



Das neoliberale Patriarchat und die Pflicht zum Genießen.

Tove Soiland, Lacan und die Kritische
Theorie

Heiko Bolldorf

Zitation: Bolldorf, Heiko (2024): Das neoliberale Patriarchat und die Pflicht zum Genießen. Tove Soiland, Lacan und die Kritische Theorie, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, Hrsg. Heinz Gess

© 2024 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Einleitung

Tove Soiland ist eine Schweizer feministische Theoretikerin und Marxistin, zu deren Arbeitsschwerpunkten das Verhältnis von Marxismus und Psychoanalyse gehört (Elmer 2023). Dabei ist sie jedoch nicht am „Freudo - Marxismus“ von Wilhelm Reich oder der Kritischen Theorie orientiert; diesen sieht sie vielmehr als verfälschende Auslegung der Psychoanalyse an: „Hierbei handelte es sich jedoch um eine sehr spezifische Auslegung der Psychoanalyse und ihres gesellschaftskritischen Potenzials. Insbesondere wurde so mehr oder weniger stillschweigend eine gewisse theoretische Unvereinbarkeit im Subjektverständnis von Frankfurter Schule und Psychoanalyse übergangen. Während nämlich die Frankfurter Schule an einem emphatischen Begriff des Individuums als Horizont der Kritik festhält...ist das Anliegen der Psychoanalyse gerade, die grundlegend dezentrische Seinsweise des Subjektes herauszuarbeiten und als Kritikpotenzial zu erschließen...“ (Soiland 2022: 247). Ihr Bezugspunkt sind Ansätze, die an der Psychoanalyse – Lesart von Jacques Lacan orientiert sind – vor allem die Schule von Ljubljana um Slavoj Žižek (ebd.: 247f.) und Luce Irigarays feministische Auseinandersetzung mit Lacans Position (ebd.: 105ff.).

Im Jahr 2022 ist nun der Sammelband „Sexuelle Differenz“ erschienen, der Aufsätze aus den Jahren 2003 bis 2018 enthält, in denen Soiland sich mit dem Verhältnis von Marxismus, Psychoanalyse und Feminismus auseinandersetzt. Grund genug, einmal genauer hinzuschauen, ob Soilands Anschluss an Lacan eine überzeugende Kritik am Psychoanalyse -

Verständnis der Kritischen Theorie darstellt und geeignet ist, eine zeitgemäße feministische Emanzipationstheorie zu begründen. Dies nämlich ist ihr Anspruch – sie beklagt, dass die Vorherrschaft von Ansätzen, die Geschlecht als bloßes Konstrukt verstehen, es für Frauen unmöglich macht, ihre gemeinsame Betroffenheit von patriarchalen Verhältnissen wahrzunehmen und in eine gemeinsame politische Praxis umzusetzen: „Für mich ist die Frage vielmehr, warum trotz einer nach wie vor erdrückenden kollektiven Involviertheit von Frauen in die Problematik, der der Bereich der sozialen und individuellen Reproduktion ausgesetzt ist, solange er im Rahmen kapitalistischer Produktionsweisen organisiert werden muss, es so schwierig ist, dieses Kollektiv zu artikulieren...“ (ebd.: 115).

Ist ihre Orientierung an Lacan geeignet, zur Neubegründung eines politischen Subjekts des Feminismus beizutragen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst die Grundpositionen von Lacan beleuchten.

I. Lacans Subjektverständnis und seine Widersprüche

Für Lacan gehört eine grundlegende Verkenning seiner selbst essentiell zum Menschen. Diese leitet er aus Beobachtungen an Säuglingen im sogenannten „Spiegelstadium“ ab: „Das Menschenjunge erkennt auf einer Altersstufe von kurzer, aber durchaus merklicher Dauer, während der es vom Schimpansenjungen an motorischer Intelligenz übertroffen wird, im Spiegel bereits sein eigenes Bild als solches...Dieses Ereignis kann...vom sechsten Monat an ausgelöst werden; seine Wiederholung hat – als ein ergreifendes Schauspiel – unser Nachdenken oft festgehalten: vor dem Spiegel ein Säugling, der noch nicht gehen, ja nicht einmal aufrecht stehen kann, der aber, von einem Menschen oder einem Apparat...umfassen, in einer Art jubulatorischer Geschäftigkeit aus den Stützen eben dieser Stütze aussteigen, sich in eine mehr oder weniger labile Position bringen und einen momentanen Aspekt des Bildes noch einmal erhaschen will, um ihn zu fixieren.“ (Lacan 1975: 63). Der Säugling will im Moment seiner Wiedererkennung im Spiegel aus einer realen Ohnmacht ausbrechen – und von nun an ist der Mensch einer ihn beherrschenden Wahnvorstellung, einem unerreichbaren Ideal ausgeliefert: „Solchermaßen symbolisiert diese ‚Gestalt‘ ...die mentale Permanenz des *Ich* (je) und präfiguriert gleichzeitig dessen entfremdende Bestimmung; sie geht schwanger mit den Entsprechungen, die das *Ich* (je) vereinigen mit dem Standbild, auf das hin der Mensch sich projiziert, wie mit den Phantomen, die es beherrschen, wie auch schließlich mit den Automaten, in dem sich, in mehrdeutiger Beziehung, die Welt seiner Produktion zu vollenden sucht.“ (ebd.: 64f.). Diese

ursprüngliche Entfremdung hat nichts mit gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun: „Aber von besonderer Wichtigkeit ist gerade, dass diese Form vor jeder gesellschaftlichen Determinierung die Instanz des *Ich* (*moi*) auf einer fiktiven Linie situiert, die das Individuum allein nie mehr auslöschen kann...“ (ebd.: 64). Der Mensch ist also anthropologisch, seinem Wesen nach, ein Narzisst¹, der seine reale Ohnmacht mit Wahnvorstellungen von eigener Macht und Größe ausgleicht.

Lacan interpretiert hier Beobachtungen an Säuglingen recht willkürlich, und seine Interpretation ist in der Psychoanalyse keineswegs unumstritten. Für Winnicott z.B. ist das Gesicht der Mutter der Vorläufer des Spiegels: Anhand von Reaktionen im Gesicht der Mutter erkennt der Säugling sich selbst, weil die Reaktionen der Mutter davon abhängen, was sie selbst im Säugling erblickt; Voraussetzung dafür ist eine dem Säugling emotional zugewandte Mutter (Winnicott 1987: 128ff.). Winnicotts Konzeption des Spiegelstadiums enthält also Intersubjektivität und läuft, anders als Lacans Position, nicht auf ein narzisstisches Menschenbild hinaus.

Diese Ebene des „Imaginären“ wird jedoch von der „symbolischen Ordnung“, dem wie eine Sprache strukturierten Unbewussten, immer schon unterlaufen: „...dass der Begriff des Signifikanten, wie er in der modernen linguistischen Analyse dem Begriff des Signifikats entgegengesetzt wird, unverzichtbar ist für jede Artikulation des analytischen Phänomens.“² Zwar ist diese Linguistik Freud nicht verfügbar gewesen, da sie nach ihm entstand; doch behaupten wir, dass das Besondere der Entdeckung Freuds eben darin liegt, dass sie die Formeln der Linguistik antizipiert, ausgehend von einem Bereich, in dem man ihre Herrschaft am allerwenigsten erwarten konnte...Dieses Erleiden, diese Passion des Signifikanten wird von da her zu einer neuen Dimension der *Conditio humana*: sofern nämlich nicht einfach der Mensch spricht, sondern Es in dem Menschen und durch den Menschen spricht; sofern seine Natur eingewoben ist in Wirkungen, in denen die Struktur der Sprache, zu deren Material er wird, wieder auftaucht...“ (Lacan 1975(2): 124). Auch diese sprachliche Strukturierung des Unbewussten hat nichts mit gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun: „In der Tat handelt es sich nicht um die Beziehung des Menschen zur Sprache als zu einem gesellschaftlichen Phänomen...“ (ebd.: 125). Der Mensch ist also zerrissen zwischen einem

1 Ich danke meiner Frau Yasmin, weil sie mich auf die Wichtigkeit des Narzissmus – Themas aufmerksam gemacht hat.

2 Gemeint ist die strukturalistische Linguistik Ferdinand de Saussures; „Signifikant“ steht hier für „sprachliches Zeichen“, das „Signifikat“ ist die Vorstellung, auf die der Signifikant sich bezieht.

ursprünglichen, nicht gesellschaftlich produzierten, imaginären Narzissmus und einer ursprünglichen, nicht-gesellschaftlichen, das Unbewusste beherrschenden Sprache.

