-tiefe Erkenntnis, da wo Verzweiflung und Zweifel sich treffen, war, dass es eine weibliche Lust nicht gibt und Frau-Sprechen auch nicht. In dieser Geschichte hat nur er ein Geschlecht und sie keines, sie ist Reproduktionsgefäß, er der Zeuger von Sein und Sinn.

Die vom Mann geformte Sprechweise über die Frau formte die ‚Frau', die nur entfremdet über s/ich sprechen kann. Denn Weiblichkeit, reduziert auf eine bloße Spiegelfunktion des Subjekts, ist die verdrängte Bedingung des Repräsentationssystems. „Im Besitz einer Sprache und besessen von einer Sprache, die ‚ausgesprochen verdinglicht, sprechend verdinglicht',

wird es schwierig sein, eine der Thematik des Mangels und der Abwesenheit angemessene Begrifflichkeit zu entwickeln, um ihre *Wiederkehr* zu ermöglichen" (Meyer, 1983, 69). Wie also geht eine weibliche Subjektivität, wie geht eine nicht-phallische Organisation des Allgemeinen? Jedenfalls nicht einfach, nicht in einer Umkehrung des zweiten Geschlechts in das erste, nicht in Vorstellungen von Symmetrie und Komplementarität, nicht punziert mit einem universalen Anspruch, der sich indifferent gibt und doch geschlechtlich determiniert ist. „Frau sprechen heißt vor allem nicht universal sprechen, kein indifferentes, ersetzbares Subjekt mehr, und auch kein universales mehr. Ich habe weder Lust, ihr Wort zu ergreifen, wie sie das unsere ergriffen haben, noch ‚universal' zu sprechen" (Irigaray, zit. nach Schor, 1992, 228). Es muss die Mächtigkeit *seines* Gesetzes und *seines* Wertes befragt werden, die alles andere in die Ökonomie des Gleichen zurückführt und die Differenz der Geschlechter auslöscht: durch die Produktion ihrer Indifferenz (nach Treusch-Dieter, 2014, 70). Das heißt klar, es gibt eigentlich gar *keine* Geschlechterdifferenz.

Geopferte Herkunft

Dieser Indifferenz ist *die* Differenz, das ‚Problem' der Mutter/schaft vorausgesetzt. Bezogen auf die psychoanalytischen Erkenntnisse Freuds, der das Weibliche nur als das notwendige Komplement zum Funktionieren der männlichen Sexualität definiert, und, schlimmer noch, als ein Negativ, ist das weibliche Geschlecht nicht ungleich, sondern ein Mangel, ein Fehlen, ein Nichts. Die Abwehr des Mütterlichen, die Abkehr von der Mutter und die Identifikation von Jungen und Mädchen mit dem Vater als dem Repräsentanten des Phallus, ist der Hass auf ein Loch, wo nichts zu sehen ist, der Phallus richtet sich dort auf, wo die Nabelschnur war (nach Irigaray, 1989, 34). Die Verwerfung des Ursprungs bewirkt eine grundsätzlich gestörte Beziehung zur Mutter als nur „verrücktes Begehren, denn sie ist der ‚dark continent' par excellence. Sie liegt im Schatten unserer Kultur, ist ihre Nachtseite, ihre Unterwelt" (ebd., 29). Nicht der Urvatermord ist konstitutiv für die Gründung von Zivilisation, wie Freud dachte, sondern der Urmuttermord, der unter den Spuren der Zivilisation verschüttet ist. „Die Gebärmutter wird nicht als Ort des ersten Aufenthalts gedacht, als Stätte, wo wir Körper werden, sondern als Kloake oder als anales und urethrales Sammelbecken, als phallische Bedrohung oder bestenfalls als Stätte der Fortpflanzung" (ebd., 39). Dem Funktionieren des Gesamtzusammenhangs unserer Gesellschaft liegt die Mutterentwertung zugrunde, ihre ‚Arbeit' schafft Wert, ohne selbst Wert zu sein. Jede Gesellschaft, nicht nur die kapitalistische, funktioniert auf Basis der Ausbeutung des materiellen Substrats der Frauenkörper. Als a-sexuelle Hülle – Mutter eines Kindes vom Vater – oder als Sex-Objekt (Jungfrau, Prostituierte) ist sie Gebrauchswert und Tauschwert, dennoch selbst nichts wert. Weshalb so viele Mütter in diesem System wie verrückt um Anerkennung ringen und sei es durch permanente Selbstausbeutung.

Homosozialität

Die „technokratische Opfergesellschaft" (Irigaray, 1989, 130), die aus dem Körper der Mutter und ihrer Gabe nur den Unterpfand für ihre Körper macht und sich als Selbstschöpfung, als unabhängiges Subjekt feiert, bewirkt u.a. ‚wertlose' Beziehungen zwischen Müttern und Töchtern und damit abgewertete Bezüge zwischen Frauen. Wertvoll sind Männer und Söhne und ihre Produkte (nicht nur jede Religion erzählt uns davon), weshalb Männer wie Frauen sich bevorzugt auf Männer beziehen, weil sie derart selbst Wert (zu) erhalten (wähnen). Wenn aber Frauen reduziert sind auf ‚Funktion Mutter und Effekt Frau' (wie es Julia Kristeva pointiert gesagt hat), so tun sie sich selber keinen Gefallen, wenn sie sich in den ihnen zugedachten Positionen der Gehilfinnen und der Tauschobjekte einrichten. Im Unterschied zu vielen feministischen Theorien sieht Irigaray hier allerdings nicht die Heteronormativität als Herrschaftsform am Werken. „Obwohl die genannten Operationen heterosexuelle sind, funktionieren sie ‚homosexuell', denn Heterosexualität ist in der männlichen ‚Ökonomie der Begierde' nur eine sogenannte: De facto ist sie durch die ‚Phallologik' der Indifferenz der Geschlechter, das heißt, durch eine ‚ideologische Homosexualität' bestimmt, die auf dem Austausch der Frauen basiert" (Treusch-Dieter, 2014, 80). Oder anders gesagt: „Alle Tauschsysteme, die die patriarchalischen Gesellschaften organisieren, und alle Arten produktiver Arbeit, die darin anerkannt, wertgeschätzt und entlohnt werden, sind Männersache. Frauen, Zeichen,

Waren werden wegen ihrer Produktion immer auf den Mann zurückverwiesen [...], sie werden immer von einem Mann zu einem anderen, von einer Männergruppe zu einer anderen weitergereicht. Die Arbeitskraft wird also immer als männlich angenommen, und die ‚Produkte' dienen als Gebrauchs- und Transaktionsobjekte ausschließlich unter Männern" (Irigaray, 1979, 178). Selbst wenn man heute nicht mehr von einem Patriarchat als absolutem ‚Gesetz des Vaters' spricht, so sieht man auf den Schauplätzen der Repräsentation doch überall die Brüderclans in Amt, Geld und Würden – und Frauen, die sich ‚brüderlich' andienen, weil das die Eintrittskarte abgibt.

Was würde, so fragt Irigaray sich und uns, ohne die Ausbeutung der Frauen aus der Gesellschaft werden? Veränderung kann jedenfalls nicht stattfinden, indem Frauen „die gegenwärtig gesetzmachenden ‚phallokratischen' Modelle reproduzieren und imitieren, sondern indem sie ein anderes Verhältnis zur Natur, zur Materie, zur Sprache, zum Begehren vergesellschaften" (Irigaray, 1979, 198). Denn an den Rändern des Spiegels insistieren unaufgehobene Reste, Splitter, Flüssiges. Wäre dies nicht, existierte nur mehr eine totalitäre Welt und der Rest hieße Verstummen. Hieße sich geschlagen geben von der Gewalt der Phallologik, dem sogenannten Zivilisationsprozess eines zerstörenden Weiter, Höher, Schneller. Es gälte also eine Geschlechterdifferenz – und damit Differenz überhaupt – zu erfinden, die es noch gar nicht gibt.

Literatur

IRIGARY, Luce. Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin, 1979 (orig. 1977).
IRIGARY, Luce. Speculum, Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt am Main, 1980 (orig. 1974).
IRIGARY, Luce. Genealogie der Geschlechter. Freiburg, 1989.
MEYER, Eva. Zählen und Erzählen. Für eine Semiotik des Weiblichen. Wien-Berlin, 1983.
SCHOR, Naomi. Dieser Essentialismus, der keiner ist – Irigaray begreifen. In: Barbara Vinken (Hg.). Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika. Frankfurt am Main, 1992.
TREUSCH-DIETER, Gerburg. Ausgewählte Schriften. Hg. von Edith Futscher, Heiko Kremer, Birge Krondorfer, Gerlinde Mauerer. Wien-Berlin, 2014.

Autorin

BIRGE KRONDORFER ist politische Philosophin und seit 40 Jahren feministisch engagiert. Sie lehrt an Universitäten und in der Erwachsenenbildung, besonders in der von ihr vor 25 Jahren mitgegründeten Frauenbildungsstätte Frauenhetz in Wien, deren Selbstverständnis in der Tradition der autonomen Frauenbewegung liegt und deren geistige Mütter Simone de Beauvoir, Luce Irigaray und Hannah Arendt sind.

WIDER DIE POLITIK DES VERGESSENS

Über schmerzhafte Einsichten und verheißungsvolle Versprechen

Sabine Hattinger-Allende

To write truly is to speak from the depths of the maternal womb.
Elena Ferrante

„Wir brauchen einen skandalösen Feminismus" schreibt Jacqueline Rose, „ohne Hemmung, sich den schmerzhaftesten und unerträglichsten Aspekten des menschlichen Herzens anzunehmen und ihnen ihren Platz im Mittelpunkt der Welt zu geben" (Rose, 2014, 6; meine Übersetzung). Sie schreibt gegen einen Feminismus an, der mit lautstarken Forderungen nach Teilhabe an den bestehenden Machtapparaten das weibliche Wissen um die ‚dunkelsten Orte' und ‚nächtlichen Landschaften' der Welt in den Hintergrund dränge. Rose schlägt vor, dorthin vorzudringen, wo jegliche Symbolisierung fehlschlägt, dorthin also, wo uns die Worte fehlen. Es sei da eine Wahrheit über die Geschlechterverhältnisse vergraben, deren Ursprung so weit in der Vergangenheit liegt, so können wir dieses Argument mit Luce Irigaray weiterstricken, „dass niemand mehr das Geheimnis dieser Archive kennt" (Irigaray, 1991, 161). Dieses Wissen scheint allerdings so unerträglich zu sein, dass es immer wieder zum Schweigen gebracht werden muss. Irigaray analysiert etwa ihren Ausschluss aus Lacans *Ecole*

Freudienne de Paris als ein solches Zum-Schweigen-bringen. Ausgrenzung aufgrund der „öffentlichen Bekundung einer Wahrheit, die verdrängt oder zumindest nicht als solche anerkannt wurde und die damit unsere gewohnte Ordnung stört" (Irigaray, 2013, 115).
Um dieser Wahrheit näherzukommen, werden wir einen Ausflug machen und Doctor Who und Amy Pond auf ihren Erkundungen begleiten. *Doctor Who* ist eine britische Fernsehserie, die von einem Zeitreisenden handelt, der nur als ‚der Doktor' bekannt ist. Amy Pond ist seine Gefährtin auf der Reise zum Sternenschiff, von der ich nun erzählen werde.

Die Institutionalisierung des Vergessens

„Schau genau hin", sagt Doctor Who zu Amy, als sie das Sternenschiff durchwandern, „Geheimnisse und Schatten. Leben geführt in Angst. Eine gebeugte Gesellschaft am Rande des Zusammenbruchs. Ein Polizeistaat" (Gunn/Engel, 2011). In allen Ecken des Raumschiffs stehen Glaskästen, aus denen die Plastikgesichter der Überwachungsroboter grinsen. Amy stößt auf eine mit vielen Verbotsschildern gesicherte Baustelle und dringt zum mit dicken Plastikplanen umhängten ‚Loch am Weg' vor. Im Inneren der Zeltplane erblickt sie ein fleischiges, gedärmeähnliches Gewächs, an dessen Ende sich krebsartige Zangen befinden. Amy wird abgeführt und kommt erst in einem kleinen Zimmer wieder zu sich. Ein Video klärt sie darüber auf, dass sie nach Erhalt von Informationen über die Geschichte des Schiffs ihr Wahlrecht wahrnehmen könne. Unter dem Bildschirm befinden sich zwei rote Knöpfe. Auf dem linken Knopf steht in großen Lettern PROTESTIEREN, der rechte Knopf ist mit dem Wort VERGESSEN beschriftet. Doctor Who dringt in die Wahlkabine ein und drückt PROTESTIEREN, woraufhin sich der Boden öffnet und die beiden in den Untergrund der fliegenden Stadt fallen. Schlussendlich werden die beiden von der Königin höchstselbst befreit. Liz 10 ist eine erstaunliche Königin, da selbst sie nicht zu wissen scheint, was in ihrem Königreich vor sich geht. Sie sucht nach einer Wahrheit, die sie nicht und nicht findet, da sie sich immer wieder dafür entscheidet zu vergessen.
Das ist die Wahrheit über das Schiff, die Doctor Who und Amy aufdecken: Es wurde auf dem Rücken eines Sternenwals errichtet, auf dem letzten seiner Gattung. Der Wal war in dem Moment zur Erde gekommen, als die Menschenkinder laut schrien, da die Sonnenstrahlung kaum mehr zu ertragen war. Er wird seither mit Elektroschocks dazu angetrieben, die Stadt durch das Weltall zu tragen. Der Körper des Wals schlägt die ‚Löcher' in die Stadt und seine gequälten Schreie hängen seit Jahrhunderten über dem Schiff. Auf dem Rücken eines versklavten Wesens zu leben und es zu foltern, das ist es, was nicht nur die Königin, sondern die gesamte Bevölkerung des Sternenschiffs immer wieder wählte, um es daraufhin vergessen zu dürfen. Amy entlässt den Wal schließlich aus seiner Knechtschaft. Kurz rumpelt es in der Stadt, als würde sich der Wal einmal kräftig durchschütteln. Die Königin wundert sich: „Er ist immer noch hier. Das verstehe ich nicht." Amy erwidert: „Der Sternenwal ist vor all den Jahren nicht wie ein Wunder gekommen. Er kam, um zu helfen. Ihr hättet ihn nicht gefangen halten oder foltern müssen. Das seid alles nur ihr gewesen."

Der Sternenwal und der Körper der Mutter

Warum ich die Geschichte des Sternenwals erzähle? Weil sein Schicksal dem der Frauen nicht so unähnlich ist und weil wir mit dieser Geschichte über die Politik des Vergessens nachdenken können. Und auch, weil ich danach fragen will, warum das Denken der sexuellen Differenz in den letzten Jahrzehnten so entschieden abgewehrt wurde. Die verdrängte Wahrheit, von der Luce Irigaray schreibt, bezieht sich auf die Unterjochung des Mütterlichen und damit des Weiblichen insgesamt. Auf die Freiheitsberaubung, die einer eigentlich so positiv anmutenden Tatsache entspringt – der Tatsache, dass uns das Leben geschenkt wird. „Alles menschliche Leben auf diesem Planeten wird von der Frau geboren", schreibt Adrienne Rich, und „[e]s spricht viel für die Annahme, dass der männliche Geist schon immer von der Macht des Gedankens gequält wurde, für das Leben überhaupt abhängig zu sein von einer Frau" (Rich, 1979, 5).

Anstatt den Sternenwal um seine Hilfe, um eine Liebesgabe zu bitten, anstatt sich einem möglichen ‚Nein' auszusetzen, haben die Menschen ihn gefangen, versklavt und gefoltert. Anstatt ihre existenzielle Abhängigkeit vom Sternenwal zu akzeptieren und ihre Stadt und Kultur um diese Angewiesenheit herum zu etablieren, entschieden sie sich immer wieder für ein totalitäres Regime, das sich um die Negation der Abhängigkeit herum organisiert und das Vergessen institutionell absichert. Sie errichteten ihre Stadt auf dem Körper eines Anderen und das Wissen um seine Qualen, wie um die eigene Abhängigkeit, ist ihnen so unerträglich, dass die gesamte Bevölkerung es vorzieht, in Angst zu leben, statt dem Sternenwal zu begegnen und sich seiner Entscheidung auszuliefern.

Das Geschenk des Lebens, die Gabe der mütterlichen Liebe, wird in unserer Gesellschaft schmerzlicherweise nicht dankbar empfangen, sondern der Gebenden vielmehr geraubt. Freiheit kann jedoch für niemanden entstehen, wo Tyrannei das Leben sichert; denn der Herr bindet sich über seine Ausbeutung an den Knecht. Irigaray würde gar sagen, dass er sich mit der Leugnung seiner Angewiesenheit seine eigenen Alpträume erschaffen hat; dass er durch diese Negation „[i]nsgeheim als Knecht der Macht des Mütterlich-Weiblichen [unterstellt ist], das er herabzusetzen oder auszulöschen sucht" (Irigaray, 1991, 17).

Die ‚dunkelsten Orte' und ‚nächtlichen Landschaften' der Welt, von denen Rose schreibt, liegen wohl dort, wo der weibliche Körper von Fantasien umwebt, begehrt und dominiert wird, um die Träume über die all-mächtige und all-gewährende Mutter in Bann zu halten. Träume, die der Angst vor ihr und Sehnsucht nach ihr entspringen. Die Mutter ist nicht nur der Stoff der paradiesischen Fantasie eines allumfassenden Genießens; sie ist in unser aller Phantasma auch zu etwas Bedrohlichem geworden, das uns verschlingen könnte, wenn wir ihm zu nahe kommen. Dahinter verbirgt sich, so Tove Soiland, die Angst, die Mutter könne ihre Gabe auch verweigern (Soiland, 2010, 290).

Verborgene Präsenz

Irrationales Begehren bebt unter der Ordnung der Vernunft, deren Nacht sie ist. Die ‚Löcher', die vom Körper des Sternenwals in die Stadt gerissen werden, sind Eruptionen der Wahrheit des Raumschiffs, die immer wieder an die Oberfläche drängt und Störungen in der Ordnung des Königreichs erzeugt; ja, vielmehr braucht es seine totalitäre Ordnung nur, um sich vor dieser Wahrheit zu schützen. Der Sternenwal hat in einer verborgenen Präsenz die Stadt durch das Weltall getragen, wie die Mutter in verborgener Präsenz neues Leben schenkt und es versorgt – ohne Anerkennung, mit kargen Ressourcen und in einer Welt, die sie dafür bestraft, von ihr abhängig zu sein.

Und selbst in einer Welt wie unserer, in der wir Töchter uns ein Leben in der Stadt erkämpft haben, wird unser Schicksal immer mit dem des mütterlichen Körpers verbunden bleiben. Elena Ferrante schafft es, dies in Worte zu fassen. Sie schreibt: „Eine unsichtbare Schnur, die nicht durchtrennt werden kann, verbindet uns mit den Körpern unserer Mütter: Es gibt keine Möglichkeit, uns zu lösen, oder zumindest habe ich es nie geschafft. Es ist unmöglich, in sie zurückzukehren; es ist schwer, ihrem Schatten zu entkommen" (2018, meine Übersetzung). Ein Feminismus, der die Nacht der Welt, die Unterseite der Zivilisation nicht sehen will, kann nur eine Form der Emanzipation kennen, nämlich die nach männlichem Vorbild. Irigaray warnt uns vor dieser Strategie: „Sie macht sich darin selbst noch einmal zum Objekt, wenn sie vorgibt, sich ‚wie' ein männliches Subjekt zu identifizieren. Ein ‚Subjekt', das nach sich selbst als verlorenem

(mütterlich-weiblichem) ‚Objekt' sucht?" (Irigaray, 1980, 169).

Es sei der Versuch der Zweiten Frauenbewegung gewesen, das bürgerliche, männliche Subjekt zu kritisieren, sagt Soiland. Der Versuch, „den Umstand, dass wir in Abhängigkeit geboren sind und alle einen Teil unseres Lebens in Abhängigkeit verbringen, neu zu bewerten und ihm zu einer gesellschaftlichen Existenz zu verhelfen. Eigentlich ist heute das Gegenteil geschehen. Frauen versuchen nun, im Namen ihrer Emanzipation auch dieses bürgerliche Subjekt zu werden, das weder selbst auf Fürsorge angewiesen ist noch gerne anderen Fürsorge zukommen lässt" (Soiland, in dieser Ausgabe). Das Ergebnis dieser Strategie bezeichnet sie als kannibalistisches Selbstverhältnis der Frau. Dies wäre – wenn wir uns auf dieses Denken einlassen – wohl die unerträgliche Wahrheit, die Unterseite unserer Errungenschaften. Es ginge nun darum, an das damals erarbeitete Wissen um die Position der Mutter anzuknüpfen. Es ginge darum, dass die Töchter aufhören zu vergessen und damit beginnen, sich dem Wissen, der Erfahrung und dem Urteil ihrer Mütter innerhalb der feministischen Bewegung aussetzen.

Die Zärtlichkeit des Denkens der sexuellen Differenz

Das Werk von Luce Irigaray ist nicht nur für scharfe Analysen westlicher Philosophie und patriarchaler Phantasmen bekannt, sondern auch für zärtliche Annäherungen an eine mögliche Kultivierung des Begehrens, das die Andersheit des anderen respektiert. Sie fragt danach, wie wir einander als Subjekte begegnen können – ohne Aneignung, Ausbeutung und Unterwerfung. Und wieder beginnt sie dort zu suchen, wo wir vergessen haben. Es sei das Potenzial des Beziehungshaften des menschlichen Daseins selbst, das wir nie verwirklicht hätten, da wir nicht nur die Mutter zum Objekt gemacht haben, sondern mit ihr auch alle anderen. Die Rückkehr zur Mutter, zu dieser ersten Welt sei allerdings versperrt; zumindest so lange, wie wir sie nicht als ein Gegenüber erkennen, so lange, wie wir uns nicht „zu der Frau in der Mutter" in Beziehung setzen, „ohne das frühere Abhängigkeitsverhältnis zu ihr" (Irigaray, 2010, 131). Die Freiheit sei dort zu finden, wo wir in einer Gleichzeitigkeit unsere Gebürtigkeit und ursprüngliche Abhängigkeit annehmen, uns für ihre Liebesgabe bedanken und sie damit als Subjekt, als eine Frau anerkennen, die uns das Leben geschenkt hat. Dies sei allerdings nur dort möglich, wo wir eine Kultur durchgesetzt haben, die das Weibliche nicht mit dem Mütterlichen in eins setzt. Eine Kultur, in der die Entfaltung weiblichen Begehrens dem männlichen Begehren eine Grenze setzen kann: „Eine Kultur des Begehrens als eine neue Art zu betrachten, eine Stabilität der Liebe zu begründen, möglich als familiäre und kommunitäre, verlangt eine andere Stufe unseres menschlichen Werdens zu erreichen – eine Stufe, in der die Beziehungen zum anderen als anderen eine privilegierte Dimension einnehmen. Aneignung, Eigentum, Besitz, auf denen die Familie und selbst die Gesellschaft gründete, müssen überwunden werden dank eines gegenseitigen Respektierens differenter Subjektivitäten" (Irigaray, 2010, 78). Erst wenn differente Subjekte lernen, einander zu begegnen, zu lieben und zu begrenzen, in Dankbarkeit und Verbindung mit der ersten Welt; erst wenn das Phantasma des Mütterlichen gebrochen ist, wird die Kultur der Ausbeutung, Aneignung und Unterwerfung des Weiblichen, der Natur, fremder Arbeit und anderer Kulturen ein Ende finden können. Das ist die bittere Diagnose und das verheißungsvolle Versprechen des Denkens der sexuellen Differenz.

Literatur

FERRANTE, Elena. The Days of Abandonment. New York, 2005.
FERRANTE, Elena. One Morning I Looked at Myself in the Mirror and Recognised my Mother. The Guardian. August 25, 2018.
GUNN, Andrew/ENGEL, Georgia. Der Sternenwal. Doctor Who. Staffel 5, Episode 2. 21. Dezember 2011. Original: The Beast Below. BBC One. April 10, 2010.
IRIGARAY, Luce. Ethik der sexuellen Differenz. Frankfurt am Main, 1991.
IRIGARAY, Luce. Welt teilen. Freiburg-München, 2010.
IRIGARAY, Luce. In the Beginning, She Was. London-New York, 2013.
LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO. Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis. Berlin, 2001 (orig. 1988).
RICH, Adrienne. Von Frauen geboren. Mutterschaft als Erfahrung und Institution. München, 1986 (orig. 1976).
ROSE, Jacqueline. Women in Dark Times. London, 2014.
SOILAND, Tove. Luce Irigarays Denken der sexuellen Differenz. Eine dritte Position im Streit zwischen Lacan und den Historisten. Wien, 2010.
SOILAND, Tove. Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz. Interview, geführt von Maya Dolderer. In dieser Ausgabe (Orig. 2016).

Autorin

SABINE HATTINGER-ALLENDE ist Politik- und Bildungswissenschafterin, Elementarpädagogin und Fotografin. Sie arbeitet derzeit an der Universität Duisburg-Essen zu transformativer Bildung, Sorgearbeit und politischer Teilhabe von Kindern und Frauen.

BEGEGNUNG IN DER DIFFERENZ

Das ungelöste Problem der Sorge

Anna Hartmann

Dass aktuell wieder zahlreiche Frauen, wie am 8. März, auf die Straße gehen, um für gerechtere Geschlechterverhältnisse einzutreten, mag irritieren, betrachtet man die großen Errungenschaften feministischer Kämpfe und die damit verbundenen Möglichkeiten, die Frauen und Mädchen heute im Gegensatz zu ihren Müttern und Großmüttern offen stehen. Frauen und Mädchen können gegenwärtig, anders als noch vor einigen Jahrzehnten, vielfältige, selbstgestaltbare und vor allem von einem Ernährer oder (Ehe-)Mann unabhängige Lebenswege wählen, in denen Unterdrückung oder Benachteiligung auf den ersten Blick keine Rolle mehr spielen.

Die Problematisierung von sexualisierter Gewalt durch #MeToo oder die zahlreichen Streiks, mit denen in den letzten Jahren für höhere Bezahlung und bessere Betreuungsschlüssel in der Erziehungs- und Pflegearbeit gekämpft wurde, zeugen jedoch von einer Struktur, die sich verdeckt auf das Geschlechterverhältnis auswirkt. Obwohl sich Frauen aus der isolierten und eindimensionalen weiblichen Position der Hausfrau und Zuverdienerin, wie sie noch in den 1960er oder 1970er Jahren in manchen Bevölkerungsschichten üblich war, lösen konnten, schreibt sich im Zusammenhang mit der Sorge-Arbeit die Geschlechterhierarchie fort. Frauen sind nach wie vor mehrheitlich in der Sorge engagiert, was sie zwar heute nicht mehr wie früher an Haushalt und Familie fesselt, jedoch durch die geringe Entlohnung und prekären Beschäftigungsverhältnisse in der öffentlich oder privatwirtschaftlich organisierten Sorge mit Existenznöten und Altersarmut konfrontiert. Zerrissen zwischen bezahlter Erwerbsarbeit, oftmals in prekarisierten Sorge-Sektoren, und unbezahlter Sorge im Privaten, leiden zahlreiche Frauen unter Zeitarmut und psychosomatischen Erkrankungen. Obwohl der Gleichheitsanspruch in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen angekommen ist, besteht gerade in der Verknüpfung von Frauen und Sorge das hierarchische Geschlechterverhältnis unvermindert fort.

Anders als andere feministische Ansätze, die z.B. eine Entkoppelung und Loslösung der Frauen von der Sorge anstreben, für die Verteilung der Sorge zwischen den Geschlechtern eintreten oder eine Aufwertung dieser Arbeit vor allem durch (bessere) Bezahlung einfordern, eröffnet das Denken der sexuellen Differenz einen anderen Horizont, indem es ermöglicht, eine andere Form der Sorge mit einer anderen Form der Bezogenheit zwischen den Menschen zusammenzudenken. Ausgehend von Luce Irigarays Denken der sexuellen Differenz werde ich dieser feministischen Position nachgehen, um das Anliegen einer anderen Form der zwischenmenschlichen Begegnung und Bezogenheit aufzuzeigen.

Ausschluss und Eingemeindung des Weiblichen

Für manche feministischen Theorien ist es die (normative) Zweigeschlechtlichkeit, die zur Abwertung und Unterdrückung von Weiblichkeit und Frausein führt. Gemäß dem Denken der sexuellen Differenz haben wir es aber nicht mit einer zweigeschlechtlichen, sondern mit einer eingeschlechtlichen Ordnung zu tun, in der allein der Junge und Mann Eingang in die von Männern gestaltete Gesellschaft findet. Dieser Zugang eröffnet ihm ein subjektives Verhältnis zu dieser Ordnung und stattet ihn mit Begehren aus. Die Frau hingegen ist von einer solchen Subjekt- und Begehrensposition und somit aus dieser Ordnung nicht einfach ausgeschlossen, sondern auf paradoxe Weise in diese *eingemeindet*, und in diesem Argument liegt das Besondere dieses feministischen Ansatzes für die Analyse des Geschlechterverhältnisses.

Luce Irigaray bezeichnet diesen Zusammenhang von Eingeschlechtlichkeit und eingemeindeter Weiblichkeit als „Hom(m)osexualität" (Irigaray, 1979, 178). Damit ist aber nicht gemeint, dass der Mann eine homosexuelle Sexualität im engeren Sinne praktiziert, sondern dass er sich unter gleichzeitigem Aus- und Einschluss der Frauen auf andere Männer bezieht, womit er sich als universelles Subjekt setzt. Diese hom(m)osexuelle Bezugnahme vollzieht sich jedoch nicht ohne die Frauen. Sie sind es vielmehr, die, wie Irigaray sagt, „die Männer zueinander in Beziehungen" bringen (ebd., 196). Selbst bleiben die Frauen dabei jenseits einer Subjekt- und Begehrensposition. „Nicht mehr in der Ordnung der Natur, noch nicht in der Ordnung der Gesellschaft, die sie indessen unterhalten" (ebd.), so fasst die Autorin diesen paradoxen Status der Frau in der patriarchalen Ordnung zusammen. Diese in Herrschaft umschlagende Asymmetrie im Geschlechterverhältnis zeigt sich paradigmatisch in der Polarisierung von Öffentlich und Privat sowie der damit verbundenen geschlechtlichen Positionen eines männlichen, auf Autonomie

und Selbstvergewisserung drängenden Subjekts auf der einen Seite und einer mütterlich-weiblichen Position der Sorge auf der anderen Seite. Das damit verbundene Problem für die Geschlechter wäre jedoch missverstanden, würde ausschließlich die polare Aufteilung von männlicher Subjektivität und weiblicher Sorge problematisiert. Vielmehr basiert diese Aufspaltung auf einer *eingemeindenden* Bezugnahme auf die mütterlich-weibliche Position und der damit verbundenen Sorge. Häuslichkeit und mütterliche Sorge sind nicht einfach das Andere und das Ausgeschlossene der gesellschaftlichen Ordnung und männlicher Subjektivität, sondern bilden deren Grundlage und Voraussetzung.

Verleugnung der Angewiesenheit

Das Problem der patriarchalen Geschlechterordnung liegt in der Verleugnung der Angewiesenheit auf andere, die für uns Sorge tragen. Verleugnet wird insbesondere die erste Beziehung und Bindung, die paradigmatisch für den Umstand der konstitutiven Angewiesenheit steht und an die erste andere, die Mutter, gebunden ist. Mit Angewiesenheit ist der Umstand gemeint, dass wir ohne die Zuneigung, Liebe und Unterstützung anderer – und vor allem der ersten anderen, der Mutter – nicht lebensfähig wären bzw. dass wir auch im Erwachsenenalter nicht auf Sorge-Beziehungen verzichten können. Das männliche Subjekt spaltet diese konstitutive Beziehung und damit die Angewiesenheit in seiner Selbststilisierung als autonomes Subjekt jedoch nicht einfach ab, sondern bleibt vielmehr verleugnet unentwegt auf diese bezogen. Unerkannt bleibt in dieser Subjektkonstellation also die Bezogenheit auf die erste andere und auf die Sorge, die damit zu etwas Diffusem und Entgrenztem wird. Die mütterliche Gabe, so drückt es Tove Soiland aus, hat keine symbolische Repräsentanz (Soiland, in dieser Ausgabe). Indem sie symbolisch unsichtbar bleibt, wird auch die sorgende Gabe nicht als etwas gedacht, das begrenzt ist. Vielmehr hält sich die Phantasie einer unmittelbaren

Verfügbarkeit der Sorge, die wiederum die gesamten gesellschaftlichen Verhältnisse durchzieht.

Dem Differenzfeminismus geht es daher darum, dass diese grundlegende Angewiesenheit auf andere in der Gesellschaft anders ausgestaltet wird – und das bedeutet vor allem einen anderen Bezug auf die erste andere (die Mutter) und ein anderes Verhältnis zur (mütterlichen) Sorge. Die Kritik an der männlichen, patriarchalen Subjektivität richtet sich demnach vor allem auf die Verleugnung der Angewiesenheit und der damit einhergehenden problematischen Bezugnahme auf die Mutter und auf die Sorge. Die Mutter erhält deshalb im Denken der sexuellen Differenz einen besonderen Stellenwert, weshalb immer wieder der Vorwurf im Raum steht, es sei essenzialistisch (behaupte eine weibliche oder mütterliche Natur). Nicht nur die Bezogenheit des männlichen Subjekts auf die erste andere ist hier von zentraler Bedeutung, sondern auch die Frage nach der weiblichen Genealogie, d.h. der Beziehung zwischen Mutter und Tochter bzw. allgemein der Beziehung zwischen verschiedenen Generationen von Frauen, die in der patriarchalen Kultur immer schon vernachlässigt wurde. Eine emanzipatorische Veränderung des Geschlechterverhältnisses fordert somit sowohl die männliche als auch die weibliche Seite heraus, die Bezogenheit auf die erste andere in anderer Form auszugestalten. Das bedeutet, sexuelle Differenz überhaupt erst zu ermöglichen, also das Denken der ‚Zwei' – ohne die unterschiedlichen Erfahrungen und Geschichten auf *eine* Perspektive zu verengen.

Sich dem Begehren des/der anderen nähern und aussetzen

Praktisch ginge es sowohl auf individueller wie auf gesellschaftlicher Ebene um das Anerkennen der Angewiesenheit, die jede und jeden trifft. Dies würde jedoch nicht einfach bedeuten, anzuerkennen und zu verstehen, dass ich und wir alle in irgendeiner Form von anderen abhängig sind. Vielmehr ist damit eine Erfahrung verbunden, die es ermöglicht, sich dem Begehren des/der anderen, mit dem/der wir in Beziehung sind, zu öffnen. Angewiesenheit bedeutet, mit dem Wollen und Begehren des/der anderen konfrontiert und diesem auch zu einem gewissen Grad ausgesetzt zu sein. Er oder sie ist nicht immer und vor allem nicht im Sinne unserer Bedürfnisse verfügbar und anwesend. Er oder sie bleibt uns zwangsläufig immer fremd und diese Erfahrung der Fremdheit ist es, vor der wir nicht zurückschrecken, sondern der wir uns öffnen sollten. Auch die Mutter, so nah sie uns auch (gewesen) sein mag, ist eine andere, deren Grenzen wir zur Kenntnis nehmen müssen. Irigaray geht es daher um die Wahrung eines „‚Zwischen', das die Mutter mit dem Kind [und] das Kind mit der Mutter verbindet" (Irigaray, 2010, 132), um einen Zwischenraum, der nicht dem einen oder der anderen gehört, sondern eine Begegnung in der Differenz ermöglicht.

Insofern auf weiblicher Seite im Rahmen der patriarchalen Ordnung die Erfahrung der Differenz mehr als verschüttet ist, gilt es – gerade vor dem Hintergrund der sich wandelnden Geschlechterverhältnisse – ein ‚Zwischen' Frauen zu ermöglichen, das die Erfahrung der Fremdheit nicht in Neid und Hass umschlagen lässt. Ziel müsste eine Begegnung in der Differenz sein, die uns für die andere öffnet und neugierig macht und es zugleich ermöglicht, bei sich selbst zu bleiben.

Wenn wir den Bogen wieder zur Sorge spannen, hieße dies, für eine Sorge einzutreten, in der Raum für ihre Grundlage, nämlich die Beziehung, geschaffen würde. Zugleich ginge es aber auch um die Wahrung eines solchen ‚Zwischen', das die Grenzen der Sorgenden zum Vorschein kommen ließe und damit einer Phantasie der unmittelbaren Verfügbarkeit und Gewährung der Sorge entgegenwirken würde. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Sorge-Verhältnisse, in denen für die Sorge immer weniger Zeit bleibt und diese mehr und mehr zur Ware wird, hieße es also einerseits für mehr Zeit zu kämpfen. Andererseits jedoch sind wir auch dazu herausgefordert, Sorge im Hinblick auf die Differenz zu denken.

Literatur

IRIGARAY, Luce. Welt teilen. Freiburg im Breisgau, 2010.

IRIGARAY, Luce. Frauenmarkt. In: Luce Irigaray. Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin, 1979, S. 177–198.

SOILAND, Tove. Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz. Interview, geführt von Maya Dolderer. In dieser Ausgabe (Orig. 2016).

Autorin

ANNA HARTMANN (Jahrgang 1983) ist Diplom-Sozialwissenschaftlerin. In ihrer Promotion untersucht sie den Zusammenhang von Sorge-Arbeit und Geschlechterhierarchie im Spätkapitalismus. Sie lebt, arbeitet und ist feministisch aktiv in Berlin und Wuppertal.

ANERKENNUNG DURCH SCHWEIGEN?

Silvia Stoller

Anerkennung – das ist ein großes Wort. Wie zollt man jemandem Anerkennung? Wann verdient jemand Anerkennung? Verdient jeder Mensch Anerkennung? Wie lehrt man Anerkennung? Was lernt man darüber in der Schule? Auf welche Vorbilder kann zurückgegriffen werden? Wie konkret praktizieren wir selbst Anerkennung? Mit Luce Irigaray kommt eine ungewöhnliche Frage hinzu: Wie jemanden anerkennen, den es noch gar nicht gibt? Schließlich: Was hat das alles mit Geschlecht zu tun?

Suche nach dem weiblichen Subjekt

Irigaray hat es sich zur Aufgabe gemacht, dem Ort der Frau(en) in der patriarchalen Gesellschaft auf die Spur zu kommen und formuliert dies als Frage der sexuellen Differenz. In ihrem frühen Werk *Speculum* (1980) hat sie beharrlich die abendländische Wissenschaft von der Antike bis zur Gegenwart untersucht und zeigen können, dass das weibliche Geschlecht bestenfalls eine Abweichung des männlichen Geschlechts ist. So hat beispielsweise der Begründer der Psychoanalyse, Sigmund Freud, die Frau als „kleinen Mann" (Freud, 1989, 549) interpretiert, habe sie doch mit ihrer Klitoris lediglich einen Penis „in verkümmertem Zustand" (ebd., 545). Die Frau wird also von Freud mit dem Mann verglichen, der die Norm bildet, vor dessen Hintergrund die Frau lediglich eine Abweichung ist. Die Frau, die ihre eigene Norm wäre, kommt somit nicht in den Blick. Streng genommen gibt es die Frau als Frau eigentlich noch nicht, das heißt unabhängig vom männlichen Subjekt.

Dass die Frau noch immer nicht ihren *eigenen* Ort in der Gesellschaft gefunden hat, zeigt die in regelmäßigen Abständen in der Öffentlichkeit auftauchende Debatte um die geschlechtergerechte Sprache. Deren Gegner und Gegnerinnen behaupten, Frauen seien sowieso in der althergebrachten, d.h. geschlechtsunspezifischen Sprache ‚mitgedacht' und bräuchten deshalb nicht extra erwähnt zu werden. Die Frau hat also nach wie vor noch keinen unabhängigen symbolischen Ort in der Gesellschaft finden können. Für sich genommen gibt es sie noch gar nicht. Zumindest nicht in Form einer eigenständigen Existenz. Zumeist ist die Frau Objekt, also Gegenstand des Mannes, und nicht Subjekt einer Beziehung. Wie aber kann sich die Frau vom Mann losreißen und endlich Subjekt werden? Was muss geschehen, damit die Frau

eigenständiges Subjekt wird? Wie kann die Frau Subjekt werden, wo sie doch bestenfalls Objekt war, d.h. Gegenstand des Mannes, seiner Sexualität, seines Begehrens, seines Willens?

