GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Zur Theorie und politischen Utopie des »affidamento«

Knapp, Gudrun-Axeli

1991

https://doi.org/10.25595/752

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Knapp, Gudrun-Axeli: *Zur Theorie und politischen Utopie des »affidamento«*, in: Feministische Studien : Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, Jg. 9 (1991) Nr: 1, 117-128. DOI: https://doi.org/10.25595/752.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Walter de Gruyter Verlag.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: https://doi.org/10.1515/fs-1991-0111

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

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Gudrun-Axeli Knapp

Zur Theorie und politischen Utopie des »affidamento«[1]

Die Frage: »wie weibliche Freiheit entsteht?« ist in der Geschichte der Frauenbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts häufig gestellt und auf vielfache Weise beantwortet worden.

Die Antworten fielen unterschiedlich aus – je nach Art der Analyse des *Geschlechterverhältnisses*, vor allem in Hinblick auf die Dimensionen von Macht und Herrschaft, und je nach Art der Bestimmung der *Geschlechterdifferenz*. Immer aber bewegten sich theoretische Antworten und praktische Vorschläge im Spannungsfeld des Verhältnisses von Gleichheit und Differenz: Freiheit durch gleichberechtigte Teilhabe oder durch Autonomie und Besonderung, Veränderung durch Einmischung oder fundamentale Opposition. Das Spektrum der politischen Orientierungen reicht von den alten Forderungen nach Frauenbefreiung durch Gleichstellung in allen gesellschaftlichen Bereichen bis hin zur Propagierung einer »Politik des Unterschieds« (G. Erler)[2] oder der Feminisierung der Gesellschaft. Diese beiden Richtungen mit ihrer unterschiedlichen Bezugnahme auf »Gleichheit« und »Besonderheit« markieren grob die Horizonte, innerhalb derer Frauenpolitik und feministische Politik hierzulande bestimmt wurden und werden.

Aus Italien kommt nun unter dem Stichwort des »affidamento« – das Wort bedeutet so viel wie: Anvertrauen – ein theoretischer Ansatz und Vorschlag für eine »neue politische Praxis«, die diesen vertrauten Horizont ein Stück weit sprengt. Das, was Italienerinnen – Frauengruppen aus Mailand und Verona – in der Abarbeitung an eigenen Erfahrungen und in der Auseinandersetzung mit Psychoanalyse, Marxismus, Kulturanthropologie und Philosophie entwickelt haben, bedeutet eine Radikalisierung des Denkens in beiden oben bezeichneten Richtungen: Sie verbinden eine radikale Ablehnung aller Emanzipationspolitik, die Forderungen nach Gleichberechtigung stellt, mit einer ebenso radikalen Betonung der Besonderheit von Frauen. Aber: diese Besonderheit hat nichts zu tun mit der traditionellen Politik von »Weiblichkeit« oder »Mütterlichkeit«, die sich auf all die schönen Eigenschaften beruft, die unser Geschlecht angeblich vom anderen unterscheidet. »Der große Glanz, den diese Werte (selbstloser Einsatz, Sorge für die Schwächeren, Ablehnung gewaltsamer Mittel usw.) ... ausstrahlen, hindert uns nicht daran, den grundlegenden Fehler eines solchen Projekts zu sehen«, sagen die Mailänderinnen. Und: »Es ist politisch unwirksam und menschlich nicht richtig, die Bedeutung der weiblichen Differenz von Inhalten ethischer Natur – wie übrigens auch von jeglichen anderen Inhalten – abzuleiten.«[3]

Die »sexuelle Differenz« (differenza sessuale) wird grundsätzlicher gedacht: Jenseits empirischer Fragen von geschlechtstypischen Eigenschaften wird sie verstanden als »ursprüngliche Differenz im Menschsein«.[4] Das Wort »ursprünglich« bezieht sich dabei mindestens auf drei Dimensionen: Zentral ist die ontologische Vorstellung von der grundlegenden Dualität der Menschengattung. Eine weitere Dimension der ursprünglichen Differenz wäre die Morphologie der Körper, der Dimorphismus in seiner Bedeutung für das Erleben von Sexualität, und schließlich spielen auch die spezifischen Vermögen zur Reproduktion der Gattung in diesem Zusammenhang eine Rolle. Hier geht es also nicht um den »kleinen Unterschied und seine großen Folgen« (A. Schwarzer 1975), sondern um die immer schon als ursprünglich vorausgesetzten großen Unterschiede, die kulturell nicht oder nur pervertiert zum Ausdruck und zur Geltung kommen. Daß die sexuelle Differenz so grundsätzlich aufgefaßt wird, als Zweiheit

der Gattung, hat Konsequenzen: Niemals kann ein Mann ein Spiegel sein, in dem eine Frau sich erkennen könnte. Wert, Geltung und kulturelle Existenz gewinnt eine Frau ausschließlich durch ihresgleichen. Die Philosophin Adriana Cavarero formuliert die politischen Implikationen dieser Sichtweise so: Die »Zweiheit« des Menschen ist die »nicht transzendierbare Voraussetzung«, die jede »Logik der Assimilation des anderen« ausschließt.[5] In den Worten der Mailänderinnen: »Die sexuelle Differenz ist eine ursprüngliche Differenz im Menschsein. Wir dürfen sie nicht in dieser oder jener Bedeutung einschließen, wir müssen sie zusammen mit unserem Körper-Sein akzeptieren und ihr Bedeutung geben – als unerschöpflicher Quelle immer neuer Bedeutungen.«[6] »Sexuelle Differenz« ist damit für Frauen doppelt und in gewisser Weise paradox bestimmt: Sie erscheint sowohl als Vorausgesetztes als auch als Entfaltungsprodukt im Prozeß der Herstellung weiblicher Freiheit; etwas, das es erst »aufzudecken« und zu »produzieren« gilt.[7]

In diesem Sinne arbeiten die Frauen um den Mailänder Frauenbuchladen, die Frauengruppe »Diotima« und andere an der Aufdeckung, Entwicklung und kulturellen Sichtbarmachung der »Zweiheit« der Gattung. Die männliche Monokultur, die sich geschlechtsneutral als »Kultur an sich« präsentiert, soll in ihrer »Hälftenhaftigkeit« offengelegt werden: Sie kann nicht für Frauen sprechen, sie kann Frauen nicht repräsentieren, Frauen können sich als authentische Subjekte nicht in ihr repräsentieren – das können nur Frauen in ihren Beziehungen untereinander, und diese Beziehungen sollen die Unterschiedlichkeit der Frauen sichtbar und produktiv machen.