Begründet wird dies mit Freuds Ausführungen zu den Träumen, die mit Mechanismen wie Verdichtung und Verschiebung und mit Symbolen arbeiten. Unter *Verdichtung* versteht Freud die Tatsache, dass ein Traumelement gewöhnlich auf mehrere Elemente der unbewussten Traumgedanken verweist (Freud 1961: 661f.). *Verschiebung* bedeutet, dass Gefühle von unbewussten Gedanken und Vorstellungen auf andere Gedanken und Vorstellungen übergehen (ebd.: 667). Roman Jakobson sieht eine Analogie zwischen diesen Traummechanismen und bestimmten sprachlichen Mitteln: Verdichtung und Verschiebung erinnern an Synekdoche (Ersetzung eines Ausdrucks durch einen engeren oder weiteren) und Metonymie (Ersetzung eines Ausdrucks durch einen inhaltlich verwandten), die Traumsymbolik erinnert an die metaphorische (übertragene) Verwendung von Ausdrücken. Lacan übernimmt diese Analogie von Jakobson und begründet damit seine These von der sprachlichen Struktur des Unbewussten (Lacan 1975(3): 30).

Sehen wir bei Freud nach, fällt jedoch auf, dass Lacans Interpretation auch in diesem Punkt sehr fragwürdig ist. Freud sagt in einem frühen Text wie „Über den Traum“ (1901) keineswegs, dass das Unbewusste selbst mit Mechanismen wie Verdichtung und Verschiebung arbeitet, sondern dass diese bei *Kompromissbildungen* zwischen dem Verdrängten und der verdrängenden, zensierenden Instanz in der menschlichen Psyche (vom späten Freud als „Über-Ich“ bezeichnet) im Spiel sind. „Wir nehmen an, dass es in unserem seelischen Apparat zwei gedankenbildende Instanzen gibt, deren zweite das Vorrecht besitzt, dass ihre Erzeugnisse den Zugang zum Bewusstsein offen finden, während die Tätigkeit der ersten Instanz an sich unbewusst ist und nur über die zweite den Zugang zum Bewusstsein finden kann. An der Grenze der beiden Instanzen, am Übergang von der ersten zur zweiten, befindet sich eine Zensur, welche nur durchlässt, was ihr angenehm ist, anderes aber zurückhält. Dann befindet sich das von der Zensur Abgewiesene, nach unserer Definition, im Zustande der Verdrängung. Unter gewissen Bedingungen, deren eine der Schlafzustand ist, ändere sich das Kräfteverhältnis zwischen beiden Instanzen in solcher Weise, dass das Verdrängte nicht mehr ganz zurückgehalten werden kann. Im Schlafzustand geschehe dies etwa durch den Nachlass der Zensur; dann wird es dem bisher Verdrängten gelingen, sich den Weg zum Bewusstsein zu bahnen. Da die Zensur aber niemals aufgehoben, sondern bloß herabgesetzt ist, so wird es sich dabei Veränderungen gefallen lassen müssen, welche seine Anstößigkeiten mildern. Was in solchem Falle bewusst wird, ist ein Kompromiss zwischen dem von der einen Instanz Beabsichtigten und dem von der anderen Geforderten. *Verdrängung – Nachlass der Zensur – Kompromissbildung*, dies ist aber das Grundschema

für die Entstehung sehr vieler anderer psychopathischer Bildungen in gleicher Weise wie für den Traum, und bei der Kompromissbildung werden hier wie dort die Vorgänge der Verdichtung und Verschiebung und die Inanspruchnahme oberflächlicher Assoziationen beobachtet, welche wir bei der Traumarbeit kennengelernt haben.“ (ebd.: 689f.).

Später spricht Freud allerdings tatsächlich von Verdichtung und Verschiebung im Unbewussten selbst, nämlich in seinem Text „Das Unbewusste“ (1915). Hier geht es aber um den Wechsel der psychischen Besetzung zwischen verschiedenen unbewussten Vorstellungen, also die im Unbewussten flexiblere Versorgung von Vorstellungen mit psychischer Energie: „Durch den Prozess der *Verschiebung* kann eine Vorstellung den ganzen Betrag ihrer Besetzung an eine andere abgeben, durch den der *Verdichtung* die ganze Besetzung mehrerer anderer an sich nehmen.“ (Freud 1949: 285f.). Mit einer Sprache im Sinne eines Zeichensystems hat dies nichts zu tun, denn die Verschiebung *psychischer Energie* ist zweifellos etwas anderes als die metonymische Ersetzung eines *Wortes* durch ein inhaltlich verwandtes.

Lacan arbeitet hier mit vagen Assoziationen und ignoriert, dass Freud das Unbewusste gerade als den der sprachlichen Artikulation *entzogenen* Teil der Psyche bestimmt: „...die bewusste Vorstellung umfasst die Sachvorstellung plus der zugehörigen Wortvorstellung, die unbewusste ist die Sachvorstellung allein.“ (ebd.: 300). Das so bestimmte Unbewusste ist erschließbar, wenn es im Verlaufe einer psychoanalytischen Therapie gelingt, neue Sachverhalte der sprachlichen Benennung zu erschließen und damit deutliche Veränderungen im Leben der Patientinnen und Patienten herbeizuführen.

Wie kommt Freud überhaupt zur Auffassung, im Unbewussten selbst gebe es Mechanismen wie Verdichtung und Verschiebung? Da das Unbewusste selbst nicht direkt beobachtbar ist, kann es sich hier nur um einen – sicher kühnen, mit Unsicherheit behafteten – Analogieschluss von den oben genannten Kompromissbildungen auf das Unbewusste handeln. Sollte Freud mit diesem Analogieschluss Recht haben, heißt dies aber nicht, dass das Unbewusste nichts als eine Sprache ist. Es weist vielmehr umgekehrt darauf hin, dass die menschliche Sprache Möglichkeiten hervorgebracht hat, dem triebhaften, in der bisherigen herrschaftsförmigen Menschheitsgeschichte unterdrückten Unbewussten zum Ausdruck zu verhelfen. Mit der menschlichen Sprache wäre dann die emanzipatorische Perspektive einer Versöhnung von Natur und Kultur verbunden – eine Perspektive, die Lacan nicht diskutiert. Dieses Verständnis von Sprache erinnert an die Romantik: „A.W.Schlegel...leitet die Beschaffenheit der ursprünglichen Sprache aus einem natürlichen Bedürfnis des Menschen nach gleichförmiger, gegliederter Bewegung sowohl des Körpers im Ganzen (Tanz) als auch

der lautlichen Äußerung insbesondere (Rhythmus) ab. Im Urzustand lasse sich der Mensch 'von natürlichen Trieben...unumschränkt beherrschen. Eben deshalb bedarf er der Möglichkeit des Ausdrucks...Da er den Ausdruck in diesem Zustand herrschender Leidenschaft allerdings nicht unter besonnener Kontrolle hat, läuft er Gefahr, sich durch die Äußerung von Schmerz oder Freude vollständig zu verausgaben und physisch zu schädigen...Um eben dieser Gefahr zu begegnen, entwickelt der 'wilde Natursohn' instinktiv eine Neigung zum Rhythmus...Dass die Sprache neben einer ursprünglichen Tendenz zur Rhythmisierung, in der die Wurzel des Gesangs ebenso wie des Silbenmaßes zu sehen ist, eine ebenso ursprüngliche Tendenz zur Bildlichkeit aufweist, lässt sich bereits bei Herder finden...Auch die Romantiker sind der Auffassung, dass sich durch die gesamte Sprache ein weit gespanntes Netz von Vergleichen und Metaphern zieht...Die Analogien, die der Mensch zwischen der Außenwelt und seiner eigenen Befindlichkeit setzt, prägen die Sprache nicht nur im Wortschatz, sondern auf allen Ebenen...' (Bär 2012: 502f.). Also Sprache als Medium, um die triebhafte menschliche Natur in eine kulturelle Form zu übersetzen, dem Inneren zum Ausdruck zu verhelfen. So auch bei Freud eine Übersetzung des Unbewussten durch Mechanismen wie Verdichtung und Verschiebung in Träume, Symptome etc., die jedoch psychoanalytisch entschlüsselt werden müssen, um die Verfügung des Individuums über sein Leben zu erweitern – und bei einer gesellschaftskritischen Lesart der Psychoanalyse, wie die Kritische Theorie sie vertritt, die Perspektive einer nicht-repressiven, mit der menschlichen Natur versöhnten Kultur. Nichts bei Freud rechtfertigt jedenfalls, Unbewusstes und Sprache gleichzusetzen. Genau das tut aber Lacan und löscht damit den Konflikt zwischen Individuum und repressiver Kultur in seiner Theoriebildung aus.