Atem und Liebe

Luce Irigaray hat sich vielleicht wie kaum eine Andere oder ein Anderer so beharrlich um die Subjektivierung, das heißt um das Subjekt-Werden des weiblichen Geschlechts bemüht und in immer neuen Anläufen Möglichkeiten aufgezeigt, die Unsichtbarkeit der Frauen in der westlichen Kultur aufzubrechen und dem weiblichen Geschlecht einen eigenständigen Ort zuzuweisen. Darunter findet man recht ungewöhnliche Vorschläge. Einer dieser Vorschläge dreht sich um den Atem. In ihrem Buch *Between East and West* fordert sie eine „Kultivierung des Atmens" ein (Irigaray, 2002, ix; meine Übersetzung), da der Atem etwas Lebensnotwendiges sei und ihrer Ansicht nach in keiner Gesellschaft vergessen werden dürfe. Außerdem zeige sich am Beispiel des Atems eine geschlechtsspezifische Charakteristik. So sei etwa der Atem des Mannes mit dessen öffentlichem Sprechen nach außen gerichtet, also durch Exteriorität gekennzeichnet, der Atem der Frau sei hingegen nach innen gerichtet, also durch Interiorität charakterisiert: Mit dem lebensnotwendigen Atem werde über das Blut der Fötus des Ungeborenen genährt und am Leben erhalten.

Ein anderes Beispiel dreht sich um die menschliche Bekundung von Liebe. Irigaray fordert, die traditionelle Liebeserklärung ‚Ich liebe dich' durch ‚Ich liebe zu dir' zu ersetzen, weil der bzw. die Andere im ersten Fall bloß Objekt des sprechenden Subjekts des Begehrens sei. Sage man hingegen ‚Ich liebe zu dir', werde lediglich eine Richtung angegeben, in welche die Liebe ausstrahle: *zu dir hin* lieben! Die Gefahr einer Vergegenständlichung des bzw. der Anderen wäre gebannt, weil er oder sie nicht mehr Gegenstand (sic!) des Liebens eines Anderen oder einer Anderen ist, wie im Falle des ‚Ich liebe *dich*'.

Ein solcher Vorschlag lenkt die Aufmerksamkeit auf die Sprache. Es kann gefragt werden, ob die Beziehung zwischen zwei liebenden Subjekten wirklich eine Beziehung zweier Subjekte ist – oder ob in einer Beziehung jemand Objekt ist oder zum Objekt gemacht wird. Folgt man Irigaray, muss eine Ethik der sexuellen Differenz in eine „Kultur zweier Subjekte", wie sie selbst ihre Bemühungen um eine andere Ethik zusammenfasst (Irigaray, 2000), münden, also in eine Ethik, in der es tatsächlich zwei Subjekte gibt und nicht nur eines.

Das Schweigen

Auch das Schweigen steht bei Irigaray im Dienste einer Ethik der sexuellen Differenz, das heißt aber auch im Zeichen der Anerkennung der Anderen als Andere. Wie vorhin erwähnt, geht diese Anerkennung Hand in Hand mit der Anerkennung von Subjekten. Das Schweigen im Kontext des Feminismus zu thematisieren, mag auf den ersten Blick unsinnig erscheinen. Wie soll das Schweigen zur Anerkennung des weiblichen Geschlechts beitragen, wo es doch gerade den Frauen unter patriarchaler Herrschaft immer schon verboten war zu sprechen oder das Wort zu ergreifen? Wie geht das außerdem mit der Forderung des Differenzfeminismus zusammen, der zufolge die Frau lernen müsse, das Wort zu ergreifen? So fordert Hélène Cixous in einem klassischen Text die Frauen eindringlich auf, zu sprechen (vgl. Cixous, 2013). In der Tat geht es nicht darum, etwas zu verschweigen oder gar jemanden zum Schweigen zu bringen. Auf diese negative Form des Schweigens im Sinne einer ausschließenden Gewalt ist schon hingewiesen worden (siehe Thürmer-Rohr, 1994; Herrmann, 2010).

Im Falle von Irigaray geht es darum, was geschieht, wenn man in einer Begegnung mit Anderen auf das Sprechen verzichtet und stattdessen zuhört oder gar gemeinsam in die Stille geht. Es müsse überhaupt eine andere Form der Kommunikation zwischen den Geschlechtern geübt werden, und zwar eine Kommunikation, die sich nicht auf den Austausch von Worten beschränke. Eine solche Alternative zum Sprechen ist nach Ansicht Irigarays das Schweigen (frz. *silence*) bzw. das Zuhören (frz. *écouter*) (vgl. Irigaray, 1996, 117).

Dieses Zuhören ist nicht irgendein Zuhören, es muss eine ganz bestimmte Qualität haben. Erstens dürfe das Zuhören keinesfalls bloß dazu dienen, nach Anhörung der oder des Anderen wie gewohnt wieder das Wort zu ergreifen. Man denke nur, wie schnell manchmal Worte des Gegenübers benützt werden, um daran anknüpfend die eigene Rede voranzutreiben und sich sprechend in Szene zu setzen – in einer Zeit, in der das Wort so große Bedeutung hat und man gelernt hat, sich mittels des Wortes Gehör zu verschaffen. Bei einem

solchen Zuhören wäre die oder der Andere lediglich Mittel zum Zweck des eigenen „monologischen Bewußtseins" (Thürmer-Rohr, 1994, 111), sie stünden aber kaum im Zentrum eines wahrhaften Interesses.

Zweitens empfiehlt Irigaray, der Anderen oder dem Anderen *unvoreingenommen* zuzuhören. Das scheint ein schwieriges Unterfangen zu sein, und doch kommt es gerade darauf an: im Zuhören darauf zu vergessen, was man schon weiß, und davon auszugehen, dass man im Grunde noch nichts vom Anderen oder der Anderen weiß. Alles Bekannte sollte vergessen, das Gehörte als Unbekanntes aufgefasst werden: „*Ich höre dir zu*, heißt, deinen Worten als etwas Einzigartigem, Irreduziblem […], als etwas Neuem, noch Unbekanntem zuhören" (Irigaray, 1996, 117; meine Übersetzung). „Ich höre dir zu als jemandem und als etwas, was ich noch nicht kenne" (ebd.). Und: „Ich höre dir zu, nicht auf Basis dessen, was ich schon weiß, was ich fühle, was ich schon bin, noch hinsichtlich dessen, was die Welt und die Sprache schon sind, also in einer formalistischen Art" (ebd., 116). Selbst Bekannte sollten beim Zuhören als Unbekannte wahrgenommen werden. Auf diese Weise könne man nicht nur hörend lernen, es bestünde die Möglichkeit, dem Anderen in seinem oder ihrem Sein zu begegnen.

Drittens führt Irigaray in diesem Zusammenhang aus, dass man nicht so zuhören dürfe wie Erwachsene oft Kindern zuhörten. Erwachsene würden nämlich Kinder aus der Perspektive ihrer Erwachsenenwelt beurteilen, wodurch die Welt des Kindes auf die Welt des Erwachsenen reduziert würde. Pädagogisch gesprochen würde man dadurch der Eigenwelt und dem Eigenrecht des Kindes nicht gerecht werden. Eine solche Beziehung stellt Irigaray zufolge vielmehr eine Art Aneignung dar, die aufseiten des Kindes zu einer Entfremdung führen würde (ebd.). Von Entfremdung kann deshalb gesprochen werden, weil das Kind im Zuge einer nicht kindgerechten Annäherung mit der fremden Welt des Erwachsenen konfrontiert wird.

Viertens ist das von Irigaray favorisierte Zuhören durch Offenheit charakterisiert. In dieser Offenheit ist Platz genug für vielfältige Bedeutung, für Neues ebenso sehr wie gänzlich Unerwartetes. Das hat damit zu tun, dass man im Vorhinein in einer Art besonderer Einstellung darauf verzichtet, vom Eigenen aufs Andere zu schließen. Der oder die Andere werden gehört, ohne dass sie sogleich in eine Schublade gesteckt und beurteilt würden. „Das ist kein feindseliges oder einschränkendes Schweigen. Es ist eine Offenheit, die nichts oder niemanden okkupiert oder vereinnahmt – keine Sprache, keine Welt, kein Gott" (Irigaray, 1996, 117; meine Übersetzung).

Das Werden des Subjekts

Es sollte nun klar werden, welchen Sinn ein solches Zuhören hätte. Wie bereits erwähnt, wird durch das Schweigen und Zuhören der oder dem Anderen die Möglichkeit geboten, in Erscheinung zu treten. Sofern es sich um jemanden handelt, auf den bislang eher der Status eines Objekts zutraf, besteht nun die Möglichkeit, Subjekt zu werden. Das Zuhören fördert im Speziellen die Autonomie des oder der Anderen, das heißt das selbstständig Werden. In dem durch Offenheit charakterisierten Zuhören kann das Subjekt seine eigene Autonomie besonders gut entfalten. Das Allerwichtigste aber ist, dass der oder die Andere im Zuhören überhaupt erst zu existieren beginnt: „Dank des Schweigens hat der Andere als Anderer die Möglichkeit zu existieren oder zu sein, können zwei fortbestehen" (Irigaray, 2010, 25). Irigaray beschreibt dieses Ereignis mit mehreren Worten, und zwar als Werden (frz. *devenir*), als Wachstum (frz. *croissance*) und als Geburt (frz. *naissance*) (vgl. Irigaray, 1996, 117), wohl um auf dieses Lebendige und Kreative einer Beziehung, die das Zuhören kultiviert, aufmerksam zu machen. Erst dann und nur dann kann nach Irigaray die Anerkennung der Andersheit des Anderen stattfinden. Das Schweigen bzw. Zuhören wird somit zum Mittel einer Anerkennung einer radikalen Alterität, die weitgehend von einer Vereinnahmung durch den oder die Andere entfernt ist.

Wird dieses Zuhören wechselseitig praktiziert – und tatsächlich spricht Irigaray von einem „reziproken Zuhören" (Irigaray, 2010, 26) –, dann kann man wohl von einem Verhältnis zweier (sic!) Subjekte sprechen, der Idealfall eines Geschlechterverhältnisses nach Irigaray. Dass Irigaray das Schweigen bzw. das Zuhören für das weibliche *und* für das männliche Geschlecht empfiehlt, sollte also nicht unbemerkt bleiben. So schreibt sie: „Schweigen ist daher grundlegend für das Werden eines jeden Mannes und einer jeden Frau und das Werden ihrer Beziehung" (Irigaray, 2001, 62). Das bedeutet im Wesentlichen,

dass die „Kultur des Schweigens" (Irigaray, 2001, 64) dazu da ist, eine „Kultur zweier Subjekte" zu fördern.

Anerkennung durch Schweigen

Irigaray zufolge hat das Schweigen bzw. das Zuhören eine konstitutive Funktion. Es geht beim Schweigen bzw. Zuhören nicht nur darum, auditive Informationen in Empfang zu nehmen. Ebenso wenig geht es darum, Gehörtes zu verstehen. Ganz und gar ausgeschlossen muss bleiben, dass das Zuhören lediglich Mittel zum Zweck des eigenen Monologs wird. Schweigen und Zuhören stehen bei Irigaray im Dienste der Konstitution des Subjekts. Indem wir den Anderen in aller Offenheit und bestmöglichen Vorurteilslosigkeit zuhören, lassen wir sie nicht nur in Erscheinung treten; wir geben ihnen überhaupt die Möglichkeit zu werden. Ist dieses Werden einmal in Gang gebracht, kann auch von einer Anerkennung der Anderen als Andere gesprochen werden. Hier wird also nichts totgeschwiegen, sondern im Gegenteil etwas verlebendigt: Indem wir zuhören, können wir jemandem zur Existenz verhelfen.

Obwohl Irigaray jedoch davon auszugehen scheint, dass eine „Kultur zweier Subjekte" mit dem Werden der Frau und dem Werden des Mannes einhergehen müsse, ist die Frau meiner Ansicht nach aber doch noch sehr viel mehr auf die Möglichkeit des Werdens angewiesen.

Literatur

CIXOUS, Hélène. Das Lachen der Medusa. In: Esther Hutfless/Gertrude Postl/Elisabeth Schäfer (Hg.). Hélène Cixous. Das Lachen der Medusa. Zusammen mit anderen Beiträgen. Wien, 2013, S. 39–61.

FREUD, Sigmund. Die Weiblichkeit. In: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933 [1932]), Studienausgabe Bd. I. Frankfurt/Main, 1989, S. 544–565.

HERRMANN, Steffen. Levinas. Von der Gewalt des Angesichts zur Gewalt des Schweigens. In: Hannes Kuch/Steffen K. Herrmann (Hg.). Philosophien sprachlicher Gewalt. 21 Grundpositionen von Platon bis Butler. Weilerswist, 2010, S. 172–195.

IRIGARAY, Luce. Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. Übers. von Xenia Rajewsky. Frankfurt am Main, 1980.

IRIGARAY, Luce. I Love To You. Sketch for a Felicity Within History. Übers. von Alison Martin. New York-London, 1996.

IRIGARAY, Luce. Why Different? A Culture of Two Subjects. Interviews with Luce Irigaray. Hg. von Luce Irigaray und Sylvère Lotringer. Übers. von Camille Collins. New York, 2000.

IRIGARAY, Luce. To Be Two. Übers. von Monique M. Rhodes und Marco F. Cocito-Monoc. New York, 2001.

IRIGARAY, Luce. Between East and West. From Singularity to Community. Übers. von Stephen Pluhácek. New York, 2002.

IRIGARAY, Luce. Welt teilen. Übers. von Angelika Dickmann. Freiburg im Breisgau, 2010.

THÜRMER-ROHR, Christina. Achtlose Ohren. Zur Politisierung des Zuhörens. In dies. Verlorene Narrenfreiheit. Essays. Berlin, 1994, S. 111–129.

Autorin

SILVIA STOLLER, Philosophin und Geschlechterforscherin, lehrt am Institut für Erziehungs- und Bildungswissenschaft der Karl-Franzens-Universität Graz.

DIE MÜTTERLICHE GABE HAT KEINE SYMBOLISCHE EXISTENZ

Interview mit Tove Soiland*

Tove Soiland ist Philosophin und Historikerin. 2005 hat sie eine Monographie zu Luce Irigarays Denken der sexuellen Differenz veröffentlicht. Dieser im deutschsprachigen Raum selten rezipierte Ansatz verbindet eine psychoanalytische Geschlechtertheorie mit einer Kritik der Produktionsverhältnisse. Im Anschluss an Irigaray und Lacan zeigt Soiland, dass Subjektivierung im Postfordismus auf einer doppelten Leugnung von Abhängigkeit basiert, indem die Fürsorge und damit die Voraussetzung des Subjekts nicht mehr explizit den Frauen zugeschrieben wird, sondern als unbeschränkt verfügbar imaginiert wird – zu Lasten der Frauen. Die Erziehungswissenschaftlerin *Maya Dolderer* sprach mit *Tove Soiland* über die Konsequenzen dieser Vorstellung für Frauen und die Bedeutung der gesellschaftlichen Form der Reproduktion und der Mutterschaft für den Feminismus.

Teil 1: Care-Arbeit und die Phantasie von der unbegrenzt verfügbaren Mutter

Frauen sind heute nicht mehr auf die Rolle der Hausfrau und Mutter festgelegt, sondern dürfen und sollen sich beruflich verwirklichen. Gleichzeitig bleiben aber die Arbeiten, für die früher die Hausfrau und Mutter zuständig war, nach wie vor hauptsächlich an ihnen hängen. In welchem Zusammenhang steht diese Entwicklung mit den Forderungen der Frauenbewegung?

Vielleicht kann ich das gleich an deiner eigenen Formulierung festmachen: In der Formulierung, dass die Sorgearbeit an den Frauen hängenbleibt, steckt, dass diese etwas ist, was man eigentlich lieber loshaben möchte. In den letzten Jahrzehnten haben diese ganzen Tätigkeiten des füreinander Sorgens eine noch größere Abwertung erfahren. Ohne das ältere, fordistische Zeitalter verteidigen zu wollen: Es scheint mit seiner konservativen Familienideologie wenigstens noch akzeptiert zu haben, dass es diese Tätigkeiten gibt und dass sie notwendig sind. Im Zuge der Emanzipation der Frauen wurde diese Akzeptanz des füreinander Sorgens jedoch in den Hintergrund gedrängt. Es ist ein gesellschaftlicher Druck geworden, Sorgearbeit zurückzuweisen. Ich stelle immer wieder fest, dass junge Frauen fast etwas verschämt formulieren, dass sie eigentlich gerne bei ihren Kindern sind. Heute ist es problematisch fürsorglich zu sein und das vielleicht sogar zu genießen. Und diese Doppelbödigkeit trifft Frauen besonders. Denn alles, was mit Fürsorglichkeit und Bezogenheit zu tun hat, bei dem ich mein eigenes Ich nicht ins Zentrum stelle, sondern für jemand anderes da sein muss oder vielleicht einfach will, gilt heute als unemanzipiert. Insbesondere wenn man es auch noch gerne tut. Als Ideal der Emanzipation erscheint heute, dass sich auch Frauen nicht mehr fürsorglich anderen zuwenden. Das kann aber, glaube ich, nicht das Ziel der Frauenbewegung gewesen sein.

Die feministische Theorie ist in den 1970er Jahren damit angetreten, das Ideal des bürgerlichen Subjekts zu kritisieren, das sich so imaginiert, als wäre es nicht auf Fürsorge angewiesen. Die Forderung dieser Theorie war, den Bereich der Fürsorge, den Umstand, dass wir in Abhängigkeit geboren sind und alle einen Teil unseres Lebens in Abhängigkeit verbringen, neu zu bewerten und ihm zu einer gesellschaftlichen Existenz zu verhelfen. Eigentlich ist heute das Gegenteil geschehen. Frauen versuchen nun, im Namen ihrer Emanzipation auch dieses bürgerliche Subjekt zu werden, das weder selbst auf Fürsorge angewiesen ist noch gerne anderen Fürsorge zukommen lässt. Das ist eine gewisse Tragik der Entwicklung, die auch vor dem Hintergrund zu betrachten ist, dass die Frauenbewegung in einer Zeit stattfand, in der ein Umbau des Care-Regimes begonnen hat: Von wirtschaftsliberaler Seite kam der Anspruch, dass jede Person neben ihrer Erwerbstätigkeit dafür sorgen muss, dass sie auch die Familienarbeit immer noch hinbekommt.

Die Forderungen der Frauenbewegung trafen also auf eine Veränderung der Produktionsverhältnisse, die Ökonomisierung der Care-Arbeit?

Ja, aber dabei geht es nicht nur um die Ökonomisierung der Care-Arbeit, also dass die Arbeit, die vormals Frauen unentgeltlich gemacht haben, jetzt als Lohnarbeit organisiert wird, sondern auch um die Arbeit, die gratis in den Haushalten verbleibt. Die Arbeit, die gar nicht anders organisiert werden kann, weil sie nicht von den konkreten Personen und ihrer Beziehung ablösbar ist. Gerade dieser Bereich unentgeltlicher Arbeit und Fürsorge wurde entnannt. Beispielsweise ist das Kochen einer Mahlzeit für eine erkrankte Freundin oder ein Kind mehr als nur das Zubereiten einer Mahlzeit. Fürsorge ist eine Gabe; sie besteht nicht in einer von den

Personen trennbaren Handlung, sondern in der Beziehung: Die Gebende gibt einen Teil von sich. Es geht beispielsweise um informelle Gespräche, die stattfinden können oder nicht stattfinden, für die wir Raum und Zeit brauchen. Und diese Zeit darf von ihrem Charakter her nicht vorstrukturiert sein. Ein Kind berichtet uns nicht, woran es im Kindergarten gerade leidet, wenn die 10 Minuten quality time angesagt sind. Das Kind tut das irgendwann, wenn man gerade nicht damit rechnet. Dafür, dass dieses Unvorhergesehene Raum haben darf, müssen wir politisch kämpfen. Aber gegenwärtig sehe ich keine Lobby, die sich das auf die Fahnen schreibt. Es ist nicht mehr angesagt, sich damit zu beschäftigen, dass wir in Bezogenheiten leben, dafür Zeit brauchen und wollen – ein Bereich, in dem wir keine Berufsidentität, keine öffentliche Identität haben oder anstreben. Für diese Verknüpfung von Arbeit und emotionaler Bezogenheit gibt es bis heute keine expliziten politischen, aber auch keine theoretischen Konzepte.

Du hast dich ja mit einer Theorie beschäftigt, die diese besondere Logik der Fürsorge zu fassen versucht. Die Psychoanalyse im Anschluss an Lacan – und du beziehst dich vor allem auf Luce Irigaray – geht davon aus, dass das bürgerliche Subjekt die Fürsorge in Form des Mütterlich-Weiblichen voraussetzt. Irigaray kritisiert, dass dieses Mütterliche, die Voraussetzung des Subjekts, in unserer Kultur als etwas Verfügbares imaginiert wird, als etwas, das einfach da und quasi preislos ist. Damit fügt es sich nicht in die Rationalität der Warenwelt ein und wird in ihr nicht symbolisiert.

Ja, ich würde aber darüber hinaus auch sagen, dass es sich auch in die Rationalität von politischen Zielen nicht einfügt und deshalb auch in der politischen Öffentlichkeit und auf der linken Agenda nicht vorkommt. Ich finde Irigarays Ansatz deshalb so fruchtbar, weil sie genau dieses Moment ins Blickfeld nimmt, dass das, wovon wir eigentlich leben, nämlich die Fürsorge, der emotionale Bezug, den wir von unserer ersten Bezugsperson bekommen – und dass das in unserer Kultur meistens die Mutter ist, bleibt eben nicht ohne Konsequenzen –, jedenfalls die Voraussetzung, dass das Subjekt sich entwickeln kann, in unserer Kultur imaginiert wird als etwas, das einfach voraussetzungslos vorhanden ist. Diese Voraussetzung des Subjekts kommt in unserem Denken nicht vor als etwas, für das wir Sorge tragen müssen, als eine ‚Ressource', die eben auch ausgehen kann. Dass die Naturressourcen beschränkt sind, ist mittlerweile im öffentlichen Bewusstsein angekommen, aber dass diese emotionale Gabe der Mutter, die mütterliche Gabe, nicht einfach unbeschränkt vorhanden ist, aber eine Voraussetzung unserer Existenz ist, ist eben bis heute nicht im öffentlichen Bewusstsein. Irigaray formuliert das so, dass das, was die Mutter uns gibt, in unserer Kultur keine symbolische Repräsentanz, keine gesellschaftliche Existenz hat.

Sie macht das unsere Kultur strukturierende Verbot dafür verantwortlich, dass diese Vorstellung der Verfügbarkeit von Fürsorge aufrecht erhalten wird.

Ja. Die Psychoanalyse hat eine Theorie von der Entwicklung des Kindes, in der der Vater die wichtige Funktion hat, die unmittelbare Beziehung zwischen Mutter und Kind – und man muss sich erinnern, dass das Ideal dieser Beziehung bei Freud die Beziehung zwischen Mutter und Sohn ist – zu unterbrechen, indem er interveniert mit einem Verbot und das Kind von dem Körper der Mutter trennt. Irigaray sagt nun, dass sich der Anspruch der Kultur bezüglich dieses Verbotes: sein normativer Gehalt, das Kind von der Mutter zu trennen, ins Gegenteil verkehrt. Sie formuliert beispielsweise: „Der Vater verbietet das ‚Körper an Körper' mit der Mutter. Ich hätte Lust hinzuzufügen: ‚Wenn es wenigstens so wäre!' …" Ihr Argument ist nämlich, dass ein Verbot immer die Vorstellung entstehen lässt, dass das, was hinter dem Verbot steht, erhältlich wäre. Also in diesem Fall, wenn der Vater dem Jungen sagt: ‚Der Körper der Mutter ist tabu', was eigentlich bedeutet: ‚er gehört mir', lässt er den Jungen in dem Glauben, dass dieser Körper der Mutter erhältlich wäre wie etwas, das ich auf dem Markt kaufen kann. Das Phantasma einer gewährenden Mutter wird paradoxerweise vom Verbot nicht unterbunden, sondern erst eingesetzt. Mit dem Verbot entsteht also erst das Phantasma, dass es diese Verfügbarkeit gibt, also eine Ressource, die nichts kostet, die nicht in Rechnung gestellt werden muss. Irigaray nimmt diese ödipale Struktur als Kulturdiagnose, nicht in einem normativen Sinn. Ihre Aussage ist, dass die ödipale Struktur – und sie sagt, dass diese Struktur die Grundstruktur für das Geschlechterverhältnis in unserer Gesellschaft ist – laufend ein Phantasma entstehen lässt. Unsere Kultur lässt das (männliche) Kleinkind glauben, die Mutter und damit ein unmittelbares, vollständiges Genießen wäre allverfügbar, wenn hier nicht ein Verbot durch den Vater existieren würde. In diesem Phantasma sieht Irigaray das eigentliche Problem, weil es die Vorstellung impliziert, dass die Mutter von sich aus keine Grenzen setzt, also überhaupt oder von sich aus mit dem Kind verschmelzen wollte. Was die Mutter wirklich will, das lässt das Verbot im Dunkeln.

Nun ist ja die väterliche Autorität, die das Verbot verkörperte, die Institutionen, die verbindliche Normen und Gebote vorgeben usw. im Schwinden begriffen. Basiert unsere Gesellschaft denn noch auf diesem Verbot? Sind diese psychoanalytischen Konzepte denn noch aktuell?

Ich würde sagen: auf jeden Fall, aber die Formen haben sich verändert. Oft wird der Psychoanalyse ja vorgeworfen, dass sie ein Familienmodell vor Augen hat, das zu Freuds Zeiten vielleicht noch Gültigkeit hatte, aber die heutigen Verhältnissen nicht mehr fassen kann: Die väterliche Autorität ist heute eigentlich weitgehend verschwunden, Kinder sind quasi auf derselben Ebene wie die Eltern, werden als Team-Partner angesprochen und nicht mehr als abhängige Kinder usw. Trotzdem glaube ich, dass diese ödipale Struktur – vermutlich in einer verwandelten Form – in ihrer Grundstruktur weiterexistiert. Wenn man Irigarays Gedanken aufnimmt, dass das Phantasma eine Struktur ist, die in der Kultur, in den kulturellen Repräsentanzen verankert ist, dann kann man vielleicht damit auch verstehen, wie diese Struktur fortdauern kann, auch

in dem, was die neue Lacan-Rezeption eine post-ödipale Gesellschaft nennt. Man spricht von ‚post-ödipal', weil die Formen der Subjektivierung in diesen partnerschaftlichen Familien nicht mehr durch das Verbot organisiert sind, sondern eher im Sinne einer Liberalisierung. Man will ein Kind fördern, man will ihm alle Möglichkeiten zur Verfügung stellen, man behandelt es als Partner, es soll auch selber seine eigenen Entscheidungen treffen, Gesetze und Regeln aufstellen. Wenn die ältere Struktur, die rigidere patriarchale Familie, um das Verbot eines Unmöglichen kreiste, der Zugang zum Körper der Mutter durch das Verbot unmöglich war, dann könnte man sagen, dass diese post-ödipale Struktur lediglich eine Liberalisierung dieses Zugangs für alle in Aussicht stellt. Ein wenig polemisch ausgedrückt: Die Liberalisierung besteht in der Vorstellung eines demokratischen Zugangs zum Körper der Mutter. Das lässt aber letztlich das Phantasma, dass es einen solchen Zugang gäbe, dass die Mutter allgewährend wäre, von sich aus keine Grenzen setzt, ihre Ressourcen, ihre Gabe einfach so zur Verfügung stellt, untangiert. Man könnte sogar sagen, dass das Phantasma der Verfügbarkeit durch die Liberalisierung noch verstärkt wird: Wenn es kein Verbot mehr gibt, wenn es keinen Vater mehr gibt, der vor diesem Paradies im Weg steht, haben wir alle das Gefühl, dass dieses doch zugänglich sein muss.

Und dann ist es individuelles Scheitern, wenn wir nicht ins Paradies gelangen.
Man könnte sagen, dass es heute nicht mehr die neurotischen Strukturen sind, die den Subjekten zu schaffen machen, das Hadern mit dem Verbot und das schlechte Gewissen wegen des Übertrittes, das Scheitern an einer zu rigiden Struktur, die wir mit dem väterlichen Verbot internalisiert haben. Heute ist das Problem der Menschen, dass sie nicht verstehen, warum sie das unmittelbare Genießen nicht finden. Sie können ihr Scheitern nicht mehr an einer äußeren Autorität festmachen, sondern müssen sich selber dafür verantwortlich fühlen. Denn auch im Liberalismus besteht die Vorstellung weiter, dass es dieses vollständige Genießen gibt. Diese Vorstellung basiert auf der Annahme der uneingeschränkten Verfügbarkeit der Gabe der Mutter. Wenn dieses Genießen nicht als unverfügbares reflektiert wird, ist das Subjekt ständig auf den Weg geschickt, das Genießen zu verwirklichen, das ihm in Aussicht gestellt wird, und versteht nicht, warum es darin scheitert. In Lacans Worten könnte man sagen, dass alle modernen Vorrichtungen, die man dann auf dem Markt kaufen kann, ‚Genießvorrichtungen' sind. Diese Vorrichtungen spielen eigentlich immer mit diesem Phantasma eines absoluten Genusses und verunmöglichen zu verstehen, was heute diesem im Wege steht.
Irigaray würde sagen, dass mit diesem Phantasma eine Begegnung zwischen zwei Subjekten unmöglich wird. Eine Begegnung, in der die Begrenzung nicht von einem Verbot herkommt, sondern von einem zweiten Subjekt, das reagiert. Also eine Intersubjektivität, in der sich die Grenzen der Allmachtsfantasie der beiden Subjekte aus der gegenseitigen Interaktion ergeben. Das ist das, was sie in ihrem Denken der sexuellen Differenz eigentlich gemeint hat. Ein Theorem, das im deutschsprachigen Raum nicht verstanden wurde und als etwas Biologistisches verworfen wurde.

Fortsetzung des Interviews auf Seite 39

***Anmerkung**
Dieses Interview ist erstmals in dem Sammelband *O Mother, Where Art Though? (Queer-) Feministische Perspektiven auf Mutterschaft und Mütterlichkeit* erschienen, herausgegeben von Maya Dolderer, Hannah Holme, Claudia Jerzak und Ann-Madeleine Tietge (Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, 2016). Wir bedanken uns herzlich für die freundliche Genehmigung des Wiederabdrucks!

MUTTERSCHAFT NEU BEGREIFEN

Potenziale des italienischen Differenzdenkens

Heike Kahlert

Mutterschaft hat für die Lebensentwürfe und -praxen von (jungen) Frauen stark an Selbstverständlichkeit eingebüßt, insbesondere wenn diese weiterführende Schulabschlüsse oder studiert haben und ihrer qualifizierten Berufstätigkeit einen hohen Wert zuschreiben: Frauen werden heute durchschnittlich später und seltener Mütter und haben durchschnittlich weniger Kinder als frühere Frauengenerationen. Die zusammengefassten Geburtenziffern lagen z.B. 2017 in Österreich bei 1,52 und in Deutschland bei 1,57 Kindern pro Frau.

In der öffentlichen Debatte ist daher von einer Krise der sozialen Reproduktion die Rede, in der Frauen mit vielfältigen „Anrufungen zur Mutterschaft" (Correll, 2010) konfrontiert sind. Diese sind aus familien- und bevölkerungspolitischen Diskursen und biopolitischen Interventionen nicht wegzudenken – etwa in Bezug auf Maßnahmen zur Verbesserung der sogenannten Vereinbarkeit von Familie und Beruf oder der rechtlichen Ermöglichung bzw. Verhinderung von Schwangerschaftsabbrüchen. Besonders im konservativen und rechtspopulistischen Spektrum wird die gesellschaftliche Zukunft direkt mit der Lösung der Kinderfrage verknüpft. Das lenkt die Aufmerksamkeit auf die weibliche Reproduktivität, die bisher als Ausdruck der Geschlechterdifferenz schlechthin gilt. Weiblichkeit wird dabei untrennbar mit Mütterlichkeit und Mutterschaft verknüpft.

Aber auch in den Frauenbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts gehört Mutterschaft zum Kern von kontrovers geführten Debatten, nämlich über die feministischen Emanzipationskonzepte Gleichheit und Differenz und die daran anknüpfenden frauen- und gleichstellungspolitischen Strategien. Als Anhängerin des Gleichheitskonzepts sah etwa Simone de Beauvoir (1968, Original 1949) den weiblichen Körper aufgrund seiner Gebundenheit an die (biologische) Reproduktion als defizitär und als Begründung für die Unterdrückung von Frauen an. Adrienne Rich (1979, Original 1976) stimmte knapp 30 Jahre später zwar mit dieser Diagnose überein, zog daraus aber – als Anhängerin des Differenzkonzepts – einen anderen Schluss: Für sie lag in der Macht zur Reproduktion der Gattung ein wichtiger Bestandteil der Emanzipation von Frauen. Diese Position wurde im Feminismus des ausgehenden 20. Jahrhunderts schnell als biologistisch, als Affirmation traditioneller Geschlechterkonzepte und als Spiegel gesellschaftlich um sich greifender (neo-)konservativer Tendenzen kritisiert. Und bis heute lässt sich sagen: Feministische Theoriebildung, Forschung und Politik tun sich schwer mit der Mutterschaft. Marie Reusch sieht darin gar „eine grundsätzliche Schwäche des feministischen Projekts der Emanzipation" (Reusch, 2018, 23).

Die zwischenzeitlich im deutschsprachigen Raum in Vergessenheit geratenen Schriften aus der *Libreria delle donne di Milano*, dem Mailänder Frauenbuchladenkollektiv, und der Veroneser Philosophinnengemeinschaft Diotima geben Anstöße, um die Mutterschaft neu und anders zu verstehen und von dieser aus zu denken (vgl. Kahlert 1996).

Geborenwerden als Bedingtheit menschlichen Lebens

Historisch sensibel und intellektuell entschlossen umreißt die Veroneser Philosophin Adriana Cavarero die Herausforderung, mit der die Neubestimmung von Mutterschaft aus der Perspektive von Frauen konfrontiert ist:

„So schmerzlich und unerträglich es heute auch für viele Frauen sein mag, sich von der Mutterschaft ausgehend zu denken, weil wir jahrhundertelang von der Macht ausgeschlossen waren, da unsere ‚Natur' uns an die Kinder, an deren Aufzucht, an die Ernährung und an das Haus bindet und weil sie uns mit Blut und Tod bezahlte Sentimentalitäten ins Gedächtnis ruft, die hier besser unerwähnt bleiben, so kommt das Denken der Geschlechterdifferenz nicht umhin, dieses Thema zu behandeln, allerdings im Bereich einer Begriffsbildung, wo es die Frau ist, die die Mutterschaft denkt und um sie herum eine Symbolik entwirft, die die Selbsterkenntnis ermöglicht" (Cavarero, 1989, 79).

Die von den italienischen Differenzdenkerinnen vorgenommene Neubestimmung von Mutterschaft verknüpft Überlegungen von Hannah Arendt (1981), Adrienne Rich (1979) und Luce Irigaray (1989) und denkt diese weiter.

In Anlehnung an Arendt, die die Natalität, die Gebürtlichkeit, als allgemeinste Bedingtheit menschlichen Lebens in den Mittelpunkt ihrer politischen Theorie stellt, lenkt Cavarero (1992) den Blick auf das Geborenwerden als universelle Tatsache aller Menschen und setzt die Geburt als Startpunkt für das Denken der Geschlechterdifferenz. Mit

der Geburt, zum Teil bereits in der pränatalen Diagnostik, beginnt die Geschlechterdifferenz nämlich ihre Wirkung zu entfalten, denn das Geschlecht des neugeborenen Kindes ist nicht nur für die Eltern bedeutsam, sondern auch für die amtliche Registrierung und die damit verbundene geschlechtliche Kategorisierung des neuen Lebens. Daran hat selbst das Recht auf ein drittes Geschlecht nichts geändert. Die Geburt zu denken heißt auch, die Mutter(schaft) zu denken, denn das Zur-Welt-Kommen ist trotz der neuen Reproduktionstechnologien an eine Frau gebunden.

Beziehung und Institution

Das auf Rich zurückgehende Verständnis von Mutterschaft als Von-Frauen-geboren-Werden-und-Sein beschreibt eine universelle und unhintergehbare menschliche Erfahrung, die selbstredend der individuellen Freiheit vorangeht. Rich unterteilt die Mutterschaft in zwei sich überlagernde Bedeutungen: die *potenzielle Beziehung* einer jeden Frau zu ihren Reproduktionskräften und zu ihren Kindern und die gesellschaftliche *Institution*, die darauf abzielt, dass dieses Potenzial – und damit jede Frau – unter männlicher Kontrolle bleibt. Cavarero betont, dass es sich bei der Geburt eines Kindes letztlich immer um die Entscheidung einer Frau handelt, Leben zu geben, unabhängig von medizinischen und rechtlichen Möglichkeiten und Begrenzungen der weiblichen Selbstbestimmung. Zudem fasst sie die Geburt als Beziehung zwischen der Mutter und dem neugeborenen Kind. Die Beziehung zur Mutter ist demnach die erste Beziehung jedes Individuums zu der Frau, der man die eigene Existenz verdankt. Diese Bedeutung von Mutterschaft hat sich in der modernen bürgerlichen Gesellschaft jedoch mit der Trennung von Produktion und Reproduktion, d.h. der Aufteilung in (männlich besetzte) Erwerbsarbeit und (weiblich besetzte) Familien-/Hausarbeit, verknüpft, die eine differenzierte und verschärfte Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern zur Folge hatte und die Unterdrückung von Frauen festschreibt.

Alle Geschlechter werden von Frauen geboren und können, so die Differenzdenkerinnen, in der natalen Ordnung der Blicke auf den weiblich-mütterlichen Ursprung des (eigenen) Lebens die Geschlechterdifferenz und ihre gemeinsame (materielle) Herkunft aus der Beziehung zur Mutter erkennen. In Anlehnung an Luce Irigaray wird diese Verbindung *genealogisch* genannt. Nach

Cavarero (1992, 96, Herv. im Original) können Frauen das „mütterliche *continuum*" wieder eröffnen, indem sie selbst Mutter werden und eine Tochter zur Welt bringen. In der Wechselseitigkeit der Blicke zwischen Mutter und Tochter ist demnach die Gestalt der Mutterschaft bereits mit beiden Seiten – der Erzeugenden (Mutter) und der Erzeugten (Tochter) – vollständig vorhanden, ohne dass auch die Tochter Mutter werden müsste. Sie kann sich also für oder gegen eine eigene Mutterschaft entscheiden, ohne Begrenzungen in ihrem Frau-Sein zu riskieren.

Die Sichtbarkeit von Frauen, die mit dem Blickwechsel zwischen Mutter und Tochter beginnt, ist den Differenzdenkerinnen zufolge eine Bedingung für weibliche Produktivität per se, für das Selbst-, Wieder- und Anerkennen unter Frauen sowie ihre selbstbestimmte, in der Genealogie von Frauen positiv begründete Weiblichkeit und Freiheit. Produktivität wird in diesem Denken jedoch nicht nur als materiell, sondern auch als symbolisch vorgestellt. Frauen sind demnach nicht nur Erzeugerinnen von Leben und ggf. Lebensmitteln, sondern auch von Bildern und Worten in vielfältigen kulturellen Räumen, beginnend mit der Geburt und Herstellung von Nahrung bis zur Produktion etwa von Ideen, Wissen, Schriften und Kunstwerken. Die symbolische (Dimension der) Mutterschaft besteht also aus dem Nähren und Produzieren von Leben(smitteln), Bildern und Worten. Weibliche Produktivität ist folglich immer in der Erzeugungsmacht des weiblichen Körpers, als Produktionsort und Ursprung von kulturellen Erzeugnissen, verankert.