Während in der Frauenbewegung lange eher die horizontale Dimension der *schwesterlichen* Beziehung betont wurde, die von Parität und Gleichrangigkeit untereinander ausgeht, setzt die Praxis des »affidamento« einen anderen Akzent: Sie hebt die Ungleichheit unter Frauen in einer spezifischen Sichtweise hervor und »privilegiert ... die vertikale Dimension einer Beziehung zu einer Frau, die mit einer besonderen Autorität ausgestattet wird und deren Gestalt symbolisch die Beziehung zur Mutter, zur Nächsten, die am Ursprung steht, in Erinnerung rufen könnte.«[8]

Damit wird die Egalitätsunterstellung des Feminismus der Schwestern ersetzt durch eine Theorie und Praxis der Ungleichheit unter Frauen. Die hierarchischen Differenzen und Autoritätsverhältnisse in dieser Beziehung sind jedoch nicht als herrschaftsförmige gedacht, sondern sollen die Form gegenseitiger Anerkennung der Ungleichheit annehmen.[9] Das »Mehr« an Kompetenz, Autorität usw. das eine Frau gegenüber einer anderen repräsentiert, müsse als »Mehr« an »weiblichem Ursprung« anerkannt und veröffentlicht werden, um eine »Regel der Männergesellschaft zu sprengen, derzufolge außer der Mutter alle Frauen eben gleich sind.«[10] Die Politik des »affidamento« hat damit nichts mehr zu tun mit der alten Kuschelecke der Schwesterlichkeit, sondern mit provozierenden Fragen von Schuld, Dankbarkeit, Ungleichheit, Überlegenheit und Hierarchie: »Die Praxis der Ungleichheit zwischen Frauen beruht nicht auf Freiwilligkeit; die Mutter will Dankbarkeit für das, was sie gegeben hat.«[11] Es geht um die Etablierung spezifischer Austauschverhältnisse, Austauschformen und -rituale zwischen Frauen, um die »weibliche Genealogie«, das heißt die kulturelle Errichtung und Sichtbarmachung einer weiblichen Generationenfolge – und dies soll geschehen durch die »symbolische Geburt« mit Hilfe einer »autonomen Mutter« in der Beziehung des »affidamento«. Die Konsequenz, so sagen diese italienischen Feministinnen in Anlehnung an ihre Mentorin Luce Irigaray, ist eine Revolution im Bereich des Symbolischen und seiner Ordnung, die dem »Gesetz des Vaters« (Lacan) folgt. Indem wir unsere Praxis mit dem Zeichen der sexuellen Differenz versehen, rütteln wir an den Grundfesten der partriarchalen Kultur.

Wie diese Praxis weiter begründet wird, soll im folgenden im Umriß dargestellt werden. Dazu ist es nötig, auf einige Elemente dieser Theorie der Geschlechterdifferenz etwas genauer einzugehen: Ich beziehe mich auf ihr Verständnis weiblicher Vergesellschaftung, den zentralen Begriff der »Genealogie« und schließlich das Konzept von Anerkennung in der »affidamento«-Beziehung. Ich greife dabei über das Buch »Wie weibliche Freiheit entsteht« hinaus zurück auf das Buch von Diotima: »Der Mensch ist Zwei« (1989), auf die neueren auf Deutsch vorliegenden Publikationen von Luce Irigaray, vor allem die »Genealogie der Geschlechter« (1989) und »Zur Geschlechterdifferenz« (1987) sowie auf die 1983er Sondernummer der Zeitschrift Sottosopra (Drunter und Drüber). Der Text »Mehr Frau als Mann« in diesem sogenannten »Grünen Sottosopra« wird seit 1983 zusammen mit den Schriften von Luce Irigaray als theoretische Basis und Begründung des »affidamento«-Konzepts diskutiert.

Die in diesem Zusammenhang entwikkelte Theorie der Geschlechterdifferenz steckt den Rahmen ab, aus dem dieser Ansatz seine spezifische Radikalität und damit für viele auch Attraktivität bezieht. Mein Eindruck ist jedoch, daß in der Rezeption dieses Ansatzes – insbesondere im außerakademischen Spektrum der Frauenbewegung – häufig einige gängige Motive des Konzepts aus dem Zusammenhang gelöst und aufgegriffen werden, die im Grunde ältere Themen der Frauenbewegung sind und durchaus keine Spezifika des »affidamento«: Zum Beispiel, daß Frauen lernen, mit Unterschieden und Hierarchien untereinander umzugehen (Streitkultur), daß wir uns starke Frauennetzwerke und Frauenzusammenhänge schaffen, daß es wichtig ist, weibliche Vorbilder zu haben und Frauengeschichte zu dokumentieren und last not least die frühen Einsichten der feministischen Sprachkritik. Damit sind sicher auch Elemente der Praxis des »affidamento« bezeichnet – aber die besondere Herausforderung, die in dem Konzept liegt, fällt bei einer solchen Rezeption unter den Tisch. Die politische Pragmatisierung eines philosophischen Ansatzes, wie sie die Frauengruppe aus Mailand vornimmt, an sich schon problematisch genug, wird damit noch einmal trivialisiert.

Die für mich irritierenden Seiten des »affidamento«-Konzepts sind:

1. sein offensiv separatistischer Charakter und dessen theoretische Begründung,
2. seine Theoretisierung *hierarchischer* Verhältnisse unter Frauen sowie die Idee einer symbolischen »Selbstkonstitution der weiblichen Gattung«[12] und
3. die Art und Weise der Verknüpfung von Theorie und Praxis.

Meine erste Frage an dieses Konzept und dessen theoretische Begründung ist: Wie und in welchen Dimensionen wird die gesellschaftliche Situation von Frauen analysiert? Stimmt eigentlich die Vorstellung von weiblicher Vergesellschaftung, die ihm zugrundeliegt, mit unserer Realität überein? Von der Antwort auf diese Frage wird auch die Einschätzung der politischen Utopie des »affidamento«-Ansatzes abhängen.

Bevor ich auf das Konzept des »affidamento« näher eingehe, noch ein paar Bemerkungen zur politischen Verortung des Projekts. Innerhalb der italienischen Frauenbewegung hat die Libreria delle donne di Milano nach eigenen Angaben eine Sonderstellung. Sie gehört zu den autonomen feministischen Projektgründungen und wird getragen von einer Gruppe von Frauen, die sich mit großem Engagement daran gemacht hat, die eigenen politischen Suchbewegungen seit 1966 zu reflektieren und zu veröffentlichen. Das Buch »Wie weibliche Freiheit entsteht« enthält die Dokumentation dieses Prozesses. Auch wenn durch die nachträgliche Rekonstruktion dieses Weges der Eindruck eines teleologischen Verlaufs und damit eine gewisse Hermetik entsteht, so ist diese Art der Arbeit an eigenen Erfahrungen, die über die Grenzen der Selbsterfahrungspra-

xis hinauslangt und sich der Anstrengung des Begriffs, der Theoretisierung nicht entzieht, sondern sie bewußt vorantreibt, um sich selbst und das eigene Befreiungsprojekt zu verorten, etwas Besonderes.

