

Materialienband 5

Facetten feministischer Theoriebildung

LUISA MURARO **VORTRÄGE**

VORWORT	S.3
DER BEGRIFF DER WEIBLICHEN GENEALOGIE	S.5
DIE SYMBOLISCHE ORDNUNG DER MUTTER	S.35
DIE PASSION DER GESCHLECHTERDIFFERENZ	S.45
ABONNEMENT-VORDRUCK	S.55

Vorwort

Luisa Muraro ist bei uns bekannt geworden als wichtige Theoretikerin der Gruppe um den Mailänder Frauenbuchladen, durch ihre Mitarbeit an politischen Manifesten (die in der Zeitschrift *Sotto sopra* veröffentlicht und auch in der BRD diskutiert wurden) und als Mitglied der Philosophinnen-Gemeinschaft *Diotima* in Verona. Ihre Forschungsarbeit über die Häretikerin *Vilemína* hat sie bereits 1988 in Frankfurt (anlässlich der Buchmesse) vorgestellt; die theoretischen Thesen und den politischen Entwurf der Gruppe um die 'Libreria delle donne di Milano' wurden in der BRD in etlichen öffentlichen Veranstaltungen heftig und durchaus kontrovers diskutiert. Im vorliegenden Band veröffentlichen wir drei Vorträge von Luisa Muraro, die um zentrale Punkte ihrer frauenpolitischen Theorie kreisen: um weibliche Genealogie, um die symbolische Ordnung der Mutter und um sexuelle Differenz. In allen Texten geht es, auf die eine oder andere Weise, um die Beziehungen zwischen Frauen: um den Umgang mit Ungleichheit zwischen Frauen, um fehlende Wertschätzung und Symbolisierung, um die Potenz in diesen Beziehungen, die nicht zum Tragen kommt. Wesentliche Impulse hat für Muraro dabei die Beschäftigung mit Luce Irigaray gebracht, deren Texte sie ins Italienische übersetzt hat. Anders als bei Irigaray war bei den Mailänderinnen die theoretische Diskussion aber immer eng verflochten mit ihrer praktisch-politischen Arbeit und deren nachträglicher Reflexion.

Wenn Luisa Muraro schreibt, daß wir "nicht so sehr Erbinnen einer tausendjährigen Blindheit sind, sondern eher ungewollt Reproduzentinnen unserer Blindheit", so macht das klar, welche politische Strategie die Mailänderinnen propagieren. Es geht darum, in der Perspektive der sexuellen Differenz die

Herausgegeben von: Verein Sozialwissenschaftliche Forschung und Bildung für Frauen -SFBF- e.V., Hamburger Allee 45, 6000 Frankfurt a.M. 90, Tel.:069-772659.

ISBN-Nr.: 3-926932-05-8

Verlag: Selbstverlag, Frankfurt a.M., Oktober 1989

Layout: Charly Steiger

Druck und Satz: Zypresse, Frankfurt a.M.

sozialen Beziehungen unter Frauen zu dem Ort zu machen, in dem weibliche Freiheit überhaupt entstehen kann. Grundlegende Voraussetzung dafür, daß Beziehungen unter Frauen diesen Stellenwert bekommen können, ist das (symbolische) Bezeugen der Dankesschuld der Mutter gegenüber, die uns in das weibliche Geschlecht hineingeboren hat. Erst diese Anerkennung macht es möglich, die gemeinsame Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht unter Frauen aufzuwerten und zirkulieren zu lassen. In dieser gegenseitigen Spiegelung innerhalb der Weiblichkeit können sich dann all die Beziehungen zwischen Frauen entwickeln, die jeder einzelnen die Möglichkeit eröffnen, die Welt zu erobern durch eine sexuierte Vermittlung, die die Befreiung vom männlichen Blick, von der männlichen Systematik bedeuten wird.

Um diesen Entwurf einer "neuen politischen Praxis" zu diskutieren, veranstaltet die Frankfurter Frauenschule vom 23. bis 25. November 1989 eine Tagung mit italienischen und deutschen Referentinnen. Wir veröffentlichen die vorliegenden Texte vor allem, um diese Tagung vorzubereiten und weiteres Material für die Diskussion zur Verfügung zu stellen.

Noch eine *Bemerkung zur Reihe Materialienband*:

In den 4 bisher erschienenen Bänden wurden 14 Aufsätze verschiedener Autorinnen veröffentlicht.

Band 6 (in Vorbereitung) wird Vorträge zum Thema 'Genealogie und Traditionen' vorstellen, die bei der Sommerwoche '89 in der Frankfurter Frauenschule gehalten wurden (u.a. von Alexandra Pätzold, Edith Seifert, Eva Meyer, Gerburg Treusch-Dieter, Luce Irigaray, Xenia Rajewsky).

In *Band 7* werden Vorträge aus der Tagung 'Prägende Weiblichkeitsentwürfe des Nationalsozialismus' von 1989 und der Nachfolge-Tagung vom März 1990 veröffentlicht.

Frankfurt a.M., Oktober 1989
Die Herausgeberinnen

Anmerkungen

(1) Libreria delle donne di Milano, Wie weibliche Freiheit entsteht, Orlanda Verlag, Berlin 1988.

Der Begriff der weiblichen Genealogie¹

Übersetzung: Christina Färber und Silvana Bussmann

Erstes Treffen:

Wie der Begriff weibliche Genealogie in den Texten von Luce Irigaray und in der Politik der Frauen Form angenommen hat.

Ich werde wie im vergangenen Jahr vorgehen: Das erste unserer drei Treffen wird eine richtige Vorlesung sein². Ich sage sofort, daß ich mit dem Konzept der Gruppe B des Virginia Woolf Zentrums, wie es unter dem Titel "mit lauter Stimme" dargelegt ist, völlig einverstanden bin, ausgenommen der Punkt "Abhilfe schaffen". Die Entscheidungen, die einige Frauen, wie ihr hier, im Begriff sind, zu treffen, manchmal auch in Konflikt mit anderen Frauen, sind nicht ein "Abhilfe schaffen", sondern eröffnen neue Wege. Wir erleben gerade einen außerordentlich wichtigen Moment in der Geschichte der Frauen.

Der Begriff weibliche Genealogie nimmt bei Irigaray im Laufe ihrer Analysen der Mythen und der griechischen Tragödien Form an. Mythen und Tragödien, in denen sie die Entstehung des Patriarchats widerspiegelt sieht, sowie das gewaltsame Ende einer Gesellschaft, die von weiblichen Gottheiten regiert worden war.

Ich werde also Irigaray in ihren Analysen folgen, ihr sollt deswegen aber nicht glauben, daß wir die Gegenwart verlassen: Mich interessieren die alten Mythen an sich nicht, sondern die Gegenwart und in der Gegenwart das Denken von Luce Irigaray. Ich folge ihr genauso, wie ich Simone Weil in ih-

rer Interpretation der Hiliades folgen kann, ich folge ihnen dahin, wo sie hingehen, weil mich die Antworten interessieren, die sie mir geben können. Die Fragen gehen von der Gegenwart aus, die Antworten bzw. die Nicht-Antworten kommen in die Gegenwart zurück. Das Rätsel ist im Hier und Jetzt eingeschrieben. Die Frage der Genealogie stellt sich für eine Frau ausgehend von dem Ort (oder Nicht-Ort, oder unbewohnbaren Ort) ihrer Beziehung zu jener Frau, die ihre Mutter gewesen ist, und ist. Die Frage der Genealogie stellt sich daher nicht als etwas Äußeres, auch wenn wir sie dann nach außen tragen, damit wir sie formulieren können. Sie entsteht und stellt sich ausgehend von etwas, was mich begründet, was an mir haftet.

In der Gesellschaft ist der Spruch geläufig: *mater semper certa* (die Mutter ist immer gewiß), der eine Erfahrung von Männern widerspiegelt. Die Männer können sich nicht vorstellen, welchen Willensakt eine Frau manchmal unternehmen muß, um sich selbst zu sagen: Diese ist meine Mutter, weil die soziophysiologische Offensichtlichkeit, wie groß sie auch sei, manchmal nicht ausreicht, um die Verwüstung ihrer Beziehung zur Mutter auszugleichen.

Es ist kein Zufall, daß die Figur der weiblichen Genealogie im Denken von Irigaray das erste Mal als etwas, was negiert wird, erscheint. Sie erscheint nämlich in der Konferenz von Montréal 1980, mit den mythischen Figuren von Athene und Elektra aus den Tragödien von Aischylos, die die Orestie (Agamemnon, Die Choephoren, Die Eumeniden) bilden.

Athene ist die Göttin, die erklärt, allein vom Vater geboren zu sein und seinem Gesetz zu folgen, während sie die Mutter verachtet. Elektra, Tochter von Klytämnestra, hilft dem Bruder Orestes, der die Mutter tötet, um den Vater Agamemnon zu rächen.

In der Orestie erkennt Irigaray die gewaltsame Errichtung der patriarchalischen Gesellschaft. Die aktuellen Forschungen bestätigen diese Interpretation (ohne das unvollkommene, jedoch immer noch wichtige "Mutterrecht" von Bachofen hinzuzuzählen). Ihr wißt z.B., daß einer der Gründe, warum Klytämnestra Agamemnon tötet, der ist, daß er ihre gemeinsame Tochter Iphigenie den Göttern geopfert hat. Aus der Wurzel des Namens Iphigenie, der bedeutet: diejenige, die mit Kraft gebärt, läßt sich herleiten, daß diese eine der Figuren der Göttin Mutter gewesen sein könnte und als solche Frau von Agamemnon. Iphigenie wäre demzufolge die erste Frau von Agamem-

non, der sie tötet, um sich die Macht der Befruchtung anzueignen. Klytämnestra ist die zweite Frau und tötet ihn, um die erste zu rächen.

In der Orestie haben wir es mit einer Inszenierung zu tun, die eher etwas verschleiern als offenlegen will und die das Vergessen lehrt. Während Klytämnestra die Frau ist, die den Ursprung, die weibliche göttliche Genealogie nicht vergessen hat, ist Elektra schon die Frau – wir sind es schon –, die vergessen hat. Sie steht außerhalb jeglicher Genealogie und arbeitet beim Töten der Mutter mit dem Mann zusammen. Die Konferenz von Montréal ist dem Thema: "Frauen und Wahnsinn" gewidmet. Apollo und Athene, sagt Irigaray, intervenieren, um Orestes vor dem Wahnsinn des Muttermordes zu retten. Nachdem er die Mutter getötet hat, wird er von den Furien verfolgt, die den unüberwindlichen Wahnsinn seiner Handlung symbolisieren. Aber Elektra retten sie nicht. Die Frau verbleibt in einer pathologischen Beziehung, Körper an Körper mit der Mutter, einer Beziehung, die für sie Quelle von Leiden und oft auch von Wahnsinn ist. Und all das, kommentiert Irigaray, ist sehr aktuell.

Im zweiten Teil der Konferenz unterbreitet sie dem Publikum, das vorwiegend weiblich ist, eine ganze Reihe von Regeln. Die hauptsächliche politische Praxis von Irigaray ist in der Tat diejenige, eine weibliche Lehre zu begründen. An einem bestimmten Punkt sagt sie: "Wir müssen auch die Worte finden, wiederfinden, erfinden, die etwas über die archaischste und aktuellste Beziehung zu dem Körper der Mutter aussagen, die der Verbindung zwischen ihrem Körper und unserem und demjenigen unserer Töchter Ausdruck verleihen." Sie zeichnet somit eine Genealogie ab: die Mütter, wir, unsere Töchter.

Merkt euch die drei Verben: finden, wiederfinden, erfinden. Sie haben unterschiedliche Bedeutungen und sind wegen einer ganz bestimmten Erweiterung des Sinns zusammengestellt worden. Bei Irigaray sind Wortkonstellationen dieser Art sehr häufig, die gemacht werden, um eine gewisse Erweiterung des Sinns zu erzielen, der hier der ist, unsere Beziehung zu jener weit entfernten Vergangenheit zu erhellen, die sich in den Mythen widerspiegelt, und die, um sich nicht zu verlieren, heute eine Erfindung und zugleich ein Suchen erforderlich macht. Wie ihr seht, wird die weibliche Genealogie hier als etwas Existierendes vorgestellt. Aber nur bezogen auf das Naturgemäße in ihr. In der Tat steht es außer Zweifel – obwohl fast

ungedacht –, daß ich die Tochter einer Frau bin, die ihrerseits Tochter einer Frau ist, usw. Irigaray fügt hinzu: "Diese Genealogie wird allzuoft übersehen, vergessen, manchmal verleugnet, infolge (und hier an diesem Punkt taucht ein weiterer Grundbegriff auf) unseres Exils in der Familie des "Vater-Ehe-manns".

Neben die naturgemäße weibliche Genealogie stellt Irigaray, in Form einer weiteren Regel, die Idee einer weiblichen Genealogie, die durch das Wort³ geschaffen wird, und die ihrerseits auch riskiert, verleugnet zu werden: "Vergessen wir auch nicht, daß wir schon eine Geschichte haben, in der einige Frauen, obwohl das kulturell schwierig war, Zeichen gesetzt haben (das französische Wort ist *marqué*: markiert, geprägt), und daß wir sie allzuoft nicht kennen".

Dieser Bezug auf Frauen, die uns in unserer Suche nach dem Symbolischen vorangegangen sind (ein Bezug, der bei Irigaray häufig ist), ist notwendig für die Idee einer möglichen weiblichen Genealogie, da er eine Ergänzung der Blutsverwandtschaft ist.

Die erste "genealogische Praxis" im Feminismus ist eben die gewesen, diejenigen Frauen kennenzulernen, die uns vorangegangen sind, etwas, das im ersten Moment ausschließlich dem Bedürfnis einer Kenntnis von sich selbst zu entsprechen schien, dessen tiefliegender Beweggrund aber jene Idee des "Präzedenzfalls von Stärke" ist, die wir im sogenannten "Sottosopra Verde" (1983) dargelegt haben. Es war das Bedürfnis, einer weiblichen Genealogie folgend zu den Ursprüngen zurückzukehren, um die Quelle der eigenen Ursprungskraft dort zu finden, die Kraft der eigenen Originalität.

Am Ende der Konferenz von Montréal steht eine Figur, die der Suche nach dem Symbolischen für die neue Idee einer weiblichen Genealogie Ausdruck verleiht. Eine Genealogie, die im Positiven möglich ist, die real ist, die aber, wenn sie nicht in das Symbolische eingeschrieben wird, ständig riskiert, verleugnet oder verkannt zu werden. Die Figur, die Irigaray einführt, erscheint mir gezwungen, aber es war vielleicht unvermeidbar. Sie gibt auf jeden Fall die Spannung wieder, die Anstrengung, einer naturgemäßen Genealogie der Blutsverwandtschaft zwischen Mutter und Tochter – und einer Realität (den Frauen, die vor uns die Geschichte gekennzeichnet haben) – Ausdruck zu verleihen. Denn dieser war den Frauen verwehrt worden. Irigaray sagt: "Ei-

ne Frau, die mit ihrer Mutter die Eucharistie feiern würde, könnte sich von jeglichem Haß oder jeglicher Undankbarkeit gegenüber ihrer mütterlichen weiblichen Genealogie befreien, könnte in ihrer Identität und weiblichen Genealogie geheiligt werden."

Die Figur von zwei Frauen, Mutter und Tochter, die die Eucharistie gemeinsam feiern, ist die Symmetrie einer Figur, die Irigaray damals wegen einer ihrer Patientinnen im Kopf hatte, wie wir einer fast gleichzeitigen Konferenz entnehmen können, deren Titel "Das Credo an sich" (Orig.: *La croyance même*) ist⁴.