Die symbolische Ordnung der Mutter

Basierend auf psychoanalytischen und sprachwissenschaftlichen Überlegungen entwickelt Luisa Muraro (1993), eine für das italienische Differenzdenken maßgebliche Philosophin, die Idee der symbolischen Ordnung der Mutter, die für das Verständnis der symbolischen Dimension der Mutterschaft unverzichtbar ist. Muraro betont, wie eng das Zur-Welt-Kommen in der Beziehung der Geburt mit dem Zur-Sprache-Kommen, dem Eintritt in die symbolische Ordnung durch den Erwerb der ersten Sprache, auch Muttersprache genannt, verbunden ist. Sprechen-Lernen und -Können ist demnach eine Grundvoraussetzung für die Herausbildung von Subjektivität und Autonomie, die angesichts der Beziehung der Mutterschaft immer relativ und auf Anerkennung durch andere angewiesen bleiben. Daneben braucht es für die Entwicklung der weiblichen Subjektivität sprachliche Repräsentationen in Form von Bildern und Worten, die die Vielfalt der Lebensentwürfe, -praxen und -welten von Frauen widerspiegeln, ihre Selbsterkenntnis im eigenen Geschlecht sowie in der weiblichen Genealogie ermöglichen und die Kommunikation unter Frauen fördern. Dies erklärt auch, warum die den Differenzdenkerinnen zufolge von Frauen aktiv und intensiv zu betreibende Arbeit an der symbolischen Ordnung und die bewusste wie wertschätzende Bezugnahme auf andere Frauen wichtige Bestandteile der politischen Praxis sind. Das wechselseitige Anerkennen, Vertrauen-Schenken und Autorität-Verleihen unter Frauen, in diesem Ansatz *affidamento* genannt, ist dafür unverzichtbar.

Mit dem im italienischen Differenzdenken vorgenommenen Perspektivwechsel des abendländischen Denkens von der Zentralität des Todes zur Zentralität der Geburt, das die Mutter(schaft) in den Fokus rückt, erweist sich die Geschlechterdifferenz materiell und symbolisch als unhintergehbar. Die Mutter(schaft) bzw. der weibliche Körper stellt demnach die Schwelle zur Subjektivität und zur menschlichen Existenz überhaupt dar. In der so begründeten symbolischen Ordnung der Mutter stehen die universelle menschliche Erfahrung, von einer Frau geboren worden zu sein, und die diese Erfahrung aufnehmende und fortschreibende Arbeit von Frauen an einer symbolischen weiblichen Genealogie im Zentrum. Mutterschaft wird demnach im Differenzdenken doppelt bedeutet und bedeutend: als symbolische und materielle (Re-)Produktivität von Frauen.

Diese Fokussierung der Mutter(schaft) etabliert keinen (neuen) Mutterkult, sondern entwirft eine realistische Perspektive auf die eigene mütterliche Herkunft und die Biographie aller Menschen, unabhängig von ihrem Geschlecht. Jeder Frau und Mutter wird so eine symbolische Existenz und ein symbolischer Wert zugeschrieben, ohne Frau und Mutter in Eins zu setzen und auf den Lebensentwurf und die Lebenspraxis der eigenen Mutterschaft festzulegen. Dies meint keineswegs die Überhöhung von Weiblichkeit in Form des traditionellen Mutterbilds oder gar die Verknüpfung von Frau-Sein mit vermeintlich weiblichen Eigenschaften, die traditionell als mütterlich gelten, z.B. Fürsorglichkeit und Empathie. Auch werden damit Frauen

keineswegs per se zu besseren Menschen erklärt. Frau-Sein kann so jedoch jenseits des (möglichen) Mutter-Werdens bzw. Mutter-Seins und von Mütterlichkeit in vielfältigen Formen gedacht, gelebt und erfahren werden.

Weibliche Freiheit in Theorie und Praxis

Das Differenzdenken gibt aber nicht nur Anstöße, die reale Mutter(schaft) neu zu bestimmen und ihr einen unhintergehbaren Wert für die menschliche Existenz aller Menschen unabhängig von deren Geschlecht zu verleihen. Mit der Idee der symbolischen Mutter(schaft) und deren Bedeutung für die Neuformulierung der symbolischen Ordnung werden darüber hinaus persönliche und politische Beziehungen zwischen Frauen als symbolisch bedeutsam benannt, anerkannt und aufgewertet. Indem Frauen in Bildern und Worten auf Frauen Bezug nehmen, schreiben sie diese weibliche Genealogie in der symbolischen Ordnung fest. So erweitern sie die Möglichkeiten des An- und Wiedererkennens der Vielfalt weiblicher Lebensentwürfe, -praxen und -welten im Symbolischen und stärken damit die Herausbildung von weiblicher Subjektivität. Die meisten der hier nur kurz umrissenen Ideen sind für sich genommen im feministischen Kontext nicht ganz neu. Charakteristisch für das italienische Differenzdenken und gewinnbringend für die feministische Praxis und Politik im deutschsprachigen Raum ist aber die darin enthaltene enge Verbindung von Theorie und politischer Praxis und die damit verbundene Orientierung an der Umsetzung und Umsetzbarkeit feministischen Denkens in gesellschaftspolitischer und -verändernder Absicht. In diesem Ansatz wird die zunehmende Kluft zwischen feministischer Theoriebildung und Praxis überwunden und durch eine dynamische Verbindung beider ersetzt: Das Denken der Geschlechterdifferenz verknüpft die theoretische Grundlegung und alltägliche Praxis mit dem Ziel, die Freiheit von Frauen zu vergrößern und männlich geprägte Herrschaft abzubauen.

Literatur

ARENDT, Hannah. Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München-Zürich, 1981.
BEAUVOIR, Simone de. Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Reinbek, 1968 (orig. 1949).
CAVARERO, Adriana. Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz. In: Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona. Der Mensch ist Zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz. Wien, 1989, S. 65–102.
CAVARERO, Adriana. Platon zum Trotz. Weibliche Gestalten der antiken Philosophie. Berlin, 1992.
CORRELL, Lena. Anrufungen zur Mutterschaft. Eine wissenssoziologische Untersuchung von Kinderlosigkeit. Münster, 2010.
IRIGARAY, Luce. Genealogie der Geschlechter. Freiburg i. Br., 1989.
KAHLERT, Heike. Weibliche Subjektivität. Geschlechterdifferenz und Demokratie in der Diskussion. Frankfurt-New York, 1996.
MURARO, Luisa. 1993. Die symbolische Ordnung der Mutter. Frankfurt-New York, 1993.
REUSCH, Marie. Emanzipation undenkbar? Mutterschaft und Feminismus. Münster, 2018.
RICH, Adrienne. Von Frauen geboren. Mutterschaft als Erfahrung und Institution. München, 1979 (orig. 1976).

Autorin

HEIKE KAHLERT, Dr. rer. soc. habil., ist Professorin für Soziologie/Soziale Ungleichheit und Geschlecht an der Ruhr-Universität Bochum.

ANTIMUSLIMISCHER RASSISMUS IN DER FRAUENBEWEGUNG

Kann das Denken der sexuellen Differenz helfen?

Antje Schrupp

Beim Denken der sexuellen Differenz geht es nicht, wie oft vermutet wird, um die Unterschiede zwischen Frauen und Männern. Sondern es geht in erster Linie darum, die Unterschiede zwischen Frauen wahrzunehmen und zum Gegenstand politischer Verhandlungen zu machen. Denn nur aus einer patriarchalen Perspektive, die Frauen in Bezug auf Männer definiert, sind alle Frauen einander ähnlich. Nimmt man die Männer aus der Gleichung, rückt die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Frauen ins Blickfeld.

Allerdings ist auch der umgekehrte Fall möglich: dass politische Differenzen den Umweg einer symbolischen Auseinandersetzung über Frauen (und wie sie zu sein haben) nehmen. Das geschieht derzeit im Hinblick auf den Islam, wo ‚das Kopftuch' zum Platzhalter dafür geworden ist, wie verschiedene Religionen oder Kulturen ‚ihre' Frauen behandeln. Der Verweis auf das Kopftuch als Beweis für eine Unterdrückung der Frau dient als Legitimation dafür, pauschale Urteile über ‚den Islam' oder ‚die Muslime' zu fällen, Rassismus und Vorurteile werden legitimiert durch den Verweis auf ein höheres Ziel und Anliegen: die Frauen zu retten.

‚Der Islam' als Projektionsfläche

Das führt dann zu manch absurden Positionierungen. Männer, die sich als unversöhnliche Gegner inszenieren, vertreten dann inhaltlich plötzlich dieselben Ansichten; islamhassende Abendlandretter und fundamentalistische Hüter des wahren Islam sind sich auf einmal darüber einig, dass ‚der Islam' den Frauen alles Mögliche vorschreibe, speziell natürlich Gehorsam gegenüber den Männern. Dass muslimische Frauen sowohl die islamische Religion als auch das Symbol des Kopftuchs anders verstehen und interpretieren, wird von beiden Seiten für irrelevant erklärt.

Für Feministinnen ist diese Konstellation allerdings auch eine Versuchung, denn indem Sexismus auf die gegnerische Gruppe projiziert wird, können sich Bündnisse für die Forderungen im

eigenen Lager ergeben: Die Reform des Sexualstrafrechts in Deutschland vom Herbst 2016, in der ‚Nein heißt Nein' in Bezug auf sexualisierte Gewalt endlich Gesetz wurde, war eine Folge der Übergriffe in der Silvesternacht 2015/16 in Köln und der rassistischen Dynamik, die das in der deutschen Debatte ausgelöst hatte. Das Gesetz geht nun mit einer erleichterten Ausweisung nichtdeutscher Straftäter Hand in Hand.

Leider haben einige, durchaus relevante Teile der deutschen Frauenbewegung das rassistische und antimuslimische Narrativ teilweise übernommen, die Mehrheit hat diesen Versuch der Instrumentalisierung aber zum Glück durchschaut.

Wie sich zu innermuslimischen Streitpunkten verhalten?

Angeregt durch die aus den USA kommenden Debatten zur Intersektionalität, also der Aufmerksamkeit für die Überkreuzung unterschiedlicher Diskriminierungsmechanismen, gibt es ein Bewusstsein für weiße Privilegien. Gleichzeitig melden sich Musliminnen auch innerhalb der Frauenbewegung häufiger zu Wort und finden teilweise auch Gehör. Allerdings werden dabei heikle Themen manchmal auch einfach umschifft und manche vertreten die Ansicht, dass sich nur Musliminnen selbst zu Fragen des Islam oder der muslimischen Kultur äußern dürfen – so wurde ich für eine kritische Rezension des Buches einer muslimischen Autorin dafür angegriffen, dass ich mir zu diesen Themen eine Meinung anmaße.

Das inhaltliche Heraushalten geht aber schon deshalb nicht, weil zum Beispiel der Streit um die Interpretation des Kopftuchs, aber auch um Fragen wie die Stellung der Frauen in den Familien, um sexuelle Freiheit und Ähnliches ja durchaus innermuslimisch geführt werden. Die iranische Aktivistin, für die das Kopftuch direkt für Zwang und sein Ablegen als Symbol der Freiheit gilt, stellt andere Ansprüche an eine feministische Solidarität als die türkischstämmige Wissenschaftlerin, die wegen ihres Kopftuchs keine Stelle findet.

Frauen als Akteurinnen sehen

Wie können Feministinnen in dieser Situation am besten agieren? Wie können sie den Positionen von Frauen in ihrer Unterschiedlichkeit gerecht werden und öffentliches Gehör verschaffen? Der wichtigste Punkt ist zunächst die Einsicht, dass Differenz nichts Schlimmes ist, sondern der notwendige Ausgangspunkt für eine Debatte und damit auch für neue Ideen und Perspektiven. Differenzfeminismus bedeutet, die real vorhandenen Unterschiede zu sehen – zwischen mir und der Frau, die mir gerade gegenübersteht – und sie nicht durch eingebildete Unterschiede überlagern zu lassen.

Ein Hauptproblem an der heutigen Diskussion über Unterschiede ist, dass allgemeine Regeln auf individuelle Handlungen übertragen werden, wofür Musliminnen, die Kopftuch tragen, geradezu ein Paradebeispiel sind. Sie können ja sehr unterschiedliche Gründe dafür haben, das zu tun. Aber um ihr Verhalten zu erklären, fragt man sie nicht persönlich, sondern sucht die Begründung in übergeordneten Theoremen, Geboten, Vorschriften. Dieser Mechanismus, der die Frauen nicht als Akteurinnen sieht, sondern als die passiven Opfer bestimmter Verhältnisse (wobei wir eigentlich doch wissen sollten, dass die reale Situation immer eine Kombination aus beidem ist), trifft besonders Frauen, die einer gesellschaftlichen Minderheit angehören. Das Verhalten der eigenen Gruppe betrachtet man immer differenzierter als das der anderen. Aber der Mechanismus gilt grundsätzlich: Warum Frauen Highheels tragen, sich um kleine Kinder kümmern, Teilzeit arbeiten, kleinere Autos fahren, ihre Kissenbezüge bügeln – für all das lassen sich natürlich kulturelle, soziologische, psychologische Gründe finden. Doch diese Gründe zählen nichts, wenn ich es mit einer konkreten Person zu tun habe.

Aufmerksamkeit für Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Frauen

Was nötig ist, sind also nicht noch weitere Theorien über Unterschiede zwischen Gruppen von Menschen, sondern wir müssen den Unterschied erkennen zwischen einer konkreten Person und einer Allgemeinheit, der sie zugerechnet wird. Die politische Praxis besteht dann darin, dieser subjektiven Position der Einzelnen Geltung zuzugestehen. Und der Angelpunkt dafür ist das, was die Italienerinnen *Begehren* nennen. Welches Begehren steht hinter dem, was eine Frau tut? Das meint nicht einfach nur Lust oder Wunsch, sondern es geht um eine quasi spirituelle Verbindung zwischen der freien Subjektivität einer Frau und der Welt, so wie sie sie vorfindet. Zwischen dem, was sie anzieht,

und dem, wo sie jetzt ist. Aus dieser Differenz heraus lassen sich die Motivationen für weibliches Handeln erkennen.
Das, was den Differenzfeminismus von anderen feministischen Richtungen unterscheidet, ist die Aufmerksamkeit für die Vielfalt und Unterschiedlichkeit dessen, was Frauen möchten. Der Frauenbewegung generell geht es ja um die Differenz zwischen der Welt, so wie sie derzeit ist, und der Welt, so wie Frauen sie sich wünschen. Aber während viele Feminismen diese Welt quasi aus Sicht der Frauen analysieren und daraus eine objektive ‚Lage der Frau' destillieren, geht es im Differenzfeminismus um die Mechanismen und Dynamiken, die dabei helfen (oder es verhindern), dass eine konkrete Frau ihrem eigenen, subjektiven Begehren folgt. Eine freie Frau ist nicht die, die in einer möglichst freiheitlichen Umgebung lebt, sondern diejenige, die ihren konkreten Möglichkeiten entsprechend das tut, was mit ihrem Begehren im Einklang ist. Eine unfreie Frau ist entsprechend die, die lediglich tut, was von ihr erwartet wird oder was sie glaubt, dass von ihr erwartet wird.

Dem eigenen Begehren folgen

Die Praxis des ‚Affidamento', des Sich-Anvertrauens, das die Feministinnen des Mailänder Frauenbuchladens 1989 in ihrem Buch *Wie weibliche Freiheit entsteht* beschrieben haben, bedeutet, dass eine Frau sich mit ihrem Begehren dem Mehr und der Autorität einer anderen anvertraut. Nicht Forderungen an Staat und Männer schaffen weibliche Freiheit, sondern die gegenseitige Ermutigung und Unterstützung von Frauen auf dem Weg ihres Begehrens. Dabei schließt ‚Affidamento' eben beides ein: Begehren und Autorität, Unterstützung und Konflikt.
Es geht also nicht um eine kritiklose Unterstützung der anderen, egal was sie will oder tut, sondern es ist auch ein skeptischer Blick, ein Gegenüber nötig: Hat sie ihre Stundenzahl im Job reduziert, weil sie wirklich selbst ihre Schwiegermutter pflegen will, oder tut sie es, weil ihr Mann das von ihr erwartet? Passt sie sich religiösen Kleidervorschriften an, weil sie das als Teil ihrer eigenen Spiritualität wichtig findet, oder weil sie Konflikte mit ihrer Community vermeiden möchte? Diese Fragen sind es, die zählen, und es ist offensichtlich, dass man sie nicht allgemein beantworten kann, sondern dass man dafür eine Beziehung haben muss zu der Frau, um die es geht. Aber es stimmt eben auch, dass andere meine Begehren oft besser erkennen können als ich selbst. Wir selbst neigen dazu, alles, was wir tun, zu rechtfertigen. Ob wir für eine Sache wirklich brennen oder ob wir eigentlich daran zweifeln, uns das aber nicht eingestehen, können andere oft besser erkennen, vor allem, wenn sie uns gut kennen.
Kritik und Konflikt unter Feministinnen entzünden sich dann also nicht daran, ob die andere etwas tut, was aus meiner Sicht falsch ist, sondern daran, dass sie mich vielleicht darauf hinweist, dass ich im Begriff bin, etwas zu tun, was meinem eigenen Begehren entgegensteht, dass ich dabei bin, mich Konventionen zu unterwerfen, mich Erwartungen anderer anzupassen. Das bedeutet auch, die jeweils konkreten Möglichkeiten mit einzubeziehen. Eine freie Frau tut alles, was sie kann, um ihrem Begehren zu folgen – aber was das ist, lässt sich nicht abstrakt entscheiden. Differenzfeminismus bedeutet auch, dass die Unterschiede zwischen Frauen den weiblichen Handlungsspielraum erweitern. Ich finde vielleicht den Mut, Dinge zu tun, vor denen ich bisher Angst hatte, wenn ich eine andere sehe, die etwas Ähnliches geschafft hat. Ich merke erst, dass ich dieses oder jenes tun will, wenn ich eine andere sehe, die das tut.

Zunächst einmal: staunen

Wenn ich also eine Frau sehe, die etwas tut, das ich selbst für ‚unfeministisch' halte (sich einer Schönheitsoperation unterziehen, einen jähzornigen Mann heiraten, einen schlecht bezahlen Job annehmen, ein Kopftuch tragen…), geht es zunächst darum, folgende Fragen zu stellen: Welches Begehren drückt sich bei ihr darin aus, dass sie das tut? Will sie damit etwas in der Welt erreichen? Und: Welches Begehren drückt sich meinerseits darin aus, dass mir ihre Entscheidung nicht behagt? Es kommt auf die Qualität der Beziehung zwischen uns an, ob wir diese Unterschiede zwischen uns im Sinne einer Vergrößerung der weiblichen Freiheit fruchtbar machen können.
Dafür ist es hilfreich, beim Aufkommen solcher Unterschiede nicht sofort mit dem Urteilen zu beginnen, sondern zunächst einmal zu staunen. Zu staunen bedeutet, Unterschiede wahrzunehmen und zu betrachten, ohne gleich die eigenen Maßstäbe aufzurufen. Staunen bedeutet, sich Zeit zu lassen, um zu verstehen. Darin einzuwilligen, selbst

verunsichert zu werden, wahrzunehmen, dass man bestimmte Aspekte und Perspektiven noch nicht kannte. Staunen verharrt zwischen Zustimmung und Ablehnung im Zustand des Unentschiedenen, es schafft ein ‚Dazwischen', bei dem noch nicht klar ist, worauf die Begegnung hinausläuft: Überzeugt die eine die andere? Lassen wir unsere Differenzen stehen, weil wir uns zwar nicht einig sind, das Thema aber nicht so wichtig finden? Oder kommt es zu einem Konflikt?

Konflikte austragen

Die letzte Möglichkeit, der Konflikt, ist die interessanteste, weil sie bedeutet, dass zwei freie weibliche Subjekte ihre jeweiligen Erfahrungen, Ideen, Überlegungen aneinander messen. Und in diesem Fall – nicht in den drei anderen – besteht die Möglichkeit, dass dadurch etwas Neues über die Welt herauskommt, dass wir die Bedingungen der weiblichen Freiheit erweitern. Dass Konflikte in der herrschenden symbolischen Ordnung einen so schlechten Ruf haben, liegt daran, dass sie unter patriarchalen Vorzeichen häufig zu Krieg, zu Leid, zu Zerstörung geführt haben. Viele Frauen scheuen deshalb Konflikte und geben viel zu oft ‚um des lieben Friedens willen' nach, sowohl im Privaten als auch in der Öffentlichkeit.

Viele finden deshalb die Vorstellung verlockend, Konflikte an höhere Instanzen zu delegieren – die Polizei, die Justiz. Aber gerade bei kulturellen Fragen ist das nicht sinnvoll. Eine Differenz gesetzlich zu regeln bedeutet nämlich gleichzeitig, die wirkliche Debatte darüber zu erschweren, was man leider an der Diskussion über ‚den Islam' sehr gut sehen kann: Je mehr staatliche Versuche es gibt, das Kopftuch zu verbieten, umso mehr wird es zu einem Symbol für islamische Identität und Selbstbehauptung. Und Musliminnen, die kein Kopftuch tragen und über Jahre hinweg gegen eine solche Pflicht argumentiert haben, finden sich in der Rolle wieder, das Recht anderer Frauen, es freiwillig zu tragen, verteidigen zu müssen.

Differenzfeminismus bedeutet daher auch, die Konflikte unter Frauen nicht Männern und staatlichen Organen zur Entscheidung ‚anzuvertrauen'. Bei einem Vortrag von Luisa Muraro über weibliche Freiheit vor einigen Jahren gab es anschließend Einwände aus dem Publikum, die auf die unfreie Situation von Musliminnen aus ihrem Umfeld hinwiesen: das Mädchen in der Schule, die nach dem Sommerurlaub in der Türkei plötzlich Kopftuch trug und wie ‚gehirngewaschen' erschien, die marokkanische Nachbarin, die kaum ihre Wohnung verlässt, und ähnliches. Mich hat die Antwort von Luisa Muraro beeindruckt. Sie fragte nämlich zurück: „Und, was tut ihr?"

Eine Politik in erster Person

Die Befreiung der Frauen aus unterdrückerischen Verhältnissen geschieht niemals einfach ‚von oben'. Patriarchale Verhältnisse sind immer subtil und sie sind strukturell und persönlich zugleich. Sie sind selten einfach nur gewaltvoll, sondern eingeschrieben in die Gefühle und ins Unbewusste. Die Befreiung jeder einzelnen Frau muss daher innerlich und äußerlich zugleich stattfinden. Die Stärke von Affidamento-Beziehungen unter Frauen ist, dass sie kontextbezogen sind, dass sie nicht ‚zwischen Religionen' oder ‚zwischen Kulturen' stattfinden, sondern zwischen einer Frau und einer anderen Frau. Zwischen zwei Frauen, die verstanden haben, dass ihre Unterschiede ihre Stärke sind. Dass das Anderssein der einen auch für die andere hilfreich sein kann, um die Differenz zwischen der Welt, so wie sie ist, und der Welt, so wie sie sich diese wünscht, zu überbrücken. Dabei helfen keine ‚interkulturellen' oder ‚interreligiösen' Gespräche, sondern nur ‚intervitale' Gespräche, bei denen unsere Unterschiede auf den Tisch kommen, aber eben die realen, die zwischen uns wirklich vorhandenen Unterschiede, nicht die Klischees.

Die Politik der Frauen ist eine Politik in erster Person, keine Politik der Repräsentation. Diese Praxis ist wertvoll, gerade in Zeiten, in denen kulturelle Stereotype, Rassismen, Klischees wieder Aufwind haben.

Zum Weiterlesen:
ABC des guten Lebens, Christel Göttert Verlag 2012, in dem Staunen, Dazwischen, Differenz, Konflikt, Autorität, Begehren usw. wichtige Stichworte sind.

Autorin
ANTJE SCHRUPP ist Politikwissenschaftlerin und Journalistin und lebt in Frankfurt. Sie beschäftigt sich vor allem mit weiblicher politischer Ideengeschichte. Sie ist Redakteurin des Internetforums www.bzw-weiterdenken.de und organisiert derzeit zusammen mit anderen die internationale Konferenz „Denkumenta 2" zum Thema „Über_setzen. Gutes Leben für die ganze Welt" in St. Arbogast in Österreich (16.-19. August 2019, Infos: www.denkumenta.de).

DIE DENKENDE DIFFERENZ DER GESCHLECHTER

Sexuelle Differenz und geschlechtergerechte Sprache

Andrea Günter

2018 gab der Dudenverlag ein Debattenbändlein heraus, in dem die beiden Fachfrauen Anne Wizorek und Hannah Lühmann über geschlechtergerechte Sprache debattieren (Lühmann/Wizorek, 2018). Dieses Buch nahmen einige deutsche Tageszeitungen als Ausgangspunkt, um zum Frauentag am 8. März 2019 über diese Diskussion zu berichten. Offenbar hat das Thema ‚Geschlecht und Sprache' nichts an Brisanz eingebüßt. Das zeigen die zahlreichen LeserInnenbriefe. Nun könnte man diese Briefe sichten, indem man sie nach Pro und Contra für oder gegen eine ‚geschlechtergerechte Sprache' sortiert. Man könnte divergierende Ansichten über Sprache, genauer gesagt über Repräsentation, Grammatik und Geschlecht analysieren und bewerten. Ich möchte hier aber einen anderen Weg einschlagen und diese Debatte unter dem Blickwinkel der *politischen Praxis der sexuellen Differenz* sichten.

Welt-Schöpfen: ein anderer Blick auf die Sprache

Der Streit über das Verhältnis von Geschlecht und Sprache schwelt schon lange. Worin besteht seine politische Bedeutung – und zwar nicht an sich, sondern heute, im Jahre 2019, also historisch? Der ausschlaggebende Unterschied zu den Diskussionen über Geschlecht und Sprache vor 20 oder 30 Jahren scheint mir folgender Punkt zu sein: Die Debatte wird inzwischen sogar in deutschen Tageszeitungen unter dem Stichwort ‚*geschlechtergerechte* Sprache' geführt. ‚Geschlechtergerecht' – dieses Wort hat es vor 20 Jahren noch nicht gegeben. Es zeigt an: Die Sprache ist erfinderisch. Jemand hat dieses Wort gebildet. Andere haben es aufgegriffen, weil es einerseits kurz und bündig, andererseits unmissverständlich eine Ambition auf den Punkt bringt, die das 20. Jahrhundert wie kein anderes geprägt hat: die Notwendigkeit, das Sprechen und Denken über die Geschlechterverhältnisse weiterzuentwickeln, angeleitet von dem Bedürfnis nach mehr Geschlechtergerechtigkeit.

In der Diskussion der Frauen des Mailänder Frauenbuchladens und der Diotima-Philosophinnen ist die sexuelle Differenz keine Theorie über die Geschlechter, die Biologie und die Gesellschaft. Sie verstehen ihren Ansatz als eine politische Praxis, die das Ziel verfolgt, Frauenbeziehungen zusammen mit dem Sprechen und Denken zu kultivieren, sodass die Geschlechterdifferenz als Schnittstelle zwischen Sprache/Sagbarem/Gesprochenem, Denken/Unterscheiden und Geschlecht ihre schöpferische und Welt gestaltende Kraft entfalten kann:[1] „Politik der Geschlechterdifferenz heißt, aus der sexuellen Differenz eine Vermittlerin und als solche eine Welt-Schöpferin zu machen (oder, wenn uns das lieber ist, eine Erfinderin von Bedeutungen der Welt)" (Muraro, 1994, 76).

Das ist ein anderer, geweiteter Blickwinkel auf Geschlecht und Sprache, als es die Frage nach Repräsentation, Grammatik und Geschlecht allein thematisiert. Denn hier erhält die Fragestellung einen sprach-anthropologischen Rahmen. Das Sprach-Schöpferische, also das durch Sprache Gestalt- und Veränderbare wird zum Maßstab der Diskussion über Sprache und Geschlecht. Denn dass die Frage nach dem Verhältnis von Sprache, Repräsentation und Geschlecht begrenzt ist, zeigt sich allein schon daran, dass in unterschiedlichen Sprachen dieses Verhältnis sehr unterschiedlich gebildet wird. Die Erfindung des Wortes ‚geschlechtergerecht' ist auf die schöpferische Kraft der Sprache als Produkt des menschlichen Bedürfnisses, sich in Bezug auf Sexuelles artikulieren zu wollen, zurückzuführen. ‚Die Geschlechterdifferenz denkt' – so ordnet man ein solches Phänomen im Denken der sexuellen Differenz ein.

Warum sollte Sprache nicht schöpferisch sein, wenn es um die Geschlechter geht? Sie muss es regelrecht sein, sollen Geschlechterverhältnisse neu – gerechter – geordnet werden. Dabei muss man nicht unbedingt neue Worte erfinden. Aber gerade die Schöpfung eines neuen Wortes wie ‚geschlechtergerecht' zeigt an, dass es beim Verhältnis von Sprache, Geschlecht und Politik um mehr und anderes geht als um Repräsentation. Zugleich wird erkennbar, wie das gehen kann: Worte, die die Sprachen für das (menschliche) Sexuelle anbieten, werden immer wieder neu eingebunden und kombiniert, um sprechend und denkend die Lebensverhältnisse, ihre Veränderungen, ihre Herausforderungen zusammen mit den Wünschen der Menschen in Beziehung zu setzen. Eine solche, oftmals zufällige Neukombination kann eine neue Bedeutung der Welt erschließen, sie lesbarer machen, wenn sie gehört, aufgegriffen und weiterentwickelt wird. Insofern ist Sprache politisch, ist die sexuelle Differenz eine Kraft, die mithilfe der Sprache Welt erschafft und dadurch das menschliche Sexuelle kultiviert.

Die denkende Differenz der Geschlechter

Die titelgebenden Formulierungen „denkende Differenz der Geschlechter" (Muraro, 1994) bzw. „das Denken der Geschlechterdifferenz" (DIOTIMA, 1984) bezeichnen ein Paradigma (vgl. Drygala/Günter, 2010), das das sprechende und denkende Tun der Menschen hervorhebt, insofern es um die geschlechtlichen Dimensionen menschlicher Selbstdeutungen und deren Verflechtungen mit den Dingen der Welt geht. Um diese Sichtweise anhand eines konkreten Beispiels herauszuschälen, lohnt es sich, einen der vielen Leserinnen- und Leserbriefe der gegenwärtigen Debatte genauer anzuschauen. Er ist von Manfred Höfert verfasst, firmiert in der Badischen Zeitung vom 18.3.2019 unter dem Schlagwort „gendergerecht" und titelt „Es handelt sich um eine Vergewaltigung der Sprache". Ich werde zunächst den Gesamtbrief zitieren und dann im Sinne der „denkenden Differenz der Geschlechter" einordnen.

„Soeben habe ich den ‚Aufruf zum Widerstand' des Vereins Deutsche Sprache gegen die sogenannte gendergerechte Sprache unterschrieben. Während ich bisher dem Treiben und den Taten der politisch so korrekten Sprachverhunzer eher amüsiert zugeschaut habe, werde ich nun meine geliebte deutsche Sprache nur noch so verwenden, wie es mich meine Deutschlehrer – es waren bemerkenswerte und ausgezeichnete Frauen darunter – gelehrt haben. Wenn die Konstruktion ‚evangelische Studierendengemeinde' statt ‚Studentengemeinde' noch belächelt werden kann, handelt es sich bei den ‚zu Fuß Gehenden (StVO von 2013)' statt Fußgängern schlicht um eine Vergewaltigung unserer Sprache. Mit einer gendergerechten Sprache lassen sich die – auch beim diesjährigen Weltfrauentag wieder klar formulierten – Defizite unserer Gesellschaft bei der Gleichbehandlung von Frauen nicht beseitigen, ja nicht einmal übertünchen."

Auffällig an dieser Argumentation finde ich die Kombination aus der Kritik an der „gendergerechten" Sprache und dem Bekenntnis zum Defizit der Geschlechterverhältnisse und zur Gleichbehandlung von Frauen. Auf jeden Fall ist dem Schreiber zuzustimmen, dass eine Veränderung der Sprache allein als Mittel zur Veränderung der Geschlechterverhältnisse nicht ausreicht. Aber gilt auch der Umkehrschluss? Geht mehr Geschlechtergerechtigkeit ohne den Sinn für den Zusammenhang von Sprache, Geschlecht und Politik und ohne Bereitschaft, eingespielte Sprachpraktiken zu verändern? Wie in dem Pro und Contra-Schema vorgegeben, kann man mit diesem Zusammenhang umgehen, indem man ihn vereindeutigt, polarisiert und verabsolutiert. Auch das ist Sprachpolitik, nein, vor allem ist das eine bestimmte Art von Sprachpolitik: etwas vereinseitigen und dabei ins Extreme steigern statt zu differenzieren und relativieren. Wenn ein Mittel nicht ausreicht, ist es aufgrund dieser Vereindeutigungsstrategie falsch. Aber hat eigentlich irgendjemand irgendwann behauptet, dass mit einer anderen Grammatikpolitik alle Probleme der Geschlechterverhältnisse gelöst seien und der Umgang mit Sprache und Geschlecht darauf zu reduzieren sei?

Sprachpolitik wider Willen

Gerade bei diesem Brief kann man sich fragen, ob der Schreiber sich, wie er behauptet, selbst passiv gegenüber Sprachpolitik verhält, denn er betreibt diese ganz offensichtlich selbst. Sein Geschlechtergebrauch von Vokabular und Wortschatz ist passgenau zu seiner Sichtweise eingesetzt, diesbezüglich ist der Brief ein kleines rhetorisches Kunstwerk. Allerdings scheint mir dies auch die Falle zu sein, die er sich selbst stellt. In diesem Brief bekundet nicht allein der Schreiber (s)eine Haltung gegenüber einer grammatikalisch geschlechtergerechteren Sprache. Das Paradigma ‚geschlechtergerechte Sprache' schreibt diesen Brief ganz offensichtlich mit. Denn gleichgültig, für welchen Gebrauch der Verfasser sich hier entschieden hat, dieser folgt den Anforderungen des Politikums ‚geschlechtergerechte Sprache'. Das gibt den Sinnhorizont vor, durch den dieser Brief und seine kunstvolle Gestaltung überhaupt Bedeutung annimmt.

Gerade der bewusste und gezielte Einsatz der Sprachfiguren bis hin zur Setzung der Anführungszeichen – bei „Fußgänger" lässt er sie auffälligerweise weg – veranschaulicht, dass sich der Verfasser dem Politikum ‚geschlechtergerechte Sprache' unterordnet. Auch wenn der Verfasser die Gestaltungsmittel selbst gewählt haben mag, kam er nicht darum herum, einen der zentralen Gründe, auf dem die Forderung nach einer geschlechtergerechten Sprache basiert, selbst realisieren zu müssen: das nicht automatisch Mitgemeintsein von Frauen. Denn wenn er auf „*meine* Deutschlehrer" rekurriert, dann schließt das nicht automatisch ein, dass er Deutschlehrerinnen hatte. Die darum nötige Differenzierung ergänzt er ausgerechnet in einer Parenthese. Der Satz mit dem Rekurs auf „Deutschlehrer" muss unterbrochen werden, wenn der Autor der Tatsache gerecht werden will, dass er nicht nur Lehrer, sondern auch Lehrerinnen hatte – und um diese Geste von Geschlechtergerechtigkeit kommt seit dem Auftauchen der Diskussion um den Zusammenhang von Geschlechterverhältnissen und grammatischen Regelwerken keiner mehr herum. Somit wurde für den Leserbriefautor eine Unterbrechung des Satzes nötig. Eine solche Unterbrechung ist ein Zeichen dafür, dass die ‚objektive' Grammatik nicht ausreicht. Gerade weil er sich auf eine konkrete – (s)eine subjektive – Situation bezieht, erweist sich das neutrale grammatikalische Regelwerk als ungenügend. Die konkrete Situation lehrt die Grenzen rein grammatikalischer Regelwerke. Diese können nicht aus sich heraus beantworten, wie das Verhältnis von Allgemeinem-Neutralem und Konkretem gestaltet werden soll, denn die dahinterliegende Fragestellung ist keine grammatische, sondern eine philosophische. Die Antworten darauf sind historisch, sie verkörpern politische Ideen und müssen ethisch legitimiert werden. Grammatik hat keinen Vorrang vor Ethik. Sie ist weniger als Ethik.

Damit komme ich an den Punkt nachzufragen, was die DeutschlehrerInnen dem Verfasser eigentlich über die Sprache und insbesondere die deutsche Sprache gelehrt haben. Nur Rechtschreibung und Grammatik? Oder auch Gedichte? Novellen? Rhetorik? Das Poetische? Haben sie ihm nicht den Sinn für die Kreativität der Sprache und die vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten des Deutschen geschärft? Hat er diese Seite des Unterrichts vergessen? Oder lässt er sie einfach unter den Tisch fallen?

Was ich mit meiner Interpretation dieses Leserbriefes sichtbar machen möchte, ist, wie grammatikalische Gestaltung, Geschlechtsreferenz und das Paradigma ‚geschlechtergerechte Sprache' miteinander begonnen haben, Fangen zu spielen. Denn ist ein neuer Ausgangspunkt erst einmal gefunden, eröffnet er auf seine eigene Weise neue Bedeutungszusammenhänge, denen man kaum mehr ausweichen kann. Dazu muss aber nicht unbedingt ein neues Wort oder gar ein Paradigma kreiert werden.

Der freie Sinn der Geschlechterdifferenz

Was bedeutet das Konzept ‚denkende Differenz' nun in dem Fall, wenn es um schon etablierte, sogar stark belastete Worte und deren Gebrauch geht? Das Wort ‚Frau' ist in der Dimension der schöpferischen Kraft der sexuellen Differenz vor allem ein Signifikant und weniger eine Repräsentation. Es ist als ein Wort zu betrachten, mit dem jemand – eine Frau oder ein Mann – etwas ausdrücken will und das irgendwie (unbestimmtes, aber bestimmbares Verhältnis) in Beziehung zu Frauen (unbestimmter Plural) und der einzelnen Frau steht, die es hört und gemäß der Appellstruktur der Sprache mit sich in Beziehung setzen soll. Im Wort ‚Frau' (für ‚Mann' gilt natürlich das Gleiche) gibt es also mindestens eine doppelte Referenz auf ‚Frau':

einmal auf ein diesem Wort entsprechendes Signifikat, und einmal auf die Frau, die sich damit identifizieren soll. Indem die italienischen Denkerinnen in Geschlechterworten die sprachlich-kommunikative und damit politische Dimension des Signifikanten (‚Frau') betonen, rücken sie die Differenz zwischen der einen Frau, die hört, und dem Signifikat ins Bewusstsein. Nicht mit dem identifizierbaren Signifikat identisch zu sein, sich davon als unterschieden erfahren und sich ferner aktiv davon unterscheiden zu können, darüber erfährt eine Frau etwas über ihre Identität als Frau. Sie erfährt diese als Differenz. Die *Differenz erfahren, verarbeiten und hierfür in erster Person sprechen*, darauf kann sie Bewusstsein und Identität als Frau gründen. Es handelt sich um die politische Dimension von Bewusstsein und Identität. ‚Identität' wird in Form einer sprachlichen Sinngebungspraxis virulent. Als ‚Tauschobjekt' in Kommunikation und Dialog steht das Wort ‚Frau' außerdem wie jedes andere Wort für ein Symptom (einen Mangel) und/oder für eine Herausforderung gleichermaßen. Im Gegenteil, wäre es darauf reduziert, etwas Bestimmtes und dieses eindeutig zu repräsentieren, wäre es (genauer gesagt: sein Gebrauch) sehr begrenzt, kaum aber erfinderisch-schöpferisch. Wenn das menschliche Sexuelle (s)einen freien Sinn entfalten soll, darf es nicht durch eine einst bestimmte Bedeutung und/oder durch einen schon geregelten Gebrauch von ‚Frau' und ‚Mann' (wie durch das Regelwerk der Grammatik oder die Definition von ‚Frau' in irgendeiner Theorie) dominiert werden. So kann das Wort ‚Frau' etwa als Symptom einer Schieflage und/oder Herausforderung für bessere Geschlechterverhältnisse interpretiert werden. Die Erfahrung der Differenz von Frauen und dem Signifikanten ‚Frau' muss hierfür verarbeitet werden. Dafür braucht es das Sprechen einer Frau in erster Person. Damit die Geschlechterdifferenz schöpferisch und ihr Sinn frei bleibt (Muraro, 1994, 78), muss ihre Bedeutung offen bleiben. Diese Praxis, mit Geschlechterworten umzugehen, eröffnet den Zugang zu mehr Geschlechtergerechtigkeit.