Eine Sonderstellung innerhalb der italienischen Frauenbewegung nimmt die Libreria-Gruppe zweifellos aber auch mit ihren elitären Polemiken ein, mit denen sie den in ihrer Sicht gleichmacherischen »Feminismus der Forderungen« bedenkt (Forderungen nach Quotierung, nach Rechten wie etwa dem Recht auf Abtreibung oder eines Gesetzes zur Bestrafung von Vergewaltigung).[13] Ihre eigene politische Orientierung umreißt die Libreria-Gruppe in folgender Alternative: »Es ist besser, Lehrmeisterinnen zu haben, als anerkannte Rechte zu besitzen. Eine Frau braucht eine positive weibliche Autorität, wenn sie ihr Leben in einem Entwurf der Freiheit leben und darauf ihr Frausein gründen will.«[14]

Läuft das – zuende gedacht – darauf hinaus, daß wir auf anerkannte Rechte gut und gern verzichten könnten, wenn wir nur genügend Lehrmeisterinnen hätten? Ich will meine Bedenken bereits hier nennen. Sie beziehen sich auf das »Entweder – Oder« in dieser Formulierung. Warum soll es besser sein, Lehrmeisterinnen zu haben, als anerkannte Rechte zu besitzen? Liegt es unter gegebenen Bedingungen nicht näher zu sagen: Es ist wichtig Vorbilder *und* anerkannte Rechte zu haben?

Aber damit wären wir schon außerhalb des »affidamento«-Konzepts.

Hier zeigt sich eine politische Konsequenz der theoretischen Auffassung von der grundsätzlichen Dualität der Geschlechter zwischen denen, so Carla Lonzi »jegliche Dialektik unmöglich« ist[15]: Forderungen wie Quotierung, Abtreibungsgesetz usw. sind nichts als Formen der *Unterordnung* unter männliche Vermittlungsinstanzen und deren Regeln. Die männlichen Formen und Regeln der Politik richten sich demzufolge *gegen* Frauen »denn sie erheben den Anspruch auf Universalität und stehen damit der Sichtbarmachung der sexuellen Differenz«[16] entgegen. Darum aber müsse es gehen, so die Italienerinnen, denn allein im Einschreiben der sexuellen Differenz in die symbolische Ordnung liege die Möglichkeit weiblicher Freiheit. Jede Anrufung universeller Instanzen und Prinzipien mache die sexuelle Differenz unsichtbar.

Ein Exil-Modell weiblicher Vergesellschaftung

Eine klare duale Struktur zieht sich wie ein Grundmuster durch das gesamte Konzept. Die Anlage der Philosophie und auch der Praxis der sexuellen Differenz folgt einer Art Zwei-Welten-Schema oder, so könnte man mit Blick ins Zukünftige sagen, einem Zwei-Welten-Traum.

- Zwei Geschlechter, deren Differenz kulturell zur Geltung kommen kann und anerkannt ist;
- das (friedliche) Nebeneinander geschlechtsspezifischer Symbolisierungen,
- eine Ethik der sexuellen Differenz, die eine Ethik des Paares »Frau und Mann« ist;
- die Koexistenz zweier Genealogien oder Abstammungslinien, denn »das Auslöschen der einen Genealogie in der anderen ist eine sittliche Schuld, die den Geist des Volkes, der Völker pervertiert und die Konstitution einer Ethik des Paares verhindert.«[17]

Der Zwei-Welten-Traum der Mailänder Frauengruppe ist ein utopischer Entwurf, der sich als unmittelbares Gegenbild aus ihrer Sicht der »männerbeherrschten Gesellschaft« ergibt. In ihrer Beschreibung des Ist-Zustandes gehen die Italienerinnen mit Irigaray davon aus, daß Frauen auf fundamentale Weise Fremde sind in dieser Gesellschaft und Kultur der Männer. Frauen, die »in Treue zu ihrem Ursprung«[18] zu sich selbst kommen wollen, müssen sich daher die Möglichkeiten einer eigenen kulturellen und symbolischen Repräs-

sentation jenseits »männlicher Vermittlung« zur »Welt« erst schaffen. Die Dimensionen, in denen die »Fremdheit der Frauen«[19] in der Gesellschaft hauptsächlich beschrieben wird, sind: Sprache, Abstammungsregeln, die Formen von Recht, Politik, Religion und die Ordnung und Logik der wissenschaftlich-philosophischen Diskurse. Methodisch gesprochen: Die Gesellschaftsanalyse bezieht sich ausschließlich auf die Ebene der Struktur von Sprach- und Deutungssystemen, Ideologien, normativer Kodifizierungen und Regulative. Die *materiellen* Bedingungen der Unterdrückung von Frauen, Arbeit, Armut, Gewalt, Schichtungen der Gesellschaft, Ausbeutungsverhältnisse – zum Beispiel zwischen 1. und 3. Welt, von denen auch Feministinnen in Westeuropa profitieren, all diese materiellen und gesellschaftlichen Bedingungen sind in diesem Ansatz »spektakulär abwesend«.[20]

Auf welche Art der Gesellschaftsanalyse berufen sich die Mailänderinnen? Den theoretischen Hintergrund bilden vor allem die Arbeiten von Luce Irigaray über die Kulturtheorien Freuds, Lacans und Levy-Strauss', die sich mit der Frage befaßt haben, wie überhaupt menschliche Kultur, wie symbolische Ordnungen entstehen. Hier geht es zentral um die gattungsgeschichtlichen Fragen des Inzesttabus, der Universalität des Ödipuskomplexes, die Regelung von Verwandtschaftsbeziehungen. Dieser theoretische Bezug wird auch bei den Libreria-Frauen erkennbar:

- Zum einen rekurrieren sie auf Irigarays Theorem vom Muttermord, die damit Freuds kulturtheoretische Spekulation vom Mord am Urvater konterkariert, mit dem er das Entstehen des Totemismus und der Exogamie erklärt. Nach Irigaray, die sich intensiv mit dem Problem der Entstehung des Symbolischen durch Trennung von der Präsenz (des Körpers) der Mutter auseinandergesetzt hat, wird »in den alltäglichsten Fakten ebenso wie im Gesamtzusammenhang unserer Gesellschaft und unserer Kultur deutlich, daß ihrem Funktionieren ein Muttermord zugrundeliegt.«[22] Dem historischen Abtragen dieser Schuld gilt auch die Praxis des »affidamento«. Nur vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, was die Mailänderinnen meinen, wenn sie sagen: »Affidamento ist mehr als eine bestimmte Politik oder persönliche Entscheidung ... sie ist in einem tieferen Sinne die Wiederherstellung der Größe der Mutter durch die Frauen und die Gründung einer gesellschaftlichen Autorität der Frauen.«[23]
- Das zweite theoretische Moment, das hier eine wichtige Rolle spielt, ist das kulturtheoretische Modell vom »Frauentausch«, auf das in dem Buch »Wie weibliche Freiheit entsteht« an einigen Stellen angespielt wird.[24] In der Theorie Levy-Strauss' kommt dem Austausch – wie der Sprache – eine grundlegende Kommunikationsfunktion zu. Die Möglichkeit des Miteinanderredens und die Stiftung von Bündnissen innerhalb und zwischen Gruppen: Das *ist* Vergesellschaftung. Der Tausch von Gütern, der Tausch der Frauen und der Tausch der Wörter als Botschaften sind danach die drei Pfeiler, auf denen die menschliche Kultur ruht.[25] Frauen werden getauscht, als stumme Zeichen; sie sind der lebendige Kitt, der soziale Bindungen schafft, sie werden exiliert, und gebären ihre Kinder nicht in ihrer eigenen, weiblichen Genealogie. Nach Auffassung der Mailänderinnen bilden derartige Modelle der Entstehung von Kultur und der elementaren Strukturen der Gesellschaft die falsche Realität richtig ab, sie wirken aber zugleich verschleiernd, denn sie sagen nichts über die »désordre« die »grauenhafte Unordnung, die durch die Herrschaft des einen Geschlechts über das andere entstanden ist, und der gewaltsamen Zerstörung der Beziehung zwischen Frauen – zuallererst der Beziehung zur Mutter.«[26] Aus dieser Kritik leiten die

> Buchladen-Frauen ihre politische Utopie ab: »Von Tauschobjekten, die sie in der Männerwelt waren, können und müssen Frauen zu Tauschenden werden.«[27] Also: Nicht stumme Zeichen, bloße Mittel der Kommunikation unter Männern sollen Frauen sein, sondern sie sollen ihre »symbolische Potenz« entwickeln, indem sie sichtbare Austauschverhältnisse, Verhältnisse der Anerkennung und Rituale unter Frauen schaffen.

Zurück zum Bild vom Exil: Unter dem Gesichtspunkt der Kritik männlicher Hegemonie sind wir vielleicht geneigt, uns auf diese Metaphorik der Verbannung und Verdinglichung einzulassen. Aber: Läßt sich eigentlich eine strukturalistische Analyse wie die von Levy-Strauss, die Elementarformen der Gesellschaftlichkeit als Universalien des menschlichen Geistes zu beschreiben versucht, auf diese Weise übernehmen als Konzept zur Erklärung weiblicher Vergesellschaftung heute? Ist damit die gesellschaftliche Situation von Frauen adäquat wiedergegeben? Wie ist das Verhältnis von dem am Beispiel von Stammesgesellschaften entwickelten kulturtheoretischen *Modell* und geschichtlicher Realität von Frauen heute? Wobei im Einzelfall zu klären wäre, von welchen Frauen in welchen Ländern überhaupt die Rede ist. Sind wir wirklich fremd, stumm, verwirrt zwischen dem »Körper-Sein« und dem »Sprache-Sein«? Ist das der Zustand, in den eine Frau gerät, wenn sie »in eine männliche Genealogie verpflanzt wird«?[28] Werden wir (zum Beispiel: hier) noch immer getauscht und sind wird in den Familien der Väter und Ehemänner stumme Zeichen, Tauschgegenstände zur Herstellung von Allianzen? Andersherum gefragt: Haben wir mit dieser Gesellschaft nichts zu tun, keine eigenständige Verbindung und Vermittlung, ist sie wirklich die fundamentale Fremde, von der oben die Rede war, die »Gesellschaft der Männer«, in die wir als Stumme, als »muted group« (Edwin Ardener) verstoßen sind? Die meisten von uns sind von klein auf in diese Gesellschaft und Kultur durch Erfahrung, Aneignung und Abstoßung verstrickt. Wir haben soziale Orte des Vertrautseins und des Fremdseins, und diese verlaufen nicht ausschließlich entlang der Grenzen der Geschlechtertrennung; es gibt schichtvermittelte und ethnisch vermittelte Fremdheit und Vertrautheit. Wir teilen die Geschichte dieser Gesellschaft, bis in die Familien hinein sind wir mit ihr verwoben, vermittelt – mit dem Faschismus und seinem Erbe, mit den Folgen des Krieges bis heute. Sind wir wirklich Stumme, Fremde, Tauschobjekte? Und wenn: in welcher Dimension, auf welche Weise? Haben Frauen qua Geschlecht ein Selbstverständnis des Unbeteiligtseins an der Geschichte? Und: *Sind* sie unbeteiligt? –

Mich jedenfalls schockieren politische Konsequenzen dieser pauschalen Auffassung von sozialem Fremdsein und Stummsein der Frauen, wenn daraus ein Zustand der Nichtverwicklung in die Geschichte der Männer abgeleitet wird, wie etwa pointiert bei Luce Irigaray, wenn sie sagt: »Wir sollten ... nicht zulassen, daß unsere Mütter beschuldigt werden, die Stützen des Faschismus gewesen zu sein! Waren sie an der Macht? Hatten sie bei der Wahl des Regimes ein Wort mitzureden?«[29]

Hier wird deutlich, wie wichtig die soziologische, psychologische und historisch genauen Bestimmung weiblicher Vergesellschaftung ist, wenn wir nicht in ähnlich skandalöse Sichtweisen, wie die von Luce Irigaray geäußerte, verfallen oder uns in theoretischen Aporien verfangen wollen. Dies gilt vor allem auch für den Machtbegriff und – genereller – für eine feministische Theorie von Macht und Ohnmacht im Geschlechterverhältnis, von Aneignung und Enteignung. Es ist nicht zu übersehen: Frauen sind qua Geschlechtszugehörigkeit in einer anderen gesellschaftlichen Lage als Männer, und wir stoßen in allen Bereichen von Arbeit, Kultur, Sexualität, Politik usw. auf Dominanz, Ausschluß und Gewalt von Männern gegenüber Frauen. Diese Kumulation von Deklassierungen, Pri-