Er kulturalisiert einerseits die Psychoanalyse und deutet das Unbewusste rein linguistisch: „Es hilft nichts, man wird sich dazu entschließen müssen. Das Unbewusste ist nicht das Ursprüngliche oder das Instinktive, und an Elementarem enthält es nur die Elemente des Signifikanten.“ (Lacan 1975(3): 48). Andererseits wird die Sprache des Unbewussten dann wiederum naturalisiert – sie soll ja ausdrücklich nichts mit gesellschaftlichen Verhältnissen zu tun haben. Daher soll es eine ursprüngliche Fremdbestimmung im Menschen selbst geben: „Die radikale Heteronomie, die, wie Freuds Entdeckung zeigen konnte, im Menschen aufklafft, kann nicht wieder zugedeckt werden, ohne dass aus alledem, was hier im Spiel ist, grober Unfug wird.“ (ebd.: 50).

Hier gerät Lacan aber in einen unauflöselichen Widerspruch: Einerseits spielt in seiner Interpretation der Psychoanalyse die Sprache eine zentrale Rolle – und diese ist nicht ohne soziale Verhältnisse zugänglich. Sprachliche Äußerungen, in denen sich das Unbewusste artikuliert, kennen Psychoanalytiker wie Lacan aus der sozialen Mikrosituation der

therapeutischen Sitzung, also in *sozial vermittelter* Form. Andererseits behauptet Lacan nun aber, in solchen sprachlichen Äußerungen sei das Unbewusste *unmittelbar*, unabhängig von jeder sozialen Praxis zugänglich. Er braucht diese unhaltbare Behauptung, um der Psychoanalyse jeden kritischen Stachel zu ziehen, indem jeder Konflikt zwischen Gesellschaft und individueller Triebnatur aus der psychoanalytischen Theoriebildung ausgeschlossen wird. Dieser Konflikt wiederum wird an Phänomenen wie neurotischen Symptomen deutlich – diese verweisen darauf, dass Teile des Unbewussten, da gesellschaftlich verpönt, sich nicht in Form von sprachlicher Kommunikation artikulieren können, sondern sich in die Privatsprache der Neurose flüchten müssen: „Der nicht - lizenzierte Triebwunsch sucht, nachdem er durch Abtrennung von der zugehörigen (Wort-) Vorstellung außer Kontrolle der Ich – Instanz geraten ist, sich mit Hilfe vor-sprachlicher Mittel zu äußern; er greift auf die Bilder-, Gesten- und Körper- ´Sprache´ zurück als auf (private) Ausdrucksformen, die dem ´offiziellen´ Bewusstsein unverständlich bleiben, weil sie einer anderen (vielleicht älteren) Logik folgen als die im Zusammenhang mit Natur- und Menschenbeherrschung ausgebildete begriffliche Sprache.“ (Dahmer 2013: 82f.). Der Konflikt wird in einer gesellschaftskritisch interpretierten Psychoanalyse also nicht durch einen angeblichen unmittelbaren Zugriff auf das Unbewusste erschlossen, sondern indirekt, durch die Deutung und Auflösung von Symptomen.

Zudem ist zu fragen, wie ein nicht-gesellschaftliches Unbewusstes den von Lacan allen Menschen zugeschriebenen imaginären Narzissmus des Spiegelstadiums eigentlich unterlaufen soll. Dieser Narzissmus könnte ja nur durch bewusste Hinwendung zu anderen Menschen und durch gleichberechtigte Kooperation auf der Basis gemeinsamer Ziele überwunden werden. Ein sprachlich strukturiertes, aber gleichzeitig naturgegebenes, keiner gesellschaftlichen Praxis zugängliches Unbewusstes kann hierbei nicht helfen – es setzt sich einfach hinter dem Rücken der Individuen durch.

Lacans Theorie läuft also darauf hinaus, dass den Menschen ihr eigener gesellschaftlicher Zusammenhang fremd und feindlich gegenübersteht. Er setzt die *conditio humana* mit der typischen Subjektivität der bürgerlichen Gesellschaft gleich: Das bürgerliche Subjekt, das sich in Tauschbeziehungen behaupten muss und andere im Sinne der Geldvermehrung instrumentalisiert, ist gespalten in eine narzisstische Aufblähung des eigenen Selbst und die Unterwerfung unter sachzwanghaft verselbständigte soziale Verhältnisse: „Die kapitalistische Realität birgt in sich unvermeidlich für jeden das grundlegende Risiko des existenziellen Ungenügens. Ständig droht die Gefahr, nicht gut genug zu sein oder schlichtweg das Falsche getan, sprich Nicht-Nachgefragtes produziert zu haben (und sei es in Form der eigenen Persönlichkeit, die man als Arbeitskraft zu Markte tragen muss). Dabei steht über

allen Beteiligten die ständige Bedrohung, dass die Tauschakte nicht gelingen und man sich unversehens im sozialen Aus wiederfindet. Die kapitalistische Realität ist somit eine zumindest potenziell versagende Realität. Dadurch erscheint die Gesellschaft als ein immer schon äußerlicher Zwang für ein sich als primär ungesellschaftlich erlebendes Individuum. Damit wäre die soziale Wurzel des Narzissmus freigelegt. Sie besteht darin, dass das Individuum durch die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich jeglicher spontanen und direkten Beziehung zwischen Menschen heutzutage in den Weg legen, dazu gezwungen wird, seine ungenutzten Triebenergien auf sich selbst zu lenken (Adorno)...Dieser Zwang entsteht nicht erst in der familiären Konstellation, vielmehr ist er bereits tief in der Matrix der bürgerlichen Gesellschaft angelegt." (Samol 2016: 33).

Das Symbolische ist also keine Überwindung des imaginären Narzissmus, sondern seine Kehrseite. Logischerweise kehrt er in Lacans Konzeption des *Realen* dann auch wieder. Das Reale ist eine dritte Instanz neben dem Imaginären und dem Symbolischen. Es ist der im Prozess der Symbolisierung entstehende, nicht - symbolisierbare Rest, der dadurch entsteht, dass das Subjekt sein Leben lang den ursprünglichen Verlust ausgleichen will, der durch seine Heteronomie (seine unbewusste Determinierung durch das Symbolische) entsteht: „In seinem Spätwerk...hebt Lacan die reale Dimension des Begehrens hervor. Das Begehren ist nicht mehr Begehren des anderen, das sich in einer symbolischen Anerkennungsrelation vollzieht, sondern wird durch eine unwirkliche Ursache verursacht, durch einen Rest oder Überschuss, der im Prozess der Symbolisierung entsteht. Das heißt, das Begehren wird hier durch ein unwirkliches Objekt verursacht, das für den Verlust bzw. das verlorene Objekt steht, das heißt für das, was von dem Verlust übrigbleibt. Lacan konzeptualisiert diese Objekt-Ursache des Begehrens als *Objekt a*, das das Subjekt phantasmatisch an das verlorene Objekt, dieses vermeintlich verlorene Genießen bindet und damit den Verlust des Genießens phantasmatisch zu kompensieren vermag. Das Objekt a, hält Soiland fest, steht für diesen Überschuss und damit in Lacans Terminologie für ein Reales, das nicht als ein dem Symbolischen vorgängiges Residuum zu verstehen ist, sondern vielmehr als der nachträglich entstehende, nicht - assimilierbare Rest (...), der für das Subjekt beim Eintritt in die Sprache in Funktion tritt..." (Hartmann 2022: 18). In schlechter Unendlichkeit versucht das Subjekt sein Leben lang, in seinem Begehren den Narzissmus des Spiegelstadiums wiederherzustellen, und imaginiert einen ursprünglichen Zustand der nicht sprachlich vermittelten Erfüllung, den es in Wirklichkeit nie gegeben hat. Eine nicht-narzisstische Sexualität ist so von vornherein ausgeschlossen. Die psychoanalytische These, dass in jeder Liebesbeziehung und jeder sexuellen Lust die Suche nach dem verlorenen Glück der Kindheit mitspielt, wird so affirmativ gewendet – die Sehnsucht nach der

