



Inhalt

Gleichheit, Differenz, Freiheit? Bewusstseinswenden im Feminismus nach 1968

Vorbemerkung	2
I. Der Traum von der Gleichheit	2
1. Gleichheit in Abstraktion vom Geschlecht	2
2. Gleichheitsfeminismus	3
3. Die Aporien der Gleichheit	4
II. Der Traum von der Differenz	4
1. Die feministische Kritik am Egalitarismus	4
2. Differenzfeminismus	5
3. Die Aporien der Differenz	6
III. Der Traum von der Freiheit	6
1. Die feministische Kritik an der Differenz	6
2. Dekonstruktiver Feminismus	7
3. Die Aporien des Traums von der Freiheit	7
IV. ...von der sie nur das Bewusstsein besitzen muss, um sie wirklich zu besitzen	8
1. Schlussfolgerungen aus den Bewusstseinswenden	8
2. Aktuelle Herausforderungen: Feminismus, der an der Zeit ist	9
3. Der notwendige Traum	11
Literatur	12
Endnoten	13
Über die Autorin	13



Brigitte Rauschenbach

Gleichheit, Differenz, Freiheit? Bewusstseinswenden im Feminismus nach 1968

Variationen zum Thema, „dass die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewusstsein besitzen muss, um sie wirklich zu besitzen“¹

Vorbemerkung

Soziale Bewegungen haben ihren Beweggrund in Machtmissverhältnissen zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen. Insofern richten sich diese Bewegungen gegen Ausbeutung und Unterdrückung, Verelendung und Diskriminierung bestimmter Bevölkerungsteile. Soziale Bewegungen nehmen ihren Antrieb aber auch im Anspruch auf Rechte und Gerechtigkeit, auf Teilhabe am Reichtum und Selbstbestimmung. Insofern erhalten diese Bewegungen ihren Elan aus Träumen und Verheißungen von einem besseren Leben, die den Protest beflügeln.

Ausgangsüberlegung des folgenden Beitrags ist, dass auch der Feminismus als soziale Bewegung sich aus Träumen, Sehnsüchten und Utopien speist. Den Begriff Traum verwende ich dabei in Anknüpfung an das obige Zitat aus den Schriften des jungen Marx als Metapher, die darauf hinweist, dass die Welt, noch bevor sie die Bedingungen ihrer Erfüllung kennt, Visionen hat, die Wissen und Bewusstsein vorantreiben helfen. Marx' These war zweifellos doppeldeutig. Einerseits enthielt sie eine Kritik am utopischen Sozialismus. Ohne Bewusstsein und ohne Wissenschaft erfüllt sich kein Traum. Andererseits gehören Utopien zur Vorstufe des politischen Bewusstseins. Hätte es ohne die Macht der begeisternden Phantasie große soziale und politische Bewegungen gegeben? Die Menschen verlangten nach Brot, aber die Französische Revolution hat es eben auch verstanden, mit der Devise Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit Urwünsche der Menschheit zu bündeln und auf ihre Fahnen zu schreiben. Der Feminismus hat diese Wünsche beerbt und variiert. So kam Differenz hinzu. Er hat sie aber auch auseinander gerissen. Jedenfalls erfolgen im Feminismus nach 1968 dramatische Kehrtwenden. Gleichheit, Differenz und Freiheit sind kategoriale Zeugen von Träumen und zugleich Programmtitel für Phasen eines schlechten Erwachens. In der Geschichte des neueren Feminismus fallen Bewusstseinswenden mit großen Verwerfungen auf. Plötzlich erschien das Ideal der Gleichheit als Alptraum, dem sich eine Zeit emphatisch betonter Geschlechterdifferenz als Antwort anschloss, die wenige Jahre später dem Wunsch nach der Freiheit vom Körper des Geschlechts, vom Geschlecht des Körpers, weichen musste.

Aus einem Abstand von mehreren Jahrzehnten sind die Diskontinuitäten oder „Wellen“ des neueren Feminismus längst Gegenstand zahlreicher Rekonstruktionen.² Auch im Rückblick stellt sich indes die Frage, welches Bewusstsein und praktische Wissen aus der Arbeit der Rekonstruktion für die Zukunft folgt. Mein Beitrag wird auf diese Frage eine provokante Antwort geben, indem er das Marxzitat strategisch verkehrt. Marx ging davon aus, dass „die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewusstsein besitzen muss, um sie wirklich zu besitzen“. Ich gebe zu bedenken, ob viele unserer Probleme heute nicht daher rühren, dass uns die Visionen abhanden kamen. Ohne Wissen und Bewusstsein wird zwar kein, auch kein feministischer Traum Wirklichkeit, aber Wissen *ohne* Träume bringt die Welt auch nicht voran. Um dieser These empirisch begründet nachgehen zu können, rekonstruiere ich im Folgenden den Feminismus anhand seiner Träume von der Gleichheit, der Differenz und der Freiheit.

I. Der Traum von der Gleichheit

1. Gleichheit in Abstraktion vom Geschlecht

Ausgangspunkt meiner Rekonstruktion ist das Jahr 1968 als kulturelle Zäsur, die für den Erfolg des Feminismus maßgeblich war, auch wenn die Geschichte des Feminismus und seiner Träume viel früher beginnt. Erst 1968 führt nach bleiernen Jahren der Restauration allmählich an diese Vorgeschichte heran. Der neuere Feminismus startet im *Aufbruchsoptimismus*. Nicht schon ein Wissen und schon gar nicht ein beruflich verwertbares Wissen, sondern eine unbändige Lust, die Welt neu zu sehen, war das bewegende Moment. Eigentlich hatte die noch in Mädchengymnasien, aber erstmals egalitär instruierte Nachkriegsgeneration junger Studentinnen von der Frage des Geschlechts absehen wollen. Das entsprach dem formalen Gleichheitsgrundsatz, nach dem es auf das Geschlecht nicht mehr ankommen sollte. Nur zeigte sich, dass das Absehen vom Geschlecht voller Tücken war. Wie sollte man überprüfen, ob Männer und Frauen, wie es Artikel 3, Absatz 2 des Grundgesetzes verheißt, gleichberechtigt sind? Statt vom Geschlecht abzusehen, war es umgekehrt nötig genauestens hinzu-



sehen. Das war der Beginn eines neuen Bewusstseins und neuen Wissens. Nun kam es darauf an, aufzuspüren, wo in Gesetz und Politik, in Institutionen und Unternehmen, in Sozialisations- und Bildungsprozessen, in Kultur und Wissenschaft, im öffentlichen wie privaten Leben, dem Gleichheitsgrundsatz *nicht* Rechnung getragen wurde. Zweierlei galt es zu leisten:

Erstens der Nachweis, dass das bisherige Wissen und gesellschaftliche Bewusstsein die Geschichte von Frauen und der Ungleichheit der Geschlechter aus dem Blickfeld verdrängt hatte. Das Absehen vom Geschlecht hatte das Wegsehen ermöglicht. Nun konnte eine grandiose Frauenentdeckungsreise beginnen.

Zweitens eine Erklärung der Ursachen und Mechanismen für das ebenso offensichtliche wie ausgeblendete Ungleichgewicht. Das verlangte nach Theorie und weltgeschichtlich bedeutsamen großen neuen Erzählungen. Es war der Quellpunkt für feministische Theorieproduktion.

2. Gleichheitsfeminismus

Zwar steht außer Frage, dass der Aufbruch und die Bewegung Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre viel mit gruppendynamischen Selbstfindungsprozessen, mit Auseinandersetzungen und Diskussionen zu tun hatten. Lektüren waren nur ein Teil davon. Auch wer Simone de Beauvoir nicht selber las, hat sie als Stichwortgeberin für eine neue Weltsicht rezipiert. Sätze aus dem *anderen Geschlecht* wie, „man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“³, „die Welt hat immer den Männern gehört und ist noch in ihren Händen“ oder „zwischen den beiden Geschlechtern besteht auch heute noch keine wirkliche Gleichheit“⁴ waren Sehhilfen für einen anderen Blick auf die Welt.