Dieser Text beginnt mit der Figur eines männlichen Paares, Vater und Sohn im spirituellen Sinn, zwei Priester, die die Eucharistie gemeinsam feiern. Die Figur, mit der die Konferenz von Montréal schließt, ist daher aus einer Situation der männlichen Welt entliehen, die eine Patientin Irigarays tief berührt hatte. Wir werden sie in genau der Weise nicht mehr finden. Es ist aber zu sagen, daß die Figur von zwei Frauen, Mutter und Tochter, die gemeinsam eine religiöse Handlung verrichten, auch auf ein mythologisches Paar hindeutet, das immer stärkere Bedeutung im Denken von Irigaray annimmt, bis zu dem Punkt, wo dieses das emblematische Paar der weiblichen Genealogie werden wird: Demeter und Kore (oder Persephone, oder Proserpina).

Aber auch in ihrer positiven Darstellung erscheint die weibliche Genealogie wie ein Ort, in den Negatives eingedrungen ist: Haß und Undankbarkeit, wie Irigaray es genau ausdrückt.

Das gegenwärtige Rätsel ist dieser Haß und diese Undankbarkeit, die nicht auf einen psychologischen Faktor reduzierbar sind. Oder besser: Ausgehend von der psychologischen Erfahrung, zu der jede Erfahrung einer Frau in einer Gesellschaft reduziert wird, die es ablehnt, der Geschlechterdifferenz Bedeutung beizumessen, müssen wir zu der verkannten Realität und zu dem wahren Sinn der weiblichen Erfahrung zurückgehen. Haß und Undankbarkeit sind auch in der Tatsache begründet, daß es einer Frau nicht gelingt, einer anderen Frau Gefolgschaft zu leisten. Die Frauen haben enorme Schwierigkeiten, das Erbe einer Frau anzutreten: Räuberinnen, Ausbeuterinnen, manchmal Nachahmerinnen ja, aber Erbinnen, Nutznießerinnen, Gefolginnen nicht.

Vielleicht könnt ihr euch nicht vorstellen, welches Problem diese Schwierigkeit – nämlich das Erbe einer Frau anzutreten – auch für die Frauen dar-

stellt, die wissenschaftliche Forschung im Hinblick auf weibliches Gedanken-
gut betreiben. Vielleicht ist das das größte Problem, das wir Wissenschaftle-
rinnen haben. Es ist, ich wiederhole es, keine psychologische Frage. Die
Aneignung, ohne Raub und ohne Ressentiment, des Gedankenreichtums ei-
ner Frau seitens einer anderen Frau ist etwas, was man gedanklich und philo-
logisch erfinden muß. Ich selbst bin erst seit jüngster Zeit fähig geworden,
durch den Gedankenreichtum Irigarays selbst reicher zu werden – dies, ob-
wohl er mir, infolge der Übersetzungsarbeit, seit längerer Zeit sehr ver-
traut ist. Und ich verdanke es zum größten Teil der philosophischen Ge-
meinschaft Diotima, der ich angehöre. Ich beabsichtige, später auf die Rolle,
die die weiblichen homosexuellen⁵ Gemeinschaften bei der Wiedergutmachung der Mutter-Tochter-Beziehung haben können – eine positive, viel-
leicht unentbehrliche Funktion –, näher einzugehen.

Haß und Undankbarkeit entsteht auch beim Anblick des Reichtums einer
Frau oder anderer Frauen bzw. einer Gruppe von Frauen, da wir nicht wis-
sen, wie wir ihn uns aneignen können. Da wir mit jenem ursprünglichen Ge-
fühl der Bewunderung nichts anzufangen wissen, bleiben wir davon wie er-
drückt und haben daher das Bedürfnis, anzugreifen, um uns vor dem Er-
drücktwerden zu retten. Von den Polemiken, die gegenwärtig Unruhe in
die Frauenbewegung bringen, ist ein Teil nicht durch gegensätzliche Positio-
nen verursacht, sondern durch ein Gefühl der Beklemmung, das einige Frau-
en bzw. einige Gruppen gegenüber anderen Frauen oder anderen Gruppen
empfinden, die als "zu stark" empfunden werden. Es ist die Verzweiflung,
nie in eine vitale Beziehung zu der Mutter treten zu können.

1982 kehrt Irigaray zu dem Thema der weiblichen Genealogie zurück: in
dem Zyklus von Vorlesungen, die sie an der Universität von Rotterdam ge-
halten hat und die später (1984) unter dem Titel "Ethik der Geschlechterdif-
ferenz" veröffentlicht wurden.

Es ist wichtig zu präzisieren, daß der Begriff "*Ethik*" bei Irigaray eine Bedeu-
tung hat, die dem Begriff "*Sittlichkeit*" von Hegel nahe steht, obwohl sie
Korrekturen an dem Hegelschen Begriff vornimmt, vor allem hinsichtlich
des Übergangs vom Unvermittelten zum Vermittelten. Es handelt sich auf
jeden Fall nicht um Moralität, sondern um Recht, um Ethos, um Sitten, um
geschriebene und ungeschriebene Gesetze. In diesem Sinne nähert sie sich
dem, was andere, z.B. die Autorinnen von "Non credere di avere dei diritti"

(Glaub nicht, daß du Rechte hast)⁶, die gesellschaftlich-symbolische Ordnung
nennen.

Das Thema der weiblichen Genealogie, das in den vorgegangenen Texten
wie festgenagelt am Rätsel des Hasses und der Undankbarkeit erschien,
fängt an, sich in einer Weise zu artikulieren, die etwas kompliziert erschei-
nen mag, die aber schon zur Theoriebildung gehört.

Ich mache einen Einschub, um mich auf das zu berufen, was ich vor einem
Jahr beim Abschluß der Kurse im Zentrum Virginia Woolf gesagt habe, als
ich von der Kraft sprach, die notwendig ist, um Theorie zu machen. Zu oft,
sagte ich, fehlt uns diese Kraft, und dies sieht man in der Vorliebe der Den-
kerinnen und der Politikerinnen, anstatt einer gesellschaftlichen eine morali-
sche Ordnung, eine ideale Wirklichkeit, ein "So-sein-müssen" zu entwerfen,
weil die Wirklichkeit uns weiterhin in der Form aufgezwungen wird, wie
der männliche Wille sie entwirft. Die männliche Anschauung präsentiert sich
uns als die einzig mögliche und das, was uns daran fehlt, wird von uns wie ei-
ne Wirklichkeit, die es nicht gibt, zum Ausdruck gebracht, in Form von
Utopien usw. (Denkt nur an den zweiten Teil der Charta der KPI Frauen.)

In "Ethik der Geschlechterdifferenz" ist die weibliche Genealogie schon
theoretische Anschauung, sie ist ein Schlüssel, um die gegebene Wirklichkeit
und unsere Erfahrung zu deuten. Gewiß, es wird von einem Fehlen gespro-
chen – die weiblichen Genealogien sind nämlich etwas, was fehlt – jedoch
nicht im idealen Sinn. Ihr Fehlen ist Folge einer Zerstörung, die in den alten
Mythen, wie auch in unseren gegenwärtigen Erfahrungen zu erkennen ist.
Und die Errichtung weiblicher Genealogien wird dort als Notwendigkeit der
gesellschaftlich-symbolischen Ordnung dargestellt. Ich erkläre diese Not-
wendigkeit, indem ich das Vorgehen von Irigaray verkürze und vorweg-
nehme: Die Errichtung weiblicher Genealogien dient dazu, das weibliche
Geschlecht symbolisch und gesellschaftlich zu "markieren". In unserer Kul-
tur ist das weibliche Geschlecht bisher im Gegensatz zu dem, was lingui-
stisch ausgedrückt wird, eine natürliche, nicht "markierte" Gegebenheit
gewesen. (Marke, markiert, sind, wie ihr wißt, Begriffe aus der Linguistik.
Das Markierte ist das nicht Ausschließende, das Extensive.) Das Männliche
will die Markierung der Natur und des weiblichen Geschlechts als Natur
sein. Das weibliche Geschlecht, da es nicht markiert ist, verbleibt im Undif-
ferenzierten und funktioniert als Materie, Substanz – obwohl aus dem
Sprachgebrauch das Gegenteil resultiert.

Das weibliche Undifferenzierte bedeutet u.a. die Vermischung/Verwechslung des Körpers der Frau mit dem Körper der Mutter. Der Mann verwechselt die Frau mit der Mutter und auch die Frauen selbst tun dies. Die Mutter-Tochter-Beziehung wird somit etwas Nicht-Gedachtes. Den Frauen untereinander, sagt Irigaray in der "Ethik der Geschlechterdifferenz", fehlt eine ethische Ordnung in einer zweifachen Dimension. Es fehlen vertikale Beziehungen, von der Tochter zur Mutter und von der Mutter zur Tochter, und horizontale Beziehungen, die durch Gemeinsamkeiten oder Schwesterlichkeit gekennzeichnet sind. Die Vertikalität, fügt Irigaray hinzu, ist dem Frauwerden immer vorenthalten worden, so daß jegliche Vertikalität von den Frauen selbst mit dem Phallischen verwechselt wird.

Denn die weibliche Genealogie wird nämlich in den patriarchalischen Gesellschaften abgeschafft, sie muß abgeschafft werden, um die männliche Genealogie, die Beziehung Vater-Sohn – mit klarem Hinweis auf die christliche Religion, mit Großbuchstaben eingeschrieben – zu verherrlichen.

Für Irigaray stimmen Griechentum und Christentum überein, weil sie symbolische Ordnungen sind, die auf die männlichen Genealogien unter Ausschluß der weiblichen gegründet sind. Genau dies ist die Definition von patriarchaler Gesellschaft, zu der Irigaray gelangt und die wir ohne weiteres als deren Essenz betrachten können: Patriarchal ist jene Gesellschaft, die männliche Genealogien unter Ausschluß der weiblichen ins Leben ruft. Die Nicht-Existenz von weiblichen Genealogien hat als Folge, daß die Welt der Frauen von der männlichen wie absorbiert wird.

Dieses Thema würde eine gesonderte Betrachtung verdienen; es klärt u.a. die Errichtung der männlichen Welt. Ihr wißt, daß Irigaray der Errichtung der männlichen Welt viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, ausgehend von "Speculum", in dem sie eine ganze Reihe von wissenschaftlichen und philosophischen männlichen Argumentationen wiederaufgreift.

Ich fasse ihre Analyse sehr kurz zusammen: Die Männer haben das Mütterlich-Weibliche sozusagen assimiliert, um sich selbst Substanz zu geben, sie haben es im doppelten Sinn des Wortes in sich assimiliert, um Nahrung für sich daraus zu gewinnen, und um es sich selbst ähnlich zu machen.

In "Ethik" ist diese Sicht synthetisch ausgedrückt, indem gesagt wird: Wenn die Frauen beim symbolischen Tausch abwesend sind, ist das die Folge da-

von, daß das Weibliche als Vermittlung innerhalb des Symbols benutzt wird. Besonders die Mutter-Tochter-Beziehung, die Anziehung zwischen Mutter und Tochter bliebe, nach Irigaray, im Symbol versteckt. Das Weibliche ist das Assimilierte der Frauen seitens der Männer.

So erklärt Irigaray das Fehlen des Symbolischen in den Beziehungen unter Frauen, besonders zwischen Mutter und Tochter, und das Bedürfnis nach Symbolischem unter Frauen. Das Fehlen von und das Bedürfnis nach Symbolischem unter Frauen ist ein brennendes Thema in diesem Text und in anderen dieser Jahre. Hier will ich an jenen Text erinnern, der "Die doppelte Schwelle" heißt, eine Konferenz, die 1982 in Florenz gehalten wurde und die vom "Centro documentazione donna" (Frauendokumentationszentrum) in seinem ersten "Quaderno di lavoro" (Arbeitsheft) mit dem Titel "Il vuoto e il pieno"⁷ (Die Leere und die Fülle) veröffentlicht wurde. Das, was Irigaray dort sagte, ist von großem theoretischen und politischen Wert, aber leider wenig bekannt, weil ihr Text mit anderen, im wesentlichen unbedeutenden Texten zusammengewürfelt wurde, die keinen Bezug haben zu dem, was Irigaray sagte.

Bei dieser Gelegenheit habe ich zum ersten Mal begonnen, über die Praxis des Pluralismus nachzudenken, die einem großen Teil von Frauenprojekten eigen ist, mit all dem, was diese Praxis an Entwertendem und Verarmendem gegenüber dem weiblichen Denken hat.

In "Ethik der Geschlechterdifferenz" ist Antigone die emblematische Figur der Gefangenschaft der Frau in einer symbolischen Ordnung, die ihr fremd ist, und der Lähmung, in der sich infolgedessen die Welt der Frauen befindet.

Antigone ist eine Figur, auf die Irigaray seit "Speculum" mehrmals zurückkommt, jedoch in veränderter Form. Veränderungen, die aufmerksam zu verfolgen sind, weil sie ihre ganzen Gedankengänge widerspiegeln. (Ich erinnere daran, daß Antigone der Titel einer Tragödie von Sophokles ist. Sie ist die Tochter von Ödipus und Jokaste, Schwester von Eteokles und Polyneikes. Sie versorgte den blinden und verzweifelte Vater, und nach dessen Tod, als ihre Brüder im Kampf um den Thron von Theben getötet wurden, begrub sie den Leichnam von Polyneikes gegen den Befehl des Tyrannen von Theben, Kreon. Er hatte befohlen, ihn nicht begraben zu lassen. Daher wurde Antigone verurteilt, lebenslänglich in einer Höhle, eine Art von al-

tem "in pace"⁸, eingeschlossen zu werden, wo sie sich erhänge.)

Bei Irigaray, das ist das erste, was gesagt werden muß, nimmt Antigone nie die Gestalt einer Heldin an, wie sie hingegen in vielen Kommentaren von Männern erscheint. Antigone ist für Irigaray eine in wörtlichem Sinn zweideutige Figur: Sie ist uneins und läßt verschiedene Interpretationen zu. Oder besser: Sie bedarf einer weiblichen Interpretation, um von der Gefangenschaft im männlichen Symbolischen befreit zu werden.

In "Speculum", genauer im Kapitel mit dem Titel "Die ewige Ironie des Gemeinwesens...", wird Antigone als vom Gesetz des Blutes und zugleich vom Begehren der Mutter bewegt beschrieben; d.h. sie wird von einem Symbolischen bewegt, das zum Teil damals schon stumm, von der patriarchalen Ordnung schon überwältigt war: "Antigone unterwirft sich weder dem Gesetz der Stadt noch dem ihres Beherrschers, noch dem des Mannes in der Familie: Kreon." (Kreon ist Jokastes Bruder). "Eher will sie sterben, Jungfrau, keinem Mann vermählt, als die Blutsbande zu opfern, den Sohn ihrer Mutter den Hunden und Aasgeiern preiszugeben (...). Also wird sich die Schwester erhängen, um wenigstens den Sohn ihrer Mutter zu retten. Sie wird sich mit dem Schleier, ihrem Gürtel, den Atem - das Wort, die Stimme, die Luft, das Blut, das Leben - abschneiden und so in den Schatten des Grabes, in die Nacht des Todes zurückkehren, damit ihr Bruder, *Begehren ihrer Mutter*, ewig lebe. Sie ist niemals Frau geworden, doch auch nicht so männlich, wie es eine ausschließlich auf den Phallus gerichtete Deutung glauben machen könnte. Denn es sind Zärtlichkeit und Mitleid, die sie dorthin geführt haben. Sie ist von einem Begehren ergriffen, für das kein Weg gebahnt ist, niemals gebahnt war (...)"

In "Ethik der Geschlechterdifferenz" wird Antigone als die Frau dargestellt, die in ihrem Werden gelähmt ist. Jegliche ethische Handlung ist ihr unmöglich, emblematische Figur einer weiblichen Welt, der es an eigener Sittlichkeit mangelt: "...Antigone hat es auch nötig, sich dem Zugriff, der Herrschaft eines Gesetzes zu entziehen, um sich in sich selbst und im Universum wie in einem lebenden Haus zu bewegen. Es ist wichtig, daß ihr der ihr gehörende Anteil an Leben, Blut, Luft, Wasser und Feuer zurückgegeben wird und nicht nur, daß ihr die Funktion gegeben wird, einen Kult für das, was gestorben ist, zu verkörpern, seien es Individuen oder Gesetze." Es folgt die bereits zitierte Passage der doppelten horizontalen und vertikalen Dimension,

die notwendig ist, um die Beziehungen unter Frauen zu strukturieren.