Kindheit wird aufgrund einer willkürlichen und empirisch schwach fundierten Deutung des Spiegelstadiums als narzisstisch denunziert. Man vergleiche Lacans Thesen etwa mit den Ausführungen Gerhard Vinnais: „Glück, Lust bedeutet, die erworbene Panzerung der Psyche tendenziell wieder aufzuheben, als Erwachsener ein glückliches Kind sein zu dürfen, die Glückserfahrungen der Kindheit in gewandelter Form wiederholen zu können. Der Rückgriff auf das Kinderglück in der Liebesbeziehung ist besonders in einer Gesellschaft wie der bürgerlichen von Bedeutung, wo die Sphäre der Kindheit weitgehend von der des Erwachsenseins abgetrennt ist und den Kindern dadurch ein Schonraum zugebilligt wird, der, trotz seiner Fragwürdigkeiten, der Härte der Erwachsenenwelt in vieler Hinsicht entgegensteht. Die Erfahrung des Glücks besteht freilich nicht nur darin, wieder ein Kind sein zu dürfen, sie ist – wenigstens in der bestehenden Gesellschaft – an die Erfahrung schmerzlicher Trennungsprozesse, an die Erfahrung von Einsamkeit und Entfremdung gebunden. Die Erfahrung des Glücks besteht in der Erfahrung des Wiederfindens nach schmerzlichen Trennungen, die dieses Wiederfinden als Wunder erscheinen lassen. Die Liebe gewinnt, zumindest in der bürgerlichen Gesellschaft, ihre utopische Dimension dadurch, dass sie nur eintritt, wenn man eigentlich den Glauben an sie verloren hat. Sie bekommt notwendig etwas Fremdartiges dadurch, dass sie Kinderträume aufleuchten lässt, die zwanghaft von denen abgewehrt werden müssen, die in einer lieblosen Welt realitätstüchtig bleiben wollen.“ (Vinnai 1977: 19).

Lacan will also einerseits jeden Konflikt zwischen Trieben und Gesellschaft aus der psychoanalytischen Theoriebildung ausschließen – das Unbewusste, so behauptet er, ist nichts Triebhaftes, sondern durch Signifikanten determiniert. Ganz verleugnen kann er die Konflikte, die in der menschlichen Psyche erscheinen, dann aber doch nicht – er behandelt sie aber als rein innerpsychische zwischen einem naturgegebenen Narzissmus und einer genauso naturgegebenen symbolischen Ordnung. Diese Konzeption ist aber nicht nur affirmativ – sie überzeugt auch nicht, weil Lacan ausgerechnet über ein Phänomen wie die Sprache, die nur über soziale Interaktion zugänglich ist, einen unmittelbaren Zugang zum Unbewussten gewonnen haben will. Helmut Dahmer weist darauf hin, dass es bei Freud ein naturwissenschaftliches Selbstmissverständnis gibt, das im Widerspruch zur gesellschaftskritischen Substanz der Psychoanalyse steht (Dahmer 2013: 12f.). Dieses Freud'sche Selbstmissverständnis, die schwächste Seite seines Werks, wird von Lacan auf die Spitze getrieben. Es sind daher ernsthafte Zweifel angebracht, ob Lacans Theorie wirklich dem Psychoanalyse – Verständnis der Kritischen Theorie überlegen ist.

II. Luce Irigarays feministische Lacan – Kritik

Der zentrale Signifikant in der unbewussten Signifikantenkette ist für Lacan der *Phallus*. Damit ist nicht der reale männliche Penis gemeint, sondern ein Symbol für den grundlegenden Mangel, der ins menschliche Begehren durch seine sprachliche Determinierung eingebrannt ist. „Jedenfalls, der Mensch kann nicht die Absicht haben, ganz zu sein...sobald das Spiel der Verschiebung und der Verdichtung, dem er in der Ausübung seiner Funktionen unterworfen ist, seine Beziehung als Subjekt zum Signifikanten markiert. Der Phallus ist der privilegierte Signifikant dieser Markierung, in der der Part des Logos mit der Herkunft des Begehrens konvergiert.“ (Lacan 1975 (2): 128). Der Mensch kann nicht ‘ganz’ sein, d.h. seine Allmachtsphantasien aus dem Spiegelstadium scheitern an der Determinierung durch das sprachlich verfasste Unbewusste. Dies wird durch den Phallus symbolisiert, weil das Kind erfährt, dass die Mutter keinen Phallus hat, was den Kastrationskomplex auslöst – Kastrationsangst beim kleinen Jungen, Penisneid beim kleinen Mädchen (ebd.: 130). Eben daran scheitert der Narzissmus des Spiegelstadiums, und daher eignet sich der Phallus besonders, den grundlegenden Mangel im menschlichen Sein zu symbolisieren.

Diese privilegierte symbolische Bedeutung des männlichen Genitals musste feministische Kritik herausfordern und forderte sie heraus. Sie wurde etwa von Lacans Schülerin Luce Irigaray formuliert, auf die Tove Soiland sich beruft.

Irigaray versucht zunächst, die Marxsche Wertformanalyse mit Patriarchatskritik zu verknüpfen (dazu Irigaray 1979: 177f.). Die Wertform und die männliche Libido abstrahieren gleichermaßen von den natürlichen Eigenschaften der konkreten Individuen: So wie an den Waren nur ihr Tauschwert interessiert, so sind im Patriarchat alle Frauen austauschbar, denn sie dienen nur der Demonstration männlicher Macht. Die gegeneinander konkurrierenden männlichen Warenbesitzer zeigen sich durch ihre Verfügung über Frauen wechselseitig ihre Macht. Während die Frau als Mutter eng mit Natur verbunden ist, also den Gebrauchswert repräsentiert, ist die Frau als Jungfrau reiner Tauschwert: Sie wandert von einer Familie zur anderen, und ihr Mann zeigt seinen Konkurrenten durch ihre Entjungferung seine patriarchale Verfügungsgewalt über Frauen und damit auch seine Macht als Konkurrent. Bei der Prostituierten schließlich fallen Gebrauch und Tausch zusammen: Indem mehrere Männer nacheinander sie gebrauchen, weiterreichen und sich damit implizit ihre Macht demonstrieren, steigt auch ihr Tauschwert.

