

Seminarraumgespräch vom 22. Mai 2017

Es geht um CARE? Sprechen wir doch lieber von der Mutter

Von TOVE SOILAND

Die Inhalte des Abends entsprachen in etwa dem, was wir hier als **Interview von Maya Dolderer** mit der Impulsgeberin wiedergeben dürfen, das unter dem Titel ***Die mütterliche Gabe hat keine symbolische Existenz*** erstveröffentlicht wurde:

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

Der Anlass unserer Konferenz und unseres Sammelbands war unter anderem die Beobachtung, dass Frauen heute nicht mehr auf die Rolle der Hausfrau und Mutter festgelegt sind, sondern sich beruflich verwirklichen dürfen und sollen. Gleichzeitig bleiben aber die Arbeiten, für die früher die Hausfrau und Mutter zuständig war, nach wie vor hauptsächlich bei ihnen hängen. In welchem Zusammenhang steht diese Entwicklung mit den Forderungen der Frauenbewegung?

Vielleicht kann ich das gleich an deiner eigenen Formulierung festmachen: In der Formulierung, dass die Sorgearbeit an den Frauen hängen bleibt, steckt, dass diese etwas ist, was man eigentlich lieber loshaben möchte. In den letzten Jahrzehnten haben diese ganzen Tätigkeiten des Füreinandersorgens eine noch größere Abwertung erfahren. Ohne das ältere, fordistische Zeitalter verteidigen zu wollen: Es scheint mit seiner konservativen Familienideologie wenigstens noch akzeptiert zu haben, dass es diese Tätigkeiten gibt und dass sie notwendig sind. Im Zuge der Emanzipation der Frauen wurde diese Akzeptanz des Füreinandersorgens jedoch in den Hintergrund gedrängt. Es ist ein gesellschaftlicher Druck geworden, Sorgearbeit zurückzuweisen. Ich stelle immer wieder fest, dass junge Frauen fast etwas verschämt formulieren, dass sie eigentlich gerne bei ihren Kindern sind. Heute ist es problematisch fürsorglich zu sein und das vielleicht sogar zu genießen. Und diese Doppelbödigkeit trifft Frauen besonders. Denn alles, was mit Fürsorglichkeit und

Bezogenheit zu tun hat, bei dem ich mein eigenes Ich nicht ins Zentrum stelle, sondern für jemand anderes da sein muss oder vielleicht einfach will, gilt heute als unemanzipiert. Insbesondere wenn man es auch noch gerne tut. Als Ideal der Emanzipation erscheint heute, dass sich auch Frauen nicht mehr fürsorglich anderen zuwenden. Das kann aber, glaube ich, nicht das Ziel der Frauenbewegung gewesen sein.

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

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

Ja, aber dabei geht es nicht nur um die Ökonomisierung der Carearbeit, also dass die Arbeit, die vormals Frauen unentgeltlich gemacht haben, jetzt als Lohnarbeit organisiert wird, sondern auch um die Arbeit, die gratis in den Haushalten verbleibt. Die Arbeit, die gar nicht anders organisiert werden kann, weil sie nicht von den konkreten Personen und ihrer Beziehung ablösbar ist. Gerade dieser Bereich unentgeltlicher Arbeit und Fürsorge wurde entnannt. Beispielsweise ist das Kochen einer Mahlzeit für eine erkrankte Freundin oder ein Kind mehr als nur das Zubereiten einer Mahlzeit. Fürsorge ist eine Gabe; sie besteht nicht in einer von den Personen trennbaren Handlung, sondern in der Beziehung: Die Gebende gibt einen Teil von sich. Es geht beispielsweise um informelle Gespräche, die stattfinden können oder nicht stattfinden, für die wir Raum und Zeit brauchen. Und diese Zeit darf von ihrem Charakter her nicht vorstrukturiert sein. Ein Kind berichtet uns nicht, woran es im

Kindergarten gerade leidet, wenn die 10 Minuten Qualitytime angesagt sind. Das Kind tut das irgendwann, wenn man gerade nicht damit rechnet. Dafür, dass dieses Unvorhergesehene Raum haben darf, müssen wir politisch kämpfen. Aber gegenwärtig sehe ich keine Lobby, die sich das auf die Fahnen schreibt. Es ist nicht mehr angesagt, sich damit zu beschäftigen, dass wir in Bezogenheiten leben, dafür Zeit brauchen und wollen – ein Bereich, in dem wir keine Berufsidentität, keine öffentliche Identität haben oder anstreben. Für diese Verknüpfung von Arbeit und emotionaler Bezogenheit gibt es bis heute keine expliziten politischen, aber auch keine theoretischen Konzepte.