In denselben Jahren, genauer im September 1983, erschien in einem Heft, das von der "Libreria delle donne" (Frauenbuchhandlung) in Mailand veröffentlicht wurde, eine Rezension mit dem Titel "Antigone ist nicht unsere Schwester", der gegen das rezensierte Buch: Grete Weil, *Meine Schwester Antigone*, polemisierte.

Grete Weil, deutsche Jüdin, die mit ihrem Mann, der in einem Konzentrationslager sterben wird, nach Holland geflüchtet war, gelang es, sich zu retten, weil sie im jüdischen Rat arbeitete. Dieser arbeitete mit der deutschen Besatzung bei der Deportation der Juden zusammen, um ein paar Menschenleben zu retten.

Dieser harte Kompromiß hat die Autorin tödlich verletzt, die sich Antigone vorstellt, wie sie selbst hätte sein wollen und nicht gewesen ist, "Kämpferin ohne Kompromisse ..., die ihr Leben aufs Spiel setzt und es verliert".

"Via Dogana"⁹ (deren Texte, wie ihr vielleicht weißt, alle anonym waren) kommentiert: "Antigone ist keine Schwester irgendeiner realen Frau, sie ist eine Erfindung der männlichen Welt, die der Dialektik zwischen Gesetz und Moralität völlig immanent ist. ... Eine Frau aus Fleisch und Blut hat keinen Platz in diesem Spiel und wenn sie sich dort hineinbegibt, kann sie von der Ungeheuerlichkeit der Dinge, die dort geschehen, und weil es ihr an Kriterien mangelt, vernunftgemäß zu denken, erdrückt werden."

Die Interpretation, die Irigaray von Antigone gibt, zeigt uns, wie jene unglückliche Frau, die sich sehnlichst wünscht, eine Antigone zu sein, es in Wirklichkeit ist, aber in einem Sinn, der ihr völlig entgeht.

Ich füge eine Sache hinzu, die mit dem Ort zu tun hat, in dem wir uns befinden. Vor einem oder zwei Jahren ist eine Dozentin hierhergekommen, um über Antigone zu sprechen. Sie kommentierte Sophokles' Antigone, ohne auf die Positionen von Luce Irigaray Bezug zu nehmen. Darüber wundere ich mich nicht. Ich wundere mich hingegen darüber, daß eine "Universität der Frauen", wie das Zentrum Virginia Woolf sich nennt, ein Ort weiblicher Kultur, keine präzisen Erwartungen an ihre Dozentinnen stellt.

Dieser Verzicht auf die Funktion der Beurteilung, die in der Frauenbewegung so häufig vorkommt, hat meiner Meinung nach ihre Ursache in einem Mangel an Vertikalität. In einer Verflachung, die die Bewunderung, manchmal den Neid gegenüber Frauen, die in der Welt der Männer Erfolg haben,

nicht ausschließt. Sie drückt das Niveau der weiblichen Produktion nach unten. Antigone zu kommentieren, ohne sich auf Luce Irigaray zu beziehen, ist in der Tat ein verfehelter Kommentar, da die Interpretation von Luce Irigaray darstellt, was Antigone heute, in der Gesellschaft und Kultur von heute, bedeutet.

Die Interpretation, die "via Dogana" von der Antigone gibt, läßt, wie ihr schon verstanden habt, keine Zweideutigkeit zu. Dieser Position nähert sich Irigaray 1985 von alleine an, in einer Konferenz über das "Weibliche Geschlecht" in Rotterdam. In dieser Konferenz löst sie die Zweideutigkeit auf und behauptet: "Antigone hat schon das Gesicht des männlichen Universums" und dann, zusammenfassend: Das, was sie tut, ist nicht das, was ihr als "dem weiblichen Geschlecht zugehörig" obliegt. Das weibliche Geschlecht ist in der Figur von Antigone - "sich widersetzende Figur", wie Irigaray sie nennt - schon verloren gegangen. Eine sich widersetzende Frauenfigur, die sich dem Willen des Tyrannen widersetzt, aber aus Treue gegenüber den männlichen Göttern und dem Krieg unter Männern. Vielleicht aus Treue zur Mutter?, fragt sich Irigaray (indem sie auf ihre eigene Interpretation von Antigone in "Speculum" Bezug nimmt). Auf jeden Fall ist Antigone schon als Vertreterin *des Anderen des Selben* zu betrachten. Dies bedeutet, der "Ethik" folgend: Derselbe ist der Mann, der das Ganze in sich assimiliert, indem er sich über die Geschlechterdifferenz hinwegsetzt, eine Differenz, die der Mann sich im Nachhinein als ein ihm bequemes Anderssein wiederherstellt.

Antigone ist also schon die Frau, wie der Mann sie sich vorstellt, wie er sie für sich modelliert hat. Derselbe Typ Frau ist Jeanne d'Arc, um ein Beispiel aus der Geschichte zu nennen. Ein Beispiel jener Ersatzfunktion, die einige Frauen in der patriarchalen Gesellschaft übernehmen/erhalten. Die Ersatz-Frauen stellen sich dorthin – oft aus eigener Initiative und indem sie Verstöße verüben, die wie Freiheitshandlungen aussehen, aber lediglich ein Ersatz dafür sind –, wo der Vater sie hinschickt und wohin die Männer keine Lust oder keinen Mut haben, sich hinzustellen. Oder sie haben einfach was anderes zu tun. Und so glauben die Johannas, unentbehrlich, einmalig zu sein. Sie sind aber lediglich ein Ersatz.

Ich will Euch etwas von Jeanne d'Arc erzählen, was in den Akten ihres Prozesses dokumentiert ist. Ihr wißt, daß sie männliche Kleidung trug. Während

des Prozesses beharrte das Gericht darauf, daß sie sie ablege und akzeptiere, sich als Frau zu kleiden. Es war eine andere Kultur, sie konnte foltern, aber sie zwang niemanden, zu essen, sich in bestimmter Weise zu kleiden oder ähnliches. An einem bestimmten Punkt sagte sie: Ja, ich werde mich als Frau kleiden, wenn ihr mich zu meiner Mutter zurückschickt. Und sie verlangt mehrmals danach: Schickt mich zu meiner Mutter zurück. An diesem Punkt, wir wissen nicht, auf welche Weise, erlebte Jeanne d'Arc das Exil in der männlichen Genealogie und verlangte, in die weibliche Genealogie zurückzukehren.

Was ist geschehen, daß Irigaray 1985 in der Konferenz über das "Weibliche Geschlecht" die Zweideutigkeit auflöst und Antigone mit den Zügen, wenn auch den weiblichen, des männlichen Universums sieht? Diese Wandlung erklärt sich, wenn man den Begriff betrachtet, der nicht neu ist, der aber mit neuem Gewicht im theoretischen Horizont von Irigaray erscheint; es ist der Begriff der Zugehörigkeit zu dem weiblichen Geschlecht.

Diese Zugehörigkeit fehlt in den Zeichen, die Antigone hinterläßt. Der Begriff der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht erscheint ungefähr in den Jahren 83-84 und stellt eine völlig neue Ordnung im Denken von Irigaray dar, dessen Schwerpunkt das Thema der weiblichen Genealogien ist. Wie ich vorhin sagte: Die weiblichen Genealogien sind die symbolische und soziale "Markierung" unserer Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht, das sonst zu einer natürlichen Gegebenheit ohne Bedeutung verfällt.

Ich mache einen Einschub. Elisabetta Donini setzt in "Frauen und Wissenschaft" (1988) und bei anderen Gelegenheiten die Identität des Genus der Geschlechterdifferenz entgegen, mit Argumenten, die mir fragwürdig erscheinen; aber das ist nicht der Punkt, sondern die Gegenüberstellung. Sie hat keine Existenzberechtigung; Genus und Geschlecht sind Begriffe, die nicht zusammenfallen, die man aber miteinander verbinden kann, und in diesem Zusammenhang ist eine Anmerkung von Irigaray aus jüngster Zeit von Bedeutung, die ich aus "Sexes et parentés" wiedergebe: Der Ausdruck "Genus" wird dazu benutzt, sowohl der Geschlechterdifferenz als auch der grammatikalischen Differenz Ausdruck zu verleihen, aber in einer Kultur, die die Geschlechterdifferenz streicht, bleibt allein die grammatikalische Bedeutung übrig. Wir, die wir eine Kultur mit ihren ganzen Darstellungssystemen, darunter auch die Sprache, erneut in Frage stellen, und sie gerade

ausgehend von den durch ein Geschlecht gekennzeichneten Körpern hinterfragen, als Orte unterschiedlicher Subjektivitäten, dürfen den Gebrauch des Wortes "Geschlecht" als Synonym von "Genus" nie ausschließen.

Ich kehre zu Antigone zurück. Für Irigaray, zumindest ausgehend von ihrer 1985 dargelegten Position, ohne eine künftige Entwicklung auszuschließen, ist Antigone die Frau, die Existenz sucht, indem sie gegen den Tyrannen rebelliert. Sie glaubt, allein durch die Rebellion gegen den Mann eine Identität zu haben, hat aber kein eigenes Gesetz.

1984 hatte Irigaray in Venedig gesagt: "Um dem Anderen nicht zu gehorchen ist es notwendig, sich ein Ziel zu setzen, sich eines oder mehrere Gesetze zu geben. Es genügt nicht, den Herrn zu zerstören, um der Sklaverei zu entkommen. Nur das Göttliche bietet, gebietet uns die Freiheit."

Antigone ist die Frau ohne Gott, was heißt: ohne Perspektive eines Unbegrenzten, ohne Freiheit, da ihr Frauendasein, ihre Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht sich in ihr manifestiert. Es gibt einen Satz in der Konferenz von 1985, der uns Schlüssel zum Verständnis der Wandlung der Interpretation von Antigone sein könnte. Ich habe schon gesagt, daß dies mit dem Begriff der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht zu tun hat. Dieser Satz heißt: "Wenn das weibliche Geschlecht Ansprüche erhebt, stellt es diese Ansprüche zu oft in den Rahmen einer Forderung nach gleichen Rechten, was für die Frau auf die Zerstörung ihres eigenen Geschlechts hinauszulaufen droht"¹⁰.

In der Konferenz von Tirrenia 1986 ist das Thema der weiblichen Genealogien und des weiblichen Geschlechts jetzt schon ein zentraler Punkt der philosophischen und politischen Argumentation von Irigaray. Der Konferenz von Tirrenia ist die Konferenz von Neapel mit dem Titel "Das Universale als Vermittlung" vorangegangen, ein Vortrag, der schon in Zürich gehalten worden war und dann in Bologna mit einem Titel, der meines Erachtens deutlicher ist, gehalten wurde: "Über die Notwendigkeit von Rechten, die das Zeichen des Geschlechts tragen". Es handelt sich um den wichtigsten Text für die Thematik, die uns interessiert, und vielleicht den wichtigsten in der Produktion Irigarays der achziger Jahre überhaupt. Ich empfehle Euch, ihn zu lesen oder ihn nochmals zu lesen, wobei diese Vorlesung von mir eine Hilfe sein kann.

Ich habe mehrmals auf die aktuellen Elemente hingewiesen, die Irigaray bei der Erarbeitung des Begriffs der weiblichen Genealogien eine Stütze sind. Diese Aktualität ist nachgewiesen durch partielle Übereinstimmungen zwischen ihrer Argumentation und gedanklichen Entwicklungen, die unabhängig voneinander in den gleichen Jahren fortschritten. Ich beziehe mich auf die Vorgänge, die in Texten wie: "Die Mütter von uns allen" (der sogenannte gelbe Katalog), "Mehr Frauen als Männer" (das sogenannte "Sottosopra verde"), "Wie weibliche Freiheit entsteht" ihren Ausdruck finden. Ich werde mich nicht nochmal auf den ganzen Verlauf beziehen, sondern nur auf die erste Etappe, diejenige des gelben Katalogs. Dieser wurde 1982 von der "Libreria delle donne" von Mailand und von der "Biblioteca delle donne" von Parma veröffentlicht. Es ist die Etappe, die vielleicht am wenigsten bekannt ist, sie ist hinsichtlich einiger Aspekte die unsicherste, aber was die Entwicklung des Denkens anbetrifft, die offensichtlichste.

Während es bei Irigaray ein intellektueller Vorgang ist, der eines selbstbewußten Denkens, ist das Verfahren des gelben Katalogs das einer politischen Praxis, eines Nicht-Denkens, das durch die Veränderung der Wirklichkeit zum Denken wird. Ein Vorgehen, das zum Teil nicht dargestellt werden kann, wenigstens in dem Moment nicht, in dem es entsteht: Nachträglich, nachdem wir ein theoretisches Ergebnis erreicht hatten, war es möglich, es zu erzählen, so wie ich es jetzt gerade tue. Aber damals, als wir in einem Zeitabschnitt von zwei Jahren jene Ereignisse erlebten, geschahen Dinge, die wir noch nicht darstellen konnten.

Das Projekt des gelben Katalogs weicht von dem ab, was schon eine feministische Tradition geworden war. 1980 gab es schon eine feministische Tradition, die weibliche Vergangenheit zu erforschen, insbesondere bezogen auf die Literatur. Der gelbe Katalog beschäftigt sich mit Literatur (die "Mütter" des Titels sind Schriftstellerinnen: Romanschreiberinnen und Dichterinnen), das geschah aber nicht, um zu zeigen, daß wir auch eine Vergangenheit besitzen, sondern um "die Schriftstellerinnen der Vergangenheit mit dem Zeichen der Geschlechterdifferenz zu 'markieren'". Um sie einem vergangenen neutral-männlichen Universum zu entziehen und sie dem gegenwärtigen Bedürfnis der Frauen nach Symbolischem nutzbar zu machen. Es existierte dieses Bedürfnis, das uns dazu bewegte, die Erwartungen, die an die Schriftstellerinnen gerichtet waren, völlig zu ändern: uns nicht mehr den

Beweis zu geben, daß *auch* die Frauen große Schriftstellerinnen sein können (dasselbe gilt für Wissenschaftlerinnen, Forscherinnen, Dichterinnen, Philosophinnen usw.), sondern: die Wirklichkeit zu sehen, sie uns zu geben und unserem Geschlecht dabei treu zu bleiben.

Der zweite Schritt unserer Arbeit waren unsere Präferenzen. Die "Mütter", die in den Katalog aufgenommen wurden, sind die Lieblingsschriftstellerinnen der einen oder der anderen. Die Erklärung der Präferenzen verursachte Polemiken und Rivalitäten. Eine Präferenz zu erklären, bringt aus dem Gleichgewicht. Aber es diente dazu, nicht in einer rudimentären, sondern in "markierter" Weise der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht Ausdruck zu verleihen. Eine bestimmte Schriftstellerin vorzuziehen, ist im Katalog zu lesen, ist eine Art, zu sagen, daß eine Frau im Laufe ihres Lebens sich an ihresgleichen bindet. Eine Art, zu sagen, daß die Selbstverwirklichung mittels einer anderen Frau gesucht wird – hier taucht, auch wenn erst im Keim, der Begriff der geschlechtsspezifischen Vermittlung auf.

Unsere Arbeit spielte sich auf zwei Ebenen ab. Es gab unsere Gruppe mit ihrem Projekt und ihren ausgesprochenen und nicht ausgesprochenen Beziehungen. Und es gab die Schriftstellerinnen, die sowohl bei den Konflikten als auch in den Bündnissen herangezogen wurden, die benutzt wurden, um das noch nicht Gesagte auszusprechen. Es gab auch eine dritte Ebene, die Vergangenheit einer jeden von uns, diese Ebene zeigte sich für einige sehr bald als ein Ort von noch lebendigem Groll gegenüber der Mutter und für alle von uns als der Ort einer unsicheren Deutung, einer eigenen Zugehörigkeit zu der mütterlichen Generation. Die dritte Ebene enthüllte die Verwüstung der weiblichen Genealogien durch die patriarchale Gesellschaft. Das Wesentliche spielte sich natürlich auf der Ebene unserer Beziehungen ab. Dort konnte eine Umdeutung und Neuschreibung der entschlüsselten Vergangenheit im Sinne einer möglichen weiblichen Freiheit geschehen. Ich spreche hier gerade von einem ganz bestimmten Ereignis, aber die Struktur, die dort agierte, mit den drei Ebenen: die unserer Gruppe, die ihres verbindenden Themas oder ihrer Motivation, und die der alten und verwüsteten genealogischen Beziehung, habe ich in vielen anderen Situationen, sowohl der politischen Bewegung als auch des spontanen gesellschaftlichen Lebens der Frauen, agieren sehen.

