

Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus

Ausgabe Nr. 65, 11. Oktober 2022



All you need is Love... Diese abgeschmackte und lebensferne Botschaft scheint gleichermaßen überholt und aktuell wie nie: Trotz – oder gerade wegen – der verbreiteten Angst vor der freiheitsraubenden und luftabschnürenden Liebe ist der Markt, der sämtliche Verheißungen vom aufregenden Flirt über das heiße Sex-Date hin zur einzig wahren Liebe bereit stellt, groß wie nie. Im neoliberalen Zeitalter der unzähligen Möglichkeiten ist für alle was dabei, sich selbst finden und ja nicht festlegen sind die primären Spielregeln. Endlich überwunden scheinen die Zeiten der heteronormativen Beziehungszwänge. Wir leben in einer Gesellschaft, in der Sex überall und jederzeit verfügbar zu sein hat und scheinbar alle dies auch lustvoll ausleben.

So scheint denn auch die sexuelle Liberalisierung endlich für alle Geschlechter vollzogen: Frauen* müssen zuerst schreiben, sonst löscht sich das Match. Auf Dating-Plattformen wie Tinder und Co wird nach links und rechts gewiped, was das Zeug hält; die Algorithmen finden den perfekten Fit und es bleibt allein die Qual der Wahl. Doch ist das Feminismus? Eins steht fest: Die Bestrebungen und Kämpfe um die Befreiung aus Gendernormen, seien sie progressiv oder nicht, wurden produktiv und gewinnbringend der neoliberalen Marktlogik unterworfen.

Dass die Bereiche Gender, Liebe und Begehren nur scheinbar private sind, ist spätestens seit der 68er-Revolution klar: Zwischenmenschliches ist so politisch, wie es nur geht. In den letzten Jahrzehnten haben zahlreiche politische Kämpfe um Sexualität und Körperlichkeit das Feld möglicher Identitäts- und Begehrensangebote glücklicherweise vergrößert. Die Kämpfe von Feminist*innen, trans* Personen oder Queers* haben wichtige Freiheiten errungen, trotz massiver und anhaltender Widerstände.

Gleichzeitig sind neue Erwartungshaltungen entstanden. Sie verändern unser Verständnis zwischenmenschlicher Beziehungen und lassen neue Fragen aufkommen: Will ich eine Beziehung führen? In welcher Form und mit wie vielen? Kennenlernen im Sandkasten, beim Bäcker um die Ecke oder online? Freundschaft plus, One-Night-Stand oder queere Genoss:innenschaft? Die wahre Liebe, das perfekte Match finden – oder vielleicht doch eher alles-kann-nichts-muss? Die Möglichkeiten, sich selbst für ein oder mehrere (Beziehungs-)Modelle zu entscheiden, waren noch nie so vielfältig und zahlreich – ebenso wenig wie der Druck, sie zu vermarkten. Der Neoliberalismus mit seiner bis ins Letzte greifenden Ökonomisierung hat sich das Feld schon längst von vorne bis hinten einverleibt: DatingApps, Ratgeber, Fernseh-Shows, Gadgets und Gimmicks, soweit das Auge reicht. So herrscht im Zuge der Möglichkeiten auch der Imperativ, die eigene (sexy) Identität hervorzuheben und diese zu Markte zu tragen. Was als Liberalisierung daher kommt, ist daher oftmals gespickt mit Widersprüchen zwischen konservativem Verharren und ökonomischer Vereinnahmung. Denn über allem spannt sich die Verwertungslogik des

kapitalistischen Systems: Die Möglichkeiten, sich vom gewaltsamen Partner zu trennen, nach eigenen Vorstellungen Kinder groß zu ziehen, mit und ohne Be_hinderung zu daten oder dem Mythos Work-Life-Balance hinterherzujagen: All das ist materiellen Zwängen unterzogen. Sie formen, wie wir Beziehungen leben und auch imaginieren können – und mit wem.

Es geht in dieser Ausgabe um konservierte Überreste scheinbar überkommener Beziehungsmodelle, um unsichtbare Selbstverständlichkeiten, um neue Formen von Gemeinsamkeit(en). Wir fragen uns mit Blick auf die Paradoxien, die wir im Kontext von Sex, Beziehungen, Körperlichkeit und Liebe wahrnehmen: Wie steht es in unserer Gesellschaft um das Kennenlernen von Anderen? Welche Möglichkeiten von Begegnung(en) im Neoliberalismus gibt es und welche Beziehungsweisen können daraus entstehen? Wer darf mitspielen beim Dating-Reigen, wer bleibt außen vor? Welche Rolle spielen Patriarchat, Geschlecht, Herkunft, Klasse und Körper? Welche Vorstellungen von Sexualität, Körperlichkeit, Nähe, Emotionen, von Zugängen und Abhängigkeiten haben wir eigentlich, nicht als Einzelwesen, sondern als Gesellschaft?

In der nächsten Ausgabe #66 im Januar 2023 geht es in unserem Schwerpunkt um Erinnerungspolitiken zwischen Erinnern von unten und hegemonialer Einverleibung.

Viel Spaß beim kritischen lesen!

„Das Ideal der Autonomie hinterfragen“



Interview mit Ann-Madeleine Tietge

Wie neoliberale Eigenverantwortlichkeit Verbindlichkeiten unterwandert. Ein Gespräch über alte und neue Geschlechterbilder und die (Un-) Möglichkeiten progressiver Beziehungsmodelle.

In deiner Dissertation beschäftigst du dich mit der Frage, ob und wie normative Gender-Konzepte in heterosexuellen Beziehungen überwunden werden können. Was sind die zentralen Ergebnisse deiner Forschung? Wird die geschlechtergerechte Beziehung auf Augenhöhe erreicht?

Ann-Madeleine: Genau. Ich habe heterosexuelle cisgeschlechtliche Paare interviewt, die versuchen, nach einem nicht-heteronormativen Beziehungsmodell zu leben. Interessant ist, dass diese Versuche durch viel Unsicherheit geprägt sind. Die Paare selbst sind sich gar nicht so sicher, ob ihre Versuche erfolgreich sind. Von außen ließ sich feststellen, dass auch in diesen Beziehungen viele unbewusste Mechanismen eine Rolle spielen, welche durch geschlechtliche Sozialisation verinnerlicht werden. Deshalb ist es gar nicht so einfach, klassische Beziehungsformen zu überwinden. Es gibt sowohl gesellschaftliche Sachzwänge, wie auch individuell-psychische Herausforderungen, die es enorm schwer machen.

Wenn man sich die Ergebnisse anschaut, fällt auf, dass es den Paaren leichter fiel, *individuelle* Abweichungen von der Norm zu beschreiben. Zum Beispiel haben sich die Frauen beziehungsweise weiblich sozialisierten Personen in diesen Beziehungen selbst als „rüpelig“ beschrieben oder betont, dass sie diejenigen sind, die in ihren Beziehungen in Vollzeit arbeiten. Männer wiederum haben sich häufig als weniger dominant beschrieben, zum Beispiel in ihrem Redeverhalten. All das sind Selbstbeschreibungen, die auf die Ebene der Persönlichkeiten verweisen. Einen Unterschied im Miteinander war allerdings schwer zu benennen.

Aber du hast dir ja wahrscheinlich auch eher die nicht-expliziten Muster angeschaut, oder?

Ein Schwerpunkt meiner Forschung war die Frage, wie Männlichkeit hergestellt wird. Und zwar nicht nur, wie sie von Männern selbst hergestellt wird, sondern auch, wie sie sich innerhalb der Beziehung ausbildet. Schaut man sich die „unbewusste“ Ebene an, kann man generell sagen, dass sich meist eine Art Mutter-Sohn-Beziehung hergestellt hat. Die heteronormative Abweichung besteht seitens der Männer oft darin, dass sie weniger mackermäßig und insgesamt weniger dominant auftreten. Dafür zeigen sie in ihrem Verhalten etwas – wie soll ich sagen? – Welpenhaftes. Dieses Verhalten führt dazu, dass sich Partnerinnen sehr um ihren Partner kümmern und viel Care-Arbeit in der Beziehung übernehmen. Ich fand es besonders interessant, dass sich dieser Effekt in Beziehungen, in denen die Partnerinnen Feministinnen sind, sogar verstärkte. Indem sie versuchen, ihren Partner zu „erziehen“, zeigt sich etwas Elterliches. Wenn die Partner dann versuchen, diesen Anforderungen zu entsprechen, zeigen sie sich vordergründig unterwürfig, doch bedürfen weiterhin stets der Motivation durch ihre Partnerin.

Ich würde so weit gehen, auch dieses „Sohnhafte“ als eine Form von Herrschaft zu verstehen. Klar kann man so ein Verhalten irgendwie niedlich finden – und viele Frauen finden es ja auch niedlich, wenn Männer so welpenhaft sind. Aber diese Dynamik darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es

auch in solchen Beziehungsmustern meist darum geht, die Autonomie und die Wünsche der männlichen Partner zu ermöglichen. Zwar setzen sie ihre Bedürfnisse nicht durch Dominanz oder Gewalt durch, doch werden zeitliche und finanzielle Ressourcen durch Trödelei, Unbeholfenheit, mangelnde Belastbarkeit sowie fehlende Verbindlichkeit durchgesetzt. Frauen versuchen dann oft, sich in der Form ihrer Fürsorge diesem Anspruchsdenken anzupassen. Deshalb gibt es auch in diesem nicht-dominanten Verhalten ein klares Herrschaftsmoment.

Solche Beziehungsmodelle führen also gerade nicht zu mehr Geschlechtergerechtigkeit?

Nein. Aber ich habe die Hoffnung, dass es hilft, sich diese Mechanismen bewusst zu machen. Nur so gibt es die Möglichkeit, darüber zu sprechen und eine Veränderung zu erreichen.

Wie arbeiten Paare in ihrer Selbstwahrnehmung daran, diese heteronormativen Beziehungs-Konzepte aufzulösen oder zu überwinden? Wenn du sagst, das passiert auf einer manifesten und einer unbewussten Ebene – welche Themen werden dort jeweils ausgehandelt?

Es geht viel um Autonomiefragen: Kann ich meinen Hobbys nachgehen? Bekomme ich dafür beispielsweise ein eigenes Zimmer? Im Englischen gibt es dafür den Begriff „Man Cave“. Das klingt ein bisschen steinzeitlich, aber tatsächlich gab es bei vielen Paaren, die ich für meine Arbeit interviewt habe, einen eigenen Raum zur Selbstverwirklichung – und zwar für den männlichen Beziehungspartner.

Es sind genau diese beiden Pole: Selbstverwirklichung versus Selbstaufopferung, die nach wie vor den beiden Polen männlich und weiblich zugeordnet werden. Und zwar sowohl im Job als auch im Hobbybereich. In beiden Fällen ist die Selbstverwirklichung für Männer nicht nur wichtiger, sondern vor allem möglicher. Selbst in Beziehungen, in denen Frauen in Vollzeit arbeiten und Männer die Hausarbeit machen, ist die Selbstverwirklichung trotzdem für Männer ausschlaggebender. Für Frauen ist die Vollzeitarbeit wieder vor allem eine Selbstaufopferung für die Familie. Man sieht also, wie stark Selbstverwirklichung in unserer Gesellschaft männlich definiert ist. Selbst wenn die Versorger-Rolle des Mannes aufgegeben oder an die Frau abgegeben wird.

Ich würde gerne noch einmal auf die Mutter-Sohn-Rollenverteilung eingehen. Es gibt also einerseits das, was du als „welpenhafte“ beschreibst – etwas das sich noch in der Entwicklung befindet und deshalb viel Aufmerksamkeit braucht. Aber es gibt auch das autonome männliche Subjekt. Wie passt das zusammen?

Gute Frage. Vielleicht kann ich das an einem Beispiel verdeutlichen: Mehrere männliche Partner, die ich interviewt habe, haben die Wünsche geäußert, noch einmal in eine andere Stadt ziehen oder zum Beispiel noch einmal auf der „Sea Shepherd“ mitfahren zu wollen – auch in Beziehungen, in denen schon eine Familie gegründet wurde. Die Frauen in diesen Beziehungen sagten dann oft: „Das ist ja schön. Ich möchte dir die Möglichkeiten geben, deine Wünsche auszuleben.“ Dieses Ideal der autonomen Selbstverwirklichung, in dem nicht die Beziehung oder die Familie Vorrang hat, wurde also nicht nur von den Männern, sondern auch von den Frauen total hochgehalten. Es wird deutlich, dass die individuellen Ziele des Mannes absolut im Mittelpunkt stehen. „Wenn es ihm gut geht, geht es uns gut.“ Hier spiegelt sich die Mutter-Kind-Beziehung wider: Zwar sitzen Mütter am längeren Hebel, was den Zugang zu den Möglichkeiten ihrer Kinder angeht, aber gerade deshalb sollen sie dafür verantwortlich sein, ihnen einen Wunsch nach dem anderen zu erfüllen. Vielleicht war das in heteronormativen Beziehungen auch schon immer so. Aber das Neue daran ist, dass eben dieses Welpenhafte, diese männlichen Bedürfnisse „tarnt“. Die männliche Bedürfnisbefriedigung wird nicht mehr auf dominante Weise durchgesetzt. Gleichzeitig gibt es dieses gemeinsame Ideal der Selbstverwirklichung: Man muss sich selbst verwirklichen, man muss autonom sein. Das ist eine gesamtgesellschaftliche Vorstellung und betrifft deshalb alle Geschlechter. Deshalb akzeptieren Frauen sie bei ihren Partnern und streben zusätzlich zur Selbstaufopferung selbst danach.

Könnte man sagen, dass die so gewonnene männliche Autonomie die Belohnung für Niedlichkeit ist?

Das ist nett formuliert. Ich würde es eher als eine Tarnung auf dem Weg zur Autonomie bezeichnen. Es ist auf jeden Fall geschickt! Diese Strategie spielt sich natürlich nicht bewusst ab. Das unterstelle ich niemandem. In der Männlichkeitsforschung gibt es die These, wonach es heute eine starke Verunsicherung bezüglich der eigenen Männerrolle gibt. Und ich glaube, dass es diese Verunsicherung tatsächlich gibt, was aber vor allem mit den immer prekärer werdenden Arbeitsverhältnissen zu tun hat. Diese welpenhafte Niedlichkeit lässt sich durchaus als Strategie im Zusammenhang mit einer solchen Verunsicherung verstehen. Wenn es schwerer wird, Selbstwert durch die Rolle des Familienernährers zu gewinnen, entsage ich mich dieser Aufgabe, kritisiere beispielsweise das Konzept der Lohnarbeit und verwirkliche mich selbst in hobbyähnlichen, meist brotlosen Erwerbsarbeiten. Aber am Ende leiden vor allem Frauen in solchen Dynamiken unter der „getarnten“ männlichen Herrschaft, da diese Selbstverwirklichung auf ihrem Rücken realisiert wird.

Sind dir in deiner Arbeit auch Fälle begegnet, die andersrum funktionieren? In denen der Mann oder die gemeinsame Beziehung die Selbstverwirklichung der Frau unterstützen?

Das ist mir bisher kaum begegnet, aber ich finde es gut, das als Ziel zu formulieren. Ein solches Ziel, das konkret die Förderung der Frauen im Blick hat, war aber in meiner Forschung schwer mit den Paaren zu besprechen. Das liegt meines Erachtens daran, dass in der Kritik an heteronormativen Prinzipien schnell das, was geschlechtlich ist, verwässert oder nivelliert wird. Also platt gesagt: „Es gibt kein Geschlecht und deswegen hat unser Problem hier gerade auch nichts mit Geschlecht zu tun.“ In einem solchen Verständnis wird im Alltag versucht, beide Seiten – das Weibliche und das Männliche – in gewisser Weise zu reduzieren und ihre Bedeutung für das Miteinander und auftretende Konflikte wird nivelliert oder verleugnet. Wenn es um die Selbstverwirklichung von Frauen geht – vorausgesetzt sie begreift sich als Frau und sieht sich als Teil einer heterosexuellen Cis-Paarbeziehung –, muss Geschlechtlichkeit meines Erachtens klar benannt werden. Immerhin stecken da tausende Jahre Geschichte drin; in den Körpern, aber auch in den Psychen. Diese Muster dürfen nicht verleugnet werden.

Die Soziologin Eva Illouz hat sich dem Thema Beziehungen im Neoliberalismus mit der Beobachtung genähert, dass männliche Autonomie nicht beschränkt, sondern einfach durch weibliche Autonomie – oder das Streben danach – ergänzt wird. Dabei geht es vor allem um berufliche Selbstverwirklichung. Da Frauen aber zusätzlich noch in der Reproduktionssphäre gefangen sind und dort nach wie vor wesentlich mehr Verantwortung tragen, ist die 40-Stunden-Woche eine Doppelbelastung für Frauen.

Das ist ein entscheidender Punkt: Die Selbstverwirklichung von Frauen wird vermeintlich in der Lohnarbeit erreicht. Die Frage der Vereinbarkeit von Arbeit und Familie spielte auch in meiner Forschung eine Rolle. Während die Frauen oft angaben, es sei ihnen sehr wichtig, schnell wieder arbeiten zu gehen, war es für die Männer wichtiger, sich in einem Hobby oder in einem neuen Projekt zu verwirklichen. Auffällig war, wie stark das Ideal der Selbstverwirklichung aus männlicher Sicht an Freizeitbeschäftigungen und politische Projekte gebunden war. Für Frauen gab es nur die berufliche Selbstverwirklichung in der Lohnarbeit. Aber vielleicht haben Frauen in der daraus entstehenden Doppelbelastung einfach keine Zeit mehr für irgendetwas anderes.

Eigentlich stehen sich also nach wie vor die Bereiche der männlichen Selbstverwirklichung versus weiblicher Selbstaufopferung entgegen. Das ist doch ein sehr altes Konzept in einem neuen, neoliberalen Gewand. Zeigt sich darin, wie wenig sich in den letzten Jahrzehnten auch in progressiven Beziehungen geändert hat?

Ja, diese alten Zuschreibungen bestehen nach wie vor. Aber hinzu kommt, dass sie immer weniger besprechbar werden. Wenn man sich eine traditionelle Beziehungsdynamik vorstellt, in der der Mann immer beruflich unterwegs ist und damit seinen Autonomieanspruch geltend macht, könnte

die Frau dieser Forderung entgegengesetzten: „Du musst jetzt auch mal zu Hause sein und hier Aufgaben übernehmen.“ Diese Reaktion ist aber nur möglich, wenn es eine relativ deutliche Trennung von Hausarbeit und Lohnarbeit gibt. Heute sind diese Forderungen nicht mehr auf diese Weise besprechbar, weil sich auch Frauen an dem männlichen Ideal des sichtbaren beruflichen Erfolgs orientieren müssen. Der Wunsch, unabhängig von einem Mann zu sein, macht eine Kritik an diesem männlichen Verhalten unmöglich.

Wie stark dieser Autonomieanspruch geworden ist, zeigt sich auch beim Dating. Das A und O ist erstmal, dass wir alle unabhängig voneinander sind. Wenn Menschen sich daten, ist ganz klar: „Erstmal bedeutet das hier alles nichts.“ Sobald es anfängt, einer Seite etwas zu bedeuten, ist die klassische Reaktion: selber schuld. Die Person, die Verbindlichkeit möchte, ist die Gearschte. Das ist eine Herausforderung für alle Beziehungen. Das Ideal der Autonomie ist in unserer Gesellschaft so präsent, dass man sich diesem Ideal auch in Beziehungen unterordnen muss. Man fängt an, sich für den Wunsch nach einer Beziehung zu schämen. Das finde ich problematisch. Auch aus meiner Perspektive als Psychotherapeutin.

Das männliche Ideal der Autonomie steht also im Widerspruch zum Bindungswunsch, den auch Männer haben? Da ist ja eine permanente Identitätskrise vorprogrammiert.

Ja. Natürlich, es gibt auch viele Männer, die Bindungswünsche haben – und es gibt auch viele Männer, die sie ausleben können. Das Problematische ist, dass es Männern vorbehalten zu sein scheint, zu wählen, wann sie Autonomie wünschen und wann Bindung. Frauen sollen diesen Wünschen dann jeweils den gewährenden Gegenpol bieten. Allgemein gilt es festzustellen, dass der Konflikt zwischen dem Wunsch nach Autonomie und dem Wunsch nach Bindung ein Konflikt ist, der allen Geschlechtern innewohnt. Meine These ist, dass versucht wird, diesen inneren Konflikt zu lösen, indem ein Pol dem weiblichen und einer dem männlichen zugeschrieben wird und durch die Identifizierung mit einem der Geschlechter Erleichterung entstehen soll. Hinzu kommt heutzutage, dass es als Befreiung angesehen wird, dass auch Frauen das Ideal der Autonomie verfolgen. Allerdings fehlt ihnen das Gegenüber, das sie darin auch gewähren lässt und keine Fürsorgeansprüche an sie stellt.

Und es gibt natürlich Ängste bei allen Geschlechtern. Aber vielleicht gibt es mehr Ängste bei Frauen, sich einfach auf die Autonomie zu stürzen und ohne Rücksicht auf Verluste ihr Ding durchzuziehen. Das gilt es zu bearbeiten. Gleichzeitig sollte man auch bei männlich sozialisierten Personen fragen: Was sind das für Ängste, die eine Bindung verunmöglichen? Immer wieder gibt es die Vorstellung, es würde Männern besonders schwerfallen, ihre Emotionen zu zeigen, weshalb sie keine dauerhaften Bindungen eingehen könnten. Das finde ich wenig plausibel. Ich glaube nicht, dass es Männern besonders schwer gemacht wird, ihre Emotionen zu zeigen. Eine gewisse Form von Aggression beispielsweise gilt ja sogar als erwünschter Emotionsausdruck bei Männern. Außerdem glaube ich nicht, dass es für Paarbeziehungen unbedingt ein Fortschritt ist, wenn den Emotionen der Männer mehr Raum gegeben wird. Dann ginge es wieder nur darum, dass Frauen den Männern zuhören und ihnen Aufmerksamkeit schenken. Ich glaube es wäre es ein Fortschritt, auch für Männer, Frauen zuzuhören und deren Emotionen Raum zu geben.

Welche Werkzeuge oder Instrumente stellt die Psychoanalyse bereit, um sich dem Thema Paarbeziehung im neoliberalen Kapitalismus zu nähern?

Man muss unterscheiden, ob man die Psychoanalyse methodisch oder theoretisch nutzt, um Verhältnisse zu verstehen. Ich habe zunächst eine psychoanalytisch orientierte Methode genutzt, um das Eigene, das Subjektive, in den Blick zu bekommen. Ich wollte schauen: Wo gibt es Irritationen, Brüche, Affekte – und zwar auch bei mir selbst. Es geht darum, diese subjektive Ebene zu nutzen und bei Widersprüchlichkeiten aufzuhorchen. Man darf sich nicht vormachen, man könnte an solche Themen objektiv drangehen. Das ist das Paradigma aller qualitativer Forschung. Aber im Psychoanalytischen speziell geht es auch darum, Dinge zu erfassen, die nicht sofort ins Auge fallen. So kann man zum Beispiel bestimmte fortbestehende Muster erkennen, wie das der

Selbstaufopferung und der Selbstverwirklichung. Die Psychoanalyse bietet eine andere Sprache dafür. Oder andere Möglichkeiten, darüber zu sprechen, weil sich dort verdeckte Mechanismen abspielen.

Kommen wir noch einmal auf die „Mutter-Sohn“-Dynamik zurück. Laienhaft könnte man darin eine Form des Ödipuskonfliktes sehen. Würdest du sagen, dass insbesondere Versuche der progressiven Beziehungsführung dazu führen, diese Rollenzuweisungen zu bedienen?

Da kommen wir zum theoretischen Nutzen der Psychoanalyse. Ich gehe nicht davon aus, dass ödipale Muster vor allem in progressiv anmutenden Beziehungen vorkommen. Ich denke eher, dass Dynamiken, die man als Ödipus-Konflikte verstehen kann, sehr beständig sind, auch wenn sich die Ausprägung durchaus ändern kann. Der Ödipus-Konflikt beschreibt ja ganz allgemein, dass wir unsere Partner:innen nach Eigenschaften und Mustern auswählen, die wir von unseren Eltern kennen und dass in der heterosexuellen Entwicklung ein Konkurrenzverhältnis zum gleichgeschlechtlichen Elternteil entsteht. Wie wir Bindung und Autonomie herstellen, haben wir im Umgang mit unseren ersten Liebesobjekten gelernt. Ich denke also, dass sich in Paarbeziehungen generell auf irgendeine Art Eltern-Kind-Beziehungen reproduzieren. Und entweder tendieren wir dann dazu, unsere Liebesobjekte selbst so zu behandeln wie wir als Kinder behandelt wurden oder wie wir als Kinder unsere Eltern erfahren haben. Je nachdem, was besser gelingt.

Bei der beschriebenen Mutter-Sohn-Dynamik kann man sich fragen, inwiefern die männliche Sozialisation den „Rollenwechsel“ in die elterliche Position einfach nicht erfordert. Und zwar gerade weil die mütterliche Position so stark mit Fürsorge verknüpft ist. Während die weiblich sozialisierte Person sich erstmal aus einer Kind-Position entwickelt und eine elterliche Position einnimmt, nämlich, wenn sie sich als Mädchen mit der Mutter identifiziert. Dabei spielt das frühe Entwicklungsstadium von Kindern eine große Rolle. Zu Anfang sind Kinder in gewisser Weise primär narzisstisch. In dieser Phase sind Kinder der Überzeugung, dass alle Menschen um sie herum dafür da sind, ihre Wünsche zu erfüllen. Es ist eine Entwicklungsaufgabe, diese Perspektive loszulassen. Ich vermute, dass diese Erwartung in unserer Gesellschaft an männlich sozialisierte Personen nicht so stark herangetragen wird, da weiterhin von der Verfügbarkeit weiblicher Fürsorge ausgegangen wird.

Das Erbe der Weiblichkeit im Patriarchat...

Das Patriarchat sorgt dafür, dass diese Fürsorgerolle der Mutter immer wieder perpetuiert wird, damit der Mann seine Autonomie genießen kann. Dazu wird er permanent angehalten. Ganz konkret wird der weibliche Körper als viel stärker durch das Kind beansprucht wahrgenommen. Das ist das erste Lernen: Frauen sind dem Kind verpflichtet und Männer können sich dieser Verpflichtung mehr oder weniger bedienen. Aber natürlich ist nicht nur diese körperliche Konstitution ausschlaggebend. Es ist gesellschaftliches Denken, das diese Wahrnehmung fördert, indem die männliche Überlegenheit als Konstante gilt. Die höhere Wertung des Männlichen unterstützt das alles. Dieses Denken muss man verlernen.

Du hattest ja schon Eva Illouz angesprochen. Sie sagt, früher sei es der Mann gewesen, der sein ehrenhaftes Wesen beweisen konnte, indem er Verbindlichkeit zeigte. Konnte er das nicht, war er entehrt. Heute liegt die Verantwortung für das Zustandekommen einer verbindlichen Beziehung bei der Frau, die den Mann wohl nicht genug beeindrucken konnte, wenn eine Beziehung nicht zustande kommt. Damit beziehen Frauen das Scheitern einer verbindlichen Beziehung notwendigerweise auf sich und zweifeln an ihrem Selbstwert. Wenn sich die Verbindlichkeit in Beziehungen also nur herstellen lässt, indem konstant Gefühle der Zuneigung erneuert werden, zweifeln Frauen an ihrer äußeren Erscheinung oder Fürsorglichkeit, wenn eine Bindung nicht gelingt. Darin sieht Illouz den Mechanismus der emotionalen Herrschaft.