Sprache und Gerechtigkeit

Abschließend möchte ich noch einen letzten Aspekt der aktuellen Debatte aufgreifen. Während ich Hannah Lühmanns Position, Sprache sei mehr als Repräsentation, durchaus zustimme, erstaunt mich dennoch die Verbindung, die sie zwischen Sprache und Gerechtigkeit zieht. Sprache sei kein Instrument für die Verbesserung unseres Denkens oder für Gerechtigkeit, behauptet sie (Lühmann, 2019, 3). Aber welches Verständnis von Gerechtigkeit vertritt die Autorin hier? Das Phänomen Gerechtigkeit gibt es nämlich nur, weil Menschen denkende Wesen sind, die die Bedeutungen ihres Zusammenlebens artikulieren, beurteilen und sich darüber miteinander verständigen. Ernst zu nehmen, dass Gerechtigkeit ein symbolisches Phänomen ist – ein für unsichtbare Dinge bestimmtes Wort, das dazu verhilft, Sinnaspekte des menschlichen Lebens auszudrücken, wie Hannah Arendt es formuliert (Arendt, 1994, 146) –, kann dazu beitragen, dass wir etwas über die Sprache lernen, wenn wir sie vom Phänomen ‚Gerechtigkeit' her verstehen und uns entsprechend auf sie einstellen. Das Verhältnis von Sprache und Gerechtigkeit besser zu verstehen, auch dazu regt das Paradigma ‚geschlechter*gerechte* Sprache' an.

Anmerkung

[1] Entsprechend lautet der Titel der Einleitung des DIOTIMA-Buches *Il pensiero della differenza sessuale*: „Die Differenz der Geschlechter – eine zu entdeckende und zu produzierende Differenz" (Diotima, 1989, 31-64). Der Titel der deutschen Übersetzung dieses Buches lautet unglücklicherweise *Der Mensch ist zwei*. Es kann gar nicht oft genug darauf hingewiesen werden, dass sowohl dieser Titel als auch die Einleitung zur deutschen Ausgabe auf eine falsche Fährte führen.

Literatur

ARENDT, Hannah. Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken. München, 1994.
DIOTIMA. Il pensiero della differenza sessuale. Mailand, 1988 (deutsche Übersetzung: Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz. Wien, 1989).
DRYGALA, Anke/GÜNTER, Andrea. Paradigma Geschlechterdifferenz. Ein philosophisches Lesebuch. Königstein/Taunus, 2010.
LÜHMANN, Hannah. Ein Denkfehler. Frankfurter Rundschau, 7.3.2019, S. 3.
LÜHMANN, Hannah/WIZOREK, Anne. Gendern?! Gleichberechtigung in der Sprache. Ein Für und ein Wider. Berlin, 2018.
MURARO, Luisa. Die denkende Differenz der Geschlechter. Eine italienische Einführung. In: feministische studien 12 (2) 1994, S. 71-80.

Autorin

ANDREA GÜNTER, geb. 1963, Privatdozentin für Philosophie, lebt in Freiburg im Breisgau, forscht und schreibt über Politik, Metaphysik und die Ethik der sexuellen Differenz.

DIE MÜTTERLICHE GABE HAT KEINE SYMBOLISCHE EXISTENZ

Interview mit Tove Soiland, Fortsetzung von Seite 23

Teil 2: Das italienische Differenzdenken und die Zukunft feministischer Kämpfe

In Italien wurde das Denken von Luce Irigaray ja stärker rezipiert, ich denke da vor allem an „die Italienerinnen", die Frauen um den Frauen-Buchladen von Milano. Diese haben sich ja besonders mit Beziehungen zwischen Frauen beschäftigt. Warum dieser Fokus?

Wenn man das nochmal theoretisch betrachtet, könnte man sagen, dass diese (post)ödipale Struktur keine Vermittlung zwischen dem Subjekt und seiner Herkunft denkt, dem, was ich Gabe genannt habe. In unserer Kultur gibt es keine symbolische Darstellung und damit auch keine Denkmöglichkeit dieser Gabe. Dieser Umstand ist dafür verantwortlich, dass Frauen zwischen sich diese Vermittlung kaum herstellen können und sich deshalb als Grenzenlose begegnen. Ein Beispiel aus dem Alltag: Zwischen Freundinnen haben wir oft das Problem, dass wir voneinander alles verlangen. Wir haben den Anspruch, dass sie auch in der Nacht zur Verfügung steht für lange Telefonate, dass sie alles versteht und alle Auffassungen teilt.

Nach Irigaray gibt es entweder ein Fusionelles zwischen Frauen oder die totale Abwertung, wenn diese Verschmelzung nicht funktioniert. Hier eine dritte Dimension einzuführen, wäre die große kulturelle Aufgabe, die sich meiner Meinung nach heutzutage genauso stellt wie vor 40 Jahren zu Beginn der zweiten Frauenbewegung. Und dafür ist eine Kultur der Beziehung zwischen Frauen notwendig. Mit Kultur meinten die Italienerinnen unter anderem, dass reflektiert wird, was eigentlich in der Interaktion, der Beziehung zwischen Frauen am Werk ist. Nämlich die Frage zu stellen, wo wir eine männliche Kultur reproduzieren, indem wir diese Vermittlung zwischen uns Frauen nicht herstellen. In dem Sinn ist das nicht nur einfach ein Rückzug auf eine Frauenwelt – was man den Italienerinnen manchmal vorgeworfen hat –, sondern es ist der Versuch, eine andere Vermittlung zu denken, weder der symbiotische Urbrei, in dem man versinkt, noch die abgeschottete Individualität des autonomen Subjekts, wie sie in der patriarchalen Kultur vorgesehen ist, die ja auf der Leugnung ihrer Voraussetzungen basiert. Es geht also darum, dass der Umstand unserer Verwiesenheit eine kulturelle Form bekommt. Und eine kulturelle Form heißt immer eine Vermittlung, eine sprachliche Vermittlung.

Woran liegt es denn, dass in Beziehungen zwischen Frauen ein Drittes, eine Vermittlung fehlt?

Jede Frau hat eine Mutter gehabt – dass dieser Umstand für feministische Auseinandersetzungen relevant sein könnte, vergessen wir heute oft. Wir sprechen heute in feministischen Zusammenhängen nur von Mutterschaft im Kontext von Vereinbarkeitsproblematiken und meinen damit, wie wir das mit den Kindern hinkriegen.

Irigaray sagt, dass das Problem darin liegt, dass in unserer Kultur die Frau von ihrer mütterlichen Funktion nicht getrennt ist. Das verschmilzt in eins, weil sich ihre Gabe nicht in das patriarchale Symbolische einfügt, darin nicht repräsentierbar ist und so als ein Teil von ihr oder mit ihr identisch erscheint. Deshalb fehlt in der ersten asymmetrischen und auch hierarchischen Beziehung zwischen Mutter und Tochter eine symbolische Vermittlung. Eine Vermittlung, die sowohl der Mutter als auch der Tochter ein Frausein außerhalb ihrer Rolle als Tochter und Mutter zugesteht. Die Tochter erlebt mangels dieser Vermittlung die Mutter nicht als ein eigenständiges Subjekt, sie kann sie nur in ihrer mütterlichen Funktion wahrnehmen, die eben selbst keine symbolische Repräsentanz hat. Sie ist von der Mutter abhängig und bekommt von ihr etwas, das aber nirgends repräsentiert ist, was die Tochter paradoxerweise in einer merkwürdigen Form an die Mutter bindet. Die fehlende symbolische Repräsentanz der Gabe verunmöglicht letztlich eine Trennung. Aus dieser Positionierung kommt die Tochter nie heraus, weil diese spezielle Asymmetrie nie thematisierbar war.

Die Asymmetrie, die wir kennen, ist die väterliche Autorität, mit der man sich identifizieren kann, gegen die man rebellieren kann, die man überwinden kann usw. Die Asymmetrie zwischen Mutter und Tochter ist jedoch nicht thematisierbar. Vermutlich kennen die meisten Frauen diese Kämpfe und emotionalen Verstrickungen: dass die Beziehung zur Mutter entweder ganz abbricht oder dass sie in einem ewigen symbiotischen Kampf verbleibt, einen Kampf um die Individualisierung der Tochter. Die Hierarchie zwischen Mutter und Tochter hat keine Form, die eine eigene Entwicklung des Kindes zulassen würde.

Uns ist aufgefallen, dass viele von uns gerne über Mutterschaft sprechen, aber auf keinen Fall über unsere eigenen Mütter. Dass dieses Verhältnis häufig ein problematisches ist.

Es ist ja eigentlich verrückt, dass es

trotz dieser offensichtlichen Problematik in der deutschen Frauenbewegung überhaupt nicht möglich war, über Mütter zu sprechen, weil das als biologistisch galt. Irigaray würde sagen, dass diese biologistische Reduktion der Frau auf die Mutterschaft gerade dadurch zustande kommt, dass es keine symbolische Vermittlung zwischen Mutter und Tochter gibt. Wir haben keine Sprache, um über diese Beziehung zu sprechen und haben in der Tendenz Angst – das würde die These von Irigaray bestätigen – dass die Mutter so etwas wie ein Urgrund ist, in den man nur zurücksinken kann und von dem wir uns, wenn wir existieren wollen, ablösen müssen. Eben weil das, was an diesem Anfang stand, gar nie zu Worten gekommen ist. Das ist das, was Irigaray meint, wenn sie sagt, dass die mütterliche Gabe keine Sprache bekommen hat. Es ist einfach eine unsägliche Verstrickung, aus der wir nicht rauskommen, die vermutlich eben macht, dass wir darüber lieber gar nicht sprechen. Wir streiten ab und zu, dann gehen wir wieder zur Mutter zurück, um uns zu versöhnen.

Reumütig und schuldbewusst…
Ja, die Schuld ist ein ganz zentrales Thema. Weil es keine symbolische Vermittlung gibt, tritt an deren Stelle Schuld. Diese Schuld ist es, die heute zwischen Frauen hin und her geschoben wird. Und so kann man wieder den Bogen zum Anfang schlagen: Das Problem der Schuld kommt dann in diesen ganzen unsäglichen Diskursen zum Ausdruck, beispielsweise dass gesagt wird, die deutsche Karrierefrau leiste sich eine migrantische Hausangestellte, um selber Karriere zu machen usw. Das Care-Problem, das unsere Gesellschaft den Frauen aufgibt als ein nicht gelöstes, verhandeln die Frauen als eine Frage der Schuld zwischen sich, anstatt diese Care-Frage der Gesellschaft zurückzugeben und zu sagen: Hier bitte, das ist ein gesamtgesellschaftliches Problem. Die Schuld hat darin eigentlich nichts zu suchen. Aber die Schuld kommt deshalb ins Spiel, weil die Gabe, das, was eigentlich gemacht werden müsste, keine Sprache, keine gesellschaftliche Bedeutung, keine Existenz hat, wir aber trotzdem alle darauf angewiesen sind.

Obwohl es für feministische Kreise fast charakteristisch scheint, alle Vorwürfe vorweg zu nehmen, sich rein zu waschen, nichts falsch zu machen und alle Widersprüche zu integrieren, hat die Frauenbewegung immer wieder heftige Konflikte ausgetragen und sich in der Folge häufig gespalten. Differenz scheint auch in der Frauenbewegung ein Problem zu sein.
Aus psychoanalytischer Perspektive haben Differenzen in der Frauenbewegung deshalb einen so spaltenden Einfluss gehabt, weil die vertikale Dimension zwischen Frauen nicht gedacht werden kann. Männer haben kein Problem, einander die Differenz zuzugestehen, weil es die vertikale Dimension zwischen ihnen gibt, was sich beispielsweise in den ganzen Seilschaften in Unternehmen zeigt. Sie haben weniger Probleme damit, Hierarchien zwischen sich zuzulassen, und das heißt auch, dass sie keine Angst haben müssen, in ihrer Differenz unterzugehen. Für Frauen wird aber die Differenzfrage deshalb zu einem Problem der Spaltung, weil die vertikale Dimension zwischen ihnen fehlt.
Wenn also beispielsweise Judith Butler dieses Problem der Spaltung beschreibt und danach fragt, ob es das Subjekt des Feminismus überhaupt gibt oder ob nicht jede Forderung nach so einem Subjekt zu weiteren Aufsplitterungen führt, so hat sie nicht verstanden – und das ist mein Vorwurf an sie –, dass diese Aufsplitterung nur aufgrund der weiblichen Positionierung in unserer Gesellschaft entsteht. Aufgrund dieser Positionierung führen Differenzen zwischen uns zur Zerstörung eines Kollek-

tivs, anstatt dass ein Kollektiv Differenzen ermöglicht. Dieses spezifische Verhältnis von Kollektiv und Differenz ist der traditionell weiblichen Positionierung in unserer Kultur geschuldet. Angesichts der Aufsplitterung dürfen wir nicht dabei stehenbleiben zu sagen: „Ja klar, das wissen wir doch, wir sind einfach zu verschieden, wir können gar nicht von einer Kollektivität sprechen", sondern es müsste eigentlich darum gehen, den schwierigen Umgang mit Differenz von Frauen zu reflektieren.

Ich glaube, dass die Unmöglichkeit der Repräsentation der mütterlichen Gabe dazu führt, dass Frauen keinen Umgang miteinander finden, der es ihnen ermöglichen würde, ein Kollektiv zu bilden. Oder umgekehrt formuliert, dass jede kollektive Forderung immer dazu führt, dass Frauen Angst haben, in ihrer Differenz unterzugehen. Männerdominierte Organisationen haben dieses Problem nicht, sie können sich viel leichter organisieren. Jede linke Zeitschrift aus der 1968er-Bewegung hatte es leichter zusammenzubleiben als die vielen feministischen Zeitschriften, die alle irgendwann wegen ihren internen Differenzen auseinanderbrechen.

Warum der Umstand, dass wir verschieden sind, zu einer Sprengung des Kollektivs geführt hat, dieses Problem der Spannung zwischen Differenz und Kollektiv hat die Frauenbewegung weder ausbalancieren noch reflektieren können. Das führt auch dazu, dass es ganz schwierig ist – wobei es heute immer mehr mutmachende Initiativen gibt – einen Austausch zwischen den älteren frauenbewegten Frauen und den jüngeren herzustellen. Jede junge Generation wollte in Abwendung von ihren symbolischen Müttern die Frauenbewegung neu erfinden und hat alles umgekrempelt und wollte mit den alten Frauen nichts mehr zu tun haben – und hat sich damit natürlich auch geschwächt. Dass wir nichts weitergeben und dass wir keine kollektiven Strukturen haben, die diese Weitergabe organisieren, das ist letztlich darauf zurückzuführen, dass diese vertikale Dimension in unserer Kultur fehlt. Wir reproduzieren in unseren zersplitterten Frauenbewegungen die Nicht-Existenz der vertikalen Beziehung zwischen Frauen. Darum finde ich es falsch zu sagen, es sei gut, dass das Subjekt des Feminismus sich in ein Plural auflöst. Wenn wir das so betrachten – mit dem psychoanalytischen Subjektverständnis – heißt das, dass eine plurale Subjektposition letztlich nichts anderes ist als eine Wiederholung der im Patriarchat schon immer für die Frau vorgesehenen Position.

Kein Universales zu bilden.

Ja, kein Kollektiv zu bilden. Nochmals: Kollektiv heißt nicht, dass wir alle gleich sein müssen. Es ist umgekehrt das strukturgebende Kollektiv, das es uns ermöglicht, different zu sein. Irigaray spricht davon, dass Frauen zwischen sich immer eine Art dunkles Magma herstellen, eine Nacht, in der ‚alle Kühe schwarz' sind. Es ist gerade das Nicht-Vorhandensein eines Kollektivs, das uns in diesem Magma, im Urbrei, einander angleicht. In dieser Nacht ist auch nicht sichtbar, was wir tun; wir sind alle damit beschäftigt, irgendwelche symbolisch nicht-existierende Versorgungsarbeit zu leisten.

Was bedeutet dieses Fehlen des Kollektiven bei Frauen für eine politische Praxis?

Ich glaube, dass es ganz wichtig ist, dass sich Frauen wieder trauen, Frauengruppen zu bilden und über ihre Belange zu sprechen, wie das damals Gruppen wie Psychoanalyse et Politique in Frankreich gemacht haben – Selbsterfahrungsgruppen, auch wenn man die nicht so nennen muss. Die jungen Frauen heute haben meines Erachtens dieselben Probleme, die damals thematisiert wurden: zunächst die Probleme mit ihrer Mutter, die sich fortsetzen in ihren Partnerschaften, in ihrer Sexualität usw. Das ist heute so aktuell wie es vor 40 Jahren war. Aus solchen Gruppierungen können dann auch politische Gruppierungen wachsen.

Was ich für ein erhaltenswertes Element der ganzen neuen sozialen Bewegungen nach 1968 halte, ist der Anspruch, die politischen Ziele mit der Reflexion der eigenen Praxis zu verknüpfen. Denn nur so können wir diesen vielleicht zunächst etwas abstrakt anmutenden Theoremen auch Leben einhauchen und verstehen, wofür wir eigentlich kämpfen. Obwohl sich in gewissen Bereichen wie den Lebensentwürfen und Verhaltensweisen von Frauen sehr viel verändert hat, sind die grundlegenden Strukturen in den letzten vierzig Jahren leider hartnäckig erhalten geblieben. Um aber diese in den Blick zu bekommen, müssen wir uns herausnehmen, uns in Frauengruppen zusammenzuschließen, um uns von dort aus einmischen zu können.

Anmerkung

Dieses Interview ist erstmals in dem Sammelband *O Mother, Where Art Though? (Queer-) Feministische Perspektiven auf Mutterschaft und Mütterlichkeit* erschienen, herausgegeben von Maya Dolderer, Hannah Holme, Claudia Jerzak und Ann-Madeleine Tietge (Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, 2016). Wir bedanken uns herzlich für die freundliche Genehmigung des Wiederabdrucks!

DIE WEIBLICHE AUTORITÄT INS SPIEL BRINGEN

Dolores Zoé Bertschinger

Es war an einem dunklen, kalten Herbstabend in einer Baracke neben der Universität Zürich. Tove Soiland war anlässlich der *Linken Hochschultage* eingeladen, ihre ‚feministische Marx-Lektüre' vorzustellen. Der Raum war gerammelt voll mit Menschen in schwarzen Röhrenjeans, abgetragenen Turnschuhen und verwaschenen Kapuzenpullis. Ich saß links vorne auf dem Boden, an die kalte Heizung gelehnt. An den Vortrag von Tove Soiland erinnere ich mich nicht mehr, wohl aber an die Diskussion im Anschluss: Aus den hinteren Reihen meldeten sich nacheinander Männer zu Wort, die Soilands Marx-Lektüre wortgewandt und scheinbar belesen widerlegten. Irgendwann wagte ich als erste Frau im Raum, den Arm zu heben. Ich fragte, was genau an Soilands Marx-Lektüre denn nun *feministisch* gewesen sei. Soiland antwortete mir ausführlich. Das nächste Votum aus dem Publikum kam auch von einer Frau – und lenkte das Gespräch wieder zurück in die vorgespurten Bahnen. Ich war genervt: Für eine feministische Diskussion war hier anscheinend kein Platz. Am nächsten Tag gründete ich einen feministischen Lesekreis.

Es sollte eineinhalb Jahre dauern, bis ich mit meinen feministischen Lektüren wieder bei Tove Soiland landete. Und auch diese Begegnung war entscheidend. In der Selbstbildungsreihe *feminism recaptured* stellte sie uns zwei feministische Ansätze vor, die bei mir nachhallen sollten: die ökonomischen Theoreme der ‚Bielefelderinnen' um Claudia von Werlhof, Maria Mies und Veronika Bennholdt-Thomsen und die differenzfeministischen Entwürfe des Mailänder Frauenbuchladens *Libreria delle donne* und der Philosophinnengemeinschaft DIOTIMA in Verona (der Einfachheit halber schreibe ich von den ‚Italienerinnen'). Heute, sechs Jahre und einige DIOTIMA-Lektüren später, weiß ich, was mich an jenem Abend der *Linken Hochschultage* am meisten enttäuscht hatte: dass eine andere Frau meinen Diskussionsvorschlag unterwandert hatte. Da war nicht nur kein Platz für ein feministisches Gespräch, nein, eine andere Frau ließ die von mir vorsichtig geöffnete Denk-Tür einfach wieder ins Schloss fallen. Was mich damals noch verärgerte, ist aber längst einer heimlichen – jetzt öffentlich gemachten – Freude gewichen: dass es einmal mehr eine Frau war, die mich dazu animierte, mein Begehren in die Tat umzusetzen.

Ein anderes Verständnis von Macht

Beziehungen von Frauen einen Wert, ein Gewicht geben – das habe ich von den Italienerinnen gelernt. Dank ihrer Beschreibungen habe ich gelernt, die Frauen in meinem Umfeld überhaupt zu *sehen* und meine Beziehungen zu ihnen erst vorsichtig, dann immer expliziter in Worte zu fassen. Ich übe immer noch, manchmal lustvoll, manchmal mit mir ringend, die gelingenden Begegnungen ebenso wie die Enttäuschungen, Abbrüche und Widerstände in Beziehungen zu Frauen zu benennen. Was mir am italienischen Differenzfeminismus dabei besonders gut gefällt: Hier bringen Frauen Worte ins Spiel, die Frauenbeziehungen jenseits von emotionalen Zwischenzuständen charakterisieren, und zwar als Beziehungen, die die weibliche symbolische Ordnung begründen. Es waren vermeintlich bekannte Worte wie ‚Macht', ‚Autorität', ‚Stärke', ‚Gewalt', ‚Politik', oder eben ‚symbolische Ordnung'. Die Italienerinnen brachten diese Begriffe für mich originell und inspirierend neu ins Spiel. In ihren Texten konnte ich nachvollziehen, dass sie so lange an und mit solchen Begriffen arbeiteten, bis sie die Kraft hatten, die Beziehungen der Frauen zur Welt wirklich zu beschreiben und hervorzubringen. Darum begegnete mir im italienischen Differenzfeminismus eine Philosophie, die so nahe an meinem alltäglichen Erleben und Handeln war, dass ich sagen konnte: „Das hat etwas mit mir zu tun". Ein Beispiel dafür ist die Art und Weise, wie die Italienerinnen über Macht sprechen.

An der Universität wurde ich geprägt von einem akademischen Diskurs, der sich beinahe ausnahmslos an den dekonstruktivistischen Ansätzen Derridas, Foucaults oder Butlers orientierte. Mein Machtverständnis beschränkte sich also auf die Vorstellung, dass wir alle durch verinnerlichte Regulierungen und sprachliche Normierungen geprägte Subjektentwürfe sind. Zunächst versuchte ich, diesem Verständnis von Macht einen Boden zu geben und es mit historisch-materialistischen Analysen in Einklang zu bringen. Aber erst bei den Italienerinnen fand ich eine Rede von Macht, die meiner Sehnsucht nach Freiheit bei gleichzeitiger Bezogenheit auf die Menschen um mich herum entsprach und sich nicht anfühlte wie eine Anleitung zum Unglücklichsein. Obwohl die Italienerinnen sprachphilosophisch versiert sind, ist ihr Machtbegriff nicht diskursiv, sondern bleibt nahe an der Definition von Macht als Unterdrückung durch strukturelle Ungleichheit und ökonomische Zwänge (vgl. Zamboni, 2007). Von ihren eigenen Erfahrungen in Frauengruppen ausgehend, führten sie die ‚weibliche Autorität' als kreatives Element in das Nachdenken über Macht ein.

Die Bedeutung weiblicher Autorität

Antje Schrupp konstatierte in ihrem Vortrag „Eine neue symbolische Ordnung – weibliche Autorität und die Freiheit der Frauen" (2001), dass die Italienerinnen in Deutschland nicht mit ihrer Konzeption von Autorität bekannt wurden, sondern mit dem Schlagwort des ‚Affidamento'. Aufgrund der antiautoritären 1968er-Bewegung werde in Deutschland das Wort Autorität lieber vermieden und stattdessen ein italienisches Wort verwendet, das weniger vorbelastet sei und den Vorteil habe, dass alles Mögliche hineinprojiziert werden könne. In der Literatur zum Differenzfeminismus wird affidarsi meistens mit ‚sich anvertrauen' übersetzt. *Affidarsi a qualcuno* und *fare affidamento su qualcuno* bedeuten aber auch ‚sich auf jemanden verlassen', *affidarsi al caso* heisst ‚es darauf ankommen lassen'. *Affidamento* bedeutet neben ‚Vertrauen' daher auch ‚Zuversicht', ‚Gewähr' und ‚Sicherheit', und im juristischen Jargon ‚Sorgerecht' oder ‚Auftragserteilung'. Tatsächlich geht es im Affidamento um das Abgeben von Verantwortung: „[I]ch übertrage der anderen Person für eine begrenzte Situation die Verantwortung für diese Angelegenheit. Und diese Person ist willens und fähig, diese Verantwortung zu übernehmen. Im Anvertrauen liegt eine große Verbindlichkeit von beiden Seiten" (Schrupp, 2001). Indem eine Frau sich einer anderen anvertraut, erteilt sie ihr den Auftrag, sie zu lehren und anzuleiten, und setzt in sie die Zuversicht, dass sie zwischen ihr und der Welt vermitteln wird. Durch den Bezug zu einer anderen Frau entsteht Teilhabe an der Gesellschaft (und nicht durch die Abgabe von Macht aufgrund eines Gesellschaftsvertrages) und durch diese Art und Weise der Teilhabe wird die Gesellschaft zugleich verändert.

Ein heute allseits bekanntes Beispiel für diesen Vorgang ist #MeToo, wie Lia Cigarini im aktuellen *Sottosopra* (der Zeitschrift der *Libreria delle donne di Milano*) analysiert. #MeToo ist ein Beispiel dafür, wie die Erzählung der Frauen jene der Männer in den Medien, vor

den Richterinnen und Richtern und in der offiziellen Politik bezwingen konnte. Dies gelang, weil eine Frau von ihren Erfahrungen mit sexualisierter Gewalt berichtete und eine andere diese Erzählung aufgriff. Indem die zweite ebenfalls von ihren Erfahrungen ausging und sagte: ‚Mir ist das auch passiert!', hat sie die erste bestätigt und ihrer Erzählung Glaubwürdigkeit verliehen. Sie wurde zur Gewährsfrau der vorherigen und die nächste Frau wiederum zur Gewährsfrau derjenigen, die vor ihr gesprochen haben. „Die Autorität hat so eine symbolische Kraft gezeigt, die der Macht die Stirn bieten konnte und den Gemeinsinn (*senso comune*) verändert hat. Zusammenfassend kann man sagen, dass es hier ein Zusammentreffen gab zwischen dem Verleihen der Autorität, die Geschichte zu erzählen, und dem Annehmen dieser Autorität" (Cigarini, 2018, 1; meine Übersetzung). Auf der Basis von 50 Jahren Kampf für die Politik der Frauen gelang es den Frauen von #MeToo endgültig, die patriarchale Front zu spalten, weil schließlich auch viele Männer nicht mehr die geheimen Komplizen der Täter sein wollten.

Besuch in der Libreria delle donne

Mit der von Léa Burger, Bettina Stehli und mir organisierten Selbstbildungsreihe *feminism recaptured* reisten wir im Herbst 2017 in eines der Herzen des italienischen Differenzfeminismus, in die *Libreria delle donne di Milano*. Hier erlebten wir die weibliche Autorität im Zusammensein der Frauen als immense Freiheit und Beweglichkeit im Raum. Die Stimmen und Tonlagen der Italienerinnen bildeten einen Geräuschteppich von unaufhörlich fließenden Auf- und Abbewegungen, ja, die ganzen Körper der Frauen waren in ständiger Bewegung begriffen: Immer wieder stand eine auf, verließ den Raum, setzte sich wieder, legte sich aufs Sofa, holte ein Glas Rotwein (oder gleich die ganze Flasche), trat ihren Dienst im Buchladen an oder verabschiedete sich mitten im Gespräch von uns. Einige Frauen erzählten von großen Pausen, in denen sie nicht in der *Libreria* tätig waren, dann aber wieder angezogen wurden von dem Geschehen. Andere waren jahrelang über Freundinnen verbunden und begannen nach der Pensionierung einzelne Aufgaben im Buchladen zu übernehmen. Wir hatten es, so dämmerte mir allmählich, mit einem beinahe osmotischen Frauenraum zu tun. Diese Durchlässigkeit bedeutete aber keineswegs Grenzenlosigkeit: Um 1975, zu Beginn der *Libreria*, versammelten sich einige wenige Frauen zu einer geschlossenen Gruppe. Sie wollten erst einmal für sich herausfinden, was sie taten, was zwischen ihnen geschah, was sie zusammen wollten. Erst später öffneten sie den Raum für viele Frauen.

Das genaue Beobachten der Beziehungen untereinander (ausgehend von *der* politischen Praxis der 1960er-Jahre, dem *consciousness raising*) ist ein Merkmal des italienischen Differenzfeminismus. Es führte die Frauen zum Nachdenken über Gleichheit, Differenz, Macht und Autorität: Wie konnten sie mit den Verschiedenheiten der Frauen und den unterschiedlich gewichteten Beziehungen innerhalb der Gruppe umgehen?

Durch die Erfahrungen in ihren Frauengruppen fanden die Italienerinnen heraus, dass weibliche Autorität nicht auf einem kollektiven ‚Frauen-Wir' beruhte, sondern auf der Beziehung zweier (oder mehrerer) Frauen. Mit der Anerkennung der verschiedenen – asymmetrischen! – Beziehungen von Frauen gaben sie den Differenzen der Frauen Raum. Dass sich daraus ein eigenständiges, eigensinniges Zusammensein von Frauen entwickelte, konnten wir wiederum bei unserem Besuch in der *Libreria* erleben. Es zeigte sich uns in einer direkten, offensiven Diskussionskultur: Die Frauen billigten einander (und uns) nicht vorschnell etwas zu, widersprachen heftig und stellten laute „Neins" in den Raum. Kaum je gab es ein Gefühl des einvernehmlichen Verständnisses. Die Redeweisen der Frauen, ihre Überzeugungskraft und Wortgewalt, empfanden nicht wenige von uns als unangenehm und irritierend. Die Libreria zeigte sich uns als ein Raum, in dem eine Frau einer anderen emphatisch zustimmen oder deutlich widersprechen kann – ein Raum, in dem es immer erkennbar verschiedene Positionen gibt.

Denken in Präsenz

Der Frauenraum *Libreria delle donne* und seine eindrückliche Gesprächsatmosphäre basieren auf einer Praxis des mündlichen Philosophierens, die den italienischen Differenzfeminismus auszeichnet. Es ist ein auf die Gegenwart der anderen Frau ausgerichtetes Denken und Sprechen. Hier wird aufmerksam zugehört, hier werden Ideen verworfen oder Ansätze einer anderen weitergedacht. Alles, was bisher gedacht wurde, auch alle abgerissenen Sätze und Denkfragmente, bildet ein

Reservoir für diejenige, die als nächstes sprechen will. Denn all diese Worte können, so Chiara Zamboni, „einer anderen dabei helfen, sich besser auszudrücken" (Zamboni, 2007). Sie nennt das denkende Sprechen im Zeichen der weiblichen Autorität auch „Denken in Präsenz" (Zamboni, 2013). Dieses Denken vergleicht sie mit einer Jazz-Improvisation, die gerade deshalb gelingt, weil sie vollkommen auf dem achtsamen Zusammenspiel der Musikerinnen und Musiker in der unmittelbaren Gegenwart beruht.

Damals, im Nachgang zu Tove Soilands Vortrag an den *Linken Hochschultagen*, hatte ich keine Lust mehr, die alte Melodie zu spielen. Ich wollte, um in Zambonis Bild zu bleiben, anfangen zu improvisieren. Mit meinem Votum stellte ich die Möglichkeit in den Raum, dass meine ungelenke Frage, mein stockender Denkansatz, mein stotterndes Nachforschen einer anderen Frau helfen würde, sich besser auszudrücken. Auch wenn die Sprecherin nach mir dann wieder auf die marxistisch vorgespurte Denkbahn einlenkte, so zeigte sie mir doch immerhin, wo mein Begehren liegt: nämlich woanders. Und später zeigten mir die Italienerinnen, was die symbolische Bedeutung jener Situation war: dass ich Tove Soiland eine Frage stellte. Für einen kurzen Moment hatte ich an den *Linken Hochschultagen* die weibliche Autorität ins Spiel gebracht und das hatte gereicht, meine Welt neu zu entwerfen. Und das, fand ich später heraus, ist ja eigentlich nichts Neues. Es ist, um es mit Luisa Muraro zu sagen, „eine Praxis, die schon viele Frauen teilen" (Muraro, 2015).

Literatur

CIGARINI, Lia. La battaglia della narrazione. In: Sottosopra, 09.2018, S.1–3.
MURARO, Luisa. Politisch ist… Die Politik der Frauen! 2015 (orig. 1991). http://bit.ly/2Zqq8ls
SCHRUPP, Antje. Eine neue symbolische Ordnung – Weibliche Autorität und die Freiheit der Frauen, Vortrag vom 24.03.2001. Online verfügbar unter http://www.antjeschrupp.de/weibliche-autoritaet
ZAMBONI, Chiara. Denken in Präsenz. Gespräche, Orte, Improvisationen. Rüsselsheim, 2013.
ZAMBONI, Chiara. Ein philosophischer und politischer Streit über das Verständnis von Praxis, 2007 (orig. 2006). http://bit.ly/2Zn-Wbsh

Autorin

DOLORES ZOÉ BERTSCHINGER studierte in Zürich Religionswissenschaft und promoviert zu tibetischer Kunst an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Manchmal lebt sie auch in Italien oder Nepal – und mit Kopf und Herz eigentlich immer irgendwo dazwischen.

ALS *DENKFREUNDINNEN* UNTERWEGS

Michaela Moser

Anfangen

„Anfangen ist möglich, weil etwas da ist: die eigene Sehnsucht, das Begehren. Wenn man sich von dem anspornen lässt, was einem am Herzen liegt, braucht es keine Zielvorgabe, keinen messbaren Erfolg und keine Strategie. Das Gute ist: So kann man einen Weg gehen, auf dem sich immer ein nächster Schritt auftut, der einen Wert für sich hat. Kein Schritt dient nur als Mittel zum Zweck.

[…] Menschen sind als Anfängerinnen und Anfänger geboren und damit zum Anfangen begabt. Kleine Kinder lernen, angetrieben von Lust, Neugier, Staunen und Vertrauen, das Laufen, während sie es schon tun – Hinfallen und wieder Aufstehen inbegriffen. So ist Anfangen möglich. Aber es hilft sehr, ja ist nötig, sich dabei jemandem anzuvertrauen, die mal anspornt, mal warnt, mal tröstet, die Autorität hat. Anfangen bedeutet, einen neuen Faden in ein Gewebe zu knüpfen, das trägt und nährt: geschaffen von den Eltern und Vorfahren, der menschlichen Gemeinschaft und allem Lebendigen der Erde, der eigenen, einzigartigen Matrix. Und das kann jeden Tag geschehen. Jeden Tag kann das Anfangen neu anfangen" (Knecht u.a., 2015, 24f.).

Seit rund 20 Jahren bin ich mit einer über die Jahre wechselnden Zahl an Frauen gemeinsam denkend unterwegs. Gemeinsam, in dem Fall konkret zu neunt, haben wir vor fünf Jahren das

ABC des guten Lebens geschrieben, aus dem das Eingangszitat stammt. Es ist ein kleines quadratisches Büchlein, in das sehr viel über Jahre praktiziertes gemeinsames Denken eingeflossen ist und das – was mich betrifft – wohl das bislang intensivste und gemeinschaftlichste aller Schreibprojekte darstellt.

Wann genau die *Denkfreundinnenschaft*, wie ich die speziellen Frauenbeziehungen nennen möchte, die das gemeinsame Schreiben ermöglichen, angefangen hat, kann ich nicht mehr sagen. Vielleicht auch, weil es vermutlich mehrere Anfänge gibt, ganz unserer Begabung zum Immer-wieder-anfangen entsprechend:

Einen – eher dislozierten – Anfangspunkt stellt die Veröffentlichung des Buches *Wie weibliche Freiheit entsteht* der Frauen des Mailänder Frauenbuchladens dar, das gemeinsam mit Werken der italienischen Philosophinnengruppe Diotima bis heute einen inhaltlichen Bezugspunkt für die vielfältigen ‚Produkte' unserer Denkfreundinnenschaften darstellt.

Ein weiterer Anfang ist die zehn Jahre nach dem Buch der Mailänderinnen veröffentlichte Flugschrift *Liebe zur Freiheit, Hunger nach Sinn* (Wagener u.a., 1999). In 17 Punkten ist darin zu finden, was nach wie vor von zentraler Bedeutung für ‚unser Denken' ist und von den Ideen und der Lehre der italienischen Philosophinnengemeinschaft Diotima inspiriert, zentrale Grundsätze für ein gutes Leben aller entwirft. Die Idee zur Flugschrift entstand ein Jahr zuvor in einem größeren Kreis von Frauen aus Deutschland, den Niederlanden, Österreich und der Schweiz.

Ein dritter, nah verwandter Anfangsfaden geht zurück ins Jahr 2002, in

dem ich gemeinsam mit Ina Praetorius und einigen anderen *Denkfreundinnen* in feministisch-theologischen Netzwerken wie etwa der *European Society for Women in Theological Research* oder der *Frauensynodenbewegung* aktiv war und ein internationales Ethik-Symposium zum Thema *Am Ende des Patriarchats neu über gutes Leben nachdenken* organisierte (vgl. Moser/Praetorius, 2003). In der Folge des Symposiums entstand die Mailingliste *Gutes Leben*, in der interessierte Frauen und Männer über einige Jahre hinweg gemeinsam an unterschiedlichsten Themen rund ums gute Leben in teils sehr, sehr ausführlichen, über Seiten gehenden E-Mail-Korrespondenzen diskutierten.

Fülle

„Die vergehende symbolische Ordnung vermittelt den Eindruck, wir Menschen lebten in einer Welt des Mangels. Entsprechend sind auch die sozialen Ordnungen in vieler Hinsicht so gestaltet, dass überall nur Mangel erlebt wird: Mangel an Zeit und an Aufmerksamkeit, Mangel an Lebensmitteln und Wirtschaftsgütern, Mangel an Arbeitsplätzen und Geld. Die vorgebliche Knappheit der Ressourcen soll zu Wettbewerb und unermüdlichem Streben nach mehr antreiben, damit die kapitalistische Wirtschaft Gewinne aus dem Leben der Menschen ziehen kann" (Knecht u.a., 2015, 66f.).

Sich zum gemeinsamen Denken zu treffen – ob real oder im virtuellen Raum – heißt immer auch, Fülle ganz konkret zu erfahren. Fülle an Ideen, an Gedanken, an Projekten, an Möglichkeiten der Zusammenarbeit und des Vermittelns. Immer wieder, manchmal einmal, manchmal öfter im Jahr, haben wir auch ganz leibhaftige Zusammenkünfte organisiert, die an die große Fülle der Mail-Diskussionen anschlossen und – obwohl ganz ohne Produktionszwang –

sich immer wieder auch als äußerst produktiv erwiesen. So entstanden aus den Gesprächen dort und aus den langen Mail-Diskussionen zwei Publikationen: Im Jahr 2004 der Text *Sinnvolles Zusammenleben im ausgehenden Patriarchat. Argumente für ein leistungsunabhängiges Grundeinkommen und weitere Gedanken zum Thema Geld, Arbeit und Sinn* (Schrupp u.a.) und im Jahr 2005 der von Ina Praetorius herausgegebene Sammelband *Sich in Beziehung setzen – Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit*. Fülle zeigte sich dabei nicht nur in den getauschten, geteilten Worten und Gedanken, auch das gemeinsame Essen spielte bei unseren Denkfreundinnen-Treffen, die abwechselnd an verschiedenen Orten und oft in den privaten Wohnungen einer von uns stattfinden, seit jeher eine große Rolle. Gemeinsam rund um einen großen Tisch sitzend, redend, essend, trinkend, wurden Ideen geboren, Gedanken in die Welt gebracht, weiter gesponnen, in Frage gestellt, verworfen, neu auf den Punkt – und immer wieder auch zu Papier oder in den virtuellen Raum gebracht.

Zuletzt haben wir im Sommer 2018 in Wien im Rahmen eines ‚Küchengesprächs' mit einigen zusätzlich eingeladenen Frauen auch über neue Wörter für die vielfältigen Beziehungsformen in unseren Leben nachgedacht.

Welt, Wörter und Wirklichkeiten

Immer ging und geht es um eine bestimmte Sicht auf die Welt und darum, das In-Worte-Fassen des Vorhandenen zu hinterfragen und damit die bestehende Ordnung neu zu setzen.