Grundlage des Warentauschs ist also der Frauentausch in verschiedenen Formen: „Die Charakteristika des ´Genusses´ ...die einer solchen gesellschaftlichen Ordnung entsprechen, sind folglich: ihre – wenn auch zwangsläufig anstrengende oder gar schmerzhaft – Produktivität; ihre abstrakte Form; ihr Bedürfnis-Begehren, das Maß allen Wertes in einem Transzendental des Reichtums zu kristallisieren; ihr Bedürfnis nach einem stofflichen Träger, an dem sich die Aneignungsbeziehung zum Maß und des Maßes selbst misst; ihre – immer konkurrenzhaften – Tauschbeziehungen zwischen den Männern einzig und allein...Sind diese Charakteristika nicht auch diejenigen, die die Ökonomie der (sogenannten) männlichen Sexualität definieren könnten?...Besteht für die männliche Sexualität denn der Genuss in etwas anderem als in der Aneignung von Natur, in dem Wunsch, sie (re)produzieren zu lassen und im Tausch dieser/seiner Produkte mit den anderen Gliedern der Gesellschaft?...Daher diese Frage: Welche Bedürfnisse-Wünsche der (sogenannten) männlichen Sexualität haben eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung, von ihrer ursprünglichen Form: dem Privateigentum, bis zu ihrer entwickelten: dem Kapital, determiniert? Aber auch: In welchem Maße sind sie Auswirkungen eines zum Teil autonom gewordenen gesellschaftlichen Funktionierens, das sie, wie sie sind, produziert?...Was diese Ordnung ermöglicht und ihre Grundlage sichert, ist also der Frauentausch.“ (ebd.: 190f.).

In einer solchen Ordnung sind logischerweise auch Theorien wie die Psychoanalyse patriarchal geprägt. Irigaray wirft Freud vor, die weibliche Sexualität nur unter einem männlichen Blickwinkel betrachtet zu haben und nach männlichen Mustern misszuverstehen: „Warum hat dabei die Alternative klitoridisches Lustempfinden/vaginales Lustempfinden eine so große Rolle gespielt? Warum ist die Frau vor die Wahl zwischen dem einen und dem anderen gestellt, und als ´männlich´ qualifiziert worden, wenn sie bei dem ersten bleibt, als ´weiblich´, wenn sie darauf verzichtet, um sich auf die vaginale Erotisierung zu beschränken? Trägt diese Problematik wirklich dazu bei, von der Entwicklung und Entfaltung der Sexualität der Frau Rechenschaft abzulegen? Oder ist sie bestimmt von ihrer Eichung auf männliche Parameter und/oder von Kriterien, die – vielleicht? - geeignet sind, über ein Vorherrschen der Autoerotik oder Heteroerotik beim Mann zu entscheiden? In der Tat sind die erogenen Zonen der Frau nicht bloß die Klitoris oder die Vagina, sondern die Klitoris und die Vagina, und die Schamlippen, und die Vulva; und der Muttermund, und die Gebärmutter, und die Brüste...was hätte verwundern können, verwundern müssen, ist, wenn man diesen Ausdruck beibehält, die Vielfalt der genitalen erogenen Zonen in der weiblichen Sexualität.“ (ebd.: 62). Freud betrachtet Frauen als Mängelwesen – so behauptet er, die libidinöse Struktur der Frau sei schon vor der Pubertät festgelegt, zu einer Zeit, wo, wie Freud selbst sagt, die Vagina noch unentdeckt ist, also die gesellschaftlich

sanktionierte weibliche Rolle in der Sexualität noch gar nicht gespielt werden kann. „Man versteht, dass sie dann nur erscheinen kann als ´in Ermangelung von...´, beraubt des...´, ´neidisch auf...´, usw. Um es klar zu sagen: als kastriert.“ (ebd.: 63).

Irigarays radikale Schlussfolgerung: „Die Psychoanalyse hält über die weibliche Sexualität den Diskurs der Wahrheit. Einen Diskurs, der das Wahre über die Logik der Wahrheit sagt: nämlich, dass das Weibliche in ihr nur im Inneren von Modellen und Gesetzen vorkommt, die von männlichen Subjekten verordnet sind. Was impliziert, dass nicht wirklich zwei Geschlechter existieren, sondern nur ein einziges. Eine einzige Praxis und Repräsentation des Sexuellen. Mit seiner Geschichte, seinen Notwendigkeiten, seinen Kehrseiten, seinen Mängeln, seinem Negativ/ seinen Negativen...deren Träger das weibliche Geschlecht ist. Dieses phallische Modell partizipiert an Werten, die von der patriarchalischen Gesellschaft und Kultur hervorgebracht wurden, Werte, die dem Corpus der Philosophie eingeschrieben sind: Eigentum, Produktion, Ordnung, Form, Einheit, Sichtbarkeit...Erektion.“ (ebd.: 89). Was „richtige“ Sexualität ist, wird also aus einem rein männlichen Blickwinkel definiert. Frauen gelten lediglich als Mängelwesen, als defizitär gegenüber dem männlichen Geschlecht, dem einzigen, das einen definierten Platz in unserer Sprache hat. Sie sind kein in seiner Eigenständigkeit sprachlich repräsentiertes Geschlecht, sondern lediglich defizitäre Männer. Diese Logik durchzieht nicht nur die Psychoanalyse, sondern unser gesamtes Denken, alle etablierten Weisen zu sprechen, die gesamte Geschichte der Philosophie und die explizite Darstellung von Sexualität etwa in der Pornographie: „Im übrigen handelt es sich denn überhaupt um das Lustempfinden der Frau? Dass die Frau einen, zwei, zehn, zwanzig...Orgasmen hat, bis zur Erschöpfung...bedeutet nicht, dass sie ihr Lustempfinden genießt. Diese Orgasmen sind notwendig als Demonstration der männlichen Potenz. Sie bedeuten – wie sie glauben – den Erfolg der sexuellen Beherrschung der Frau durch den Mann. Sie sind der Beweis dafür, dass die von den Männern erfundenen Techniken des Genusses ihren Wert haben, dass der Mann der unumstrittene Herr über die Produktionsmittel der Lust ist. Die Frauen sind bloß da, um das zu bezeugen.“ (ebd.: 205).

Auch die Lacansche Psychoanalyse nimmt sie von dieser Diagnose nicht aus. Mit Hilfe von Zitaten aus Lacans Seminar Nr. 20 zeigt sie, dass in Lacans Theorie das weibliche Begehren in der Sprache, die laut Lacan das menschliche Begehren determiniert, überhaupt keinen Platz hat: „Die Geographie der weiblichen Lust ist es nicht wert, dass man ihr Gehör schenkt. Die Frauen sind es nicht wert, dass man ihnen Gehör schenkt, besonders dann nicht, wenn sie versuchen, von ihrer Lust zu sprechen: ´sie wissen nicht, was sie sagen´ (p.68), ´von diesem Lustempfinden weiß die Frau nichts´ (p.69)... ´unsere Kolleginnen, die Damen Analytikerinnen, sagen uns über die weibliche Sexualität...nicht alles! Das ist

überaus erstaunlich. Sie haben die Frage der weiblichen Sexualität kein Stück weitergebracht. Dafür muss es einen inneren Grund geben, der an die Struktur des Apparates der Lustempfindung gebunden ist. (p.54). Die Frage danach, ob sie in seiner Logik überhaupt etwas artikulieren können, beziehungsweise verstanden werden, wird nicht einmal gestellt. Das hieße nämlich, anzuerkennen, dass es eine andere geben könnte, die die seine stört. Will sagen, die nach der Herrschaft fragt.“ (ebd.: 93). Lacan kritisiert also nicht, dass das weibliche Begehren keinen Platz in der etablierten sprachlichen Ordnung hat, sondern schreibt diese Erscheinung der Natur der Frau zu.

Irigaray geht es darum, eine andere, nicht-patriarchale Sprache zu formen, die ausdrücklich keine Begriffssprache sein soll: Auf die Frage „Über die Dekonstruktion der Freudschen Theorie der Weiblichkeit hinaus, kann man (können Sie) einen anderen Begriff der Weiblichkeit ausarbeiten: mit einem anderen Symbolischen, einem anderen Unbewussten, das ´der Frau eigen wäre´...(d.h. ganz anders und nicht die Kehrseite, das Negativ, die Ergänzung des männlichen), Können Sie den Inhalt dessen umreißen?“ antwortet sie: „...Es geht nicht darum, einen anderen Begriff der Weiblichkeit auszuarbeiten. Zu behaupten, dass die Weiblichkeit sich als Begriff zum Ausdruck bringen kann, heißt bereits, sich in ein ´männliches´ Repräsentationssystem vereinnahmen zu lassen...In einer Sprache von Frauen würde der Begriff als solcher nicht stattfinden...“ (ebd.: 128).