Theoretisch lässt sich streiten, ob Simone de Beauvoirs existentialistische Ethik nicht primär den Traum von der Freiheit vertritt. Tatsächlich ist Gleichheit eine Sekundärkategorie, die auch geschlechterpolitisch betrachtet kein Selbstzweck ist. Ihre beabsichtigten Effekte können, wie bei Platon, eine Art Wehrgerechtigkeit im Staate sein, die von Menschen mit gleichen intellektuellen und körperlichen Anlagen auch gleiche Pflichten verlangt, oder, wie es etwa die Europäische Union offen eingesteht, die Ausschöpfung von (weiblichen) Beschäftigungspotentialen zur Erhöhung der Wettbewerbsfähigkeit Europas.

Für Simone de Beauvoir ist die Gleichheit der Geschlechter die Voraussetzung zur Befreiung der Frau aus den Fesseln der Zuschreibung des *anderen* Geschlechts und einem Leben in *Immanenz*. Einige dieser Kategorien sind uns heute eher fremd geworden. Aber der Gleichheitsfeminismus gab dem alten, nie verwirklichten Traum wieder Flügel, das Leben *wie Männer* selbst in die Hand zu nehmen, um etwas aus diesem Leben zu machen. Simone de Beauvoir nennt das im Unterschied zur Immanenz *Transzendenz*. Allerdings gab es ein Problem: Für Männer hatte das Vermögen zur Transzendenz die Immanenz der Frauen, ihr Dasein als Hausfrau, ihr Sein für andere, ihre Hingabe bis zur Selbstaufgabe zur Vorbedingung. Dieses Verhältnis war offensichtlich nicht einfach umkehrbar und Umkehrung wäre auch keine feministische Perspektive gewesen. Es ging nicht darum, sich an die Stelle des Mannes zu setzen, um die asymmetrischen Verhältnisse fortzusetzen. Um Möglichkeiten wie Männer zu haben, musste sich die Gesellschaft verändern. Die Arbeitsbedingungen und die Entlohnung von Männern und Frauen müssten sich angleichen, Jungen und Mädchen müssten dieselbe Erziehung und Förderung erhalten, Kindererziehung müsste eine Aufgabe des Gemeinwesens sein. Beauvoir beendete ihr Buch optimistisch: dann endlich würden Mann und Frau „geschwisterlich zueinander finden“.⁵

Trotz dieser visionären Ausblicke enthält das *andere Geschlecht* einige schwer erträgliche Sätze. Nicht immer wird klar, ob Simone de Beauvoir dabei eine bloße Erklärung anbot oder ob sie die angebotene Sichtweise teilte, etwa wenn sie in einer Neuauslegung von Hegels berühmtem Kapitel über die Dialektik von Herr und Knecht glaubte, „den Schlüssel des ganzen Geheimnisses“ für die Ungleichheit der Geschlechter gefunden zu haben. Der Herr wird nach Hegel Herr, weil er sein Leben wagt, an dem der Knecht seinerseits hängt, so dass er zum Sklaven des Herrn wird. Beauvoir interpretiert diese Konstellation neu: „Der schlimmste Fluch, der auf der Frau lastet, ist, dass sie von den kriegerischen Unternehmungen ausgeschlossen ist; nicht indem er sein Leben hergibt, sondern indem er es wagt, erhebt der Mensch sich über das Tier; deshalb genießt innerhalb der Menschheit das höchste Ansehen nicht das Geschlecht, das gebiert, sondern das tötende Geschlecht“.⁶ Das Geschlecht, das Leben gibt, statt es um der Freiheit willen aufs Spiel zu setzen, bleibt nach diesem Argument, dem wagemutigen Geschlecht untertan.



3. Die Aporien der Gleichheit

Müssen Frauen Soldatinnen werden, um gleich zu sein? „Die List der (männlichen) Vernunft ... bedient sich des Todes“, heißt es in einem 1975 erstmals veröffentlichten Text von Jean-François Lyotard mit dem Titel „Ein Einsatz in den Kämpfen der Frauen“.⁷ Als sicheres Kriterium, die Geschlechter zu unterscheiden, bezeichnet Lyotard ihr Verhältnis zum Tod. Daraus folgt: sobald biologische Frauen ihr Verhältnis zum Tod anders definieren, werden auch sie Männer. Männlichkeit verkörpert ein Körper, der sterben kann, ungeachtet seines anatomischen Geschlechts. Die Parabel, die Lyotard zur Illustration erzählt, entnahm er dem zweieinhalbtausend Jahre alten Handbuch der Kriegskunst des chinesischen Militärstrategen Sun Tze.

Der chinesische König hatte seinem Feldherrn befohlen, aus Frauen Soldaten zu machen. Die hätten über die ihnen erteilten militärischen Lektionen allerdings bloß gelacht. Sun Tze ging gegen die passiv widerständige Regellosigkeit der Frauen vor, indem er zwei von ihnen – die Lieblingsfrauen des Königs – enthauptete. Fortan hätten alle übrigen, so berichtet die Fabel, wie Männer gehorcht und funktioniert.⁸

In der Gegenüberstellung mit Simone de Beauvoirs Schlüsselerklärung weist das Lehrstück des Generals auf ein feministisches Grunddilemma. Wollen Frauen wie Männer sein und was würde das heißen? Wie sieht der Maßstab für Gleichheit aus? Wer definiert ihn? Nur scheinbar ist die Forderung nach Gleichheit unter Absehung von den Besonderheiten einer Person geschlechts- und aufgabenneutral. Die Eigenschaft, dem Tod ins Gesicht sehen zu können, erschien in der Menschheitsgeschichte als Attribut des Mannes und bis in die Debatten über das Wahlrecht von Frauen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts als Rechtfertigung männlicher Macht. Nicht zufälligerweise entzündete sich ein Jahrhundert später an der Frage des Zugangs von Frauen zum Militär ein großer feministischer Streit.

Schon in den 1970er Jahren kam es allerdings zu internen Spannungen und Neuorientierungen in der Frauenbewegung. War Gleichheit wirklich die richtige Strategie? Oder mussten Frauen Wege ihrer Befreiung einschlagen, ohne sich an den Vorbildern, Karrieremustern und Zeitrhythmen von Männern auszurichten? Die Re-Interpretation der chinesischen Fabel macht deutlich, dass Mitte der 1970er Jahre eine theoretische Diskussion in Gang kommt, in der sich die Perspektiven verschieben.

II. Der Traum von der Differenz

1. Die feministische Kritik am Egalitarismus

Fast zum selben Zeitpunkt wie Lyotard trägt Hélène Cixous ihre Lesart der chinesischen Fabel vor: Sie sei eine perfekte Darstellung des Sieges der männlichen über die weibliche Ökonomie.⁹ So wie Simone de Beauvoir Hegels Meistererzählung vom Kampf zwischen Herr und Knecht in ein gleichstellungspolitisches Paradigma uminterpretiert, lässt sich die Anekdote des Sun Tze als differenzpolitisches Urerlebnis verstehen: Frauen dürfen ihren Kopf dann behalten, wenn sie schweigen und parieren. Nur fehlt ihnen dann der eigene Kopf. Dass Lyotard als erster die Fabel erzählt, zeigt, dass das Denken der Differenz nicht nur bei Frauen zirkulierte.