„Im Prinzip besteht dieses Problem, dass Wörter die Wirklichkeit nicht abbilden, wie sie ist, sondern ein bestimmtes, manchmal fragwürdiges Bild von ihr vermitteln, immer. Denn die Wirklichkeit ist nie mit den Wörtern und Sätzen identisch, mit denen Menschen sie bezeichnen. Ich kann meine Nachbarin als Flüchtling, Muslimin, Steuerhinterzieherin, Freundin, Mutter, Afghanin oder Erwerbslose bezeichnen. Jeder Name bezieht sich auf einen bestimmten Aspekt dieser unverwechselbaren Person, aber keiner umfasst die ganze. Indem ich bestimmte Wörter gebrauche, kann ich Personen oder Situationen auf bestimmte Eigenschaften oder Funktionen festlegen, sie auf- oder abwerten, und damit Macht ausüben, fruchtbare Beziehungen ermöglichen oder sonstwie Welt verändern. Weil Sprache die Wirklichkeit niemals eins zu eins abbildet, kann sie zu unterschiedlichen Zwecken benutzt werden: Sie kann gutes Leben fördern oder hindern" (Knecht u.a., 2015, 5f.).

Über die Jahre hat sich dabei im kontinuierlich regen Austausch so etwas wie ein spezifisches gemeinsames Denken entwickelt und es wuchs der Wunsch, ‚unser Denken', wie wir es bald nannten, auch zu Papier zu bringen.

In kompakter, käuflicher, aber im Internet auch ganz frei zugänglicher Form passierte das 2012 mit dem Erscheinen des *ABC des guten Lebens* im Christel Göttert Verlag, dem eine fast zwei Jahre lange intensive gemeinsame Textarbeit voranging. Da wurden zunächst für unser Denken wichtige Wörter gesammelt, diese von einzelnen skizziert, jedes davon gemeinsam besprochen, ergänzt, überarbeitet, bis dann nach mehreren Treffen der gemeinsame Text entstand, den wir bewusst in kollektiver Autorinnenschaft herausgaben.

Kurz davor schon hatten wir in einem kürzeren Entwurf unter dem Titel *Unser Denken* skizziert, was hier dann ausführlicher zur Sprache kam.

Liebe zu Welt und Weltgestaltung

Die Ausrichtung ‚unseres Denkens' lässt sich folgendermaßen skizzieren:

„Unser politisches Engagement gründet auf der Liebe zur Welt und auf dem Wunsch nach aktiver Weltgestaltung. Dabei stellen sich heute viele, oft unlösbar erscheinende Probleme – globale Ausbeutung, Zerstörung der Umwelt und des Klimas, soziale Ungerechtigkeit auch in den reichen Ländern und mehr. Bei vielen politisch aktiven Menschen löst das Verzweiflung und Ohnmachtsgefühle aus. Auch wir sehen diese Probleme und halten es für notwendig, sie anzugehen. Es ist jedoch illusionär, sie ‚durchschauen' zu wollen und das eigene Engagement auf sie zu fixieren. Verzweiflung und Kritik sind weder ein sinnvoller Ausgangspunkt noch eine Bedingung für politisches Handeln. […] Kritik an ungerechten Zuständen oder an falschen Denkmustern ist wichtig, aber sie stellt nicht das Zentrum unserer politischen Orientierung dar. Vielmehr liegt der Fokus auf den Möglichkeiten eines guten Lebens, das nicht erst in einer fernen Zukunft, sondern schon jetzt Realität ist, ebenso wie die Freiheit nicht davon abhängt, dass das eigene Engagement auf keinerlei Hindernisse stößt. Es ist kein sinnvolles

politisches Ziel, jegliches Unglück abzuschaffen, denn es gibt auch Unglück, das nicht selbstgemacht ist, und dieses beeinträchtigt unser Glücklichsein nicht. Insofern gilt unsere Liebe nicht einer imaginierten perfekten Welt, sondern gerade der unperfekten Welt. In ihr hat Kritik ihren Ort, das Böse wird nicht verdrängt, aber es steht nicht im Zentrum unserer Aufmerksamkeit" (Fragment „Unser Denken", 2009).

Der Wunsch, gemeinsames Denken und Tun über den engeren Kreis der Denkfreundinnen auszuweiten, führte dazu, dass wir im Jahr 2013 als ABC-Autorinnen mit der ersten *Denkumenta* eine viertägige feministische Konferenz in St. Arbogast in Vorarlberg organisierten. Sie war ganz bewusst nicht als klassische Konferenz mit Vorträgen und Zuhörer*innen angelegt, sondern vielmehr als offene Werkstatt: Jede Teilnehmerin und jeder Teilnehmer war eingeladen, das vorzustellen, was ihr oder ihm im Sinne des ‚ABC-Denkens' wichtig war und gemeinsam weiterzudenken. Einiges davon wurde im Anschluss im Rahmen eines *Denkumenta*-Blogs dokumentiert (vgl. https://denkumenta.wordpress.com/).

Seither ist wenig und vieles zugleich passiert. Wir haben uns weiter halbjährlich getroffen, viel über die Weiter-Vermittlung der ABC-Gedanken nachgedacht, Ideen, Projekte und Produkte dazu ersonnen und wieder verworfen, eine weitere *Denkumenta* angedacht und verschoben, Lebensthemen rund um familiäre, berufliche und gesundheitliche Herausforderungen mit ‚unserem Denken' immer wieder neu verbunden und nicht zuletzt den plötzlichen Tod einer von uns Denkfreundinnen betrauert.

Derzeit wird das ABC von uns und mit Hilfe professioneller Übersetzungen ins Englische übertragen und eine zweite *Denkumenta* steht quasi vor der Tür. Sie ist für August 2019 geplant und widmet sich dem Thema *Über_setzen. Gutes Leben für die ganze Welt*:

„Wir wollen das gute Leben, nicht nur für wenige, sondern für die ganze Welt. Dafür müssen wir über_setzen: den Versuch unternehmen, andere zu erreichen, auch dort, wo keine Brücken sind. Die Ankunft im besseren Leben ist dabei nicht mehr als eine Hoffnung. Im Mittelmeer wird das seit Jahren auf brutale Weise deutlich. Trotzdem ist das Über_setzen notwendiger denn je. Nicht nur Meere und Grenzen gilt es zu überwinden, sondern auch Abgründe zwischen verfeindeten politischen Lagern, unterschiedlichen Sprachen, sozialen Milieus, der Realität und dem guten Leben. Das ist nicht einfach eine Utopie, sondern eine konkrete Praxis. Über_setzen, Über_zu_setzen, erfordert Mut und Denkarbeit, Geistesgegenwärtigkeit im politischen Handeln, Erfindungsgeist und Vermittlungsarbeit. Das gute Leben ist nur gut, wenn es die ganze Welt umfasst. Wie können wir über_setzen?"*

Das Zusammentreffen bei der *Denkumenta* 2 wird, so hoffen wir, die alten Denkfreundinnenschaften weiter vertiefen, neue aufmachen und unserem Miteinander weitere Akzente geben.

***Anmerkung**

Aus dem Ankündigungstext, vgl. https://denkumenta.wordpress.com/. Die Denkumenta 2 wird vom 16.-19. August 2019 in St. Arbogast (Österreich) stattfinden.

Literatur

FRAGMENT „UNSER DENKEN", 2009. Online: http://bit.ly/2lAro6y (https://denkumenta.wordpress.com/vortragsmanuskripte/unser-denken-fragment-von-2009/)

KNECHT, Ursula/KRÜGER, Caroline/MARKERT, Dorothee/MOSER, Michaela/MULDER, Anne-Claire/PRAETORIUS, Ina/ROTH, Cornelia/SCHRUPP, Antje/TRENKWALDER-EGGER, Andrea. ABC des guten Lebens. Rüsselsheim, 2015 (orig. 2012). (Online: www.abcdesgutenlebens.de)

MOSER, Michaela/PRAETORIUS, Ina (Hg.). Welt gestalten im ausgehenden Patriarchat. Königstein, 2003.

PRAETORIUS, Ina (Hg.). Sich in Beziehung setzen – Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit. Sulzbach/Taunus, 2005.

SCHRUPP, Antje/ARN, Christof/MARKERT, Dorothee/MOSER, Michaela/KNECHT-KAISER, Ursula/BERLIS, Angela/MOSER, Maria K. Sinnvolles Zusammenleben im ausgehenden Patriarchat. Argumente für ein leistungsunabhängiges Grundeinkommen und weitere Gedanken zum Thema Geld, Arbeit und Sinn. Online: www.gutesleben.org

WAGENER, Ulrike/MARKERT, Dorothee/SCHRUPP, Antje/GÜNTER, Andrea. Liebe zur Freiheit, Hunger nach Sinn. Flugschrift über Weiberwirtschaft und den Anfang der Politik. Rüsselsheim, 1999. (Online: http://www.flugschrift.de/)

Autorin

MICHAELA MOSER lebt in einem gemeinschaftlichen Wohnprojekt in Wien, ist als Dozentin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ilse Arlt Institut für soziale Inklusionsforschung der Fachhochschule St. Pölten tätig und seit vielen Jahren u.a. auch in der österreichischen Armutskonferenz engagiert.

DIFFERENZ

UNVERTRAUTHEIT. VERTRAUTHEIT. ANVERTRAUEN. AFFIDAMENTO

Judith Klemenc

Es war vor einem Jahr, als ich das Projekt *affidamento* (dt. anvertrauen) für Paliano, ein Artist-in-Residence-Programm, einreichte. Ich lehnte den Begriff des affidamento an ein Anders-Werden an, um ein (Sich-)Anvertrauen mit einem Prozess des Anders-Werdens zu verknüpfen. Konkret ging es darum, dass Tanja Pidot und ich uns einen Monat lang in einem anderen Land, in einem anderen Haus, in einem anderen Lebens- und Arbeitsumfeld, in einem anderen Beziehungsumfeld, in einer anderen Sprache… als Andere befragen und daraus einen Kurzfilm kreieren würden.

Diesbezüglich griff ich die Theorien der italienischen Philosophinnengruppe DIOTIMA auf, vor allem jene von Adriana Cavarero, um den Aspekt der Freundschaft unter Frauen zu betonen. Laut Adriana Cavarero definieren alle modernen Demokratien das Subjekt ausschließlich in generellen Kategorien des *Was* und sehen dem Subjekt nie ins Gesicht. Es sollte sodann um eine Politik gehen, die eine Sprache des *Wer* spricht: Wer ist diese_r Andere? Und nicht: Was ist das Andere?

Die Idee war, uns für einen Film musisch und bildend mit dem Anderen auseinanderzusetzen – Tanja Pidot als Musikerin und ich als bildende Künstlerin. Ein kurzer Film, der sich in und auch zwischen Lautbarem und Sichtbarem entfaltet, um die Frage in Schwebe zu halten: Wer ist diese Andere? Und: Wer werde ich?

In Paliano kam alles anders und auch nicht. Es war gleichsam zugleich das Andere und auch das Nicht-Andere. Doch was war dieses Nicht-Andere? War es das Benannte, das Gewohnte, das Gleiche? War es das Brot, das ein Brot war, und doch anders schmeckte? War es das Bett, das ein Bett war, und doch anders roch? War es das Denken, das ein Denken war, und doch anders sah? War es das Arbeiten, das ein Arbeiten war, und doch anders hörte? War es das Zusammenleben, das ein Zusammenleben war, und doch anders tastete? Das Schmecken, das Riechen, das Sehen, das Hören, das Tasten. Das Tasten nach Lautbarem, nach Sichtbarem, das von diesem einen erzählte, das dasselbe war und doch anders ist. Das weder das eine noch das Andere ist. Gar dazwischen ist. Oder eben da_neben. Oder gar nicht. In diesem Nicht ist. In diesem Nichts, das nicht nichts ist, sondern eine Abwesenheit beschreibt. Es in der Anwesenheit der Abwesenheit schreibt. Das andere, das abwesend ist. Das Eine, das statt dem anderen für das Andere spricht. Für das, was es scheinbar ist. Das Brot, das Bett, das Denken, das Arbeiten, das Zusammenleben. Das in Paliano scheinbar dasselbe war und doch nicht.

Es war unheimlich. Es war heimlich. Es war heim.

Das Da_heim in Paliano. Dieses Heim-Sein, das beängstigte. Das Abwesende war anwesend. Das Brot schmeckte. Das Bett roch. Das Denken sah. Das Arbeiten hörte. Das Zusammenleben tastete.

Ein unbestimmbarer Punkt, an dem wir uns entschieden. Die Entscheidung dafür. Es zu schmecken, zu riechen, zu sehen, zu hören, zu tasten. An diesem sensiblen Punkt, an dem es geheißen haben würde, den Anker zu werfen, zwischen mindestens zwei. Zwischen mindestens zwei entwarfen wir uns. Das Verwerfen von Bildern, denen wir vertrauten. Das Werfen von Bildern, in denen wir uns anvertrauten. Das Entwerfen von neuen Bildern, die uns unvertraut waren.

Die (Selbst-)Unvertrautheit, die uns schmecken, riechen, sehen, hören und tasten ließ. Auf das, was eben scheinbar unvertraut vertraut.

Das Aufnehmen von unvertrautem Lautbarem und unvertrautem Sichtbarem. Das Aufnehmen von unvertrautem Vertrautem. Das Aufnehmen mit dem Körper, mit den Sinnen. Der Kopf, der verdreht, der umdreht, der gedreht, auf dem Kopf das Brot, das Bett, das Denken, das Arbeiten, das Zusammenleben. Kopfloses Hören und Sehen. Kopfständiges Körper-Aufnehmen.

Und an einem nachfolgenden sensiblen Punkt der Kopf. Der Kopf, der das Hören ordnete. Einordnete. In dem, das vertraut: ein Lied aus Tanjas Kindheit. Im Rhythmus ihrer Geborgenheit. In der Reihe ihrer Tonleiter. Im Rhythmus von Hänschen Klein.

Mein Hören. Mein Zuhören. Mein Aufhören. Auf die Schnitte im Lautbaren. Auf den Sprung zwischen dem einen und dem anderen Lautbaren. Das Brot, das mit dem Messer, das Bett, das mit dem Wind, das Denken, das mit dem Zug, das Arbeiten, das mit den Menschen, das Zusammenleben, das mit dem Lachen… respektive meinem.

Die Bilder. Die zu dem einen Ton und zu dem anderen. Die anstelle von Brot, Bett, Denken, Arbeiten und Zusammenleben erzählten. Von einer (Selbst-)Unvertrautheit. Die uns beiden vertraut.

Zwischen Ton und Bild der eine Schnitt.

Wir kastrierten uns selbst, so blieben wir uns. In unseren differenten Erfahrungen, die sich zum einen mit dem Lautbaren und zum anderen mit dem Sichtbaren schrieben. In unsere Körper einschrieben, die miteinander das Brot, das Bett, das Denken, das Arbeiten, das Zusammenleben teilten. Und in diesem Teilen einem jeweiligen Schmecken, Riechen, Sehen, Hören und Tasten trauten. Vertrauten. Anvertrauten. Die Differenz zwischen uns. Die Differenz erfahren. Erfahrbar machen. Zwischen Lautbarem und Sichtbarem. Der Differenz vertrauen. Auf diesen unnahbaren Zwischenraum, der nicht weniger lautbar noch sichtbar ist, sondern sich genau in diesem Schnitt, der sich zwischen dem einen und dem anderen, in dem das andere immer durch das Andere signifiziert ist, auftut. Wie eine Wunde, die klafft, und gewiss ist es der Schnitt, der sich zwischen dem einen und dem anderen Wundrand öffnet, eine Öffnung, gleich einer Fensteröffnung, die hinter dem Glas das Unheimliche präsentiert (vgl. Lacan, 2010, 199).

Im Nachhinein würde ich meinen, wir hörten und schauten in die Wunde, die sich mit den aufgehenden Fenstern auf das Unheimliche öffnete, von dem wir geahnt hatten, ohne darum zu wissen. Eine Vorahnung, die sich da als Spur der Spur auftat, der wir aus einem Übermut an einem Bezug zur Gegenwart auflauerten, um sie in jenem Moment aufzunehmen, in dem dieser gegenwärtige Moment an den sensiblen Punkt rührte. Es waren wohl derer mehrere Momente, eine Sammlung von sensiblen Punkten, die auf eine Spur verwiesen, gleichsam mehrere Spuren, die miteinander wiederum eine Spur erwirkten. In diesem Sinne legten wir Spuren. Ein Spurenlegen mit einem jeweiligen Schnitt, Ausschnitte von Lautbarem und Sichtbarem.

Blind vor dem, was sich dazwischen auftun könnte, als Spur der Spur zwischen den Sequenzen des Lautbaren und Sichtbaren, als Spuren im Lautbaren und Sichtbaren, öffnen sich die Fenster auf eine Differenz, die vertraut unvertraut. Das Unvertraute anvertraut.

Literatur

LACAN, Jacques. Die Angst. Das Seminar, Buch X. Wien-Berlin, 2010.

Autorin

JUDITH KLEMENC, Künstlerin und Autorin, zahlreiche Ausstellungen, Preise, Stipendien, Publikationen und Kataloge. Zuletzt: *affidamento* 2019, *im namen der mutter* 2019. Forschungsschwerpunkte: kritische Geschlechterforschung, Migration und Bildung.
www.judithklemenc.at

ANTI GENDER WAHN

Barbara Rendtorff

‚Anti Gender Wahn' lässt sich auf zweierlei Weise lesen: als (Selbst)Positionierung antifeministischer AutorInnen, die sich ‚gegen den Gender-Wahn' in Stellung bringen, oder als Bezeichnung von Leuten, die einen hysterischen ‚Anti-Gender'-Diskurs führen. Vor diesem Hintergrund will der Titel zwei Fragen aufwerfen: Wogegen sind eigentlich die ‚Anti-Gender'-ProtagonistInnen und warum ist es ein ‚Wahn', von dem sie befallen sind?

‚Anti-Gender'

Zunächst scheint die erste Frage ja ganz einfach zu sein – sie sind ‚gegen Gender' – aber was könnte damit gemeint sein? Aus den hysterischen Äußerungen, von den Programmen rechter Parteien bis zu Provinzzeitungen, lässt sich kein klares Bild davon gewinnen, welches Feindbild sie eigentlich vor Augen haben. Ich sehe aber zwei typische Verweise (‚Argumente' kann man das nicht nennen), die immer wieder auftauchen und mit denen die ‚Bedrohung des Abendlandes' inszeniert wird: *Bevorzugungen* und *Bevormundung*, vorzugsweise festgemacht an den Themen der ‚Bedrohung von Männlichkeit' sowie im Kontext von Beunruhigungen des Sexuellen. Der Vorwurf der *Bevorzugung* taucht beispielsweise auf in der Beschreibung des Gender-Diskurses als Luxus gutbezahlter Akademikerinnen, die keine ‚echten' Probleme haben – darin verbirgt sich einerseits das klassische rechte Misstrauen und Aktivismus fördernde ‚Volk gegen Elite', ‚Wir gegen die-da-oben' und andererseits der Vorwurf, dass Frauen, die eine Quote oder die bevorzugte Einstellung von Frauen verlangen, einen ‚unehrlichen' Wettbewerb führen würden: Sie seien nicht ‚ehrlich' in ihrer Gleichberechtigungsforderung, weil sie eben nicht ‚wie die Männer' behandelt werden wollen. In dieses Muster gehören auch Vorwürfe, dass egoistische, selbstsüchtige Frauen keine Kinder in die Welt setzen bzw. als Mütter die Erziehungsarbeit verweigern würden und dann auch noch erwarten, dass ‚die Gesellschaft' für sie einspringt. Dies drückt sich verdichtet in der Formulierung „Der ideale Betreuungsplatz für ein Kleinkind ist auf Mamas Schoß" (AfD Landesverband NRW, 2014) aus.

Bedrohung von Männlichkeit

Der Vorwurf der *Bevormundung* kommt deshalb im Gestus der Selbstverteidigung daher („Ich lasse mir doch von diesen Gendertussen nichts vorschreiben"), er taucht vor allem auf als Abwehr gegen ‚gegenderte' Schreib- und Sprechweisen, als Vorwurf einer ‚Vergewaltigung' der Sprache (eine interessante Wortwahl), der zwangsweisen Einführung von Wendungen, die die Grammatik verhunzen – und gegen die jeder vernünftige Mensch sich zur Wehr setzen müsse. Bevormundung ist auch ein wichtiges Stichwort bei der Kritik an Regelungen ‚politisch korrekter' Verhaltensweisen, die als überzogen und hysterisch (als ‚Wahn') dargestellt werden – als dürfe man(n) nun nicht mehr flirten oder einer Frau ein Kompliment machen, ohne Gefahr zu laufen, einer Grenzverletzung beschuldigt zu werden. Konkret erscheinen diese beiden Muster etwa als Aufschreie von Männern, die Schreckensbilder einer drohenden Machtübernahme von Frauen entwerfen, die, grundlos protegiert, überall vorgezogen werden: *Männlichkeit in der Krise* titelt die Süddeutsche Zeitung (Dörr, 2017), *Männer haben keine Zukunft* die FAZ (Hollstein, 2017), *Jungs sind die neuen Mädchen*, heißt es in der Welt (Kalbitzer, 2019).

In einem letztlich männerfeindlichen Gestus werden Männer hier als Opfer dargestellt, wobei es nicht nur um den einzelnen Mann und seinen bedrohten Lebensentwurf geht, sondern auch um die Bedrohung des kollektiven Phantasmas der Gemeinsamkeit (‚wir Männer'), das insbesondere für rechte und traditionalistische Kreise eine wesentliche Funktion hat. Es spielt (auch historisch) vom Wandervogel über reformpädagogische Modelle, von der Arbeiterbewegung über die Fußballmannschaft oder den Betriebsausflug bis zum Stammtisch in allen gesellschaftlichen Gruppen eine wichtige Rolle für die männliche Selbstpositionierung. Wenn es aber um ein phantasmatisches ‚wir Männer' geht, dann erscheinen Frauen nicht nur als bedrohende (kastrierende) Konkurrentinnen, sondern als Störenfriede, die die schöne Gemeinsamkeit wortloser Verständigung durchkreuzen (und plötzlich andere Regeln einführen wollen). Es habe sich gezeigt, schreibt Hans Blüher 1921 in seinem Büchlein *Frauenbewegung und Antifeminismus*, dass die Anwesenheit nur einer einzigen Frau als gleichberechtigtes Mitglied bereits den „ganzen Charakter bestimmter kulturtragender Bünde verdarb" (Blüher, 1921, 6).

Beunruhigungen des Sexuellen

Das bevorzugte Schlachtfeld im Kampf gegen ‚Gender' ist aber der Bereich des Sexuellen. Die Diskussion um Frühsexualisierung von Kindern zeigt deutlich, dass hier die Angst zum Ausdruck kommt, dass man selber eines Tages nicht mehr wüsste, wer (und ob man selber) ‚Männchen oder Weibchen' sei. Die angstvoll-erregten Bilder, die immer wieder aufgerufen werden, kreisen (auch in der Rede über Sexualerziehung oder sexuelle Umerziehung) um die Auflösung von Zweigeschlechtlichkeit und den Begriff ‚Konstruktion', der von vielen Beteiligten überaus verkürzt mit einer ‚Wählbarkeit' des Geschlechts in Verbindung gebracht wird. Ich kenne diese Abwehr übrigens von Frauen aus der Frauenbewegung der 1970er Jahre, die ebenso angstvoll-aggressiv ihre Körper-Weiblichkeit gegen die beginnenden Theoretisierungsansätze und konstruktivistischen Thesen verteidigten. Hinter all den Argumenten, wie absurd es sei, sein Geschlecht wählen zu wollen, wenn man doch nur mal in die Unterhose schauen muss, versteckt sich die Angst vor dem Verlust einer Ordnung, die auch den eigenen Platz, die eigene ‚Identität' fundiert. Häufig taucht paradoxerweise der Ausdruck ‚Gleichmacherei' auf – die Gendertussen wollten alle Menschen ‚gleich' machen – wobei doch der Begriff ‚Gender' gerade im Gegenteil die Befreiung aus heteronormativen Zwängen, also der Angleichung aller Frauen (bzw. aller Männer) aneinander und an ein normatives Vorbild, erreichen sollte (aber so genau informiert sind die meisten Kläger nicht). Das wiederum macht verständlich, dass das Gejammer, man(n) könne nun nicht mehr flirten und Frauen Komplimente machen, auf den bedrohlichen Verlust eindeutiger heterosexueller Ordnungen verweist, wo man(n) weiß, ‚woran man ist', weil ja der eine, entscheidende Unterschied nivelliert werden soll, der das Gerüst der Ordnung bildet. „Feminismus", hieß es schon bei Blüher, sei „eine Unterform einer ganz allgemeinen, es auf Verwischung der Gegensätze absehenden Kulturanschauung der Moderne" und des Aufklärertums und deshalb sei Antifeminismus die eigentliche schöpferische Instanz für die Frauenbewegung, weil er den Frauen zu ihrer ‚eigentlichen' Bestimmung zurückhelfen würde (Blüher, 1921, 3).

Gefährdungen

Von der britischen Sozialanthropologin Mary Douglas konnten wir lernen, dass die Starrheit sozialer Trennungen, und insbesondere der Geschlechtertrennung, aufs engste mit Vorstellungen der Gefährdung des Gemeinwesens zusammenhängt. Eine gewisse Nachgiebigkeit gegenüber Abweichungen müssen gesellschaftliche Konventionen in modernen Gesellschaften aufweisen, das sichert ihr Bestehen. Aber wenn zwei gesellschaftlich wirksame Prinzipien in Widerspruch miteinander geraten, etwa das Prinzip der männlichen Vorherrschaft mit dem Prinzip der Unabhängigkeit der Frauen (Douglas, 1988, 186), dann müssen Maßnahmen ergriffen werden, um diese Bedrohung abzuwenden. Da sie ja von innen heraus erfolgt, wird sie folglich entweder durch Verlagerung der Bedrohung nach außen beantwortet und im Außen bekämpft, oder durch Erzeugung von Ängsten vor Verunreinigung, vor dem Eindringen schädlicher Substanzen usw. (das lässt sich recht gut auch aktuell beobachten), oder eben durch Regelungen sexueller Kontakte.

Wir sehen also als ersten Befund: Es geht hier darum, die ‚Frauen' und ‚Männern' zugeschriebenen Aufgaben unverändert zu belassen, die geschlechtliche Arbeitsteilung als natürlich darzustellen, die Unterschiede zwischen Müttern und Vätern abzusichern und als gut und richtig darzustellen. Diese ‚Re-Naturalisierung' soll sicherlich auch dafür sorgen, Frauen auf ihren ‚Platz' zurückzuverweisen – wobei ihnen ein bisschen ‚Selbstverwirklichung' im Beruf durchaus zugestanden wird. Im Vordergrund scheint mir hier jedoch die Befestigung der ‚Verschiedenheit der Geschlechter' zu stehen. Das Aufrufen der Angst vor dem Verlust männlicher Überlegenheit soll dann dazu beitragen, diesen Verlust als gefährlich für alle darzustellen, die Gemeinschaft der Männer zu re-installieren, zu stärken und vor weiblichem Einfluss zu schützen, und jeder einzelne Mann ist aufgerufen, sich zum Schutze dieser Gemeinschaft der Männer einzusetzen.

Es geht also ganz offensichtlich überhaupt nicht um ‚Gender', sondern darum, eine spezielle Naturvorstellung und Form von ‚Differenz' zu verteidigen, gegen Leute, die sich in diese Ordnung nicht einfügen und sie sogar mit ihren Irritationen bestreiten und verflüssigen wollen.

Geschlecht und sexuelle Differenz

An dieser Stelle wird nun deutlich, was unser Thema mit ‚sexueller Differenz' zu tun hat – auch dies eine komplexe Angelegenheit, denn dieser Begriff hat unter vielen Missdeutungen zu leiden, die das Verständnis der Zusammenhänge massiv erschweren. Das alles entscheidende Missverständnis liegt in der Vermischung und Verwechslung von körperlicher Beschaffenheit, der Position im symbolischen System und der Bedeutung von Geschlecht und sexueller Differenz. Kurz zusammengefasst lässt sich das anhand einer dreiteiligen These erläutern:

1. Die sexuelle Differenz ist etwas völlig anderes als die anatomische Differenz und die Unterscheidung der Geschlechter ist nicht ihr zentrales Merkmal.
2. Die Verwendung des anatomischen Unterschieds als (untaugliche) Repräsentation sexueller Differenz lässt die entscheidende Dimension verschwinden.
3. Das verdeutlicht, dass diese Verwechslung nicht zufällig geschieht, sondern selber eine Funktion hat.

Die Hauptursache für die Schwierigkeit, die sexuelle Differenz zu denken, liegt in unserer (Denk-)Gewohnheit, die Geschlechter auf ihre Unterschiede hin zu betrachten und diese Unterschiede als Gegensätze aufzufassen. Dabei ist etwa die psychoanalytische Perspektive hier viel vorsichtiger: Ebenso wie Freud hält auch Lacan die genitale Ausstattung selbst nicht für derart aussagekräftig. Freud formuliert, dass die Anatomie die *Bedeutung* von Geschlecht „nicht erfassen kann" (Freud, 1989, 546). Und für Lacan kommt es darauf an, die *Struktur* zu erkennen, zu verstehen, wie weiblich und männlich als Positionen sich zueinander verhalten, und wie das, was wir heute ‚gesellschaftliche Zuschreibung' nennen, darin eingeht (Lacan, 1986, 226). Es gilt also erstens, immer den Körper und die ihm zugemessene Bedeutung zu unterscheiden, und zweitens nicht von der unterschiedlichen genitalen Ausstattung auf eine grundlegende *Verschiedenheit* der Geschlechter zu schließen, auch wenn diese auf unterschiedliche Fähigkeiten von Zeugen und Gebären verweist. Dann zeigt sich nämlich, dass die genitale Ausstattung ganz im Gegenteil gerade die *Ähnlichkeit* aller anzeigt, sofern jeder geschlechtliche Körper auf eine Nicht-Vollständigkeit hinweist, nur eine Variante von Geschlechtlichkeit (in Bezug auf Zeugen und Gebären) ausbildet.

Ganz unabhängig davon, worauf das individuelle Begehren sich richtet, gibt es doch zugleich auch ein Aufeinander-Angewiesensein, weil alle Menschen als Verschiedene doch aus eben dieser Verschiedenheit entstanden sind, ohne jedoch selber darüber verfügen zu können. Weibliche und männliche Personen sind so gesehen gerade im und durch ihr Verschiedensein einander gleich.

Illusion der Vollständigkeit

Sexuelle Differenz ist also die durch den ‚Schnitt' des Sexuellen erzeugte Differenz *in den Subjekten* selbst – mit Lacan ließe sich das als ‚symbolische Kastration' bezeichnen (Rendtorff, 1996). Die Markierung von weiblich und männlich ergibt sich daraus, dass beide nicht ‚alles haben' können (in Lacan'scher Diktion: den Phallus nicht haben), zu diesem ‚Nicht-Haben' aber unterschiedlich positioniert sind: Der Junge meint, in einer Verwechslung von Phallus und Penis, ‚ihn zu haben', sitzt also dem ‚Schein des Habens' auf und muss sich von dieser Illusion erst mühsam wieder verabschieden, während das Mädchen aus eben demselben Grunde vermittelt bekommt, sie ‚habe ihn *nicht*', und erst mühsam lernen muss, dass dies nicht eine Folge ihrer körperlichen Ausstattung ist, der sozusagen ein Penis fehle. So wird das Subjekt, wie Lacan schreibt, zu einem ‚gespaltenen', es wird ‚durchgestrichen', gekennzeichnet durch einen ‚Mangel', der alles andere mitreißt. Aus diesem Mangel, oder: dem ‚Riss', mit dem die Geschlechtlichkeit das Subjekt ‚durchstreicht', entsteht das Begehren, das uns antreibt und nach immer neuen Zielen und Wegen der Befriedigung suchen lässt.

Geschlecht ist also gewissermaßen selbst Differenz, wobei die eigentliche Pointe, dass niemand den Phallus ‚hat' (und dass es ihn nicht ‚gibt'), durch allerlei imaginäre Aufwände unsichtbar gemacht werden soll. Wenn sich aber die Vorstellung verfestigt, der/die jeweils ‚Andere des anderen Geschlechts' hätte gerade das, was einem selber fehlt, dann wird sexuelle Differenz umgedeutet in ‚Unterschied zwischen Frauen und Männern', wobei gerade das produktive Moment, welches das Begehren lebendig hält, verlorengeht.

‚Wahn'

Nun lässt sich das ‚Wahnhafte' im ‚Anti-Gender'-Diskurs recht deutlich erkennen. Mir scheint, es geht in erster Linie um die Verleugnung jener ‚symbolischen Kastration', und das heißt letztlich: um die Verleugnung der eigenen Begrenztheit und der Tatsache, dass Uneindeutigkeit das Zentrum der sexuellen Identität bildet. Dem wird mit der Abwehr von Ambiguität begegnet und mit massiven Versuchen, eine ‚klare' (traditionell-patriarchale) Ordnung zu (re-)installieren. In der Tat ist Ambivalenz etwas sehr Unbequemes und ein Geländer klar strukturierter und hierarchisierter Ordnungsvorstellungen soll hier Schutz und Stütze bieten.

Deshalb: Ja, der Feminismus braucht das Denken der sexuellen Differenz – weil dies die allerbeste Voraussetzung dafür bietet, Verschiedenheit als nicht-zweiwertig überhaupt zu denken (was in unserer Kulturtradition sehr schwer fällt). Insofern müsste die Gender-Debatte gerade *nicht* den Aspekt der Vervielfältigung ins Zentrum rücken, weil dies den Weg dahin, Geschlecht als ‚Differenz in sich' zu denken, nicht erleichtert. Auch verweist das Konzept der sexuellen Differenz darauf, dass Verschiedenheit und Getrenntheit eben nicht harmonisierend in Ähnlichkeit aufgelöst werden können, sondern immer bestehen, bestehen bleiben und wirksam sind. Als Inbegriff, als verdichteter Hinweis auf diese Unüberwindbarkeit kann es dann nicht zuletzt auch neue und andere politische Optionen eröffnen.

Literatur

AfD Landesverband Nordrhein-Westfalen. Grundpositionen zum Thema Familie. 2014. http://bit.ly/2ZsJP23

BLÜHER, Hans. Frauenbewegung und Antifeminismus. Lauenburg/Elbe, 1921.

DÖRR, Julian. Der Mann in der Krise. 6.6.2017. http://bit.ly/2Us4jV7

DOUGLAS, Mary. Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Frankfurt am Main, 1988 (Original 1966).

FREUD, Sigmund. 33. Vorlesung: Die Weiblichkeit. Frankfurt am Main, 1989 (Original 1933).

HOLLSTEIN, Walter. Männer haben keine Zukunft, 29.3.2017. http://bit.ly/2Drgvzz

KALBITZER, Jan. Jungs drohen zu den neuen Mädchen zu werden, 21.1.2019. http://bit.ly/2VUIQXv

LACAN, Jacques. Leitsätze für einen Kongress über weibliche Sexualität. In: Schriften III, Weinheim, 1986 (Original 1962).

RENDTORFF, Barbara. Geschlecht und symbolische Kastration. Über Körper, Matrix, Tod und Wissen. Königstein/Taunus, 1996.

Autorin

BARBARA RENDTORFF, nach vielen Jahren in der autonomen Frauen-Bildungsarbeit Professorin für Schulpädagogik und Geschlechterforschung an der Universität Paderborn, derzeit Seniorprofessorin an der Goethe Universität Frankfurt am Main.

AUTORITÄRE DEMOKRATIE

Über rechte Sündenbockpolitik und was sie mit Begehrensstrukturen zu tun hat

Barbara Grubner

Was ‚rechtes Regieren' für Geschlechterpolitik bedeutet, dürfen wir in Österreich derzeit hautnah beobachten: das Aushungern frauenpolitischer Projekte, Kürzungen im Gewaltschutz, Infragestellung der Abtreibungsregelung, Instrumentalisierung von Frauenrechten für rassistische Hetze. Und eine „Arbeits- und Sozialministerin", die keine Zweifel daran aufkommen lässt, dass die unbezahlte Haus- und Pflegearbeit auch in Zukunft fest in Frauenhänden bleibt: „Das ist in der Natur so festgelegt", lässt sie sich dazu zitieren (Bonavida/Thalhammer, 2019).

Offensichtlich geht es wieder ‚rückwärts', werden politisch in Angriff zu nehmende Problemlagen (Körper, Gewalt, Arbeit) und Wissenshorizonte (die Veränderbarkeit der hierarchischen Geschlechterordnung) vom Tisch gewischt – und das keineswegs nur in Österreich, sondern in der gesamten westlich genannten Welt.

Komplizenschaft mit dem Neoliberalismus?

Dennoch hat in jüngster Zeit ein nachdenklicher Tenor eingesetzt, der die Erzählung vom *Backlash*, vom *Rückschlag* (selbst)kritisch zu beleuchten beginnt. Haben wir es überhaupt mit einem Bruch zu tun, gab es eine kontinuierliche Erfolgsgeschichte in Richtung Teilhabe, Pluralität und Handlungsoptionen für alle, von der wir jetzt eine Abkehr beobachten?

Starke Erschütterungen erhält diese Erzählung jedenfalls, wenn sie mit der Realität der politischen Ökonomie und dem Aufstieg des Neoliberalismus, also mit der Durchdringung aller Lebensbereiche mit einer Marktlogik, konfrontiert wird. Denn die letzten Jahrzehnte haben – trotz erfolgreicher Institutionalisierung und Popularisierung von Gleichstellungs- und Antidiskriminierungspolitik – soziale Ungleichheiten und gesellschaftliche Hierarchien keineswegs entschärft. Es wird daher zunehmend der Verdacht geäußert, dass die progressive Geschlechterpolitik vielleicht deshalb so erfolgreich war, weil sie ihren Anspruch auf radikale Umwälzung gesellschaftlicher Verhältnisse längst aufgegeben hat. Nancy Fraser (2017) spricht sogar von einer Komplizenschaft, von einer ‚unheiligen Allianz', die die Frauen- und Schwulenbewegung mit dem Kapitalismus eingegangen sei. Entstanden sei eine neoliberale Politik für Karrierefrauen und Top Girls, für das Durchstoßen gläserner Decken und den Erwerb von Management-Skills für die ‚Work-Life-Balance'. Dieser Bewegung gehe es nicht länger darum, das herrschende System zu stürzen, sondern darum, sich darin einen Platz zu erkämpfen. Auch Gundula Ludwig und Volker Woltersdorff merken kritisch an, dass Geschlechter- und sexuelle Politiken dazu beigetragen hätten, das Ideal individueller Freiheit zunehmend von Anliegen der Solidarität, der Gerechtigkeit und der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung zu lösen. Die als ‚(sexuelle) Freiheiten' gepriesenen, letztlich aber marktkonformen Leitbilder der Selbstverantwortung, Risikofreude und Effizienz hätten die Entdemokratisierung der Gesellschaft befördert. Auf diesem Boden könnten heute autoritäre Kräfte erstarken, die ‚sexuelle Sicherheit' in Aussicht stellen und mit traditionellen Geschlechterrollen und rassistischen Ressentiments höchst kompatibel sind. „So hat das libertäre Projekt erst die gesellschaftlichen Voraussetzungen geschaffen, die ein Begehren nach einer Autoritarisierung des Neoliberalismus erfolgreich anheizen", schreiben sie (Ludwig/Woltersdorff, 2018, 49).

Neue Formen der Subjektivierung

Wie aber ist eine solche Entwendung revolutionärer Ideen möglich geworden? Wie konnte eine Annäherung so unterschiedlicher Perspektiven stattfinden? Was ist es, auf das die neoliberalen Angebote antworten oder eher: zugreifen?

Für solche Fragen nach den Mechanismen, die uns in Herrschaftsverhältnisse einbinden, liefern aktuelle Beiträge aus dem Denken der sexuellen Differenz vielversprechende Ansatzpunkte. Während die meisten Politikanalysen geltend machen, dass wir uns den herrschenden Ideologien durch ein Zusammenspiel von Gewalt und Zustimmung unterwerfen (gewährleistet durch staatliches Gewaltmonopol und soziales Normengefüge), zieht dieser Denkhorizont noch etwas Zusätzliches in Betracht: Er beharrt darauf, dass wir mit unserem Begehren an diese Ideologien andocken, er fragt, wie wir darin als begehrende Wesen Widerhall finden.