Es ist die Struktur einer Wiederholung, wobei es auch möglich ist, daß sie nie ein Ende hat, wenn es keine Gegenwart (keine politische Praxis) gibt,

die in der Lage ist, Verschiebungen zu bewirken.

Für uns wurde die Struktur der Wiederholung in dem Moment gesprengt, als eine sagte: "Aber hier sind wir nicht alle gleich". Diese Episode wird in "Non credere die avere dei diritti" erzählt und wurde zu Recht von Anna Rossi Doria in ihrer schönen Rundfunkrezension des Buches unterstrichen. Genau an dem Punkt wird der Sinn, die Effizienz einer adäquaten politischen Praxis deutlich: Hier sehen wir, wie ein Nicht-Denken Denken wird, eine Wirklichkeit, die vorher nur erlitten wurde, Denken wird, das nie vorher gedacht wurde.

Ich glaube, daß diese Episode für uns die Öffnung gegenüber der Praxis der Ungleichheit in den Beziehungen unter Frauen zur Folge hatte, und daher auch gegenüber sozialen Beziehungen, die bedeutsamer und ergiebiger sind. Ich würde gern mit Euch über die Fruchtbarkeit des Ungleichgewichts, über das "Aus dem Gleichgewicht geraten" sprechen, Überlegungen darüber anstellen, aber die Zeit drängt. Dies ist aber ein Thema, das für die Errichtung weiblicher Genealogien grundlegend ist.

Für uns entstand eine völlig neue Auffassung der sozialen Beziehungen unter Frauen, eine Auffassung, die meines Erachtens ihren theoretischen Horizont in dem hat, was Irigaray über die weiblichen Genealogien behauptet. Durch die Arbeit am gelben Katalog und an dem folgenden wurde ein Zusammenhang hergestellt zwischen diesem theoretischen Horizont, der Idee und dem Beispiel einer sozialen Praxis, in der die Beziehungen unter Frauen – die nicht mehr durch eine Angleichung an die gegebene Wirklichkeit abgeflacht werden – weibliche Genealogien ins Leben rufen und sozial sichtbar machen.

Meiner Erzählung fehlt noch eine Passage. Wir tagten in Salsomaggiore (in der Nachsaison, wenn die Hotels weniger kosten), um Bilanz zweier Jahre Arbeit zu ziehen. Aber im ersten Moment macht sich Durcheinander und Verwirrung breit. Ich habe bemerkt, daß dies oft am Vorabend eines wichtigen Schrittes geschieht: Finsternis überkommt uns. Es fällt mir die Geburt von Diotima ein, die Agonie, die dem Moment vorangegangen ist, in dem wir uns gesagt haben: Wir existieren, hier und überall, jetzt und morgen, mit all dem, was folgen muß.

In Salsomaggiore haben wir verstanden, daß die Präferenzbeziehung zu einer Frau das Zeichen dafür ist, daß die alte Beziehung zu der Mutter in un-

seren Beziehungen in einer vitalen, fruchtbaren Form symbolisch wieder auftaucht, die schrecklichen Mechanismen der Wiederholung durchbrechend.

Die Ereignisse, die ich rekonstruiert habe, zeigen, wie sich konkret, in der Geschichte einer Gruppe, der genealogische Abschnitt Mutter-Tochter herausgebildet hat, der, in anderen Worten, die Praktikierbarkeit einer ungleichen Beziehung unter Frauen ist. Die Bildung dieses Abschnitts reicht nicht aus. Damit dieser gedeihen, Wurzeln fassen kann, muß er geschützt werden. Der Boden, in dem die symbolische Existenz der Frauen, unsere Freiheit, verwurzelt ist, ist der unserer Nicht-Freiheit: Körper zu sein, bedürftiger, sterblicher, vom Geschlecht gezeichneter, befruchtbarer, angreifbarer, beherrschter Körper, mit entsprechenden Bedürfnissen, Ängsten, Abhängigkeiten usw. Ich werde eines Tages auf solche Themen zurückkommen. Jetzt will ich die Notwendigkeit unterstreichen, den genealogischen Abschnitt zu schützen, sobald dieser in den Beziehungen unter Frauen auftaucht.

Wir haben ihn mehrmals auftauchen sehen, und das schon seit Beginn der Frauenbewegung. Denkt z.B. an die Frauen, die sich um Carla Lonzi versammelten, oder an den wunderbaren Unterricht, den Lea Melandri mit den Hausfrauen der 150 Stunden¹¹ hielt. Aber jedesmal provozierte allein das Auftreten einer möglichen symbolischen Beziehung zwischen Mutter und Tochter zugleich ihre Verleugnung, infolge einer Art von verzweifelter unfreiwilliger Wiederholung der Zerstörung der weiblichen Genealogien, die die patriarchalische Gesellschaft eingeleitet hat.

Auch während der Arbeit am gelben Katalog hat das Auftreten der symbolischen Mutter-Tochter-Beziehung negative Reaktionen hervorgerufen: die Verneinung der Entdeckung samt ihrem möglichen Gewinn an symbolischer Existenz für die Frauen.

Das sogenannte "Sottosopra Verde" mit dem Titel "*Mehr Frauen als Männer*" könnte fast als die Verteidigung dessen betrachtet werden, was wir mit "Die Mütter von uns allen" gewonnen hatten. Zu Recht wird der Text der Verteidigung als wichtiger eingestuft als derjenige der Entdeckung. Letzterer wäre nämlich ohne seine Verteidigung vor den ablehnenden Reaktionen weggewischt worden, wie es schon in der Vergangenheit geschehen war. Es wurden, wie ich bereits gesagt habe, Ressentiments hervorgerufen, infol-

ge derer der Reichtum einer anderen Frau bzw. anderer Frauen als eine Verarmung von sich selbst empfunden wird.

Rivalitäten lebten wieder auf, die noch andauern. Die Konflikte, die in unsere Bewegung Unruhe bringen, sind zum Teil eine Frage von Rivalitäten. Auf dem Spiel steht ein weiblicher vererbbarer Reichtum. Es ist kein Zufall, daß die meisten Konflikte um das Buch "Non credere di avere dei diritti", das die historische Entwicklung des Feminismus erzählt, entstanden sind. Einigen hat es sehr gut gefallen, aber andere haben gedacht, als sie gesehen haben, daß dort einem vererbbaaren Reichtum Ausdruck verliehen wurde: Diese wollen sich das mütterliche Erbe aneignen, oder etwas in dieser Art.

Die zweite Reaktion, obwohl negativ, signalisierte, daß es einen Reichtum gibt, aber die Idee, diesen nicht mehr verstohlen zu erben und nicht mehr anonym weiterzugeben, nimmt nur zögernd Form an. Und das ist die Idee einer möglichen Genealogie, in der eine Frau endlich über sich selbst hinaus existieren kann, indem sie aus sich heraus kann, ohne sich zu verlieren, indem sie sogar tiefgründiger sie selbst wird. Auch die Rivalitätskonflikte sind also oft tödlich, wenn das Begehren, am weiblichen Reichtum Teil zu haben, von Neid gegenüber einer Frau, gegenüber den begabteren Frauen, überwältigt wird, wenn es keine Praxis der Ungleichheit gibt. Bei "Diotima" nennen sie die Praxis der Ungleichheit: die enge Tür.

Auf die positiven Entwicklungen der Idee der Genealogie, die durch die Praxis der Ungleichheit und die philosophische Arbeit von Luce Irigaray möglich wurden, werde ich in den nächsten beiden Treffen eingehen.

Zweites Treffen

Die weiblichen Genealogien im System der gesellschaftlichen und familiären Beziehungen

Ich bin keine Leserin von Mythen, sondern, bescheidener, von Leserbriefen in Zeitungen. Deshalb habe ich einen Brief mitgebracht, der neulich in meiner Tageszeitung erschienen ist.

Sehr geehrte Unità,

ich bin in einer vierköpfigen Familie aufgewachsen: 2 Jungen, 2 Mädchen; die Mädchen sind heute verheiratet, die Jungen nicht. Mein Vater hat immer eine große Vorliebe für die Jungen gehabt: mehr Taschengeld, mehr Freihei-

ten, ein reichhaltigeres Essen: zweimal am Tag Fleisch für die Jungen, für uns Käse. Seine Überzeugung, daß die Jungen mehr wert seien, daß sie mit allen Mitteln und in allen Bereichen bevorzugt werden müßten, um dem Leben besser entgegentreten zu können, übertrug er auch auf unsere Mutter. Als die Brüder älter waren, baute er ein sehr schönes, geräumiges Haus mitten im Dorf und überschrieb es ihnen. Dafür verwendete er die Liquidation (Anm.: Abfindung bei Beendigung seines Arbeitsverhältnisses) und all seine Ersparnisse.

Als er starb, kam es zu einem schrecklichen Streit und schließlich wurden wir aufgefordert, ihr Haus, wo auch die Mutter lebte, nicht mehr zu betreten. Uns wurde jeglicher Kontakt mit ihr untersagt, unter Androhung einer Anzeige wegen Hausfriedensbruch.

In diesem Klima äußerster Spannungen konnte ich meine Mutter fast 9 Jahre lang nicht sehen, nicht einen Augenblick mit ihr verbringen, keine Ratschläge von ihr bekommen: alles Dinge, an die man in Augenblicken von Kummer mit soviel Rührung denkt.

Noch nicht einmal an Weihnachten und Ostern durfte ich ihr Glückwünsche überbringen, obwohl ich nur 5 Minuten entfernt von ihrer Wohnung wohne.

Ich frage mich traurig: ist es denn immer die rohe Gewalt, die gewinnt, aller emotionalen Mutter-Tochter-Bindungen zum Trotz? Die Gesetze über die Gleichheit der Geschlechter werden also nicht respektiert und geben der Gewalt, dem Stärkeren nach? Ich hoffe, daß diese traurige Angelegenheit eine Lehre für jene Eltern ist, die ihre Töchter und Söhne noch unterschiedlich behandeln, damit es nie wieder geschehe.

Der Brief, unterschrieben mit Antonietta Campari (Mailand), zeigt mit beeindruckender Deutlichkeit die Ursprünge der patriarchalen Gesellschaft auf: Wir finden darin die weibliche Genealogie abgebrochen, es bleibt lediglich die von Vater und Sohn bestehen, in die die Mutter miteinbezogen wird. Es gibt ein Gesetz, das diese Gewalt bekräftigt. Es gibt zwei Schwestern, deren gesellschaftliche Identität darin besteht, Bräute und Mütter innerhalb der männlichen Genealogie zu sein, eine Beziehung zur Mutter wird ihnen untersagt. Wir finden eine materielle und symbolische Ökonomie vor, die männliche Genealogien begünstigt, die die Frauen als solche nicht mehr wahrnehmen, sondern lediglich in Form von Ungerechtigkeiten und Forde-

rungen, mit Ausnahme vom Schmerz der Trennung von der Mutter. Wir finden die Reduzierung der eigenen Bedürfnisse als Töchter auf ein bloßes Bedürfnis nach Gefühlen, ohne eine weitere Übertragung in eine symbolisch-gesellschaftliche Ordnung. Schließlich finden wir die Fügsamkeit der Mutter unter den Willen des Ehemannes und der Söhne.

Aufgrund bestimmter Aspekte ähnelt die Geschichte von Antonietta Campari dem Mythos von Demeter und Kore. Erinnert ihr Euch? Kore, die Tochter, geht über die Felder. Der Gott der Toten kommt vorbei, raubt sie, bringt sie in das Reich der Unterwelt und heiratet sie. Demeter, der Tochter beraubt, gerät in Verzweiflung, und die Erde wird unfruchtbar. Sie wird unfruchtbar, weil Demeter gemeinsam mit Kore für die Fruchtbarkeit der Erde sorgte. Zeus erlaubt, daß Demeter eine bestimmte Zeit im Jahr mit ihrer Tochter zusammentreffen kann, damit die Erde wieder fruchtbar wird.

Ich möchte Euch daran erinnern, daß Irigaray in diesem Mythos das Ende der gynäkokratischen Gesellschaften sieht, die von weiblichen Genealogien regiert wurden, sowie die gewaltsame Errichtung der patriarchalischen Gesellschaften. Zwischen den beiden "Geschichten" gibt es jedoch Unterschiede, die es verdienen, näher betrachtet zu werden.

Der größte Unterschied zwischen der von Antonietta Campari beschriebenen Situation und der, die im Mythos von Demeter und Kore dargestellt wird, ist der, daß bei letzterem ein Konflikt entsteht und die männliche und die weibliche Macht miteinander verhandeln. Daraufhin erreicht die Mutter, daß die Tochter wenigstens eine bestimmte Zeit im Jahr mit ihr zusammen sein kann.

Nichts dergleichen in der modernen Geschichte, wo das Gesetz eingreift, um eines seiner Gebote aufzuerlegen (ich nehme an, daß die beiden Schwestern "Grenzen überschritten" hatten, und infolge irgendeines Rechtsstreits wurde ihnen untersagt, das Haus ihrer Brüder zu betreten), was nichts mehr mit einer Vermittlung zwischen weiblichen und männlichen Interessen zu tun hat. In der modernen Situation, so wie sie von der weiblichen Protagonistin beschrieben wird, gibt es keinen Machtkonflikt mehr. Dieser wird ersetzt durch eine Antithese, die nicht historisch ist, wo es keine Vermittlung zwischen roher Gewalt und Gefühlen mehr gibt.

Im Zusammenhang mit diesem Aspekt muß bedacht werden, daß Demeter

und Kore gemeinsam für die Fruchtbarkeit der Felder sorgen, während im Fall von Antonietta Campari keine unerläßliche gesellschaftliche Funktion mehr von ihr zusammen mit der Mutter erkennbar ist.

Damit will ich nicht sagen, daß das Fehlen einer gesellschaftlichen Funktion der weiblichen Genealogien das Aufkommen des Patriarchats erklären könnte. Meiner Meinung nach ist das Gegenteil der Fall.

Ich werde zwei Beispiele dafür geben. Eine gemeinsame gesellschaftliche Funktion von Mutter und Tochter war die Weitergabe des Wissens um die Fortpflanzung und die Aufzucht des Nachwuchses. Die patriarchale Macht hat diese gesellschaftliche Funktion beseitigt. Die Art und Weise, in der das moderne Gesundheitswesen organisiert ist, könnte aus dieser Sicht betrachtet so verstanden werden, daß es die Funktion hat, die Weitergabe eines Wissens von der älteren an die jüngere Frau überflüssig zu machen.

Ein anderes Beispiel, das uns zeitlich näher steht, ist die Geschichte jenes afrikanischen Gebietes, das nach dem Eingriff der Experten der FAO in eine halbe Wüste verwandelt wurde. Jene berücksichtigten die Tatsache nicht, daß die örtliche Wirtschaft – von der Arbeit in den Feldern bis hin zum Verkauf der Produkte – in den Händen der Frauen lag, und organisierten die Produktion in Form von Familienbetrieben. Der Besitz wurde den Familienoberhäuptern übergeben, die sich der Produktion finanziell lukrativerer Waren, z.B. dem Tabak, widmeten. Mit ihnen konnten sie mit dem geringsten Aufwand den größten Gewinn erzielen (um so mehr, als die Arbeit des Anbaus den Frauen überlassen blieb), so daß das Gebiet im Laufe weniger Jahre seine Autonomie im Hinblick auf Nahrungsmittel und die damit verbundene gesellschaftliche Organisation verlor.