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

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

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

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

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

Ich würde sagen: Auf jeden Fall, aber die Formen haben sich verändert. Oft wird der

Psychoanalyse ja vorgeworfen, dass sie ein Familienmodell vor Augen hat, das zu Freuds Zeiten vielleicht noch Gültigkeit hatte, aber die heutigen Verhältnissen nicht mehr fassen kann: Die väterliche Autorität ist heute eigentlich weitgehend verschwunden, Kinder sind quasi auf der selben Ebene wie die Eltern, werden als Team-Partner angesprochen und nicht mehr als abhängige Kinder usw. Trotzdem glaube ich, dass diese ödipale Struktur – vermutlich in einer verwandelten Form – in ihrer Grundstruktur weiterexistiert. Wenn man Irigarays Gedanken aufnimmt, dass das Phantasma eine Struktur ist, die in der Kultur, in den kulturellen Repräsentanzen verankert ist, dann kann man vielleicht damit auch verstehen, wie diese Struktur fortdauern kann, auch in dem, was die neue Lacan-Rezeption eine post-ödipalen Gesellschaft nennt. Man spricht von „post-ödipal“, weil die Formen der Subjektivierung in diesen partnerschaftlichen Familien nicht mehr durch das Verbot organisiert sind, sondern eher im Sinne einer Liberalisierung. Man will ein Kind fördern, man will ihm alle Möglichkeiten zur Verfügung stellen, man behandelt es als Partner, es soll auch selber seine eigenen Entscheidungen treffen, Gesetze und Regeln aufstellen. Wenn die ältere Struktur, die rigidere patriarchale Familie, um das Verbot eines Unmöglichen kreiste, der Zugang zum Körper der Mutter durch das Verbot unmöglich war, dann könnte man sagen, dass diese post-ödipale Struktur lediglich eine Liberalisierung dieses Zugangs für alle in Aussicht stellt. Ein wenig polemisch ausgedrückt: Die Liberalisierung besteht in der Vorstellung eines demokratischen Zugangs zum Körper der Mutter. Das lässt aber letztlich das Phantasma, dass es einen solchen Zugang gäbe, dass die Mutter allgewährend wäre, von sich aus keine Grenzen setzt, ihre Ressourcen, ihre Gabe einfach so zur Verfügung stellt, untangiert. Man könnte sogar sagen, dass das Phantasma der Verfügbarkeit durch die Liberalisierung noch verstärkt wird: Wenn es kein Verbot mehr gibt, wenn es keinen Vater mehr gibt, der vor diesem Paradies im Weg steht, haben wir alle das Gefühl, dass dieses doch zugänglich sein muss.

Und dann ist es individuelles Scheitern, wenn wir nicht ins Paradies gelangen.

Man könnte sagen, dass es heute nicht mehr die neurotischen Strukturen sind, die den Subjekten zu schaffen machen, das Hadern mit dem Verbot und das schlechte Gewissen wegen des Übertrittes, das Scheitern an einer zu rigiden Struktur, die wir mit dem väterlichen Verbot internalisiert haben. Heute ist das Problem der Menschen, dass sie nicht verstehen, warum sie das unmittelbare Genießen nicht

finden. Sie können ihr Scheitern nicht mehr an einer äußeren Autorität festmachen, sondern müssen sich selber dafür verantwortlich fühlen. Denn auch im Liberalismus besteht die Vorstellung weiter, dass es dieses vollständige Genießen gibt. Diese Vorstellung basiert auf der Annahme der uneingeschränkten Verfügbarkeit der Gabe der Mutter. Wenn dieses Genießen nicht als unverfügbares reflektiert wird, ist das Subjekt ständig auf den Weg geschickt, das Genießen zu verwirklichen, das ihm in Aussicht gestellt wird, und versteht nicht, warum es darin scheitert. In Lacans Worten könnte man sagen, dass alle modernen Vorrichtungen, die man dann auf dem Markt kaufen kann, „Genießvorrichtungen“ sind. Diese Vorrichtungen spielen eigentlich immer mit diesem Phantasma eines absoluten Genusses und verunmöglichen zu verstehen, was heute davor im Wege steht.