Gilles Deleuze hatte in seiner 1968 erschienenen Habilitationsschrift *Differenz und Wiederholung* einen anti-hegelianischen und antimarxistischen Wendepunkt ausgemacht: „Die Differenz und die Wiederholung sind an die Stelle des Identischen und des Negativen, der Identität und des Widerspruchs getreten“.¹⁰ Deleuze fasst damit zusammen, was die in den Startlöchern sitzenden kommenden philosophischen Wortführer Jacques Derrida, Jean-François Lyotard und Michel Foucault trotz aller Unterschiede verbindet. Sie stürzen die Überväter der Kriegs- und Nachkriegszeit und mit ihnen die Axiome der philosophischen und politischen Moderne vom Thron: Negation, Widerspruch und Dialektik, Gleichheit, Identität und vernünftige Allgemeinheit. Die kulturevolutionären Losungen der neuen Generation lauten: Affirmation, Differenz, Verschiebung und Wiederholung, gleichrangige Vielheit, unauflösbarer Widerstreit und eben auch sexuelle Differenz.¹¹ Lyotard bezeichnet den Philosophen als heimlichen Komplizen des Phallokraten.¹² Damit werden Frauen explizit zum Denken der Differenz ermutigt. Die Psychoanalytikerin und Philosophin Luce Irigaray avanciert seit Mitte der 1970er Jahre zur wichtigsten feministischen Vordenkerin des Differenzfeminismus. Ihre Schriften und Thesen werden in der internationalen Frauenbewegung bald breit diskutiert. Nach der Aufsatzsammlung „Das Geschlecht, das nicht eins ist“ (1979) erscheinen im folgenden Jahrzehnt mehrere ihrer Bücher in deutscher Übersetzung.¹³

In der kurzen Vorbemerkung „Égales ou différentes“ zu ihrem Buch „Je, tu, nous. Pour une culture de la différence“ aus dem Jahre 1990 betont Irigaray zwar die Bedeutung des Werks von Simone de Beauvoir, weist deren Forderung nach Gleichheit aber zurück. Wem oder



was, fragt Irigaray, wollen die Frauen gleichen? Welchem Modell? Warum nicht sich selbst? Und dann wird sie sehr drastisch, indem sie behauptet, wer die sexuelle Differenz abschaffen wolle, begehe einen Genozid, der alles, was bislang in der Geschichte geschah, überträfe.¹⁴ Ähnlich radikal ist ihre Formulierung auf dem großen internationalen Kongress „Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht“ aus Anlass der zweihundertsten Jähung der Französischen Revolution, bei dem die Frage Differenz und Gleichheit im Zentrum steht. „Egalitarismus“, sagt Irigaray gleich zu Beginn ihres Vortrags, „ist immer potentiell totalitär, da er einem Modell unterworfen ist, das sich stillschweigend als das einzig geltende etabliert hat. Dieses Modell ist schlechthin das des erwachsenen, eher weißhäutigen, leistungsfähigen Mannes, dem Frauen, Kinder, aber auch Menschen anderer Rassen gleichgestellt werden sollen.“¹⁵ Ein Frontalangriff auf den Gleichheitsfeminismus mit seinen universalistischen Maximen hat stattgefunden.

2. Differenzfeminismus

Der Differenzfeminismus bewirkt in der Frauenbewegung einen neuen internationalen Auf- und Umbruch. Eine Reihe deutscher Bücher nimmt das Thema der weiblichen Produktivkraft von Müttern und von Hausarbeit ins Visier. Welchen Wert hat diese Arbeit und welche Folgen hat die Vereinnahmung dieses Werts im System des Familienlohns? Die Frage des einbehaltenen Werts beziehungsweise eines Lohns für Hausarbeit wird breit erörtert und damit ein blinder Fleck des Marxismus und Gleichheitsfeminismus sichtbar gemacht. Aus dem angelsächsischen Raum rufen Carol Gilligans Thesen über *Die andere Stimme* und Bücher über das „andere Denken“ beziehungsweise zur Frage einer weiblichen Wissenschaft breite internationale Anschlussdiskussionen und -projekte über Frauen diskriminierende moralische Wertsysteme und Wissenschaftspraxen hervor.¹⁶ In Italien weisen die Bücher der Philosophinnengruppe aus Verona „Diotima“ *Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz* (1989) und des Mailänder Frauenbuchladens mit dem Theorie-Praxis-Buch *Wie weibliche Freiheit entsteht* (1991) auf die Möglichkeit solidarischer auf die eigene Kraft vertrauender weiblicher Selbstfindungsprozesse.¹⁷ Dabei geht Selbsterfahrung mit der Erforschung matriarchaler Kulturen einher, die im 19. Jahrhundert von Johann Jakob Bachofen und Lewis Henry Morgan begonnen worden war, und nun für symbolische Anleihen nutzbar gemacht wird.

Die herabsetzende Fremdzuschreibung des *anderen* Geschlechts ist in all diesen Arbeiten zur positiven Selbstzuschreibung geworden. Allerdings ist diese Selbstzuschreibung kein Fixum, sondern im Stadium eines Projektes, „wie wir uns selbst als Andere neu erfinden“.¹⁸ Aus der vom Gleichheitsfeminismus zunächst übernommenen negativen Bewertung so genannter weiblicher Eigenschaften soll etwas hervorgehen, das weder der historisch aufgezwungenen „entlehene(n) Identität“ noch dem „Neutralisierungsprojekt“ der Gleichheit¹⁹ entspricht. Die Idee sich als Frauen zu finden/erfinden und „affirmativ zu handeln“²⁰ ist elektrisierend.²¹ Eine Fülle von Frauennetzwerken, -räumen, -zeitungen, -verlagen, -buchläden entsteht.

Dabei unterstellen die Differenztheoretikerinnen durchaus Unterschiede zwischen Frauen. Eine der wichtigen Schriften von Irigaray, *Das Geschlecht das nicht eins ist*, peilt im Selbstfindungsprozess von Frauen den Bewusstseinspunkt an, „niemals einfach nur eine zu sein“. Frausein heißt „immer mehrere bleiben“, das gilt auch und erst recht für mehrere Frauen.²² Die italienischen Differenztheoretikerinnen nennen „die Erkenntnis, dass wir nicht alle gleich sind“, einen ganz entscheidenden Schritt. Aber diesem Schritt soll ein zweiter identifizierender Bewusstseinschritt folgen, der alle Frauen am ursprünglichen Referenzpunkt der sexuellen Differenz vereint. Die Italienerinnen sehen einen derartigen Punkt in der symbolischen Potenz „der Figur der Mutter“.²³ Während eine Frau wie der Mann zur Kriegerin werden kann, kann kein Mann die Stelle der Mutter einnehmen. Die Perspektive der symbolischen Mutter weist auf den unhintergehbaren Universalismus der sexuellen Differenz und infolgedessen von weiblicher Identität. Im Lichte dieses neuen Universalismus ist der Universalismus männlich dominierter Egalität ein frauenfeindliches Projekt. Der Traum von der Identität hat den von der Gleichheit ersetzt. Der feministische Blickwechsel hat weit reichende praktisch-politische Folgen. In vielen Ländern stößt die Frauenbewegung Vorhaben zu einer geschlechtlich differenzierten Sprache und geschlechtlich differenzierten Rechten an. Irigaray betont: „Die sexuelle Befreiung würde in die schlimmste Barbarei zurückfallen, wenn nicht geschlechtsspezifische Rechte die Identität eines jeden Geschlechts (sexe/genre) für jedes Individuum, das über zivile Rechte und Pflichten verfügen muss, definieren würden“.



3. Die Aporien der Differenz

Irigaray will jeder Frau zu einer weiblichen Identität mit bürgerlichen Rechten und Pflichten verhelfen. Angesichts einer politischen und gesellschaftlichen Realität, in der trotz des Gebots der Gleichheit der Zugang der Geschlechter zur Öffentlichkeit und zu öffentlichen Ressourcen ungleich erfolgt, ist es offenbar unumgänglich, spezifische Fördermaßnahmen zugunsten von Frauen einzufordern und durchzusetzen. Ohne diesen mit dem Verweis auf formale Gleichheit immer wieder angefochtenen Schritt sähe es in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur heute zweifellos anders aus. Egalitäre Positionen kommen in argumentative Bedrängnis. Tatsächlich müssen Gender Budgets, das Gesetz der Parität oder die Forderung nach Quoten in irgendeiner Weise differenzpolitisch begründet werden. Die Ungleichheit der Geschlechter hat einen historisch geformten biologischen Kern. Es gibt zwischen biologischem und kulturellem Geschlecht Korrespondenzen. Muss die Biologie darum aber auch rechtlich verankert werden?