Diesen Mechanismus kann man auch heute beim Dating sehen. Man sieht, welche krassen Selbstzweifel durch die Zurückweisung beim Dating gerade für Frauen entstehen können. In heterosexuellen Beziehungen sind es die Gefühle des Mannes, die das Barometer darstellen. Es wird nie daran gedacht, dass der Typ vielleicht einfach ein Idiot sein könnte. Oder dass es das männliche Autonomie-Denken ist, an dem die Beziehung scheitert. Im Dating gibt es zwar auch Versuche, etwa durch Poly-Beziehungen, diesem Anspruch zu begegnen. Aber da muss man sich natürlich fragen, inwiefern solche Beziehungsmodelle nicht auf ihre Art ein bisschen neoliberal sind. Schließlich zeigt sich darin der Wunsch, aus unendlichen Möglichkeiten das individuell Beste rauszuholen. Mit möglichst wenig Verbindlichkeit. Da gibt es natürlich auch schon sehr viele Versuche, in denen zum Beispiel stark auf die Gefühle aller Beteiligten geachtet wird. Aber wahrscheinlich bleibt doch ein bisschen was auf der Strecke. Ich denke aber, dass diese Versuche auch deshalb entstehen, weil es zunehmend ein Bewusstsein dafür gibt, in welches Korsett die alten Beziehungsmuster Menschen zwingen. Bei neuen Beziehungsmodellen muss man sich aber auch immer fragen, ob sie nicht ein neues Korsett erschaffen.

Müssen alternative Beziehungskonzepte jenseits der klassischen Heteronorm, wozu ich jetzt auch progressive Heteropaare zählen würde – müssen solche Ansätze zwangsläufig an der gesellschaftlichen Asymmetrie der Geschlechter scheitern?

Bis zu einem gewissen Grad auf jeden Fall. Aber wenn man den politischen Kampf gekämpft hat, gibt es am Ende die Frage, inwiefern ich mich mit bestehenden Missständen persönlich arrangieren kann. Es geht auch darum, ob ich die Einschränkungen, die aus diesen gesellschaftlichen und individuellen Spannungen entstehen, aushalten kann. Ich glaube, da hilft auch der Kontakt mit anderen, die solche Missstände ähnlich sehen, um sich gegenseitig zu stützen, solidarisch zu sein und zu empowern.

Es muss aus meiner Sicht genau darum gehen, die Selbstverwirklichung oder Autonomie als Ideal zu hinterfragen. Dazu muss man zunächst klar benennen, dass dieses Ideal ein recht männliches und neoliberales ist. Darunter liegt ein Optimierungs-Gedanke: Es geht darum, sich selbst für die Gesellschaft immer wertvoller zu machen und darüber ein Selbstwertgefühl zu erlangen. Aber in einer patriarchalen, neoliberalen Gesellschaft wird dieser Optimierungswunsch schnell ganz schön schwierig und belastend. Für Frauen reicht es nicht mehr, eine „gute Mutter“ oder eine „gute Hausfrau“ zu sein. Auf der anderen Seite profitieren natürlich auch Männer in diesen Partnerschaften finanziell davon, wenn Frauen einer Lohnarbeit nachgehen. Gleichzeitig kann man aber gerade deshalb – selbst als Feministin – seinem Partner in einer Beziehung nicht sagen: „Du musst aber jetzt auch mal mehr Care-Arbeit machen und dich weniger selbst verwirklichen.“ Das widerspricht diesem Ideal der autonomen Frau, die alles selbst hinkommt und keinen Mann braucht, der ihr hilft. Hier müsste es eigentlich darum gehen, Netzwerke aufzubauen und auch staatliche Unterstützung zu etablieren. Aber in erster Linie werden diese Kämpfe in Beziehungen ausgetragen – und damit total individualisiert.

Der neoliberale Zwang zur Selbstverwirklichung gilt für Frauen umso mehr. Und auch der Zwang zur Selbstfürsorge. Deshalb hängt mir diese ganze Selbstfürsorge-Maxime der Frauenzeitschriften so zum Hals raus. Die Idee der Selbstfürsorge setzt einfach stillschweigend voraus, dass sonst niemand für dich sorgt. Ich würde sogar so weit gehen zu sagen, dass der Zwang zur Selbstverwirklichung ein Grund dafür ist, dass es so viele depressive Erkrankungen gibt. Mit Selbstfürsorge soll man sich dann auch noch selber heilen. Es ist total anstrengend und erschöpfend, sich ständig selbst zu verwirklichen und per „carpe diem“ sozial, finanziell, kulturell und instagram-gerecht erfolgreich zu sein. Der Zwang zur Selbstverwirklichung ist aber nicht nur für Frauen, sondern für alle Geschlechter erschöpfend. Die Vorstellung ist Teil dieses neoliberalen Paradigmas, indem immer noch mehr geht – ein Prozess, in dem es kein Ende gibt. Das begegnet uns in allen Lebensbereichen. In riesigen Supermärkten, beim Internetshopping und bei der Serienauswahl in der Mediathek. Auch Tinder bietet unendliche Möglichkeiten. Aber unendliche Möglichkeiten befriedigen nicht. Es ist eine Illusion, in der Unendlichkeit Befriedigung finden zu

wollen. Ich glaube, dass nur Endlichkeit befriedigen kann, auch wenn Endlichkeit Schmerz mit sich bringt.

Dr. phil. Ann-Madeleine Tietge ist Diplom-Psychologin und befindet sich in Ausbildung zur Psychoanalytikerin/Psychologischen Psychotherapeutin. Ihre 2019 erschienene Dissertation mit dem Titel „Make Love, Don't Gender!?“ untersucht die unbewusste Reproduktion von Männlichkeit in heterosexuell definierten Paarbeziehungen. Sie arbeitet freiberuflich als Autorin und Referentin von Vorträgen, Workshops und Seminaren zu den Themen Geschlecht, Paarbeziehung und Elternschaft.

Das Interview führte Andrea Strübe mit Unterstützung der restlichen Redaktion.

Zitathinweis: kritisch-lesen.de Redaktion: „Das Ideal der Autonomie hinterfragen“. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1787>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Über Frauenbegehren



Essay von Andrea Long Chu

Was wollen trans Frauen? Über die Problematik des politischen Begehrens und den Wunsch nach Vernichtung der Männer.

Essay von [Andrea Long Chu](#)

Einmal die Woche wurde ich während eines einzigen Highschool-Semesters vorzeitig aus dem Unterricht entlassen, um mit fünfzehn Teenagermädchen in schlanken Volleyballtrikots und superkurzen Hosen in den Sportbus zu steigen. Ich war der einzige Junge.

Gelegentlich zog sich ein Mädchen, das sich noch umziehen musste, entschuldigend hinter einer Sitzreihe zurück, um aus ihrer Schuluniform in die dunkelblauen Mannschaftsfarben zu schlüpfen. Für kleinere Anpassungen der Garderobe wurde ich einfach gebeten, kurz die Augen zu schließen. Eigentlich aber waren alle Blicke auf das bevorstehende Spiel gerichtet, bei dem ich als offizieller Punkteähler Nummern von links nach rechts schieben würde, während die Mädchen mit der rohen Kraft ihrer Adoleszenz sprangen, baggerten und tauchten. Doch die strenge Disziplin, die sich vor dem Spiel eingestellt hatte, löste sich spätestens auf der Rückfahrt bei fettigem Essen während des eingeschobenen Boxenstopps an der Autobahnausfahrt in Luft auf. Nachdem die disziplinierte Anspannung des Spiels abgefallen war, glitten die Mädchen in einen Zustand nachlässiger Entspannung: Aufgeknöpfte Trikots zeigten enge Unterhemden, den Träger eines Sport-BHs. Nun sprachen die Mädchen mit der Offenheit der Nach-Spiel-Erschöpfung über Jungs, Sex und andere Laster, über guten Geschmack und schlechtes Blut und über kleine, scharfe Lüste. Ich saß da, hörte zu und wartete geduldig auf den elektrischen Impuls, der an einem ansonsten unaufgeregten Dienstagabend ungeplant vom einen auf den anderen nackten Oberarm wanderte, während der Bus auf dem Weg zum Auswärtsspiel über die Grenze von einem *Redstate* zum nächsten fuhr.

Die Wahrheit ist, dass ich nie in der Lage war, das Begehren nach Frauen von dem Begehren, eine Frau sein zu wollen, zu unterscheiden. Jahrelang behielt ersteres Verlangen das zweite im Mund wie eine Pille, die zu gefährlich war, um sie herunterzuschlucken. Wenn ich auf dem Meeresgrund meiner Kindheit nach versunkenen Anzeichen für die Zukunft suche, sind diese Busfahrten so ziemlich das Schwulste, was ich finden kann. Wahrscheinlich waren sie nicht einmal besonders schwul. Es ist schließlich ganz üblich, dass Highschool-Athlet*innen versuchen, die Homoerotik, die dem gleichgeschlechtlichen Sport innewohnt, unter der schweren Klamotte der Verleugnung zu verdrängen. Aber ich bin einfach zu verzweifelt, um eine einzige echte lesbische Erinnerung aus den Trümmern des verängstigten, heterosexuellen Jungen zu retten, dessen Leben ich nie gelebt haben werde, um überhaupt wählerisch zu sein. Die einzige andere Erinnerung, die eine Chance auf diesen Titel hat, ist meine pubertäre Verliebtheit in meine beste Freundin, ein launisches, leises, *Hot Topic* kaufendes Mädchen, das, wie mir viele Jahre später klar wurde, Shane aus *The L Word* bestens imitierte. Eines Tages erzählte sie mir, dass sie mir nach der Schule ein Geheimnis anvertrauen wollte, und ich verbrachte den ganzen Tag mit einem mulmigen Gefühl in der Hoffnung, dass sie mir ihre Zuneigung gestehen würde. Später, am Telefon, nach einer Pause, die so groß war, dass man darin ertrinken konnte, sagte sie mir, dass sie lesbisch sei. „Ich dachte mir,

dass du das sagen würdest“, antwortete ich und weinte innerlich. Ein Jahrzehnt später, nachdem wir uns lange nicht mehr gesehen hatten, schrieb ich ihr eine SMS: „Vor einer Woche habe ich herausgefunden, dass ich trans bin“, schrieb ich. „Du hast dich mir gegenüber vor all den Jahren geoutet. Nun erwidere ich den Gefallen.“

Später auf dem College hatte ich mich dann in den Feminismus verliebt. Doch Feminismus war zu cool, zu mühelos hip, um sich für eine Person wie mich zu interessieren, die aufgrund ihrer sozialen Ängste bis weit in die Highschool hinein kein Telefonat führen konnte. Außerdem hatte ich gehört, dass sie nur mit Frauen ging. Ich beschränkte mich daher auf Bewunderung aus der Ferne. Ich hinterließ kritische Kommentare zu den neuesten Enthüllungen der Studierendenzeitung über diese oder jene Verbindungsparty. Ich belegte einen Kurs zur Frauenforschung, in dem nur ein einziger anderer Mann saß. Ich las verzweifelt, alles von Shulamith Firestone bis Jezebel, und ich schrieb: bizarre, profane Theaterstücke über *Rape Culture*; eines, in dem der Erzengel Gabriel einen Monolog hielt, der so abscheulich war, dass es David Mamet die Zunge weggebrannt hätte, und hässliche, seltsame Gedichte, in denen es um etwas ging, das ich das schöne hermaphroditische Proletariat nannte. Feminismus war alles, woran ich denken, worüber ich reden wollte. Wenn ich zu Besuch nach Hause fuhr, erklärten mir meine Mutter und meine Schwester sichtlich genervt, dass ich nicht wüsste, wie es sei, eine Frau zu sein. Aber eine Schwärmerei war eine Schwärmerei, die durch die Überzeugung gestärkt wurde, dass der Feminismus, wie auch jedes der Mädchen, die ich je gemocht hatte, einfach zu gut für mich war.

In meinem ersten Collegejahr las ich zum ersten Mal Valerie Solanas „SCUM-Manifest“, als ich in einem einsamen U-Bahn-Wagen den East River überquerte. Das SCUM-Manifest ist eine köstlich böse, feministische Polemik, die zum revolutionären Sturz aller Männer aufruft. Solanas veröffentlichte ihn 1967 im Selbstverlag, ein Jahr bevor sie Andy Warhol im sechsten Stock des Decker Building in New York City erschoss. Es berauschte mich: die Größe, die Brutalität, der rohe, saftige Stil des Ganzen. Solanas war cool. Als ich SCUM erneut las, wurde mir klar, dass dies kein Zufall war. Das Manifest beginnt wie folgt:

„Das Leben in dieser Gesellschaft ist ein einziger Stumpfsinn, kein Aspekt der Gesellschaft vermag die Frau zu interessieren, daher bleibt den aufgeklärten, verantwortungsbewussten und sensationsgierigen Frauen nichts anderes übrig, als die Regierung zu stürzen, das Geldsystem abzuschaffen, die umfassende Automation einzuführen und das männliche Geschlecht zu vernichten.“ (S. 9)

Was hier auffällt, ist nicht Solanas' revolutionärer Extremismus an sich, sondern die Leichtfertigkeit, mit der sie ihn rechtfertigt. Das Leben unter männlicher Vorherrschaft ist nicht unterdrückend, ausbeuterisch oder ungerecht: Es ist einfach nur verdammt langweilig. Für Solanas, eine angehende Dramatikerin, beginnt Politik mit einem ästhetischen Urteil. Denn „Mann“ und „Frau“ sind für sie im Wesentlichen Stile, rivalisierende ästhetische Schulen, die sich durch ihre jeweilige Adjektivpalette unterscheiden. Männer sind ängstlich, schuldbewusst, abhängig, geistlos, passiv, animalisch, unsicher, feige, neidisch, eitel, frivol und schwach. Frauen sind stark, dynamisch, entschlossen, durchsetzungsfähig, zerebral, unabhängig, selbstbewusst, böse, gewalttätig, egoistisch, befreit, aufregend und arrogant. Vor allem aber sind Frauen cool und groovy.

Doch als ich das Manifest in Vorbereitung auf den Unterricht noch einmal las, wurde ich zu meiner Überraschung daran erinnert, dass Solanas trotz all ihrer angeblichen Männerfeindlichkeit in ihrem Streben nach Ausrottung der Männer erstaunlich kulant ist. Zum einen verschonen die groovigen, unbekümmerten Frauen von Solanas' revolutionärer Infanterie namens SCUM (die einmal für "Society for Cutting Up Men" stand und daher im Deutschen auch als Gesellschaft zur Vernichtung der Männer übersetzt wurde, Anm. d. Red.) jeden Mann, der sich entscheidet, ihrer Männerhilfsgruppe beizutreten, wo er sich selbst zu einem „Scheißhaufen, ein niederer, elender Scheißhaufen“ (S. 65) erklären wird. Zum anderen wird den wenigen Männern, die nach der Revolution noch übrig sind, großzügig gestattet, auf Drogen oder in Frauenkleidern zu

verkümmern, auf Weiden zu grasen oder sich in 24-stündige Live-Feeds einzuklinken, in denen sie das aufregende Leben der Frauen in Aktion miterleben können. Und dann ist da noch dies:

„Wenn die Männer klug wären, würden sie sich anstrengen, tatsächlich Frauen zu werden; sie würden intensive biologische Forschung betreiben, durch die es möglich würde, mit Hilfe von Operationen am Gehirn und am Nervensystem Männer seelisch wie körperlich in Frauen umzuwandeln.“ (S. 57)

Diese Zeilen haben mir den Atem geraubt. Dies war eine Vision von Transsexualität als Separatismus, ein Bild davon, wie die Geschlechtsumwandlung von Mann zu Frau nicht nur die Nicht-Identifikation mit der Männlichkeit, sondern die Entfremdung von den Männern ausdrücken könnte. Hier wurde die Transition, ebenso wie die Revolution, in ästhetischen Begriffen umgedeutet, so als ob trans Frauen sich für die Transition entschieden hätten, nicht um irgendeine angeborene Geschlechtsidentität zu „bestätigen“, sondern weil es dumm und langweilig ist, ein Mann zu sein.

Vielleicht lese ich da zu viel hinein. Im Jahr 2013 wurde eine Veranstaltung in San Francisco, die als Hommage an Solanas anlässlich ihres 25. Todestages gedacht war, abgesagt, nachdem auf der Facebook-Seite ein erbitterter Konflikt über die von einigen als transphobisch empfundene Haltung von Solanas ausgebrochen war. Eine trans Frau beschrieb, dass sie in queeren Räumen von radikalen Feministinnen belästigt wurde, die sich fast genauso oft auf Solanas beriefen wie auf Janice Raymond, deren Buch „The Transsexual Empire: The Making of the She-Male“ ein Klassiker des Anti-Trans-Feminismus ist. Andere gingen in die Offensive. Mira Bellwether, die Macherin des Punk-Rock-Zines *Fucking Trans Women*, schrieb einen langen Blogbeitrag, in dem sie ihre Bedenken gegen die Veranstaltung darlegte und das SCUM-Manifest als „das möglicherweise schlimmste und bösartigste Beispiel lesbisch-feministischer Hassrede“ der Geschichte bezeichnete. Sie wirft Solanas biologischen Essentialismus ersten Grades vor, welchen sie in Solanas angeblichen Bezug zur Genwissenschaft begründet sieht:

„Der Mann ist eine biologische Katastrophe: Das (männliche) Y-Gen ist ein unvollständiges (weibliches) X-Gen, d.h. es hat eine unvollständige Chromosomenstruktur. Mit anderen Worten, der Mann ist eine unvollständige Frau, eine wandelnde Fehlgeburt, die schon im Genstadium verkümmert ist.“ (S. 9)

Für Bellwether ist dies der eindeutige Beweis, dass alles, was SCUM über Männer sagt, auch für trans Frauen gilt.

Dennoch sind dies merkwürdige Anschuldigungen. Solanas als „lesbische Feministin“ zu bezeichnen, impliziert fälschlicherweise, dass sie mit Lesbengruppen wie *Lavender Menace* aus New York City in Verbindung stand, die 1970 kurzzeitig den Second Congress to Unite Women kaperten, um gegen Homophobie in der Frauenbewegung zu protestieren und ihr klassisches Pamphlet „The Woman-Identified Woman“ („Die sich als Frau identifizierende Frau“; Anm. d. Red.) zu verbreiten. Aber Solanas war weder eine politische Lesbe noch eine lesbische Politikerin. Sie war auf jeden Fall eine Einzelgängerin und Außenseiterin, eine kämpfende Schriftstellerin und Sexarbeiterin, die sich manchmal als homosexuell identifizierte, aber sich eigentlich nur um sich selbst kümmerte.

Was die Frage der Genetik angeht, so sollte ich wohl beleidigt sein, wenn der gute Name meiner Y-Chromosomen in den Schmutz gezogen wird. Ehrlich gesagt, fällt es mir aber schwer, mich an etwas aufzugeilen, das ich für ungefähr so wertvoll halte wie einen 15-Dollar-Gutschein für die Videothek. Die Wahrheit ist: Wenn es für zeitgenössische Leser*innen schwer ist, in Solanas' Analyse, Männer und trans Frauen auseinanderzuhalten, dann nicht, weil sie alle trans Frauen für Männer hält; sondern, wenn überhaupt, weil für sie alle Männer verkappte trans Frauen sind. Wenn Solanas zischt, dass Männlichkeit eine „Mangelkrankheit“ sei, erinnert mich das an jene trans

Frauen, die sich selbst, nur halb im Scherz, eine Testosteronvergiftung diagnostizieren. Wenn sie knurrt, Männer seien „biologische Unfälle“, höre ich nur die eminent vernünftige Behauptung, dass jeder Mann buchstäblich eine Frau ist, die im falschen Körper gefangen ist. Das ist es, was das SCUM-Manifest als „Pussy-Neid“ bezeichnet, unter dem alle Männer leiden, auch wenn sich nur wenige trauen, dies zuzugeben – abgesehen von „Schwulen“ und „Drag Queens“, die Solanas zu den am wenigsten elenden unter ihnen zählt.

Bellwether könnte einwenden, dass ich wieder einmal zu großzügig bin. Aber Großzügigkeit ist die einzige Haltung, in der ein so brisanter Text wie das SCUM-Manifest jemals hätte aufgenommen werden können. Immerhin handelt es sich um ein Pamphlet, das Massenmord und – noch schlimmer – Sachbeschädigung befürwortet. Es ist nicht so, dass diejenigen, die ihre Enttäuschung über die abgesagte Tributveranstaltung zum Ausdruck brachten, damit auch Solanas' langfristige Pläne zur totalen Auslöschung der Menschheit (einschließlich der Frauen) oder ihren Mordversuch an einem Mann, der Suppendosen malte, pauschal guthießen. Für die National Organization for Women (NOW) war die Schießerei lediglich der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen brachte. Trotz ihres jungen Alters – sie wurde 1966, also nur zwei Jahre zuvor, gegründet – zerbrach die bereits wegen Abtreibung und Lesbentum zerstrittene Organisation. Als die radikalen Feministinnen Ti-Grace Atkinson und Florynce Kennedy Solanas im Gefängnis besuchten und Letztere sich bereit erklärte, sie pro bono zu vertreten, bemühte sich die damalige NOW-Präsidentin Betty Friedan, die Organisation von diesem einen Problem zu distanzieren. Sie forderte Kennedy in einem Telegramm auf, „SOFORT JEDE VERBINDUNG MIT VALERIE SOLANAS ZU UNTERLASSEN“. Innerhalb eines Jahres verließen sowohl Kennedy als auch Atkinson die Organisation und gründeten jeweils ihre eigenen, angeblich radikaleren Gruppen: die Feministische Partei und die Bewegung des 17. Oktober. Nachdem später die Solanas-Ehrung 2013 abgesagt wurde, veranstalteten Leute, die hofften, den Facebook-Streit persönlich klären zu können, eine Abspaltung mit dem Namen „We Who Have Complicated Feelings About Valerie Solanas“ („Wir, die wir komplizierte Gefühle zu Valerie Solanas haben“).

Diese Geschichten haben vielleicht weniger mit dem zu tun, was wirklich passiert ist, als mit dem, was Fredric Jameson einmal als „die ‚Emotion‘ der großen historiografischen Form“ bezeichnet hat – nämlich mit der Befriedigung, die chaotischen empirischen Daten der Vergangenheit zu einem eleganten historischen Bogen zusammenzufassen, in dem alles, was geschehen ist, nicht anders hätte geschehen können.

Zu sagen, dass diese Geschichten selten, wenn überhaupt „wahr“ sind, ist lediglich der Verweis, dass alle kulturellen Dinge, das SCUM-Manifest eingeschlossen, bestenfalls in zweiter Linie Anrufbeantworter für die Botschaften der Geschichte sind. Zuallererst sind sie Anlässe für Menschen, etwas zu fühlen: die Tonlage eines Wunsches oder die Fadenstärke einer Fantasie zu erhöhen, sich auf eine neue Art zu fühlen einzulassen oder den Schwur mit einer alten zu erneuern. Wir lesen und sehen Dinge, von der politischen Geschichte bis zur Popkultur, als Feministinnen und als Menschen, weil wir zu einer Gemeinschaft oder einer Öffentlichkeit gehören wollen, oder weil wir bei der Arbeit gestresst sind, oder weil wir auf der Suche nach einer Freundin oder einer Geliebten sind, oder vielleicht, weil wir darum kämpfen herauszufinden, wie wir uns politisch fühlen können in einem Zeitalter und einer Kultur, die vom allgemeinen Schiffbruch der schönen alten Geschichten der Geschichte geprägt sind.

Wenn Bellwether also das SCUM-Manifest als „den Gipfel des fehlgeleiteten und hasserfüllten Feminismus der zweiten Welle und des Lesbenfeminismus“ verurteilt, ist diese Verurteilung ein Vehikel für eine Art von politischer Enttäuschung, die Feministinnen gerne in Bezug auf frühere Generationen von Feministinnen kultivieren. In dieser Version der Geschichte schloss der Feminismus in der Vergangenheit trans Frauen aus, lernt jetzt, trans Frauen einzubeziehen, und wird in Zukunft trans Frauen in den Mittelpunkt stellen. Die Plausibilität dieser Geschichte ist zweifelsohne auf einen riskanten Revisionismus zurückzuführen, der durch die Bezeichnung trans-exkludierende radikale Feministinnen, oft abgekürzt TERF, impliziert wird. Wie die meisten

Feministinnen sind auch die TERFs keine Partei oder einheitliche Front. Ihre Überzeugungen sind zwar vielfältig, laufen aber meist auf die Ablehnung der Vorstellung hinaus, dass trans Frauen tatsächlich Frauen sind. Sie mögen auch den Namen TERF nicht besonders, den sie als Schimpfwort betrachten – ein Vorwurf, der verachtenswert wäre, wenn er nicht auch in dem Sinne stimmen würde, dass alle Bezeichnungen für Fanatismus diffamierend sein sollen. Das eigentliche Problem mit einem Epitheton wie TERF ist sein historiografischer Taschenspielertrick: nämlich die irrtümliche Annahme, dass alle TERFs Sturköpfe sind, die die dritte Welle verpasst haben, radikale Feministinnen der alten Schule, die es nie besser gelernt haben. Dies erlaubt es, sie als eine Art lebenden Anachronismus zu betrachten, in welchem man die Vergangenheit erkennen kann, ähnlich wie sich die europäischen Anthropolog*innen die sogenannten primitiven Gesellschaften als eine in Bernstein gefangene, frühere Stufe der zivilisatorischen Entwicklung vorstellten.

Tatsächlich wäre es besser, über TERFs im Kontext des Internets zu sprechen, wo eine rebellische Allianz von Bloggerinnen wie Meghan Murphy von *Feminist Current* und Linda Shanko von *GenderTrender* ihre Tage damit verbringt, Clickbaits auf die thermischen Abluftöffnungen des transsexuellen Imperiums zu feuern. Die wahren Kämpfe toben auf Tumblr, in Form von Kommentaren, Memes und Doxing; es ist zum Beispiel möglich, Tumblrs zu finden, die sich ausschließlich dem Katalogisieren anderer Tumblr-Nutzer*innen widmen, die als „genderkritische Feministen“ bekannt sind, wie sie sich selbst gerne bezeichnen. Aber dieser Konflikt hat genauso viel mit den Besonderheiten der sozialen Medien zu tun – insbesondere mit Tumblr, Twitter und Reddit – wie mit einem großen ideologischen Konflikt. Wenn eine Subkultur eine extremistische Politik vertritt, vor allem online, ist es verlockend, aber oft falsch, diese Politik für das schlagende Herz dieser Subkultur zu halten. Es lohnt sich, darüber nachzudenken, ob TERFs, wie auch bestimmte Strömungen der Alt-Right-Bewegung, weniger durch ihre politische Ideologie (wie schädlich sie auch immer sein mag) als vielmehr durch eine komplexe, offen gesagt, faszinierende Beziehung zum Trolling definiert werden könnten, die künftige Anthropolog*innen, die das Problem der digitalen Ethnografie gelöst haben werden, näher erläutern sollen.