Irigaray würde sagen, dass mit diesem Phantasma eine Begegnung zwischen zwei Subjekten unmöglich wird. Eine Begegnung, in der die Begrenzung nicht von einem Verbot herkommt, sondern von einem zweiten Subjekt, das reagiert. Also eine Intersubjektivität, in der sich die Grenzen der Allmachtsfantasie der beiden Subjekte aus der gegenseitigen Interaktion ergeben. Das ist das, was sie in ihrem Denken der sexuellen Differenz eigentlich gemeint hat. Ein Theorem, das im deutschsprachigen Raum nicht verstanden wurde und als etwas Biologistisches verworfen wurde.

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

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

Nach Irigaray gibt es entweder ein Fusionelles zwischen Frauen oder die totale Abwertung, wenn diese Verschmelzung nicht funktioniert. Hier eine dritte Dimension einzuführen, wäre die große kulturelle Aufgabe, die sich meiner Meinung nach heutzutage genauso stellt wie vor 40 Jahren zu Beginn der zweiten

Frauenbewegung. Und dafür ist eine Kultur der Beziehung zwischen Frauen notwendig. Mit Kultur meinten die Italienerinnen unter anderem, dass reflektiert wird, was eigentlich in der Interaktion, der Beziehung zwischen Frauen am Werk ist. Nämlich die Frage zu stellen, wo wir eine männliche Kultur reproduzieren, indem wir diese Vermittlung zwischen uns Frauen nicht herstellen. In dem Sinn ist das nicht nur einfach ein Rückzug auf eine Frauenwelt – was man den Italienerinnen manchmal vorgeworfen hat –, sondern es ist der Versuch eine andere Vermittlung zu denken, weder der symbiotische Urbrei, in dem man versinkt, noch die abgeschottete Individualität des autonomen Subjekts, wie sie in der patriarchalen Kultur vorgesehen ist, die ja auf der Leugnung ihrer Voraussetzungen basiert. Es geht also darum, dass der Umstand unserer Verwiesenheit eine kulturelle Form bekommt. Und eine kulturelle Form heißt immer eine Vermittlung, eine sprachliche Vermittlung.

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

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

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

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

Auch im Kontext der Tagung ist uns aufgefallen, dass wir alle gerne über Mutterschaft sprechen, aber auf keinen Fall über unsere eigenen Mütter. Dass dieses Verhältnis immer ein problematisches ist.

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

Reumütig und schuldbewusst...

Ja, die Schuld ist ein ganz zentrales Thema. Weil es keine symbolische Vermittlung gibt, tritt an deren Stelle Schuld. Diese Schuld ist es, die heute zwischen Frauen hin und her geschoben wird. Und so kann man wieder den Bogen zum Anfang schlagen: Das Problem der Schuld kommt dann in diesen ganzen unsäglichen Diskursen zum Ausdruck, beispielsweise dass gesagt wird, die deutsche Karrierefrau leiste sich eine migrantische Hausangestellte, um selber Karriere zu machen usw. Das Care-Problem, das unsere Gesellschaft den Frauen aufgibt als ein nicht gelöstes,

verhandeln die Frauen als eine Frage der Schuld zwischen sich, anstatt diese Care-Frage der Gesellschaft zurückzugeben und zu sagen: Hier bitte, das ist ein gesamtgesellschaftliches Problem. Die Schuld hat darin eigentlich nichts zu suchen. Aber die Schuld kommt deshalb ins Spiel, weil die Gabe, das, was eigentlich gemacht werden müsste, keine Sprache, keine gesellschaftliche Bedeutung, keine Existenz hat, wir aber trotzdem alle darauf angewiesen sind.

Obwohl es für feministische Kreise fast charakteristisch scheint, alle Vorwürfe vorweg zu nehmen, sich rein zu waschen, nichts falsch zu machen und alle Widersprüche zu integrieren, hat die Frauenbewegung immer wieder heftige Konflikte ausgetragen und sich in der Folge häufig gespalten. Differenz scheint auch in der Frauenbewegung ein Problem zu sein.