Tove Soiland, eine der originellsten Denkerinnen der sexuellen Differenz, greift für eine solche Gegenwartsanalyse Befunde aus dem Spätwerk von Jacques Lacan auf (Soiland, 2018). Dort hat sich Lacan mit einem folgenschweren

Wandel der menschlichen Subjektivierungsweisen beschäftigt – also der Weisen, wie Menschen zu gesellschaftlichen, miteinander kommunizierenden und interagierenden Wesen werden. Ihm zufolge hat Subjektivierung immer etwas damit zu tun, wie das Begehren und das Genießen der Menschen in der und durch die Gesellschaft organisiert wird. Und genau in diesem Aspekt – der gesellschaftlichen Organisation des Genießens – hat sich in den spätkapitalistischen Gesellschaften ein wichtiger Wandel vollzogen. Er lässt sich mit Lacan als Übergang von einem ‚Diskurs' zu einem anderen beschreiben.

Vom Verbot zur Liberalisierung

Für uns interessant ist zunächst der von Lacan so genannte ‚Diskurs des Herrn': Für diesen ist die Figur des autoritären Vaters charakteristisch oder, gesellschaftlich gesprochen, ein strenges Normensystem, das vorschreibt, was erlaubt und was verboten ist. Auf der Ebene des Genießens finden wir hier das vor, was die Psychoanalyse als ‚klassisch ödipale Situation' beschreibt: das bürgerliche Modell der Kleinfamilie, in dem der Vater die Funktion innehat, den Zugang zur Mutter zu verbieten (die Mutter-Kind-Dyade zu durchtrennen). Damit ermöglicht er dem Kind, sein Begehren auf ein Außerhalb (der Familie) zu richten. Man könnte sagen: Das Verbot stachelt das Begehren an und richtet es nach ‚außen'. Eine ähnliche Funktion hat die Ehe inne: Das Ehe-Gelübde produziert die Lust zur Überschreitung.

Im Nachklang der 1970er Jahre zeigt sich hingegen das Wirken eines anderen Diskurses. Lacan nennt ihn ‚Diskurs der Universität': Der autoritäre Vater ist vom Thron gestürzt und zahlreiche Schranken sind gefallen: Strenge LehrerInnen wurden durch auf Kooperation bedachte PädagogInnen ersetzt, der offen sexistische Chef durch das Ideal des gecoachten Unternehmensführers, Staatsbeamte durch Service-orientierte MitarbeiterInnen, unerreichbare Universitätsprofessoren durch KollegInnen-auf-Augenhöhe usw. Aber: Herrschaft ist hier keineswegs gebannt, Freiheit nicht gewonnen. Lacan deutet vielmehr an, dass wir es nun mit einem noch schrecklicheren Meister zu tun haben – er ist allerdings nicht mehr sichtbar für uns. An die Stelle des Verbots (das unser Begehren orchestrierte) tritt nun ein Gebot: das Gebot zu genießen. Obwohl es von niemandem vorgeschrieben oder verlangt wird, geraten wir unter einen Genusszwang, der mit unserem höchstindividuellen Antrieb verschmilzt. Wir haben es heute mit einem „gnadenlosen Imperativ zur Optimierung unseres Lusterlebens" zu tun (Soiland, 2013, 104). Körper, Sexualität, Gesundheit, Ernährung und Kinder sind zu Belangen emsiger Selbstverwirklichung geworden. Der Befehl, ständig alle sich uns bietenden ‚Möglichkeiten' auszuschöpfen, keine Chance zu vergeben, führt heute zu einer unglaublichen Produktion von immer mehr ‚Differenzen' (Verbesonderungen, Identitätsvari-

anten, Lebensformen) – die allerdings im selben Atemzug politisch bedeutungslos werden. Es ist eine *Gesellschaft der Singularitäten* (Reckwitz, 2017), in der jeder Mensch sein eigenes Leben kuratiert, darauf bedacht, etwas Einzigartiges, Noch-nie-dagewesenes zu schaffen, das die eigene Besonderheit zum Ausdruck bringt. Reckwitz spricht von ‚Kulturkapitalismus' und zögert nicht, den Drang zum Besonderen als zugleich individuellen Wunsch und gesellschaftlichen Zwang zu beschreiben.

Sündenbockpolitik und Genussphantasie

Wenn wir diesen Wandel als Ausgangspunkt für den Blick auf aktuelle Entwicklungen nehmen, wie ließe sich dann die Zunahme autoritärer Politik- und Protestformen, der Ruf nach einer natürlichen oder gottgewollten Geschlechterordnung und nach hartem Durchgreifen in der Asyl- und Migrationspolitik verstehen? Im kritisch-politischen Diskurs ist häufig von einer ‚Sündenbockpolitik' die Rede, die vom Rechtspopulismus gegen Zuwandernde, aber auch gegen andere Feindkategorien wie Feministinnen, Politisch Korrekte, Queers, Multikultis usw. geschürt wird. Ich glaube, dass diese Annahme auf ziemlich wörtliche Weise zutreffend ist, aber noch präzisiert und erweitert werden sollte.

Sündenbockpolitik meint üblicherweise, dass für die ökonomischen und sozialen Verelendungen, die das spätkapitalistische System weitgehend gesichtslos vollzieht, konkrete Schuldige identifiziert werden. In diesem Sinne betont auch Fraser, dass der Rechtspopulismus bei GlobalisierungsverliererInnen auf fruchtbaren Boden fällt. Für diese habe sich die schamlose Reprivatisierung gesellschaftlicher Problemlagen (wenn du dich nur genügend anstrengst, dann kannst du alle Hürden überwinden, sprich: der Armutsfalle entkommen) als blanker Hohn enttarnt. Ihre Wut richten sie nun gegen jene, vor denen sie die als korrupt identifizierte Elite nicht ausreichend zu schützen vermag.

Es sind aber keineswegs nur ökonomisch Deprivilegierte, die für den neuen Autoritarismus ansprechbar sind, sondern auch Teile jener emsig tätigen Mittelschicht, die den Kulturkapitalismus am Leben erhält. Zunehmende Prekarisierung und soziale Abstiegsangst spielen dabei zweifellos eine Rolle. Ebenso wichtig könnte jedoch eine Phantasie sein, die der neoliberalen Betriebsamkeit zugrunde liegt: der feste Glaube daran, dass die Verwirklichung des eigenen Glücks, der eigenen Zufriedenheit, der inneren Erfüllung zum Greifen nahe ist – obwohl sich dieser Zustand letztlich nie so wirklich einstellen will.

An diesem Punkt – dort, wo die Erfüllung ausbleibt – tritt etwas zutage, das in der politischen Debatte bisher nicht in Betracht gezogen wird. Die Tatsache nämlich, dass in unser Genießen selbst eine Störquelle eingebaut ist, etwas, das seiner Erfüllung stets entgegenarbeitet, etwas, das sich sperrt, etwas, das ‚fehlt'. Die Lacan'sche Psychoanalyse spricht von einer konstitutiven ‚Lücke' im Subjekt, die unweigerlich aus dem Verlust resultiert, den wir beim Eintritt in die Gesellschaft erleiden und die uns als Sprachwesen innewohnt (allerdings auch unser Begehren ermöglicht). Diese Störquelle nennt sie Geschlechtlichkeit, verstanden als Antagonismus, als Spalte, die jeden Menschen durchzieht und mit der eigenen Endlichkeit, Beschränktheit und existenziellen Angewiesenheit auf andere konfrontiert (vgl. Zupančič, 2017).

Die Problematik, mit der neoliberale Subjekte zuallererst konfrontiert zu sein scheinen, lässt sich vielleicht folgendermaßen beschreiben: Die Unwiderstehlichkeit der Angebote, die uns zu Freiheit, Sicherheit und Glück führen sollen – in der Form unerschöpflicher Schönheits-, Gesundheits-, Gaming- oder Ratgeberprodukte –, liegt in der darin eingelagerten Phantasie, dass ein *vollumfängliches Genießen* erreichbar sei (vgl. Soiland, in diesem Heft). In anderen Worten: dass die Lücke, der Spalt, die Kluft unserer Sexuierung geschlossen, dass die Beunruhigung stillgestellt werden kann.

Figuren der Begrenzung

So gesehen lässt sich die Sündenbock- oder Stellvertreterlogik des Rechtspopulismus als Politik bezeichnen, die permanent externe Grenzen produziert: Es werden phantasmatische Gestalten angeboten, die äußere Hindernisse für das Nichterreichen unseres Glücks verkörpern. Als solche stellen sie aber etwas Verlockendes in Aussicht, nämlich eine Erlösung aus dem gnadenlosen Zugriff auf unser Genießen. Diese Funktion hat Alenka Zupančič für die Ereignisse des 11. September 2001 auf den Punkt gebracht: Der Terror des 11. September oder vielmehr das, was daraus gemacht wurde, lieferte der erschöpfenden Jagd nach dem persönlichen Glück eine andere Rahmung. Der Kern der Botschaft

lautete: „Es gibt etwas Objektives, das meinem Glück im Wege steht" (Zupančič, 2006, 176; meine Übersetzung). Der Terror, der uns alle bedroht, ist die Grenze, die meinem persönlichen Glück, meiner persönlichen Entfaltung, meiner persönlichen Freiheit von außen auferlegt wird. Er liefert eine Ursache für das Scheitern an diesen Idealen, die gleichzeitig als grundlegend erreichbar bekräftigt werden. So erklärt sich für Zupančič die Bereitschaft, Einschnitte und Beschränkungen sozialer und persönlicher Freiheiten in Kauf zu nehmen, denn sie verwandelt die Übermacht des Feindes in eine kollektive Erfahrung. Die Andockstelle zwischen Ideologie und Genießen lässt sich folgendermaßen fassen: „Die (soziale) Pflicht fällt nun nicht länger mit dem Glück zusammen und niemand verlangt von uns, in Bezug auf den Terrorismus positiv zu denken, daraus das Beste zu machen" (ebd.; meine Übersetzung). Lassen sich die Nachwirkungen der ‚Kölner Silvesternacht' nicht auf eine ganz ähnliche Weise begreifen? Die Figur des ‚Flüchtlings' ist im autoritär werdenden Kapitalismus zum bevorzugten Symbol der Begrenzung geworden. Sie wird dazu genutzt, eine schier unendliche Fülle an Problemen zu verkörpern: die Bedrohung ‚unserer' Frauen, deren Freiheit sonst längst gewährleistet wäre, die Aushöhlung des Sozialstaates, der sonst für alle Sorge tragen würde, die Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt, der sonst gerechte Jobperspektiven eröffnen würde, usw. Und zweifellos müssen wir uns fragen: Welche Kraft steckt hinter der ungeheuerlichen Akzeptanz für die Verbrechen an Europas Grenzen, die dem Selbstbild Europas als Hort und Wiege von Demokratie und Menschenrechten offensichtlich keinerlei Kratzer zufügen können?

Vielleicht haben wir es heute mit der obszönen Maske jenes politischen Phantasmas zu tun, das Stuart Hall ‚Internalismus' nennt (Hall, 1991). Kurz gefasst läuft es auf Folgendes hinaus: Es wäre alles so schön, wenn es nicht die Anderen gäbe. Der vor der Tür stehende Fremde ist die permanente Störquelle unseres Glücks, unseres Friedens und unserer Freiheit: ferne Länder, deren selbstverursachte Probleme wir lösen sollen; Besitzlose, die wir mit unserem Wohlstand versorgen sollen; Frauen, die trotz aller Zugeständnisse einfach nicht zufrieden sein wollen.

Über Normenkritik hinaus

Das Denken der sexuellen Differenz kann als Perspektive verstanden werden, die solche Narrative von innen her aufsprengt. Statt den Blick auf das (Probleme verursachende) Außen zu richten, fragt es beständig nach der Grenze, die das Subjekt durchzieht. Daher legt uns dieses Denken nahe, nicht bei der Kritik an sozialen (Zwangs)Normen stehen zu bleiben, wenn wir mit der herrschenden Logik brechen wollen. Denn, wie Tove Soiland argumentiert: Die Spalte im Subjekt lässt sich sowohl mit naturalisierten Geschlechteridealen als auch mit multiplen Identitätsangeboten zustopfen. Was wir zusätzlich in den Blick rücken und radikal thematisieren müssen, ist eine darunterliegende, oder besser gesagt: eine zusätzliche Ebene der Geschlechtlichkeit. Diese ist keineswegs ‚natürlich', sie wird allerdings auch nicht durch kulturelle Bedeutungen hergestellt und sie legt keine sexuellen Ausdrucksformen fest. Sie handelt von einer Spaltung, von einem Antagonismus, dem nachzuspüren notwendig ist, um der fatalen Alternative von ‚progressivem' und ‚autoritärem' Neoliberalismus die Stirn zu bieten und die revolutionären Wurzeln des Feminismus freizulegen.

Literatur

BONAVIDA, Iris/THALHAMMER, Anna. Hartinger-Klein: ‚Der Vizekanzler ist das Vorzeigemodell'. Die Presse, 2.3.2019.

FRASER, Nancy. Für eine neue Linke oder: Das Ende des progressiven Neoliberalismus. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 2/2017, S.71-76.

HALL, Stuart. Europe's Other Self. In: Marxism Today, August 1991, S. 18-19.

LUDWIG, Gundula/WOLTERSDORFF, Volker. Sexuelle Politiken im autoritären Neoliberalismus zwischen den Versprechen von Freiheit und Sicherheit. In: Katharina Pühl/Birgit Sauer (Hg.). Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse. Queer-feministische Positionen. Münster, 2018, S. 47-72.

RECKWITZ, Andreas. Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Berlin, 2017.

SOILAND, Tove. Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz. In dieser Ausgabe (Original 2016).

SOILAND, Tove. Der Umsturz des Ödipalen. Ein feministisches Dilemma. In: Charlotte Busch/Brigitta Dobben/Max Rudel/Tom David Uhlig (Hg.). Der Riss durchs Geschlecht. Feministische Beiträge zur Psychoanalyse. Gießen, 2018, S. 95-115.

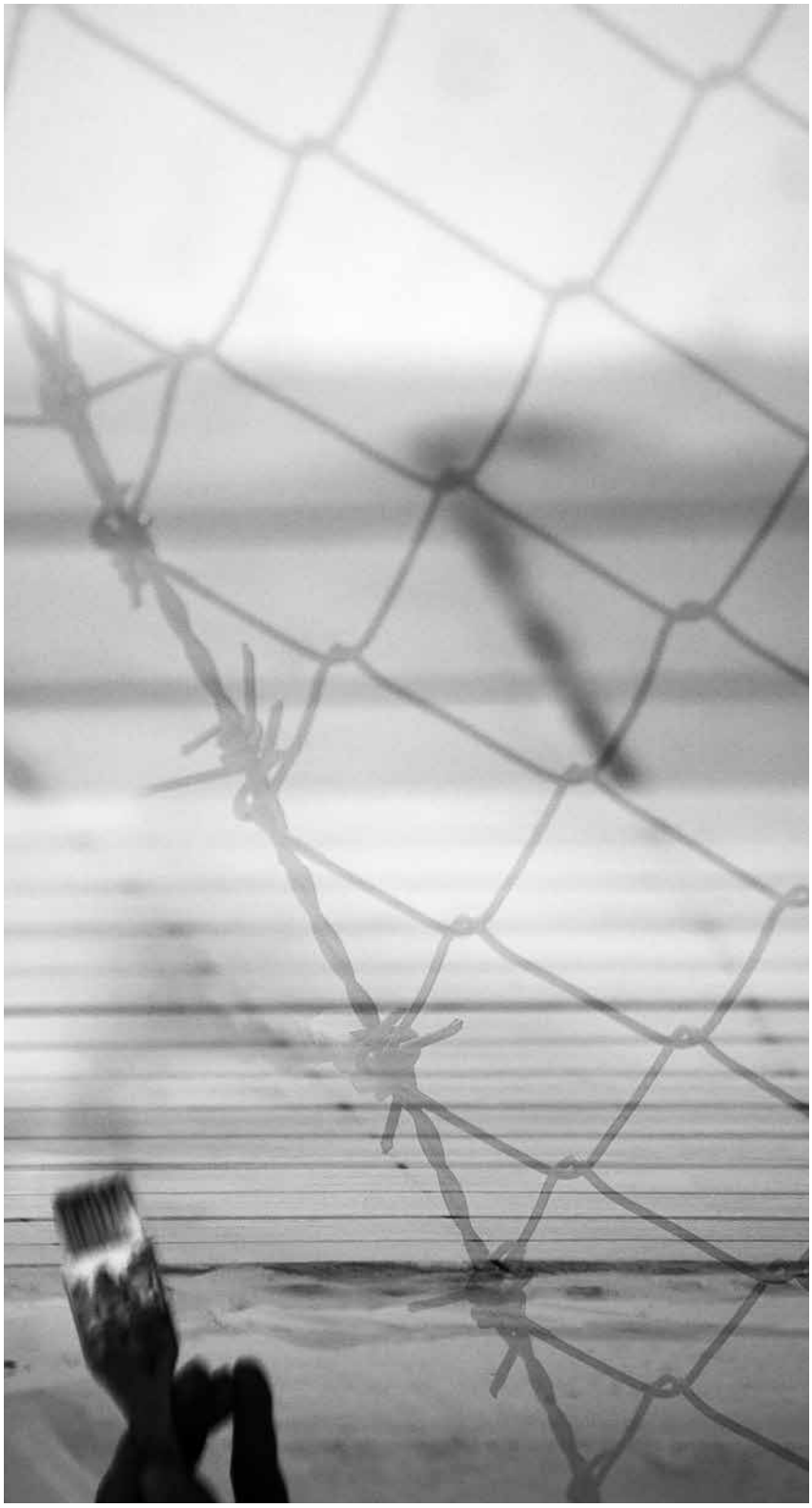
SOILAND, Tove. Subversion, wo steckst du? In: Julia Graf/Kristin Ideler/Sabine Klinger (Hg.): Geschlecht zwischen Struktur und Subjekt. Theorie, Praxis, Perspektiven. Opladen-Berlin-Toronto, 2013, S. 93-114.

ZUPANČIČ, Alenka. What *is* Sex? Cambridge/MA, 2017.

ZUPANČIČ, Alenka. When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value. In: Justin Clemens/Russell Griff (Hg.). Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII. Durham-London, 2006, S. 155-178.

FÜR MICH GEHT ES IM FEMINISMUS UM DIE EINSCHREIBUNG EINER SPALTUNG IN DIE WELT

Interview mit Alenka Zupančič



Alenka Zupančič ist eine lacanianische Philosophin und Sozialtheoretikerin und arbeitet am Institut für Philosophie der Slowenischen Akademie der Wissenschaften und an der European Graduate School. Zuletzt veröffentlichte sie das Buch *What IS Sex?* (2017) bei MIT Press. Bernadette Grubner sprach mit ihr über Psychoanalyse, Marxismus und die notwendige Verbindung feministischer und sozialer Kämpfe.

Die Beziehung zwischen Psychoanalyse und Feminismus war immer kompliziert und konfliktreich. In Ihrer Arbeit beziehen Sie sich auf die Lacan'sche Psychoanalyse und schreiben, dass sie für emanzipatorische Politik produktiv sein könnte. Wie könnte der Feminismus von Lacans Denken profitieren, welche seiner Ideen, welche Aspekte seines Denkens sind in Ihren Augen für den Feminismus besonders wichtig?

Für mich ist Feminismus sowohl eine soziale Theorie als auch ein sozialer Kampf – ein sozialer Kampf aus dem Blickwinkel der Geschlechterdifferenz. Und die Psychoanalyse ist diejenige Theorie, die es uns erlaubt, die Verbindungsstelle des Sozialen und des Sexuellen zu denken, und zwar des Sexuellen im Sinne der sexuellen Kluft oder der sexuellen Differenz. Genau an dieser Verbindungsstelle kommt die soziale Frage des Geschlechts, die Frauenfrage, ins Spiel.

Wenn wir über die Diskriminierung von Frauen sprechen, dann weisen wir auf einen bestimmten Gegensatz – einen Antagonismus – hin. Auf eine Ungleichbehandlung, dem derjenige Teil des sozialen Körpers unterworfen ist, der als

weiblich identifiziert wird. Schon in dieser Formulierung wird etwas deutlich, auf das ich immer wieder hinweise und das mir wichtig ist: dass der Grund für die Unterdrückung der Frauen in der Geschichte nicht darin besteht, dass sie keine anerkannte Identität gehabt hätten. Wenn gesagt wird, dass der Kampf um Anerkennung zu Emanzipation führt – das Argument kommt meistens im Zusammenhang mit Gender-Politik vor – weise ich immer auf die Frauenbewegung und ihre Kämpfe hin. Denn ‚Frau', das ‚Frau-Sein' war immer schon eine anerkannte Identität. Aber das konnte nicht verhindern, dass Frauen in manchen Teilen Europas erst in den 1980er das Wahlrecht erhielten. Ganz im Gegenteil: Gerade, indem die Identität ‚Frau' definiert wurde, waren Frauen auf bestimmte Orte beschränkt, wurde ihnen der Platz zugewiesen, der angeblich der richtige für sie war. Nicht, indem man ihnen eine Identität verweigerte, sondern indem man ihre Identität zu einer Art sexuellem Gegenstück innerhalb eines hierarchischen sozialen Raums machte.

Der Feminismus muss sich daher die Frage stellen: Sollen sich feministische Kämpfe vor allem damit beschäftigen, den Inhalt dieser Identität zu verändern? In dem Sinne, dass wir einfach herausnehmen, was wir für unterdrückerisch halten, und etwas anderes hineinlegen, das wir im gegenwärtigen historischen Moment besser finden? Ich denke, das kann nicht der richtige Weg sein. Für mich geht es im Feminismus nicht um Anerkennung von Identitäten. Für mich geht es im Feminismus um Emanzipation und soziale Kämpfe, und zwar durch die Einschreibung einer Spaltung in die Welt – in eine Welt, die homogen erscheint, gerade weil sie zirka die Hälfte der Weltbevölkerung auf einer bestimmten Ebene ausschließt. In der Geschichte waren es natürlich die konkreten Frauen, die unterdrückt wurden. Aber mit dieser Feststellung ist es nicht getan. Was vor allem unterdrückt, ja ausgelöscht wurde, war die Spaltung selbst, die Kluft, die Negativität des sozialen Raums. Und ich denke, als der Feminismus erstmals als politische Bewegung auftrat, ging es in erster Linie darum, die Spaltung in die Welt einzuschreiben.

Um es noch einmal anders auszudrücken: In manchen Spielarten des Feminismus werden Männlichkeit und Weiblichkeit – oder von mir aus auch andere Geschlechtervarianten – so verstanden, als handelte es sich um Identitäten, von denen jede ihre eigene Welt hat oder ist. Und diese klar voneinander unterschiedenen Einheiten sind dann hierarchisch geordnet. Die Psychoanalyse lehrt aber etwas Anderes, das mir sehr wichtig erscheint: dass es bei der Sexualität um die Spaltung ein und derselben Welt geht. Und das war auch eine zentrale Aussage des Feminismus: Wir sind Subjekte. Wir sind nicht so anders! Wir werden behandelt, als gehörten wir zu einer anderen Spezies, aber nein! Wir gehören zu derselben Spezies! Erst vor diesem Hintergrund taucht die Spaltung, die in der säuberlichen Trennung der Geschlechter verdeckt worden war, als Antagonismus ein und derselben Welt wieder auf.

Welche Bedeutung hat der Begriff ‚sexuelle Differenz' in der Psychoanalyse?

Dem liegt zunächst einmal der Begriff des ‚Sexuellen' oder der ‚Sexualität' zu Grunde. Das ist immer ein zentraler Begriff der Psychoanalyse gewesen. Damit ist aber nicht gemeint – und es ist mir sehr wichtig, das zu betonen –, dass so etwas wie sexuelle Handlungen benannt oder beschrieben werden. Auch ging es Freud nicht darum, dass jedes Problem letztlich auf Sexuelles zurückgeführt werden kann. Sondern es ging darum, dass das Sexuelle selbst – in sich selbst – ein Problem darstellt. Ein Problem, durch das jedes Subjekt gespalten ist, das es bewältigen und mit dem es einen Umgang finden muss.

In der Psychoanalyse ist das Sexuelle in erster Linie etwas, das den Menschen desorientiert, und nicht etwas, das ihm eine stabile Identität verschafft. Es ist etwas, das ihn beständig befragt, seine Identität in Frage stellt und in einer bestimmten Weise das Subjekt hervorbringt. Dieses Verständnis von Sexualität als etwas im Kern höchst Problematischem wurde ersetzt durch eine Art positivistische Idee von Sexualität: die Annahme, dass wir doch wissen, was das ist. Gerade die Infragestellung, die am Anfang der Psychoanalyse stand, wurde weggeräumt, die Negativität wurde verschleiert.

Heute wird Geschlecht gewöhnlich als eine Vielzahl verschiedener Gender gedacht. Das, was die Psychoanalyse als sexuelle Differenz beschreibt, ist aber etwas völlig anderes. Freud ging von der Beobachtung aus, dass wir zwar die Menschen in Männer und Frauen einteilen, es aber keineswegs einen

natürlichen Zusammenhang zwischen dem anatomischen Geschlecht und dem Mann- oder Frau-Sein gibt. Wenn ein Kind geboren wird, sehen wir es an und entscheiden: Das ist ein Junge, oder: Das ist ein Mädchen. Und damit scheint das Geschlecht festgelegt zu sein. Die Psychoanalyse war wahrscheinlich die erste Theorie, die bemerkte, dass es hier ein Problem gibt. Die ersten PatientInnen, die Freud behandelte, zeigten Symptome, die darauf hinwiesen, dass diese unmittelbaren Identifikationen problematisch waren – ihre Körper rebellierten. Und Freud fragte sich, wie es zu dieser Konstruktion der Geschlechtsidentität kommt. Dafür befasste er sich eingehend mit der sogenannten infantilen Sexualität, aus der sich die reife, weibliche und männliche Sexualität ungefähr mit der Pubertät herausentwickeln soll – eine Entwicklung, die alles andere als spontan verläuft, sondern ein schwieriger Prozess ist, in dem es um Identifikation, Verdrängung, Begehren und das Genießen geht.

Doch die frühen, polymorph perversen Triebe des Kindes gehen nicht einfach weg, sondern verfolgen uns weiter, suchen uns heim. Und diese Triebe sind zwar irgendwie sexuell, aber nicht sexuiert im Sinne von männlich und weiblich. Sie sind Teil der Identität, die jemand annimmt – oder nicht – und korrumpieren diese immerzu von innen. Die Sexualität hat bei Freud keinen eigenen ‚Ort' – sie ist überall und nirgends. Es gibt keinen ‚Bereich' des Sexuellen. Diese Ortlosigkeit ist eine Weise, die Negativität und Widersprüchlichkeit des Sexuellen zu beschreiben.

Mit dieser Sackgasse, diesem inneren Widerspruch, können wir in verschiedenen Weisen umgehen, und dieser Umgang ist es, was unsere (erwachsene) Sexualität bestimmt. Und hier wird es knifflig, denn im psychoanalytischen Verständnis gibt es zwar verschiedene Weisen dieses Umgangs, aber nicht wirklich zwei in dem Sinn, dass wir von zwei Einheiten sprechen könnten, von denen jede ihre ganz eigene Sexualität hätte, etwa die männliche und die weibliche. Gäbe es zwei gänzlich verschiedene Einheiten, wären nicht beide durch denselben Widerspruch, dieselbe Sackgasse durchkreuzt. Der Begriff der ‚sexuellen Differenz' beschreibt die unterschiedliche Stellung der Subjekte zu diesem Widerspruch im Sozialen, in der symbolischen Ordnung. Hier treffen das Sexuelle und das Soziale zusammen. Und diese Nahtstelle, die beide verbindet, gibt uns die Psychoanalyse eindringlich zu denken auf.

Wenn wir also sagen, dass wir alle Menschen sind – dass wir alle Teil derselben Spezies sind, wie Sie gesagt haben –, dabei aber darauf hinweisen, dass es diese soziale Ungleichheit, diese Spaltung gibt: Dann wäre das eine Geste, die auf die Differenz im Ganzen, im vermeintlich Homogenen hinweist?

Ich würde es lieber so ausdrücken: Wir sind alle Subjekte.

Ja – wenn es im Zusammenhang eines Kampfes gesagt wird. Wenn wir das aus der Vogelperspektive sagen, im Sinne von ‚Klar, wir sind – ihr seid – alle gleich', dann ist das freundliches Geplapper und völlig sinnentleert. Was das bedeutet, kann man sehr schön an folgendem Witz sehen: In einem Bus, zur Zeit der Apartheid, sitzen im vorderen Teil die weißen Passagiere, im hinteren die schwarzen. Die beiden Gruppen gehen aufeinander los und der Fahrer hält den Bus an. Er lässt alle aussteigen, in einer Reihe aufstellen und sagt: ‚Okay Leute, für mich seid ihr alle grün! Und jetzt steigen die Hellgrünen vorne ein und die Dunkelgrünen hinten.' Ich denke, dieser Witz ist gut geeignet um zu zeigen, wie diese humanistische, neutrale Herangehensweise (‚auch Frauen sind Menschen') funktioniert.

Aber wenn das von einer bestimmten Position innerhalb der sozialen Spaltung, des sozialen Antagonismus gesagt wird, dann ist das etwas ganz anderes. Dann ist das keine Neutralisierung, sondern Ausdruck eines Antagonismus. Insofern müssen wir sogar sagen: Ganz offensichtlich sind Frauen keine Menschen! Es geht darum, sich genau auf den Punkt der Differenz zu stellen und zu sagen: Hört auf, diese Spaltung zu verstecken und zu verschleiern, hört auf, so zu tun, als gäbe es keine Spaltung! Und so ist es in den ersten feministischen Kämpfen auch gewesen.

Gibt es ein anderes Beispiel aus emanzipatorischen Kämpfen, an das man hier denken könnte?

Na klar: das Proletariat! Das funktioniert ganz ähnlich, denn der Begriff Proletariat bezeichnet im marxistischen Verständnis nicht einfach die empirischen Personen, die in Fabriken arbeiten. Das Proletariat ist eine Klasse ohne Klasse, es verkörpert den Antagonismus selbst. Wenn man die Arbeiterklasse als eine Klasse wie jede andere betrachtet, dann hat man eine Welt, die aus

verschiedenen, hierarchisch angeordneten Klassen besteht, und die unten kämpft gegen die oben. Aber das ist eine stark vereinfachte Version des Marxismus. Nein, der springende Punkt in Marx' Denken ist, dass die antagonistische Spaltung des sozialen Raums asymmetrisch ist. Das Proletariat ist das, was keinen Ort hat – deshalb nannte ich es eine Klasse ohne Klasse –, es ist die Klasse, die den sozialen Antagonismus selbst verkörpert, das Symptom des Antagonismus des Sozialen als solchem. Darum hat es für Marx eine besondere Macht – und damit ist nicht in erster Linie physische Macht gemeint. Genau an diesem Punkt kann die ganze Sache verschoben werden.

Ich bin davon überzeugt, dass es hier eine sehr starke Affinität zum Feminismus gibt, wenn man darunter eine Bewegung versteht, die sich nicht auf den Kampf zwischen zwei Geschlechtern (männlich und weiblich) beschränkt, sondern wenn man Feminismus als eine Bewegung und als eine Theorie fasst, die beharrlich auf diejenigen Punkte hinweist, die die Struktur, das Feld des Sozialen, in dem wir leben, definieren – und in diesem Sinne: auf den Antagonismus. Er darf sich nicht darauf beschränken, Diskriminierung empirisch zu beschreiben, sondern muss immer die Frage stellen: Was ist es, das diese Trennung bewirkt und unterhält? Denn es handelt sich hier nicht um irgendeine physische Kraft, sondern um etwas in der Struktur selbst, das die Trennung hervorbringt und am Leben erhält. Und das zu unterwandern – darum geht es in allen emanzipatorischen Kämpfen, und darum sollten sie sich, wo immer das möglich ist, zusammentun und einander gegenseitig unterstützen, statt immer nur die je eigenen Konflikte auszutragen. Wenn sie wirklich emanzipatorisch sind, nutzen und aktivieren sie alle diesen Punkt der Negativität und nicht irgendeine positive Identität.

Ihrer Meinung nach stellen sich für emanzipatorische Bewegungen also weniger Fragen wie: Welche Strategien sind die richtigen, welche Art Forderungen sollten wir stellen, welche Verbündeten wählen wir usw. Sondern es geht eher darum zu sagen: Was immer wir tun, wir müssen der Stachel im Fleisch sein, das, was auf das Problem des Ganzen hinweist, dieses Ganzen, das die eigene Spaltung verleugnet. Ist das die Perspektive, die Sie vorschlagen?

Ganz genau. Ich bin in diesem Punkt weniger psychoanalytisch orientiert als vielmehr zutiefst marxistisch. Emanzipatorische Kämpfe sind für mich immer solche, die an symptomatischen Punkten der Struktur Druck ausüben. Und der Feminismus ist in meinen Augen ein solcher politischer Kampf.

Aber in der Regel ist es nicht so, dass wir nach diesen symptomatischen Punkten suchen und dann entscheiden, ob wir so oder so vorgehen sollen. Normalerweise ist es so, dass die Symptome genau an diesen Punkten auftreten. Dadurch entstehen Kämpfe, und dann haben sie auch eine universelle Geltung und Kraft. So war das auch in Bezug auf die antirassistische Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten, die Teil eines viel breiteren sozialen Kampfes war, bevor sie ebenfalls auf diese Identitätssache einschwenkte. Und der Feminismus steht nun vor demselben Dilemma, nämlich ob er sich auf seine eigenen Themen beschränken will oder ob er seine Aufmerksamkeit dorthin richten möchte, wo frauenspezifische Probleme die schwächsten Schichten der Bevölkerung betreffen. Meiner Meinung nach sollte der Feminismus das tun. Ein Beispiel dafür wäre Sorgearbeit. Ich denke, es ist absolut wesentlich, heute genau danach zu fragen. Genau dort wird die Diskriminierung von Frauen heute aufrechterhalten.

Vor einigen Monaten habe ich gelesen, dass Arbeiterinnen bei McDonald's ihre eigene #MeToo-Bewegung gestartet haben. Damit ging es bei #MeToo nicht mehr primär um Hollywoodschauspielerinnen, die ein bestimmtes sexuelles Verhalten beenden wollten. Wenn sich so ein Anliegen mit anderen Arten sozialer Ungerechtigkeit verbindet, bekommt es eine andere Textur. Es wird dann viel akuter und akzentuierter, denn es wird in Beziehung gesetzt zu Fragen der politischen Ökonomie, zur Funktionsweise des Sozialen als solchem und ist dadurch keine isolierte Sache mehr.

Um es noch einmal einfacher auszudrücken: Die Frage, die sich jeder emanzipatorische Kampf stellen muss, ist: Denken wir, dass wir in der besten oder einzig möglichen aller Welten leben, in der es noch bestimmte Inseln der Ungerechtigkeit und der Diskriminierungen gibt, um die wir uns jetzt eben kümmern müssen? Oder denken wir, dass diese Inseln Symptome eines tiefer liegenden Problems sind, einer Asymmetrie oder eines Antagonismus, der nicht weggehen wird, auch wenn wir auf diesen Inseln etwas verändern? Mir geht es nicht

darum, kleinere Anliegen zu diskreditieren oder zu sagen, dass wir mit allem aufhören und stattdessen die Weltrevolution machen sollen. Sondern: Welche Kämpfe wir auch vorantreiben, wir sollten diesen Horizont immer offen halten und uns an dieser Frage orientieren, um zu entscheiden, wofür es sich zu kämpfen lohnt und welche Kämpfe mit etwas verknüpft sind, das Dinge verschiebt, das explosiv werden kann und eine wesentliche Neustrukturierung des Raumes erforderlich macht – selbst wenn es sich um eine kleine Forderung handelt –, und welche nicht. Ich denke, das ist heute die große Frage der Linken.

Ich möchte Sie gerne nochmal nach #MeToo fragen …
[lacht] … ich bereue schon, es erwähnt zu haben.

Habe ich Sie richtig verstanden: Sie sagen, dass #MeToo wenig Relevanz hatte, solange es eine Art Beschwerdeplattform für eine bestimmte Gruppe, zum Beispiel Hollywoodschauspielerinnen, war. Aber wenn sich eine solche Bewegung ausbreitet und mit anderen Kämpfen verbindet …
… ja, zum Beispiel Klassenkämpfen …

… dann wird erkennbar, dass es sich hier nicht allein um ein Problem einer beschränkten Gruppe handelt. Wenn es um Arbeiterinnen geht, die in existenziellen Zwangslagen stecken, dann wird deutlich, dass hier etwas Allgegenwärtiges angesprochen ist, etwas Strukturelles?
Ja, darum geht es. Wir sind uns ja wahrscheinlich einig, dass die Dinge, die durch #MeToo ans Licht kamen, übel und falsch waren. Und ich denke, die Bewegung hat wirklich eine Veränderung bewirkt, jetzt sind diese Dinge so nicht mehr möglich. Wenn man das aber als ein Phänomen von ‚toxischer Männlichkeit' auffasst, dann formuliert man das ganze Problem als eine Art Geschlechterkrieg. Und dann geht der feministische Anteil daran verloren.
Dasselbe gilt für eine Entwicklung, die #MeToo im Verlauf der Bewegung genommen hat. Als klar wurde, dass es sich hier nicht um isolierte Fälle handelte, sondern um ein System, das selbst Teil eines größeren Systems ist, Teil der Weise, wie die Gesellschaft funktioniert, da wurde es zu so etwas wie einem Spiel der Selbstbestätigung. Im Sinne von: Ich auch! Ich war auch ein Opfer! Wenn man ‚Me too!' sagte, ging damit ein gewisses soziales Kapital einher. Und wenn es darauf hinausläuft – welches soziale Kapital können wir daraus schlagen –, dann findet hier keine echte Emanzipation statt. Es sollte nicht auf den Opferstatus hinauslaufen – auch wenn ich natürlich nicht bestreite, dass es Opfer gab. Aber das ist keine Weise zu kämpfen! Selbst am Höhepunkt des schwarzen Befreiungskampfes hieß es nie: ‚Wir sind Opfer.' Man braucht etwas Stärkeres, Bejahendes, um zu kämpfen, es kann nicht bloß darum gehen, dem Klub der Opfer beizutreten. Es geht wirklich darum, darüber nachzudenken, wie diese Sache systematisch passieren konnte, was da eigentlich geschieht.
Ich meine, diese Hollywoodstars wissen jetzt Bescheid, sie wissen, dass das ein ganzes System ist. Jetzt sollten sie darüber nachdenken, wie das dann erst in der Restbevölkerung aussieht. Wer käme da auf die Idee zu sagen: ‚Dort verhalten sich die Leute sicher einwandfrei!' Das ist doch Unsinn!
Ich denke also, in dem Moment, in dem wir über Arbeiterinnen sprechen, und zwar nicht im romantisierenden Sinn, sondern mit Blick auf deren reale Ausweglosigkeit, die ökonomischen Zwangslagen, in denen sie sich befinden – dann kann daraus eine emanzipatorische Bewegung werden, die viel weiter reichende Konsequenzen hat.

Wir haben mit der sexuellen Differenz angefangen und dann haben Sie die Verbindung zum Klassenkampf und zum antirassistischen Kampf hergestellt. Sind diese Kämpfe miteinander vergleichbar? Sind sie alle Ausdruck einer – oder ein und derselben – Spaltung?
Das ist nun schon seit einiger Zeit eine ganz zentrale theoretische Frage: die Frage, ob es verschiedene Antagonismen und Kämpfe gibt, von denen keiner wichtiger ist als der andere, oder ob es trotz allem einen Kampf, eine Spaltung gibt, die grundlegender ist als die anderen. Die marxistisch und psychoanalytisch orientierten DenkerInnen glauben eher, dass es so etwas wie einen grundlegenden Widerspruch gibt. Dabei geht es um die schon erwähnte Idee, dass es eine Klasse gibt, die den Klassenantagonismus als solchen verkörpert. Das ist zumindest die Spielart des Marxismus, der ich beipflichte. Ich denke nicht, dass es einen quasi neutralen Raum gibt, in dem verschiedene Gruppen auftreten, zwischen denen es Widersprüche gibt, sondern dass es einen bestimmten Antagonismus gibt, der das Feld strukturiert, in dem diese Kämpfe stattfinden.