Denn auch wenn der radikale Feminismus insgesamt seinen Anteil an trans-liebenden Lesben und trans-hassenden Heterosexuellen hatte, so gibt es doch eine historische Linie, die vom politischen Lesbentum als einer spezifischen, keineswegs dominanten Tendenz innerhalb des radikalen Feminismus bis zu dem zeitgenössischen Phänomen reicht, das wir als trans-exkludierenden radikalen Feminismus bezeichnen. Nehmen wir Sheila Jeffreys, eine englische, lesbische Feministin, die kürzlich von einer Professur an der Universität von Melbourne in Australien zurückgetreten ist. In ihren wilden und unbekümmerten Jugendtagen war Jeffreys Mitglied der Leeds Revolutionary Feminist Group, die durch ihren feurigen Konferenzbeitrag „Political Lesbianism: The Case Against Heterosexuality“ bekannt wurde, den sie 1979 veröffentlichte. Der Beitrag definierte eine politische Lesbe als „eine Frau, die sich als Frau identifiziert und nicht mit Männern fickt“, forderte aber keinen homosexuellen Sex. Der Artikel teilte mit dem SCUM-Manifest auch einen todernsten Sinn für Humor: „Eine heterosexuelle Feministin zu sein, ist so, als wäre man im Widerstand im von den Nazis besetzten Europa, wo man tagsüber eine Brücke in die Luft sprengt und sich abends beeilt, sie zu reparieren.“ Heutzutage hat Jeffreys es sich zur Aufgabe gemacht, trans Frauen zu verunglimpfen, und steht damit auf der Liste der TERF-Redner*innen ganz oben. Wie viele TERFs ist sie der Meinung, dass die billigen Imitationen von Weiblichkeit durch trans Frauen (wie sie sie sich vorstellt) die gleichen schädlichen Stereotypen reproduzieren, durch die Frauen überhaupt erst untergeordnet werden. „Transgenderismus auf Seiten der Männer“, schreibt Jeffreys in ihrem 2014 erschienenen Buch „Gender Hurts“, „kann als rücksichtslose Aneignung der Erfahrungen und der Existenz von Frauen gesehen werden.“ Sie zitiert auch gerne sexologische Literatur, die „Transgenderismus“ als eine Paraphilie einstuft. Es ist eine beliebte Behauptung von TERFs wie Jeffreys, dass trans Frauen triebhafte Eindringlinge sind, kranke Voyeure, die sich verschworen haben, in reine Frauenräume einzudringen und den größten Hörsaal-Raubzug der Militärgeschichte durchzuführen.

Ich stimme dieser Beschreibung gerne zu. Hätte ich jemals das Glück gehabt, das legendäre

Michigan Womyn's Music Festival zu besuchen, bevor es 2015 durch die Hand von trans Aktivist*innen zerstört wurde, dann hättet ihr eure Birkenstocks darauf verwetten können, dass es nicht wegen der Musik gewesen wäre. Zumindest unter Lesben lässt sich der trans-exkludierende radikale Feminismus am ehesten als Schwulenpanik, *girl-on-girl*-Edition, verstehen. Es geht hier nicht darum, dass sich alle TERFs heimlich zu trans Frauen hingezogen fühlen – obwohl diese köstliche Ironie zweifellos häufiger vorkommt, als irgendjemand zugeben möchte –, sondern vielmehr darum, dass der trans-exklusive Feminismus die Angst der politischen Lesben vor der Unregierbarkeit des Begehrens geerbt hat. Das traditionelle Subjekt der Schwulenpanik, sei es ein US-Senator oder nur ein Mitglied des Repräsentantenhauses, ist ein Subjekt, das von seinem eigenen politisch kompromittierenden Begehren bedroht ist: Um sich selbst zu schützen, projiziert es dieses Begehren auf einen anderen, den es nun über Gesetze oder Prügel zur Nichtexistenz verdammen kann. Auch die politische Lesbe ist ein Subjekt, das zwischen der Pest der Politik und der Cholera des Begehrens steckt. Wie Jeffreys 2015 in einer Rede vor der Lesbian History Group in London sagte, war politisches Lesbentum als Lösung für die allzu reale kognitive Dissonanz gedacht, die der heterosexuelle Feminismus hervorruft: „Warum gehst du zu all diesen Treffen, bei denen du all diese wunderbaren Theorien und Politiken aufstellst, und dann gehst du nach Hause, in meinem Fall zu Dave, und sitzt da, weißt du, vor dem Fernseher und denkst: ‚Das ist seltsam. Das fühlt sich seltsam an.‘“ Aber echter Separatismus hört nicht damit auf, dass man seinen Mann verlässt. Er geht mit paranoider Strenge dazu über, die Wohnungen des Geistes von allem zu säubern, was auch nur entfernt mit dem Patriarchat zu tun hat. Das Begehren ist da keine Ausnahme. Politisches Lesbentum beruht auf der Überzeugung, dass selbst das Begehren bei genügend hohen Temperaturen biegsam wird. Für Jeffreys und ihre Genossinnen war das Lesbischsein keine angeborene Identität, sondern ein Akt des politischen Willens. Dies war eine Welt, in der Biologie kein Schicksal war, eine Welt, in der es beim Lesbischsein darum ging, was einen wach, nicht was einen nass machte.

Nur war die Heterosexualität vielleicht auch für Dave nicht das Richtige. Es scheint Jeffreys nie in den Sinn gekommen zu sein, dass einige von uns „Transgendern“, wie sie uns gerne nennt, sich vielleicht gerade deshalb für eine Transition entscheiden, um dem Gefängnis zu entkommen, für das sie die Heterosexualität erklärt. Es ist eine große Ironie der feministischen Geschichte, dass es keine Frau gibt, die sich mehr als Frau identifiziert als ein lesbisches trans Girl wie ich, und dass die trans Sängerin Beth Elliott und ihre Schwestern die ersten politischen Lesben waren: Frauen, die sowohl den Männern in ihrem Leben als auch den Männern, deren Leben sie gelebt hatten, den Rücken gekehrt hatten. Wir sind Separatistinnen unserer eigenen Körper. Wir sind so militant, dass wir regelmäßig Maßnahmen ergreifen, um den Weltvorrat an männlicher Biologie zu vergiften. Zu TERFs wie Jeffreys sagen wir lediglich, dass Nachahmung die höchste Form der Schmeichelei ist. Denn seien wir mal ehrlich: Wegen Jeffreys haben sich ein paar Frauen in den 70ern die Haare schneiden lassen. Wegen uns gibt es buchstäblich weniger Männer auf diesem Planeten. Valerie Solanas zumindest wäre stolz darauf. Die Gesellschaft zur Vernichtung der Männer ist ein ziemlich fabelhafter Name für einen transsexuellen Buchclub.

Aber jetzt überstrapaziere ich die Lektüre wirklich. Dass trans Lesben als eine Art feministische Avantgarde überhöht werden sollten, ist eine ebenso unhaltbare wie attraktive Vorstellung. Wenn ich sie verteidigen würde, würde ich das vernachlässigen, was ich für die wahre Lehre des politischen Lesbentums als gescheitertes Projekt halte: dass nichts Gutes dabei herauskommt, wenn man das Begehren zwingt, sich politischen Prinzipien anzupassen. Das bedeutet nicht, dass die Politik keine Rolle für das Begehren spielen kann. Solidarität zum Beispiel kann furchtbar erregend sein – das war zweifellos eines der besten Dinge, die die Consciousness-Raising Gruppen der 70er Jahre für sich verbuchen konnten. Aber man kann nicht als Akt der Solidarität erregt werden, so wie man vielleicht Briefumschläge vollstopft oder in politischer Schwesternschaft durch die Straßen marschiert. Das Begehren ist von Natur aus kindlich und gegenüber jeglicher Form der Regierung misstrauisch. An dem Tag, an dem wir anfangen, es durch die Rechtmäßigkeit des politischen Inhalts zu qualifizieren, beginnen wir, bestimmte Wünsche vorzuschreiben und andere zu verbieten. Auf diesem Weg liegt allein der Moralismus vor uns. Man stelle sich für einen

Moment das Leben als feministische Anemone vor, in dem die Ranken des Begehrens sich im Nu vor jeder Berührung durch das Patriarchat zurückziehen. Es würde nichts Sehenswertes mehr im Fernsehen laufen.

Es muss betont werden, wie unpopulär es heute in der Linken ist, die Vorstellung zu unterstützen, dass Transition nicht die Wahrheit einer Identität, sondern die Kraft eines Begehrens ausdrückt. Dies würde voraussetzen, dass man Transidentität nicht als das versteht, was man ist, sondern als das, was man will. Die primäre Funktion der Geschlechtsidentität als politisches Konzept – und in zunehmendem Maße auch als rechtliches Konzept – besteht darin, die Rolle des Begehrens bei dem, was wir Geschlecht nennen, einzuschränken, wenn nicht gar völlig zu leugnen. Historisch gesehen resultiert dies aus dem Wunsch von Transgender-Befürworter*innen, Befürchtungen zu zerstreuen, dass trans Personen und insbesondere trans Frauen die Transition vollziehen, um Sachen zu bekommen: Geld, Sex, rechtliche Privilegien, kleine Mädchen in öffentlichen Toiletten. Wie der politische Theoretiker Paisley Currah feststellt, ist der Staat viel eher bereit, eine Geschlechtsumwandlung anzuerkennen, wenn die umgewandelten Personen nichts davon haben. Im Jahr 2002 erklärte der Oberste Gerichtshof von Kansas die Ehe einer trans Frau und ihres damals verstorbenen cis-geschlechtlichen Ehemannes, dessen 2,5 Millionen Dollar schweres Vermögen sie erben sollte, mit der Begründung für ungültig, dass ihre Verbindung aufgrund des Verbots der gleichgeschlechtlichen Ehe in Kansas ungültig sei. Das Geschlecht auf der Geburtsurkunde der Frau aus Wisconsin, die sie Jahre zuvor erfolgreich von M auf F geändert hatte, erwies sich nun als wertlos, als sie versuchte, damit Kasse zu machen.

Ich sage nicht, dass ich glaube, dass diese Frau die Transition vorgenommen hat, um schnell reich zu werden. Was ich sagen will, ist: Was wäre, wenn sie es getan hätte? Ich bezweifle, dass irgendjemand von uns sich dem Procedere unterzieht, nur weil wir auf irgendeine abstrakte, akademische Art und Weise eine Frau „sein“ wollen. Ich zumindest ganz sicher nicht. Ich tat es für den Tratsch und die Komplimente, für Lippenstift und Wimperntusche, für das Weinen im Kino, um die Freundin von jemandem zu sein, um ihr zu erlauben, die Rechnung zu bezahlen oder mir die Taschen zu tragen, für den wohlwollenden Chauvinismus von Bankangestellten und Kabelträgern, für die telefonische Intimität einer weiblichen Fernfreundschaft, dafür, dass ich mich im Badezimmer schminke, flankiert wie Christus von einer Sünderin auf jeder Seite, für Sexspielzeug, dafür, dass ich mich heiß fühle, dafür, dass ich von Butches angemacht werde, für das geheime Wissen, vor welchen Lesben man sich in Acht nehmen muss, für Bikinioberteile und all die Kleider, und, oh mein Gott, für die Brüste. Aber hier zeigt sich das Problem mit dem Begehren: Wir wollen selten die Dinge, die wir wollen sollten. Jede TERF wird dir sagen, dass die meisten dieser Dinge nur die traditionellen Insignien der patriarchalischen Weiblichkeit sind. Sie wird auch nicht Unrecht haben. Um es klar zu sagen: TERFs sind gender-Abolitionistinnen, auch wenn dieser Abolitionismus nur ein Deckmantel für die übliche moralische Abscheu ist. Wenn es um die Frage der feministischen Revolution geht, lassen TERFs trans Mädchen wie mich mit unseren Schminkkoffern im Staub liegen. In dieser Hinsicht ist jemand wie Ti-Grace Atkinson, eine selbsternannte radikale Feministin, die sich der revolutionären Abschaffung des Geschlechts als Unterdrückungssystem verschrieben hat, nicht der Dinosaurier – nein ich, die ich mir alle zwei Wochen die Augenbrauen fädeln lasse, bin es.

Vielleicht muss mein Bewusstsein geschärft werden. Doch ich zucke mit den Schultern. Wenn die Fluggesellschaft dein Gepäck verliert, machst du keine prinzipielle politische Aussage über die Tyrannei des Privateigentums; du willst einfach nur dein verdammtes Gepäck zurück. Am schmerzlichsten zeigt sich dies im Fall der Geschlechtschirurgie, welche eine Clique von Queer-Theoretiker*innen immer noch verblüfft, die aufgrund eines gemeinsamen Präfixes nur allzu bereit sind, Transgender-Personen als Maskottchen für ihre Politik der Transgression zu benutzen. Heutzutage ist der Glaube, dass man durch eine Vulva zu einer richtigen Frau wird, extrem rückschrittlich. Viele gute Feministinnen können die Geschlechtsoperationen nur als persönliche ästhetische Entscheidung nachvollziehen: Wenn man sich dadurch in seinem Körper wohler fühlt, ist das toll. Das ist ebenso falsch wie herablassend. Natürlich sind geschlechtsangleichende

Operationen ästhetische Eingriffe, die sich nicht von den sogenannten Schönheitsoperationen unterscheiden, sondern mit ihnen einhergehen. (Niemand geht in den Operationsaal, um eine hässliche Muschi zu bekommen.) Es geht also nicht darum, dass es sich nicht um ästhetische Entscheidungen handelt; es geht darum, dass sie nicht persönlich sind. Das ist das grundlegende Paradoxon ästhetischer Urteile: Sie sind gleichzeitig subjektiv und universell. Trans Frauen wollen keine Geschlechtsumwandlung, weil sie persönlich der Meinung sind, dass eine Vulva besser aussehen oder sich besser anfühlen würde als ein Penis. Trans Frauen wollen eine Operation, weil die meisten Frauen Vulven haben. Das kann man transphobisch finden, wenn man will – das wird mich aber nicht davon abhalten, meinen Schwanz in eine Origamiblume zu zerlegen.

Ich bin tendenziös, liebe Leser*innen, weil ich versuche, etwas zu artikulieren, über das sich nur wenige von uns zu sprechen trauen, vor allem in der Öffentlichkeit, vor allem, wenn wir versuchen, uns politisch zu fühlen: nicht die (für uns, die wir sie leben) langweilig offensichtliche Tatsache, dass viele trans Frauen sich wünschen, cis Frauen zu sein, sondern die dunklere, schwierigere Tatsache, dass viele trans Frauen sich wünschen, Frauen zu sein. Punkt. Das ist ausdrücklich nichts, was trans Frauen zu wollen haben. Die Grammatik des zeitgenössischen trans Aktivismus duldet keinen Konjunktiv. Trans Frauen sind Frauen, werden wir mit seidener Herablassung getadelt, als ob wir uns alle mit Chimamanda Ngozi Adichie verwechseln würden, als ob wir alle einfach in der falschen Politik gefangen wären, als ob das Heilmittel für Dysphorie Wokeness wäre. Wie kann man etwas sein wollen, was man bereits ist? Verlangen impliziert Mangel; wollen impliziert wünschen. Sich einzugestehen, dass das, was Frauen wie mich transsexuell macht, nicht die Identität, sondern das Begehren ist, bedeutet zuzugeben, wie viel von der Transition in den Warteräumen der Wünsche stattfindet. Sich einzugestehen, dass deine Brüste vielleicht nie kommen, deine Stimme vielleicht nie hell klingen wird, deine Eltern vielleicht nie zurückrufen.

Nennen wir es die Romantik der Enttäuschung. Du willst etwas. Du hast ein Objekt gefunden, das dir geben wird, was du willst. Dieses Objekt ist eine Person, eine Politik, eine Kunstform oder eine Bluse, die passt. Du hängst dich an dieses Objekt, folgst ihm, trägst es mit dir herum, siehst es im Fernsehen. Du sagst dir, eines Tages, wird es dir geben, was du willst. Und dann, eines Tages, tut es das nicht. Jetzt dämmert es dir, dass dein Objekt dir wahrscheinlich nie geben wird, was du willst. Aber das ist nicht das, was enttäuschend ist, nicht wirklich. Enttäuschend ist das, was dann passiert: nichts. Du behältst dein Objekt. Du folgst ihm weiter, verstaust es in einer Schublade, gießt es, twitterst es an. Es gibt dir immer noch nicht das, was du willst – aber das wusstest du ja. Du gewinnst sogar eine weitere Erkenntnis: Dass du nicht bekommst, was du willst, hat sehr wenig damit zu tun, dass du es willst. Wenn du es besser weißt, wird es aber in der Regel auch nicht besser. Man will etwas, nicht weil das Wollen dazu führt, dass man es bekommt. Man will es, weil man es will. Dies ist die Enttäuschung nullter Ordnung, die alles Begehren strukturiert und möglich macht. Denn wenn man nur Dinge wollen könnte, die man garantiert bekommt, könnte man überhaupt nichts wollen.

Damit will ich kein Mitleid für traurige Transen wie mich erregen. Wir haben genug Rosen neben unseren Betten. Vielmehr soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass auch trans Frauen etwas wollen. Die Ablagerungen unseres Begehrens sind so tief und fein wie sonst was. Der Reichtum unseres Verlangens ist atemberaubend. Vielleicht ist das der Grund, warum sich das Coming-out wie eine Niederlage anfühlen kann, warum sich das erste Kleid wie der erste Kuss anfühlen kann, warum sich Dysphorie wie Herzschmerz anfühlen kann. Ein anderer Name für Enttäuschung ist schließlich Liebe.

**

Bei diesem Essay handelt es sich um eine gekürzte und von der Redaktion übersetzte Fassung des Textes, der im Winter 2018 im Magazin [n+1, Issue 30](#) erschienen ist.

Zusätzlich verwendete Literatur

Solanas, Valerie (2022): Manifest der Gesellschaft zur Vernichtung der Männer. Aus dem amerikanischen Englisch von Nils-Thomas Lindquist, hrsg. von Barbara Kalender. März Verlag, Berlin.

Zitathinweis: Andrea Long Chu: Über Frauenbegehren. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1781>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Liebe in Zeiten des Kapitalismus



Eva Illouz

Warum Liebe endet

Eine Soziologie negativer Beziehungen

Wenn sich Sexualität und Intimität in den Dienst des Konsumkapitalismus stellen, verlieren sie ihr emanzipatorisches Potenzial für den politischen Kampf.

Rezensiert von [Max Tribukait](#)

Traditionellerweise ist es die Psychologie, die uns hilft unsere innersten Gefühle und unsere Sexualität zu erkennen. Unsere intimsten Bedürfnisse sind ihr Privileg. Eva Illouz macht dieser Vorstellung ein Ende. In „Warum Liebe endet“ widmet sie sich „negativen Beziehungen“ (S. 147) – Beziehungen also, die antisozial und flüchtig sind: Bindungen, die enden, bevor sie beginnen. Ihre soziologische Kritik der Emotionen ist unabdingbar für eine Kritik des Kapitalismus selbst.

Um zu verstehen, woher diese neue Beziehungslosigkeit rührt, nimmt Eva Illouz uns zunächst mit auf den Siegeszug des Kapitalismus. Die Geschichte der „Affinitäten zwischen negativen Beziehungen und dem skopischen Kapitalismus“ (S. 332), die Illouz präzise bis in die kleinsten Verstrickungen analysiert, ist eigentlich schnell erzählt: Der gegenwärtige Kapitalismus hat ebenso unsere Sexualität wie unsere Gefühlswelt auf eine Weise umstrukturiert, die dazu führt, dass stabile, dauerhafte Beziehungen kaum mehr möglich sind. Und zwar, weil Interaktionen zwischen Menschen zunehmend marktförmig strukturiert werden: Wir begegnen und verstehen uns selbst als Waren, die wir gebrauchen und von denen Gebrauch gemacht werden kann. Um das zu belegen, reicht der Blick in die Schöne Neue Welten des Internet-Datings, des Gelegenheitssexes, der programmatischen Bindungslosigkeit. Illouz' klare Skepsis gegenüber diesen Facetten von Zwischenmenschlichkeit ist dabei aber nie das Ergebnis eines rein theoretischen Pessimismus gegenüber dem Zustand unserer Gesellschaft. Auch verbirgt sich hier keineswegs eine moralisierende Verurteilung. Ihr Buch lässt Menschen selbst von ihren sexuellen und emotionalen Beziehungen – und vor allem von ihren Trennungen – erzählen und versucht auf dieser Grundlage

„die verschiedenen Arten und Weisen [zu] beschreiben, wie die Aneignung des sexuellen Körpers durch den skopischen Kapitalismus das Selbst, das Selbstwertgefühl und die Regeln zur Begründung von Beziehungen transformiert“ (S. 343).

Das doppelte Gesicht der Freiheit

In klassisch marxistisch-ideologiekritischer Herangehensweise zeigt Illouz' „Kultursoziologie der Gefühle“ (S. 26), dass unsere Beziehungen und unsere Sexualität weit weniger individuell und subjektiv sind, als wir glauben. Beides lässt sich nicht von den gesellschaftlichen Bedingungen trennen, in denen wir leben. Mit Herausbildung der Konsumkultur im 20. Jahrhundert, so Illouz, wird die eigene Sexualität zu einem immer weniger privaten und immer mehr öffentlich sichtbaren Bereich des eigenen Selbst. Dieser Effekt „verwandelte die sexuelle Identität in eine durch Verbrauchsartikel vermittelte visuelle Darbietung und die sexuelle Befreiung in eine kulturelle Praxis, die sich durch eine Reihe von Signifikanten, Kodes und Stilen auszeichnete“ (S. 83). Mit der sexuellen Revolution der 1970er Jahre wird das moderne Subjekt also einerseits zunehmend frei

in seiner Wahl (oder Nichtwahl) der Liebesbeziehungen. Andererseits ist diese Freiheit, die vor allem von Frauen im Kampf gegen patriarchale Herrschaftsverhältnisse hart errungen wurde, von Beginn an mit einer ökonomischen Verwertungslogik besetzt, die einem visuellen – skopischen – Handlungsregime folgt.

So wenig Eva Illouz an den Errungenschaften dieser neuen sexuellen Freiheit zweifelt, so sehr macht sie stark, dass diese neu gewonnene Freiheit doch einer kritischen Einordnung bedarf. Ein heikles Unterfangen, gerät ein solches Vorhaben doch allzu schnell in den Verdacht des Konservatismus. Eine Kritik der Freiheit kann jedoch aus zwei Perspektiven erfolgen. Sie kann konservativ, aber auch auf emanzipatorische Weise geübt werden: „[N]ichts an ihr verlangt nach einer Rückkehr zu moralischer Prüderie, Verklemmtheit oder Doppelmoral.“ (S. 23) Sie macht also eine doppelte Strategie unabdingbar. Die Freiheit des Einzelnen muss zugleich bewahrt *und* kritisch hinterfragt werden. Plausibel fragt Illouz: Wenn die Kritik der Freiheit im ökonomischen Bereich geboten ist, warum nicht auch in persönlichen, emotionalen und sexuellen Belangen? Ihr geht es darum, wie der Kapitalismus das ursprünglich emanzipatorische Projekt der sexuellen Freiheit in ein neoliberales Paradigma umfunktionierte.

Der Mensch als ökonomischer Akteur

Im Kern geht Illouz von der Beobachtung aus, dass in modernen Beziehungen Skripte und Rituale des sozialen Zusammenlebens abhanden gekommen sind und deshalb die Frage, wie wir Beziehungen mit anderen Menschen beginnen und dauerhaft gestalten können, unbeantwortet bleibt. Während das vormoderne Liebesleben einer starken sozialen und normativen Strukturierung folgte, ist das zentrale Kennzeichen spätmoderner Beziehungen ihre Ungewissheit. Jederzeit können wir bestehende Beziehungen auflösen und neue Bindungen eingehen.

Das Entscheidende für Illouz ist, dass die positive Wahlfreiheit in der Spätmoderne dem Prinzip des Nicht-Wählens gewichen ist. „In der vernetzten Moderne wird die Nichtherausbildung von Bindungen zu einem soziologischen Phänomen an sich, zu einer eigenständigen sozialen und epistemischen Kategorie.“ (S. 40) Diese Nicht-Wahl transportiert einen permanenten Zustand der Ungewissheit über unsere Beziehungen und den eigenen Wert. Dabei erinnern die psychischen Ressourcen, die der oder die Einzelne zur Bewältigung dieser Ungewissheit braucht, an das Kalkül ökonomischer Akteure: „Spekulation und Risikoeinschätzung sind zu entscheidenden ökonomischen Aktivitäten geworden, und in derselben Geisteshaltung gehen Menschen heutzutage Beziehungen ein.“ (S. 249) Subjekte werden zu einer unkalkulierbaren, aber ökonomisch verwertbaren Größe, in einer – und das ist zentral – nach wie vor männlich dominierten Marktgesellschaft. Ihre patriarchale Struktur verweist „Männer und Frauen auf unterschiedliche Positionen im sexuellen Feld und in der Sozialstruktur der Intimbeziehungen“ (S. 136). Kapitalismus und Patriarchat sind deshalb, so zeigt Illouz, Bündnispartner zur Unterdrückung von Frauen.

Das Paradigma der Autonomie

Ein, wenn auch zweifellos nicht das einzige, Instrument dieser Umfunktionierung liegt, so zeigt Illouz, im therapeutischen Diskurs. Psychotherapeutische Behandlung, Selbsthilferatgeber und Mental Coaches haben vor allem eine Aufgabe: Sie sollen unseren Selbstwert schützen, unsere Eigenständigkeit stärken und helfen, unsere Potenziale zu entdecken. Doch ist der Fokus auf diese Zielsetzungen, so berechtigt und nötig sie sein mögen, nur schwer in Einklang mit der Fähigkeit zu bringen, Beziehungen aufzubauen und zu gestalten. Dieser Konflikt zwischen Autonomie und Bindungswunsch wird in gegenwärtigen Konstellationen einseitig aufgelöst. Nichts scheint wichtiger als das autonome, selbstbestimmte Individuum. Im kapitalistischen Neoliberalismus, so der Befund, hat die Gleichheit auf Grundlage der gegenseitigen Anerkennung stets das Nachsehen gegenüber der Freiheit des Selbst.

Eine solche Vorstellung, wonach nur wir selbst für unser Glück verantwortlich sind, ist dem spätmodernen Subjekt dabei mittlerweile so selbstverständlich geworden, dass wir überhaupt nicht mehr bemerken, welche Zumutung, welche Antisozialität uns hier entgegenschlägt. In einer solchen Welt, so bemerkt Illouz, „wäre unsere Psyche der einzige für das Auftrennen der von uns gewebten Kleider verantwortliche Akteur, während die Gesellschaftsordnung überhaupt nicht daraufhin befragt wird, warum wir so oft vor Kälte zittern“ (S. 274). Ihre Befragungen führt Illouz seit 20 Jahren immer wieder aufs Neue. Darin liegt der große Wert ihrer Untersuchungen. "Warum Liebe endet" hilft zu erkennen, „dass der Prozess des ‚Entliebens‘ zum Großteil eine Folge der Position des Subjektes in kapitalistischen Gesellschaften ist, die es in seinem Kampf um die Sicherung seines eigenen Wertes alleinlassen“ (S. 326).

Eva Illouz entwickelt ihre „Soziologie negativer Beziehungen“ nicht als Ratgeber, wie wir unsere Beziehungen, unsere Sexualität, unsere Körper und Emotionen gestalten sollten, um den individuellen Herausforderungen der Zwischenmenschlichkeit im Konsumkapitalismus zu begegnen. Ihr Buch ist weder eine Sammlung an Tipps, noch bietet es eine gangbare Alternative. So könnte man sich am Ende etwas ratlos zurückgelassen fühlen – schließlich bleibt die Frage: „Was tun?“ unbeantwortet. Doch ist es nicht eigentlich das Buch, das uns ratlos zurücklässt. Es sind die Bedingungen, unter denen wir unsere Beziehung führen und gestalten müssen, die uns ratlos werden lassen. Ein unromantisches Buch für unromantische Zeiten.

Eva Illouz 2020:

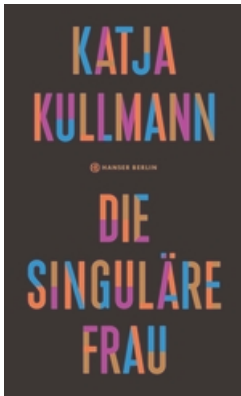
Warum Liebe endet. Eine Soziologie negativer Beziehungen. Übersetzt von: Michael Adrian.
Suhrkamp Verlag, Berlin.

ISBN: 978-3-518-29918-0.