Aus psychoanalytischer Perspektive haben Differenzen in der Frauenbewegung deshalb einen so spaltenden Einfluss gehabt, weil die vertikale Dimension zwischen Frauen nicht gedacht werden kann. Männer haben kein Problem, einander die Differenz zuzugestehen, weil es die vertikale Dimension zwischen ihnen gibt, was sich beispielsweise in den ganzen Seilschaften in Unternehmen zeigt. Sie haben weniger Probleme damit, Hierarchien zwischen sich zuzulassen und das heißt auch, dass sie keine Angst haben müssen, in ihrer Differenz unterzugehen. Für Frauen wird aber die Differenzfrage deshalb zu einem Problem der Spaltung, weil die vertikale Dimension zwischen ihnen fehlt.

Wenn also beispielsweise Judith Butler dieses Problem der Spaltung beschreibt und danach fragt, ob es das Subjekt des Feminismus überhaupt gibt oder ob nicht jede Forderung nach so einem Subjekt zu weiteren Aufsplitterungen führt, so hat sie nicht verstanden – und das ist mein Vorwurf an sie –, dass diese Aufsplitterung nur aufgrund der weiblichen Positionierung in unserer Gesellschaft entsteht. Aufgrund dieser Positionierung führen Differenzen zwischen uns zur Zerstörung eines Kollektivs, anstatt dass ein Kollektiv Differenzen ermöglicht. Dieses spezifische Verhältnis von Kollektiv und Differenz ist der traditionell weiblichen Positionierung in unserer Kultur geschuldet. Angesichts der Aufsplitterung dürfen wir nicht dabei stehen bleiben zu sagen: „ja klar, das wissen wir doch, wir sind einfach zu verschieden, wir können gar nicht von einer Kollektivität sprechen“, sondern es müsste eigentlich darum gehen, den schwierigen Umgang mit Differenz von Frauen zu reflektieren.

Ich glaube, dass die Unmöglichkeit der Repräsentation der mütterlichen Gabe dazu führt, dass Frauen keinen Umgang miteinander finden, der es ihnen ermöglichen

würde, ein Kollektiv zu bilden. Oder umgekehrt formuliert, dass jede kollektive Forderung immer dazu führt, dass Frauen Angst haben, in ihrer Differenz unterzugehen. Männerdominierte Organisationen haben dieses Problem nicht, sie können sich viel leichter organisieren. Jede linke Zeitschrift aus der 68-Bewegung hatte es leichter zusammenzubleiben als die vielen feministischen Zeitschriften, die alle irgendwann wegen ihren internen Differenzen auseinander brechen. Warum der Umstand, dass wir verschieden sind, zu einer Sprengung des Kollektivs geführt hat, dieses Problem der Spannung zwischen Differenz und Kollektiv hat die Frauenbewegung weder ausbalancieren noch reflektieren können. Das führt auch dazu, dass es ganz schwierig ist – wobei es heute immer mehr mutmachende Initiativen gibt – einen Austausch zwischen den älteren frauenbewegten Frauen und den jüngeren herzustellen. Jede junge Generation wollte in Abwendung von ihren symbolischen Müttern die Frauenbewegung neu erfinden und hat alles umgekrempelt und wollte mit den alten Frauen nichts mehr zu tun haben. Und hat sich damit natürlich auch geschwächt. Dass wir nichts weitergeben und dass wir keine kollektiven Strukturen haben, die diese Weitergabe organisieren, das ist letztlich darauf zurück zu führen, dass diese vertikale Dimension in unserer Kultur fehlt. Wir reproduzieren in unseren zersplitterten Frauenbewegungen die Nicht-Existenz der vertikalen Beziehung zwischen Frauen. Darum finde ich es falsch zu sagen, es sei gut, dass das Subjekt des Feminismus sich in einen Plural auflöst. Wenn wir das so betrachten – mit dem psychoanalytischen Subjektverständnis – heißt das, dass eine plurale Subjektposition letztlich nichts anderes ist als eine Wiederholung der im Patriarchat schon immer für die Frau vorgesehenen Position.

Kein Universales zu bilden.

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

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

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

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

Eine redigierte Endfassung ist: Maya Dolderer / Hannah Holme / Claudia Jerzak / Ann-Madeleine Tietge (Hrsg.): *O Mother, Where Art Thou? (Queer-) Feministische Perspektiven auf Mutterschaft und Mütterlichkeit*. Münster 2016

Tove Soiland ist Lehrbeauftragte und bietet bei der Gewerkschaft VPOD in Zürich seit Jahren Seminare für Frauen zu feministischer Ökonomie und politischer Theorie an. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich Feministische Theorie, französische Psychoanalyse und Marxismus. 2016 erhielt sie für ihr feministisches Engagement den Ida Somazzi-Preis.