Und das Proletariat wäre die Verkörperung dieses Antagonismus …

Ja, genau. Aber weder als abstrakte Kategorie noch im Sinne alter, überkommener Bilder. Ich versuche nicht, das Bild vom Fabriksarbeiter des 19. Jahrhunderts wieder aufleben zu lassen. Zum Proletariat gehört zum Beispiel auch die Kategorie des Prekariats. Oder der Freiberufler. Die gehören im klassischen Verständnis nicht zum Proletariat, aber wenn man damit all diejenigen meint, von denen das Kapital für seine Reproduktion und ‚mystische' Vermehrung abhängt, gehören sie sehr wohl dazu.

Andererseits gibt es diese Idee, dass wir es eher mit einer Vielfalt zu tun haben und es verschiedene Kämpfe gibt. Das thematisiert nicht die Spaltung, sondern propagiert Vielfalt. Und hier lautet meine Frage: Woher kommt diese Vielfalt? Ist es nicht möglich, dass sie selbst durch eine Art Negativität oder Antagonismus hervorgebracht wird, den wir durch die Aufteilung in diskrete Einheiten, die gegeneinander kämpfen, neutralisieren? Es gibt natürlich viele Leute, die diese Art von Politik verteidigen, aber mein Herz gehört eher der anderen Seite.

Und das Konzept der sexuellen Differenz – und ich bestehe darauf, dass es ein Konzept ist – hat für mich dieselbe Zweischneidigkeit. Diese doppelte Dimension, die die Verteilung der Geschlechter im sozialen Feld beschreibt, ist selbst durch eine Art Differenz hervorgebracht, die man nicht als Differenz zwischen Männern und Frauen beschreiben kann. Sondern es handelt sich um eine Differenz, die etwas damit zu tun hat, wie diese Elemente (Mann/Frau) überhaupt erst hervorgebracht werden.

Es gibt also eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen dem hierarchischen Geschlechterverhältnis und dem Klassenantagonismus.

Ja. Und die Frage, ob es sich um eine Ähnlichkeit handelt oder um eine Art tiefer liegende Identität, das ist die Millionenfrage. Diese Frage ist knifflig und sehr schwer zu beantworten. Aber ich sehe definitiv eine starke Ähnlichkeit.

Nun gibt es zwei unterschiedliche Wege, Politik und emanzipatorische Kämpfe zu fassen. Entweder wir halten den heutigen sozio-ökonomischen Rahmen für den letztgültigen. Dann sollten wir innerhalb des Bestehenden bestimmte Verbesserungen anstreben. Oder – und das halte ich für richtiger – wir betrachten das ganze System als eines, das ungeheure Ungerechtigkeiten, großes Leid und soziale Ungleichheit verursacht.

Jetzt kann man einwenden, dass die Akzeptanz kultureller Differenzen wesentlich dazu beitrug, dass viele nicht mehr so stark von direkten Diskriminierungen betroffen sind – zumindest nicht auf Basis des Geschlechts oder der Hautfarbe. Aber ich denke, es ist kein Zufall, dass die kapitalistische Demokratie kulturelle Differenzen letztlich positiv sieht und zwischen ihnen zu vermitteln sucht. In gewisser Weise sind wir alle gute Marktnischen, so dass diese Art von Pluralität gut funktioniert.

Doch zugleich wurden Fragen der Diskriminierungen aufgrund des Geschlechts oder der Hautfarbe von ökonomischen Ungleichheiten abgetrennt. Man fand: Die sollten ihren eigenen Kampf kämpfen, denn man hielt es für völlig unverbunden mit den anderen Differenzen.

Doch heißt das, ich soll damit zufrieden sein, dass ich zum Beispiel das Recht habe zu lehren und dies und jenes zu tun, wenn gleichzeitig diese ökonomische Ungleichheit fortbesteht – dasselbe gilt auch für Ökologie, diese Dinge sind alle miteinander verbunden –, solange Frauen in einer scheinbar neutralen Weise von Ungleichheit betroffen sind, einfach weil sie Arbeiterinnen sind?

Diese Dinge sind eng miteinander verbunden, und wir sollten dieser Logik des Teile-und-herrsche nicht zum Sieg verhelfen.

Anmerkung

Übersetzung aus dem Englischen von Bernadette Grubner

SCHLUSS MIT DEM ABERKENNUNGSWAHN VON GUT INTEGRIERTEN ASYLBERECHTIGTEN!

„Es nützt nichts, dass wir gut integriert sind."

Rede von Petra Flieger bei der Donnerstagsdemo am 25. April 2019 in Innsbruck

Ich spreche hier im Namen des Freundesvereins des Flüchtlingsheims Kleinvolderberg, dem ich seit seiner Gründung angehöre und in dem ich ehrenamtlich engagiert bin. Es ist heute eine ganze Gruppe des Freundesvereins anwesend, was mich persönlich wirklich sehr freut.

Meinem Beitrag möchte ich ein Zitat als Titel voranstellen, dessen tiefere Bedeutung im Lauf der Präsentation noch deutlich werden soll:

„Es nützt nichts, dass wir gut integriert sind."

Nie hätte ich mir vorgestellt, dass es auch die Familie erwischen könnte, die ich seit über vier Jahren begleite und dabei unterstütze, sich in Österreich zurechtzufinden und hier Fuß zu fassen, sich die deutsche Sprache anzueignen und mit der hiesigen Alltagskultur vertraut zu werden. Es sah alles so gut aus: Nachdem die Familie im Herbst 2013 Schutz suchend nach Österreich geflohen und seit Ende 2014 im Flüchtlingsheim Kleinvorlderberg untergebracht war, erhielten im März 2015, in zweiter Instanz, alle den unbefristeten Status als anerkannte Flüchtlinge. Aktuell sind sie im Besitz eines österreichischen Konventionspasses für asylberechtigte Menschen, der bis zum Jahr 2022 gültig ist.

Im Flüchtlingsheim Kleinvolderberg entstand unkompliziert und schnell ein weit verzweigtes und ein – wie sich herausstellen sollte – langfristig sehr tragfähiges Netzwerk von ehrenamtlichen Unterstützern und Unterstützerinnen. Mit all den helfenden Händen und Köpfen konnte im Frühjahr 2015, nach der Zuerkennung des Asylstatus, eine geeignete Wohnung für die Familie gefunden und eingerichtet werden. Die Kinder gingen zur Schule und erlernten alle mit beneidenswerter Leichtigkeit Deutsch – bekamen und bekommen immer noch ausgezeichnete Noten. Ihre Lehrpersonen in den Schulen schafften es ohne großes Aufsehen, sie am Unterrichtsgeschehen erfolgreich teilhaben zu lassen. Die kleine, noch nicht schulpflichtige Muslima sang voller Inbrunst österreichische Weihnachtslieder mit viel Halleluja und wünschte sich vom Christkind eine Barbiepuppe. Ihre Mutter fragte mich ratlos: ‚Was soll ich machen? In unserer Religion gibt es kein Weihnachten und kein Christkind?' Ich fragte mich nicht nur, ob in Tiroler Kindergärten jemals religions-, kultur- und diskriminierungssensible Pädagogik ankommen würde, sondern auch, welcher Skandal es wäre, würde beispielsweise eine kleine Christin mit Liedern der islamischen Religionstradition auf den Lippen herumhüpfen. Immer wieder bewundere ich meine muslimische Freundin für ihre Toleranz im Umgang mit der allgegenwärtigen katholischen Hegemonie, ich persönlich empfinde mich selbst als weit weniger tolerant.

In den vergangenen Jahren war das Netzwerk der Helfer und Helferinnen immer präsent, ich selbst beispielsweise organisierte unzählige Ausflüge, die uns alle nicht nur in ganz Tirol herumkommen ließen und sogar bis nach Wien brachten, sondern mich und die drei älteren Kinder sogar bis Rimini führten. Im Lauf der Zeit entstanden echte und innige Freundschaften. Immer wieder dachte ich mir: Was für ein Glück, dass ich mit geflüchteten Menschen zusammengekommen bin, die es nicht nur geschafft haben, eine Aufenthaltsbewilligung zu erhalten, sondern die sich in einer Weise integrieren konnten, wie ich es mir besser nicht vorstellen könnte. Vor zwei Jahren, im Frühjahr 2017, nahm die Mutter einen 30-Stunden Job in einem großen Tiroler Unternehmen auf, es war ihr von Beginn an ein großes Anliegen, nicht auf Sozialhilfe angewiesen zu sein. Seit sie ein regelmäßiges Einkommen hat, benötigt sie nur mehr einen Wohnkostenzuschuss. Vor einigen Monaten hat sie außerdem – unterstützt von einer ehrenamtlichen Mitarbeiterin des Freundeskreises – erfolgreich die B1 Deutschprüfung abgelegt. Wie gesagt, Integration von geflüchteten Menschen, wie sie modellhaft in einem Lehrbuch beschrieben sein könnte.

Und dann kam der November 2018. Und dann kam das Schreiben einer Behörde, die der Familie mitteilte: Es ist ein Verfahren eingeleitet worden, in dem überprüft wird, ob der Grund für den bewilligten Asylgrund noch berechtigt ist. Für mich ebenso wie für die Familie und für sehr viele der HelferInnen aus dem Netzwerk kam dieses Schreiben völlig unerwartet und aus dem heiteren Himmel. Es brach regelrecht Panik aus: Unzählige unterstützende Briefe wurden geschrieben, von den Schulen, vom Kindergarten, vom Arbeitgeber, von der Gemeinde, von unzähligen Privatpersonen. Mit der Hilfe eines Rechtsanwalts wurde eine entsprechende Stellungnahme verfasst und fristgerecht an die Behörde weitergeleitet. Gerüchte verbreiteten sich im Ort, einem Kind wurde in der Schule mitgeteilt, dass es bald

abgeschoben würde. Die emotionale Belastung war enorm, für alle Beteiligten. Ich selbst wollte nicht glauben, dass auch nur irgendwer das Recht dieser ausgezeichnet integrierten Familie auf weiteres Leben in Österreich in Frage stellen könnte. Irgendwann, in dieser Zeit des Wartens auf die Entscheidung der Behörde und nachdem sie sich ausführlich rechtlich beraten hatte lassen, meinte die Mutter während eines Spaziergangs zu mir: **‚Es nützt nichts, dass wir gut integriert sind.'**

Wie recht sie damit hatte, zeigte zwei Tage später das Schreiben des Gerichts: Der Familie wurde mitgeteilt, dass der Asylgrund nicht mehr aufrecht sei und sie Österreich verlassen müsse. Die Rückkehrberatung des Innenministeriums sei umgehend in Anspruch zu nehmen. Ich selbst hatte das Gefühl, in ein Loch zu fallen, wie musste es den Betroffenen gehen?

Kein Einzelfall

Auf das Thema Aberkennung von Asylberechtigung aufmerksam geworden, hatte ich den Medien in der Zwischenzeit entnommen, dass das geschilderte Vorgehen der Behörden kein Einzelfall war. Seit 2015 nimmt die Anzahl der Aberkennungsverfahren zu, seit Herbert Kickl Innenminister ist, steigt nicht nur die Anzahl der eingeleiteten Verfahren signifikant, auch die Zahl der Aberkennungen von Asylberechtigungen in erster Instanz nimmt dramatisch zu. ‚Ausländer raus!', lautet offensichtlich die Devise und alle zur Verfügung stehenden Mittel werden ausgenützt, um diese rechte Parole bürokratisch konsequent in die Tat umzusetzen. Und es nützt nichts, wenn sich geflüchtete Menschen aus einem weit entfernten Land gut integriert haben. Wenn sie tagtäglich enorme Anstrengungen vollbringen, um sich anzupassen, um den kulturellen Erwartungen zu entsprechen und die von Politikern und Politikerinnen so gern gepriesene Leistungsbereitschaft laufend unter Beweis zu stellen. Von der enormen Integrationsbereitschaft, die mit großem Dank für die erhaltene Unterstützung und das Leben in Sicherheit und Freiheit verbunden ist, rede ich da noch gar nicht.

Ich erspare Ihnen auch die ausführliche Schilderung der unfassbaren emotionalen und psychischen Belastung, der unbeschreiblichen Bedrohung, die durch dieses Aberkennungsverfahren nicht nur bei der Familie, sondern auch bei den Helferinnen und Helfern in unserem Netzwerk verursacht wird. Wir haben uns zivilgesellschaftlich engagiert und durch unser Engagement dazu beigetragen, dass geflüchtete Menschen in Österreich gut Fuß fassen und zu schier unglaublichen Anpassungs- und Integrationsleistungen im Stande sind. All diese, unsere Leistungen werden durch Aberkennungsverfahren massiv belastet, bedroht und möglicherweise endgültig zunichte gemacht. Wir fühlen uns von dieser rechten, menschenverachtenden Politik verhöhnt und unsere Empörung darüber kennt keine Grenzen! Daher appelliere ich: *Integration ist eine Leistung, die sich lohnen muss! Integration ist eine zutiefst demokratische Leistung, die von den geflüchteten Menschen und allen sie hierzulande unterstützenden Menschen vollbracht wird.*

Schluss mit dem Aberkennungswahn von gut integrierten Asylberechtigten!

Autorin
Mag.a PETRA FLIEGER arbeitet seit vielen Jahren als freie Sozialwissenschafterin zu verschiedenen Themen aus dem Bereich der Gleichstellung und Integration von Mädchen und Buben, Frauen und Männern mit Behinderungen; sie versteht sich als Verbündete der Selbstbestimmt Leben Bewegung von Frauen und Männern mit Behinderungen.

GRAUSLICHKEITEN DER TÜRKIS-BLAUEN BUNDESREGIERUNG IN DER SOZIAL- UND FRAUENPOLITIK

Monika Jarosch

Seit über einem Jahr sammle und dokumentiere ich die von mir so genannten Grauslichkeiten der türkis-blauen Bundesregierung speziell in der Frauen- und Sozialpolitik. Meine Kriterien für diese Sammlung sind, alles aufzunehmen, was gegen eine aktive Gleichstellungspolitik für Frauen und das Diskriminierungsverbot verstößt oder dem widerspricht. Gleichstellung heißt, alle Menschen (z.B. ohne Unterscheidung von Geschlecht, ethnischer Herkunft, Behinderung oder sexueller Orientierung) als gleichberechtigt wahrzunehmen und so zu behandeln, dass sie auch real die gleichen Möglichkeiten haben. Die österreichische Verfassung enthält in Art. 7,3 die **Verpflichtung, eine faktische Gleichstellung von Männern und Frauen durch Beseitigung von Ungleichheiten herbeizuführen.**

Nach diesem Jahr zeigen sich einige Grundsätze dieser Regierung, die ihre Politik bestimmt: 1. Ein Grundkonsens: **Menschen, insbesondere Frauen, sind nicht gleich sondern ungleich.** 2. **Besonders ungleich sind Menschen, die zu uns flüchten wollen oder schon zu uns geflüchtet sind. Von ihnen geht alles Böse aus.**

Übersicht

- **„Verwirrte" Sager**
- **Neues Sozialhilfegesetz – Mindestsicherung neu**
- **Frauenvolksbegehren abgelehnt**
- **Angriffe auf Schwangerschaftsabbruch**
- **Gewaltschutz – Gewaltprävention verwässert**
- **Sozialministerium streicht 50 % Förderziel für Frauen**
- **Verschiedenheit zwischen Männern und Frauen als Pflicht**
- **Konservatives Familienmodell im Regierungsprogramm**
- **Kürzungen für Frauenvereine**
- **„Familienbonus"**
- **Geld für Kindergärten**
- **Kürzung der Mittel für den Ausbau der schulischen Nachmittagsbetreuung**
- **12-Stunden-Arbeitstag**
- **Auflösungen von Genderabteilungen auf Bundesebene**
- **Angriff auf geschlechtergerechte Sprache**
- **Besondere Betonung von Sexualdelikten im öffentlichen Raum**
- **Keine Karenz-Anrechnung im Job**
- **Förderungen an schlagende Schülerverbindungen**
- **Geld für „Krisenpflegemütter" gestrichen**
- **Diskriminierendes Computerprogramm der Regierung für das AMS zu Betreuungszeit und Fördergeldern**

Die Langfassung der Grauslichkeiten kann auf der Webseite des AEP gelesen oder heruntergeladen werden: https://aep.at/4652-2/

Infobox

Die **Neuzugänge** in der AEP-Frauenbibliothek vom 1.1.2019 bis 1.5.2019 können Sie einsehen unter **https://aep.at/frauenbibliothek/neuzugange/**

Foto: Monika K. Zanolin

Frauen* Volksbegehren IM NATIONALRAT: ENTTÄUSCHUNG UND FRUST. KEINE VERBESSERUNG VON LEBENSBEDINGUNGEN FÜR FRAUEN

Elisabeth Grabner-Niel

Termin: 24. April 2019; Schauplatz: österreichischer Nationalrat; Handlung: die zweite und dritte Lesung zum Frauen*Volksbegehren, insgesamt 34 Anträge (zwei von der Regierung und 32 von Seiten der Opposition); Schlussakt: keine Unterstützung durch ÖVP und FPÖ; bemerkenswerte Pointe: gerade jene Regierung, die ein Mehr an direkter Demokratie versprochen hatte, lässt nun die fast 500.000 Stimmen aus der Zivilbevölkerung ergebnislos im Sand verlaufen. „Trotz ständiger Beteuerungen der Frauenministerin Bogner-Strauß und sämtlicher ÖVP-Abgeordneter, mit vielen Punkten des Frauen*Volksbegehrens übereinzustimmen, reichte es am Ende lediglich zur Weiterführung und Einrichtung von Arbeitsgruppen. Ohne Zweifel sind Gewaltschutz und die Armut Alleinerziehender sehr wichtige Themen, deswegen unsere Forderungen dazu, aber es ist keineswegs so, dass es hier weitere Evaluierungen braucht. Wir wissen was zu tun ist und die Regierung auch" so das Resümee der Projektleiterin Lena Jäger empört. Und weiter: „Sie stehen für Backlash, den sie ständig mit dem Migrationsthema zu kaschieren versuchen und Bürger_innen mit leeren Versprechen nach mehr Gerechtigkeit an der Nase herum führen. Weder uns noch den Frauen in Österreich helfen die wohlfeilen Worte der Wertschätzung, wir fordern Handlungen!"

Enttäuschte Aktionistas* und ihre Power zum Weitermachen

Mehr als 2.000 Menschen haben sich österreichweit als Aktivist*innen zum Teil jahrelang für die neun Forderungen eingesetzt. Aber der desillusionierende Schlussakt im Parlament wird nicht als Schlusspunkt akzeptiert: „Wir werden weiter kämpfen und uns weiter engagieren, z.B. in den kommenden Wochen im Bündnis #keinenMillimeter." Dieses Bündnis wurde von Lena Jäger vom Frauen*Volksbegehren gemeinsam mit der SPÖ-Frauengeschäftsführerin Andrea Brunner und der grünen Bundesrätin Ewa Dziedzic initiiert. Es richtet sich gegen einen aktuellen Angriff auf die Rechte von Frauen auf Selbstbestimmung: In der Petition #fairändern – gestützt auf 56.000 Unterschriften – sollen Einschränkungen bei Spätschwangerschaftsabbrüchen auf den Weg gebracht werden, die, so wird von vielen frauen*politisch bewegten Menschen befürchtet, nur einen ersten Schritt eines konservativen Backlashes darstellen.

Zwei aktuelle frauen*politische Missstände

Mit dem Bündnis #keinenMillimeter wird ein sichtbares Zeichen gesetzt, dass von den hart errungenen reproduktiven Frauenrechten kein einziger Millimeter zurückgenommen werden darf.

Das hier angesprochene Thema ist tatsächlich nicht einfach, es berührt sehr zentrale menschliche Fragen. Aber wenn die geforderten Veränderung aus einer Haltung der Bevormundung von Frauen herrühren und nicht umrahmt sind von den eigentlich logischen Begleitforderungen nach einer allgemeinen umfassenderen Sexualaufklärung, die in kindgerechter Weise schon früh angesprochen und altersentsprechend an Heranwachsende vermittelt wird, einer ausdrücklichen Förderung von sowie einem erleichterten Zugang zu Empfängnisverhütung und einer großzügigen und verlässlichen Unterstützung derer, die sich für eine Fortsetzung einer problematischen Schwangerschaft entscheiden, dann ist aus frauen*politischer Sicht größte Vorsicht geboten. Die Tiroler Aktionistas* bemühen sich in dieser Frage um eine fundierte und informierte Meinungsbildung. Interessierte sind herzlich dazu eingeladen!

Ein weiterer Schwerpunkt unserer Aktivitäten liegt im allgegenwärtigen Problem der Gewalt an Frauen: Wie ist die Situation in Tirol? Wie in den verschiedenen Regionen? Welche Unterstützung brauchen die Initiativen und Projekte, die sich schon seit Jahrzehnten engagieren? Was kann von politischer Seite im engeren Sinn gefordert werden? Was können die Tiroler Aktionistas* machen?

Demokratie heißt sich für eine gerechtere Welt einzusetzen

Genau diese Haltung ist die treibende Kraft, die uns auch nach dem formalen Abschluss des Frauen*Volksbegehrens 2.0 – so unbefriedigend er auch ausgefallen sein mag – zu weiterem Engagement bringt. Wir treffen uns etwa alle vier Wochen und freuen uns über alle, die sich dazu gesellen möchten.

Kontakt: tirol@frauenvolksbegehren.at

DAS FRAUENMUSEUM IN MERAN UND SEIN NETZWERK

Sigrid Prader

Von 1988 bis 2010 unter den Lauben und seit 2011 in der Meinhardstrasse am Kornplatz befindet sich Italiens einzigartige Einrichtung: das Frauenmuseum in Meran; seine Adresse im Internet: www.museia.it. Das Gebäude selbst ist ein ehemaliges 1309 gegründetes Klarissenkloster, das über rund fünf Jahrhunderte fixer Bestandteil des Meraner Stadtbildes, ein wichtiger religiöser Bezugspunkt sowie Bildungsstätte für Mädchen war.

© Frauen*Volksbegehren

Finanziellen Beihilfe der Autonomen Provinz Bozen und der Gemeinde Meran erlauben dem Verein Frauenmuseum seine vielfältige Tätigkeit auszuüben: ein Ort der Begegnung, ein Ort des Lernens und mit seiner ständig wachsenden Fachbibliothek, die wissenschaftlich erfasst wird, ein Ort des Lesens und Forschens.

Was zeichnet das Frauenmuseum aus?

Seit seiner Gründung 1988 ist es ein „work in progress" und geht weit über den Begriff eines Museums hinaus. Es hat einen interdisziplinären Charakter, indem es sich auf die Geschichte des Alltags konzentriert, ohne ein ethnographisches Museum zu sein, auf Ästhetik schaut und Ausstellungen produziert, ohne eine Kunstgalerie zu sein, Geschichte im Allgemeinen und im lokalen darstellt, ohne ein Stadtmuseum zu sein, mit Kleidern Ausstellung realisiert, ohne ein Modeatelier zu sein. Ausgangslage des Konzeptes war die Sammlung des Frauenmuseums, nämlich Kleidung, Accessoires und Alltagsgegenstände der letzten 200 Jahre, sowie die Erzählweise des Frauenmuseums Meran, anhand von Mode und Alltagsgegenständen den Wandel von Frauenbildern und -rollen in unserer Gesellschaft zu reflektieren.

Unser Bildungsauftrag

Darüber hinaus gilt unser Engagement der Erwachsenenbildung: Wir bieten laufend Seminare und Tagungen an, sowohl zu aktuellen als auch zu frauenspezifischen Themen.

Jedes Jahr werden im Sonderausstellungssaal frauenspezifische Ausstellungen aus dem In- und Ausland gezeigt, die historische Themen vertiefen oder auch gesellschaftspolitisch aktuelle Themen aufgreifen.

Was wird im Frauenmuseum gezeigt?

Die Dauerausstellung beginnt bewusst mit der eigenen Geschichte – die Museumsbetreiberinnen von gestern und heute, Etappen in der Geschichte des Museums sowie seine internationale Vernetzung: „Es geht darum, auch mit gutem Beispiel voranzugehen und nicht nur die Frauengeschichte allgemein, sondern auch die eigene Geschichte ernst zu nehmen und zu zeigen."

In der permanenten Ausstellung werden Erzählmittel aus dem Fundus ausgesucht, die in der traditionellen Geschichtsschreibung, da dem „Privaten" zugewiesen, nicht beachtet wurden: Mode, Kleidung, Accessoires und Alltagsgegenstände. Wir gehen davon aus, dass die Mode der Spiegel der Gesellschaft ist und interpretieren aufgrund ihrer verschiedensten Spielarten den Zeitgeist der jeweiligen Epoche. Das Gleiche gilt für die Alltagsgegenstände. Diese stummen „Dinge" aus dem Archiv werden ins Licht gerückt und erzählen lebendige Geschichten. Zum Teil sind es persönliche Erinnerungsstücke, in denen sich individuelle Biografie und Zeitgeschichte verweben. Zum Teil sind es auch anonyme Dinge, einst allgegenwärtig und heute oft unbekannt, die geradezu emblematisch Kapitel der Sozial- und Alltagsgeschichte illustrieren. Dabei ist es uns wichtig, Frauen nicht als Opfer sondern als handlungsfähigen Teil der Gesellschaft betrachten, Normen werden hinterfragt. Eine weitere Prämisse: Geschichte wird nicht nur als Fortschritt gesehen, sondern auch als etwas, bei dem Neues hinzukommt und dafür Altes verloren geht.

Im Hauptteil der Dauerausstellung erzählen wir in acht Vitrinen anhand von Kleidung und Alltagsgegenständen den Wandel der Frauenrollen und -bilder unserer

Gesellschaft vom 19. Jahrhundert bis heute: zum einen schöne, wertvolle Kleidern, zum anderen Alltagsgegenständen wie z.B. der erste Staubsauger. „Dementsprechend ist die Arbeit mit dieser Sammlung stets zwiespältig. In diesem Spannungsfeld wurde diese Ausstellung aufgebaut und der Spagat zwischen den beiden Polen gelang insofern, als dass die gleiche Spannung im Frauenleben selbst zu finden ist, und zwar zwischen den äußeren Ansprüchen und den inneren Wahrheiten." Ziel dieser Dauerausstellung ist es, die BesucherInnen selbst dazu zu bringen Selbstverständlichkeiten, die vor allem in Zusammenhang mit der sogenannten „oberflächlichen Mode" einhergehen, den Zeitgeist, der ein Selbst- und Fremdbild postuliert, das vielleicht gar nicht zum eigenen passt, zu hinterfragen.

Dasselbe gilt für die Geschichte der Alltagsgegenstände: „Diese Ausstellung soll einen Anlass zum Innehalten bieten und einen Raum öffnen für neue Blickwinkel. Wir wollen die Zuordnungen zu weiblich und männlich, die Rollen, welche die Frauen und Männer glauben einnehmen zu müssen, als Vorstellungen zeigen, die historisch gewachsen sind und sich immer wieder wandeln und verändern."

Was wollen wir vermitteln?

Wir wollen gängige Interpretationen hinterfragen. Es scheint, dass Frauen sich heute modisch viel freier bewegen als noch vor 50 Jahren und dass sich jetzt jede kleiden kann, wie sie möchte. Doch der Schein trügt: Wir verwenden zwar keine Korsetts mehr, um unseren Busen anzuheben, aber immer mehr Frauen lassen sich einen künstlich schönen Busen „anoperieren", um dem heutigen Ideal zu entsprechen. Die Frauen glauben schlank, enthaart und entsprechend gekleidet sein zu müssen, um im Leben zu bestehen. Hier hat die scheinbare Freiheit dann doch harte Grenzen.

Jenseits aller Wertung wollen wir untersuchen, wie die Standards zustande kamen, die für uns so normal sind, dass wir sie uns gar nicht anders vorstellen können. Wir erforschen auch die Auswirkungen dieser Entwicklungen auf unser Leben. Was hat das Modeinteresse der Frauen für konkrete Konsequenzen?

Mit unserem neuen Ausstellungskonzept befindet sich das Frauenmuseum Meran jetzt an einem guten Punkt der Reise, sich mit diesen Themen auseinanderzusetzen, und es wäre schön, wenn es auf dieser Reise Gefährtinnen anderer Frauenmuseen als Begleitung hätte.

Autorin
SIGRID PRADER ist seit 2005 Leiterin des Frauenmuseums sowie Mitinitiatorin des internationalen Netzwerkes der Frauenmuseen. In der nächsten Ausgabe der AEP Informationen wird das internationale Netzwerk der Frauenmuseen vorgestellt.

DONNERSTAG DEMO IN INNSBRUCK

Für soziale Wärme, Demokratie, Menschenrechte und ein respektvolles Miteinander

MIR SEIN • DONNERSTAGSDEMO TIROL • do!

Daher laden wir alle ein, am Donnerstag „DO zu sein", Solidarität zu zeigen und diesen Raum zu nutzen, um viele Stimmen hörbar zu machen: für die Verteidigung der Demokratie und unseres Rechtsstaats, für die Einhaltung der Menschenrechte für aktive Friedens- und Neutralitätspolitik und ein respektvolles Miteinander. Für soziale Rechte und Errungenschaften.

Mitmachen

Bring dich ein und melde dich bei
uns unter ... **info@do-tirol.at**
auf **Facebook** unter ...
Donnerstagsdemo Innsbruck
auf **Instagram** unter ... **mirseindo**
oder **immer donnerstags** um
20:00 im **Treibhaus Innsbruck**

Grubner, Angelika. Die Macht der Psychotherapie im Neoliberalismus. Eine Streitschrift

Mandelbaum Verlag Wien, 2019, ISBN 9783854766636, 368 S., 20,00 Euro

Angelika Grubner, selbst Psychotherapeutin, hat mit ihrem Buch „Die Macht der Psychotherapie im Neoliberalismus" bewusst eine „Streitschrift" vorgelegt. Es ist ein positioniertes, vom Ringen um emanzipatorische Möglichkeiten getragenes Werk in einer von Neoliberalismus, Individualisierung und Entsolidarisierung geprägten Zeit. Nach einer Auseinandersetzung mit der alle Bereiche menschlicher Existenz durchdringenden Wirkung neoliberaler Ökonomie sowie neoliberalem, auf Eigenverantwortung und Selbstoptimierung gründenden Subjektverständnis verfolgt die Autorin mit Michel Foucaults machtheoretischen Analysen detailreich die historische Entwicklung hin zu moderner Subjektivierung und zur Formierung der Psyche. Die Psychotherapie wird eingereiht in eine historische Entwicklung und die Tradition der „Technologien des Selbst", ihr Aufschwung verknüpft mit Machtwirkungen und neoliberalen Interessen. Die Schnittstellen, an denen diese und Psycho-Logiken – im speziellen die Psychotherapie – ineinandergreifen, werden deutlich. Psychotherapie-Wissen, das möglicherweise Aufschluss über menschliche Entwicklung und das Wesen sowie die Störungen der Psyche geben will, wird als Produkt und Produzentin einer spezifischen historischen Machtkonstellation lesbar.

Die Autorin, die der eigenen Berufsgruppe weitgehend Blindheit gegenüber ihrer Einbindung in aktuelle gesellschaftspolitische Machtverhältnisse und ihren eigenen daraus entstehenden Profit attestiert, benennt die „Hot Spots" der problematischen Involvierung österreichischer Entwicklungen in der Psychotherapie und benennt die Mitarbeit der Psychotherapie an neoliberaler Zurichtung. Im letzten Kapitel ihres Buches fragt Angelika Grubner nach den Möglichkeiten emanzipatorischer, aus neoliberalen Verhältnissen hinausweisender Psychotherapie. Dabei wird eine deutliche politische Perspektive gestärkt sowie der Zuspitzung psychologierender Individualisierung, die jede Veränderbarkeit den Einzelnen überantwortet, Prozesse der Kollektivierung und Solidarisierung zur Seite gestellt. Ganz im Sinne einer Streitschrift schlägt die Autorin am Ende ihres Textes ein psychotherapeutisches Selbstverständnis als „Bürgerinnenemanzipationsbewegung" vor. So lädt sie mit ihrer politischen Intervention, der Verknüpfung und Engführung von neoliberalen Interessen, psycho-logischen Diskursen und psychotherapeutischen Praxen zum Umdenken und Weiterdenken ein.

Ein Buch für an neoliberalen, über die Psyche operierende Machtformen und an Michel Foucaults Analysen Interessierte; eine Streitschrift jedenfalls für jede Psychotherapeutin und in angrenzenden Berufen Tätige, denn die Realität österreichischer psychotherapeutischer Berufspolitik weist aktuell in eine deutlich andere, neoliberale Verhältnisse nicht mehr implizit, sondern auch explizit argumentierend stärkende Richtung.

Verena Schlichtmeier

Blaustrumpf ahoi! (Hg.). „Sie meinen es politisch!" 100 Jahre Frauenwahlrecht in Österreich: Geschlechterdemokratie als gesellschaftspolitische Herausforderung

Löcker Verlag Wien 2019, ISBN 978-3-85409-968-0, 29,80 Euro

Die hier vorliegende Publikation ist Teil des interdisziplinären Forschungs- und Ausstellungsprojekts „frauenwahlrecht.at". Getragen wird dieses von der Österreichischen Gesellschaft für Zeitgeschichte (ÖGZ) und dem Johanna Dohnal Archiv in Kooperation mit anderen Institutionen. Die Herausgeber*innenschaft „Blaustrumpf ahoi!" steht für eine Gruppe an der Universität Wien lehrender Frauen: die Historikerinnen, Politik- und Rechtswissenschaftlerinnen Birgitta Bader-Zaar, Johanna Gehmacher, Gabriella Hauch, Elisabeth Holzleithner, Maria Mesner und Birgit Sauer.

Der Sammelband gibt einen umfassenden und facettenreichen Einblick rund um die Geschichte der politischen Partizipation und rechtlichen Gleichstellung von Frauen in Österreich seit der Einführung des Frauenwahlrechts bis heute. Wissenschaftler*innen aus unterschiedlichen Disziplinen setzen sich mit verschiedensten Aspekten dieser mittlerweile 100-jährigen Geschichte auseinander.

Der erste Teil des Buches „Vor der Gleichheit. Das Frauenwahlrecht als politische Forderung" befasst sich mit der Vorgeschichte des Frauenwahlrechts auseinander. Den Beginn mit den ersten Forderungen

für die Einführung des Frauenwahlrechts im Zuge der Märzrevolution 1848 in Wien macht die Historikerin und Expertin für die Geschichte des Frauenwahlrechts Birgitta Bader-Zaar. Corinna Oesch beschäftigt sich in diesem Teil des Buches mit transnationalen Beziehungen und Nationalitätenkonflikten in der bürgerlich-liberalen Frauenstimmrechtsbewegung in Österreich vor dem Ersten Weltkrieg.

Nach dieser informativen Einführung gehen Gabriella Hauch, Veronika Helfert, Tina Bahovec, Irene Bandhauer-Schöffmann und Johanna Gehmacher unter dem Titel „Grenzen der Demokratisierung. Herausforderungen des Frauenwahlrechts" auf das „Danach" der Einführung des allgemeinen Frauenstimmrechts in Österreich ein. Neben Beiträgen zur zeitgenössischen frauenspezifischen Politik und politischen Partizipation von Frauen auf unterschiedlichsten Ebenen werden hier auch Zusammenhänge zwischen Sittlichkeit und Geschlecht im Wahlrecht in den 1920er und 1930er Jahren, der Rückschritt politischer Teilhabe von Frauen im Austrofaschismus (1933/1934-1938) sowie das Wahlverhalten von Frauen in der Ersten Republik thematisiert.

Anschließend kommt der Band relativ rasch von der Nachkriegszeit über die Zweite Frauenbewegung zu gegenwärtigen Problemstellungen bis hin zur Erinnerungskultur. So werden in den folgenden vier Teilen „Re-Demokratisierung und Ungleichheit nach 1945", „Gleiche Repräsentation der Geschlechter: Verhältnisse und Verhinderungen", „Gleichstellungsinitiativen in der österreichischen Gesetzgebung" und „Erinnerungsprojekt Ausstellung: Perspektiven, Objekte, Interventionen" zahlreiche weitere themenrelevante Fragestellungen erörtert. Die Palette ist vielfältig, sie reicht von politischen Pionierinnen bis hin zur Instrumentalisierung von Frauenpolitik in den heutigen Integrationsdebatten.

Bei dieser Publikation handelt es sich keineswegs um einen heroisierenden und bejubelnden Jubiläumsband. Hier liegt eine kritische wissenschaftlich fundierte und umfassende Aufarbeitung rund um das Thema politische Partizipation und Gleichstellung von Frauen seit 1848 vor. Das Buch zeigt zahlreiche spannende, auch nicht bekannte und zum Nachdenken anregende Facetten des Themas bis in die Gegenwart auf. Zudem ist der Sammelband mit zahlreichen Abbildungen und Quellen sowie kreativen Überschriften auch „optisch" sehr ansprechend gestaltet.

Eine Ausstellung zum Thema 100 Jahre Frauenwahlrecht in Österreich ist noch zu sehen bis 25. August 2019 im Volkskundemuseum Wien.

Andrea Urthaler

FIPU (Hg.). Rechtsextremismus. Band 3: Geschlechterreflektierte Perspektiven

Mandelbaum Verlag Wien, 2019, ISBN 9783854766834, 324 S., 19,00 Euro

In diesem dritten Band der Forschungsgruppe „Ideologien und Politiken der Ungleichheit" (Fipu) gehen die WissenschafterInnen „geschlechterreflektierten Perspektiven" im Rechtsextremismus nach. Während die ersten beiden Bände sich mit den Entwicklungen und Analysen im Rechtsextremismus sowie der Prävention und politischer Bildung darin beschäftigten, behandelt dieser Band die Ideologie der Ungleichheit, die ein bestimmendes Merkmal (neben vielen anderen) des Rechtsextremismus ist. Rechtsextremisten behaupten die ‚natürliche Ungleichheit' der Menschen und leiten daraus Hierarchien und Rollenverteilungen zwischen den Geschlechtern ab (übrigens steht auch im Regierungsprogramm Türkis-Blau diese Behauptung der ‚natürlichen Ungleichheit'). Demgegenüber stehe das ‚Volk', eine überhistorische Schicksals- und Abstammungsgemeinschaft, das Vorrang hat vor den Rechten und Freiheiten des Individuums. Das Individuum zählt nichts, nur das Kollektiv. Dazu kommt das starre Festhalten an einer ‚Natürlichkeit' der patriarchalen Ordnung, die Geschlechterrollen und Geschlechterverhältnisse festschreibt als ‚Normalität'. Diese Überzeugung führt zur Aggression gegenüber Lebensentwürfen, die von diesen Vorstellungen abweichen. Konkret bedeutet dies Antifeminismus (‚Genderwahn'), Homo- und Transfeindlichkeit, Männerbündelei und eine ausgeprägte Demokratie-Feindlichkeit. Die Beiträge dieses Bandes sind alle wichtig und wert zu lesen. Ich kann hier nur einige aufzählen, die meinem persönlichen Interesse besonders entgegenkommen und mir gute Argumente liefern im aktivistischen Bemühen um die Durchsetzung von Frauenrechten. Es sind bei den Rechtsextremen ja auch viele Frauen dabei, und die Frage ist, welche Strategien entwickeln sie, um den Widerspruch zwischen ihrem Engagement in diesem Milieu und einem anti-egalitären Umfeld zu überbrücken. Judith Götz geht dieser Frage in Bezug auf rechtsextreme Trans*personen nach und nennt als Strategien die Leugnung, Verharmlosung, Privatisierung oder Externalisierung von Diskriminierungen. Wichtig ist den rechten Frauen und rechten Transpersonen (Lesben, Schwule, Trans) Teil der deutschen Schicksals- und Abstammungsgemeinschaft (Volksgemeinschaft) zu sein, die ihnen ein

Identifikationsangebot gibt, das sie erhebt über als ‚minderwertig' eingestufte Menschen, insbesondere Muslime.

Der Überblick über die geschlechterreflektierte Rechtsextremismusforschung in Österreich zeigt, wieviel schon erforscht ist. Zeigt aber auch, wie wesentlich es ist, die aktuelle Beteiligung von Frauen in den unterschiedlichen Spektren und die Auseinandersetzungen mit den Geschlechterpolitiken oder antifeministischen Denkmustern nicht nur in der FPÖ sondern auch in den Burschen- und Mädelschaften, also des außerparlamentarischen Rechtsextremismus zu erforschen. Weitere Beiträge beleuchten Geschlechterkonstruktionen und Erziehung im rechtsextremen Lager, oder wie sich die FPÖ geschlechterpolitisch in ihren Angriffen gegen Gender und den sogenannten ‚Genderwahn' verortet, und welche Ideologien der gegenwärtige Antifeminismus verfolgt und vieles mehr. Ganz wichtig erscheint mir der letzte Beitrag „Hätt' Maria abgetrieben…. Eine kritische Auseinandersetzung mit den Protesten gegen organisierte Abtreibungsgegner_innen". Angesichts einer aktuellen Petition gegen den Schwangerschaftsabbruch ist dringend zu fragen, wer steckt dahinter? Was ist das Interesse dahinter? Sicher nicht der Schutz von Eltern und Frauen sondern ein Angriff auf Frauenrechte.