447 Seiten. 20,00 Euro.

Zitathinweis: Max Tribukait: Liebe in Zeiten des Kapitalismus. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1784>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Jenseits von Zweisamkeitsschmacht und neoliberalen Individualismus



Katja Kullmann
Die Singuläre Frau

Es gibt viele Begriffe, um Frauen ohne romantische Beziehung zu beschreiben oder abzuwerten. Katja Kullmann verbindet die Kulturgeschichte alleinstehender Frauen mit einer persönlichen Auseinandersetzung.

Rezensiert von [peps perdu](#)

Literatur darüber, wie Menschen in (heterosexuellen) Zweierbeziehungen leben, gibt es wie Sand am Meer. Nicht erst seit „Ethical Slut“ von Dossie Easton und Janet Hardy geht eine Kritik daran mit einer stärkeren Auseinandersetzung mit offenen Beziehungsmodellen und Polyamorie einher. Im Mittelpunkt dieser Literatur steht aber immer entweder das „Streben nach Beziehung(en)“ oder das „In-romantischen-Beziehung(en)-sein“. Einer der bisher wenig in der Sachbuchliteratur aufgegriffenen Figur – der alleinstehenden Frau – nähert sich Katja Kullmann.

Diese Figur hat viele Gesichter und Erscheinungsformen – sie reichen von der selbstbewussten Solistin über die proseccotrinkende Single-Frau, bis hin zum „Mangelwesen“ oder zur feministischen „Störenfriedin“. Neuneinhalb Millionen Frauen in Deutschland sind alleinstehend – ein nicht zu unterschätzender Anteil der Gesamtbevölkerung. Und doch gibt es wenig Wissen über sie. Katja Kullmann nähert sich diesem Wissen an – von New York in den Wedding, von den höheren Töchtern zu den Arbeiterfrauen, mit Laurie Penny, bell hooks, Vivian Gornick und weiteren an ihrer Seite. Sie zieht eigene Anekdoten, literarische Auseinandersetzungen, wissenschaftliche Studien, politische Kampfschriften und popkulturelle Bezugnahmen heran, um Frauen, die – freiwillig oder nicht, bewusst oder unbewusst – nicht in romantischen Beziehungen leben, in ihrer Vielfältigkeit und ihren Gemeinsamkeiten einzufangen und sich der Figur der alleinstehenden Frau zu nähern. Von der *neuen* Frau in den 1920er und 30er Jahren, über die *ledige* Frau der Nachkriegszeit und die Singles der Sechziger Jahre, bis hin zu den *selbstverpartnerten jungen* Frauen heute – die selbstbewusste Aneignung und Definition über die eigene (romantische) Beziehungslosigkeit findet sich an unterschiedlichen historischen Stellen immer wieder.

Kullmann hebt dabei die Wichtigkeit anderer sozialer Beziehungen hervor; Ihr Lob der sogenannten „losen Bekanntschaften“, mit denen man einzelne Interessen teilt, aber nicht sozial eng verbunden ist, ist erfrischend, weil sie jenseits einer positiven Bezugnahme auf enge Freund*innenschaften auch das Besondere in entfernteren Verhältnissen hervorhebt. Kullmann geht es nicht um den individuellen Blick auf sich selbst, sondern um das Eingebunden-Sein in soziale Beziehungen, die nicht maßgeblich auf eine:n Partner:in ausgerichtet sind:

„Immer wieder setzte – und setzt – die Frau ohne Begleitung sich mit den mannigfaltigen Spielarten von sozialer Nähe und Distanz auseinander. So gut wie nichts nimmt sie für selbstverständlich. Sensibel lotet sie aus, wie weit, wie tief, wie hoch diese oder jene Bekanntschaft reichen könnte. Und das oft ohne jeden Erwartungsdruck.“

Jenseits der Exklusivität von Paarbeziehungen und den laut Kuhlmann damit einhergehenden Erwartungen geht es dabei darum, Verbindlichkeit mit Menschen herzustellen und dabei auch die Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten zwischenmenschlicher Beziehungen anzunehmen.

Singuläre Frauen als Schraubenzieher in den Rädern des Patriarchats

Kullman bezieht sich auf das Konzept der Amatonormativität der US-amerikanischen Philosophin Elizabeth Brake. Dies hinterfragt die weit verbreitete Annahme, dass es allen Menschen in einer romantischen Paarbeziehung besser ginge und solche Beziehungen daher ein erstrebenswertes Lebensziel seien. Der Ausschluss zeigt sich an vielen Stellen:

„Die Amatonormativität und die Heteronormativität sind noch immer Befestigungswälle, die diejenigen, die sich weder als Mann noch als Frau begreifen sowie diejenigen, die anders – oder eben: garnicht – lieben, als Obskuritäten im Außerhalb markieren.“

Auch wenn Annahmen wie die, dass die singuläre Frau „die eigentliche, die wahre Heldin der Moderne“ sei, übertrieben und wie ein ins Buch gegossenes Clickbaiting wirken, so zeigt Kullmann doch die Relevanz dieser Figur auf. Die singuläre Frau entwickelt sie als positive Bezugnahme auf den beziehungslosen Zustand, der nicht schon durch Vorannahmen eingefärbt ist und im Gegensatz zum Begriff des „Singles“ keinen Mangelbezug darstellt:

„Die Wortbedeutung von singulär changiert zwischen einmalig, einzigartig, unvergleichlich – und einzeln oder vereinzelt. Beides trifft auf die Frau ohne Begleitung zu.“

Zwischen Politischer Theorie und persönlichen Einblicken

Zu kurz kommt die Auseinandersetzung mit Heteronormativität und die Einbettung von Zweierbeziehungen in dieses Machtverhältnis: Wenn Katja Kullmann kurz anreißt, dass sie aus ihrer Perspektive als *weiße*, heterosexuelle cis-Frau schreibt, so wird dieses beziehungsweise gewordene Konstrukt des Patriarchats nur stellenweise mit angesprochen. Wenn Frauen im Patriarchat nur über ihr Verhältnis zu Männern gesehen und definiert werden, so hat aber die Figur der singulären Frau trotz allem etwas Disruptives.

Popkulturell akzeptable Bezugnahmen auf das Leben ohne Partnerschaft werden laut Kullmann nur als „Transitversionen einer Frau“ dargestellt, sei es in der sogenannten „chick lit“, in Serien wie „Sex and the City“ oder in Beyoncé-Songtexten. Sie geht auf die unterschiedlichen Wahrnehmungen und Erfahrungen entlang der Kategorien Alter, Klasse und Herkunft ein und findet doch immer wieder Gemeinsamkeiten in den Erzählungen singulärer Frauen. Interessant ist das Kapitel zur Entwicklung von Großstädten und die damit einhergehende Unabhängigkeit junger Frauen aus dem ländlichen Raum. Die dringend gebrauchte Arbeitskraft im späten 19. Jahrhundert ließ weltweit junge Frauen in die Städte strömen, die hier (noch) ungebunden das Sozial- und Nachtleben ebenso prägten wie bestimmte Wohnformen.

Selten habe ich nach dem Lesen noch so häufig über ein Buch gesprochen, was nicht nur mit dem Inhalt an sich, als vielmehr mit der Art und Weise zu tun hat, wie es geschrieben ist. Es ist eine gelungene Mischung aus Sachbuch, Essay und persönlichen Einblicken. Dabei nähert sich Kullmann unter Bezugnahme auf einen umfangreichen Quellenkatalog der Figur der alleinstehenden Frau. Der intelligente, manchmal bissige Humor, der vor allem Frauen mittleren Alters eigen zu sein scheint, und der eine gewisse Distanz zu sich selbst und zu anderen durchschimmern lässt, weicht im Verlauf des Buches ehrlichen Selbsterkenntnissen und Analysen, die das Patriarchat benennen und doch immer wieder auf die zwischenmenschliche Ebene zurückkehren. Kullmann sieht die Notwendigkeit für die Veränderung der Geschlechterverhältnisse – und so auch der Fixierung auf Paarbeziehungen. Es geht ihr darum, die große

Menschheitsgeschichte der romantischen Paarbeziehung in Frage zu stellen. Doch sich selbst sieht sie dabei weniger als Kämpferin als vielmehr als Deserteurin. Diesen Austritt aus den gesellschaftlichen Anforderungen zur Grundlage dieses spannenden Buches zu machen, verdient Dank.

Katja Kullmann 2022:
Die Singuläre Frau.
Hanser Verlag, Berlin.
ISBN: 978-3446269392.
336 Seiten. 24,00 Euro.

Zitathinweis: peps perdu: Jenseits von Zweisamkeitsschmacht und neoliberalen Individualismus. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1774>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Begehren und die Herrschaft des Patriarchats



Amia Srinivasan

Das Recht auf Sex

Feminismus im 21. Jahrhundert

Welche Politiken braucht es für ein feministisches, antirassistisches Begehren, das trotz eines politischen Anspruchs genau das bleibt: ein Freiraum, in dem die Fantasie regiert?

Rezensiert von [Lotte Warnsholdt](#)

Wie lässt sich das Begehren dorthin lenken, wo es anderen kein Leid zufügt (oder zumindest nicht mehr Leid, als es unvermeidbarer Liebeskummer sowieso tut)? Wer begehrt? Wer und was wird begehrt? Überhaupt, was heißt Begehren im Patriarchat eigentlich?

Das Buch „Das Recht auf Sex. Feminismus im 21. Jahrhundert“ der Philosophin Amia Srinivasan ist eine mäandernde Suche nach Antworten auf Fragen, die feministische Kämpfe gegenwärtig bewegen. Alle sechs Essays des Buches werden getragen von einem intersektionalen Ansatz, der sich unter anderem auf die Arbeiten von Catherine MacKinnon, bell hooks, Adrienne Rich und Angela Davis bezieht und damit gleichermaßen einen weiten Überblick über die feministischen Diskurse der letzten Jahrzehnte schenkt.

Liebe, Lehre und Macht

Für die deutsche Hochschullandschaft ist das Essay „Warum man nicht mit seinen Studierenden schlafen sollte“ zentral. Wenngleich sexuelle und romantische Beziehungen zwischen Professor und Studentin zunehmend als problematisch thematisiert werden, gehören intime Anbahnungen, vermeintliche Komplimente, sexistische Kommentare und körperliche Übergriffe in der Wissenschaft immer noch zur Tagesordnung für weiblich gelesene Studierende. Srinivasan nimmt diesen Missstand auf und führt eine überraschende Argumentation gegen ihn ein. Dort, wo es nicht um strafrechtlich relevante Übergriffe geht, sondern um – zumindest im juristischen Sinne – zulässige Verhältnisse, sollen nicht hochschuleigene Richtlinien intime Beziehungen zwischen Professor(_innen) und Studierenden verhindern, sondern eine gute pädagogische Praxis.

Um dieser Sexualpädagogik theoretisches Futter zu geben, greift Srinivasan auf eine der Grundannahmen der Psychoanalyse zurück: die Übertragungslehre. Genau wie in der Psychoanalyse komme es in der Lehre zu einer Übertragung zwischen Lehrer_in und Schüler_in. Doch während der_die Analytiker_in qua Berufsstand verpflichtet ist, diese Übertragung therapeutisch zu nutzen und aus ihr keinen eigenen sexuellen oder sonst wie egoistisch motivierten Gewinn zu ziehen, durchläuft kaum ein_e Professor_in auch nur je eine pädagogische Schulung. Laut Freud ist die Übertragung eine Projektion früherer Erfahrungen, – sie richtet sich nicht an die Person hinter dem_der Analytiker_in. Sondern die Gefühle dem_der Analytiker_in gegenüber sind projizierte Ängste und Bedürfnisse aus der prägenden Vergangenheit. Srinivasan erkennt richtig, dass es sich zwar bei jeder Verliebtheit um Projektion handelt. Sie schließt aber ebenso richtig, dass diese sehr banale Feststellung längst nicht ausreicht, um der Projektion in asymmetrischen

Machtverhältnissen unhinterfragt nachzugehen.

Der bequeme Weg in der Lehre – zumindest für die Lehrenden – vermeidet die Auseinandersetzung mit ihren Machtdynamiken. Der unbequeme Weg ist etwas origineller. Hier stehen nicht die Subjekte im Fokus, sondern das beinahe verschüttgegangene Objekt, die Lehre selbst: „Man muss fragen, welche Art von Liebe Lehrende als Lehrende den Lernenden entgegenbringen sollten.“ (S. 194) Ebenso sollte man fragen, welche Form von Interesse Lernende dem Lehrenden tatsächlich entgegenbringen. Wird Anerkennung, Neugier und Wissbegierde fälschlicherweise als sexuelles Interesse gelesen? Richtet sich das Interesse womöglich vielmehr an das, was der Lehrende repräsentiert, nämlich epistemische Macht?

Srinivasan meint, dass begehrt wird, was den Professor zu dem macht, was er in seiner Funktion als Professor ist. Es gibt Beispiele aus den letzten Jahren, in der diese vermeintlich begehrte und begehrende Person eine weibliche Person war. Das weist umso mehr daraufhin, dass es hier um die Machtposition an sich geht. Wer das verkennt, trifft vielleicht umso härter (möglicherweise trifft es ihn_sie aber auch gar nicht), was Srinivasan sehr nüchtern festhält:

„Wenn Lehrende die Sehnsucht Lernender nach epistemischer Macht in einen Schlüssel zur Sexualität verwandeln und es zulassen oder gar provozieren, zum Objekt ihres Begehrens zu werden, haben sie als Lehrende versagt.“ (S. 195)

Sie stützen dann eine patriarchale Logik, gegen die sie paradoxerweise in ihren theoretischen Arbeiten zeitweilig ins Feld ziehen. Können sie „der Versuchung, Nutzen aus der besonderen Sozialisierung von Frauen im Patriarchat“ (S. 204) zu ziehen nicht widerstehen, dann weisen sie ihrer Studentin den Platz zu, der ihr von Beginn an zuzustehen schien: als Assistentin, als Sekretärin, als „Spenderin emotionaler Fürsorge“ (S. 205).

Srinivasan fordert keine strengeren Richtlinien an den Hochschulen. Auch sie erkennt, dass bisher jede Regelung von formal einvernehmlichem Sex immer auch eine antifeministische Kehrseite hatte, die das Sexleben von Frauen entweder kontrollieren oder Frauen infantilisieren sollte. Aber vielleicht wären Institutionen für Lehrende nicht übel, die die Funktion der Supervision übernehmen. Auch die psychoanalytische Praxis samt ihrer Akteure ist nicht frei von widersprüchlichen Affekten, Gefühlsregungen und (Gegen-)übertragungen. Ihnen wird aber per Definition Platz eingeräumt; etwas das der Wissenschaft häufig fehlt. Bis eine neue Kultur der Lehre an den Hochschulen einzieht, bleibt – gegen jede produktive Logik des patriarchal-kapitalistischen Systems – die Forderung: Just don't do it!

Abolitionistischer Feminismus

Während Srinivasan in ihren Essays eher Verhältnisbeschreibungen vornimmt, eine neue Ethik fordert und dabei stellenweise eine Kritik der ökonomischen Verhältnisse vermissen lässt, wird der Anspruch im letzten Essay des Buches radikaler. In „Sex, Karzeralismus, Kapitalismus“ tritt Srinivasan einer Karzeralpolitik (der Karzeralfeminismus setzt vornehmlich auf höhere Haftstrafen für Sexualverbrechen und Gewaltverbrechen gegen Frauen) entschieden entgegen. Sie argumentiert für einen abolitionistischen Feminismus, der antikarzeral, antikapitalistisch und antirassistisch agiert.

So soll nicht vergessen werden, wen das patriarchale System der westlichen Welt am härtesten trifft: Arbeiter_innen, Schwarze Frauen, Sinti_ zze, Rom_ nja, geflüchtete Frauen, Einwanderinnen, Frauen mit Kopftuch, queere Menschen. Sie leiden häufig doppelt, wenn die Gesetze, die Frauen schützen sollen, verschärft werden. Einerseits betrifft sie Gewalt im Haus, am Arbeitsplatz, im öffentlichen Raum häufiger als wohlhabende, zumal weiße Frauen. Andererseits ist ihnen mit der reinen Bestrafung ihres Freundes, Mannes, Sohnes, Arbeitgebers et cetera selten geholfen. Arm und verwundbar bleiben sie. Frauen, ungeachtet ihrer sozialen Unterschiede, ist eines gemeinsam:

„Sie alle werden aufgrund ihres Geschlechts unterdrückt, und das ist das Fundament ihrer empathischen und strategischen Allianz. Aber gerade die Formen des Leids, die nicht alle Frauen gemein haben – und vor denen einige durch ihren Wohlstand, ihre Hautfarbe, ihren Staatsbürgerstatus oder ihre Kaste bewahrt werden –, belasten die betroffenen Frauen am meisten.“ (S. 237).

Und genau deshalb, so schließt Srinivasan ihr Buch, sollte die Solidarität und der feministische Kampf immer dort hinstreben, wo die Kräfte am dringendsten gebraucht werden.

Amia Srinivasan 2022:

Das Recht auf Sex. Feminismus im 21. Jahrhundert. Übersetzt von: Anne Emmert und Claudia Arlinghaus.

Klett-Cotta Verlag, Stuttgart.

ISBN: 978-3-608-11843-8.

320 Seiten. 24,00 Euro.

Zitathinweis: Lotte Warnsholdt: Begehren und die Herrschaft des Patriarchats. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1776>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Liebe als Luxus und Ritual



Eva Illouz

Der Konsum der Romantik

Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus

Erfahrungen romantischer Augenblicke sind gebunden an Kauf und Konsum.

Rezensiert von [Nora Gerken](#)

Ich sitze mit meiner Freundin im Außenbereich einer Weinbar in der Stadt, in die wir zu zweit gereist sind. Es ist spät am Abend, wir sind in leichte Decken gehüllt, auf dem Tisch brennt eine Kerze, meine Freundin hält ihr Weinglas in einer Hand, trinkt hin und wieder einen Schluck, meines steht vor mir. Wir reden bis spät in die Nacht hinein und bestellen noch mehrere Gläser Rotwein. Unsere Blicke fallen abwechselnd auf unsere vom Kerzenschein beschienenen Gesichter und auf die Lichter der Stadt, die uns umhüllt. An diesem Abend haben wir das Gefühl, weit entfernt von unserem Alltag und ganz für uns sein zu können. Das wohlige Gefühl der innigen Verbundenheit sowie die Entschleunigung, die wir in dem Moment erleben, überblenden die Tatsache, dass uns all das nur möglich ist, weil wir – neben einem Pass, der uns das unbeschwerte Reisen über diverse Ländergrenzen hinweg erlaubt – über monetären Zugang zum touristischen Markt verfügen. Wir können in diesem Augenblick nur zu zweit an diesem Tisch in dieser Weinbar sitzen, weil wir uns unter anderem ein Zugticket gekauft, ein Hotelzimmer reserviert und viele Gläser Wein konsumiert haben.

Die französisch-israelische Soziologin Eva Illouz nimmt Situationen wie diese in ihrer Studie „Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus“ von 2007 historisch wie empirisch differenziert in den Blick. Entgegen der gesellschaftlich vorherrschenden Sichtweise, Liebe und Romantik würden sich in der Zurückgezogenheit des Privaten den Logiken des kapitalistischen Marktes entziehen, zeigt die Autorin, dass romantische Erfahrungen in der Gegenwart kaum ohne die Verwendung von Konsumartikeln auskommen und somit an den Markt gebunden sind.

Die Kommerzialisierung romantischer Liebe

Während klassische Positionen der Soziologie oft davon ausgehen, dass die Sphäre menschlicher Beziehungen durch den Einzug des Ökonomischen untergraben wird, nach und nach ihre Sinnhaftigkeit verliert und schließlich in eine alles einnehmende, kalkulierende Kälte abrutschen muss, richtet Illouz ihre Studie in einem fragenden Dazwischen ein. Jenseits einer normativen Kritik besteht ihr Interesse darin, unerwartete Widersprüche zu Tage zu fördern, die verdeutlichen, dass die Zusammenhänge von Markt und Romantik nicht so leicht zu entwirren oder gar festzusetzen sind.

So zeigt die historische Analyse, dass sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts parallel zum Rendezvous ein Freizeitmarkt entwickelt, der zunehmend die Erfahrung von Romantik kommerzialisiert. Besonders die Werbebranche sorgt dafür, dass kommerzielle Freizeitaktivitäten mehr und mehr mit romantischer Liebe assoziiert werden und umgekehrt Romantik mit Konsum. Produkte werden nun

vor allem vor dem Hintergrund romantischer Motive oder im Kontext von Liebesbeziehungen beworben.

Der im Laufe des 20. Jahrhunderts entstehende Freizeitbereich vermittelt einen Zugang zu Intimität, bindet die Liebenden jedoch durch Geld und Kauf fest an den Markt. Daraus ergibt sich für Illouz eine „politische Ökonomie der Liebesbeziehung“ (S. 89), die durch ungleiche Machtverhältnisse geprägt ist.

Kulturelle Praxen der Arbeiterklasse und romantische Standards der Mittelschicht

Wurden bestimmte kulturelle Praxen der Arbeiterklasse von der Mittelschicht übernommen und legitimiert, blieb die Idealvorstellung des Rendezvous trotzdem vom Wohlstand der Mittelschicht bestimmt. Neben dem Konsum von ebenfalls günstig zu erwerbenden Produkten des Massenmarktes, spielten dafür vor allem der Kauf von Luxusgütern wie teure Kleidung, Champagner oder der Besuch in einem hochpreisigen Restaurant eine zentrale Rolle. Ein ideales romantisches Treffen erforderte demnach nicht nur ein gewisses Maß an Freizeit, sondern in Bezug auf die Habitus-Theorie Pierre Bourdieus sowohl ausreichend finanzielles als auch kulturelles Kapital – also das Wissen um den richtigen Umgang mit den jeweiligen Luxuswaren und die Fähigkeit das eigene Verhalten den gehobenen sozialen Räumen anzupassen.

Obwohl Illouz herausstellt, dass die Arbeiterklasse sowie Teile der unteren Mittelschicht dadurch von der Erfüllung romantischer Ideale ausgeschlossen waren, findet sie gleichwohl Anhaltspunkte dafür, dass die Kommerzialisierung der romantischen Liebe punktuell auch zur Demokratisierung und zum Verschwimmen der Klassenunterschiede beigetragen hat.

Verhielten sich romantische Verhaltensweisen von Arbeiterklasse und Mittelschicht zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch vollständig entgegengesetzt zueinander, näherten sie sich in dessen weiteren Verlauf in einigen Fällen nach und nach an. Der aufsteigende Massenmarkt ermöglichte günstigere Preise und einen breiteren Zugang zu Luxusgütern, die vormals ausschließlich den reichen Klassen vorbehalten waren. Gleichzeitig übernahmen Angehörige der Mittelschicht einige Ausgehgewohnheiten der Arbeiterklasse, nachdem Unternehmer und die Werbebranche sie ihnen schmackhaft gemacht hatten. So entstammt etwa die kulturelle Praxis des Ausgehens zum Tanzen, um sich zu vergnügen und miteinander zu flirten, aus der Arbeiterklasse, die in der Enge ihrer Wohnungen keinen Raum für ein geregeltes Kennenlernen im Privaten fand und daher den Weg in die Öffentlichkeit suchte. Vormals von der Mittelschicht als sexuell und emotional zu freizügig abgewertet, wurde diese Praxis jedoch schnell von ihr übernommen, als sie in die Kommerzialisierung romantischer Freizeitaktivitäten mit einbezogen wurde. In den 1930er Jahren galt das Ausgehen zum Tanzen schließlich als die am häufigsten und von allen Teilen der Gesellschaft praktizierte Form des Rendezvous.

Konsum als romantisches Ritual

Ausschnitte aus Interviews, die Illouz mit „Gewährspersonen“ (S. 159) unterschiedlicher sozialer Klassen geführt hat, lassen erkennen, dass der gemeinsame romantische Augenblick vor allem durch den Konsum von Luxuswaren erlebt und erzeugt wird. Jenen kommt eine Symbolik und Emotionalität zu, die ihren bloßen ökonomischen Wert übersteigen. Luxusgüter definieren sich gerade nicht über das Notwendige oder einen gesellschaftlichen Nutzen. Ihr besonderes Charakteristikum ist es, nicht nützlich zu sein. Deshalb ermöglichen ihr Konsum und der dabei entstehende symbolische und emotionale Überschuss den Liebenden nicht nur intensive Gefühle in Kombination mit verschwenderischem Geldausgeben, sondern insbesondere den Eintritt in einen alternativen sozialen Raum außerhalb ihres Alltags. Hier festigt das Paar seine Beziehung über „das feierliche Zelebrieren“ (S. 167), während die Marktgesetze von Akkumulation und Leistung vernachlässigt werden.

Über das Ritual des Konsumierens – zum Beispiel durch das Öffnen einer Flasche Crémant in einem atmosphärischen Restaurant oder eine gemeinsame Reise zu zweit – erlebt das Paar einen romantischen Augenblick, der sie in einen besonderen sozialen Zwischenraum befördert und sich sinnfällig von ihren alltäglichen Strukturen und Pflichten abgrenzt.

Liminale Romantik

Dem Ritual kommt nach Illouz eine Schlüsselrolle zu. Darüber rahmt und vermittelt der kapitalistische Markt subjektive Erfahrungen von Romantik. Gleichzeitig bleibt die Anbindung an den Markt dabei meist verkannt. Das Paar erfährt mit zunehmender Ritualisierung Verbundenheit und festigt seine Beziehung. Mit dem wiederholten Eintritt in das Außeralltägliche verwischt jedoch auch die Selbstwahrnehmung als konsumierende Subjekte und ein mögliches Bewusstsein über die eigene Verwicklung in kapitalistische Machtverhältnisse schwindet.

Dabei liegt eigentlich gerade darin revolutionäres Potenzial. Die Art der Sozialität, die eine romantische Liebesbeziehung befördert, umreißt Eva Illouz als eher antiinstitutionell und organisch, anstatt vertraglich oder förmlich. Funktionierende Liebesbeziehungen werden eben nicht als eine immer gleichbleibende, starre Form, als distanziert oder gar kalt erlebt, sondern als lebendige, zugewandte zwischenmenschliche Beziehungen, die persönlich gestaltet werden – und somit über die Möglichkeit, Veränderung herbeizuführen, verfügen.

Die Interviewten, die sie befragt, erleben den romantischen Augenblick als „echtere“ Interaktion, fühlen sich entspannter und nehmen sich selbst mehr als Einheit wahr. Dies fasst die Autorin unter den Begriff der „communitas“ (S. 176). Dieser stammt von dem Soziologen Victor Turner, der damit den Zustand der emotionalen Verschmelzung unter Angehörigen einer Gruppe beschreibt, aus dem sich eine „Zwischenphase der ‚Liminalität‘“ (S. 175), des Austritts aus der sozialen Ordnung, ergibt. In diesem liminalen Zwischenraum besteht die Möglichkeit, aus den uns zugewiesenen Positionen herauszutreten und unbegrenzt alternative soziale Strukturen zu formieren.

Die Erfahrung des romantischen Konsums kennzeichnet also einen Moment des gemeinsamen Rückzugs des Paares in die Zweisamkeit, der zugleich als potenzielle Umkehr der Verhältnisse in die Gesellschaft zurückwirken kann. Dabei bleibt allerdings fraglich, in welchem Umfang dies realistisch möglich ist und ob sich Erfahrungen liminaler Romantik nicht eher als kurzfristige revolutionäre Mikropraktiken andeuten, die ihren spezifischen Rahmen nur schwer überschreiten. Da sich ohne ein kritisches Bewusstsein über die Einbindung in kapitalistische Strukturen langfristige und gesellschaftlich breite revolutionäre Veränderungen nicht realisieren können, bleiben Erfahrungen von Liminalität hier eher im konkreten Moment des Konsums und im romantischen Augenblick der Paarbeziehung verhaftet.

Eva Illouz 2007:

Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus. Übersetzt von: Andreas Wirthensohn.

Suhrkamp Verlag, Berlin.