Auch Irigaray formuliert schwer erträgliche Sätze, wenn sie argumentiert, dass weibliche Identität „die juristische Gewährleistung der Jungfräulichkeit“ und das Recht auf Mutterschaft beinhalten müsse. Sie hätte ohne den Verweis auf Jungfräulichkeit auch ein Gewaltschutzgesetz, das Recht auf freie Selbstbestimmung über den eigenen Körper und eine zivilrechtliche materielle Unterstützung für alle Kinder fordern können. Die Konnotation der von Irigaray verwandten Begriffe ist eindeutig konservativ, ja reaktionär. Gewiss wurde/wird eine Frau wegen ihres Körpers zur Frau gemacht. Dennoch fragt sich, wohin Gesetze führen, die den Körper der Frau als jungfräulichen und potentiell gebärenden identifizieren und mit welchen frauenfeindlichen Kulturen einer Wächterschaft über die Jungfräulichkeit sie korrespondieren.²⁵ Das Projekt geschlechtlich differenzierter Pflichten und Rechte geht in eine Richtung, die sich für Frauen als äußerst gefährlich erweisen kann. Der Gleichstellungseffekt einer geschlechtsproportionalen Neuverteilung öffentlicher Ressourcen und Ämter, die Irigaray fordert, ist einerseits unverkennbar und ihr Angriff auf die zerstörerische Seite einer männlich dominierten Welt ist viel zu wenig beachtet worden. Aber durch die Koppelung der weiblichen Identität an symbolisch aufgeladene Kategorien der Mutterschaft und Jungfräulichkeit werden Frauen andererseits auf ihre Natur reduziert.

Zweifel kommen auf: Wirft das Beharren auf Differenz in der Form von Identitätspolitik Frauen nicht neuerlich auf die Anatomie als Schicksal zurück? Was bringt ihnen die

mythische und symbolische Aufwertung dieses Schicksals? Wie kann die junge Frau, auf die sich der Text bezieht, ihren Weg zu der, die nicht eine ist, finden, wenn Kultur und Rechtsordnung matriarchaler Epochen zum symbolischen Bezugspunkt für weibliche Identität werden? Warum sollten Frauen, die nicht Mütter sind/sein wollen, sich mit der symbolischen Mutter identifizieren? Und wo haben im Unterschied dazu Männer – es gibt Stellen, da spricht Irigaray vom Volk der Männer – ihren eigenen Bezugspunkt der Identität? Sollen Männer so bleiben, wie sie sind?

III. Der Traum von der Freiheit

1. Die feministische Kritik an der Differenz

Das Unbehagen, das der Gleichheitsfeminismus mit der ungeklärten Frage nach dem Maß der Gleichheit ausgelöst hatte, wiederholt sich beim Differenzfeminismus. Von welchen natürlichen und/oder kulturellen Wesenszuschreibungen geht die Differenz aus? Woher nehmen Frauen, die wie Frauen werden sollen, ihr Maß? Wie sieht es mit der Freiheit von Frauen aus, wenn sie in Differenz zum Mann doch wieder symbolisch zwangsvergemeinschaftet werden? Verspricht der Universalismus der Differenz Frauen mehr Freiheit als ein Universalismus der Gleichheit? Welche Relevanz hat die Frage des Geschlechts gegenüber anderen Faktoren wie Klasse, ethnische Herkunft, Rasse, Sexualität? Und wie lässt sich die Mehrfachkodierung nicht nur theoretisch fassen, sondern politisch übersetzen?

Eine Welle der Empörung schwappt heran. Ausgehend von den USA verweigern sich immer mehr Frauen einem Projekt, das von Frauen im Singular einer identischen Gruppe spricht. Frauen sind weder gleich noch identisch und sie wollen es auch nicht sein. Wer auf der „Kohärenz und Einheit der Kategorie ‚Frau(en)‘“ insistiert, blendet die „Vielfalt der kulturellen und gesellschaftlichen Überschneidungen“ aus, in denen „Frauen“ auf mannigfaltige Weise und niemals identisch *konstruiert* werden.²⁶ Wichtigste Sprecherin dieser Kritik ist Judith Butler, eine Generation jünger als Irigaray.²⁷ Sie hat in Frankreich über Hegel promoviert, hat das Denken der Differenz studiert und sich mit Beauvoir und Irigaray eingehend auseinandergesetzt. Butler erkennt im bisherigen Feminismus einen blinden Fleck. Auch er ging davon aus, jenseits der kulturellen Seite gäbe es etwas, das Menschen aus natürlichen/biologischen Gründen zu sexuell identifizierbaren Geschlechtswesen macht.



Gender trouble, Butlers erstes feministisches Buch, greift diese fixe Idee einer zugrunde liegenden reinen Geschlechternatur und mit ihr die Vorstellung von Geschlechtsidentität aus einer epistemologischen Perspektive frontal an. Natur ist nicht, auch Natur ist ein Artefakt. Was wir über sie wissen, haben wir eingeübt und gelernt. Butler sieht in der Annahme einer sexuell differenzierten Geschlechtsidentität die Effekte kulturell eingefleischter, diskursiv erhärteter Wiederholungen am Werk. Es gibt nichts, das vor dieser Kultur erfasst werden könnte. Die binären Codes unserer Welt, die Annahme der Zweigeschlechtlichkeit, die der Differenzfeminismus so vehement vertritt, erscheinen in Butlers Augen als Konstrukte einer Wissenskultur, die täglich neu kommuniziert wird. Butler formuliert ihre Thesen aus der Warte eines radikalen Konstruktivismus. Darum gibt es aus der Ordnung des Wissens auch keinen normalen Ausweg. Was wirklich ist, zeigt sich für den Konstruktivismus nur in den Störfällen der kommunizierten Normalität. Daraus folgt zweierlei. Erstens sind die Konstrukte der zwei Geschlechter und von Geschlecht bzw. Geschlechtsidentität Elemente einer Wissensordnung, deren Zwang umso größer ist, als sie uns auf den Leib geschrieben sind und zur eingefleischten Selbstverständlichkeit unseres Daseins gehören. Zweitens sucht Butler den Weg zum Ausweg aus diesen Zwängen in den Abweichungen und Überschreitungen einer so genannten Zwangsheteronormativität, in den tragischen Figuren und unglücklichen Lebensgeschichten von Herculine Barbine oder von John/Joan und damit in den zivilisatorischen Dunkelstellen „irgendwo zwischen der Norm und ihrem Scheitern“²⁸.

2. Dekonstruktiver Feminismus

Gender trouble öffnet einem gegenüber Kollektivzuschreibungen und Universalismen längst misstrauisch gewordenen Publikum theoretisch die Augen. Ideengeschichtlich betrachtet fügt das Buch zweihundert Jahre nach Kant den berühmten drei Kritiken eine vierte hinzu. Kant hatte paradoxerweise behauptet, dass wir zu sicherem Erkenntnis gelangen, gerade weil wir die Gegenstände der Erkenntnis mit unseren Verstandesbegriffen erfassen und niemals an sich. Wenn und weil dies methodisch und darum durch andere überprüfbar geschieht, wird diese Erkenntnis objektiv und allgemein genannt. Butlers Kritik des reinen Geschlechts bedeutet hingegen, dass es keine objektiven Aussagen gibt. So wie die diskursive Verfertigung von Geschlecht ist auch die Reflexion aufs Geschlecht performativ, löscht es nicht aus, schafft es nicht

neu, sondern *dekonstruiert* es. *Dekonstruktion* avanciert in kürzester Zeit zu einem Zauberwort. Geschlecht ist mehrdeutig, verschiebbar und vielfältig geworden. Die Verwirrung und Begeisterung, die Butlers Thesen 1990, also in einer Zeit weltpolitischer Umbrüche, auslösen, sind groß. Als Protagonistin der Uneindeutigkeit trifft Butler einen politischen Nerv der Zeit. Insbesondere in Deutschland, wo die Frauenbewegung nach dem Fall der Mauer in eine Art Lethargie verfällt, erhält die junge Autorin stürmischen Beifall. Als sie 1997 in der Berliner Staatsbibliothek spricht, wird sie enthusiastisch gefeiert.