vilegierungen und Separierungen entlang des Kriteriums Geschlechtszugehörigkeit versucht ja der Begriff »Geschlecht als soziale Strukturkategorie« zu fassen. Die Analysen der Mailänder und Veroneser Frauengruppen verorten jedoch diese Herrschaft des Männlichen so abstrakt und widerspruchsfrei auf der systemischen Ebene von Sprache, symbolischer Ordnung, Recht und wissenschaftlich-philosphischem Diskurs, daß uns die komplexe Weise, in der Frauen (und Männer) in diese kapitalistisch-patriarchale Gesellschaft eingebunden sind, sie fortschreiben und verändern, verstellt ist. Toril Moi weist darauf hin, daß für Luce Irigaray – und ich denke, das gilt auch für die Analyse der Mailänderinnen, »das Patriarchat eindeutig eine Kraft ohne innere Widersprüche« sei, eine monolithische Macht, »die Frauen daran hindert, ihre wirkliche Natur zum Ausdruck zu bringen«.[30] Durch den Verzicht auf eine materialistische Analyse von Machtverhältnissen und die mangelnde geschichtliche Bestimmung des Geschlechterverhältnisses erscheint das Patriarchat hermetischer als es ist. Irigaray könne zwar die sich durchhaltenden Momente in den patriarchalen Diskursstrategien von Plato bis Freud offenlegen, bezeichnenderweise untersuche sie jedoch nicht, wie sich die Wirkung patriarchaler Diskurse auf Frauen verändert hat. Toril Moi stellt deshalb zu Recht die Frage: »Was unterscheidet das Leben von Frauen im post-freudianischen Zeitalter vom Leben von Platos Mutter und Schwestern? Wenn sich die Herrschaftsdiskurse kaum verändert haben, weshalb leben wir dann nicht mehr im Gynäzeum?«[31]

Zum Genealogie-Konzept

Verfolgen wir dieses Problem der Unausgeführtheit der Analyse noch ein Stück weiter anhand des Konzepts von »Genealogie«, wie es im »affidamento«-Ansatz gebraucht wird. In der kulturanthropologischen Diskussion bezieht sich der Begriff »Genealogie« auf bestimmte Abstammungs- und Verwandtschaftsregelungen. Die Mailänderinnen, wie auch Luce Irigaray, verwenden den – hierzu nicht erst seit Nietzsche geradezu einladenden – Begriff dagegen in einem weitgefaßten und stark philosophischen Sinn. Sie beziehen ihn zum einen auf Abstammung im Sinne von Herkunft, meinen damit aber immer nur den »mütterlichen Ursprung«; zum anderen – und dieser Aspekt spielt eine größere Rolle – geht es um »Genealogie« als symbolische Repräsentation und als Geschichtsschreibung der weiblichen Gattung (genre). »Die Wurzel gen in Wörtern wie Genus, Genealogie, Generation ist ... Merkmal der Wörter, die herkömmlicherweise mit der Geburt als gesellschaftlichem Faktum, genauer gesagt mit der ehelich legitimierten Geburt von freien männlichen Individuen assoziiert werden. Wie Luce Irigaray gezeigt hat, fehlt in unserer Kultur die Repräsentation der Mutter-Tochter-Beziehung; die Mutter hat immer den Sohn im Arm.«[32]

Die Autorinnen lassen offen, wie sie sich die Frage der Abstammungsregelung – also der Genealogie im engeren Sinne vorstellen, auf die sich ja das Frauentausch-Konzept bezieht. In der Logik ihres Zwei-Welten-Modells wäre es konsequent und würde der Ethik des Paares wie auch der Dualität der Gattung entsprechen, wenn Jungen den Namen des Vaters fortsetzten und Mädchen die Linie der Mutter. Vor diesem Hintergrund erscheint der radikale Vorschlag der GRÜNEN zur Reform des Namensrechts nicht revolutionär – was er zu sein beansprucht –, sondern sexistisch und gewaltförmig, weil er vorsieht, daß Kinder grundsätzlich den Namen der Mutter bekommen: Weibliche Genealogie. Das würde aber heißen, daß nun die männliche Genealogie in einer weiblichen ausgelöscht würde.

Ich hatte darauf hingewiesen, daß der Genealogie-Begriff bei Irigaray und der Gruppe um den Mailänder Frauenbuchladen *theoretisch* weit gefaßt wird, er ist ähnlich wie der Begriff der »sexuellen

Differenz« so etwas wie ein »Großkonstrukt« und deshalb schillernd. In der *Praxis* des »affidamento« scheint er dagegen eingeengt auf die symbolische Repräsentation der Alters-, Kompetenz- und Rangunterschiede unter Frauen. Der »materielle« Kern der »Herkunft«, die biologisch-geburtliche Erzeugung und Abstammung, spielt hier offenbar keine Rolle, bzw. sie wird ausschließlich über die Mutter gedacht. Bis die Reproduktionstechnologie uns klonen kann, bleibt aber die generative Reproduktion auf die Verbindung – wenn schon nicht von Mann und Frau, so doch von Samen und Eizelle – angewiesen. Diese Verschmelzung und damit »Vermittlung« des einen mit dem anderen als doppelter »Ursprung« der Nachkommenden bleibt unerwähnt. Ist an dieser Leerstelle der Ausschluß des anderen Geschlechts (der Männer) aus der Konzeption von Genealogie vollzogen worden? Mir scheint insgesamt, daß der Genealogie-Begriff auf widersprüchliche Weise in Anspruch genommen wird: Bei der Beschreibung des status-quo der Entfremdung geht es recht handfest um Abstammungsregeln und Frauentausch (genealogisches Exil in der Familie des »Vater-Ehemanns«); im Kontext der politischen Utopie der weiblichen Genealogie dagegen eher um eine Frage der Geschichtsschreibung und die öffentliche Dokumentation von Beziehungen unter Frauen.

Hier wäre es wichtig, analytisch genauer zu sein, da sich aus den einzelnen Bestimmungen unterschiedliche politische Zielvorstellungen und -strategien ergeben. So kann zum Beispiel die öffentliche Sichtbarmachung von Autoritäts- und Austauschbeziehungen zwischen Frauen »autonom« organisiert und praktiziert werden; rechtsförmige genealogische Regelungen (Namensrecht) oder geschlechtsdifferenzierte Rechte wie Irigaray und die Mailänder Frauengruppe sie vorschlagen, werfen jedoch unter gegebenen Bedingungen die Frage nach den gesellschaftlichen Institutionen, die Rechte beschließen und garantieren, auf. Wie sehen gesellschaftliche Institutionen aus, die weibliche Rechte – zum Beispiel das Recht auf Identität und die juristische Absicherung der Jungfräulichkeit, so ein Entwurf von Irigaray, garantieren?[33] Hier gerät die genealogische Utopie der Mailänderinnen tendenziell in Widerspruch zu ihrem Politik-Konzept, das die Vermittlung über staatliche Institutionen als Form der Unterordnung unter ein »Männlich-Allgemeines« begreift.[34]

Anerkennung in der »affidamento«-Beziehung

Mir scheint einiges darauf hinzudeuten, daß das »affidamento«-Konzept nicht zuletzt Ausdruck eines Generationenwechsels in der Frauenbewegung ist. Jedenfalls verweist die Rede von Schuld und Dankbarkeit und von mütterlicher Überlegenheit, die in ihrer entfremdeten Form von den Töchtern als erdrückend erlebt wird, auf Probleme von Ablösung und Ablösungskonflikten zwischen den Generationen. Könnte es sein, daß einige »Mütter« der westeuropäischen Frauenbewegung von ihren »Töchtern« nicht vergessen, sondern als Vorfahrinnen und Vorbilder anerkannt werden wollen? Das wäre ein verständliches und angesichts des wiederkehrenden Geschichtsverlusts und der Kontinuitätsbrüche in der Frauenbewegung auch wichtiges Motiv. Und doch irritiert die Art und Weise der Theoretisierung.