ISBN: 978-3-518-29458-1.

343 Seiten. 22,00 Euro.

Zitathinweis: Nora Gerken: Liebe als Luxus und Ritual. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1775>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Verführung und Entfremdung



Marcel Herzog

Flirten für Männer

Schüchternheit überwinden, Frauen richtig ansprechen und erobern

Eine Verführungslehre betreibt die Zurichtung des Arbeiters für seine weitere Verwertbarkeit im Agilen Kapitalismus.

Rezensiert von [Theresa Hanske](#)

Der Markt für Persönlichkeitsentwicklung blüht – und treibt Blüten. Da findet auch ein Pick-Up Artist wie Marcel Herzog noch eine Nische, um seine Erfahrungen zu verkaufen. Als Flirtcoach will er seinen Kunden zu mehr Selbstbewusstsein und einer starken Männlichkeit verhelfen. Dafür werden anachronistische Männlichkeitsvorstellungen in Frontstellung gebracht gegen die Gesellschaft, die *den* Mann angeblich mit liberalem Gendermainstreaming kleinhält. Kein Wunder also, dass er ein geringes Selbstwertgefühl hat. Hier soll Abhilfe geschaffen werden und zwar durch Erfolg bei Frauen. Das Buch will dafür eine unfehlbare Methode bereitstellen.

Kannst du kochen, willst du ficken?

Falls frau sich nun erhofft, mit dieser Schule der Verführung wenigstens das allgemeine Niveau beim Flirten gehoben zu sehen, wird sie enttäuscht. Aber das ist auch nicht das Anliegen, es geht ja in erster Linie darum, das männliche Ego durch Frauen zu bestätigen – das ist das ganze Geheimnis der Entdeckung der eigenen Männlichkeit. Was hier als Verführung präsentiert wird, ist äußerst konventionell und will auch nichts anderes, als das sein: good enough, um eine Frau anzusprechen, ihre Telefonnummer zu ergattern oder eben, aber das ist dann schon für Fortgeschrittene, noch am selben Abend Sex mit ihr zu haben. Die Anbaggersprüche im Buch sind so lahm, dass die Warnung des Autors, sie nicht auswendig zu lernen, sich eigentlich erübrigen müsste: Kannst du kochen?

Die eigentliche Anleitung zur Kunst der Verführung besteht nun darin, die Hindernisse für ein Gespräch mit der Frau aus dem Weg zu räumen und dann Anziehung und Vertrauen zu erzeugen. Und dafür ist geistreicher Wortwitz oder auch nur ein einigermaßen intelligenter Spruch offenbar verzichtbar. Übungsterrain und Jagdrevier ist der Club. Dem Schüchternen wird er als Königsdisziplin angepriesen. Vor allem lässt sich aber die funktionale Raumaufteilung in Tanzfläche, Bar, Gang zum Klo, Garderobe und Außenbereich für die eigenen Abschleppmanöver in Dienst nehmen. Beim Bäcker ist das schwieriger und wird auch gar nicht erst in Erwägung gezogen. Soziologisches Halbwissen, vermeintlich evolutionsbiologische Erkenntnisse und Volkswisheiten werden in klare Handlungsanweisungen überführt: ihre Gruppe knacken, dazwischenfunkende Freundinnen ausschalten, das Gespräch eröffnen, die Frau von der Gruppe isolieren und so weiter. Sich dabei als attraktives Alpha-Männchen zu gerieren und dadurch begehrtestenswert zu erscheinen, ist das Kernstück der hier propagierten Sozialtechnik:

„Frauen reagieren unglaublich feinfühlig darauf, wenn du durchblicken lässt, dass es auch andere Frauen in deinem Leben gibt und gab. [...] Es reicht völlig, so etwas ganz ungezwungen immer wieder in einem Nebensatz fallen zu lassen [...], um der Dame den Eindruck zu vermitteln: Ja, es gibt oder gab mal Frauen in meinem Leben, und nein, ich renne ihnen nicht hinterher. Ich lebe mein Leben nach meinen Prinzipien und Regeln, ich tue nicht alles, um einer Frau zu gefallen. Das vermittelt Stärke! [...] Wenn du unterwegs bist, empfehle ich dir, mit so vielen Frauen wie möglich Kontakt aufzubauen, auch wenn es nur ein kurzer Smalltalk ist. Frauen riechen förmlich den Wert eines Mannes und der steigt, wenn andere Frauen mit dir Kontakt haben.“ (S. 84f.)

Zur Reproduktion des Alpha-Männchens

Ohne Frage, es gibt hier reichlich Anlass sich aufzuregen: über die Manipulation, über toxische Männlichkeit, über anachronistische Rollenbilder und die Faszination für Sozialtechniken. Lohnender ist es aber vielleicht, dem nachzugehen, was dieses Programm dem Selbst abverlangt. Ständig Interesse bei anderen hervorzurufen, ohne sich selbst gefühlsmäßig zu involvieren, ist harte Arbeit. Das Buch äußert sich nicht dazu, wie denn zwischen der reinen Performance und dem eigenen Gefühlsleben vermittelt werden soll. Es ignoriert die Gefahr der Entfremdung, indem es Entfremdung als Langeweile undefiniert, der mit größeren Herausforderungen begegnet werden muss. Hier liegt die eigentliche Lektion fürs Leben im Kapitalismus.

Wer seine Technik so perfektioniert hat, dass ihm seine angestammte Disco zu fad wird, dem stellt Marcel Herzog den ultimativen Kick fürs Selbstbewusstsein in Aussicht: ein echtes Date mit einer Professionellen – nicht mit Pretty Woman, aber mit einer Stripperin. Doch auch das zielt nicht darauf ab, dass Männerphantasien Wirklichkeit werden können, womit es ja dann wenigstens mal um Träume, Wünsche und Gefühle – das eigene Begehren – ginge. Seine Verhaltenslehre interessiert nur: Was, wenn Sozialtechnik auf Sozialtechnik trifft? Ja, was: ihre professionellen Verführungskünste an sich abgleiten lassen, dann Interesse an der Person hinter der sexy Maske heucheln (und wieder: Kannst du kochen?). Nüchtern betrachtet sind die Erfolgsaussichten, damit ihre Telefonnummer zu kriegen, wohl eher niedrig anzusetzen. Aber es verweist darauf, dass der Egotrip fest verankert ist in den kapitalistischen Verhältnissen: Frauen sind dafür da, die Reproduktion der männlichen Arbeitskraft, ihren positiven Weltbezug und Selbstbewusstsein sicherzustellen – und zwar unbezahlt.

Dating wie am Fließband und Innovation in den Datenfabriken

Das Schlüsselwort Selbstbewusstsein verklammert Reproduktion und Produktion: Sex und Arbeit. Marcel Herzog macht explizit, an wen er sich wendet. Seine Internetseite wirbt für sich mit Flirten für Techniker, Ingenieure und Entwickler. Das hebt vordergründig auf das Klischee des Nerds ab, es ist aber darüber hinaus auch noch aufschlussreich. Diese Berufsgruppen sind von den Zumutungen besonders betroffen, mit denen sich der Kapitalismus unter dem Schlagwort Agile Entwicklung in Form von aktuellen Managementkonzepten und Digitalisierung neuerfindet. Was vor gut 20 Jahren als neue Methode zum Projektmanagement in der Softwareentwicklung startete, hat sich mittlerweile als vermeintliches Zaubermittel zur Herstellung von Innovation in den meisten großen Wirtschaftssektoren ausgebreitet. Wie so oft haben sich die Erwartungen an diese Revolution der Arbeitswelt nur für das Kapital erfüllt. Für die ITler, Techniker und Maschinenbauer entpuppte sich der erhoffte Zugewinn an Freiheit als Intensivierung der Arbeit: Die vielgepriesene Selbstorganisation der Teams bürdet den Teammitgliedern die Managementaufgaben selbst auf. Der Chef wird verzichtbar, mit unübersehbaren Konsequenzen für die eigenen Aufstiegschancen. Die Anforderungen an die Mitarbeiter steigen auf vielfältige Weise, etwa an ihre Kompetenz zu Führung und Selbstführung und ihre Kommunikationsfähigkeit. Man(n) wird nicht nur ausgebeutet, sondern fühlt sich auch ausgebeutet. Und das zu Recht.

Hier nun setzt die Ratgeberindustrie an: Das aufkeimende Bewusstsein, etwas läuft da falsch für das Selbst, lässt sich offensichtlich leicht dahin umlenken, dass etwas falsch sein muss mit dem Selbstbewusstsein. Um dann ein Angebot bereitzustellen, das auf Methoden der Selbstführung und Kommunikationsstrategien hinausläuft und im Falle der Verführungsschule vor allem trainiert, wie man sich die Gefühle, die einem kommen, wenn man tut, was man tut, vom Leib hält. Und so schließt sich dann der Kreis: Das von Coach und weiblicher Aufmerksamkeit wieder aufgerichtete Selbst darf sich selbstwirksam fühlen. So gestärkt und mit dem so unbedingten wie unberechtigten Gefühl ausgestattet, nun zu durchschauen, wie die Welt tickt, begibt es sich ohne Murren zurück in die Arbeitsmühle.

Marcel Herzog 2020:

Flirten für Männer. Schüchternheit überwinden, Frauen richtig ansprechen und erobern.

Selbstverlag.

ISBN: 9798552180035.

296 Seiten. 16,99 Euro.

Zitathinweis: Theresa Hanske: Verführung und Entfremdung. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1785>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Zärtlichkeit unter Genoss*innen



Şeyda Kurt
Radikale Zärtlichkeit
Warum Liebe politisch ist

Das locker geschriebene Potpourri sucht nach neuen Wegen des zwischenmenschlichen Miteinanders, hinterlässt aber Fragezeichen.

Rezensiert von [Sascha Kellermann](#)

Linke jeglicher Couleur arbeiten seit jeher nicht nur an der Abschaffung des Kapitalismus, sondern auch an der Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft. Das setzte einst auch die sexuelle Befreiung voraus. Geschlechterrollen wurden hinterfragt und die Institution der Ehe angegriffen, das Private wurde endlich als politische Arena wahrgenommen. Mit den Parolen der 1960er und 70er Jahre rennt man heutzutage offene Türen ein – jedenfalls in liberalen westlichen Gesellschaften. Heute heißt es: Alles kann, nichts muss. Wozu es währenddessen nicht kam, ist das Ende des Kapitalismus. Nicht nur sind wir meilenweit von diesem entfernt, schlimmer noch: kapitalistische Strukturen haben sich in den letzten Jahrzehnten noch viel tiefer in unser Privates und unser Begehren gegraben.

Ihren vorzeitigen Höhepunkt erreicht diese Entwicklung seit einigen Jahren mit der Einführung von Dating-Apps und dem Versprechen, ihren Kund*innen vom spontanen Sex-Date bis zu maßgeschneiderten Partner*innen fürs Leben alles anbieten zu können. Der Haken daran: Die Menschen wollen Liebe und Sex, doch die App will nur ihr Geld. Selbst die tiefgreifendste sexuelle Emanzipation scheint nicht vor der Kommerzialisierung sicher zu sein. Und anstatt die sexuelle Befreiung zu feiern, bieten wir uns wie Waren auf einem Dating-Markt an. Aber gibt es Möglichkeiten, dieser kapitalistischen Vereinnahmung ein Schnippchen zu schlagen, vielleicht durch ein anderes zwischenmenschliches Verhalten? Dieser Frage fügt die Journalistin Şeyda Kurt mit ihrem aktuellen Buch „Radikale Zärtlichkeit – Warum Liebe politisch ist“ nun ein weiteres Puzzlestück hinzu.

Polygame Revolte

Şeyda Kurt verquickt in ihrem Buch biographische Notizen mit politischen Überlegungen und kulturellen Anspielungen in dem Versuch, Romantik, Liebe und das allgemeine Miteinander neu zu denken. Ausgangspunkt ist ihr Unbehagen darüber, dass sie stets ihre privaten Beziehungen aus ihren politischen Überlegungen herausgehalten hat:

*„Trotz der Impulse der feministischen #MeToo-Bewegung aus den letzten Jahren und der Kritik an diskriminierenden und ausbeuterischen Verhältnissen schließen selbst viele Feminist*innen die Sphäre der romantischen Zweierbeziehungen aus ihren Verhandlungen viel zu häufig aus.“
(S. 12)*

Doch das will sie ändern und so zieht sich das Thema der Liebe mit all ihren Spielarten sowie der Begriff der Zärtlichkeit als Leitfaden durch ihr Buch – immer wieder begleitet und unterbrochen von intersektionalen Einschüben über Rassismus, Sexismus oder Klassismus. Kurt spricht über ihre

Kindheit und Jugend als Tochter von Eltern mit „Gastarbeiter“-Biographien; und darüber, wie ihr unzählige türkischsprachige Filme – die sogenannten *Yeşilçam*-Filme, nach einem bekannten Produktionsort benannt – aus den 1970er Jahren Ideen von romantischer Liebe und Beziehung vermittelten: „Die heteronormative Ehe ist – wie auch in Deutschland – die unangefochtene Norm. Und für viele Frauen ist sie eine Instanz, die ihr Überleben sichert.“ (S. 39) Mit zunehmender linker Politisierung wird ihr ihre Prägung durch Gesellschaft und Kultur jedoch bewusst und sie beginnt diese Norm zu hinterfragen – so wie viele Feminist*innen von früher und von heute.

Ein Ausweg aus der heteronormativen Sackgasse, in der sie sich und ihren Körper als fremdbestimmt erkennt, findet sie (zumindest teilweise) in den Konzepten der Polyamorie und der offenen Beziehung, die sie auch für ihre eigene Beziehung einfordert:

„Und ein revolutionärer Moment war der Abschied von der Monogamie für mich persönlich vielleicht doch: eine Revolte gegen die patriarchalen Erwartungen meiner familiären Erziehung, gegen eine imaginäre autoritäre Stimme in meinem Kopf.“ (S. 78)

Monogame Norm

Kurt hat recht: Die patriarchalen Prägungen sitzen viel zu tief in uns. Es ist wichtig, immer wieder aufs Neue alternative Konzepte der Liebe und des Miteinanders stark zu machen. Dabei erfindet sie das Rad aber nicht neu, schließlich füllt die Beschäftigung mit dem menschlichen Zwischen- und Miteinander ganze Bibliotheken und reicht allein in den letzten Jahren von Paul B. Preciados Theorie der *Kontrasexualität* als Gegenentwurf zur Heterosexualität bis zum Solidaritätskonzept der *Beziehungsweisen* bei Bini Adamczak.

Şeyda Kurt malt in ihrem Text jedoch leider zu oft mit dem groben Pinsel. Zum Beispiel versteht sie *romantisch* „als ein historisch gewachsenes Konzept, das die Beziehung von zwei Menschen normieren will.“ (S. 12) Sie hat insofern recht mit dieser Feststellung, wie sie im Anschluss auch schreibt, als dass der romantischen Beziehung, insbesondere in Hetero-Konstellationen, ein Vorrang zukomme und sie als exklusiv, meist monogam und sexuell verstanden werde. Aber verkürzt damit gleichzeitig das Verständnis und Potential der romantischen Liebe: Schließlich kann diese im Idealfall einen Raum jenseits der gesellschaftliche und ökonomische Ordnung eröffnen. Also ganz zweckfrei sein und utopische Momente des Glücks in einer ansonsten durchrationalisierten Welt aufblitzen lassen – dieses Potenzial beschreibt beispielsweise Eva Illouz in *„Der Konsum der Romantik“*. Dafür darf diese Liebe aber eben nicht als lohnende „Investition“ in die eigene Zukunft verstanden werden oder, wie es in Kurts Text öfters aufscheint, als rein gesellschaftlich und historisch geprägtes Phänomen.

In der Liebe nichts Neues

An dieser Stelle macht sich noch ein weiteres Manko des ansonsten locker und zugänglich geschriebenen Buches bemerkbar: Den Argumenten bleibt selten genügend Raum, um sich zu entfalten. Sprunghaft werden die teils sehr diversen Themenfelder zusammengeworfen oder nebeneinandergestellt. Daraus ergibt sich im Gesamtbild ein diffuses Einverständnis mit der Autorin: Es stimmt schon alles, was sie sagt. Man hat wenige Einwände, aber ein wirklicher Erkenntnisgewinn stellt sich leider nicht ein. Sie feiert polygame und polyamore Beziehungskonzepte, geht aber nicht tiefer darauf ein, wie diese sich in einem von heteronormativen und von Lohnarbeit geprägten Alltag bewähren können beziehungsweise mit welchen Bandagen man dabei zu kämpfen hat; abgesehen von den Aushandlungsschwierigkeiten mit ihrem Partner.

Ebenfalls bleibt das Thema der Einsamkeit unterbelichtet. Viele Menschen, die sich in modernen Massengesellschaften – egal ob im urbanen Raum oder auf dem Land – mit großer Anonymität konfrontiert sehen, suchen den Kontakt zu anderen Menschen. Sie suchen den Austausch von

Angesicht zu Angesicht, Berührungen, Intimität, Vertrauen und Zärtlichkeit. Und es ist genau dieser Missstand, der von den kapitalistischen Plattformökonomien hinter den Dating-Apps ausgebeutet wird. Das funktioniert gerade deshalb so gut, weil die Apps eine technische Möglichkeit versprechen, Menschen zusammenzubringen oder sogar die große Liebe zu finden. Bei allen Versuchen der Inklusivität in Kurts Text bleibt hier jedoch eine inhaltliche Leerstelle, was insofern verwundert, da es für so viele Menschen relevant ist. Diese gesellschaftliche Dimension jedoch, die auch eine Klassenfrage ist und die Zugänglichkeit zu polyamoren und/oder radikal zärtlichen Orten und Theorien beinhaltet, geht im Text nicht über ein Reflektieren des eigenen persönlichen Verhaltens hinaus.

Und schließlich: was Leser*innen nach der Lektüre wirklich etwas ratlos zurücklässt, ist die fehlende Definition des Begriffs der radikalen Zärtlichkeit. Es ist ein wunderbarer Titel und könnte ein wichtiger Arbeitsbegriff sein, der sich durch viele Lebensbereiche zieht. Was Şeyda Kurt jedoch damit meint, bleibt letztlich unklar. Die Leser*innen müssen den Begriff selbst für sich ausfüllen. Dazu sind zwei Dimensionen bedeutsam: zum einen die Frage danach, ob Liebe, Intimität und Zärtlichkeit allein dem Wesen der Menschen entspringen, also beispielsweise psychoanalytisch oder philosophisch ergründet werden müssen; und zum anderen, inwieweit es sich auch um gesellschaftlich konstituierte Phänomene handelt, die somit politische Implikationen hervorrufen. Diese gegenseitige Bedingtheit wird im Text jedoch nur angedeutet und die Lösungsansätze bleiben individuell.

Und dennoch: Für eine jüngere Generation, der Alexandra Kollantai oder frühere feministischen Bewegungen zu angestaubt erscheinen, kann Şeyda Kurts „Radikale Zärtlichkeit“ ein eleganter Einstieg zur Politisierung ihrer Privatsphäre und der Ausgang eines politischen Handelns auf dem Feld der Liebe sein.

Şeyda Kurt 2021:

Radikale Zärtlichkeit. Warum Liebe politisch ist.

Harper Collins, Berlin.

ISBN: 9783749950454.

224 Seiten. 18,00 Euro.

Zitathinweis: Sascha Kellermann: Zärtlichkeit unter Genoss*innen. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1779>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Schluss mit den schlechten Beziehungen!



Gunda Windmüller

Weiblich, ledig, glücklich – sucht nicht
Eine Streitschrift

Warum es die einzig wahre Liebe nicht gibt: ein Plädoyer für das Leben als Single.

Rezensiert von [Clara Zink](#)

Es gibt ein paar Wahrheiten, die man sich selbst nicht eingestehen kann. Weil sie so eng mit Klischees verknüpft und vielleicht nicht mit unserem Selbstbild vereinbar sind. Gunda Windmüller hat einige von ihnen in ihrem Buch „Weiblich, ledig, glücklich – sucht nicht“ gesammelt, die vor allem auf hetero-cis-Frauen zutreffen – also auf heterosexuelle Frauen, die sich mit dem Geschlecht identifizieren, das ihnen bei Geburt zugewiesen wurde. „Für Frauen ist die Liebe ein zentrales Kriterium des Selbstwerts. Fehlt die Liebe, leidet das Selbst; der Selbstwert bröckelt, die Identität schwankt“ (S. 92). Man weiß, dass diese Wahrheit stimmt, weil man Frauen kennt, auf die sie zutrifft. Und sich vielleicht auch selbst nicht davon freimachen kann.

Identität durch Liebe

Um solche Wahrheiten aushalten zu können, muss man sich genauer anschauen, woher sie kommen. Gunda Windmüller tut das, indem sie sich zwei Themenbereichen widmet, die in unserer Gesellschaft von Vorurteilen und Emotionen durchtränkt sind: Die romantische Liebe und die klassische Zweierbeziehung. Um das zu tun, arbeitet sie sich beispielhaft an Bridget Jones als stigmatisierter Single-Frau ab und zitiert aus „Sex and the City“, um zu zeigen, wie vermeintlich emanzipierte Singles am Ende doch wieder an gesellschaftlichen Ansprüchen scheitern müssen. Diesen Figuren stellt sie wiederum einen historischen Abriss über die Entwicklung der romantischen Liebe und der Zweierbeziehung gegenüber und macht so deutlich, dass beide keineswegs schon immer zusammengehörten. Ganz im Gegenteil: Entlang von Theoretiker*innen wie Ulrich Beck führt Windmüller uns durch Individualisierungsprozesse im 18. und 19. Jahrhundert, um aufzuzeigen, dass die Menschen heute im Gegensatz zu früher Identitätskrisen bewältigen mussten, weil ihnen ein höheres Gestaltungspotenzial zur Verfügung stehe: Um die Identität, die ein Mensch sich selbst schafft, zu festigen, brauchen wir andere, die uns Selbstbild und -wert bestätigen. Für cis Frauen sei dabei gerade die Anerkennung durch Männer zentral, weil sie historisch gelernt hätten, dass sich ihr eigener Wert immer nur im Bezug zu einem männlichen Gegenüber entfalten könne.

Im Buchteil „Der Liebesmarkt“ zeigt Windmüller dann auf, dass sich die mit der Suche nach Selbstvalidierung verbundene „Optimierungssucht“ (S. 81) nun auf die Liebe ausgeweitet hätte. Eine Gruppe, die in diesem Konkurrenzkampf zwangsläufig immer zu kurz käme, seien die hetero-Single-Frauen, weil gesellschaftliche Normen sie in unüberwindbare Widersprüchlichkeiten zwingen: „Fest steht: Wir können nicht gewinnen.“ (S. 100) Daher plädiert Windmüller dafür, dass wir gar nicht erst mitspielen und uns stattdessen dem Liebesmarkt entziehen.

Das Single-Dasein als bessere Alternative?

Doch das ist nicht so leicht. Denn das Single-Sein von hetero-Frauen sei über und über mit misogynen Klischees behaftet, die sie einschränkten und bevormundeten: „Single-Frauen dürfen ihre Geschichte nicht selbst erzählen“ (S. 13). Und sie hätten keine Vorbilder, an denen sie sich orientieren könnten. So würde ein prominenter Mann, der single wird, häufig als jemand dargestellt, der seine Freiheit genießt. Frauen hingegen würden nach einer Trennung als bedürftig und gescheitert wahrgenommen. Um dieses Phänomen zu benennen, führt Windmüller sodann den Begriff des „Single Shamings“ (S. 139) ein. Dabei zeigen gerade die von ihr genannten Beispiele, dass es genau das nicht ist: Es ist kein Single Shaming, es ist ein female Single Shaming. Und es ist wichtig, das zu unterscheiden, um den Sexismus sichtbar zu machen, der hier zum Tragen kommt – ein Begriff, der im Buch leider nur wenig Beachtung findet.

Nach all den erschütternden Wahrheiten über die Abwertung von Single-Frauen überrascht es ein wenig, wie oft Windmüller betont, dass sie die Zweierbeziehung nicht abschaffen, sondern reformieren und zeigen möchte, „dass es immer eine gleichwertige Alternative ist, wenn man nicht in einer solchen Beziehung steckt“ (S. 117). Keine sonderlich radikale Forderung für eine Streitschrift, die das Buch dem Titel nach ist. Dabei ist man an diesem Punkt bereits wütend und wünscht sich eigentlich eine kleine Revolution – zumindest aber etwas mehr als „eine gleichwertige Alternative“ zur romantischen Zweierbeziehung, die offensichtlich allzu oft verdammt enttäuschend ist.

Beziehungen queeren

Welchen Selbstwert hat das Single-Dasein also? Eine Antwort auf diese Frage möchte Windmüller im Kapitel über Freundschaften geben und hier „zeigen, wie elementar Freundschaften für unser Leben sind. Auch und besonders für Single-Frauen“ (S. 222). Das ist ein wichtiger Ansatz, der jedoch nur knapp 14 von gut 260 Seiten des Buches einnimmt, und dabei so gut wie keine konkreten Beispiele für gelebte alternative Lebensmodelle zur monogamen hetero-Beziehung liefert. Um diese Alternativen darlegen zu können, wäre es wichtig gewesen, beim Single-Shaming noch genauer hinzuschauen: Die Abwertung des Single-Seins ist real, sie betrifft hetero-Frauen, aber sie geht eben auch Hand in Hand mit vielen anderen Abwertungen, die Menschen mit sexuellen Identitäten außerhalb der Norm erfahren. Windmüller nimmt diese Tatsache wahr, benennt sie aber immer nur indirekt:

„Diese anstrengende Geschichte von Ehe und Liebe betone ich so, weil alles mit allem zusammenhängt. Weil „weiblich, ledig, glücklich“ so quer zu dieser Entwicklung steht, wie es nur sein kann. Wer quer steht, als quer wahrgenommen wird, muss verstehen, woher das alles kommt. [...] Die romantische, feste, exklusive, heterosexuelle Partnerschaft ist nicht von der Natur vorgegeben.“ (S. 40 f.)

Es ist interessant und sicher kein Zufall, dass Windmüller hier den Begriff „quer“ wählt – aber im Buch an keiner Stelle einen expliziten Bezug zum rückangeeigneten Begriff „queer“ herstellt, der auf deutsch so viel wie „sonderbar“ bedeutet und in der Vergangenheit benutzt wurde, um abwertend über Homosexuelle und andere Personen zu sprechen, deren geschlechtliche Identität oder sexuelle Orientierung von der Norm abweicht.

Denn viele der Fragen, die Windmüller in ihrem Buch aufwirft, spielen auch in queeren Debatten eine wichtige Rolle. Ein Beispiel: In einem ganzen Kapitel ihres Buches widmet Windmüller sich dem Kinderkriegen als vermeintliche Voraussetzung für ein wirklich erfülltes Leben als Frau. In diesem Zusammenhang fragt sie: „Können sich Nicht-Mütter überhaupt als Frau wahrnehmen?“ (S. 151f.) Die Frage danach, was eigentlich Weiblichkeit ausmacht und welche Rolle Mutterschaft dabei zukommt, spielt häufig auch im Leben von Transpersonen oder Menschen in homosexuellen Beziehungen eine wichtige Rolle.

Es ist wichtig, an diesen Stellen Gemeinsamkeiten aufzudecken, weil sie empowern können; den Blick weiten und damit den Spielraum öffnen für einen gemeinsamen Widerstand gegen diese kollektiv erfahrenen Abwertungen. Denn gerade romantische Liebe und klassische Zweierbeziehung werden insbesondere von marginalisierten Menschen zum Teil schon lange anders gedacht und gelebt, weil sie ihnen nicht gerecht werden können und wollen. Diese Beispiele können Mut machen und Hoffnung geben. Und das sind zwei Dinge, die es bei all den schmerzhaften Wahrheiten, die Windmüller im Buch ausspricht, sehr braucht.