Es gibt einen neuen Traum, den ich Traum von der Freiheit genannt habe. Das mag aus zwei Gründen überraschen. Erstens hat sich für die Visionen einer von den Zwängen der Heteronormativität befreiten Welt seit Mitte der 1990er Jahre der Begriff „queer“ durchgesetzt. Queer wird vom Stigma für sexuell randständige Gruppen zum Programm einer neuen Bewegung, die zwischen Geschlechtern eher zirkuliert als entscheidet, sie vervielfältigt statt identifiziert. Zweitens ist das Verlangen nach Autonomie und Selbstbestimmung stets ein zentraler Beweggrund des Feminismus gewesen. Butler selbst situiert sich in der Kontinuität feministischer Kämpfe gegen die „Begrenzung und Einschränkung der Möglichkeiten“ aufgrund des Geschlechts. Aber der bisherige Feminismus habe die Einschränkung der Möglichkeiten nicht radikal genug aufgefasst. Butler vollzieht eine Art kopernikanischer Wende, indem sie die „stillschweigenden Zwänge, die das kulturell intelligible ‚Geschlecht‘ produziert“, auf die sich der ältere Feminismus zur Befreiung der Frauen berief, nun ins Zentrum ihres Kampfs für Freiheit stellt.²⁹

3. Die Aporien des Traums von der Freiheit

Gleichwohl ist der angedeutete performative Versuch „die Umrisse der Lebensbedingungen neu zu zeichnen“,³⁰ ein schwankendes Unterfangen. Wird ein mehr an Freiheit und wenn ja, für wen die Folge sein? Schon im Streit um die Differenz Anfang der 1990er Jahre wurde die Handlungsfähigkeit eines Feminismus, der auf die Repräsentation von Frauen als Frauen verzichtet, in Frage gestellt. Gibt es noch eine Frauenbewegung, wenn ihr das Geschlecht abhanden kam?³¹ Wer hat welchen Vorteil, wenn die so genannte „Identität“ des Geschlechts verschoben oder umgedeutet wird?³² Der große praktische Erfolg der theoretischen Diskussion



ist die gewachsene Akzeptanz von Schwulen und Lesben. Gleichzeitig stellt sich aber die Frage, warum sich Männer oder Frauen etwas anderes einreden sollen, als das, was ihnen kulturell eingefleischt ist, wenn Mehrdeutigkeit ebenso wie Geschlechtsidentität ein diskursiver Effekte ist? Gibt es in der Ordnung des Wissens doch Einsichten, Methoden und Normen, die triftiger, vernünftiger, dauerhafter und umfassender als andere sind? Welche wären dies? Gelten sie universell oder doch wiederum nur für spezifische Gruppen? Können diese Gruppen noch mit denjenigen kooperieren, die aufgrund eines klaren Begriffs von Geschlecht einen paritätischen Zugang von Frauen zu den Schaltzentren öffentlicher, wirtschaftlicher, wissenschaftlicher und kultureller Macht verlangen? Schließlich stellt sich die Frage, ob die Konzentration auf die Frage der Konstruktion des natürlichen Geschlechts (sex) die ebenso wichtige Diskussion über den Sinn (oder Unsinn) der Verkörperungen einer Wertematrix durch die Geschlechter nicht zu Unrecht verstellt.

Inzwischen gibt es Kritiken, die auf dem Hintergrund einer galoppierenden Globalisierung mit den neu aufpolierten Programmatiken von Freiheit, Selbstverantwortung und Diversität vor allem das gesellschaftspolitische Manko queerer Theorie und Praxis beklagen. Auch Autorinnen, die sich in dieser Tradition selber verorten, konstatieren, dass in queer-feministischen Projekten Fragen der ökonomischen und politischen Entwicklung zu kurz gekommen sind.³³ Andere vermuten, dass die Kritik an der Normativität geschlechtlicher Zuschreibungen von einer neoliberalen Realität längst eingeholt wurde und Bestandteil eben dieser Realität sei, „die die Menschen gerade nicht mehr zu einer bestimmten Lebensweise zwingt“, sondern Flexibilisierung, Individualisierung und Pluralisierung verlangt.³⁴ Sind das Individuelle und die Vielfalt nicht längst die andere Seite eines Machtgeflechts³⁵, das in neuen Gemengelagen von Ökonomie, Politik und Kultur diversifizierte Geschlechterprojekte mit gleichgestellten, flexiblen Karrierefrauen unter zu Hilfenahme von mobilen Migrantinnen braucht, optimiert und dementsprechend politisch auch managt?

IV. ...von der sie nur das Bewusstsein besitzen muss, um sie wirklich zu besitzen

1. Schlussfolgerungen aus den Bewusstseinswenden

Diese Fragen zu den Aporien des neuen Traums lassen erkennen, wie unfertig bzw. im besten Sinn fragwürdig die Leitfiguren des Feminismus bis heute sind. Ich möchte

diese Erkenntnis allerdings positiv wenden. Feminismus war und ist kein begrenztes und abschließbares Projekt. Auch er ist jeweils ein Kind seiner Zeit und fasst diese Zeit in Kategorien und Gedanken. Dennoch stellt sich in jedem Fortgang die Frage, was bleibt, was wir von welchem Projekt und in welcher Form aufnehmen und aufheben können, auch, was verloren ging und was an Analysen und Perspektiven im Feminismus derzeit fehlt.

Schauen wir uns die Bewusstseinswenden seit 1968 unter dem Gesichtspunkt des Zeitgemäßen noch einmal an, fällt Folgendes auf. Zum einen sind die Bewusstseinswenden an einen Generationenwechsel gekoppelt. Zum anderen fädeln sie sich in größere theoretische Strömungen der jeweiligen Zeit ein und schließlich bestimmen zeittypische Erfahrungen des Umbruchs, die mit geschlechterpolitischen Entwicklungen korrespondieren, die Ausformulierung und Rezeption der Theorien.

Simone de Beauvoir, 1908 geboren, ist noch in der Vorkriegszeit theoretisch durch Existenzphilosophie, Phänomenologie und die spezifisch französische Hegelrezeption der 1930er Jahre geformt worden, hat sich im Zweiten Weltkrieg politisiert und dieser Politisierung in der Nachkriegszeit eine feministische Ausrichtung gegeben. Erst bezogen auf den primären Zeithorizont der 1940er Jahre erhalten Leitfiguren wie das Wagnis des Lebens und der Kampf um die Freiheit ihre eigentümliche Bedeutung. Beauvoir erkennt nach dem Krieg, wie sich mit diesen Denkmustern auch das Geschlechterverhältnis erschließen lässt. Gerade die Versuche zur Normalisierung der Nachkriegsgesellschaft drohten Frauen in die Alltagsroutinen des häuslichen Lebens zurückzustoßen. Es ist ein auffälliger Tatbestand, dass konservative Geschlechter- und Familienbilder ausgerechnet aus Krisen- und Wendezeiten gestärkt hervorgehen. Explizit gilt dies für das nach dem Zweiten Weltkrieg restaurierte Familienmodell. Das sozialpolitische Wohlfahrtskonzept der meisten westeuropäischen Staaten fördert die *nicht* erwerbstätige Hausehefrau, ja schreibt ihr diese Rolle explizit vor. Bis zur Eherechtsreform 1977 geht das bundesdeutsche Gleichberechtigungsgesetz von 1958 davon aus, dass die Frau den Haushalt in eigener Verantwortung führt und sie nur dann berechtigt ist, „erwerbstätig zu sein, soweit dies mit ihren Pflichten in Ehe und Familie vereinbar ist“ (BGB §1355). Nach mehr als 20 Jahren bundesrepublikanischer Restauration war der Gleichheitsfeminismus 1968 erst Recht ein Gebot der Stunde und Simone de Beauvoir eine wichtige Identifikationsfigur.



Luce Irigaray wiederum, Jahrgang 1930, gehört zur Generation derer, die zeitgleich mit den studentischen Unruhen 1968 in Frankreich (unter Rückgriff auf Nietzsche und Heidegger) gegen die Anmaßungen einer vernünftigen Allgemeinheit, gegen die Vereinnahmung durch Dialektik, Universalismus, Zentralismus den Aufstand proben. Wie die Ausstiegsbewegungen aufs Land ist auch die Idee der Differenz Teil eines kulturevolutionären Projektes, das der Moderne misstraut und doch in der Negation nicht stecken bleiben will. Es geht um alternative Lebens-, Denk-, Arbeitsformen und -experimente. Demgegenüber steht der Wunsch, mit den Männern gleichzuziehen, Karriere zu machen, gar Soldatin zu werden, noch im Gefolge eben jenes Systems, das es zu überwinden gilt.