Es klingt in meinen Ohren moralisierend, streng und besitzergreifend, wenn die Mailänderinnen von Pflicht und Schuld schreiben: Wenn eine Frau sich »gegenüber den Frauen, die ihr etwas gegeben haben, verpflichtet, hört sie auf, in der Beziehung eine Diebin zu sein.«[35] Dies ist ein striktes Modell von Austausch und Reziprozität: Ich habe dir gegeben, also schuldest du mir, sonst hast du mich bestohlen. Dankbarkeit wird zum moralischen Äquivalent der Gabe. Die eine gibt, die andere schuldet Dank und Respekt. »Auf diese Art etabliert sich eine Art Öko-

nomie ... in der Beziehung zwischen Frauen, die den Zustand der Unentgeltlichkeit oder des ›Raubes‹ (Irigaray) ablöst, der häufig die Beziehungen zwischen Frauen kennzeichnet.«[36] Die Politik des »affidamento« wird hier mit einer Moral des Tauschs begründet, in dem das »Mehr« der einen und die »Dankbarkeit« der anderen als Äquivalente fungieren. Auch darin steckt sicherlich ein richtiges Moment: Es wendet sich gegen die in unserer Kultur verbreitete Benutzung von Frauen und speziell von Müttern als »Naturressource«, die beliebig für Dienstleistungen aller Art in Anspruch genommen wird ohne Anerkennung; und es wendet sich gegen die subjektive Kehrseite davon: die Opferbereitschaft und »Magdseligkeit« (Dohm), die die weibliche Frau und mütterliche Mutter (angeblich) auszeichnen.

Mein Interesse gilt eher den Konsequenzen, die aus dieser berechtigten Kritik gezogen werden. Das heißt: Es gilt dem utopischen Gehalt dieses Tauschs, der ja als Alternative zu den Raub- und Diebstahlsverhältnissen zwischen Frauen zugrundegelegt wird. In der bürgerlichen Gesellschaft setzt der Äquivalententausch der Idee/Ideologie nach zwei gleich geltende, autonome Warenbesitzer voraus, die sich in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und im Austausch anerkennen. Wie immer unwahr dieses Gleichheits- und Anerkennungsverhältnis ist, weil es die wahren Voraussetzungen und Verhältnisse gesellschaftlicher Produktion verschweigt, so hat doch das bloße Vorhandensein dieses Selbst-Ideals, dieser Mischung aus Schleier und Versprechen, auch immer wieder Anlaß und Anhalt geboten, die Frage nach der Legitimität von Ungleichberechtigung, Abhängigkeit, Ausbeutung und Mißachtung zu stellen. Im »affidamento«-Konzept ist – Folge der Kritik an der Gleichheitsideologie als der Auslöscherin der Differenz – weder von Gleichberechtigung noch gleicher Geltung der Tauschenden die Rede. Eben: Keine Schwestern, sondern Mütter und Töchter. Doch ist auch dieser Tausch unter Ungleichen mit einem Versprechen verknüpft: »Die weibliche Macht, die sich so bildet, scheint die Eigenschaften einer liebevollen Autorität zu haben, die diejenige umhüllt/umgibt, die ihr unterstellt ist...«[37]

Zum Anerkennungsmodell, das in diesem liebevoll autoritären Schuld-Dankbarkeits- und Verpflichtungskonzept mitgedacht ist, habe ich einige Fragen: Wann erkennen sich in diesem Rahmen Frauen wechselseitig als Subjekte an? Und: Liefert die doch recht enge Vorstellung von Austausch nicht möglicherweise die ideologische Legitimation für Instrumentalisierung? Immerhin ist, wie Vertreterinnen der Gruppe aus Mailand auf ihren Vortragsreisen in der Bundesrepublik und Österreich immer wieder betont haben, die Austauschbeziehung als punktuelle gedacht: Sie gilt nicht »der ganzen Person«, sondern einem spezifischen nützlichen »Mehr«, das sie aufweist. Diese Einengung hängt mit der Kritik an der patriarchalen Definition der Frau als Mängelwesen und der für das Konzept zentralen Idee einer weiblichen Genealogie zusammen. Das genealogische Moment kommt dabei ins Spiel durch die reflexive Austauschbewegung zwischen zwei ungleichen Frauen: Ich erkenne deine Autorität an und du erkennst dich sowohl in meinem Mangel als auch in meiner Dankbarkeit als Repräsentantin des »Mehr«, also – ins Symbolische übertragen – des Mütterlichen. Im Spiegel der »symbolischen Mutter« bin ich – jede von uns – die Tochter, das Kind, das nimmt und dem etwas ermangelt. Aufgewertet werde ich in dieser Spiegelung durch das, was die Mutter als Repräsentantin einer »weiblichen Genealogie« verkörpert, einer Gattung, der ich auch angehöre. Schuld, Verpflichtung, Dankbarkeit – aber dafür immer ein Stückchen mehr Eingerücktwerden in die Herstellung von Wert und Größe der Frauen. Ich partizipiere, indem ich mich ihrer »liebevollen Autorität« unterstelle, an der Größe der Mutter. Die »Maestra«, die Lehrmeisterin, die »symbolische Mutter« soll meine Vermittlung zur Welt sein.