Monika Jarosch

Weiss, Alexandra, Thurner, Erika (Hg.). Johanna Dohnal und die Frauenpolitik der Zweiten Republik. Dokumente zu einer Pionierin des österreichischen Feminismus

Promedia Wien 2019, ISBN 9783853714546, 240 S., 25,00 Euro

Das Buch ist eine Neufassung der Herausgabe der Innsbrucker Vorlesungen von Johanna Dohnal im Rahmen der Vorlesungsreihe „GastprofessorInnen in Residence" am Institut für Politikwissenschaft der Universität Innsbruck im Jahr 2006, die 2008 unter dem Titel „Johanna Dohnal. Innensichten der österreichischen Frauenpolitik. Innsbrucker Vorlesungen" im Studienverlag erschienen ist. In der Neuauflage wurden die 10-seitigen „Streiflichter zum Werdegang Dohnals" in der ursprünglichen Publikation durch eine ausführliche 50-seitige politische Biografie der Frauenpolitikerin von Erika Thurner und die knappen 10-seitige Analyse zu „Politik als Frauenberuf" in der Erstpublikation durch einen umfangreichere ca. 45-seitige Einordnung des politischen Beitrags Dohnals zur Geschlechterpolitik in Österreich seit 1970 von Alexandra Weiss ersetzt.

In ihrer politischen Biografie schildert Thurner ausführlich den persönlichen und politischen Werdegang Dohnals – ihre Kindheit und Jugend noch in der NS und der anschließenden Aliierten-Besatzungszeit; ihre Lehrjahre und ihre Zeit als Ehefrau, Hausfrau, Mutter, Heimarbeiterin und SPÖ-Fan und ihre Entdeckung als politisches Talent in den 1950er- und 1969er-Jahren; ihre politische Karriere ab den 1970er-Jahren, die sie von der Wiener Landesfrauensekretärin zur Staatssekretärin (1972) unter der Kanzlerschaft Kreisky und schließlich zur Ministerin für Frauenangelegenheiten (1990/91 – 1995) geführt hat; ihre zunehmende Entfremdung und schließlich Trennung von ihrem Ehemann; ihr unfreiwilliges Ausscheiden aus der Regierung unter der Kanzlerschaft Vranitzky und ihren „Unruhestand" als weiterhin Frauenbewegte sowie als Vortragende und Gastprofessorin in Sachen Frauenpolitik (1995 – 2010).

Es folgt dann der Abdruck der Innsbrucker Vorlesung von Johanna Dohnal „Frauenpolitik zwischen Aufstand, Widerstand und Anpassung", gegliedert in die einleitende Antrittsvorlesung, in der Dohnal ihr Verständnis von Politik von und für Frauen darlegt; die Beschreibung der Ausgangslage der Geschlechterverhältnisse Anfang der 1970er-Jahre, die Darstellung ihrer Kompetenzen, Ressourcen, Arbeitsbereiche und Arbeitsweise als Regierungsverantwortliche für Frauenpolitik und die Schilderung zentraler Schlüsselprojekte ihrer Frauenpolitik: Familienrechtsreformen der 1970er-Jahre, Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs, Bekämpfung von Sexismus und Gewalt an Frauen, Auseinandersetzung um Quoten – höchst spannende und informative Berichte aus der Innensicht der Schlüsselakteurin der Frauenpolitik dieser Epoche.

In Ihrem abschließenden Beitrag „Aufbrüche – Widerstände – Herausforderungen. Frauen- und Geschlechterpolitik von den 1970er-Jahren bis heute in Österreich" ordnet A. Weiss das politische Wirken Dohnals und die Frauenpolitik danach in die Frauen- und Geschlechterpolitik und die Geschichte der Frauenbewegung in Österreich, wie sie sich im Spannungsfeld von Ökonomie, Politik und Kultur und im Zuge des Übergangs vom sozialen und demokratischen „fordistischen" zum neoliberalen „postfordistischen" Kapitalismus entwickelt hat. Dohnals Frauenpolitik steht dabei für den institutionellen Durchbruch einer von der Zweiten Frauenbewegung erfolgreich angestoßenen Frauenpolitik, die Zeit danach für die „Abwicklung der Frauenpolitik" in Österreich unter den Vorzeichen eines individualisierenden Neoliberalismus und eines von rechten und kirchlichen Kräften angestoßenen Antifeminismus. Wegen des

auf Strukturen fokussierenden Ansatzes bleiben dabei leider die Transformationen und widerständigen Praktiken der aktuellen (Dritten?) Frauenbewegung – vom 1. und 2. Frauenvolksbegehren bis zu #metoo – ausgespart. Dadurch erhält der Beitrag von Weiss den pessimistischen Grundton eines Abgesangs auf einen scheinbar unaufhaltsamen Niedergang, der – wie wir angesichts einer nach wie vor ungebrochenen Vitalität der Frauenbewegung zumindest hoffen dürfen – so nicht eintreten wird.
Wie dem auch sei – die politischen Erfahrungen und Reflexionen Johanna Dohnals und deren biografische und historisch-politische Kontextualisierung durch Erika Thurner und Alexandra Weiss sind auf jeden Fall erhellend und allen zur Lektüre dringend empfohlen.

Max Preglau

Korotin, Ilse; Stupnicki, Nastasja (Hg.). Biografien bedeutender Österreichischer Wissenschafterinnen. „Die Neugier treibt mich, Fragen zu stellen“

Böhlau Wien-Köln-Weimar, 2018, ISBN 9783205202387, 992 S., 93,00 Euro

Eine beeindruckende Zahl – 300 Biografien von A-Z – von österreichischen Wissenschafterinnen wird in diesem Buch den LeserInnen dargeboten, mit dem Ziel sie dem üblichen Verschweigen und Nichtnennen zu entreißen. Die Sammlung konzentriert sich vorwiegend auf Wissenschafterinnen nach 1945 (Geburtsjahre 1930–1950), beinhaltet aber auch eine Ergänzung früherer Jahrgänge. An dem lexikalischen Werk waren 109 AutorInnen aus dem In- und Ausland beteiligt. Es sind WeggefährtInnen, KollegInnen, SchülerInnen, WissenschaftshistorikerInnen, aber auch FreundInnen und Familienmitglieder. Darum herum gruppieren sich zahlreiche Biografien, die von den Herausgeberinnen und ihren MitarbeiterInnen aus dem reichhaltigen Material der frauenbiografischen Dokumentation ‚biografiA‘ zusammengestellt wurden. Ein Berufsregister, das dankenswerter Weise im Anhang zu finden ist, nennt Aktivistinnen, Architektinnen, Frauenforscherinnen, Friedensforscherinnen, Historikerinnen, Medizinerinnen bis hin zu Sozialwissenschafterinnen und Zoologinnen. Phasenweise wurden ja durch die Impulse der zweiten Frauenbewegung in den 1970er Jahren viele frauenspezifische Fragestellungen in den jeweiligen Wissenschaftsbereichen in die Forschung und Lehre an den österreichischen Universitäten aufgenommen und gefördert. Zahlreichen Biografien weisen auf die theoretischen und personellen Auswirkungen dieser neuen Forschungsfelder hin.
Es war den Herausgeberinnen auch ein Anliegen, eine möglichst umfassende biografische Sammlung von Frauen zusammenzustellen, die als Kinder, Jugendliche oder junge Erwachsene (noch am Beginn der berufliche Laufbahn stehend) aus Österreich vertrieben wurden und in den jeweiligen Aufnahmeländern wissenschaftliche Laufbahnen entwickeln konnten. Ihre Namen sollen bekannt gemacht und ihre Leistungen benannt werden, um dann in die Vielfalt wissenschaftlicher Ansätze und disziplingeschichtlicher Entwicklungen einbezogen zu werden. Es ist eine systematische Aufarbeitung des Frauenanteils in den Wissenschaften und schließt vorhandene Lücken in der Wissenschaftsgeschichtsschreibung. Viele bekannte Namen machen neugierig, auch die Biografie zu erfahren – so ist es nicht nur ein wissenschaftliches Werk, sondern auch angenehm darin zu lesen.

Monika Jarosch

Balàka, Bettina. Kaiser, Krieger, Heldinnen. Exkursionen in die Gegenwart der Vergangenheit

Haymon Innsbruck-Wien, 2018, ISBN 9783709934244, 191 S., 20,90 Euro

„A Jammergschpü, des Ganze!“ Ein Bus ist liegengeblieben und am Steuer eine Frau! Es war 1992, als zum ersten Mal in Wien Busfahrerinnen eingesetzt wurden. Da können schon Witze auf Kosten der Frauen aufkommen: „Ned amal an Bus kann's starten“. Balàkas Exkursionen in die Gegenwart der Vergangenheit zeigen uns auf witzige, spannende und wortgewandte Weise, wie Vorurteile wirken, Einfluss auf unser Denken haben und wie sie durch die Realität kaum zu erschüttern sind. Frauen wurden jahrhundertelang als das schwache, labile, ja auch als kränkelndes Geschlecht beschrieben, dem weder Denken noch Männerarbeit zugemutet werden konnte. Bis heute noch, man denke nur an die Skispringerinnen, denen lange die olympische Teilnahme aus diesen Gründen verwehrt wur-

de. Die Realität sah anders aus: Das Gros der Frauen durfte arbeiten und zwar nicht zu knapp: schon im 19. Jahrhundert mit 12 Stunden Fabriksarbeit, als Tagelöhnerinnen, als Mägde, als Wäscherinnen. In den Weltkriegen mussten sie Männerarbeit übernehmen, mussten Kranführung, Metallarbeit, schwere Fabriksarbeit übernehmen. Dann kehrten die Männer heim aus dem Krieg und die Frauen kehrten zurück an den Herd. Aber nicht zur Gänze: Frauen durften Busfahrerinnen werden, Polizistinnen erst später und bis zur ersten Pilotin dauerte es auch. Balàka erinnert im ersten Teil ihres Buches an die ungenannten, namenlosen Heldinnen, die bei allem Misstrauen gegenüber den Fähigkeiten von Frauen den Mut hatten in eine „Männerdomäne" zu gehen. Nicht nur den Ärztinnen, den Wissenschaftlerinnen, den Künstlerinnen, den Politikerinnen ist zu danken und sich ihrer zu erinnern. Gerade diese ungenannten, namenlosen Pionierinnnen sind es, die durch ihr Wirken langsam viele Vorurteile aufzubrechen vermochten. Nun gut, mit dieser Frauenarbeit in „Männerdomänen" konnten und können sich die Patriarchen noch abfinden, war es doch eine Arbeit, die eine untere Klasse verrichtete. Aber dass Frauen auch denken, lernen, diskutieren und sogar mitbestimmen wollten, das war etwas, was die herrschende Geschlechterordnung ziemlich in Frage stellen konnte. Da war es für Frauen noch schwieriger. „Das Patriarchat ist wie ein Axolotl (ein Höhlentier), der abgehackte Gliedmaßen mühelos regeneriert. Auch das Gesellschaftssystem, das auf der Ungleichbehandlung der Geschlechter basiert und in dem durch den Ersten Weltkrieg empfindliche Veränderungen herbeigeführt wurden, erholte sich erstaunlich schnell", meint die Autorin. Es dauert bis die tradierten Geschlechterrollen eine Wandlung erfahren, dauert bis heute.

In ihren sechs wunderbar geschriebenen Essays wirft die Autorin nicht nur ihren Blick auf die Heldinnen, sondern berichtet auch über den immer noch lebendigen Habsburger-Mythos, die Tradition Europas als Schmelztiegel der Kulturen, (haben wir verdrängt, dass so viele Österreicher und Österreicherinnen tschechische, slowenische und italienische Nachnamen haben?), und darauf, wie wir uns an den Krieg erinnern. Sie zeigt Skurrilitäten auf, ist genau und immer witzig und unterhaltsam. Geschichte, wie sie geschrieben sein sollte, anregend und ansprechend.

Monika Jarosch

Federici, Silvia. Hexenjagd. Die Angst vor der Macht der Frauen

Unrast Verlag Münster 2019, ISBN 9783897713222, 128 S., 12,80 Euro

In dem hier vorliegenden Buch greift die italienische Feministin, Aktivistin, Wissenschaftlerin und Autorin Silvia Federici Aspekte ihres 2012 erschienenen und viel diskutierten Bestsellers „Caliban und die Hexe" auf. Ihr Anspruch ist es, zum einen eine vereinfachte, für ein breites Publikum verständliche Kurzfassung von „Caliban und die Hexe" vorzulegen, zum anderen eine Erweiterung.

Die Kurzfassung betrifft vor allem das Aufgreifen der zentralen Thesen von „Caliban und die Hexe" und das Aufzeigen der Zusammenhänge zwischen Hexenverfolgung, Privatisierung und dem Aufstieg des Kapitalismus mit all seinen Folgen für das Leben und die damit verbundene Neuausrichtung von menschlichen Prioritäten, Normen und Werten. Tiefer geht die marxistisch geprägte Autorin bei den Zusammenhängen zwischen der Hexenverfolgung in Europa und dem Verhältnis zwischen Frauen und Geld sowie in der Rolle von Kindern als Ankläger und Beschuldigte. Zudem überträgt sie ihre Thesen auf die heutige Zeit. Hier beobachtet Federici eine Rückkehr der Hexenverfolgung in vielen Teilen des globalen Südens: Afrika, Indien, Nepal, Papua-Neuguinea oder Saudi-Arabien und sieht Zusammenhänge zwischen der Hexenverfolgung und dem aktuellen Anstieg von Gewalt gegen Frauen und den neuen Formen kapitalistischer Akkumulation. In dieser Hinsicht betrachtet sie die Globalisierung als Prozess der politischen Rekolonialisierung mit dem Ziel, dem Kapital die unangefochtene Kontrolle über die natürlichen Reichtümer und die menschliche Arbeitskraft einzuräumen. Dies könne nicht ohne Angriffe auf Frauen erfolgen, da diese direkt für die Reproduktion verantwortlich sind.

In der europäischen Hexenverfolgung des 16. und 17. Jahrhunderts sieht Federici ein Schlüsselereignis, welches in direkter Verbindung mit dem Aufstieg des Kapitalismus stehe und den Grundstein für zahlreiche Aspekte der Frauenfeindlichkeit, des Antifeminismus und der gesellschaftlichen Unterordnung von Frauen legte und lege.

So analysiert sie etwa direkte Zusammenhänge zwischen der Hexenverfolgung und der Vereinnahmung des weiblichen Körpers durch die Ausweitung der staatlichen Kontrolle über die weibliche Sexualität und Reproduktionsfähigkeit im 16. und 17. Jahrhundert in Europa.

Wichtig ist es der Autorin aber auch, Frauen nicht nur in der Opferrolle darzustellen. Vielmehr spricht sie von der „Angst vor der Macht der Frau" und erörtert neue und alte Formen des Widerstandes gegen die Verfolgung. Hexen waren nicht nur Opfer, sie

waren Frauen, die sich ihrer Armut und ihrer sozialen Ausgrenzung widersetzten.
Das Buch lässt sich gut an einem Abend lesen. Ich würde es eher im philosophischen Bereich ansiedeln. Diese Sammlung von Essays greift das Thema Hexenverfolgung aus einer materialistisch-feministischen Perspektive auf. Eine kritische Rezeption der Thesen dieses Buches aus postkolonialer Perspektive wäre eine spannende Ergänzung.

Andrea Urthaler

Dimmel, Nikolaus; Schmid, Tom (Hg.). Zu Ende gedacht, Österreich nach Türkis-Blau

Mandelbaum Verlag Wien 2018, ISBN 9783854766810, 308 S., 20,00 Euro

Nach Antritt der neuen Regierung Türkis--Blau und nach den ersten programmatischen Ankündigungen einer „Veränderung" breitete sich Schock, Schrecken, Empörung, Wut, Resignation, Depression in einer kritischen Gegenöffentlichkeit aus. Wie konnte das geschehen, dass 60 Prozent der WählerInnen ihre Stimmen einer neuen Führerpartei oder einer Partei gaben, die rassistisches, rechtspopulistisches und zum Teil auch rechtsextremistisches Gedankengut verbreitet? Noch im Sommer 2018 baten die Herausgeber 200 Männer und Frauen aus Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst und Kultur um Antwort auf drei Fragen: Was ist los? Was wird geschehen? Was tun? Es sind 50 Antworten geworden, versammelt in diesem Buch. Es sind unterschiedliche Eindrücke, Einschätzungen und Abwägungen, die jedoch eines vereint, nämlich, dass eine Demokratie die soziale Inklusion braucht, ja auf ihr beruht. Und dass die programmatischen Ankündigungen damals im Frühjahr 2018 auf Spaltung des gesellschaftlichen Zusammenhangs hinwiesen: auf Umbau des Sozialstaats, auf Angriffe gegen Rechtsstaatlichkeit und Grund- und Menschenrechte und auf Schwächung und Aushungern jener Kräfte und Bewegungen, die am sozialen Zusammenhang arbeiten. Und vieles, was damals angekündigt wurde, ist heute nach knapp 1 ½ Jahren umgesetzt worden. Der Umbau des Sozialstaats ist im vollen Gange, Schwächung der Arbeitnehmerseite in der Sozialpartnerschaft, Schwächung der nichtstaatlichen Flüchtlingshilfe, Kürzungen der Fraueneinrichtungen. All dies mit weitreichenden Wirkungen für die gesamte Gesellschaft. Und was rechts und Rechtsextremismus betrifft, da sind wir sicher noch nicht am Ende. Waren es im Frühjahr 2018 noch 18 „Einzelfälle", so sind heute im Sommer 2019 schon 56 „Einzelfälle" aufgelistet. Alle Beiträge befassen sich auch mit der Frage: Was tun? Wie können die politischen Verhältnisse verändert werden, welche Handlungsmöglichkeiten bestehen? Es läuft wohl auf die Frage hinaus, wie können Oppositionsparteien, wie kann eine kritische Gegenöffentlichkeit jenen großen Anteil der WählerInnen erreichen, der sich uninteressiert und apolitisch versteht.
„Zu Ende gedacht" nennt sich das Buch. Wer wissen will, „was alles noch möglich ist", was alles denkbar wird unter Türkis-Blau, der/die lese dieses Buch.

Monika Jarosch

Ebbinghaus, Angelika (Hg). Die 68er. Schlüsseltexte der globalen Revolte

Promedia Wien, 2008, ISBN 978385371278-8, 224 S., 12,90 Euro

Dieses handliche Buch der Historikerin und Psychotherapeutin Angelika Ebbinghaus ist nicht neu, aber neu in unserer Bibliothek. Es bietet eine Sammlung von grundlegenden Texten rund um jene Ereignisse, die als 1968-Bewegung(en) in die Geschichte eingegangen sind. Neben den Stimmen der europäischen Studierenden- und Arbeiterbewegungen kommen auch jene der antikolonialen Befreiungsbewegungen Afrikas, Asiens, Lateinamerikas sowie der Bürgerrechtsbewegungen in den USA vor. Lesenswert ist auch die Einführung von Ebbinghaus. Hier geht die Autorin unter anderem auf die strukturellen Ursachen, transnationale Vernetzungen und die soziale Zusammensetzung der unterschiedlichen Protestbewegungen ein, die oft unter der Chiffre 1968 zusammengefasst werden. Die Bandbreite der hier publizierten Texte reicht von Frantz Fanon über Che Guevara, Martin Luther King, Malcom X bis zu Ulrike Meinhof und Rudi Dutschke. Für alle, die sich gerne mit Originaldokumenten auseinandersetzen und sich selbst ein Bild vom Phänomen 1968 machen möchten, stellt dieses Buch eine spannende Lektüre dar.

Andrea Urthaler

Avanzini, Lena. Am Ende nur ein kalter Hauch. Ein Fall für Carla Bukowski

Haymon Innsbruck-Wien, 2018, ISBN 9783709979037, 269 S., 12,95 Euro

Es ist eine komplizierte Geschichte, in die Carla Bukowski hineingerät. Eigentlich hatte sie mit ihrer Familie, mit Tirol schon abgeschlossen. Nun aber stirbt die Großmutter, die einzige der Familie, von der sie sich geliebt gefühlt hatte. Sie geht zur Beerdigung und nimmt die Begegnung mit der ungeliebten Familie in Kauf. Da kommt die Vergangenheit, die weggeschobene, wieder hoch. Und ihr Neffe ist entführt worden. Mit Hilfe eines alten Freundes aus dem Innsbrucker Landeskriminalamt macht sich die Heldin an die Arbeit. Rasant entwickelt sich die Geschichte, die eigene Vergangenheit, frühere Taten zeigen bis in die Gegenwart ihre Auswirkungen. Am Ende lösen sich die Geheimisse, Carla Bukowski und die LeserIn sehen klar, aber was bringt's? Carla Bukowski, die kettenrauchende Spröde mit der harten Schale trägt schwer an früheren Versäumnissen. Und die LeserIn fühlt sich ein, trägt mit. Wie gesagt, es ist eine komplizierte Geschichte mit einigen Nebenschauplätzen, die der LeserIn viel Mitdenken abverlangt. Sehr spannend, sehr gut geschrieben und unterhaltsam. Am Ende möchte die LeserIn am liebsten selbst weiterschreiben, sind KrimileserInnen doch gewohnt, dass alles seinen guten Abschluss findet. Aber da macht Lena Avanzini nicht mit. Ein Krimi der Extraklasse.

Monika Jarosch

Lehmann, Christine. Die zweite Welt

Argument Hamburg 2019, ISBN 9783867542371, 253 S., 13,00 Euro

Am Internationalen Frauentag, dem 8. März 2019, soll eine große Demo stattfinden. Doch ein Drohanruf beim Stuttgarter Sender, jemand wolle die abendliche Demo in ein Blutbad verwandeln, rüttelt Staatsanwaltschaft und Polizei auf. Aber nicht nur diese: Lisa Nerz, die Heldin der Kriminalromane von Christine Lehmann, nimmt die Herausforderung an und macht sich mit der jungen Tuana auf, um nach dem Attentäter mit Frauenhass und Frauenfrust zu fahnden. Tuana ist jung, klug, ein Computertalent und ganz selbstverständlich in Hidschab gekleidet. Eine Wanderung durch Stuttgart beginnt, ein Forschen im Netz, viele neue und alte Kontakte von Lisa Nerz werden bemüht, viele Gespräche über Feminismus und die Motive, die ein Attentäter haben könnte. Die Zeit ist knapp, Staatsanwalt Weber, der Mann von Lisa, mischt mit und es kommt zu einem dramatischen Finale. Spannend geschrieben, auch lehrreich, die schräge, queere, sympathische Heldin hält die LeserIn bis zum Schluss bei der Stange.

Monika Jarosch

Klemenc, Judith. affidamento. Ein Video

Komposition_tonaufnahme: Tanja Pidot. Drehbuch, Schnitt, Kamera: Judith Klemenc.
Zu bestellen: mail@judithklemenc.at

Eine Fischgrätenvulva, zwei Künstlerinnen in einem Gespräch im Zeichen des Geschlechts. Warum führt sie das zur Frage nach der Mutter als jener Frau, die vorher da war, die uns geboren hat? Affidamento wird sichtbar als das zugleich einfachste und schwierigste: das Unterbrechen, das Neu-Aufsuchen, das skandalöse Zirkulieren weiblichen Begehrens ‚am falschen Ort'. Es kommt aus heiterem Himmel und ist von langer Hand geplant. Es ist eine Reise, eine Dringlichkeit, eine Aufforderung, ein Film. Es kann „eine neue Reihe beginnen", wie Hannah Arendt sagt, weil es ins Jenseits der monotonen Eingeschlechtlichkeit unserer Gegenwart blickt.

Barbara Grubner

Busch, Charlotte; Dobben, Britta; Rudel, Max; Uhlig, Tom D. (Hg.). Der Riss durchs Geschlecht. Feministische Beiträge zur Psychoanalyse

Psychosozial Verlag Gießen 2018, ISBN 9783837927115, 237 S., 29,90 Euro

Eine Rezension von Barbara Grubner

Dieser kürzlich erschienene Sammelband könnte der Auftakt für eine Debatte sein, die für die deutschsprachige Geschlechtertheorie längst überfällig ist: eine Debatte zur Neubestimmung des Verhältnisses von feministischer Theorie und Psychoanalyse.

Denn an der Psychoanalyse scheiden sich die feministischen Geister seit jeher besonders stark: Sehen die einen wertvolle Anschlussstellen für das feministische Projekt – immerhin bietet die Psychoanalyse eine eigenständige Theoretisierung von Geschlecht – lehnen die anderen diesen Zugang emphatisch ab. Hinter der Ablehnung steckt meist der Vorwurf, das psychoanalytische Denken würde auf biologistische, essenzialistische oder ahistorische Begründungszusammenhänge zurückgreifen, um die Geschlechterhierarchie zu rechtfertigen oder gar unantastbar zu machen (Reizwörter sind hier Triebschicksal, Libido, Ödipus, Kastration, Phallus und andere mehr). Eine Besonderheit des deutschsprachigen Raums ist, dass das Pendel hier eindeutig in die Ablehnung ausgeschlagen und sich dort eingerichtet hat: Die Psychoanalyse wird von der Geschlechterforschung seit langer Zeit eher ignoriert als lebhaft rezipiert oder diskutiert. In diese Leerstelle schreibt sich der Sammelband ein.

Das Unbewusste und das Sexuelle

Barbara Rendtorff gibt im ersten Beitrag: Was kann die Geschlechterforschung von der Psychoanalyse lernen? Und umgekehrt? einen achtsamen Einblick in die konfliktthafte Beziehungsgeschichte von Feminismus und Psychoanalyse. Sie umreißt hier bereits, welches spezifische Instrumentarium die Psychoanalyse dem kritischen Denken anzubieten hat, nämlich den Blick auf die Dimension des Unbewussten und ihren Bezug zum Bereich des Sexuellen. Der Begriff des Unbewussten, so Rendtorff, „meint jene äußerst kränkende Erkenntnis, dass das subjektive Empfinden weder als schlicht ‚authentisch' noch als vernünftige Antwort auf Objektives aufgefasst werden darf und das individuelle Handeln nicht auf Reflexion und Entscheidung beruht, sondern beides immer auch aus Erfahrungen gebildete, aber verdrängte oder verborgene Wünsche und Energien enthält" (S.21). Dabei ist das Unbewusste aber nicht einfach etwas höchst Individuelles, sondern vielmehr als Schnittstelle zu gesellschaftlichen Strukturen und zu jenen Elementen zu sehen, die auf das historisch jeweils Ausgeschlossene deuten. Unentrinnbar verbunden ist das Unbewusste mit dem Bereich des Sexuellen. Das Sexuelle wiederum meint nicht einfach sexuelle Handlungen, Praktiken, Vorlieben, Orientierungen oder Bedeutungen und es meint gerade nicht, dass alle unsere Handlungen letztlich im engen Wortsinn ‚sexuell motiviert' seien. Das ‚Sexuelle' ist der psychoanalytische Begriff dafür, dass wir als menschliche Wesen sexuierte, ‚nicht-vollständige', auf Andere angewiesene Wesen sind, dass der Eintritt in die Gesellschaft sowohl als Verlust (von Unmittelbarkeit) als auch als Stiftung unseres Begehrens gesehen werden muss.

Warum hält sich die Geschlechterhierarchie?

Ein wichtiges Thema, an dem das psychoanalytische Werkzeug für die Gesellschaftskritik in diesem Sammelband produktiv gemacht wird, ist das Beharrungsvermögen der Geschlechterhierarchie. Nadine Teubers Beitrag: Rätsel & Botschaft. Psychoanalytische Geschlechtertheorien zwischen Beziehung und Gesellschaft ergänzt Theorien zur Geschlechtsidentität, insbesondere jene von Judith Butler, mit Befunden des psychoanalytischen Theoretikers Jean Laplanche. Sie betont die Bedeutung jener ‚rätselhaften Botschaften', mit denen Kinder durch den Kontakt mit Erwachsenen konfrontiert sind, die jedoch auch den Eltern unbewusst sind. Auch Charlotte Busch unterstreicht in ihrem Aufsatz: Die unendliche Prinzessin? Psychoanalytische Ansätze in der pädagogischen Arbeit mit Mädchen, wie stark das Geschlechterverhältnis mit unbewusst wirkenden Mechanismen durchzogen ist. Diese sind letztlich dafür verantwortlich, dass die Bereitstellung von Möglichkeitsräumen für Mädchen zu kurz greift, wenn es darum geht, die Geschlechterordnung zu verändern. Im Rückgriff auf Schriften von Sigmund Freud, Alfred Lorenzer und des Reformpädagogen und Psychoanalytikers Siegfried Bernfeld will sie aufzeigen, wie das Feld der pädagogischen Mädchenarbeit von einer „Demaskierung unbewusster Gehalte" (S.53) im Erziehungsgeschehen profitieren könnte, um Handlungsräume mit wirklich emanzipatorischem Potenzial zu eröffnen.

Zwei weitere Beiträge wenden sich der von Lorenzer entwickelten psychoanalytischen Methode der Tiefenhermeneutik zu, um das Weiterwirken geschlechterhierarchischer Strukturen herauszuarbeiten. Sebastian Winter stützt sich in seinem Beitrag: Rückkehr in die Familie. Sozialpsychologische Überlegungen zum Unbehagen neuer Väter auf Interviews mit Vätern, für die

Gleichberechtigung und Engagement in der Kindererziehung wichtige Anliegen sind. Dennoch zeigt er, wie sie mit starken Ambivalenzen zu kämpfen haben, die aus Abwertungen in Bezug auf ‚Weiblichkeit' (Verhaltensweisen und Vorlieben ihrer Töchter, traditionell weibliche Tätigkeitsfelder) resultieren. In Ann-Madeleine Tietges Studie: The Mamis and the Puppies. Möglichkeiten und Grenzen von Heteronormativitätskritik in heterosexuell definierten Paarbeziehungen, wird deutlich, wie in heterosexuellen Kleinfamilien geschlechterhierarchische Dynamiken trotz bewusster Reflexion und gegenläufiger politischer Haltung weiterbestehen, indem sich die alte Form der Asymmetrie in eine neue – in das Arrangement einer Mutter-Sohn Beziehung – transformiert hat.

Antifeminismus und die Verleugnung des Mangels

Ein auf den ersten Blick ganz anderes Thema interessiert Tom David Uhlig und Max Rudel. In: Wenn einem die Natur kommt, analysieren sie den zeitgenössischen Antifeminismus und dessen ‚Sehnsuchtslandschaft' – die 1950er Jahre. Sie erarbeiten die plausible These, dass die 1950er Jahre (deren Biederkeit sie als Absetzbewegung von und nicht als Fortsetzung der nationalsozialistischen Geschlechterideologie deuten) letztlich als Schirm fungieren, der vor das eigentliche Anliegen gespannt wird, nämlich die „Nestwärme der Volksgemeinschaft" (S.215). Der essenzialistische Naturbegriff, den die autoritäre Rechte hochhält, wird so als Vehikel sichtbar, das den fundamentalen Mangel, den Riss im Subjekt verdecken soll. Im Rückgriff auf Max Horkheimer und Theodor W. Adorno argumentieren Uhlig und Rudel, dass durch diese Verleugnung letztlich genau die ‚Naturhaftigkeit' des Menschen zurückgewiesen wird, die sich nur als gesellschaftlich vermittelte – als immer schon ‚zweite' Natur – denken lässt. Aus der Sicht der Autoren vollziehen allerdings auch Spielarten des heutigen Feminismus eine ähnliche Wende, wenn sie die soziale Konstruktion von Geschlecht nicht mehr in Bezug auf den Bereich des Sexuellen (im psychoanalytischen Wortsinn) denken. Die Parallele liegt – trotz politischer Unvereinbarkeit – darin, dass auch hier der stets klaffende Widerspruch im Subjekt entschärft wird oder ruhiggestellt werden soll.

Sigmund Freud und Jacques Lacan

Diese Einblicke in den Band machen deutlich, dass die meisten darin versammelten Texte auf solche psychoanalytischen Zugänge und Lektüren setzen, die im Umfeld der Kritischen Theorie/Frankfurter Schule beheimatet sind (lesenswert ist diesbezüglich auch Regina Becker-Schmidts Beitrag ‚Frauenmarkt', eine Würdigung und Diskussion von Luce Irigarays Deutung der Theorie des Frauentausches). Die Beiträge zeigen eindrücklich, dass und auf welche Weise die Erkenntnisse von Sigmund Freud gesellschaftskritische Relevanz besitzen. Es gibt hingegen – abgesehen von Barbara Rendtorff – nur einen einzigen Beitrag, der sich auf den zweiten großen Denker der Psychoanalyse, Jacques Lacan, bezieht: Tove Soilands: Der Umsturz des Ödipalen. Ein feministisches Dilemma. Soiland greift hier das Spätwerk von Jacques Lacan und Befunde der lacanianisch-marxistischen Ljubljana-Schule auf, die in der Geschlechterforschung wenig bekannt sind. Spannenderweise spitzt Soilands Text einige Gedanken zu, die in anderen Beiträgen anklingen. So argumentiert sie etwa, dass spätkapitalistische Subjekte nicht nur in spezifische Formen der Verleugnung des Mangels involviert, sondern auch mit neuen Formen des menschlichen Genießens konfrontiert sind. Sie spricht von der sozialen Pflicht des Genießens, die sich heute auf fatale Weise mit dem neoliberalen Optimierungszwang verbindet. Der geschlechterpolitische Einsatz von Soiland liegt darin, dass sie hinter der Leugnung des Verlustes und dem Imperativ des Genießens eine ganz bestimmte Phantasie herausarbeitet, nämlich die Phantasie der allgebenden Mutter. Für den Feminismus kann es sicherlich nicht darum gehen, den symbolischen Schnitt (den ‚Verlust') als solchen zurückzuweisen. Allerdings sollten Feministinnen die ganz spezifische Ausformung befragen, die dieser Schnitt in unserer Gesellschaftsordnung annimmt. Denn sie ist für die Hierarchisierung der Geschlechter, so Soilands Befund, höchst folgenreich.

Neue Debatten über Geschlecht

Tatsächlich könnte es sehr lohnend sein, neben der Relektüre von Sigmund Freud gerade auch das Potenzial von Jacques Lacans Denken für die feministische Kritik auszuloten. Dies würde ein Stück weit von dem Nachweis wegführen, um den sich bisher jeder Rückgriff auf die Psychoanalyse bemühen muss: dass diese keinesfalls biologistisch gelesen werden muss. Lacans sprachtheoretische Wendung des Freud'schen Projekts ist selbst ein radikal anti-essenzialistischer Denkhorizont und gerade sein Spätwerk verweigert sich dem Vorwurf der Ahistorizität. Es wird hier der Blick auf ganz andere Streitpunkte in Bezug auf Geschlecht frei.

Die Lektüre von Der Riss durchs Geschlecht weckt daher den Wunsch nach Folgeprojekten. Geht es ihm darum, die gegenseitige Fruchtbarkeit von Psychoanalyse und Feminismus (insbesondere aber die Anschlussfähigkeit ersterer) zu zeigen, so könnte es in Zukunft verstärkt darum gehen, in welcher Hinsicht Theorien des Geschlechts signifikante Unterschiede aufweisen und zu anderen politischen Konsequenzen führen – allerdings ohne eine dieser Theorien von vornherein mit dem Vorwurf des Essenzialismus und Biologismus vom Tisch zu fegen. Dies würde eine neue Phase der Auseinandersetzung über Geschlecht einläuten.

Barbara Grubner

P.b.b.
Verlagspostamt 6020 Innsbruck

Arbeitskreis Emanzipation und Partnerschaft
Schöpfstraße 19, 6020 Innsbruck
office@aep.at, bibliothek@aep.at
informationen@aep.at
familienberatung@aep.at
Tel. 0512/583698, Fax 0512/583698
www.aep.at

aep informationen

Feministische Zeitschrift für Politik und Gesellschaft

Unterstützen Sie den aep und werden Sie Mitglied in einem der ältesten Frauenvereine Österreichs.

Für 28 Euro pro Jahr sind Sie ordentliches Mitglied des aep und können unser umfassendes Angebot nutzen: Seit 1974 betreibt der aep eine **Frauen- und Familienberatung** und gibt die **Zeitschrift aep informationen,** feministische zeitschrift für politik und gesellschaft heraus, die Sie mit einer Mitgliedschaft gratis beziehen (4x im Jahr).
Sie erhalten in Abständen einen **Newsletter,** der Sie über feministische Neuigkeiten und Veranstaltungen informiert, und Sie können das **Angebot feministischer Bildungsveranstaltungen** im aep nutzen.
Überdies betreiben wir seit 1979 eine **Bibliothek,** in der Sie als Mitglied kostenlos Bücher aus dem umfassenden Bestand an Belletristik, Frauen und Politik, Feministische Wissenschaft, Beruf und Familie, Biographien etc. ausleihen können.
Die aep **informationen** – feministische zeitschrift für politik und gesellschaft gibt es in folgenden Buchhandlungen:
Buchhandlung Alex, Hauptplatz 21, A-4020 Linz · Fachbuchhandlung ÖGB, Rathausstraße 21, A-1010 Wien,
Buchhandlung ChickLit-Verein zur Förderung feministischer Projekte, Kleeblattgasse 7, 1010 Wien,
Liber Wiederin, Erlerstraße 6, A-6020 Innsbruck · Tyrolia Buchhandlung, Maria-Theresienstr. 15, A-6020 Innsbruck

AEP FAMILIENBERATUNG INNSBRUCK

WIR BERATEN SIE: in allen sozialen und rechtlichen Fragen des Mutterschutzes, in Fragen zu Familienplanung, Empfängnisverhütung und Kinderwunsch, bei Schwangerschaftskonflikten und ungewollten Schwangerschaften, bei Partnerschaftskonflikten und Sexualproblemen.
PSYCHOLOGISCHE BERATUNG UND PAARBERATUNG: Drei Psychologinnen helfen Ihnen, Ehekrisen und Partnerschaftskonflikte anzugehen und zu bearbeiten; ebenso allgemeine Lebenskrisen, Neuorientierung nach einem einschneidenden Erlebnis oder Ablösungsprozesse kreativ zu bewältigen.
RECHTSBERATUNG: Wir bieten Ihnen die Möglichkeit, unverbindlich und kostenlos mit einer Juristin über Ihre rechtlichen Angelegenheiten wie Scheidung, Unterhaltsfragen, Rechte der Frau in der Ehe, Sorgerecht für die Kinder, Besuchsregelung usw. zu sprechen.
DAS BERATUNGSTEAM: • eine Sozialarbeiterin • drei Psychologinnen • eine Juristin • eine Gynäkologin
BERATUNGSZEITEN: Mo 16.00–19.00 Uhr, Di 17.00–19.00 Uhr, Do und Fr 9.00–12.00 Uhr Telefon: 0512/57 37 98 – Fax: 0512/57 37 98

ÖFFENTLICHE FRAUENBIBLIOTHEK AEP

Feministische Literatur, Bücher zu Partnerschaft, Berufswelt, Erziehung, Geschlechterverhältnisse, Belletristik, etc.
ÖFFNUNGSZEITEN: Mo 16.30–19.30 Uhr, Do 16.30–19.30 Uhr und Fr 10.00–13.00 Uhr, Telefon: 0512/58 36 98 – Fax: 0512/58 36 98

An: AEP, Schöpfstraße 19, 6020 Innsbruck

❏ Ich möchte mitarbeiten und ersuche um nähere Auskünfte

❏ Ich bestelle die AEP-Informationen
(jährlich € 24,00 / Ausland € 28,00)

Ich möchte dem AEP beitreten:

❏ als ordentliches Mitglied (€ 28,00 / Jahr)

❏ als unterstützendes Mitglied (Beitragshöhe freigestellt)
Konto: Tiroler Sparkasse 0200-101061 BLZ 20503
IBAN: AT 592050300200101061, BIC: SPIHAT22HF

Name: . . . . . .
Adresse: . . . . . .
Telefon: . . . . . .
Datum:. . . . . Unterschrift: . . . . . .