Judith Butler schließlich ist 1956 geboren und profitiert bereits von den kulturellen und diskursiven Freiräumen nach 1968. Aber auch Butlers Schreiben und vor allem ihre Rezeption ist von globalen Erfahrungsumbrüchen begleitet. Als *gender trouble* erscheint, ist die Mauer gefallen, die Nachkriegsordnung am Ende, ein Kampf um die weltweite Öffnung der Märkte entbrannt und der soziale Staat in Verruf gekommen. Auch die klassischen staatlich gestützten nationalen Arrangements der Geschlechter geraten ins Wanken. Schon vorher hatte in den USA und Großbritannien der neoliberale Umbau des Sozialstaats keynesianischer Prägung dem Modell des Familienlohns seinen staatlichen Rückhalt entzogen. Man muss sich heute erst wieder vergegenwärtigen, dass die Abkehr vom Modell des Ernährers und die eigenständige Existenzsicherung von Frauen eine zentrale Forderung der Frauenbewegung war, der neoliberale Konzepte auf ihre Weise durchaus entsprechen. Insofern waren die neuen Entwicklungen aus einer feministischen Perspektive ambivalent. Staatssozialistischer Egalitarismus wie wohlfahrtsstaatlich gestützte Geschlechterdifferenz hatten ihre historische Chance verspielt. War es also politisch nur konsequent, dass der neue Feminismus Forderungen nach Gerechtigkeit nun mit dem Prinzip der Befreiung des einzelnen aus heteronormativen Zwängen und dem Grundsatz einer singulären Gerechtigkeit verband? „Jemandem gerecht werden“ titulierte Judith Butler einen Vortrag, den sie im Mai 2001 an der Freien Universität hielt, und bewegte sich damit im Rahmen eines Paradigmenwechsels, der Fragen der Verteilungsgerechtigkeit zunehmend für überflüssig erklärte. Nur hätte geklärt werden müssen, ob es um Wechsel oder Ergänzung geht.

Die Frage lässt sich auf die drei Träume bezogen erweitern. Ich habe die Losungen Gleichheit, Differenz, Freiheit in einer Schrittfolge vorgestellt. Ein Traum löste den an-

deren ab. Dann wäre es heute an der Zeit, einen neuen Traum auszubilden. Denkbar ist aber auch, dass sich die Träume wechselseitig bestärken und dadurch kategorial modifizieren. Sind die Freiheit von geschlechtlichen Zuschreibungen und die Perspektive einer singulären Gerechtigkeit wirklich Alternativen zum Abbau von sozialer Ungleichheit? Sind im Projekt einer freien und gerechten Gesellschaft fürsorgliche, zusprechende, tröstende, friedfertige Eigenschaften, am Bedarf und an Haltbarkeit orientierte Arbeit, haushälterische Prinzipien, die Maß halten und nicht alles riskieren, nicht mehr als weibliche sondern als menschliche Werte *verzichtbar*? Muss ein zeitgemäßer Feminismus darum heute nicht alle diese Prinzipien, vielleicht unter anderem Namen, vereinen? Was erwarten wir von einem Feminismus, der an der Zeit ist?

2. Aktuelle Herausforderungen: Feminismus, der an der Zeit ist

Ich erwarte von einer zeitgemäßen Theorie, dass sie die Probleme der Zeit erkennt, beim Namen nennt und analysiert und sie damit strategisch betrachtet einer Lösung zuführen kann. Vom zeitgemäßen Feminismus erwarte ich darüber hinaus, dass die Lösung geschlechtergerecht ist. Nun belegen feministische Zeitdiagnosen schon jetzt überall, dass gerade die Ära einer neoliberal gesteuerten Globalisierung heterogene Geschlechterdynamiken freigesetzt hat. Gleichstellung ist begleitet von Pluralisierung, aber Pluralisierung enthält die Komponente der Re-Traditionalisierung. Die feministische Ökonomin Janine Brodie beschrieb die paradoxe Entwicklung der jüngsten Epoche mit den Effekten der „Auslöschung“ und „Neu-Einsetzung von Frauen als hauptsächliches Subjekt neoliberaler Reformen“.³⁷

Gleichgestellte Frauen sind insofern ausgelöschte Frauen, als es auf das Geschlecht in diesen Positionen nicht mehr ankommt. Tatsächlich hat Gleichstellung längst einen Marktwert. Die Erfolgsgeschichte der konservativen Familienministerin Ursula von der Leyen ist ein Paradebeispiel für die geschlechterpolitischen Dynamisierungseffekte. Wenn Akademikerinnen dem Arbeitsmarkt erhalten bleiben sollen, ohne dass sie auf Kinder verzichten, dann suchen auch konservative Regierungen nach Modellen, die Beruf und Familie in Übereinstimmung bringen. Die Nur-Hausfrau als Idealbild älterer Zeiten hat ihre



ökonomische Funktion eingebüßt. Das hat die EU schon vor Jahren erkannt, als sie von ihren Mitgliedsstaaten eine Erhöhung der Frauenerwerbstätigkeit auf 60 % bis zum Jahr 2010 verlangte, um im Rahmen einer auf größtmögliche Wettbewerbsfähigkeit Europas abzielenden Leistungsbilanz das volle „Beschäftigungspotenzial der Frauen“ insbesondere auch „von älteren und Zuwandererfrauen“ auszuschöpfen.

Indes zeigt der zweite Teil dieser Absichtserklärung, dass es in der strategischen Gleichstellung von Frauen zwei Zielkomponenten gibt. Einerseits erhalten gut ausgebildete Frauen neue Aufstiegschancen. *Einige* Frauen werden Karriere machen. Andererseits wird das Reservoir auch von weniger gut ausgebildeten, schlechter vermittelbaren älteren und Zuwandererfrauen angepeilt. *Viele* Frauen werden für Leiharbeit, Teilzeitarbeit, Minijobs und die steigende Nachfrage nach Haus- und Pfl egetätigkeiten gebraucht. Nicht alles gilt auch für alle Frauen. Insofern werden die Potentiale der Gleichheit im Rahmen der *Verschiedenheit* nutzbar gemacht. Das ist ein wichtiger Unterschied. Die Anerkennung von Kulturen der Retraditionalisierung und die modernen Muster der Refeudalisierung sind ebenso Elemente der Pluralisierung wie die im Zuge der (Re)Privatisierung der Altersvorsorge, von Teilen des Gesundheitswesens, öffentlichen Einrichtungen und Aufgaben sich neu verstärkenden Geschlechterdifferenzen. Wie viele Frauen werden im Prekariat von diskontinuierlichen Erwerbsbiographien, Mini- und Teilzeitjobs selbstbestimmt leben und eigenständig ihre Rente sichern können? Ist das die neoliberal revidierte Zukunftsdevise: Gleichheit und Freiheit für die einen, für die anderen jedoch Differenz?

Wer die Dinge nicht schönredet, wird konstatieren, dass die als Modernisierungsmaßnahmen gepriesenen neoliberalen Segnungen nur einem Teil von Frauen zugute kommen und der wahre Namen dieser Entwicklung unter dem Deckmantel der Vielfalt Ungleichheit ist. Dabei ist die neue Schere zwischen arm und reich kein Naturprodukt sondern das Ergebnis einer mit dem Krisenszenario eines Bankrott gehenden Sozialstaates operierenden Reformpolitik. Nur selten wurde direkt darauf hingewiesen, dass der drastische Rückgang der Geburten, die Auslagerung bislang gratis geleisteter Haus- oder Sorgearbeit aus den Privathaushalten in Kindergärten und Pflegeeinrichtungen sowie steigende Renten auch für eine steigende weibliche Erwerbsbevölkerung allesamt Symptome einer nicht zur Kenntnis genommenen Dynamisierung der Geschlechterordnung sind, deren ökonomischer Angel- und Ausgangs-

punkt unbezahlte Haus- und Sorgearbeit war und ist.