Die Experten der FAO sind Männer, seltener Frauen, die von einer patriarchalen Kultur geprägt wurden, deren Organisationsbedingungen, wenn diese gewisse Grenzen nicht überschreiten, auch wir nicht im einzelnen in ihrer Gewalttätigkeit sehen. Es ist also nicht verwunderlich, wenn Antonietta Campari die Sache selbst nicht sieht, die sie beschreibt, d.h. die Zerstörung der weiblichen Genealogie durch Männer, die für sich und ihre eigenen Nachkommen arbeiten und sich zu diesem Zweck die Zeit, die Kraft, die Nahrung und das Geld der Frauen aneignen. Sie sieht eine Ungleichheit in der Behandlung, bemerkt die mütterliche Fügsamkeit und beruft sich auf das neutrale Recht ("die Gesetze über die Gleichheit der Geschlechter"). Sie

sieht nicht, daß dort eine ganz bestimmte materielle und symbolische Ökonomie am Werk ist, und in rührender Weise glaubt sie, es genüge, auf die Ungerechtigkeit aufmerksam zu machen, damit sich ihre Geschichte nicht mehr wiederhole.

Ist dies vor drei-, viertausend Jahren passiert oder heute? Was läßt uns so blind und pathetisch werden, daß wir die Ökonomie nicht sehen, die die Beziehungen zwischen den Geschlechtern regelt? Was läßt uns glauben, es sei lediglich eine Frage von Vorurteilen oder eine Frage der Gerechtigkeit? Ich bin der Meinung, daß nicht tausende von Jahren nötig sind, damit wir dumm und pathetisch werden. Die Tatsachen zeigen, daß ein Generationswechsel genügt und dies aus dem einfachen Grund, daß zwischen Mutter und Tochter zu oft kein Wissen über die Welt weitergegeben wird. Ich möchte sagen, daß wir nicht so sehr die Erbinen einer tausendjährigen Blindheit sind, sondern eher ungewollt Reproduzentinnen unserer Blindheit.

Es gibt noch einen weiteren Unterschied zwischen den beiden Geschichten. In der antiken ist die Tochter gefangen, die junge Frau, die die Mutter nicht erreichen kann, welche selbst wiederum gehen kann, wohin sie will, aber nicht dorthin, wo die Tochter lebt.

In der modernen Geschichte dagegen scheint die Mutter an einem Ort festgehalten, von dem sie nie weggann, das Haus der Söhne – das Haus, das der Vater mit dem Geld der ganzen Familie hat bauen lassen. Zu diesem wird den Töchtern, die sich ansonsten frei bewegen können, der Zutritt durch das Gesetz verwehrt.

Diese Tatsache könnte ganz einfach die wachsende Impotenz der Älteren, Frauen und Männer, in unserer Gesellschaft widerspiegeln. Ich denke aber eher, daß die Mutter freiwillig im Haus der Söhne eingeschlossen ist, und daß diese Tatsache demnach den Prozeß widerspiegelt, weswegen die männliche Macht Wurzeln geschlagen hat, auch in der Vorliebe der Mutter für den Sohn.

Jetzt wird es möglich, auf die Frage der familiären Beziehungen einzugehen. Der Brief von Antonietta Campari und der Mythos der Demeter und Kore dienen uns als Prämisse.

Früher, unter dem Einfluß des Feminismus und wegen gewisser persönlicher

Erfahrungen, war ich eine absolute Gegnerin der Familie. Ich sah sie in allem und für alles als Feindin der weiblichen Freiheit an. Diese Sicht wurde und wird von vielen, aber nicht von allen, geteilt – auch hier, nehme ich an. In der Tat entstehen heute oft Konflikte zwischen uns über die Beziehungen zum anderen Geschlecht und über die Mutterschaft. Konflikte, die mehr oder weniger immer ähnlich verlaufen.

Nun, heute sehe ich, daß meine Position nicht falsch, aber zu simpel war. Zweifellos muß anerkannt werden, daß die Familie ein Ort ist, wo die Menschen sich lieben, sich helfen, und gleichzeitig führen sie einen grausamen Krieg, um die Aufteilung der Zeit für sich selbst, um Raum, Freiheit und Geld für sich zu haben. Alles Dinge, die in mehr oder weniger begrenzter Menge vorhanden sind. (Hierzu ist die große Klassikerin Ivy Compton-Burnett zu lesen.)

Zweifellos sehen wir, daß die Frauen in dieser Situation dazu neigen, ihre Freiheit im Tausch mit anderen Gütern wie die Zuneigung, die Sicherheit, das Zusammensein, aufzugeben.

Aber in unserer Kritik der Familie machen wir den Fehler, nicht zu sehen, daß der "familiäre Tausch" für die Frau ein Verlust ist, weil die Frau beim Tauschhandel ohne Verhandlungspotential auftritt. Sie sucht beim Ehemann das, was sie von ihrer Ursprungsfamilie nicht bekommen hat, und in ihren Kindern das, was sie von ihrem Mann nicht bekommen hat. Wir sehen nicht, daß das Problem nicht so sehr in der Institution Familie an sich liegt, sondern in der Tatsache, daß die Frauen zu oft wehrlos in das familiäre Tauschsystem eintreten. Sie gehen zu einem an sich schwierigen Tauschhandel (weil er eine an sich nicht quantifizierbare Materie handelt, und er handelt sie täglich, Minute um Minute), da sie außerdem mit der, die die Hauptquelle der Kraft einer Frau sein sollte, gebrochen haben: die Frau, ihre Mutter. Der Diskurs der weiblichen Genealogie lehrt uns in erster Linie, daß *eine Frau primär zur mütterlichen Genealogie gehört*, sie ist eingeschrieben in eine weibliche Abstammung von Blut und Wort. Erst an zweiter Stelle gehört sie zur Familie, d.h. zum Mann, den sie als Gefährtin gewählt hat und zu den Kindern, die sie diesem Mann und der Gesellschaft mit ihrem Einverständnis gegeben hat. (Ich möchte eine Zusatzbemerkung machen: Ich sage "geben", weil ich nicht glaube, daß eine Frau die Kinder hauptsächlich für sich selbst macht. Sie werden hauptsächlich wegen etwas anderem gemacht: Für die Kinder selbst und für alle, die dann mit ihnen in Beziehung treten, als erster der Vater.

Diese meine Anschauung ist unter den Feministinnen nicht populär, und wir können darüber diskutieren.)

Die Frau gehört primär ihrem Geschlecht an, nicht in einem naturalistischen Sinne verstanden (denn in diesem Fall würde das "Ehefrau-von"-, das "Mutter-von"-Werden den Wert eines primären symbolischen Zeichens¹ annehmen), sondern als markiertes weibliches Geschlecht. Von dieser Zugehörigkeit aus kann sie die nötige Kraft und das nötige Wissen schöpfen, um familiäre Beziehungen einzugehen – zu dem Anderen "Mann", dem Anderen "Kind" – ohne Beeinträchtigung ihrer Freiheit und ihrer Gesundheit.

Der Verlust an Freiheit und manchmal auch von körperlicher und geistiger Gesundheit, den die Frauen im Familienleben riskieren, ist also nicht eine direkte Folge der Familie als solche, sondern eine Folge der Tatsache, daß die Frauen dort hineingehen, ohne zu irgendeiner Genealogie zu gehören. Oder auch, ohne die Kraft, das Wissen, die innere Distanz, den Raum für Rückzug, die uns helfen, eine Beziehung mit den "Anderen" bis in die Tiefe zu leben, ohne jedoch den Kopf zu verlieren.

In den Emanzipationsgesellschaften (die im wesentlichen patriarchale Gesellschaften sind), ist der Verlust der weiblichen Freiheit innerhalb der Familie hervorgehoben worden. Aber die gesellschaftliche Antwort darauf ist, wie wir wissen, nicht die gewesen, der Sache auf den Grund zu gehen, sondern den Frauen als Ausweg die Arbeit außer Haus vorzuschlagen. Deswegen haben wir das System der sogenannten doppelten Präsenz: Ihrer Unabhängigkeit zuliebe begibt sich die Frau auf den Arbeitsmarkt wie die Männer, wegen ihrer Selbstverwirklichung als Frau heiratet sie und gebärt Kinder: Also, eine Frau ist frei, unabhängig von ihrem Frausein, und sie ist Frau ohne Freiheit.

Luce Irigaray ist der Überzeugung, daß es eine Frage der Ethik ist, der Mutter-Tochter-Beziehung Form zu verleihen. Das heißt, es ist eine Frage symbolischer und gesellschaftlicher Ordnung. Mit anderen Worten, es ist keine psychologische Fragestellung, eine gute oder schlechte Beziehung zur eigenen Mutter zu haben, sondern es geht darum, diese Beziehung in Formen des gesellschaftlichen Lebens einzuschreiben, von der Sprache bis zum Recht. Genauso wie – um verstanden zu werden – die Beziehung der Ehe mit dem anderen Geschlecht darin eingeschrieben ist. In Tirrenia hat Irigaray den Funktionären der KPI, Frauen und Männern, vorgeschlagen, ihre

Macht dafür zu nutzen, um zu erreichen, daß an jedem öffentlichen Ort Mutterfiguren mit Töchtern ausgestellt würden. Die Sichtbarkeit ist in der Tat ein grundlegender Bestandteil der Ethik im oben definierten Sinne, einer symbolischen und gesellschaftlichen Ordnung. Es ist notwendig, jenen grundlegenden Abschnitt der weiblichen Genealogien, die Mutter-Tochter-Beziehung, sichtbar zu machen².

An zweiter Stelle lehrt uns die Diskussion um die weiblichen Genealogien, wie die familiären Beziehungen neu zu gliedern sind. Vom Primat, der der genealogischen Mutter-Tochter-Beziehung zuerkannt wird, läßt sich in der Tat *die Notwendigkeit ableiten, die familiären Beziehungen neu zu strukturieren*, innerhalb der Familie selbst und bezüglich der gesellschaftlichen Wertung der Familie. In welchem Sinne? In dem Sinn, daß für eine Frau, innerhalb der Familie, der entscheidendste und bedeutendste Aspekt, der Aspekt bei dem tatsächlich etwas von ihrer Identität und Freiheit im Spiel ist, der der genealogischen Beziehung ist.

Die Beziehung zwischen Mutter und Tochter ist, in der Tat, für die Frau nicht auf eine einfache familiäre Beziehung reduzierbar, wie es die anderen, zum Ehemann und zu den Söhnen, sind. Jene Beziehung trägt das symbolische Zeichen ("Marke"), das der Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht Bedeutung verleiht.

All das, ich wiederhole es, geschieht auf symbolischer Ebene. Ich betone es wegen der emotionalen Verwechslungen und der psychologischen Interpretationen. In den patriarchalen Gesellschaften sind die Beziehungen unter Frauen *nicht gedacht* und demnach dem Zufall überlassen. Das ist der Grund dafür, daß die Gefühlszustände, im Vergleich zu anderen Instanzen, innerhalb dieser Beziehungen eine solche unverhältnismäßige Bedeutung haben.

Die weibliche Genealogie hat Vorrang und geht über die Familie hinaus, die eine Frau gründet. Die Genealogien durchqueren die Familie, und das Zeichen dieses Durchquerens sind eben die Beziehungen zwischen Müttern und Töchtern. Ob sie nun gut funktionieren oder schlecht, auf jeden Fall stehen wir Beziehungen gegenüber, die von ihrer Natur her von den anderen nicht markierten nebensächlichen familiären Beziehungen getrennt sind.

Hieraus ergibt sich ein dritter Punkt, bezogen auf unser Umdenken der Familie im Sinne des Begriffs der weiblichen Genealogie: *Die Familie ist nicht*

als eine in sich geschlossene Welt begreifbar, sie ist nicht als solche zu begreifen. Wenn wir akzeptieren, die Familie so zu betrachten, daß sie von Genealogien durchquert wird, der weiblichen und der männlichen, öffnet sich die Familie für eine Frau in Richtung auf jene gesellschaftlichen Gruppierungen, in denen der Beziehung von Frau zu Frau Bedeutung und gesellschaftliche Funktion zukommt und die diejenigen der Familie innewohnenden überschreiten. In ihnen erfährt die weibliche genealogische Beziehung eine Art Zelebration, Vergrößerung. Ich nehme ganz konkret Bezug auf politische Gruppen, nur von Frauen, und allgemeiner, auf jede weibliche homosexuelle Beziehung und Gemeinschaft, wie z.B. Diotima, die philosophische Gemeinschaft, der ich angehöre.

An diesen Orten oder in diesen Augenblicken des gesellschaftlichen Lebens wird die Mutter-Tochter-Beziehung sozusagen auf die gesellschaftliche Planung übertragen. Hier ist die Beziehung einer Frau zu einer anderen Frau trüchtigt von Wissen, Kraft, eines Sich-Besser-Fühlens, auch in finanzieller Hinsicht, vor allem auch im Sinne einer erweiterten Beteiligung. Dies kann auch anderen Frauen zugute kommen und auch den Männern zu bestimmten Bedingungen.

Der Vorrang der Mutter-Tochter-Beziehung verlangt, aus dem familiären Bereich herauszugehen. Das ist erforderlich, um ihr Wert zu verleihen und die Beziehung sichtbar zu machen. Es ist oft erforderlich um ihrer Wiedergutmachung willen, denn zu oft ist die Mutter-Tochter-Beziehung in unseren Gesellschaften durch den Übergriff des Mannes verwüstet worden, der sich eingemischt hat und somit Neid, Mißverständnisse und sinnlose Rivalitäten hervorgerufen hat. Innerhalb des familiären Bereichs kann heute, realistisch gesehen, der Beziehung der weiblichen Genealogie noch keine angemessene Bedeutung verliehen werden. Diese Forderung verlangt immer, aber heute in ganz besonderer Weise, eine Aktion der Wiedergutmachung, Wertverleihung und Stärkung durch die weiblichen homosexuellen Gemeinschaften, die der Mutter-Tochter-Beziehung in symbolischem Sinn den größtmöglichen Raum zugestehen.

Das, was ich sage, entspricht meinen Erfahrungen innerhalb der philosophischen Gemeinschaft, der ich angehöre, und, ausgehend von dieser, den neuen sozialen Beziehungen, die ich mit den Studentinnen knüpfen konnte. Ich habe gesehen, daß die Studentinnen beginnen, in der Beziehung zu den Frauen von Diotima eine Antwort auf das Rätsel des Hasses und der Un-

dankbarkeit zu finden, das sie von ihrem eigenen weiblichen Ursprung trennte.

Eine Frau kann ohne Bruch von den familiären Beziehungen ins gesellschaftliche Leben übergehen. Die Brücke, die Kontinuität, bieten ihr jene Frauen, die nicht in familiären Verhältnissen leben und die es vorziehen, für sich, in einer gesellschaftlichen Beziehung zu einer oder anderen Frauen zu leben, ohne eheliche Bindungen und ohne Mutterschaft.

Diese Frauen machen für alle den Vorrang der weiblichen Genealogie deutlich und helfen den anderen also, die Gesamtheit der familiären Beziehungen neu aufzubauen, in einem Sinn, der die weibliche Freiheit begünstigt.