Irigarays Denken enthält sicherlich wertvolle Aspekte. So ist ihr Vorschlag, die Marxsche Wertformanalyse mit Patriarchatskritik zu verknüpfen, sehr fruchtbar. Problematisch ist ihre Interpretation jedoch, weil sie von einem überhistorischen Warentausch und einem überhistorischen Patriarchat ausgeht.

Die Frage ist jedoch, ob Kategorien wie „Wert“ oder „Kapital“ überhaupt sinnvoll auf vor-moderne Verhältnisse angewendet werden können. Jacques Le Goff zeigt beispielsweise, dass Geld im Mittelalter eine andere Bedeutung hatte als im Kapitalismus. Konstitutive Elemente des Kapitalismus fehlten: erstens die ausreichende und regelmäßige Versorgung mit Edelmetallen für die Münzherstellung oder mit Papiergeld, zweitens ein einheitlicher Markt anstelle der Vielfalt der Märkte und der Zersplitterung im Münzgebrauch, drittens die Existenz der Börse (Le Goff 2011: 203). Le Goff folgt Karl Polanyi in der Auffassung, dass es im Mittelalter keine unabhängige Ökonomie gab, sondern wirtschaftliche Tätigkeiten in ein religiöses Gefüge eingebettet waren. Es handelte sich um eine Ökonomie der Gabe, genauer gesagt der Wohltätigkeit: „Um welche Wirtschaftsform handelt es sich? Anita Guerreau - Jalabert zeigt auf klare und überzeugende Weise, dass sie eine Art Ökonomie der Gabe ist und dass im Gesellschaftsmodell christlicher Prägung ´die Liebe Gottes

zu den Menschen, deren Herzen er mit *caritas* erfüllt, die Gabe schlechthin ist'. Es überrascht sie daher nicht, dass das Almosengeben gleichsam der einzige Akt war, der eine etwaige Verwendung von Geld im Mittelalter rechtfertigte. Dass die Almosen für gewöhnlich über die Vermittlung der Kirche eingesammelt wurden und ihrer Kontrolle unterstanden, macht erneut die Vormachtstellung der Kirche innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft einschließlich ihres Geldgebrauchs deutlich. Mithin muss die Ausweitung des Geldgebrauchs im Mittelalter im erweiterten Kontext der Gabe gesehen werden. Jacques Chiffoleau hat festgestellt, dass das Wachstum des Handelsverkehrs und des Geldgebrauchs am Ende des Mittelalters mit einem steigenden Spendenaufkommen einherging, welches die Steuereinnahmen der weltlichen Herrscher um ein Vielfaches übertraf...Guerreau - Jalabert schließt sich Polanyis Auffassung an und bekräftigt, dass man Handel und materiellen Reichtum 'in ein stets der *caritas* untergeordnetes Wertesystem' eingegliedert sehen muss, statt von einem ökonomischen Denken zu sprechen, etwa bei den Scholastikern, welches inexistent war." (ebd.: 206). Auch Preise wurden nach dem Maßstab der *caritas* als „gerechte Preise“ festgelegt (ebd.).

Erst in der kapitalistischen Moderne, so Robert Kurz unter anderem in Anknüpfung an Le Goff, wurde die Ökonomie aus ihren religiösen Bezügen herausgelöst und zu einem nach eigenen Gesetzmäßigkeiten funktionierenden System gemacht: „Sobald man aber die historische Dimension einbezieht, erweist es sich, dass die vermeintlichen 'religiösen Nebelwelten' der Vorgeschichte, der Antike und des so genannten Mittelalters durchaus reale Verhältnisse konstituierten, also die jeweilige Reproduktion des irdischen menschlichen Lebens und seiner sozialen Zusammenhänge formten. Erst in der Moderne weist die Religion Züge eines bloß ideologischen Musters auf; sie ist also nicht verschwunden, aber in etwas anderes verwandelt worden, indem sie ihre reproduktive und konstitutive Wesensbestimmung für die soziale und materielle Praxis verlor. Solange sie diese aber in den vorkapitalistischen Formationen ausmachte, muss sie nicht bloß metaphorisch, sondern völlig real als Analogie zum modernen Waren-, Geld- und Kapitalfetisch verstanden werden; somit in der Marxschen Terminologie selber als 'Produktionsweise', und zwar ebenfalls als fetischistische, wenn auch als Fetischverhältnis anderer Art." (Kurz 2012: 70f.).

Auch bei Marx selbst herrscht hier keinesfalls Klarheit: Immer wieder gibt es bei ihm die Auffassung, vormoderne Tausch- und Geldformen seien der „Keim“ der kapitalistischen Warenproduktion, also das Gleiche, nur in einer weniger komplizierten Form. „Es ist kaum eine Abgrenzung von dieser bürgerlichen Aufklärungsideologie, wenn Marx die 'historischen Unterschiede' bloß in dem Sinne nicht verwischen' will, dass er die 'einfachen' Kategorien (wie hier vor allem das Geld) der Vormoderne in einem 'unentwickelten',

logisch einfachen, und dem Kapitalismus in einem 'entwickelten', logisch komplexeren Zustand zuschreibt. Da würden ihm die meisten kapitalistischen Aufklärungsvernünftler sofort zustimmen. Eben auf diese Weise fassen ja auch sie die vermeintlich transhistorischen Kategorien auf, und mit ihnen der gesamte Marxismus bis hinauf zur neueren Orthodoxie." (ebd.: 61). Marx verfällt hier in methodologischen Individualismus, versucht also, Kategorien wie den Wert am Modell des idealen Einzelfalls zu erklären, wodurch sie aber aus der gesellschaftlichen Totalität herausgerissen werden, die sie erst zu dem macht, was sie sind (ebd.: 63).

Dieses transhistorische Verständnis der kapitalistischen Kategorien hat in der Geschichte des Marxismus dominiert. Es ist Irigaray also gar kein Vorwurf zu machen, dass sie von Tauschbeziehungen schlechthin spricht und nicht zwischen kapitalistischer Warenproduktion und Tausch in vormodernen Gemeinwesen differenziert (letztere untersucht Lévi - Strauss, auf den sie sich bezieht, s. Irigaray 1979: 177) bzw. von einer Entwicklung einer gesellschaftlichen Ordnung vom Privateigentum zum Kapital, also von einem einfachen Keim zur entfalteten Form, schreibt (s.o.). Für ihr Ziel einer feministischen Kritik an Lacan und Freud ist dies jedoch ein Problem, weil sie damit die Frage ausblendet, was die historisch spezifische Form des Patriarchats ist, die mit der kapitalistischen Warenproduktion einhergeht.

Die Wertabspaltungskritik³ hat einen Begriff von gesellschaftlicher Totalität entwickelt, der die Geschlechterverhältnisse als konstitutives Moment enthält. Sie geht erstens davon aus, dass die Marxsche Analyse der Wert- und Warenform nicht nur für die kapitalistische Ökonomie gilt, sondern ein umfassendes Vergesellschaftungsprinzip darstellt: „Wert und Warenform sind nämlich keinesfalls einfach *ökonomische* Kategorien, die auf die entsprechende Sphäre beschränkt wären, sondern das allgemeine, übergreifende Konstitutionsprinzip einer spezifischen *Form der Vergesellschaftung*, deren Grundcharakter es ist, ein *in sich zerrissener Zusammenhang* zu sein – das Paradoxon einer ungesellschaftlichen Gesellschaftlichkeit, das sich eben nicht bloß als 'ökonomischer' Widerspruch darstellt. Diese vor jedem 'Diskurs' objektivierte strukturelle Zerrissenheit zieht sich ausnahmslos durch alle gesellschaftlichen Sphären. Sie drückt sich erstens im Auseinanderfallen der Gesellschaft in gegeneinander isolierte abstrakte Individuen aus, die zwar aufeinander angewiesen sind und bezogen bleiben, aber nur in der negativen Form der Konkurrenz und der wechselseitigen Instrumentalisierung. Voraussetzung dieser abstrakten Individualität ist

³ Sie wurde seit Anfang der 1990er Jahre maßgeblich durch Roswitha Scholz entwickelt, s. Scholz 1992, Scholz 2021.