Gunda Windmüller 2019:

Weiblich, ledig, glücklich – sucht nicht. Eine Streitschrift.

Rohwohlt, Berlin.

ISBN: 978-3-499-63413-0.

288 Seiten. 16,00 Euro.

Zitathinweis: Clara Zink: Schluss mit den schlechten Beziehungen! Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1780>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Lieben aus Protest



Carolin Wiedemann
Zart und frei
Vom Sturz des Patriarchats

Wie können wir mit neuen Beziehungsweisen das patriarchale System unterwandern?

Rezensiert von [Clara Zink](#)

Gibt es eine zentrale, allumfassende Ursache für alle Ungerechtigkeiten in der Welt? Die Antwort auf diese Frage ist komplex und hängt auch davon ab, wer sie beantwortet. Aus einer marxistischen Perspektive wäre es zum Beispiel möglich, das Verhältnis zwischen Kapitalist*innen und Arbeiter*innen als das ultimative Ausbeutungsverhältnis anzusehen. Ein solches Verständnis vom Kapitalverhältnis als „Hauptwiderspruch“ wurde von einigen Feminist*innen dafür kritisiert, jede andere Unterdrückungsform – zum Beispiel Sexismus – als „Nebenwiderspruch“ abzutun. Auf diese Weise würde, so ihre Argumentation, davon ausgegangen, dass mit dem Ende des Kapitalismus automatisch auch alle anderen Unterdrückungsverhältnisse verschwinden. Feministische Kämpfe im Hier und Jetzt wären dann nicht zentral zu setzen, sondern „mitgemeint“.

Solche holzschnittartigen Hierarchisierungen von Ungleichheitsverhältnissen öffnen immer wieder Tür und Tor für antifeministische Mobilisierungen – und das eben auch in der politischen Linken. Carolin Wiedemann erläutert diese Dynamiken in ihrem Buch „Zart und frei“ und geht dabei auch auf hierarchisierende Tendenzen innerhalb feministischer Diskurse ein. Diese arbeiteten sich in der Vergangenheit vor allem am Patriarchatsbegriff ab, wie Wiedemann in Anlehnung an Theoretiker*innen wie die kürzlich verstorbene bell hooks und Judith Butler erläutert: Bereits während der ersten feministischen Bewegungen kritisierten Schwarze Frauen, dass der Kampf gegen das Patriarchat vor allem auf weiße Frauen ausgerichtet sei, dabei die Lebensrealität Schwarzer Frauen nicht berücksichtige und keine Gerechtigkeit für sie erreichen könne. Und auch aus queerfeministischer Perspektive wurde später der Fokus auf die cis hetero Frau als „Norm“ kritisch hinterfragt.

Patriarchat neu gedacht

Wiedemann ist nicht die erste Autorin, die aufzeigt, wie andere Machtverhältnisse außer dem zwischen Männern und Frauen immer wieder von der feministischen Bewegung ignoriert – und so die Chance verpasst wurde, solidarisch füreinander einzustehen. Ihre Argumentation zeichnet sich jedoch durch ihren Fokus auf den Patriarchatsbegriff aus: Seit den Versäumnissen der zweiten Welle des Feminismus habe dieser sich gewandelt. Ihrer Ansicht nach etabliert sich derzeit eine neue feministische Bewegung, die den Begriff weiterdenke und „eine neue antipatriarchale Massenmobilisierung“ (S. 104) ins Leben rufe:

„In diesem neuen Umgang ist der Begriff des Patriarchats von seinem monolithischen, homogenisierenden Charakter befreit und für eine Deutung geöffnet, die den Zusammenhang mit Klassenverhältnissen, mit kapitalistischen und rassistischen Ausbeutungsverhältnissen sowie mit heteronormativer Herrschaft im Sinn hat“ (S. 104f).

Unter diesen Voraussetzungen kann und sollte sich Gerechtigkeit heute an einer zentralen Ungleichheitsdimension ausrichten, nämlich der des Geschlechts:

„Am Umgang mit der Frage nach Geschlechtern, nach Identitäten, nach Begehrens- und Beziehungsformen zeigt sich, wie frei unsere Gesellschaft tatsächlich ist und wie gerecht wir sind. An diesen Fragen entscheidet sich, wohin wir steuern“ (S. 9).

Identität ist nicht „natürlich“

Eine weitere schädliche Tendenz, die Wiedemann im Zusammenhang mit der Geschlechterfrage sowohl in der rechtskonservativen Szene wie auch in liberalen Kreisen identifiziert, ist neben der Hierarchisierung auch die der „Naturalisierung“. Dabei werden bestimmte Eigenschaften oder Zustände als vermeintlich „natürlich“ verteidigt; zum Beispiel die männliche Herrschaft oder die Marktwirtschaft als Systeme, die angeblich immer schon in Mensch und Gesellschaft angelegt waren. Ein Punkt, den Wiedemann dabei immer wieder herausstellt, ist die Unterscheidung zwischen rechter und strategischer, emanzipatorischer Identitätspolitik. Letztgenannter Begriff bezeichne, so Wiedemann, eine „Politik, die von eigenen Erfahrungen der Diskriminierung und Ausbeutung ausgeht, sie als kollektive Erfahrungen erkennt und so ihre strukturelle Dimension sichtbar macht und bekämpft“ (S. 57). Der „Call-Out-Culture“, also dem öffentlichen Hinweisen auf diskriminierendes Verhalten, spricht sie zum Beispiel als Form strategischer Identitätspolitik in erster Linie ein hohes Maß an Bedeutung zu, wenn es um den Widerstand gegen ungerechtes, vermeintlich „normales“ Verhalten geht. Gleichzeitig sieht sie solche Verfahrensweisen aber auch kritisch:

*„Sicher liegt in diesem eigentlich strategischen identitätspolitischen Umgang, (...) die Gefahr, die Strategie aus den Augen zu verlieren und die gesellschaftlich zugeschriebenen Identitäten positiv aufzuladen, statt sie zu demontieren, sie zu (...) naturalisieren und sie dabei weiter gegeneinander auszuspielen. Sicher gibt es immer ein paar Leute, die Queer-Feminist*in-Sein zur neuen Identität verklären, die damit neue Codes etablieren, die wiederum neue Ausschlüsse produzieren“ (S. 110 f.).*

Mehrfach thematisiert sie solche hypothetischen „Einzelfälle“, welche die emanzipatorische Identitätspolitik „in ihr Gegenteil zu verdrehen“ (S. 57) drohten und dazu führen könnten, „dass Utopien selbst ins Deterministische kippen (...), wenn sie ein bestimmtes Menschenbild implizieren (...)“ (S. 185). Derartige Einzelfälle werden in erster Linie von Menschen imaginiert, die sich vom Gender-Sternchen bevormundet fühlen, konkrete Beispiele für sie gibt es im Buch keine. Das Einlassen auf derartige Gedankenspiele scheint ein Versuch Wiedemanns zu sein, „auch denen die Hand zu reichen, die verunsichert sind“ (S.12). Tatsächlich läuft sie damit aber eher Gefahr, ihrer ansonsten so überzeugenden Analyse den Wind aus den Segeln zu nehmen.

Sex und Solidarität

Gekoppelt an ihre Patriarchatskritik und den Fokus auf die Geschlechterfrage stellt Wiedemann bereits in der Einleitung eine These auf, die da lautet: „Alle hätten besseren Sex, wenn das Patriarchat beendet wäre“ (S. 10f). Darum, sowie um Zartheit generell, geht es in der zweiten Hälfte des Buches. Wiedemann hat hierzu einige Interviews mit Menschen geführt, die Liebe, Sex und Beziehung neu zu leben versuchen. So teilt sich etwa eine interviewte Person die Elternschaft ihres Kindes mit zwei Menschen, zu denen sie eine sexuelle Beziehung hat. Eine andere Person teilt sich die Kindererziehung hingegen mit den Mitbewohner*innen ihrer großen Wohngemeinschaft,

in der auch noch der Vater des Kindes lebt, obwohl die beiden kein Paar mehr sind. Wiedemann berichtet in diesem Teil des Buches auch mehr von persönlichen Erfahrungen und Erlebnissen; etwa sehr ehrlich und zärtlich von ihrer Teilnahme am „Tender and Feral Lab“, einem „erotischen Laboratorium“, bei dem sich zuvor fremde Menschen „fernab vom cis-männlichen Blick“ (S. 130) ausprobieren und näher kommen können. Einen solchen liebevollen Umgang untereinander definiert sie als Solidarität und beschreibt dann, erneut in Anlehnung an bell hooks, wie „Lieben als Aktivismus“ aussehen kann: Es gehe gar nicht darum, uns von allen binären, heteronormativen Vorlieben im Hinblick auf Sex und Familie zu befreien, sondern darum, „das Prinzip der Normierung des Zusammenlebens aufzubrechen und das patriarchal-rassistische System, auf dem die bürgerliche kapitalistische Gesellschaft basiert, sukzessiv zu untergraben“ (S. 185). Wiedemanns Buch kann dabei helfen, patriarchale Strukturen auch in den eigenen (linkspolitischen) Reihen und privaten Beziehungen zu identifizieren. Ohne Druck dekonstruiert sie die Ängste und Vorurteile, die häufig mit alternativen Lebens- und Liebesformen assoziiert werden. Sie macht überzeugend klar, dass es sich für alle lohnt, Zärtlichkeit neu zu denken und auszuprobieren.

Carolin Wiedemann 2021:

Zart und frei. Vom Sturz des Patriarchats.

Matthes & Seitz, Berlin.

ISBN: 978-3-95757-949-2.

218 Seiten. 20,00 Euro.

Zitathinweis: Clara Zink: Lieben aus Protest. Erschienen in: Klima Katastrophe Kapitalismus. 62/ 2022, Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1730>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Kompromisslose Meuterei



Laurie Penny
Unsagbare Dinge
Sex, Lügen und Revolution

Die britische Bloggerin, Aktivistin und Journalistin legt nach „Fleischmarkt“ mit „Unsagbare Dinge“ erneut eine Kampfansage an sexistische Strukturen vor, die mensch auch den eigenen Eltern schenken kann.

Rezensiert von [peps perdu](#)

Mit viel Schärfe, starken sprachlichen Bildern und persönlichen Storys angereichert, rechnet Penny in „Unsagbare Dinge“ mit dem sexistischen Backlash der letzten Jahre ab. Dies ist keine Gebrauchsanweisung für eine Welt jenseits von Heterosexismus – aber es ist eine Bestandsaufnahme, welche Auswirkungen die Zusammenhänge von Neoliberalismus und Geschlechterverhältnissen sowie der Bezug auf Körper und Liebe in dieser Welt haben. Penny stellt klar, dass nicht Sex das Problem ist – sondern Sexismus und patriarchale Strukturen. Zugleich fordert sie dazu auf, die – wie sie es nennt – „großen provozierenden Fragen“ (S. 16) zu stellen, nach Liebe und Arbeit, Sex und Politik. Und sich zu weigern, die Dinge so zu nehmen, wie sie momentan sind.

Damit positioniert sich Penny gegen einen Mainstream-Feminismus, der sich mehr mit dem Anteil von Frauen in Chefetagen beschäftigt als das gewaltvolle System des Patriarchats umgreifend anzusprechen. Die Einleitung ist ein wortstarkes Statement für jene, die nicht die Gewinner_innen des Kapitalismus und des weißen Mittelstands-Feminismus sind – es ist für jene, die laut Penny die Revolution anführen werden:

„Ich glaube, wenn uns in dieser strapaziösen konfusen Zukunft etwas retten kann, so ist es die Wut von Frauen und Mädchen, Queers, Freaks und Sündern. Ich glaube, die Revolution wird feministisch sein, und wenn sie da ist, wird sie intimer und schockierender sein, als wir es uns bisher vorzustellen wagten.“ (S. 12)

Obwohl sie alle jene, die mit Feminismus mehr verbinden als den kleinsten gemeinsamen Nenner, der Erfahrung als Frau*, in den Vordergrund rücken möchte, und auch ihre eigene Positionierung als bürgerliche weiße Frau darstellt, bleibt Penny leider zum Teil genau dort im Laufe des Buches stehen. Sie verfällt sprachlich in einen biologistischen Bezug auf das, was Frauen angeblich ausmacht (Brüste und Vaginas, Anyone?). Allerdings zeigt sich in der Einleitung auch deutlich, dass Penny ein zweigeschlechtliches System, in dem sich die Wenigsten einfügen können, als äußerst gewaltvoll versteht. In ihrem Buch geht es nicht darum, Regeln aufzustellen, wie Menschen sich zu verhalten haben, damit die Revolution kommt oder aus ihnen „gute“ Feminist_innen werden – es geht darum, zu erkennen, warum es sich zu kämpfen lohnt, für eine bessere Gesellschaft, im Privaten und Politischen.

Zwischen Schönheitsvorstellungen und Männlichkeiten

Penny gelingt es, in flüssigem Stil und mit klaren Worten, persönliche Erfahrungen und politische Analysen miteinander zu verbinden. Sie schreibt über ihre Klinikaufenthalte, um Kritik an

Schönheitsvorstellungen und Körperbildern zu üben, und verweist darauf, dass das Privileg der Rebellion oft männlich ist. Denn weibliche Rebellion wird häufiger eingesperrt, unsichtbar gemacht, als unnatürlich und krankhaft dargestellt: als etwas, das von der Norm abweicht und so auch keinen Platz im öffentlichen Raum haben darf, ohne ein aufgemaltes Lächeln oder vollgepumpt mit Psychopharmaka.

Doch nicht nur Frauen* sind im starren Geschlechterregime gefangen: „Einige meiner besten Freunde sind weiß, männlich und hetero“ (S. 69) gibt Penny augenzwinkernd zu und beginnt darüber zu schreiben, dass patriarchale Strukturen und Vorstellungen nicht nur auch Männer* betreffen, sondern sie auch verantwortlich dafür sind, etwas dagegen zu unternehmen. Sie fordert dazu auf, Diskriminierungen als „Teile einer größere Gewaltarchitektur“ (S. 77) zu verstehen und fordert, dass Männer* aufhören, auf persönlicher Ebene Verantwortung von sich zu weisen. Vergewaltigungskultur, Patriarchat und die gewaltvolle Realität von Sexismus werden von Penny unverblümt dargestellt und eingebettet in die These, dass Männlichkeit an sich Krise ist, und nicht sich in der Krise befindet. Und dieses krisenhafte Bild moderner Männlichkeit verursacht jetzt schon Schmerzen, also sollte vor einer Veränderung nicht zurück geschreckt werden, nur weil diese auch schmerzhaft sein könnte.

Sex, Liebe und dieses Internet...

Die beiden Kapitel zu Liebe und Sex im Kapitalismus können als gute Einführungstexte in das Thema verstanden werden. Auch wenn Penny wenig Neues aufzeigt, ist es erfreulich, dass sex-positive Bezüge auch zu Kinky Sex (wie BDSM) und die Solidarität mit Sexarbeiter_innen klar formuliert werden und so der sogenannte „Alice-Schwarzer-Feminismus“ eine verbale Abfuhr erhält. Leider bleiben queere Perspektiven hier Leerstellen, die Laurie nicht zu füllen weiß. Zum Teil verkürzt ist auch ihr Bezug auf die „Kolonisierung der Liebe durch das kapitalistische Patriarchat“ (S. 219). Sie verbleibt in einem positiven Bezug auf (romantische) Liebe und sieht darin ein revolutionäres Potenzial, welches der Kapitalismus zerstört. Romantische Liebe wird zur Marke, zu einem unerreichbaren Ideal, welchem vor allen Frauen nachzugehen haben, um ihrem Leben einen Sinn zu geben, so Penny. Liebe wird zu Ware, allerdings unter der Vermittlung, dass wahre Liebe kostenfrei ist, und so auch unbezahlte (Haus-)arbeit gerechtfertigt sei, weil sie „aus Liebe“ geschieht (S. 242). Hierbei hätte Penny noch genauer darauf eingehen können, inwieweit sich die Warenförmigkeit von Liebe als Marke beispielsweise in der Vermarktung romantischer Liebe jenseits von popkulturellen Referenzen wie Filmen zeigt.

Eindrucksvoll sind Pennys Ausführungen zu Cybersexismus, zu Geeks und Nerds und zu Meinungsfreiheit und Überwachung. Sie beschreibt das Internet als einen Raum, in dem Frauen* nicht nur lernten, sich zu vernetzen und diesen Raum nutzbar zu machen, sondern auch als Ort, wo mit der Hoffnung gebrochen wurde, dass Geschlecht im Netz keine Rolle spielen würde. An diesem Ort, an dem Frauen* eine Meinung äußern, ist die Auseinandersetzung mit Trolls tagtäglicher Bestandteil und geht von den Angreifer_innen mit einem Bezug auf „Meinungsfreiheit“ einher – gleichsam mit der Anmerkung, Frauen* würden verbale Angriffe online bis hin zu Vergewaltigungs- und Mordandrohungen herausfordern. Minirock und Meinung – beides, so Penny, Dinge die dazu führen, dass sie die Reaktionen darauf verdienen (S. 197). Das Internet habe ein ernsthaftes Problem mit Redefreiheit, denn Redefreiheit „schließt nicht die Freiheit ein, andere ungestraft zu belästigen und mundtot zu machen“ (S. 199). Das Netz ist ein Raum, welcher viele Stimmen gleichzeitig zulässt, und Informationen, die Frauen* im Internet weiterverbreiten, sollten in ihrer Wichtigkeit anerkannt werden – und nicht von Männern* negiert werden, welche nicht mit „den Mädchen“ spielen wollen, als seien sie sechs Jahre alt. Dabei sind dies häufig dieselben Menschen, die nicht in dem Bewusstsein aufgewachsen sind, dauerhaft beobachtet zu werden, und dementsprechend entsetzt auf Überwachung und Datensicherheit im Internet und offline reagieren. Das Gefühl, dauerhaft beobachtet und überwacht zu werden, ist dabei für Frauen* keine neue Facette des 21. Jahrhunderts, sondern Teil des Sozialisationsprozesses, wie Penny mit Verweis auf die Journalistin Madeleine Ashby klarstellt. Und so sind es auch Frauen*,

die lernen, ihre digitalen Körper wie ihre physischen Körper darzustellen, und diese dazu zu benutzen, beispielsweise das Image von Firmen „sauber“ zu halten – durch die Kontrolle, welche Bilder online gepostet werden, oder welcher Tweet doch besser nicht unter dem eigenen Namen veröffentlicht wird.

Change is necessary

Pennys Texte sind weniger als Wegbeschreibung zur Utopie zu sehen, sondern als Beispiele dafür, wie sehr sexistische Strukturen auf uns alle wirken. Sie sind geprägt von Gefühlen – zornig, witzig, liebevoll und doch kompromisslos in ihrer Darstellung. Die Schwerpunkte ihrer Essays sind dabei greifbar und verständlich, ohne auf einer Analyseebene zu arbeiten, welche zu akademisch geprägt ist. Interessant ist ihr breiter Bezug auf andere Autor_innen – von Klassiker_innen des Feminismus wie Betty Friedan, Donna Haraway und bell hooks zurück zu Theoretiker_innen wie Karl Marx und Emma Goldman. Wer keine Polemik mag, sollte nach anderen Büchern im Regal greifen – aber hiermit liefert Penny eine Sammlung ab, die mensch auch ruhig mal den eigenen Eltern oder den Arbeitskolleg_innen geben kann, um Denkprozesse anzuregen und einen Bezug zu Feminismus zu finden, welcher für alle da ist. Und sich auch mit einem Augenzwinkern selbst reflektiert.

Laurie Penny 2015:

Unsagbare Dinge. Sex, Lügen und Revolution.

Nautilus, Hamburg.

ISBN: 978-3-89401-817-7.

283 Seiten. 16,90 Euro.

Zitathinweis: peps perdu: Kompromisslose Meuterei. Erschienen in: Neue Bürgerlichkeit. 36/ 2015, Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1275>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Der falsche Schein des Familismus



Gisela Notz

Kritik des Familismus

Theorie und soziale Realität eines ideologischen Gemäldes

Über die Frauenselbstbestimmung, den Mythos Familie und die Kontinuität dieser Lebensform bis heute.

Rezensiert von [Anne Alex](#)

Was Familismus in verschiedenen Zeiten bedeutete, wie dabei Frauen in zeitgemäße Rollenkorsetts gezwängt und entsprechend den politischen Zielen in den Zeitepochen instrumentalisiert wurden, wird im Buch von Gisela Notz diskutiert. Als Quelle „biologischer und sozialer Reproduktion“ (S. 15) regelt die Familie die Aufzucht, Erziehung und Versorgung der Kinder und die Pflege Angehöriger. Diese Arbeiten leisten meist Frauen. Staat und Politik haben ein drängendes Interesse an der Familie, so die Autorin, weil mit dieser die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und die Macht des Mannes erhalten wird. Dies erkläre ihre ständige Glorifizierung. Familismus als Ideologie sieht die Familie als (vereinfachte) Leitform einer Sozialstruktur und postuliert, dass alle Menschen Teil der familiären Ordnung seien, eine Familie gründen oder in sie zurückkehren wollen. „Die bürgerliche Kleinfamilie gilt „im europäischen Kulturkreis im normalen Fall“ als „Lebensgemeinschaft des verheirateten Elternpaares und seiner noch nicht erwachsenen Kinder; rechtlich: die Gesamtheit der durch Ehe oder Abstammung von einander oder von gemeinschaftlichen Vorfahren verbundenen Personen.“ (Ebd.)

Die Familie war allerdings nie die überwiegende heteronormative Lebensform. Die (Klein-)Familie als soziale und politische Konstruktion existiert nach Notz seit 300 Jahren. Leider erklärt die Autorin dies nicht sozialgeschichtlich. Denn zuvor war ja die Familie hauptsächlich für Reiche (Adel, später Bourgeoisie) die den Zusammenhalt schaffende Beziehung und das prägende Konstrukt für Macht und Herrschaft. Das Gesinde (Mägde und Knechte), oft auch Gesellen wurden häufig als zur reichen Großfamilie zugehörig betrachtet. Arme Menschen verfügten oft nicht über die finanziellen Mittel, um mit der Eheschließung eine Familie nach herkömmlichen Regeln zu bilden.

Notz würdigt die Frauenselbstbestimmung der Beginen. Dabei vergisst sie, dass es zu allen Zeiten bereits so genannte abweichende Lebensformen gab, zum Beispiel die Häretiker. Auch die Hussiten, Taboriten oder Täufer lebten andere, von der Kirche abgewandte kollektive, alternative Lebensformen – genauso wie weise Frauen und Hebammen, die wegen ihrer Kenntnisse und Erfahrungen oft durch die (kirchliche) Inquisition verfolgt wurden.

VerfechterInnen der Frauenemanzipation

Das Buch würdigt viele KritikerInnen der familiären Ordnung, etwa jene englischen FeministInnen im 17. Jahrhundert, die das patriarchale Wertesystem satt hatten und ihre Familie verließen. Beispielhaft beschreibt sie die Robert Owens-Kommune und Fouriers Erkenntnis: „Die Erweiterung der Vorrechte der Frauen ist die Grundvoraussetzung für jeden gesellschaftlichen Fortschritt.“ (S.

57) Auch der Frühsozialist Henri de Saint-Simon verlangte die Neuorganisation und -verteilung der Haushalte in Familie und Beruf und andere Lebensformen. „Freie Frauen“ riefen im Jahr 1825 zu Lebens- und Arbeitsgemeinschaften auf, in denen Frauen sozial, ökonomisch und rechtlich gleichgestellt sind. Flora Tristan wollte Frauen und andere ausgebeutete Individuen befreien und ebenbürtigen Frauen und Männern gleiche Zugänge zu Erziehung und Ausbildung schaffen. Friedrich Engels markierte die moderne Kleinfamilie als „offene und verhüllte Haussklaverei der Frau“ (MEW 21) und August Bebel kennzeichnet die klein-familiäre „Privatküche“ als eine „rückständige und überwundene Einrichtung.“ (S. 63) Sie alle meinen: Auch in der „Liebeswahl“ soll die Frau frei und ungehindert sein. Freiwillige Zusammenschlüsse selbstbestimmter Individuen und Kollektive lebten im 19. Jahrhundert die AnarchistInnen Gustav Landauer, Erich Mühsam, Rudolf Rocker und Emma Goldman vor.

Aspekte der Frauenbewegung

Systematisch arbeitet sich Notz durch die Entwicklung der Frauenbewegung der vergangenen 200 Jahre und stellt wichtige Organisationen und Persönlichkeiten der Zeit vor. Der Allgemeine Deutsche Frauenverein vertrat 1865 halbherzig die Forderungen der Frühsozialisten und Anarchisten; er trat für die Kleinfamilie ein, focht aber zeitgleich für die Frauenteilnahme am Staatswesen, an Bildung, Ausbildung und existenzsichernder Erwerbsarbeit. Die bürgerliche Frauenrechtlerin Louise Otto, die zwischen 1819 und 1895 lebte, stritt für die ökonomische Gleichberechtigung in der bürgerlichen Kleinfamilie, für Kinderkrippen und -gärten, damit hilfsbedürftige Frauen berufstätig sein können. Ganz deutlich positionierten sich Vertreterinnen der sozialistischen Frauenbewegung: Nur durch die Revolution und die Aufhebung der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse sei nach ihrer Ansicht die Frauenbefreiung machbar. Eine ihrer bekanntesten Fürsprecherinnen, Clara Zetkin, zeigte auf, dass die Differenz zur bürgerlichen Frauenbewegung, die war, dass diese einzig gegen die patriarchalen Strukturen der eigenen Klasse kämpften, aber die Proletarierinnen mit den Männern ihrer Klasse für die Abschüttelung der Kapitalherrschaft als solche eintraten ([Rezension von Clara Zetkins „Geschichte der proletarischen Frauenbewegung“](#)). Die Frauen aus der Arbeiterklasse „verwiesen [letztlich darauf], dass die tragende Grundlage für soziale Gleichberechtigung des ‚weiblichen Geschlechts‘ die Berufsarbeit bildet, weil ‚ohne wirtschaftliche Unabhängigkeit des Weibes vom Manne, von der Familie, die Emanzipation unmöglich wird‘“ (S. 68).

Besonders hebt Notz die Sexualreformerin Helene Stöcker hervor, die gegen das Abtreibungsverbot kämpfte. Ihre „Theorie der neuen Ethik“ verlangte neben der vollen Gleichberechtigung entgegen der Rassenhygiene auch die Gleichstellung „außerehelicher Kinder“ mit ehelichen Kindern. Sie gründete 1905 den „Bund für Mutterschutz und Sexualreform“ für ledige Mütter mit Kindern und wandte sich gegen deren „Minderwertigkeit“.

Verlogenes Familienbild

Schonungslos wird in dem Buch „die gute alte Zeit als Schimäre“ (S. 30) entblößt. Wegen des unzureichenden Männerlohns arbeiteten Frauen und Kinder in vorindustrieller Zeit in Bergbau, Spinnerei und Weberei. Auf dem Land sah man in Frauen vornehmlich unsichtbare Haushälterinnen. Folgten sie nicht dieser „Bestimmung“, galten sie als „unnormale“. Die Verlogenheit dieses Sittengemäldes trat im Kaiserreich klar zutage. Anspruch und Realität klaffen weit auseinander: Wenn etwa unverheiratete Frauen schwanger wurden und Kinder bekamen, wurden sie als „unmoralisch“ stigmatisiert und bestraft, die Kinder als „Bastarde“ beschimpft. Auch der Erste Weltkrieg vermittelt ein obsoletes Familienbild: Frauen, Soldatenwitwen und Waisen arbeiteten in Rüstungsfabriken, versorgten Kriegsinvalide, machten die Aufbauarbeit und kamen für den Familienunterhalt auf, wenn Ehemänner oder Söhne „im Felde“ blieben. Doch mit den Kriegsheimkehrern wurden die Frauen aus der Arbeit an den Herd zurück entlassen, da die stimmgebende SPD und die Gewerkschaften Ehe und Familie befürworteten. In der Verfassung der Weimarer Republik waren Frauen gleichberechtigt, doch die Frauendiskriminierung im

bürgerlichen Recht blieb. Unter Anderem mussten LehrerInnen ab 1923 ihren Beruf wieder aufgeben, sobald sie heirateten. Unverheiratete Lehrerinnen mussten außerdem eine "Ledigensteuer" zahlen und verdienten weit weniger als ihre männlichen Kollegen. Die Ehefrau wurde bis 1977 verpflichtet, den Haushalt zu führen. Frauen durften bis 1958 überhaupt nur mit der Erlaubnis ihres Ehemannes einen Beruf ausüben. Für eine kurze Zeit hatten sehr wenige Frauen die Möglichkeit, im Reichstag soziale und politische Fragen zu thematisieren.