Anmerkungen

Erstes Treffen

- (1) Il concetto di genealogia femminile, Arbeitsmaterialien Kulturzentrum Virginia Woolf, Rom, März 1988
- (2) Ich habe mich dazu entschieden, das dritte der Treffen "Können die Feministinnen erziehen?" nicht zu veröffentlichen, da ich die Texte der Lehrerinnen abwarten möchte, die in Verona über dieses Thema tagen werden: "Damit eine Tradition sich durchsetzt", 21./22. Mai 1988. Ferner wird die Diskussion, die meinem Vortrag folgte, nicht abgedruckt. Es war eine sehr lebhafteste Debatte, die über die Inhalte des Eingangsreferats hinausging, die aber als solche nicht in einen geschriebenen Text übertragbar ist. (L.M.)
- (3) Das Wort steht für jedes symbolische Zeichen, das verwendet wird, um eine genealogische Beziehung herzustellen. (L.M.)
- (4) Die Texte der Konferenzen werden demnächst in der italienischen Übersetzung verfügbar sein: "*Sessi e genealogie*", ital. Ü.: Luisa Muraro, La Tartaruga. Original: *Sexes et parentés*, Minuit, Paris 1987. Dt. Übersetzung: *Genealogie der Geschlechter*, Kore Verlag, Freiburg 1989.
- (5) Gemeint ist eine symbolische Homosexualität, die sexuelle Beziehungen weder vorschreibt noch ausschließt. (L.M.)
- (6) In der BRD unter dem Titel "Wie weibliche Freiheit entsteht" 1988 im Verlag Orlanda erschienen (Anm.d.Üb.)
- (7) Dieser Text erscheint nicht in *Geschlechter und Genealogien*. Er ist von Irigaray nie geschrieben worden, sondern nur von "Centro donna" von Florenz aufgeschrieben worden.
- (8) Bei dieser Form von Verurteilung wurde der/die Verurteilte in einem Raum mit wenig Luft eingemauert. Es blieb nur ein Spalt offen, um die Speisen zu übergeben.
- (9) Hier ist der Mailänder Frauenbuchladen gemeint. (Anm.d.Üb.)
- (10) Aus Zeitungsberichten habe ich erfahren, daß neulich, in der Konferenz, die am 19. September 1988 während der "Festa nazionale dell'Unità" gehalten wurde, Irigaray ihre Interpretation der Figur von Antigone umkehrt; sie sieht sie nicht mehr als vom Widerspruch zwischen männlichem Gesetz und Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht gekennzeichnet, sondern als kohärente Trägerin von weiblichen gesellschaftlichen Werten.
- (11) in Italien eine Art von Bildungsurlaub (Anm.d.Üb.)

Zweites Treffen

- (1) Mit "primäres symbolisches Zeichen" ist das wichtigste, weil entscheidendste symbolische Zeichen gemeint. (Anm.d.Üb.)
- (2) Vielleicht möchtet ihr wissen, welche Folgen der Vorschlag von Irigaray gehabt hat: keine. Dies hat sich öfter wiederholt, z.B. hinsichtlich der linguistischen Frage. Von den kommunistischen Frauen dazu eingeladen, hat Irigaray lang und breit die Wichtigkeit erläutert, der Geschlechterdifferenz auch in der Sprache Bedeutung zu verleihen, aber die Zeitung der KPI ist unerbittlich im Gebrauch des männlichen Neutrums geblieben, auch für die Frauen, die traditionell männliche Positionen in der Gesellschaft einnehmen: der Präsident der Philippinen, Cory Aquino, der Sekretär der Gewerkschaft Textilien, Maria Bianchi usw., manchmal werden weibliche Formen eingeführt, die auf gut Glück gebildet sind, wie: la presidentessa (die Präsidentesse), la vigilesse (die Politesse). (Anm.d.Ü.: "essa" ist abwertend im Italienischen)

Die symbolische Ordnung der Mutter¹

Übersetzung: Michaela Wunderle

I. Die symbolische Ordnung der Mutter ist ein Riesenthema, es auf einem einzigen Treffen zu präsentieren, erscheint aberwitzig. Dennoch: Natürlich ist es unmöglich, das Thema erschöpfend zu behandeln, das gelänge auch nicht auf zehn oder hundert Treffen – es darzustellen, ist jedoch möglich. Vielleicht wird mir dies aufgrund meines Unvermögens nicht gelingen, der mir zur Verfügung stehende Zeitraum und der Ort jedoch werden dazu genügen.

Wir werden in der Frauenschule alles Frauen sein, die mit der Vorstellung zusammenkommen, es bringe Nutzen, mit Frauen zusammen zu sein, und das genügt mir, um das, was ich sagen möchte, verständlich zu machen. Unser gemeinsames Frau-sein ist nämlich etwas Reales – und diese Realität muß, wie jede Realität, mit Sinn erfüllt werden, und wir sind so von dieser Realität darauf vorbereitet, unserem Frau-sein Bedeutung zu verleihen, obgleich Gesellschaft und Kultur, in denen wir aufgewachsen sind, uns gelehrt haben, daß der sexuellen Differenz außerhalb der Familie keine Bedeutung zukomme.

Es geht also darum, sich auf das zu stützen, was eine Frau *weiß*, weil sie eine Frau ist, statt auf das, was sie aufgrund ihrer sozialen Emanzipation *glaubt*.

Jedoch ein von mir nicht lösbares Problem muß offen bleiben, das Problem der subjektiven Zeit, die jede einzelne Frau benötigt, um das soziale Credo ihrer Emanzipation abzuschütteln und wieder eine Frau zu sein, die das Wissen braucht, das ihrem Frau-sein unabhängige Bedeutung verleiht. Ich weiß aus Erfahrung, daß das bei manchen zehn Jahre dauert, bei anderen eine Minute oder noch weniger ... es ist unvorhersehbar.

2. Zu dem, was fast alle Frauen wissen, gehört, daß die Regeln, die die Beziehungen zwischen Männern regeln, der Regelung der Beziehungen zwischen Frauen unangemessen sind. Als Beispiel nenne ich die Art und Weise, in der zitiert wird, ein Beispiel, das allen intellektuell arbeitenden Frauen (die anderen mögen mich entschuldigen) wohl bewußt ist. Die üblichen Regeln des Zitierens basieren auf der stillschweigenden patriarchalischen Voraussetzung, wonach die Mutter Leben und Nahrung spendet, während Wort und Gesetz vom Vater kommen. Was die weiblichen Quellen ihres Denkens anbelangt, schafft diese Voraussetzung der Frau große Schwierigkeiten. Die Frau neigt dazu, zu glauben oder glauben zu wollen, daß die Gedanken weiblichen Ursprungs ihr persönliches Werk seien, womit sie eine Art Konfusion (wortwörtlich: *con-fondere*) zwischen ihrem eigenen Denken und dem von anderen, von Einzelnen oder Gruppen aufgenommenen Denken macht.

Dennoch meinen manche, die von Männern aufgestellten sozialen Regeln genüßten auch für Frauen, und sie beurteilen diese Regeln gemäß, mit dem Resultat, daß Frauen fast immer geringwertiger erscheinen als Männer. Andere dagegen glauben, daß Frauen unter sich nicht viele Regeln bräuchten, weil sie sich untereinander spontan verständigen, eine Position, die im Feminismus der siebziger Jahre vorherrschend war.

Daß sowohl die eine wie die andere Position falsch ist, zeigen die Fakten. Denn das Fehlen von Regeln oder der Rückgriff auf männliche Regeln gestalten die Beziehungen zwischen Frauen sehr schwierig, manchmal unlebbar. Die Schwäche der sozialen Beziehungen zwischen Frauen gehört zu den Hauptgründen der Subordination von Frauen unter Männer, eine Subordination, die für uns trotz der ökonomischen Unabhängigkeit fort dauert.

Ökonomische Unabhängigkeit allein produziert die weibliche Freiheit nicht. Es gibt keine wahre Unabhängigkeit, wenn die Frau sich, um zu spüren, daß sie existiert, daß ihr Wert verliehen wird, um zu wissen, wie sie sich verhalten soll, an den Mann wendet, weil sie in ihrem Geschlecht, in ihresgleichen keine Wert verleihende Widerspiegelung und kein Maß ihrer selbst findet.

3. Ich habe zwischen ökonomischer Unabhängigkeit und einer anderen Art von Unabhängigkeit unterschieden, die ich wahre Unabhängigkeit genannt habe. Glaubt nicht, ich sei Spiritualistin, d.h., daß ich annähme, die materielle Realität sei der spirituellen Realität untergeordnet. Es stimmt, daß ich neben

der materiellen eine spirituelle Realität gelten lasse, aber ich glaube nicht, daß die erste der zweiten überlegen ist.

Meine Unterscheidung berührt eine andere Frage, die der symbolischen Ordnung, nämlich: Die wahre Unabhängigkeit ist symbolischer Natur. Zur symbolischen Ordnung gehört alles, was Sprache ist, was auf irgendeine Weise auf Sprache zurückführbar ist. Die symbolische Ordnung bestimmt die Art, in der wir uns die Dinge vorstellen – genauer noch, und das ist entscheidend: diese Art der Vorstellung ist kein intentionales Faktum, sondern im Gegenteil, sie wirkt auf uns ein, oft, ohne daß wir uns dessen bewußt sind. Um zu begreifen, was die symbolische Ordnung sei, denkt bitte an die Grammatik einer Sprache und die Art und Weise, wie diese auf die Darstellung der Dinge einwirkt. Genauer noch: denkt an das grammatikalische System von männlichem, weiblichem und sächlichem Geschlecht.

Zurück zu der von mir vorhin getroffenen Unterscheidung. Ich sagte, die wahre Unabhängigkeit sei symbolischer Natur. Es ist die Unabhängigkeit, die ich besitze, wenn ich keinen Mann brauche *für den Sinn meines Lebens*, d.h., um zu wissen, wer ich bin, was ich will, was ich wert bin, was ich zu tun und lassen habe, zu welchem Zweck ich zur Welt gekommen bin, angenommen, es gibt einen. Die ökonomische Freiheit wird nur dann wahre Unabhängigkeit, d.h. Freiheit, wenn mein Leben als Frau einen von Willen, Urteil und Interessen des Mannes unabhängigen Sinn hat. Eine Frau kann von Männern vieles erlangen, und in gewissen historischen Situationen ist sie dazu gezwungen, von Männern Gesellschaft, Geld und Liebe zu bekommen, ganz zu schweigen von Kindern. Aber nicht bekommen kann sie, was für ihre Freiheit essentiell ist, und folglich darf sie es sich auch nicht erwarten: ihre Identität, den Sinn ihrer selbst und ihre Fähigkeit, in der Welt zurechtzukommen. Das kommt, das kann einer Frau einzig von ihrem Frau-sein kommen, von ihrer Zugehörigkeit zum weiblichen Menschengeschlecht. Konkret, von anderen Frauen. Sonst wird sie nie frei sein. Kurzum, um frei zu sein, braucht eine Frau andere Frauen.

4. Das Problem der wahren Unabhängigkeit, das ich hier expliziere, ist die Frage der weiblichen Freiheit, die die ganze menschliche Geschichte durchzieht und bisweilen mit besonderer Macht hervortritt. Ein Beispiel aus der Vergangenheit: Ich denke an die Häresie der im XIII. Jahrhundert als Inkarnation des Hl. Geistes verehrten Wilhelmina von Böhmen, die eine Kirche

begründete, in der die Frauen das Priesteramt ausübten.

Heutzutage, im europäischen und nordamerikanischen Feminismus (den ich kenne), ist die Frage der wahren Unabhängigkeit zentral, und sie ist der Hauptgrund der Konflikte, die die Feministinnen gegeneinander aufbringen und bisweilen auch spalten. Die klassischste – und dank der Massenmedien bekannteste – Position macht die Beziehung von Mann und Frau zu ihrem Hauptthema, mit dem Ziel, diese Beziehung gerechter und befriedigender zu gestalten, und zwar, indem die Beziehungen zwischen Frauen zum Mittel werden, zum vorrangigsten Mittel, um die Veränderung der Beziehung von Mann und Frau zu erreichen.

Daneben existiert – mit diesem Feminismus bisweilen polemisierend – die Position jener Frauen, die aus der weiblichen Freiheit das Ziel ihrer Politik machen und die Beziehung von Frau zu Frau in den Mittelpunkt ihrer Politik stellen, denn nur aus dieser Beziehung kann sich eine unabhängige Bedeutung der weiblichen Existenz ergeben.

Ich vertrete, in Theorie und Praxis, die zweite Position, gemeinsam mit vielen anderen Frauen, darunter – um meine Hauptbezugspunkte zu nennen – die Frauenbuchhandlung in Mailand und die philosophische Gemeinde Diotima in Verona. Für uns ist es kein Ziel, sondern eine Konsequenz, die Beziehung von Mann und Frau gerechter und schöner zu gestalten. Die weibliche Freiheit ist für uns der Inhalt eines eigenen, autonomen politischen Projekts. Die als Teil anderer politischer Projekte gesuchte weibliche Freiheit hat keinen Ort, wie die Geschichte vieler Befreiungsbewegungen zeigt, an denen die Frauen in der Hoffnung auf die gemeinsame Freiheit an der Seite von Männern generös partizipierten.

Aus der weiblichen Freiheit kann sich unter anderem – und so ist es tatsächlich – eine gerechtere und freiere Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern ergeben. Für uns ist die weibliche Freiheit Mittlerin zwischen Mann und Frau. Wie ihr seht, haben wir den typischen Ansatz des Feminismus umgedreht. Der Feminismus will, daß es Gleichheit zwischen Frauen und Männern gebe, damit die Frauen die Vorteile erlangen, die Männer genießen, auch die Freiheit. Wir dagegen vertreten, daß Gleichheit zwischen Mann und Frau und die Qualität ihrer Beziehung von der weiblichen Freiheit abhängig ist, und daß sich die weibliche Freiheit von selbst ergibt. In der Praxis aus der Beziehung, die ich zu anderen Frauen habe. Das ist auch die Definition der symbolischen Ordnung der Mutter: *Sie ist die soziale*

Ordnung, die aus der Beziehung von Frau zu Frau das Fundament der weiblichen Freiheit macht.

5. Alles, was ich euch sage, ist neu und alt zugleich, wie die drei Beispiele belegen, die ich anführe, um direkter zu erläutern, was ich mit symbolischer Ordnung der Mutter meine.

Melanie Klein – mein erstes Beispiel – arbeitete innerhalb der symbolischen Ordnung der Mutter und dafür. Die wissenschaftlichen Entdeckungen, derenwegen sie berühmt ist (die symbolische primäre Rolle der Mutterbeziehung, die primäre Differenz der Erfahrung von männlichen und weiblichen Kindern), sind Konsequenz ihrer Unabhängigkeit von der symbolischen patriarchalischen Ordnung. Dank dieser Unabhängigkeit sah sie eine sonst nicht sichtbare Realität. Wie ihr vielleicht wißt, hat sich Melanie Klein in den verschiedensten Situationen ihres Lebens niemals der Bindung an andere Frauen entzogen, sie ging die verschiedensten Bindungen ein und nahm sie stets ernst. Anderen Frauen gegenüber war sie niemals oberflächlich entgegenkommend oder unproduktiv konkurrent. Deshalb meine ich, daß sie zu anderen Frauen *gute* Beziehungen hatte, gut, weil sie diesen Beziehungen Bedeutung verlieh, sie mit Aufmerksamkeit und Anteilnahme lebte, in ihre existenzielle Ökonomie eindringen ließ und den Stoff ihrer wissenschaftlichen Arbeit daraus machte. In dieser wissenschaftlichen Arbeit verschaffte Melanie Klein der weiblichen Erfahrung den ihr gebührenden ersten Platz, aus dem Grund, daß sie eine Frau war.

Mein zweites Beispiel ist Jane Austen, deren literarisches Werk von jener Wahrheit inspiriert ist, die ich vorhin zu formulieren versuchte, und das heißt, daß sie, wieviele Vorteile sich eine Frau von einem Mann auch erwarten mag (und in bestimmten Fällen ist sie dazu gezwungen), dennoch wissen muß, daß sie jenes essentielle Gut – das Bewußtsein ihrer selbst und die Fähigkeit, selbst über alles zu urteilen, was sie unmittelbar betrifft – niemals vom Mann erlangen kann.