Schon Marx wies darauf hin und die feministische Theorie hat dies später genauer unter die Lupe genommen, dass das Lohnvolumen im Lohnverhältnis die Reproduktion der nächsten Generation in privaten Verhältnissen einschließt. Zur Sicherung der Rahmenbedingungen der Reproduktion hat sich der bürgerliche Staat aus diesen Verhältnissen nie völlig fern gehalten. Explizit sah das bürgerliche Gesetzbuch von 1900 die Frau im Recht und in der Pflicht, das gemeinschaftliche Hauswesen zu leiten.³⁹ Sowohl das bürgerliche Gesetzbuch als auch die kapitalistische Ökonomie haben die häusliche Arbeit von Frauen aber stets als Gratisressource verrechnet, ohne sie in ihren Wertbestandteilen bemessen zu können. In Privathaushalten geleistete Familienarbeit fiel den Volkswirtschaften wie Luft und Wasser gleichsam natürlich zu. Erst als sich diese Ressourcen verknappten und Frauen sich weigerten, ihrer zugewiesenen Pflicht nachzugehen, entsetzte man sich ob der Verluste. Insofern ist der Maßnahmenkatalog zur Re-Privatisierung eine folgerichtige Antwort gewesen.

Allerdings wurde das bislang Folgerichtige urplötzlich in Frage gestellt. Ein „Abgrund“ tat sich auf, und Themen wie die Krise des Wohlfahrtsstaates samt den Lösungsformeln von der Deregulierung, Entstaatlichung und Privatisierung stehen nicht mehr oben auf der Tagesordnung. Selbst eingefleischte Neoliberale besinnen sich auf den Staat, wenn es um die Rettung von Banken, der Kapitalmärkte und großer Unternehmen geht. Die Zeichen stehen auf Krise und wie schon immer in Zeiten der Krise ist dabei nicht mehr vom Geschlechterverhältnis die Rede, auch wenn der „Monopoly-Kapitalismus“ nicht zu Unrecht als „Reservat der Männlichkeit“ bezeichnet worden ist.⁴⁰ Es lässt sich allerdings kaum leugnen, dass der pathologische Versuch, die Grenzen der realen Wirtschaft in die unendlichen Dimensionen der Virtualität zu verschieben,⁴¹ in der Virtualisierung des Geschlechts im Feminismus ein eigentümliches Pendant hat.⁴² Auch darauf muss sich der Feminismus heute kritisch besinnen. Denn noch immer sind es die „Realwirtschaft“ und wirkliche Arbeit, in deren Bewertung die Geschlechterwertigkeit ausgehandelt wird.

Man hat dem verwunderten Publikum, als die Finanzkrise den hegemonialen Neoliberalismus ins Wanken brachte, geradezu eingehämmert, die Kardinalsünde der Gier sei an der aktuellen Entwicklung schuld. Noch immer wollte man nichts von Systemfehlern wissen. Hätten



wenigstens einige von denen, die das Sündenregister der Manager und Zocker vortrugen, im Fetischkapitel des *Kapital* nachgelesen, hätten sie angemessenere Formulierungen wie die vom „Geld heckenden Geld“ zur Verfügung gehabt. Marx sprach vom „automatischen Subjekt“, das nach Mehr-Wert verlangt und dabei den Bezug zur Produktion von Wert in der realen Zeit und damit zur wirklichen Arbeit als dem Fundament einer Gesellschaft verliert. Darum frage ich: 1. Was ist die Finanzkrise anderes als ein beredter Beleg dieser systemimmanenten und -notwendigen Ablösungsprozesse des Kapitals von der Arbeit in die Sphären der Virtualität? 2. Was ist die Krise des Wohlfahrtsstaats anderes als die widerstrebende Kenntnisnahme, dass jede Arbeit, auch Pflege und Fürsorge, ihren gesellschaftlichen Wert hat und haben muss? Sind Wohlfahrtsstaatskrise und Finanzkrise gar die Zwillingsgeburten einer Ökonomie, an deren beiden Extremen pekuniäre Maßlosigkeit herrscht: hier Arbeit ohne messbaren Wert, dort Wert ohne messbare Arbeit? Und haben wir nicht hier den Schlüssel des ganzen Geheimnisses der fortdauernden Reproduktion ungleicher sozialer, auch Geschlechterverhältnisse?

3. Der notwendige Traum

Zuweilen scheint es, als habe die Krise Menschen wieder Augen zum Sehen und Mut zum Benennen der Dinge gegeben. In einem Leitartikel der Frankfurter Rundschau im Oktober 2008 war zu lesen, es sei an der Zeit, in anderen Kategorien zu denken. Kaum gäbe es noch Bereiche, die „nicht vom Effizienz- und Optimierungsdenken durchdrungen“ sind.⁴³ Darum enthalte eine Krise wie diese „die Chance zu einer weitgehenden Überprüfung gesellschaftlicher Wettbewerbsannahmen“ und zur Abkehr von der alles (auch das akademische Denken) dominierenden Sprache der Manager. Eben diese Sprache, fährt der Leitartikel fort, habe Kategorien der Schwächen nicht vorgesehen und „die kreativen Potentiale des Wartens, Zauderns und Abschweifens sträflich vernachlässigt“. Die Gründe für diese Vernachlässigung sind unschwer zu erkennen. Entschleunigung ist in einem System, das auf Effizienz geeicht ist, widersinnig und kontraproduktiv. Wo der allmähliche und sachte Umgang mit Menschen und Dingen gleichwohl unverzichtbar war, wurde er praktischerweise an das schwache Geschlecht delegiert. Wird die Krise die hegemoniale Werteordnung verändern?

Das Wort Krise bedeutet in seiner ursprünglichen Wortbedeutung Entscheidung bzw. entscheidende Wendung etwa in einem Krankheitsverlauf. Als pathologisch

könnte man die Entwicklung allemal bezeichnen. Nur welche Wendung steht an? Sind Abwrackprämien und Rettungsschirme die Entscheidungen, um die es (in der Kontinuität der bisherigen Geschlechterordnung) geht? Oder könnte die Devise Gleichheit, Freiheit, Differenz mit der Krise den Richtungssinn einer Wende bekommen? Nancy Fraser hatte es in ihrem utopischen Gedankenexperiment zur allgemeinen Betreuungsarbeit im Sinne eines alternativen Egalitarismus so formuliert, „die Männer dazu zu bringen... so zu werden wie Frauen heute sind“.⁴⁴

Wir wissen nicht, wie es weiter geht. Denn die Zukunft ist keine Frage des Wissens, sondern der Praxis. Welche Träume leiten sie an? Wo sind die Visionen und der Mut, es anders zu machen? Auch der Feminismus steht vor einer Zerreißprobe. Folgt er in den Routinen der angepassten Gleichstellung kleinkariert und traumlos dem Zug der Alpha-Mädchen oder entwickelt er aus den Erfahrungen der zugewiesenen Schwäche und dem Wissen, was uns in die Krise geführt hat, Visionen eines anderen Wegs? Der Leitsatz des Beitrags, „dass die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewusstsein besitzen muss, um sie wirklich zu besitzen“ verweist auf den Gegensatz. Die Welt/der Feminismus braucht nicht nur das Bewusstsein von einer Sache, sondern auch deren Traum.

Natürlich wird der bewusste Traum von einem Leben, das die kreativen Potentiale des Wartens, Wägens und der so genannten Schwächen nutzt, nicht die heutige Realität von Frauen abbilden. Unter Verhältnissen einer Not und Zwang gehorchenden kümmerlichen Lebenserhaltung und der nachfolgend systematisch abgewerteten und als Privatangelegenheit verstandenen Reproduktions- und Fürsorgearbeit, ließ die Lebenswirklichkeit von Frauen für Kreativität wenig Raum. Darin hat Simone de Beauvoir zweifellos recht. Simone des Beauvoir ernst zu nehmen heißt für den Feminismus heute vor allem aber auch, jene individuell wichtigen, aber beschränkten Zielmargen des Alltags immer wieder von Neuem zu transzendieren. Mehr denn je hat der Feminismus die Chance und die Pflicht, eine Analyse dieser Welt mit Visionen zur geschlechterdemokratischen Umpolung der Werte zu verknüpfen. Erst sie könnte jene Potentiale selbstbestimmter Kreativität freisetzen, von denen Menschen im Namen einer humanen Gesellschaft schon immer geträumt haben.



Literatur

Arbeitstexte für den Unterricht (1977): Die Frau in der Gesellschaft, Stuttgart.