Es ist sicherlich richtig, wenn die Italienerinnen die abstrakte Unterstellung des Gleichseins von Frauen (als Opfer oder Schwestern) kritisieren. Frauen, die sich nur in dieser Dimension des Gleich(geschaltet)seins erkennen und an-erkennen, müssen sich in ihrer Unterschiedlichkeit und damit auch Individualität verfehlen. Wie aber kann in dem Gegenentwurf der »affidamento«-Beziehung Ausgewogenheit entstehen, haben wir hier nicht tendenziell einseitige Verhältnisse von Geben und Nehmen und ersetzt Dankbarkeit nun die eine Seite der Anerkennung? Mein Eindruck ist, daß wir es hier eher mit einem Initiationsmodell, mit einer Relation zwischen Wissender und Initiandin, zu tun haben, als mit einer dialektischen Beziehung von Anerkennung, in der die Spannungen und der Austausch zwischen Zweien (und mehreren) pluraler gedacht werden können und die Hierarchien gefährdeter sind. Ein emphatischer Begriff von Anerkennung wäre für mich weiter zu fassen: Er ginge über die Frage des Mangels und des Nutzens eines »Mehr« hinaus, er wäre verknüpft mit einer Idee der Achtung von Differenzen, die im wechselseitigem Austausch miteinander sind, und er schlösse ein – dies zu lernen scheint mir sowohl vom Anspruch her wichtig als auch praktisch brisant – den »Respekt für das Unversöhnbare«[38]. Ein utopischer Begriff von Anerkennung ginge auch hinaus über den dann doch wieder zu engen Rahmen der »sexuellen Differenz«. Anerkennung gälte einem Potential, in dem nicht nur Weibliches repräsentiert ist: »Das Subjekt ist das Ensemble seiner Introjekte und Identifikationen: Ich bin eine Reihe Anderer, die ich von Außen nach Innen genommen habe. Die anderen waren weibliche und männliche Liebes- und Haßobjekte. Wie könnte ich also in der Polarisierung ... männlich/weiblich aufgehen?«[39]

Die Alternative kann demnach nicht die sein, von der die »affidamento«-Frauen ausgehen, wenn sie sagen:

- früher wurde die Ideologie der Horizontale, der Gleichheit unter Frauen betont
- wir betonen die Vertikale, die hierarchisierbaren Unterschiede zwischen Frauen.

Die »Wahrheiten« liegen in der Beziehung zwischen Ähnlichkeit und Differenz, die ja zunächst nichts weiter sind als abstrakte Reflexionsbestimmungen. In Wirklichkeit sind *beide* durchquert und begründet von historisch gewachsenen hierarchischen Verhältnissen, in die wir als Individuen und soziale Kollektive versetzt sind. Dies positioniert, verbindet und trennt auch Frauen untereinander, in Beziehungen, die von Unterdrückung, Ausbeutung und Fremdheit bestimmt sind. Die spezifischen Erfahrungen dieser »Kombinationen« konstituieren die Orte, von denen aus sowohl feministische Politiken als auch feministische Theorien entworfen werden und an die sie sich rückzubinden hätten.

Um es politisch-praktisch und symbolisch fruchtbar machen zu können, müssen wir dieses Spannungsfeld von Ähnlichkeit und Differenz *konkret* ausleuchten. Dabei gilt es vor allem, viel stärker als bisher den impliziten Rassismus der feministischen Diskurse zu bedenken.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesen Einwänden?

Die Antizipationen und Elemente dessen, was werden könnte, müssen in der komplexen und widersprüchlichen Realität gesucht und produziert werden, in die Frauen verwickelt sind, sonst werden – eine alte Einsicht – Utopien beliebig. Dazu müssen wir uns auch wegbewegen von der Ideologie und Utopie eines »Ursprungs«, dem wir angeblich wieder näher zu kommen hätten. Wo sollte dieser »Ursprung« denn liegen, wenn nicht in insgeheimen Annahmen einer sich im politischen Prozeß entbergenden »Wesensnatur«, oder im Traum der Wiederkunft des Matriarchats, wie dies etwa in den jüngsten Schriften von Irigaray deutlich wird.

Das Buch der »Libreria delle donne di Milano« ist mir – bei aller politischen Kri-

tik und allen theoretischen Bedenken – doch auch sympathisch. Dies nicht zuletzt deshalb, weil sie ihr Konzept als eine Art politisches Experiment darstellen, das sich aus einem Lernprozeß entwickelte. Gleichzeitig ist es, wie deutlich geworden sein sollte, in seinen ideologischen Konturen und Implikationen aber auch immer schon mehr als das. In dieser changierenden Struktur zwischen dogmatischen Aspekten und offenen Fragen habe ich in diesem Beitrag die problematischen Aspekte des Ansatzes betont; zugleich ist darauf hinzuweisen, daß das Erklärungspotential von Theoremen wie etwa dem vom »Muttermord« längst noch nicht ausgelotet ist. Meine Einwände richten sich gegen ihr Einfrieren und Stillstellen als politisch-pragmatische Orientierungsschemata und den Verzicht auf gesellschaftstheoretische Konkretisierung der Analyse, der mit dem theoretischen Erbe zusammenhängt, das sie angetreten haben. Die Autorinnen leiten ihr Buch ein mit einem Verweis auf das, was die Frauenbewegung und ihre Geschichte ihnen bedeutet. Ihr Buch sei ein Versuch, sich in diese Geschichte einzuschreiben: »Es ist nicht auszuschließen, daß sich unser Experiment später nur als einer der vielen Wechselfälle im zerbrechlichen Konzept »Frau« erweisen wird.«[40] Ich denke, sie haben sich in die Geschichte der Frauenbewegung eingeschrieben nicht als Schöpferinnen des »richtigen Weges«, sondern mit einem Experiment des Denkens, dessen Bedeutung darin bestanden haben wird, die Grenzen und Sackgassen einer bestimmten Art der Analyse und Politik deutlicher zu markieren als bisher, und damit das feministische Weiterdenken anzuregen.

Anmerkungen

1 Dieser Text faßt Erträge von Gesprächen zwischen Xenia Rajewsky und mir zusammen. Kurz nach Erscheinen des Buches »Wie weibliche Freiheit entsteht« trafen wir uns regelmäßig, um uns über die politischen und theoretischen Implikationen dieses Ansatzes auszutauschen, wobei Xenias genaue Kenntnis der Schriften von Luce Irigaray, die sie zum Teil übersetzt hat, und ihre Kompetenz im Feld der Kulturanthropologie die Diskussion wesentlich bereicherten. Auch wenn schließlich ich den Aufsatz schrieb, so ist er doch Produkt dieser gemeinsamen freundschaftlichen Auseinandersetzung.

2 Gisela Erler, *Frauenzimmer. Für eine Politik des Unterschieds*, Berlin 1985.

3 Libreria delle donne di Milano, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin 1988, S. 150.

4 Ebd.

5 Adriana Cavarero, Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz. In: *Diotima. Der Mensch ist Zwei*, Wien 1989, S. 102.