Während ich diese Anmerkungen vorbereitete, habe ich Jane Austens letzten Roman *Persuasion* wiedergelesen, aus dem ich einen höchst instruktiven Abschnitt zitieren möchte, der dem vorletzten, von ihr zuletzt eingefügten Kapitel entnommen ist, das letzte, das sie schrieb, bevor sie der Krankheit erlag. Ich erinnere kurz die Geschichte: Eine junge Aristokratin, Anne Elliot, viel verständiger als ihre Eltern, verliebt sich in einen Hauptmann der

Kriegsmarine, einen schönen, großzügigen und intelligenten, ihr gesellschaftlich jedoch nicht ebenbürtigen Mann, der sie wiederliebt. Anne schickt sich darein, ihre Verlobung aufzulösen, aus den Gründen, die Lady Russel anführt, welche Mutterstelle bei ihr vertritt und ihr gegenüber die besten Absichten hegt. Daß Lady Russels Rat falsch war, begreift Anne, als sie, noch immer ledig, den Hauptmann zehn Jahre später wiedertrifft und sich bewußt wird, daß sie ihn immer geliebt hat. Alles endet bestens, und die beiden endlich vereinten Liebenden erzählen sich, was ihnen widerfuhr. Sie sagt: "Ich habe die Vergangenheit überdacht und versucht, Vernunft und Unrecht objektiv zu unterscheiden. Was mich betrifft, meine ich. Und ich kann nicht umhin, fest zu glauben, daß ich, wie sehr ich auch darunter gelitten habe, recht daran tat, mich von meiner Freundin (Lady Russel) leiten zu lassen, die du in Zukunft auch lieben wirst... Für mich war sie wie eine Mutter. Kurzum, damit du mich nicht mißverstehst, ich sage nicht, daß sie sich nicht geirrt hätte, als sie mir diesen Rat gab. (...) Ich persönlich würde niemals, unter keinen Umständen, in auch nur teilweise ähnlichen Fällen einen derartigen Rat geben, dessen bin ich gewiß. Ich meine, daß ich recht tat, mich ihr zu fügen, und daß ich, wenn ich mich anders verhalten hätte, mehr unter der Fortsetzung der Verlobung gelitten hätte, als ich ... ja, als ich durch den Verzicht darauf gelitten habe, denn innerlich, in meinem Bewußtsein, hätte ich darunter gelitten."

Achtet auf den deutlichen Gegensatz zwischen dem Irrtum, den die Mutter beging, als sie jenen Rat gab, ein Irrtum, den die junge Frau nicht im mindestens schmälert ("Ich persönlich würde niemals, unter keinen Umständen..."), und ihrer Gewißheit, gut daran getan zu haben, als sie jenem Rat folgte, was umso deutlicher macht, daß es sich hier um eine symbolische Ordnung handelt. Die Mutter mag irren, und die Tochter kann das wissen und offen aussprechen. Die Tochter jedoch irrt nicht, wenn sie aus Unsicherheit (und die ist im Alter von 18 Jahren bei der Wahl eines Ehemannes einfach gegeben) beschließt, dem Rat der Mutter zu folgen. Das exquisit symbolische Element liegt nicht in der Übereinstimmung von Inhalt und Regel. Denn die symbolische Ordnung regelt Beziehungen, sie ist nicht inhaltlich. Die symbolische Ordnung der Mutter hilft mir zu beginnen, meine Beziehung zu der Frau zu regeln, von der ich das Leben empfangen habe. Jane Austen formuliert das Prinzip dieser Ordnung, welches darin besteht, zu berücksichtigen, was die Mutter – oder wer sie vertritt – sagt, wobei das

Berücksichtigen nicht dem Gehorchen gleichkommt, es soll bedeuten: in Betracht ziehen, nicht darüber hinweggehen, ihr Wort nicht mißachten, es vor den Willen und das Wort des Mannes setzen.

Bei Jane Austen ist diese Position nicht einfach gesunder Menschenverstand; es ist eine Sicht der Welt, philosophische Wissenschaft. Sie denkt, und ich mit ihr, daß die symbolische Ordnung der Mutter mir ein Unrecht antun kann, aber dennoch geschützt werden muß, insofern sie in jedem Fall mein primäres Gut darstellt, welches darin besteht, mich autonom zu machen: fähig, mich selbst zu leiten, unabhängig vom Willen und vom Urteil des anderen.

Das dritte Beispiel, das ich so wie die anderen kurz vorstellen möchte, ist die heilige Teresa von Avila (ich erinnere daran, daß Gertrud Stein, die eine Art musikalisches Werk über sie schrieb, Teresa von Avila sehr bewunderte). Teresa von Avila eröffnete vielen Frauen den Weg, frei zu Gott zu gelangen, einen Weg weiblicher Freiheit, so schwierig wie die Zeiten, in denen sie lebte, und einfach wie die authentischen Dinge.

Mir ist bewußt, daß solche Behauptungen seltsam klingen mögen. Ich verteidige mich nicht durch die Betonung der historischen Distanz zum Spanien des 16. Jahrhunderts, wie groß sie auch sei; ich gebe offen zu, daß ich Teresa von Avila über historische und kulturelle Distanzen hinweggehend lese, um die weibliche Freiheit von ihr direkt zu erlernen, was kein Mann, ob großer Philosoph oder Politiker, mich lehren könnte. Mit ihr bin ich vereint in der gemeinsamen Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht, und die sexuelle Differenz bezeichnet für mich einen für die Bedeutung des Wortes Freiheit entscheidenden Kontext.

6. Die drei Frauen und ihr weibliches Unterfangen, die ich euch vorgestellt habe, sind euch sicher bereits bekannt. Ich habe sie jedoch unter einer unüblichen Perspektive vorgestellt. Meist werden die drei Frauen aus meinen Beispielen gemäß Kriterien gewertet, die in Erfahrungen, Bedürfnissen und Interessen von Männern wurzeln. Ich habe sie euch unter der Perspektive vorgestellt, die von dem Bedürfnis geschaffen wurde, das ich nach anderen Frauen habe, um frei zu sein.

Beim Rückgriff auf meine Erfahrung sehe ich zwei größere Hindernisse, die der mentalen Umorientierung, die ich euch abverlange, entgegenstehen. Eins ist die reale Mutter, die leibliche Mutter. Das andere ist die Vorstellung

einer Ungleichheit von Frauen.

Die Mutter aus Fleisch und Blut ist vor allem dann ein Hindernis, wenn die Beziehung zu ihr, wie man sagt, schlecht war, was sehr häufig vorkommt. Andererseits habt ihr gemerkt, daß ich alle weiblichen Beziehungen von Melanie Klein für *gut* halte, auch wenn einige davon sehr schwierig waren; ich denke dabei insbesondere an die Beziehung zu ihrer Tochter Melitta. Ich halte sie für *gut*, weil Melanie Klein sie sich vergegenwärtigt, sich ihnen widmet, sie ausarbeitet und weder dem Zufall noch dem männlichen Urteil überläßt. Ich möchte sagen, daß meine Beziehung zu der Frau, die mir das Leben gegeben hat, schwierig, konflikthaft und schmerzlich (gewesen) sein mag. Das kann bei jeder anderen weiblichen Beziehung so sein. Dennoch handelt es sich deswegen nicht um *schlechte* Beziehungen, meine ich. Das Verhältnis zur Mutter sowie zu anderen Frauen wird einzig und allein durch seine Unterordnung unter die Beziehung zum anderen Geschlecht schlecht. In diesem Sinn ist die Beziehung von Mutter und Tochter in der gesellschaftlichen und symbolischen patriarchalischen Ordnung fundamental schlecht, so wie jede Beziehung zwischen Frauen.

Tatsächlich sehen wir, daß dies sich auch historisch verifiziert. Wenn ihr die Geschichte der Hexenjagd kennt, werdet ihr wissen, daß die Beziehungen zwischen Frauen, vor allem die genealogischen von Mutter zu Tochter, im wahrsten Sinn des Wortes dämonisiert wurden. In unserer Kultur löste die psychologische die diabolische Bosheit ab. Doch es handelt sich stets um das Gesetz des Vaters, das die Tochter von der Mutter trennt und ihre Liebe in Haß zu verwandeln sucht.

Die zweite Schwierigkeit, die Ungleichheit von Frauen, wäre an sich weniger schwerwiegend. Das wird sie erst durch das ungelöste Problem mit der realen Mutter. Ich habe euch vorhin drei Frauen vorgestellt, und zwar eindeutig in der Position als Lehrmeisterinnen und symbolische Mütter. Es handelt sich um drei tote, weit entfernte Frauen, deren Größe mittlerweile allgemein anerkannt ist. Es ist jedoch evident, daß ich sie euch in der Absicht vorgestellt habe, damit eine mögliche Weise anzuraten, in der unsere aktuellen Beziehungen zu anderen Frauen lebbar sind, damit darin Bewunderung und Dankbarkeit zirkulieren.

Ich weiß genau, daß diese Sache mit den offen von Bewunderung und Dankbarkeit geprägten weiblichen Beziehungen in Wirklichkeit schwierig ist. In Wirklichkeit bleiben die Beziehungen der Ungleichheit zwischen Frauen

vom Neid wie verhext. Neid in mehrerer Hinsicht: zwischen Gleichen und Ungleichen, von unten nach oben, aber auch von oben nach unten. Um dagegen anzugehen, berufen sich viele auf die Gleichheit, was jedoch nicht funktioniert, denn die Gleichheit, die dazu herhalten soll, sich vor dem eigenen und dem Neid anderer zu schützen, ist eine anstrengende und schlechte Verteidigung. Andererseits sind die realen Ungleichheiten in sich erdrückend, denn sie rühren von sozialer Ungerechtigkeit her, oder, schlimmer noch, vom Zufall, einer Art furchtbarer, natürlicher Ungerechtigkeit. Die Ungleichheiten bewirken Groll und Abhängigkeit. In jedem Fall entsprechen sie nicht der Ökonomie der Freiheit.

Das ist der Punkt, die Ökonomie der Freiheit: so handeln, daß die Ungleichheiten der Freiheit von Nutzen sind. Sie können tatsächlich in diesem Sinn wirken, wenn sie das Erwachen des weiblichen Verlangens provozieren und dessen Befreiung Vorschub leisten. Der einzige Schutz gegen den Neid, glaube ich, ist die Befreiung des Verlangens, und der einzige Ausweg aus der Abhängigkeit ist die Dankbarkeit.

Wie ihr seht, haben wir die Definition der symbolischen Ordnung der Mutter gefunden: die soziale Ordnung, die aus der Beziehung von Frau zu Frau das Fundament unserer gemeinsamen Freiheit macht.

Anmerkungen

(1) Vortrag, gehalten in der Frankfurter Frauenschule, im Oktober 1989.

Die weibliche Passion der Geschlechterdifferenz¹

Übersetzung: Freiburger Frauenzeitung

Familien teilen sich in zwei Geschlechter, die das menschliche Wesen ausmachen, die Differenz der "ethischen Substanz" (die nur eine ist): Die Frau übernimmt das göttliche Gesetz und der Mann das menschliche. Aus der Dialektik zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz entstehen dann die Beziehungen: Ehefrau-Ehemann, Eltern-Kinder, Bruder-Schwester.

Das nächste Problem besteht darin, zu verstehen, wie die Familie "außer sich geht", um das soziale und kulturelle Leben zu ermöglichen. Denn die Familie scheint in sich geschlossen zu sein, sie reproduziert Individuen, die ihrerseits wieder von der Geschlechterdifferenz gezeichnet und somit auseinander sind, Ehemann und Ehefrau, Vater und Mutter zu werden. Aber innerhalb der Familie stellt sich die Differenz in einem Paar dar, Bruder und Schwester, dessen unmittelbarer Zweck nicht die Reproduktion der Gattung ist. Dieses Paar repräsentiert für Hegel die höchste Form der Beziehung zwischen den Geschlechtern, weil es in ihr weder Unterwerfung eines Geschlechts unter das andere noch Unterwerfung beider unter die Natur gibt. Deshalb öffnet sich im Bruder-Schwester-Verhältnis der Kreis der Familie für einen weiteren Fortschritt. In diesem entscheidenden Übergang verliert die Geschlechterdifferenz jegliche Relevanz: "Dies Verhältnis ist zugleich die Grenze, an der sich die in sich beschlossene Familie auflöst und außer sich geht. Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist zur Individualität wird, die gegen Anderes sich kehrt und in das Bewußtsein der Allgemeinheit übergeht." (Phänomenologie, BB, VI, A.a.)

Warum nur einer von den zweien? Und warum nur der Bruder? Um sich

über das nackte und brutale Faktum – daß die Frauen in ihr häusliches Leben verbannt waren und die Männer dagegen hinaustraten, um die Welt zu verstehen und zu regieren – zu erheben, entwickelt Hegel eine komplizierte Argumentation, mit der er zu beweisen sucht, daß die verschiedenen Schicksale von Bruder und Schwester – er innerhalb und außerhalb der Familie, sie drinnen und damit basta – einer höheren Gerechtigkeit entsprechen. Aber auch Hegel sieht, daß diese höhere Gerechtigkeit von der Schwester nicht gewürdigt werden kann. Da sie Ehefrau werden muß, an die Familie und damit an die Einzelheit gebunden bleibt, kann sie die allgemeinen Zwecke des Gemeinwesens nicht verstehen. Sie wird sogar zu dessen Feindin, macht sich darüber fast lustig. Was dann auch, immer Hegel zufolge, die an ihr geübte gesellschaftliche Unterdrückung rechtfertigen würde.

Hier herrscht natürlich ein Zirkelschluß: Die Frau kann sich in der Gesellschaft nicht mit der Freiheit und den materiellen Mitteln bewegen, die der Bruder besitzt, deshalb entfremdet sie sich der Gesellschaft, versteht die Politik nicht, versteht die Ökonomie nicht usw., und so rechtfertigt die Gesellschaft wiederum die Tatsache, daß die Frauen unterdrückt, diskriminiert und zu ihren häuslichen Aufgaben verbannt werden.

Dieser Zirkelschluß wurde nicht von Hegel erfunden. Auch wir können es sehen: daß die Unterdrückung der Frau dazu tendiert, sich selbst zu reproduzieren, im Unterschied zu anderen Arten von Unterdrückung.

Hegel will/möchte zeigen, daß dieser Zirkelschluß einer Unterdrückung, die sich selbst reproduziert, in Wirklichkeit kein Zirkelschluß ist, sondern der Vernunft entspricht. Die Einzelheit, in der das Weibliche eingegrenzt bleibt, ist, so schreibt er, für das Gemeinwesen unabdingbar. Nur so kann die sittliche Substanz in sich das göttliche wie das menschliche Gesetz enthalten, zugleich entwickeln. Weiblichkeit und Männlichkeit, erklärt Hegel (und er drückt damit sehr fein das allgemeine damalige und heutige Empfinden aus) sind gleichermaßen wesentlich, können aber nicht nebeneinander existieren, weil ihre unterschiedliche und dennoch gleich wesentliche Existenz der Einheit des Denkens widerspricht. Man muß sie deshalb irgendwie komplementär werden lassen. Hegel gelingt dies, oder er glaubt, es wäre ihm gelungen, indem er aus dem Männlichen die Seite des Denkens macht, die im Bewußtsein ihrer Einseitigkeit dieselbe überwindet, während das Weibliche die Seite des Denkens wird, die in ihrer Unmittelbarkeit verhaftet bleibt

und deshalb zum Gehorsam verpflichtet ist.

Die Hegelsche Theorie der Geschlechterdifferenz läßt zwei Probleme ohne rationale Lösung. Das erste, das von Hegel selbst erkannt wird, ist die Unterdrückung der Frau. In der Beziehung zum Ehemann verliert die Frau die geistige Freiheit, die sie im Verhältnis zum Bruder genossen hat. Daß der geistige Fortschritt einen solchen Effekt von Verlust an Freiheit produziert, ist im Kontext der Hegelschen Philosophie eine Absurdität.

Der Philosoph registriert sie und versucht sie an der berühmten Stelle zu bewältigen, wo er von der Weiblichkeit als "ewige(r) Ironie des Gemeinwesens" spricht.