Beauvoir, Simone de (1991): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau (französisches Original 1949), Reinbek b. Hamburg.

Belenky, Mary Field u.a. (1989): Das andere Denken. Persönlichkeit, Moral und Intellekt der Frau, Frankfurt am Main.

Benhabib, Seyla /Judith Butler/Drucilla Cornell/Nanny Fraser (1994): Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt am Main.

Brodie, Janine (2004): Die Re-Formierung des Geschlechterverhältnisses . Neoliberalismus und die Regulierung des Sozialen, in: Widerspruch 46.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt am Main.

Butler, Judith (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main.

Butler, Judith (2002): Jemandem gerecht werden. Geschlechtsangleichung und Allegorien der Transsexualität, <http://www.linksnet.de/de/artikel/18051>.

Cavarero, Adriana (1989): Ansätze einer Theorie der Geschlechterdifferenz, in: Diotima, Philosophinnengruppe aus Verona: Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz, Wien.

Cixous, Hélène (1977): Die unendliche Zirkulation des Begehrens, Berlin.

Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona (1989): Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz, Wien.

Fox Keller, Evelyn (1986): Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft? München.

Fraser, Nancy (1997): Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats, Frankfurt am Main.

Gilles Deleuze (1992): Differenz und Wiederholung, München.

Gilligan, Carol (1988): Die andere Stimme, Frankfurt am Main

Groß, Melanie / Gabriele Winter, Hg, (2007): Queer-|Feministische Kritiken neoliberaler Verhältnisse, Münster.

Harding, Sandra (1994): Wie wir uns selbst als andere neu erfinden, in: Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft neu, Frankfurt am Main.

http://www.consilium.europa.eu/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/de/ec/89030.pdf, Anlage II, p. 27.

Irigaray, Luce (1979): Das Geschlecht, das nicht eins ist, in: Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin.

Irigaray, Luce (1980): Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt am Main.

Irigaray, Luce (1987) Zur Geschlechterdifferenz, Wien.

Irigaray, Luce (1989). Genealogie der Geschlechter, Freiburg.

Irigaray, Luce (1990): Über die Notwendigkeit geschlechtsdifferenzierter Rechte, in: Ute Gerhard u.a. (Hrsg.): Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht, Frankfurt am Main.

Irigaray, Luce. Je, tu, nous, Pour une culture de la différence, Paris 1990.

Kurz-Scherf, Ingrid: Monopoly-Kapitalismus – Reservat der Männlichkeit, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 5/2009, p. 36-40.

Libreria delle donne di Milano (1991): Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis, Berlin.

Lyotard, Jean-François (1977): Das Patchwork der Minderheiten. Für eine herrenlose Politik, Berlin.

Marx, Karl an Arnold Ruge (September 1843), in Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA) Bd. 12, p. 56, auch: <http://books.google.de/books?id=YMyrg3QFpr0C&pg=RA1-PA56&lpq=RA1-PA56&dq=dass+die+Welt+l%C3%A4ngst+>

den+Traum+von+einer+Sache+besitzt,+von+der+sie+nur+da
s+Bewusstsein+besitzen+muss,+um+sie+wirklich+zu&source
=web&ots=ECecv3_OKs&sig=GzeHgcvFnkEL68xq857B-hWOC-
Q&hl=de&sa=X&oi=book_result&resnum=1&ct=result.

Nutt, Harry: Von Verlierern lernen, in: Frankfurter Rundschau vom 26.10.08.

Rauschenbach, Brigitte (1993): Gleichheit, Widerspruch, Differenz. Denkformen als Politikformen, in: Die Philosophin 8. p. 57-86.

Rauschenbach, Brigitte (2004): „Wenn Sokrates eine Frau gewesen wäre...“ – Denken an der Grenze des Undenkbaren, in: Brigitte Doetsch (Hrsg.): Philosophinnen im dritten Jahrtausend, Bielefeld.

Soiland, Tove (2005): Dekonstruktion als Selbstzweck? Ein Aufruf zur theoretischen Reflexion, in: Linksnet vom 12.05.2005 (FORUM Wissenschaft), <http://www.linksnet.de/drucksicht.php?id=1676>

Soiland, Tove (2008): „Gender als Selbstmanagement. Von der Reprivatisierung des Geschlechts in der gegenwärtigen Gleichstellungspolitik“, in: Sünne Andresen u.a. (Hrsg.): Gender und Diversity: Albtraum oder Traumpaar? Interdisziplinärer Dialog zur „Modernisierung“ von Geschlechter- und Gleichstellungspolitik Wiesbaden.

Endnoten

- 1 Karl Marx an Arnold Ruge (September 1843), MEGA, Bd. 12, p. 56..
- 2 Vgl. dazu die Beiträge bei *gpo* von Barbara Holland-Cunz (http://web.fu-berlin.de/gpo/holland_cunz.htm), Ina Kerner (http://web.fu-berlin.de/gpo/ina_kerner.htm) und Sabine Hark (http://web.fu-berlin.de/gpo/sabine_hark.htm).
- 3 Beauvoir (1991), p. 265.
- 4 Ebd. p. 147.
- 5 Ebd. p. 675 u. 681.
- 6 Ebd. p. 72.
- 7 Lyotard (1977) p. 54.
- 8 Ebd. p. 55.
- 9 Cixous (1977), p. 16 ff.
- 10 Deleuze (1992), p. 11.
- 11 Vgl. meinen Beitrag: Gleichheit, Widerspruch, Differenz (1993) p. 57-86.
- 12 Lyotard (1977) p. 65.
- 13 *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts* erscheint in deutscher Übersetzung 1980, es folgen: *Zur Geschlechterdiffe-*

renz 1987 und *Genealogie der Geschlechter* 1989.

- 14 Irigaray (1990a), p. 10.
- 15 Irigaray (1990b) p. 338.
- 16 Vgl. Carol Gilligan (1988): *Die andere Stimme*; Mary Field Belenky u.a. (1989): *Das andere Denken. Persönlichkeit, Moral und Intellekt der Frau*; Evelyn Fox Keller (1986): *Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft?*
- 17 Diotima. Philosophinnengruppe aus Verona (1989): *Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz*; Libreria delle donne di Milano (1991): *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*.
- 18 Sandra Harding (1994): Wie wir uns selbst als andere neu erfinden, in: *Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft neu*, Frankfurt am Main.
- 19 Irigaray (1989) p. 179.
- 20 Ebd. p. 192.
- 21 Vgl. Cavarero (1989).
- 22 Irigaray (1979) p. 30.
- 23 *Libreria delle donne di Milano* (1991) p. 130.
- 24 Irigaray (1990b) p. 340.
- 25 Ebd. p. 341.
- 26 Ebd. p. 34.
- 27 Beauvoir ist 1908 geboren (und lebt bis 1986), Irigaray 1930, Butler 1956.
- 28 Vgl. Butler (2002).
- 29 Butler (1991) p. 215.
- 30 Butler (2001) p. 32.
- 31 Benhabib u.a. (1994) p. 11.
- 32 Fraser, ebd. p. 71.
- 33 Groß/ Gabriele Winter, Hg, (2007) p. 8.
- 34 Soiland (2005).
- 35 Soiland (2008).
- 36 Butler (2002).
- 37 Brodie (2004) p. 20.
- 38 http://www.consilium.europa.eu/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/de/ec/89030.pdf, Anlage II, p. 27.
- 39 Arbeitstexte für den Unterricht (1977) p. 70.
- 40 Kurz-Scherf (2009): p. 36-40.
- 41 Ebda.
- 42 Vgl. Rauschenbach 2004.
- 43 Nutt (2008).
- 44 Fraser (1997) p. 100.

Über die Autorin

Brigitte Rauschenbach, Prof. Dr. Nach Jahren des Grenzgangs zwischen den Disziplinen Philosophie, Politische Wissenschaften und Psychologie im überdisziplinären Ruhestand. Bis 2007 Professorin mit dem



Schwerpunkt Geschlechterforschung am Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft der Freien Universität Berlin. Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, Politische Psychologie, Geschlechterforschung, Erinnerungspolitik. Mitherausgeberin des geschlechterpolitischen Portals Gender-Politik-Online.

Kontakt

Email: werausch@zedat.fu-berlin.de