die Verwandlung aller Menschen in Käufer- und Verkäufersubjekte; und dies wiederum ist nur auf kapitalistischer Grundlage möglich, also unter der allgemeinen Bedingung, dass die Arbeitskraft in eine Ware verwandelt worden ist. Weit davon entfernt, eine isolierte 'wirtschaftliche' Interessenform zu sein, erscheint die abstrakte Individualität in der Politik wie in der Ökonomie, in der Wissenschaft wie in der Massenkultur, im Sport wie in der Liebe." (Trenkle 1998: 195f.). Zum anderen betrachtet sie die Abspaltung einer "weiblich" konnotierten Sphäre als konstitutives Moment der Wertvergesellschaftung: "Zweitens sind die abstrakten Individuen aber auch in sich selbst zerrissen, und zwar grundsätzlich zunächst einmal in ein rationales, kalkulierendes und konkurrenzes Öffentlichkeits - Subjekt einerseits und in ein irrationales, emotionales und 'formloses' Privatheitswesen andererseits: eine Spaltung, die die in einer langen geistes- und realgeschichtlichen Entwicklung jeweils die Gender - Kategorien 'männlich' und 'weiblich' besetzt hat und so zum Grundraster der dichotom-hierarchischen modernen Geschlechterordnung geworden ist." (ebd.).

Tätigkeiten, die nicht der Zeitsparlogik und damit der Kapitalverwertung unterworfen werden können, für die Kapitalverwertung aber dennoch funktional notwendig sind, also der gesamte Bereich der Reproduktion der Ware Arbeitskraft (Erziehung von Kindern, emotionale Zuwendung etc.), wurden mit der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaft von der Sphäre der Verwertung des Werts "abgespalten" und Frauen zugewiesen; auch die damit assoziierten Eigenschaften wurden Frauen zugeschrieben.⁴

Irigaray geht es darum, eine neue Interpretation der Weiblichkeit durchzusetzen, die nicht von männlichen Zuschreibungen abhängig ist. Dies ist jedoch nicht möglich, wenn die bestehenden Geschlechterverhältnisse nicht auf den Begriff gebracht werden. Das scheitert bei Irigaray einerseits an ihrem ahistorischen Tausch- und ihrem genauso ahistorischen Patriarchatsbegriff und andererseits an ihrer Ablehnung des begrifflichen Denkens. Wie oben zitiert, betrachtet sie das gesamte begriffliche Denken als "männlich" – Begriffe machen die Wirklichkeit genau so zwanghaft gleich wie in der patriarchalen Gesellschaft alle Frauen gleichgemacht werden, indem sie als austauschbare Objekte männlicher Projektionen gelten.

Diese Argumentation erinnert an Derridas Kritik am begrifflichen Denken. Derrida kritisiert die Saussuresche Unterscheidung von Signifikant und Signifikat und betont, es gebe nichts

⁴ „Meine Kernthese dazu lautet: Der Grundwiderspruch der Wertvergesellschaftung von Stoff (Inhalt, Natur) und Form (abstrakter Wert) ist geschlechtsspezifisch bestimmt. Alles, was in der abstrakten Wertform an sinnlichem Inhalt nicht aufgeht, aber trotzdem Voraussetzung gesellschaftlicher Reproduktion bleibt, wird an die Frau delegiert (Sinnlichkeit, Emotionalität etc.).“ (Scholz 1992: 4).

als die Bewegung der Signifikanten: "...all das zeigt an, dass der Bewegung des Signifikanten im Grunde nichts entgeht und dass die Differenz zwischen dem Signifikat und dem Signifikanten in letzter Instanz *nichts ist*." (Derrida 2004: 58). Er übernimmt von de Saussure die Auffassung, dass sprachliche Zeichen, Signifikanten, aus sich heraus keine Bedeutung haben, sondern nur durch ihre *Differenz*, ihre wechselseitige Abgrenzung: "Die Elemente des Bedeutens funktionieren nicht durch die kompakte Kraft von Kernpunkten, sondern durch das Netz von Oppositionen, die sie voneinander unterscheiden und aufeinander beziehen." (ebd.: 121). Anders als de Saussure sieht er Sprache jedoch nicht als stabiles System an, sondern verweist darauf, dass Differenzen produziert werden, und zwar immer wieder neu produziert: "Andererseits sind diese Differenzen selbst wiederum *Effekte*. Sie sind nicht in fertigem Zustand vom Himmel gefallen...Brächte das Wort 'Geschichte' nicht an sich das Motiv einer endgültigen Unterdrückung der Differenz mit sich, so könnte man sagen, dass nur die Differenzen seit Anbeginn des Spiels durch und durch 'historisch' sein können." (ebd.: 123). Die Differenzen werden nicht durch irgendein Subjekt produziert, sondern produzieren sich selbst (Derrida nennt diesen Prozess "différance" mit a): "Und wir werden sehen, warum, was sich durch 'différance' bezeichnen lässt, weder einfach aktiv noch passiv ist, sondern eher eine mediale (selbstreflexive, H.B.) Form ankündigt..." (ebd.: 119).

Ähnlich wie bei Lacan das Subjekt dem durch Signifikanten strukturierten Unbewussten ausgeliefert ist, so ist auch bei Derrida die *différance* eine subjektlose Bewegung. Und ähnlich wie das Subjekt bei Lacan keinen Zugang zu einem authentischen Begehren hat, da das "Reale" ja nichts ist als der zum Scheitern verurteilte Versuch, einen imaginären Urzustand wiederherzustellen, so gibt es bei Derrida für das Denken keinen Zugang zum Gegenstand, da es ja nur die unabschließbare Bewegung der Differenzen und keine definierbare Beziehung zu irgendeinem Signifikat gibt. Das Verb *différer*, so Derrida, heißt nicht nur "unterscheiden", sondern auch "aufschieben" (ebd.: 117). Gewöhnlich wird vom aufschiebenden Charakter eines Zeichens ausgegangen: Das Zeichen setzt sich vorläufig an die Stelle der Sache selbst. Gibt es jedoch nur die Bewegung der Differenzen, gibt es auch keine "Sache selbst" mehr: "Den sekundären und vorläufigen Charakter des Zeichens in Frage zu stellen, ihm eine 'ursprüngliche' *différance* entgegenzusetzen, hätte also zur Folge: 1. dass man die *différance* nicht mehr unter dem Begriff des 'Zeichens' erfassen könnte, der stets Repräsentation einer Präsenz bedeutet...2. dass man somit die Autorität der Anwesenheit oder ihres einfachen symmetrischen Gegenteils, der Abwesenheit oder des Fehlens, in Frage stellt." (ebd.: 120). Das Aufschieben der Bedeutung wird also von Derrida absolut gesetzt.

Darin steckt die Einsicht, dass Begriff und Gegenstand nie identisch sind, weil der Begriff die unendliche Vielfalt des Gegenstandes immer nur einseitig erfasst und eine Abstraktion darstellt. Diese Einsicht ist auch die Grundlage des dialektischen Denkens: "Ihr Name (Dialektik, H.B.) sagt zunächst nichts weiter, als dass die Gegenstände in ihrem Begriff nicht aufgehen..." (Adorno 1997: 17). Jeder isolierte Begriff gerät daher in Widersprüche und treibt über sich hinaus. In der Hegelschen Dialektik ist jedoch der *Zusammenhang aller Begriffe* dann doch der Inbegriff der Wahrheit: "Bei Hegel ist die Positivität der Dialektik, also dass schließlich das Ganze, der Inbegriff aller Verneinungen das Positive, der Sinn, die Vernunft, ja: die Gottheit, das Absolute sei, ebenso die Voraussetzung, welche bei ihm die Dialektik eigentlich überhaupt erst auslöst, wie auf der anderen Seite auch das Resultat, das aus dieser Dialektik soll hervorgehen können, und zwar zwangvoll hervorgehen." (Adorno 2007: 47). Diese Prämisse einer sinnvoll geordneten Welt ist nach Auschwitz jedoch unhaltbar geworden: "Aber dass man nach Auschwitz nicht im Ernst mehr davon reden kann, dass eine Welt, in der das möglich gewesen ist und in der es jeden Tag aufs neue in anderer Gestalt droht und in ähnlicher Gestalt, ich erinnere an Vietnam, wahrscheinlich in dieser Sekunde geschieht, - dass man von einer solchen Gesamtverfassung der Realität soll behaupten können, dass sie sinnvoll sei, das scheint mir ein Zynismus und eine Frivolität, die einfach im Sinne...der vorphilosophischen Erfahrung nicht zu vertreten ist. Und eine Philosophie, die dem gegenüber sich blind machte und mit der törichten Arroganz des Geistes, der die Realität nicht in sich aufgenommen hat, behaupten würde: trotz allem, dennoch ist ein Sinn, - das scheint mir wirklich einem Menschen, der noch nicht vollkommen durch Philosophie verdummt ist...nicht zumutbar zu sein." (ebd.: 35).