Ab 1933 verschärfte die NS-„Rassen“-Politik den Familismus. Frauen wurde das passive Wahlrecht entzogen. Sie sollten „ihren Platz in der Familie“ einnehmen, um für die „Volksgemeinschaft“ um jeden Preis „völkisch wertvollen Nachwuchs“ (S. 49) zu gebären – gefördert durch Steuererleichterungen, Kredite für Kinder und Wohnungseinrichtungen. Andererseits wurde in der folgenden Zeit der außereheliche Verkehr zwischen „wertvollen Volksgenossen“ zur „militärischen Nachwuchssicherung“ und zur Bewahrung „wertvollen“ Blutes wiederum durch die NS-Führung unterstützt. Was bei Notz zu kurz kommt: Mit dem „Ariernachweis“ wurden jüdische oder andere Einflüsse in der Familie oder bestehende „Erbkrankheiten“ aufgespürt. Wenn das Ehefähigkeitszeugnis versagt wurde, wurden die Beziehungen verboten, verfolgt und ihre Fortführung mit Haft unterdrückt. Der Straftatbestand „Rassenschande“ sanktionierte außerdem den Verkehr mit „Nichtariern“ mit dem Tode beziehungsweise der Verschickung in ein Konzentrationslager. Erwerbslose Frauen galten als „asozial“; sie mussten bis Kriegsende bei strengen Kontrollen ihrer Arbeitsbereitschaft Pflichtarbeit leisten; ein Fehlen auf der Arbeit wurde mit KZ-Haft sanktioniert. In der sozialrassistischen NS-Regimepolitik galten im Kontext der Fortpflanzungsauslese strikte Gebärverbote für „Nicht-Arier“ und „minderwertige Arier“. Zwangssterilisierungen, Arbeitshäuser und Zwangsarbeit in Lagern, „Vernichtung durch Arbeit“ beziehungsweise „Euthanasie“ verhinderten die Fortpflanzung von Sinti und Roma, „Asozialen“, „Kriminellen“, nicht nur von „Behinderten“ und Juden, die Notz kurz erwähnt. Nach dem Zweiten Weltkrieg meisterten mehrheitlich Frauen den Aufbau. In der Adenauer-Ära reaktivierte die BRD rückständige Familienmuster. Beim politischen Tauziehen um ein Gleichberechtigungsgesetz wurden von CDU-Familienministerien und Kirchen die Weichen gestellt.

Doch die 1968er brachen mit Ehe und Familie. Die neuen Aktivistinnen verachteten Hierarchien und Autoritäten, gründeten in Europa bedeutsame feministische Bewegungen und saugten feministische Ideen aus dem Ausland auf. Diese Entwicklungen würdigt Notz in Kapitel fünf ihres Buches ausdrücklich. Einige Aspekte sind Gemeinschaftsprojekte als Alternativen zur bürgerlichen Kleinfamilie, antiautoritäre Kinderläden, Frauenhäuser, Kommunen und (Frauen)-Wohngemeinschaften. Die Positionen von KommunistInnen, AnarchistInnen, Verbänden und Initiativen fehlen im Buch. DDR-Frauen wird im sechsten Kapitel ökonomische Selbständigkeit wegen Berufstätigkeit bei paralleler Haus- und Reproduktionsarbeit und straffreie Abtreibung unter patriarchaler Ägide bescheinigt.

Und heute? Reaktionäre meinen, dass die Familie die Einsparungen sozialer Leistungen kompensieren muss. Unter der stillschweigenden Annahme, Familien würden sich untereinander helfen, fördert die AfD die Familie nach dem Leistungsprinzip zum alleinigen Reproduktions-, Versorgungs-, Pflege- und Unterhaltsinstitut und will Sozialversicherungen abschaffen.

Zusätzlich verwendete Literatur

Bonar, Ena: Die Ungleichstellung von Frauen ist gemacht. Entrechtung von Frauen als Ergebnis kapitalistischer Regulation, in: *Contraste* # 373.

Marx, Karl/ Engels, Friedrich, (1984): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. MEW 21. Hottingen-Zürich.

Gisela Notz 2015:

Kritik des Familismus. Theorie und soziale Realität eines ideologischen Gemäldes.

Schmetterling Verlag, Stuttgart.

ISBN: 3-89657-681-X.

222 Seiten. 10,00 Euro.

Zitathinweis: Anne Alex: Der falsche Schein des Familismus. Erschienen in: Antiimperialismus global. 43/ 2017, Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1407>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Liebe in Zeiten gesellschaftlicher Umbrüche



Katharina Volk (Hg.)

Alexandra Kollontai oder: Revolution für das Leben

Alexandra Kollontai, russische Kommunistin und Frauenrechtlerin, denkt die solidarische Gesellschaft von der Paarbeziehung her und verleiht der Liebe damit neue, freieschwingende Flügel.

Rezensiert von [Paula Blömers](#)

Die russische Kommunistin Alexandra Kollontai lebte und arbeitete von 1872 bis 1952 – in den Umbrüchen zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, während des ersten Weltkriegs und der russischen Revolution. Sie war tätig als Politikerin, als Ministerpräsidentin, als Mitglied der bolschewistischen Partei, Diplomatin und Kämpferin für Frauenrechte. Heute wird Kollontai vielfach als Feministin rezipiert, die Fragen nach solidarischem Zusammenleben, Liebesbeziehungen und Mutterschaft gestellt hat. Mit der russischen Revolution wurden ihr diese zu elementaren Fragen des gesellschaftlichen Umbruchs – aus Notwendigkeit, aber auch als offene Möglichkeit.

„Sie [Kollontai] [...] forderte einen Solidaritätsbegriff ein, der weit über das hinausgeht, was wir heute unter Solidarität verstehen. Dies als Ermunterung zu begreifen, den Begriff des Kollektiven aufzunehmen, zu fragen, wie Verschiedenheit der Subjekte lebbar und denkbar ist, was unterschiedliche Sexualitäten bedeuten – all das gilt es heute erneut zu diskutieren.“ (S. 58)

Die im Frühjahr im Dietz Verlag erschienene Biographie „Alexandra Kollontai oder: Revolution für das Leben“, aus der Reihe „Biographische Miniaturen“ stellt eine 60-seitige Biographie und eine Textauswahl aus elf Texten, thematisch und zeitlich sortiert, zusammen. Die Auswahl der Herausgeberin Katharina Volk bezieht sich auf drei thematische Schwerpunkte. Den ersten Weltkrieg erlebte Kollontai in Berlin mit ihrem Sohn, den sie aus erster geschiedener Ehe mitnahm. Die Kriegsbegeisterung der sozialistischen Kräfte in Deutschland entsetzte sie und wurden zum Anlass ihrer stark internationalistisch ausgerichteten Arbeit. 1917 kehrte Kollontai nach Russland zurück mit dem Willen, in der russischen Revolution mitzuwirken und eine neue Gesellschaftsform aufzubauen. Sie ließ sich 1922 in den diplomatischen Außendienst nach Norwegen und Finnland versetzen. In ihrer intellektuellen Auseinandersetzung kehrt sie immer wieder zurück zu den Themen Beziehung, Liebe und Mutterschaft, die auch in Katharina Volks Textauswahl in den Mittelpunkt gestellt werden.

Mutterschaft und soziale Fürsorge

Die Revolution von 1905, das gescheiterte Absetzen des Zaren und dessen Zugeständnis, die Duma, das russische Parlament, ins Leben zu rufen, benennt Kollontai als die Zeit, in der neben der Arbeiterbewegung auch die Frauenbewegung stärker wurde – und vor allem gestärkt werden musste. Zusammen mit internationalen Genossinnen schloss sie sich zusammen, um die Frauenbewegung in die Arbeiterbewegung einzuschließen und „innerhalb der Partei einen Apparat

für die Arbeit unter den Frauen zu schaffen“ (S. 20). Ihr Anliegen war es, die Arbeiterinnen zu mobilisieren und damit sowohl eine weibliche Perspektive in die vorwiegend von Männern geprägten Arbeitskämpfe einzubringen als auch der bürgerlichen Frauenbewegungen eine kommunistische Perspektive entgegenzusetzen.

Katharina Volk setzt auch in den Jahren der russischen Revolution einen Fokus auf das doppelte Wirken Kollontais im Sowjet als Mitglied des Zentralkomitees der Bolschewiki und als Volkskommissarin für staatliche (soziale) Fürsorge. Sie war damit die erste Frau in einem Ministeramt in Russland und setzte sich maßgeblich für die soziale, politische und rechtliche Emanzipation der Frauen ein. Besonders in Fragen des Mutterschutzes und der Familie war Kollontai aktiv: „Das Problem der Mutterschaft war für Kollontai eines, das am dringlichsten zu lösen war.“ (S. 30) Mit dieser Akzentsetzung zog Kollontai Feindseligkeiten von allen Seiten auf sich – Mutterschaft, Familie und (Liebes-)beziehungen aber beschreibt Kollontai als unausweichliche Fragen, die direkt auf den Aufbau einer neuen, kommunistischen Gesellschaft zielen. Sie entwickelte Ideen, wie die Verteilung von Sorgearbeit kollektiviert werden kann in Form gemeinsamen Wohnens und Arbeitens, geteilter Kinderbetreuung. Die Privatisierung der Haushalte und der Familie in patriarchalen Zweierbeziehungen unterdrücke die Frau auf mehrfache Weise – einerseits gerate sie in soziale und ökonomische Abhängigkeit des Mannes, andererseits habe sie durch zunehmende Lohnarbeit eine doppelte Belastung und keine Zeit, Politik zu machen. Das wirke sich insgesamt auf das gesellschaftliche Solidaritätsverständnis aus.

Liebe als Interessensgemeinschaft

„Ein solches Ideal, nämlich die Ausschließlichkeit in der Liebe, ergab sich ganz natürlich aus der eingeführten Form der monogamen Ehe und aus dem bürgerlichen Ideal der ‚alles vereinnahmenden Liebe‘ zweier Ehegatten. Aber kann dieses Ideal den Interessen der Arbeiterklasse entsprechen?“ (S. 121)

In ihrem „Brief an die arbeitende Jugend“, der mit dem Titel „Ein Weg dem geflügelten Eros“ überschrieben ist, beschreibt Kollontai das neue Prinzip der Liebe mit „Liebe als Kameradschaft“ (S. 125) – das müsse das neue Ideal für Liebesbeziehungen werden, die einer neuen, freieren, „geflügelteren“ Form von Liebe entsprächen. Ihr Prinzip der Liebe will nicht mehr auf der Vorstellung vom Besitzanspruch auf eine andere Person gründen. Mit der freien Kameradschaft hebt Kollontai ein Liebespotenzial heraus, das sich aus den gemeinsamen Interessen der eigenen Klasse und dem Kampf um ein freies und gerechtes Zusammensein speist. Damit stellt sie sich sowohl den konservativen Moralvorstellungen einer bürgerlichen Ehe, wie auch der freien Individualisierung und Privatisierung von Liebesbeziehungen entgegen. Stattdessen verortet sie dieses Liebespotenzial in der gesellschaftlichen Solidarität, die es ermöglichen muss, nicht mehr die einzige Form der tiefen Verbindung in der monogamen Partnerschaft zu finden.

Kollontais Vorstellung der Transformierung der Liebesbeziehung ist aus ihrem historischen Kontext nicht lösen: Für sie stellte sich die reale Umstrukturierung der Gesellschaft im Sinne einer neuen, kommunistischen Form im Zuge der russischen Revolution als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen und als Notwendigkeit dar, diese Revolution auch als Revolution von Liebes- und Solidaritätsbeziehungen zu denken.

Trotzdem ist aus ihren Analysen dazu, wie die Liebesbeziehung im Kapitalismus auf Besitzansprüchen, die monogame Ehe auf der Individualisierung und der Unterdrückung der Frau gründet, auch für die heutige Situation, in der keine absehbare Transformation bevorsteht, einiges für ein anderes, solidarisches Zusammenleben mitzunehmen. Schlagkräftig ist dabei ihre Ablehnung sowohl konservativer Familienbilder als auch bürgerlicher Liberalisierungsversuche der Liebesbeziehung. Ihr Prinzip der Kamerad*innenschaft beruht weniger auf der Konzentration auf die monogame Paarbeziehung und wahlweise ihre Retraditionalisierung oder ihre Öffnung und Liberalisierung – wobei beides manchmal Hand in Hand geht –, sondern auf der Erweiterung dieser „Liebespotenz“ für solidarische Beziehungen untereinander: Gegen die Unterdrückung der

Frau und für die Möglichkeit, ein „gemeinsames Interesse der Klasse“ (S. 105), statt einem Familien- oder Paarinteresse. „[E]rmunternd ist ihre tiefe Überzeugung und Aufforderung, die Produktion des Lebens, also die Sorge um uns und andere, zum Ausgangspunkt für die Gestaltung einer zukünftigen Gesellschaft zu machen“ (S. 58), schlussfolgert Katharina Volk für die Aktualität der Biografie.

Katharina Volk (Hg.) 2022:

Alexandra Kollontai oder: Revolution für das Leben.

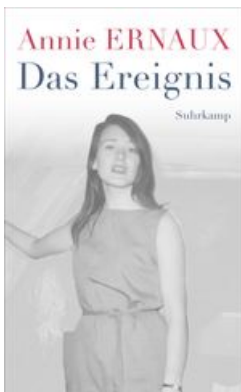
Dietz Verlag, Berlin.

ISBN: 978-3-320-02393-5.

176 Seiten. 12,00 Euro.

Zitathinweis: Paula Blömers: Liebe in Zeiten gesellschaftlicher Umbrüche. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1777>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Eine allumfassende menschliche Erfahrung



Annie Ernaux
Das Ereignis

Eine Abtreibung in den 1960er Jahren – über Scham und Schutzlosigkeit, Mut und die Macht der Literatur.

Rezensiert von [Hanna Kopp](#)

1963, Rouen im Norden Frankreichs: Die 23-jährige Studentin Annie wird schwanger. Schon als sie die Bescheinigung des Arztes zerreißt, ist ihr klar: Das Kind behalten will sie nicht. Abtreibungen sind in Frankreich allerdings noch bis ins Jahr 1975 per Gesetz verboten.

60 Jahre liegt das Ereignis also zurück, das die französische Autorin Annie Ernaux in ihrer gleichnamigen autobiografischen Erzählung rekonstruiert: ihre ungewollte Schwangerschaft und der Gang in die Illegalität, um abzutreiben. Die Herablassung, mit der man ihr begegnet, ihre Hilflosigkeit und Scham sind jedoch immer noch aktuell. Nicht zuletzt ein Blick in die USA zeigt, was Grünen-Politikerin Ricarda Lang kurz nach der massiven Einschränkung des dortigen Abtreibungsrechts im Juni dieses Jahres twitterte: „Frauenrechte sind nie in Stein gemeißelt. Sie müssen immer wieder aufs Neue erkämpft werden.“

Eine drängende Lektüre

Mit dieser historischen Zäsur im Kopf wird „Das Ereignis“ zu einer bitteren Lektüre – und einer drängenden. Denn sie zwingt hinzuschauen, was passiert, wenn Frauen das Recht verwehrt wird, selbst über ihre Körper zu bestimmen. Neben ihrer sozialen Herkunft aus dem Arbeiter:innenmilieu spielt in Ernauxs Werken der weibliche Körper immer wieder eine tragende Rolle – vor allem, wenn die Autorin auf die autobiographischen Verschränkungen von Privatem und Politischen, Intimem und Sozialen blickt. Aus feministischer Perspektive wundert das nicht, denn patriarchale Gewalt, staatliche Zugriffe und gesellschaftliche Erwartungen treffen und betreffen häufig als erstes die Selbstbestimmung und Unversehrtheit des eigenen Körpers.

Hatte die junge Annie bisher nicht das Gefühl, ihr Körper unterscheide sich in der Liebe und Lust grundsätzlich von dem eines Mannes, wird sie nun von der „Gewalt der Fortpflanzung“ (S. 101) eingeholt. Die plötzliche Veränderung ihres körperlichen Zustands durchschneidet ihre Realität und isoliert sie sozial: „Ich lebte nicht mehr in derselben Welt. Es gab die anderen Mädchen mit ihren leeren Buchen und mich.“ (S. 25) Ihre Verbindung zum studentischen Umfeld scheint gekappt, der Vater des Kindes reagiert mit Desinteresse auf die Schwangerschaft, die Ärzte, die sie um Hilfe bittet, wollen sie aus Angst vor einem Berufsverbot oder aus moralischen Gründen so schnell wie möglich loswerden – sogar als sie versucht, den Eingriff selbst vorzunehmen: „Im Vergleich zu einer zerstörten Karriere wog eine Stricknadel in der Vagina nicht schwer.“ (S. 38) Auch praktische Informationen darüber, wie eine Abtreibung abläuft, sind nicht auffindbar – berall scheint der Vorgang eine Leerstelle zu sein.

Zwischen Literatur, Soziologie und Geschichte

Angetrieben wird die Autorin von einer erzählerischen Pflicht:

„Es gibt keine minderwertige Wahrheit. Wenn ich diese Erfahrung nicht im Detail erzähle, trage ich dazu bei, die Lebenswirklichkeit von Frauen zu verschleiern und mache mich zur Komplizin der männlichen Herrschaft über die Welt.“ (S. 48)

Distanziert, fast berichtartig erzählt sie aus Sicht ihres jüngeren Ichs von der Ausweglosigkeit ihrer Situation. Für Ernaux, die ihr Schreiben einmal als etwas zwischen Literatur, Soziologie und Geschichte bezeichnete, wird das damalige Ich zum Forschungsgegenstand und sie zur Ethnologin ihrer selbst. Zur Überprüfung der Tatsachen zieht sie ihr altes Tagebuch und einen Kalender zurate. Ihr Ziel: Das unvergessliche Ereignis in seiner ganzen Realität darzustellen – so unverfälscht und detailreich wie möglich. Sie will in jedes einzelne Bild eintauchen, „bis mir Worte einfallen, von denen ich sagen kann, ‚das ist es.‘“ (S. 21) Durch diese sprachliche Präzision und den verknappten Umfang entwickelt der Text eine ungeheure Wucht.

Annie ist schließlich im dritten Monat schwanger, als eine Kommilitonin, die ebenfalls abgetrieben hat, ihr die Adresse einer sogenannten Engelmacherin in Paris weitergibt. Dreimal besucht sie Madame P.-R., eine ältere Krankenschwester, die illegal in ihrer einfachen Wohnung Abtreibungen durchführt. Zweimal führt sie Annie unter starken Schmerzen eine Sonde ein, die kurze Zeit später Wehen auslöst:

„Ich drückte mit aller Kraft. Es schoss aus mir heraus wie eine Granate, das Fruchtwasser spritzte bis zur Tür. Ich sah eine kleine Babypuppe an einer rötlichen Schnur aus meiner Scheide hängen. Ich hatte keine Vorstellung davon gehabt, dass ich so etwas in mir trug.“ (S. 82)

Diese Szenen von Leben und Tod, wie Ernaux sie nennt, beschreibt die Autorin in seiner Drastik und Rohheit, ohne jeglichen Dekor. So bleibt sie ganz ihrer Erfahrung treu und lässt sich von keiner Scham zensieren. Lediglich eine ihrer Kommilitoninnen steht Annie in diesem Moment bei, schneidet die Nabelschnur durch – und muss schließlich einen Arzt zu Hilfe rufen, da Annie fast verblutet. In diesem zweiten Teil der Nacht, in der sie ins Krankenhaus eingewiesen wird, dominieren nun „Zurschaustellung und Verurteilung“ (S. 84), die in der Aussage des jungen Chirurgen gipfeln, der Annie kurz vor ihrer Ausschabung entgegenbrüllt, er sei hier nicht der Klempner.

Literarische Sinnsuche

Immer wieder durchbrechen reflexive Passagen Ernauxs Darstellung der Vergangenheit, in denen Ernaux ihre Erfahrungen sozial kontextualisiert: Was geschieht ihr, weil sie den Körper einer Frau hat? Und wie verbindet sie ihre Schwangerschaft mit ihrer sozialen Herkunft?

„Doch weder das Abitur noch ein erster Universitätsabschluss in Literatur konnten die unvermeidliche Weitergabe der Armut verhindern, deren Symbol die unverheiratete Schwangere war, im selben Maße wie der Alkoholiker. [...] Im Sex hatte mich meine Herkunft eingeholt, und was da in mir heranwuchs, war gewissermaßen das Scheitern meines sozialen Aufstiegs.“ (S. 26f.)

Als erste Studierende ihrer Familie ist die Angst, mit einem Kind und ohne Fortführung ihres Studiums ihre Intellektualität zu verlieren, den sozialen Aufstieg nicht zu schaffen, groß.

„Die Dinge sind mir passiert, damit ich davon berichte“, schließt Ernaux ihren Text und kann ihrer traumatischen Erfahrung durch die Literarisierung einen Sinn abgewinnen. Die Erzählung dieser „allumfassenden menschlichen Erfahrung“ (S. 101) wirkt fort und bleibt relevant – gerade mit Blick auf die aktuellen Kämpfe um Abtreibungsrechte. Denn Ernauxs Erzählung zeigt drastisch, wie

diese Einschränkung der körperlichen Selbstbestimmung eine junge Frau psychisch zermürben kann, sie isoliert und in Todesgefahr bringt. So deutlich im Text jedoch eine politische Lesart der Ereignisse angelegt ist, so klar wird auch Ernauxs Vorsicht um eine aktivistische Instrumentalisierung ihrer Erfahrung. Ihre scharfe Analyse von Machtstrukturen rund um Geschlecht und soziale Herkunft entspringt ihrer eigenen Geschichte und dieser gilt auch ihre erzählerische Pflicht. Daraus entsteht ein Text von großem literarischem Wert, der aus sich heraus politisch ist.

Annie Ernaux 2021:

Das Ereignis. Übersetzt von: Sonja Finck.

Suhrkamp Verlag, Berlin.

ISBN: 978-3-518-22525-7.

104 Seiten. 18,00 Euro.

Zitathinweis: Hanna Kopp: Eine allumfassende menschliche Erfahrung. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1778>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Gegenöffentlichkeit unter widrigen Bedingungen



Kerem Schamberger

Vom System zum Netzwerk

Medien, Politik und Journalismus in Kurdistan

*Wie sich Journalist*innen kurdischer Medien unter repressiven Bedingungen organisieren und dazu beitragen, Gegenmacht aufzubauen.*

Rezensiert von [Franziska Stier](#)

In seiner Dissertation spürt Kerem Schamberger der transformatorischen Kraft des kurdischen Mediennetzwerks nach. Von dem trockenen Titel „Vom System zum Netzwerk“ darf man sich nicht abschrecken lassen, denn das Herz dieser Arbeit sind lebendige und anschauliche Interviewpassagen kurdischer Medienschaffender, die leidenschaftlich für eine andere Erzählung von Objektivität und Freiheit eintreten.

Vor dem Hintergrund der Verfolgung, Assimilation und Auslöschung wurde das Ausleben kurdischer Kultur oder das Sprechen kurdischer Dialekte in vielen Siedlungsgebieten der Kurd*innen selbst zu einem Akt des Widerstands, macht Schamberger deutlich. Infolgedessen bildeten sich in den letzten 130 Jahren drei einflussreiche kurdische Mediennetzwerke, die unter den Bedingungen von Genoziden, Krieg und Verfolgung Medienarbeit leisten. Diese drei Netzwerke sind eng an politische Akteurinnen geknüpft. Namentlich sind das die beiden Parteien der kurdischen Autonomieregion im Irak, PUK und KDP sowie die über die geographische Region Kurdistan hinaus tätige kurdische Freiheitsbewegung. Letztere nimmt einen zentralen Platz in der Arbeit Schambergers ein.

Die drei Akteurinnen stehen untereinander in einem politischen Konkurrenzverhältnis, dessen Konflikte mitunter auch militärisch ausgetragen werden. Aus diesem Grund ist kurdischer Journalismus nicht nur an Parteien und Bewegungen gebunden, sondern auch an die jeweiligen Militärs, die Journalist*innen der eigenen Netzwerke schützen sowie die Tätigkeit der Medienschaffenden anderer Netzwerke verhindern können.

„...also machen wir unsere eigene Presse“

Die Frage, was es heißt, kurdisch zu sein, will man nicht dem politischen Gegner überlassen. Die Freie Presse, wie sich die Medien, die der kurdischen Freiheitsbewegung nahestehen, selbst bezeichnen, verfolgt das Ziel, ein eigenes Narrativ aufzubauen. Es geht beispielsweise darum, türkische Kriegsverbrechen aufzuklären oder kurdische Protestierende sichtbar zu machen. Der Journalist Ferda Cetin erklärt im Interview: „Sie leugnen uns, berichten nicht über uns, also machen wir unsere eigene Presse.“ (S. 459) Zum Selbstverständnis dieser Journalist*innen gehört eine Medientheorie, die die kurdische Erfahrung von Assimilation und Unterdrückung durch nationalstaatliche Akteure mitdenkt und auf den Theorien von Abdullah Öcalan fußt. Ihr Freiheitsverständnis beruht darauf, sich ausserhalb kapitalistischer, nationalstaatlicher und bürgerlich-männlicher Normen zu organisieren. Sie sind also „oppositioneller Natur und verbreiten

ihre Vorstellungen von gesellschaftlichem Zusammenleben“ (S. 503).

Schamberger schreibt, dass „[v]iele JournalistInnen, vor allem bei Medien der kurdischen Freiheitsbewegung, [...] ein aktivistisches Selbstverständnis [haben], das die eigene Arbeit als Beitrag zur Befreiung Kurdistans sieht“ (S. 287) oder darauf abzielt „die Situation der KurdInnen zu verbessern, weil sie selbst dazugehören und oft Verfolgung am eigenen Leib erlebt haben“ (S. 541). An mehreren Stellen macht er deutlich, dass das Leben in permanenter Repression und unter der Bedrohung der Auslöschung zur Parteinahme zwingt, egal ob Künstler*in, Journalist*in, Politiker*in oder Angehörige*r.

Repression und Gewalterfahrung durch Nationalstaaten sind gleichzeitig eine Triebkraft für den kurdischen Journalismus. Wo immer ein Medium geschlossen wird, Journalist*innen inhaftiert oder getötet werden, wird es Menschen geben, die nachfolgen und die Arbeit übernehmen. So berichtet Habibe Eren im Interview: „Damals wurden so gut wie alle Freunde, die in den Nachrichtenagenturen gearbeitet haben, eingesperrt. Aber was ist passiert: Sie haben sie zwar eingesperrt, aber es sind neue Menschen nachgekommen, sie machen weiter. Ich denke nicht, dass sie uns mit den Schliessungen kleinkriegen“ (S. 372).