6 Libreria delle donne di Milano, a.a.O., S. 150.

7 Ebd., S. 104.

8 Giannina Longobardi, Frauen und Macht, in: *Diotima*, a.a.O., S. 131.

9 Ebd., S. 130.

10 Sotto Sopra, Mehr Frau als Mann. In: *Schwarze Botin 30*, 1986.

11 Libreria delle donne di Milano, a.a.O., S. 157.

12 Annette Runte, Kultur – Natur – Differenz in der feministischen Diskussion in Frankreich. In: Forschungsgruppe Soziale Ökologie, *Sozial-ökologische Arbeitspapiere Nr. 22*, Frankfurt 1989, S. 28.

13 So lautete ein Kommentar zu einer Demonstration von über 200000 Frauen in Rom: »Eine Masse ohne Kopf – besser 50 Frauen, die tagtäglich effektiv eine politische Praxis leben, als 200000, für die am Tag danach alles wie vorher bleibt.« Libreria delle donne di Milano, a.a.O., S. 15. Ich denke, daß in dieser drastischen Entgegensetzung von massenhaftem Mitläuferinnentum (200000 ohne Kopf) und »echten« Aktivistinnen (50 mit Kopf, die nicht demonstrieren) elitär unterstellt wird, daß die demonstrierenden Frauen außerhalb der Demonstration **keine** politische Praxis leben und daß für die, die vielleicht zum ersten Mal in ihrem Leben demonstrieren, alles beim alten bleibt. Als könnten sie keine Erfahrungen gemacht haben.

14 Ebd., S. 25.

15 Ebd., S. 49.

16 Ebd., S. 26.

17 Luce Irigaray, *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg 1989, S. 20.

18 Libreria delle donne di Milano, a.a.O., S. 176.

19 Diese fundamentale »Fremdheit der Frauen« (Sottosopra 1983, 1986) in der Gesellschaft, ist ein Leitmotiv, das in vielen Metaphern und Wendungen wiederkehrt: »estraneità« als weibliches Grundgefühl, als »inneren Wider-

stand, den Frauen dagegen empfinden, am gesellschaftlichen Leben aktiv teilzunehmen« (Libreria..., S. 137), die Muttersprache als Vatersprache und deshalb »Fremd-Sprache«, als Form der »Selbstentfremdung« (Caverero, in: *Diotima*, S. 77), als »auf subtile Weise todbringende Form der Sklaverei« (Franco, ebd., S. 188), Zustand der Stummheit und semiotischen »Impotenz« (ebd., S. 188), Fremdheit gegenüber dem geltenden Rechte (Irigaray: Wie sind geschlechtsdifferenzierte Rechte zu definieren? In: *Frauenrechtszeitschrift Bologna*, März 1988) und gegenüber den »mythologischen, religiösen und symbolischen Grundlagen der sozialen und kulturellen Ordnung«, Frauen im genealogischen »Exil in der Familie des Vater-Ehemanns« (Irigaray, *Genealogie der Geschlechter*, S. 43).

20 So Toril Moi in ihrer Kritik an Irigaray, in: *Sexus – Text – Herrschaft. Feministische Literaturtheorie*, Bremen 1989, S. 173.

21 »Exil« das ist: »Verbannungsort«, im 18. Jh. aus lateinisch exilium entlehnt, »in der Fremde weilend, verbannt«, *Duden*, Herkunftswörterbuch, Mannheim 1963, S. 148.

22 Luce Irigaray, *Genealogie der Geschlechter*, a.a.O., S. 30.

23 Libreria delle donne di Milano, a.a.O., S. 180.

24 So schreiben die Mailänderinnen z.B. »Wie die Anthropologen lehren, hat sich die menschliche Gesellschaft über den Austausch von Zeichen, Waren und Frauen konstituiert.« Ebd., S. 18.

25 Claude Levy-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt 1967; Marshall Sahlins, *Kultur und praktische Vernunft*. Frankfurt 1981.

26 Libreria delle donne di Milano, a.a.O., S. 18.

27 Ebd., S. 131.

28 Ebd., S. 18.

29 Luce Irigaray: *Zur Geschlechterdifferenz*, Wien 1987, S. 59. Siehe hierzu u.a.: Lerke Gravenhorst, Carmen Tatschmurat (Hrsg.): *TöchterFragen, NS-Frauen Geschichte*, FF5, Freiburg 1990 (Kore-Verlag)

30 Toril Moi, *Sexus – Text – Herrschaft* (1989) a.a.O., S. 173.

31 Ebd.

32 Libreria delle donne di Milano, a.a.O., S. 17.

33 Vgl. zu dieser Diskussion die Dokumentation zur Tagung »Menschenrechte haben (K)ein Geschlecht«. Ute Gerhard, Mechthild Jansen, Andrea Maihofer, Pia Schmidt, Irmgard Schultz (Hrsg.): *Gleichheit und Differenz*, Frankfurt 1990

34 Diese Widersprüche werden nach meiner Auffassung die Mailänderinnen über kurz oder lang zu Differenzierungen ihres Politikverständnisses und zu Konkretisierungen der Analyse zwingen, die über das in dem Buch »Wie weibliche Freiheit entsteht« vorgelegte Konzept hinausgehen. Dies deutet sich n.m.A. bereits an in dem Artikel von Adriana Cavarero zur »Perspektive der Geschlechterdifferenz«. Darin trifft sie eine strategische Unterscheidung zwischen Instrument und Ziel: Die Politik der Gleichheit und die damit angesprochenen Institutionen könnten als Instrument durchaus genutzt werden, niemals aber dürfte Gleichheit das Ziel sein. In: U. Gerhard, M. Jansen, A. Maihofer, P. Schmid, Irmgard Schultz (Hrsg.): *Gleichheit und Differenz*, Frankfurt 1990, S. 95 ff.

35 Libreria delle donne di Milano, a.a.O., S. 156.

36 Giannina Longobardi, Frauen und Macht, in: *Diotima*, a.a.O., S. 131.

37 Ebd.

38 Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt 1990, S. 198.

39 Regina Becker-Schmidt, Die doppelte Vergesellschaftung, die doppelte Unterdrückung. In: Ina Wagner / I. Unterkirchner (Hrsg.) *Die andere Hälfte der Gesellschaft*, Wien 1987, S. 17.

40 Libreria delle donne di Milano, a.a.O., S. 17.

Isabell A. Lorey

Frau-Sein im männlichen Denken

Zu Adriana Cavareros Denken der Geschlechterdifferenz[1]

Adriana Cavarero möchte ihre »Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz«[2] als Konsequenz aus dem Scheitern der Gleichheitspolitik in Italien verstanden wissen. Dieser Politik wirft sie vor, sie habe die Macht der Männer nicht angegriffen, schlimmer noch: sie habe sich stets innerhalb der herrschenden männlichen Logik bewegt, weil eine Politik der Gleichheit Frauen immer an männliche Normen assimiliere.[3] Cavarero hingegen