Das zweite Problem wird von Hegel nicht registriert, weil es zu seiner Zeit keine große soziale Evidenz besaß, heute aber besitzt es diese Evidenz. Es handelt sich um den Widerspruch, in den eine Frau gerät, die die Familie verläßt, um sich der Politik, der Wissenschaft oder anderen Aufgaben zu widmen, die nichts mit der Familie zu tun haben. Aus der Hegelschen Theorie können wir ableiten, daß die direkte Teilnahme am sozialen Leben vom Einzelnen ein männliches Wesen verlangt. Dabei handelt es sich aber um einen Prozeß, bei dem das Subjekt männlichen Geschlechts sein eigenes Geschlecht verliert, um es im Dienst am Allgemeinen wiederzufinden, während das weibliche Subjekt sein Geschlecht verliert, es nicht wiederfindet und somit in Widerspruch zu seinem Frau-sein gerät.

Die Politik der Frauenbewegung ist gerade von diesen Widersprüchen ausgegangen, die ein lebendiger Gegenstand weiblicher Erfahrung sind: Einerseits die zwischen den häuslichen vier Wänden erlittene Unterdrückung, andererseits die Fehlschläge bei den Versuchen, am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen. (Es ist vielleicht nützlich, daran zu erinnern, daß die erste politische Praxis des Feminismus, die Selbsterfahrung – englisch: *consciousness-raising* – während der Revolte in Berkeley in den Vereinigten Staaten von einigen Studentinnen erfunden wurde, die ihre aktive Teilnahme an den studentischen Versammlungen als Niederlage erfahren hatten.)

Anders ausgedrückt, der Feminismus ist aus dem Widerspruch entstanden zwischen dem Wunsch einiger Frauen (vieler oder weniger, das weiß ich nicht, es ist nicht wichtig) nach einer freien sozialen Existenz, außerhalb oder innerhalb der Familie, und der Tatsache, daß außerhalb der Familie die Differenz, Frau zu sein, keine Bedeutung besitzt. Die einzigen sozialen Rol-

len, in denen Frau-sein Bedeutung, einen anerkannten Wert hat, sind die an ihre Anatomie gebundenen: Jungfräulichkeit, Mutterschaft, Prostitution. Deshalb ist die Selbstverwirklichung für eine Frau nicht frei wählbar, sondern von ihrer Anatomie bestimmt; und nicht nur das: Jegliche Suche nach Freiheit bedeutet zugleich die Verleugnung des eigenen Körpers, des eigenen Geschlechts.

Aber in der landläufigen gesellschaftlichen Darstellung wird der Ursprung der politischen Frauenbewegung nie in einer weiblichen Liebe zur Freiheit gesehen, sondern immer nur im Bewußtwerden einer von den Frauen im Verhältnis zu den Männern erlittenen Diskriminierung. Diese Darstellung, die leider dazu tendiert, sich auch in den Köpfen vieler Frauen festzusetzen, ist *historisch* falsch. Der Beweis für diese Geschichtsklitterung wird im Buch der Libreria delle donne (Mailand): *Non credere di avere dei diritti*, 1987, deutsche Ausgabe: *Wie weibliche Freiheit entsteht*, Orlanda Verlag, Berlin 1988, erbracht, vor allem im ersten Kapitel, in dem die Anfänge des Feminismus erzählt werden.

Woher kommt dieser Irrtum, der ein historischer, aber auch ein philosophischer und politischer ist? Er entsteht daraus, daß die weibliche Realität interpretiert wird, ohne eine weibliche Liebe zur Freiheit zu postulieren, ja indem man dieses sogar ausschließt. Mit anderen Worten: Man will eine weibliche Differenz nicht sehen, nicht denken, die den Anspruch hat, von sich selbst ausgehend sich frei zu interpretieren und die versucht, *sich selbst* Sinn und gesellschaftlichen Wert zu geben. Diese Blindheit – eine direkte Konsequenz des Fehlens einer Theorie der Geschlechterdifferenz – hat nichts mit Unschuld, nichts mit Naivität zu tun. Denn nur auf diese Weise fällt die Differenz, Frau oder Mann zu sein, in ihre stumpfe, blinde Naturgebundenheit zurück. So daß außerhalb der Familie, im Bereich der politischen Entscheidungen, der gesellschaftlichen Erfahrung, die Präsenz der Frauen als *überflüssig* erachtet wird. Die Frauen haben das Recht, dabeizusein, aber es ist nicht notwendig, daß sie dabei sind. Statt der Freiheit bietet uns die Gesellschaft deren Karikatur: das Überflüssigsein.

Sicher: die Geschlechterdifferenz ist trotz alledem Realität. Aber es ist eine sinnlose, eine verurteilte Realität, die von den Frauen schweigend oder mit einem Exzeß an Worten ausgedrückt wird. Vor aller Politik, vor aller Philosophie, vor den Frauen selbst, und, zumindest bis heute, eindringlicher hat die große Frauenliteratur des 20. Jahrhunderts davon berichtet. Ich kann

darauf nicht länger eingehen und werde nur einen Titel nennen: *A Paixao segundo G.H.*, von Clarice Lispector, 1964 (die deutsche Übersetzung ist bei Lilith in Berlin erschienen).

Diese Erfahrung einer Realität, die verurteilt und aus dem Paradies der signifikanten und gesellschaftlich wertvollen Dinge verworfen wird, nenne ich *Passion der Geschlechterdifferenz*. Das Denken akzeptiert, um seine Einheit zu wahren, kein weibliches Denken. Das hat zur Folge, daß die weibliche Erfahrung ohne angemessene Vermittlungen im Fegefeuer der Konfusion zwischen Körper und Wort verbannt bleibt, verbannt bleiben muß.

So lernen wir aus dem Innern unserer durch politische Bewußtwerdung erweiterten Erfahrung, daß die Bedeutungslosigkeit der Geschlechterdifferenz außerhalb der familiären Sphäre nicht, wie Hegel annahm, der Vernunft entspricht. Diese Bedeutungslosigkeit der Geschlechterdifferenz außerhalb der familiären Sphäre ist zugleich Mitursache und Wirkung der historischen Herrschaft der Männer über Frauen.

Aber ohne eine Idee von der möglichen geistigen Entwicklung der Geschlechterdifferenz in den Formen der Politik, des Rechts, der beweisführenden Wissenschaft, bleibt die wahre Natur der sexistischen Herrschaft verdeckt. Diese wird als Diskriminierung, als Ausbeutung, als Erniedrigung gesehen und nichts weiter. Parallel dazu wird die Politik der Frauen als eine Anspruchsforderung nach gleichen Rechten, wie sie für Männer gelten, interpretiert (zur Zeit ist es Mode geworden, diesen Forderungen die nach "pari opportunità", nach Chancengleichheit hinzuzufügen.)

Dies erklärt, warum der Begriff der Geschlechterdifferenz von der Politik der Frauen im Zusammenhang mit anderen neu gebildeten Begriffen wie Geschlechtsidentität, Zugehörigkeit zum weiblichen menschlichen Geschlecht, weibliche Genealogie² wieder aufgenommen und neu gedacht worden ist. All diese Begriffe haben eine ihnen gemeinsame Intension. In einer Gesellschaft, in der das Höchste für eine Frau darin besteht, nicht aufgrund ihres Geschlechts diskriminiert zu werden, bezeichnen diese Begriffe eine neue Politik. Diese Politik macht aus dem Frau-sein den Grund selbst, die *Ursache* für die ganze Freiheit, das ganze Glück, die ganze menschliche Größe, die die Frau zu erreichen sich wünschen kann.

Ich erinnere mich an eine Diskussion mit einigen wenig intellektuellen und sehr ehrlichen Frauen, die wirklich meinen Vorschlag, die Politik der

Gleichberechtigung fallen zu lassen, nicht verstanden. "Warum paßt sie Dir nicht? Was wünschst Du Dir an Stelle der Gleichheit?" "Ich will keine Gesellschaft, in der ich studiere oder eine zufriedenstellende Arbeit leiste oder eine führende Position bekleide, nur weil die Männer, einige Männer, dies alles schon erreicht haben, sondern ich will eine Gesellschaft, in der ich dies alles kann, weil ich es will, weil ich dazu fähig bin und weil die Gesellschaft zugibt, mich als Gebildete, mich als Arbeiterin, mich als Führungskraft zu benötigen". Endlich hatte ich die Worte gefunden, um verstanden zu werden.

Ich habe den Ausdruck "Passion der Geschlechterdifferenz" kreiert, während ich die Geschichte von *Vilemína und Mayfreda* (Guglielma e Maifreda, 1985, die deutsche Übersetzung ist bei Kore in Freiburg erschienen) schrieb. Der Begriff der Geschlechterdifferenz ist für meine Arbeit grundlegend gewesen. Es hat mir geholfen, Fakten und Ideen der vilemitischen Häresie zu entziffern, die sonst Fragment geblieben wären.

Es ist wichtig zu wissen, daß all unsere Kenntnis von der vilemitischen Häresie auf den unvollkommenen Akten eines Prozesses beruht, der von der Mailänder Inquisition im Jahr 1300 angestrengt wurde. Die Beschuldigten, viele Frauen und einige Männer, wurden angeklagt und verurteilt, weil sie geglaubt und gepredigt hatten, daß der heilige Geist in einer Frau, Vilemína, die einige Jahre davor gestorben war und von vielen als Heilige verehrt wurde, Mensch geworden war. Unter den Mitgliedern dieser Sekte, die nicht weit verbreitet war, finden wir auch Frauen und Männer der wichtigsten Mailänder Familien, selbst der Visconti, die damals dabei waren, die Stadtherrschaft zu erobern. Nebenbei möchte ich daran erinnern, daß zu jener Zeit Mailand die größte und reichste Stadt Europas war. Vilemína ihrerseits kam aus Böhmen, war zuerst Tochter, dann Schwester, dann Tante jener Männer, die Böhmen regierten, der Schöpfer des großen böhmischen Reiches des 13. Jahrhunderts.

Die nicht sehr zahlreichen Historiker, die darüber geschrieben haben, sind verständlicherweise verblüfft angesichts der eigenartigen Merkmale dieser Häresie, der Verrücktheit ihres Inhalts und des gesellschaftlichen Ansehens, das sie in Mailand genossen hatte. Keiner von den Historikern kann dieses Unbehagen überwinden, und die meisten kommen schließlich zu der Überzeugung, daß es sich im Grunde um nichts Wichtiges gehandelt haben kann.

Als ein Beispiel für alle zitiere ich Felice Tocco: "...unter der anscheinenden Kühnheit der vilemitischen Häresie zeigt sich die Armut an Ideen. Verglichen mit anderen zeitgenössischen Häresien erscheint sie wie eine ohnmächtige Anstrengung". Und er folgert: "Die vilemitische Häresie bringt nichts Neues". Und doch war es gerade er, der zu Anfang die Größe des "Traums" der Vilemína gepriesen und geschrieben hatte: "...daß das religiöse und gesellschaftliche Leben nur dann geläutert werden wird, wenn eine Frau die Führung ergriffen hat, das wurde nur ein einziges Mal gesagt", eben von Vilemína.

Die Schwierigkeiten, die Tocco wie auch die anderen haben, beruhen auf dem Fehlen einer Bedeutung der Geschlechterdifferenz, oder präziser formuliert: dem reduzierten Sinn, der der Differenz beigemessen wird. Die Geschlechterdifferenz wird nur als Unterlegenheit der Frauen unter die Männer interpretiert. Dies hindert Tocco am Verständnis nicht nur der Lehre Vilemínas. Auch die folgenden theologischen Bearbeitungen dieser Lehre, sowie die in der vilemitischen Kirche zwischen Frauen und Männern herrschenden Beziehungen und die Stelle, die in dieser Kirche Schwester Mayfreda als Repräsentantin oder Vikarin von Vilemína einnahm, bleiben unverstanden.

Denn Vilemína lehrte, daß Gott, indem er im Mann Jesus Christus Mensch geworden ist, in der Partialität eines geschlechtlich bestimmten Körpers Mensch geworden ist und damit akzeptiert hat, auch den weiblichen Körper anzunehmen. Sie lehrte außerdem, daß nur mit der Annahme der weiblichen Menschwerdung Gottes die christliche Botschaft wirklich universell werden und auch denen das Heil bringen würde, die außerhalb der Kirche geblieben waren: den Juden, den Sarazenen, den Heiden, den falschen Christen... Die exakte Rekonstruktion der Lehre der Vilemína (die natürlich erschwert worden ist wegen der wenigen Fragmente, die uns der Prozeß überliefert) macht es uns möglich, dann auch das Maß einzuschätzen, in dem vor allem Saramita, der Theologe der Gruppe, die Lehre der Vilemína bearbeitete, und macht auch die Beziehungen zwischen Saramita und Schwester Mayfreda (ein anderer Punkt, an dem die Historiker große Schwächen zeigen) und generell zwischen den Frauen und den Männern verständlich.

Die Vilemiten, die Frauen und die Männer, versuchten (aber jeweils auf verschiedene Weise, wie sich aus einigen Episoden ersehen läßt, die auf den ersten Blick unverständlich scheinen), jene Dualität Mann/Frau in die Heils-

ökonomie einzuführen, die von Gott selbst in das Schöpfungswerk eingeschrieben worden war: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, und er schuf Mann und Frau, sagt die Genesis.

Die Hegelsche Bestimmung, daß außerhalb der Familie jegliche geistige Bedeutung der Geschlechterdifferenz aufhört, habe ich selbst damit kommentiert, daß wir auf der Ebene der Tatsachen mit ihr einverstanden sein können. Dies gilt nun nicht mehr. Die Geschichte der vilemitischen Häresie zeigt uns, daß außerhalb der Familie, in der größten und universalen Religion, die sexuelle Differenz für einige Männer und Frauen eine sehr große geistige Bedeutung erlangt hat, die bis zu Gott reichte.

Die Außergewöhnlichkeit, die fast Einzigartigkeit der vilemitischen Häresie liegt in der *Evidenz*, mit der sie – für den- oder diejenige(n), der (die) Augen besitzt, um zu sehen – sichtbar macht, daß das natürliche Faktum der Differenz, Frau oder Mann zu sein, nicht immer, nicht notwendigerweise und nicht für alle sich in den familiären Rollen: Vater, Mutter, Kinder, Brüder, Schwestern erschöpft. Diese Evidenz wird übrigens - dem- oder derjenigen, der (die) Augen hat zu sehen - von der Sprache selbst, die wir mittels des grammatikalischen Geschlechts sprechen, geboten.

Wir müssen annehmen, daß das, was uns die vilemitische Häresie mit außergewöhnlicher Evidenz zeigt, historische Realität, auch in anderen Formen, in anderen Kontexten war. Dies wird, wenn auch in einer zögernden philosophischen Terminologie, voll von jenen Historikerinnen bestätigt, die meinen, daß die Geschlechterdifferenz auf der Ebene der historiographischen *Kategorien* eingeführt werden muß. Dies heißt, weniger begrifflich ausgedrückt, daß die Geschlechterdifferenz nicht etwas ist, dem ich außerhalb meiner selbst begegnen und das ich so beobachten kann. Die Geschlechterdifferenz zeichnet mich, ich bin sie selbst in gewisser Weise, und daß ich dies erkenne, ja es akzeptiere, hilft mir, Dinge zu entdecken, zu erklären oder besser zu erklären, die sonst unsichtbar oder rätselhaft oder wenig sinnvoll bleiben würden. Das ist der Zweck der Geschlechterdifferenz: der menschlichen Erfahrung einen reicheren, wahren Sinn zu geben. Ich beziehe mich auf die Erfahrung von Männern und Frauen, aber ich denke vor allem an die weibliche Erfahrung, denn diese leidet mehr unter der Bedeutungslosigkeit der Differenz, Frau/Mann zu sein, und sie gewinnt Größeres mit der gesellschaftlichen Anerkennung dieses doch immer noch rätselhaften Faktums: der im Körper begründeten Dualität des Denkens.

Anmerkungen

- (1) Vortrag, gehalten 1899 bei der Frankfurter Buchmesse und in Freiburg, bereits veröffentlicht in: *Freiburger Frauenzeitung* 18/1988.
- (2) Der grundlegende Text zum Thema der Genealogien, der weiblichen wie der männlichen, ist die Vortragssammlung von Luce Irigaray: "Sexes et parentés", Minuit, Paris 1987. (Die deutsche Übersetzung ist beim Kore Verlag, Freiburg, erschienen.)