Die Summe an Repression führt Chamberger zufolge nicht zu Resignation, sondern zu verstärkter transnationaler Arbeit. Er beschreibt, wie Journalist*innen, die zur Migration gezwungen werden, problemlos an anderen Orten tätig werden oder andere Funktionen übernehmen. Das Fundament, auf dem diese Transnationalität bei der kurdischen Freiheitsbewegung möglich wird, ist ein geteiltes politisches Selbstverständnis. Der Journalist Cemal Turan berichtet im Interview: „Ich bin ein parteiischer Journalist, und zwar so: meine Front verläuft an der Seite der unterdrückten Völker, Arbeiter*innen, Migrant*innen und Glaubensrichtungen, das hat bei meiner Realitätskonstruktion Priorität.“ (S. 488) In ähnlicher Weise beschreiben auch andere Journalist*innen ihre Rolle. Hewal Aslan, Moderatorin bei Media Haber TV sagt: „[D]u musst einen Gerechtigkeitsinn haben, dazu gehören, einen Standpunkt haben. [...] Es verlangt Gewissen und das Gefühl von Nähe, von Dazugehörigkeit.“ (S. 511)

Zusammenfassend zieht sich durch die gesamte Arbeit, dass Parteinahme für diese Journalist*innen nicht heisst, Propaganda zu betreiben, sondern eine tatsachenbasierte Berichterstattung aus der Perspektive der Unterdrückten zu leisten. Das, was den kurdischen Journalismus der Freien Medien ausmacht, lässt sich nicht auf Ethnie beschränken, sondern ist an Werte gekoppelt, die journalistisch vermittelt werden sollen. Es geht darum, „Werte wie Gleichberechtigung, die Emanzipation von Frauen und Solidarität mit allen Ausgebeuteten und Unterdrückten“ (S. 516) zu transportieren.

Let the subaltern speak!

Die eigene Medienarbeit wird in der kurdischen Freiheitsbewegung als emanzipatorisches Projekt verstanden. Es geht um Selbstveränderung und Gesellschaftsveränderung. Das zeigt sich nicht zuletzt in der kollektiven Arbeits- und Lebensweise der Freien Presse, die Chamberger beschreibt. Journalist*innen des Mediennetzwerks leben häufig in Wohngemeinschaften. Sie kochen und arbeiten zusammen. Das hat nicht nur ökonomische Gründe, obwohl die Arbeitsbedingungen durchaus als prekär beschrieben werden können. „Diese Arbeits- und Lebensweise ist [...] auch ein Mittel in der Ausbildung eines Menschen mit einem ‚kollektiven Bewusstsein‘“ (S. 419), erklärt Baki Gül im Interview. Auf der anderen Seite zielt, so Chamberger, der Journalismus auch darauf ab, eine kollektive Identität zu schaffen, indem kurdisches Leben sichtbar gemacht wird. Diese Aufgabe fokussiert zum einen Mobilisierung, zum anderen aber auch die Herstellung von Handlungsfähigkeit. Was das heißt, beschreibt Chamberger anhand eines Beispiels, in dem die Co-Vorsitzende der KCK (Union der Gemeinschaften Kurdistans) einen kurdischen TV-Sender dafür kritisiert, dass dieser nur aus offiziellen Gesprächen der Syrien-Verhandlungen in Genf berichte, anstatt über Proteste und Stimmen aus der Bevölkerung. Dieses Beispiel richtet den Blick auf zwei

Elemente, die für politische und journalistische Arbeit erkenntnisreich sind. Der journalistische Fokus auf das Verhalten und Fehlverhalten wichtiger politischer Akteur*innen schafft zwar Information, aber keine Handlungsfähigkeit. Auf bundesdeutsche Debatten bezogen, könnte das heißen: Es ist nicht falsch, sich auf Twitter über die Dreistigkeit von Christian Lindner zu beschweren, der die Frechheit besitzt, Menschen, „Gratismentalität“ zu unterstellen, weil sie auf günstigen öffentlichen Verkehr und das 9-Euro-Ticket angewiesen sind. Aber wichtiger wäre es, Stimmen aus der Bevölkerung zu zeigen, die sich gegen diesen Klassenkampf von oben organisieren. Dort wird Handlungsfähigkeit hergestellt. Eine Aufgabe emanzipatorischer Medienarbeit muss es sein, diese Handlungsfähigkeit sichtbar zu machen und damit zu stärken.

Aufgrund dieser Arbeitsweise hat die Freie Presse einen sehr direkten Zugang zur Bevölkerung. Ihre Journalist*innen stellen sich in den Dienst der Menschen. Darin zeige sich auch eine gewisse Haltung der Demut, die es im deutschen Journalismus selten gibt: „Man lebt und arbeitet [...] auf Kosten des Volkes und spürt dabei die Verantwortung, die einem als Journalist aufgebürdet wird“ (S. 473), fasst Schamberger zusammen. Umgekehrt heißt das aber auch, dass Journalist*innen auf die Unterstützung der Bevölkerung zählen können. Ein eindrückliches Beispiel dafür liefert der Autor mit dem Bericht von Fethi Balaman, der während eines Städtekriegs bei einer kurdischen Familie untergebracht war. Als er nachts wach wurde, sah er die Mutter des Hauses am Fenster stehen. Sie hielt dort die ganze Nacht Wache, um ihn vor der Polizei zu schützen.

Populare Übersetzungsarbeit

Die gewählten Interviewpassagen und biographischen Erzählungen des Buches sind nicht nur anschaulich, sondern zeichnen den konkreten Widerstand und das Selbstverständnis von zumeist „parteiischen“ Journalist*innen nach, ohne dass es propagandistisch wirkt. Gleichzeitig lässt der deskriptive Charakter der Arbeit eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem westlich-hegemonialen Journalismusverständnis vermissen. Zwar wird anhand der Interviews deutlich, welche Kritik kurdische Medienschaffende an den Institutionen bürgerlicher Demokratien haben; die Diskussionsstränge zur Objektivität innerhalb des westlichen Journalismusverständnisses und der systemischen Eingebundenheit westlicher Medien wird vom Autor nicht weiterverfolgt. Hierzu lässt er lediglich seine Expert*innen sprechen. Mit den Interviews leistet Schamberger allerdings eine doppelte Übersetzungsarbeit, die nicht nur sprachlich, sondern auch kulturell ist. Empathisch zeigt er auf, wie die eigene Geschichte Menschen bewegt und wie sie zugleich versuchen, die Geschichte in Bewegung zu versetzen. Insofern dokumentiert diese Arbeit auch zeitgenössische transformatorische Momente.

Schamberger schließt mit seiner Dissertation eine Forschungslücke in der Medienforschung, indem er den Journalismus der kurdischen Freiheitsbewegung ins Zentrum seiner Arbeit stellt. Sein politisches Engagement, das er als Kommunist und Internationalist „[i]mmer an der Seite der Unterdrückten, Armen und Verfolgten“ (nach der Selbstauskunft auf seiner Homepage) sieht, und eine ideologische Nähe zur kurdischen Freiheitsbewegung ermöglichten ihm diesen Zugang. Zugleich prägt diese Nähe auch das Wissenschaftsverständnis, das dieser Dissertation zugrunde liegt. Schließlich erfolgte die gesamte Forschung auch aus einem politischen Standpunkt heraus. Dieser Standpunkt schadet der Arbeit nicht. Schamberger beschreibt in seiner Dissertation anschaulich Selbst- und Gesellschaftsverhältnisse, aber auch Prozesse des Machtaufbaus, indem er zeigt, wie kurdische Journalist*innen Gegenöffentlichkeit und damit Gegenmacht unter widrigen Umständen schaffen. Schließlich sind Medien „ein Werkzeug im Kampf um die Definitionsmacht“ (S. 374).

Die Arbeit Schambergers macht deutlich, dass es eine grosse linke Erzählung braucht, um eine wirkmächtige gemeinsame Identität aufzubauen, die Menschen an eine solidarische Vision bindet. Diese gemeinsame Identität kann durchaus plural sein, so wie es auch die Kurd*innen sind. Schließlich teilen sie viele Religionen, Sprachen und Länder – im doppelten Sinn. Der Kampf der kurdischen Freiheitsbewegung geht über ethnische Unterdrückung weit hinaus und umfasst

Widerstand gegen viele Formen der Gewaltherrschaft. Eine grosse Stärke des Buches liegt darin, dass authentisch beschrieben wird, wie dieser Widerstand im Subjekt und kollektiv aufgebaut wird. Eine europäische Linke kann sich beim Lesen dieser Arbeit davon inspirieren lassen und an Handlungsfähigkeit gewinnen.

Kerem Schamberger 2022:

Vom System zum Netzwerk. Medien, Politik und Journalismus in Kurdistan.

Westend Verlag, Frankfurt a.M.

ISBN: 9783949925023.

616 Seiten. 59,00 Euro.

Zitathinweis: Franziska Stier: Gegenöffentlichkeit unter widrigen Bedingungen. Erschienen in:

Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1783>.

Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Die Herrschaft der Banden



Thorsten Fuchshuber

Rackets

Kritische Theorie der Bandenherrschaft

Das voluminöse Werk diskutiert Horkheimers Entwürfe zur Racket-Theorie unter dem Eindruck des damals siegreichen Nationalsozialismus und seiner Verbündeten.

Rezensiert von [Peter Nowak](#)

„Der Racket ist nicht nur ein Tennisschläger. Das Wort bezeichnet im amerikanischen Slang eine Bande, die Schutzgeld erpresst“ – so erklärte jüngst der Bremer Gewerkschaftler und Politikwissenschaftler Kai Lindemann in einem Interview mit der Wochenzeitung *der Freitag* einen Begriff, der in der letzten Zeit zunehmend inflationär in der politischen Debatte verwendet wird. Vorzugsweise werden Regime oder Staaten als Rackets bezeichnet, die vom globalen Westen als geopolitische Gegner*innen ausgemacht sind. So ist es kein Zufall, dass auch das russische Regime unter Putin als „Racketgesellschaft“ bezeichnet wird. Es verwundert daher beinahe, dass der schon erwähnte Kai Lindemann den Racket-Begriff nicht zur geopolitischen Feindmarkierung nutzt. Für ihn begünstigt der Neoliberalismus mit seinem eingeschriebenen Anti-Kollektivismus die Entstehung von Rackets, die Stärkung von Eigentums- und Vertragsrechten schaffe ihnen Spielräume. Lindemann sieht darum auch in der Stärkung von Kollektivrechten wie Gewerkschaften ein Gegenmittel zu den Rackets. Er steht damit den Intentionen der Stichwortgeber des Racket-Begriffs recht nahe: den Philosophen der Frankfurter Schule Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Nur kannten diese beiden das Wort Neoliberalismus nicht und hätten es wahrscheinlich auch nicht verwendet, weil sie den Kapitalismus als allumfassendes, gesellschaftliches System kritisierten.

Wer sich mit der Entwicklung der Racket-Theorie bei Adorno und Horkheimer beschäftigen will, dem sei die überarbeitete Dissertation des Politikwissenschaftlers Thorsten Fuchshuber empfohlen. Leser*innen sollten sich von dem Umfang des Werkes nicht abschrecken lassen: Fuchshuber versteht es, die recht trockene Materie verständlich zu vermitteln. Vor allem ist die hervorragende Gliederung zu loben, die die Leser*innen nachvollziehen lässt, warum die Theoretiker der Frankfurter Schule die Racket-Theorie vor dem Hintergrund des aufkommenden Nationalsozialismus und der mit ihm verbündeten faschistischen Regime entwickelten – und weshalb sie am Ende doch ein Fragment geblieben ist, dem sich heute wieder viele aus geopolitischem Interesse bedienen.

Rackets als zeitgemäße Klassentheorie

Fuchshuber hebt hervor, dass es Horkheimer mit seiner Arbeit zu den Rackets um eine zeitgemäße Klassentheorie ging, die nicht hinter die Kritik der politischen Ökonomie zurückfällt. In seinem Exkurs zum Gebrauch der Racket-Theorie in den USA in den frühen 1920er Jahren zeigt der Autor auf, dass der Begriff damals schon Teil des ideologischen Klassenkampfes gewesen ist. Es waren die Kapitalverbände, die mit kämpferischen Interessenvertreter*innen die Lohnabhängigen als Rackets diffamierten und sie damit kriminalisieren wollten. Dafür bedienten sie sich auch Gangs, die nach der Aufhebung des Alkoholverbotes in den USA ein neues Betätigungsfeld suchten. Kapital und

Gangs einte ihre Feindschaft gegenüber klassenkämpferischen Gewerkschaften. „Von der Chicagoer Presse wurde Capone für seine Verteidigung des freien Marktes ausnahmsweise gelobt“ (S. 70), beschreibt Fuchshuber etwa die zeitweise Kooperation des berühmten Gangchefs der 20er Jahre mit dem Kapital. Auch viele nichtklassenkämpferische Arbeiter*innenvertretungen agierten wie Gangs und waren damit Teil dieser Racket-Gesellschaft.

Ein Prototyp des Gang-Gewerkschafters bis in die 1970er Jahre war der Vorsitzende der USA-Lastwagengewerkschaft Jimmy Hoffa, der eng mit der sogenannten Cosa Nostra und anderen Mafiastrukturen kooperierte. Politisch unterstützte er den rechten Flügel der damaligen US-Republikaner unter Ronald Reagan. Hoffas Feinde waren Linke aller Couleur. Nach seinem bis heute unaufgeklärten Verschwinden im Jahr 1975 beschäftigten sich zahlreiche Filme mit dem Leben dieses Racketiers.

Horkheimer sieht Vorformen der Rackets in den Freikorps, die zu Beginn der Weimarer Republik mit Unterstützung der Mehrheitssozialdemokratie die Rätebewegung und streikende Arbeiter*innen blutig niederschlugen. Fuchshuber gräbt aus den zahlreichen hinterlassenen Schriften und Notizen des jungen Akademikers Horkheimer Stellen aus, die bereits seine Racket-Theorie ankündigten. So war er in den Tagen der Münchner Räterepublik in der bayerischen Hauptstadt und wandte sich in einem Brief an eine Freundin gegen die gegenrevolutionäre Propaganda, die die blutige Niederschlagung dieser Selbstorganisation der Arbeiter*innen vorbereitete. „Traue den Lügen über München nicht. Die Lügner wollen morden – um Geld morden; hier herrscht nicht Wahnsinn und Ungerechtigkeit.“ (S. 124) Wenn man weiß, dass aus dem Ferment der Münchner Gegenrevolution über den Thule-Bund die NSDAP entstanden ist, bekommen diese Notizen eine noch größere Bedeutung.

„Horkheimer benennt bereits in diesen Zeilen ein strukturelles Element, das er in der Theorie über die Rackets aufnehmen wird: Die Gewalt, vor der die Banden warnen, geht von ihnen selber aus – sie sind es, die die Situationen und Verhältnisse hervorbringen, gegen die sie das Antidot zu haben behaupten.“ (S. 125)

Bandenherrschaft im NS

Der Hauptteil von Fuchshubers voluminöser Arbeit beschäftigt sich mit Horkheimers Entwürfen zur Racket-Theorie unter dem Eindruck des damals siegreichen Nationalsozialismus und seiner Verbündeten. Dabei geht er ausführlich auf die zahlreichen Kritiker*innen ein, die es auch unter den Mitarbeiter*innen des Instituts für Sozialforschung gab. Denn „[w]ährend Horkheimer intensiv an einem Entwurf der Racket-Theorie arbeitet, lassen sich seine Mitarbeiter nicht recht für sein Konzept begeistern“ (S. 252). Viele lehnten den Ansatz ab. Den letzten Versuch Horkheimers, Mitarbeiter*innen für sein Racketprojekt zu gewinnen, datiert Fuchshuber auf 1943. Aber auch hier hatte er wenig Erfolg. Es blieb ein Fragment. Der Autor geht auf die Grenzen von Horkheimers Arbeiten ein und kritisiert dabei mehrfach dessen ökonomistischen Blick auf die Gesellschaft. Damit habe sich Horkheimer nicht erklären können, warum es in Deutschland zum NS-Regime kam, während die bürgerliche Demokratie in den USA erhalten blieb.

Von den Rackets zur verwalteten Gesellschaft

Natürlich spielen auch die außenpolitischen Ereignisse jener Jahre für die Theoriebildung eine zentrale Rolle. Der Nationalsozialismus und seine Verbündeten gingen ab 1943 einer Niederlage entgegen. Auch zahlreiche Intellektuelle bereiten sich auf die Zeit nach der Zerschlagung des deutschen Faschismus vor. Fuchshuber zeigt auf, dass auch Horkheimer in den 1950er Jahren nicht mehr von Rackets, sondern von der verwalteten Gesellschaft sprach. Das war die Zeit, in der der ehemalige Marxist in der *Pax America* einen seidenen Faden hängen sah. Da ging es dann nur noch um die „weniger barbarische Variante“ (S. 538) dieses auf Dauer gestellten Kapitalismus. Dass die USA damals einen barbarischen Krieg in Vietnam führten, schien aber keine Rolle für Horkheimer

zu spielen. Auch die Emanzipationskämpfe im globalen Süden, wie sie in der kubanischen Revolution zum Ausdruck kamen, blieben unberücksichtigt. Auf diesen späten Horkheimer beruft sich ein Teil der ehemaligen antideutschen Strömung, der sich seit einigen Jahren ideologiekritisch nennt, wenn er zur Verteidigung des Westens aufruft. Solche Töne finden sich im Buch nicht.

Im letzten Kapitel, in dem es um die Aktualität der Racket-Theorie geht, liefert der Autor zudem auch noch einige erhellende Überlegungen zur Verfasstheit des russischen Staates, die diskutiert werden sollten. Fuchshuber betont dabei immer wieder den revolutionären Impetus der von ihm rekonstruierten Theoriefragmente:

„Horkheimer hält demgegenüber mit der Racket-Theorie an einer Überwindung der Herrschaftsverhältnisse, an Überwindung von Zwang, Gewalt und Herrschaft und damit an der Versöhnung von Allgemeinen und Besonderen fest.“ (S. 514)

Es lohnt, sich mit dieser Theorie zu beschäftigen, deren Geschichte, aber auch deren Grenzen Fuchshuber hervorragend nachgezeichnet hat – und es lohnt, mit denen zu streiten, die sie heute inflationär anwenden.

Thorsten Fuchshuber 2019:

Rackets. Kritische Theorie der Bandenherrschaft.

ça ira Verlag, Freiburg.

ISBN: 978-3-86259-145-9.

674 Seiten. 34,00 Euro.

Zitathinweis: Peter Nowak: Die Herrschaft der Banden. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1782>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Für die Abschaffung der Übel



Daniel Loick / Vanessa E. Thompson (Hg.)

Abolitionismus

Ein Reader

Ein aktueller Sammelband über Antirassismus, Gefängnisabschaffung, Polizeikritik und transformative Gerechtigkeit stößt eine wichtige Debatte im deutschsprachigen Raum an.

Rezensiert von [Jonathan Eibisch](#)

Mit insgesamt 21 Beiträgen importieren die kritischen Sozialwissenschaftler*innen Vanessa E. Thompson und Daniel Loick eine wichtige, vor allem in der US-amerikanischen Bewegungslinke geführte Debatte in den deutschsprachigen Kontext. Dabei wechseln sich ausführliche Theoriebeiträge (z.B. von Andrew Dilts, Alex S. Vitale, Allegra M. McLeod) mit knapperen Statements von abolitionistischen Aktivist*innen (z.B. von Angela Davis, Victoria Law, Ruth Wilson Gilmore) ab, um eine bewegungsnahe Theoriebildung mit eindeutigen Positionen zu skizzieren. Mit der intersektionalen Perspektive auf *nicht-reformistische Reformen* wird zudem intensiv ein zeitgemäßes Transformationskonzept thematisiert, mit welchem die Abschaffung repressiver staatlicher Instanzen und die Stärkung selbstorganisierter Communities verfolgt wird. Diese ist mit einer grundlegenden Kritik an einem Gesellschaftssystem verbunden, welches Gefängnisse hervorbringt und nötig hat. Wer Zweifel über die Sinnhaftigkeit der Abschaffung von Polizei und gefängnis-industriellem Komplex hat, sollte sich durch die informierte Argumentation der Verfechter*innen des Abolitionismus eines Besseren belehren lassen.

Antirassismus

Die Debatte um Abolitionismus hat mit der seit 2020 stark wachsenden Black Lives Matter-Bewegung enorme Verbreitung gefunden. Dabei werden Erfahrungen und Einsichten aufgegriffen, welche sich in den Bewegungen zur Abschaffung der Versklavung Mitte des 19. Jahrhunderts, als auch bei den sogenannten „Rassenunruhen“ in den 1960er Jahren und der Bürgerrechtsbewegung für schwarze Menschen finden. Am Beispiel des Endes der Versklavung wird besonders deutlich, wie eine rein gesetzliche Gleichstellung von diskriminierten sozialen Gruppen keineswegs automatisch zu ihrer wirklichen Emanzipation führt. Wenn Befreiungsprozesse nicht mit dem beträchtlichen Abbau von Herrschaftsverhältnissen und der Veränderung alltäglicher Beziehungen einhergehen, werden Unterdrückung und Ausschluss in neuer Gestalt reproduziert (z.B. durch Ghettoisierung, Verweigerung von Ressourcenzugängen, geringere Bildungschancen und Löhne etc.). Die Autor*innen des Sammelbands empfinden sich als Teil diskriminierter schwarzer Menschen oder verstehen sich als solidarisch mit ihren Communities. Im deutschsprachigen Kontext ist die Bezugnahme auf lokale Gemeinschaften und damit deren Ermächtigung und Selbstorganisation oftmals schwer nachzuvollziehen und muss daher übersetzt werden. Für die Betroffenen von Diskriminierung, Unterdrückung und Ausschluss sind ihre Communities aber einerseits sozialstrukturelle Realität und andererseits ein Rahmen, um sich zu organisieren, zu verständigen und zu bestärken. Und dies ist bitter notwendig, so verdeutlichen die Beiträge im Band die rassistischen Kontinuitäten bis heute, aber auch die Weiterentwicklung der Kämpfe dagegen – Kämpfe, die jenseits von liberalem Multikulturalismus und Integration in die

hegemoniale Mainstreamkultur geführt werden.

Gefängnisabschaffung

In den USA sind mit ca. 2.068.800 Menschen knapp 1 Prozent der erwachsenen Bevölkerung weggesperrt. Mit 629 Gefangenen pro 100.000 Einwohner*innen führen die Vereinigten Staaten mit Abstand vor Russland (364), Philippinen (179) oder Deutschland (71). Dabei muss man sich vor Augen halten, dass das ungeheuerliche Ausmaß der Inhaftierung in den USA nicht schon immer bestand, sondern ab den 1970er Jahren mit einer neuen Sicherheitsdoktrin systematisch ausgeweitet wurde, während im selben Zuge insbesondere in den schwarzen Gemeinschaften sozialpolitische Maßnahmen und Infrastrukturen kontinuierlich abgebaut wurden. So wurde die Durchsetzung des neoliberalen Raubtierkapitalismus von einer massiven Kriminalisierung der verarmten „gefährlichen“ Klassen begleitet. Dies lässt sich anhand der Ausweitung von Gefängnisstrafen auf eine Vielzahl kleiner Delikte, der rascheren Verurteilung zu ihnen durch Richter*innen, sowie der sofortigen Inhaftierung bei einem dreimaligen Vergehen nachzeichnen. Dabei weist die umfassendere Inhaftierung von Personen aus prekären sozialen Klassen nachweislich keinerlei positive Korrelation mit der sie legitimierenden Reduzierung von „Kriminalität“ auf. In der abolitionistischen Bewegung werden nun mit guten Gründen nicht primär Rechte für Gefangene oder Reformen des Gefängnisystems eingefordert, sondern die Abschaffung dieses Systems. Diese negierende Ausrichtung wird allerdings konstruktiv mit der Praxis der transformativen Gerechtigkeit (*transformative justice*) beantwortet. Hieran schließt sich die Debatte über Sinnhaftigkeit, Funktion und Alternativen zu Strafen und der Analyse und Kritik der repressiven Staatsapparate insgesamt an.

Polizeikritik

Da Polizeigewalt selten offiziell gemeldet und adäquat dokumentiert wird, ist die Erhebung von Daten über sie auf aktivistische Dokumentation und sozialwissenschaftliches Mapping angewiesen. Damit lässt sich beispielsweise aufzeigen, dass in den USA zwischen 2013 und 2021 jährlich im Durchschnitt 1.102 Menschen – häufig völlig willkürlich – ermordet wurden. Schwarze Menschen werden 2,9 mal eher Opfer als weiße. Nur an 15 Tagen im Jahr 2021 wurden keine Personen von Polizist*innen ermordet. (<https://mappingpoliceviolence.org/>) Die regelmäßig tödliche Polizeigewalt ist allerdings nur die Spitze der systematischen Schikanen, welcher insbesondere vorverurteilte schwarze Menschen und Latinx täglich ausgesetzt sind.

Um eine fundierte Kritik an der Polizei als häufig relativ autonom agierendem „Staat im Staate“ zu entwickeln, ist ein Blick in ihre Entstehungsgeschichte aufschlussreich. Während früher lediglich kommunale Wachen, private Milizen oder das Militär Unruhen unterdrückte, entstanden kommunale Polizeidepartements, wie wir sie heute kennen, erst im Laufe des 19. Jahrhunderts. Ihre expliziten Aufgaben bestanden in der Zerschlagung von Streiks, der Verfolgung von Arbeitsunwilligen und Armen, deren moralischer Disziplinierung, sowie der Niederwerfung anti-kolonialer Proteste. Dies wurde mit der gezielten Anwendung von Gewalt, der Infiltration rebellischer Bewegungen und regelmäßigen Patrouillen erreicht. Dass die moderne Polizei sich auch mit Verbrechensbekämpfung beschäftigt, ist eher ein Ergebnis der liberalen Kritik an ihr. Mit jener soll ihre Legitimität gewahrt und wieder hergestellt werden. Dagegen ist das Polizieren, als staatliche Anmaßung der Kontrolle und Reglementierung des Verhaltens unterworfenen sozialer Klassen insgesamt zu problematisieren. Konzepte zur gemeinschaftlichen Verantwortungsübernahme („community accountability“) zeigen dabei Alternativen zum Überwachen und Strafen auf, welches eben nur idealerweise – aber erfahrungsgemäß nicht in der Realität – auf einer unabhängigen Rechtsinstanz beruht, vor der alle Bürger*innen gleich wären.

Wenngleich die abolitionistische Debatte weiter zu übertragen ist, sind Antirassismus, Gefängnisabschaffung und Polizeikritik wichtige Themengebiete, welche auch für den deutschsprachigen Kontext von Bedeutung sind. Und mit fortschreitender Verarmung und sozialer

Verelendung werden auch die repressiven Staatsapparate hierzulande für weitere Bevölkerungsgruppen zum konkreten Problem. Andere wissen bereits, warum ihre Abschaffung erstrebenswert ist.

Daniel Loick / Vanessa E. Thompson (Hg.) 2022:

Abolitionismus. Ein Reader.

Suhrkamp Verlag, Berlin.

ISBN: 978-3-518-29964-7.

616 Seiten. 28,00 Euro.

Zitathinweis: Jonathan Eibisch: Für die Abschaffung der Übel. Erschienen in: Liebe, Sex und Dating im Neoliberalismus. 65/ 2022. URL: <https://kritisch-lesen.de/c/1786>. Abgerufen am: 11. 10. 2022 12:21.

Lizenzhinweise

Copyright © 2010 - 2022 kritisch-lesen.de Redaktion - Einige Rechte vorbehalten

Die Inhalte dieser Website bzw. Dokuments stehen unter der [Creative Commons Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz](#). Über diese Lizenz hinausgehende Erlaubnisse können Sie über unsere [Kontaktseite](#) erhalten.

Sämtliche Bilder sind, soweit nicht anders angegeben, von dieser Lizenzierung ausgeschlossen! Dies betrifft insbesondere die Abbildungen der Bücher und die Ausgabenbilder.