An die Stelle eines geschlossenen Zusammenhangs aller Begriffe tritt in Adornos "Negativer Dialektik" die Versenkung in die Dialektik der konkreten Sache – ihre Zerrissenheit, ihre Unversöhntheit in der bestehenden Ordnung wird nicht durch "Negation der Negation" in falsche Harmonie aufgelöst. Die konkrete Sache wird nicht durch abstrakte Begriffe definiert, sondern durch eine Konstellation von Begriffen erschlossen: "Das einigende Moment überlebt, ohne Negation der Negation, doch auch ohne der Abstraktion als oberstem Prinzip sich zu überantworten, dadurch, dass nicht von den Begriffen im Stufengang zum allgemeineren Oberbegriff fortgeschritten wird, sondern sie in Konstellation treten. Diese beleuchtet das Spezifische des Gegenstands, das dem klassifikatorischen Verfahren gleichgültig ist oder zur Last. Modell dafür ist das Verhalten der Sprache. Sie bietet kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie die Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt." (Adorno 1997: 165).

Statt also Erscheinungen zu klassifizieren und zu immer allgemeineren Begriffen überzugehen und damit die Sache selbst als bloßes Exemplar der Gattung zu behandeln, geht es darum, die konkrete Sache dialektisch zu erschließen – Begriffe, mit denen sie bestimmt wird, geraten in Widersprüche, und zu ihrer Kritik sind weitere Begriffe nötig, die eben nicht durch Abstraktion gebildet werden, aber auch niemals durch "Negation der Negation" in eine höhere Ordnung aufgehoben werden. Damit wird der auch von Derrida vertretenen Kritik des begrifflichen Denkens Rechnung getragen, ohne jedoch auf die Erkenntnis von Gegenständen zu verzichten – eine Konstellation von Begriffen soll sich vielmehr der konkreten Sache so genau wie möglich annähern. Adorno sieht hier eine Analogie zum musikalischen Komponieren (ebd.: 167f.). Seine Auffassung von der Rolle der Kunst steht hier im Hintergrund: "Die Kunst ist ein mimetisches Verhalten, das bewahrt ist in einem Zeitalter der Rationalität...indem also Kunst dieses Moment festhält, sucht sie immer doch auch zugleich wieder jenem Moment der unterdrückten Natur eigentlich zu dem Ihnen zu verhelfen." (Adorno 2017: 68f.). Die Kunst bewahrt also ein menscheitsgeschichtlich älteres, vor der rationalen, technischen Naturbeherrschung liegendes Verhalten – das mimetische, sich der Natur ähnlich machende Verhalten – und bringt damit die unterdrückte Natur zum Sprechen. Indem er das begriffliche Denken in Konstellationen mit dem musikalischen Komponieren vergleicht, drückt Adorno aus, dass auch in der Theoriebildung das mimetische Moment nicht fehlen darf. Daher hat er von seinen frühesten Texten an betont, Erkenntniswert und ästhetischer Wert von Begriffen ließen sich nicht voneinander trennen: "Als kraftlose Worte sind kennbar solche, die im sprachlichen Kunstwerk...der ästhetischen Kritik bündig verfielen, während sie sich bislang der philosophischen Gunst ungeschmälert erfreuen durften. Es ergibt sich damit konstitutive Bedeutung der ästhetischen Kritik für die Erkenntnis." (Adorno 1997(2): 370). Ähnlich wie bei Freud erinnert Adornos Verständnis von Sprache an die Frühromantik: Auch hier gab es eine gewisse Sprachskepsis, weil der Wortsprache die Fähigkeit abgesprochen wurde, das Innere von Individuen adäquat auszudrücken. Ein solcher Ausdruck sei nur durch die Sprache der Musik möglich (Bär 2012: 508). Adorno löst diesen Dualismus von Wortsprache und Kunst auf, indem er vom begrifflichen Denken fordert, es müsse ästhetische Qualität haben, um Erkenntniswert beanspruchen zu können.

Wird hingegen das begriffliche Denken grundsätzlich abgelehnt wie bei Irigaray, wird es unmöglich, das bestehende Geschlechterverhältnis auf den kritischen Begriff zu bringen. Es kann allerhöchstens im Gefolge von Derrida das etablierte Verständnis der Differenz "männlich/weiblich" kritisiert und durch eine neue Differenzbildung ersetzt werden. Ohne Verständnis des kapitalistischen Patriarchats kann sich jedoch auch die neue

Differenzbildung nur im gleichen Bezugsrahmen bewegen und nichts zur Aufhebung dieses Verhältnisses zwischen den Geschlechtern beitragen. Damit wird auch Irigarays Plädoyer für die Kritik der etablierten symbolischen Ordnung fragwürdig, denn diese ist nicht ohne einen Begriff der gesellschaftlichen Totalität zu leisten – die Frage ist ja, *was genau* symbolisch reproduziert wird. Grundsätzlich ist der Ansatz, die Welt der Zeichen und Symbole und die etablierte Sprache in die Patriarchatskritik einzubeziehen, natürlich zu begrüßen – man denke nur an die symbolische Aufladung des Fleischessens und seine Assoziation mit Männlichkeit (Winter 2021) oder an die "Petromaskulinität", die Assoziation des Verbrennens fossiler Brennstoffe mit Männlichkeit (Deutschlandfunk Kultur 2024).

Statt den Weg zu einem möglichen neuen Geschlechterverhältnis vermittelt über einen kritischen Begriff des bestehenden zu nehmen, bietet Irigaray als Ansatzpunkt dann etwas angeblich Natürliches, ganz unmittelbar Gegebenes, Nicht-Begriffliches, nämlich die Vielfalt der Lustquellen des weiblichen Körpers im Gegensatz zur phallischen männlichen Sexualität. Auf dieser Basis ist es jedoch nicht möglich, die Deformationen zu analysieren, denen beide Geschlechter in der bestehenden Gesellschaft unterliegen. Gerhard Vinnai hat dies bereits am Feminismus der 1970er Jahre kritisiert, konkret anhand von Alice Schwarzers grundsätzlicher Ablehnung des Vaginalverkehrs, der als bloßer Ausdruck männlicher Dominanz gesehen wurde: "Die Wahrheit, die die von Schwarzer repräsentierte Position...in sich trägt, schlägt in Falschheit um, solange die sozialen Ursachen der männlichen sexuellen Konditionierung nicht benannt werden. Die theoretische wie die praktische Kritik der männlichen genitalen Sexualität tut den Männern unrecht, solange sie deren Fragwürdigkeiten wesentlich als Ausdruck von Willkür bzw. patriarchalischen Machenschaften und nicht als Symptom von Produktions- und Herrschaftsverhältnissen begreift, die diese in Unfreiheit halten...Der von Alice Schwarzer repräsentierte Kampf gegen den 'Schwanzfick' ist nicht nur wegen seiner mangelnden gesellschaftstheoretischen Fundierung problematisch, sondern auch weil er eine weibliche Sexualität tendenziell der Kritik entzieht, die so fragwürdig ist wie ihr männlicher Widerpart. Die Schwarzersche Kritik des männlichen Sexualverhaltens sorgt dafür, dass mit der kapitalistischen Organisation von Arbeits- und Familienleben verknüpfte Abwehrmechanismen, die die weibliche Sexualität verderben, mit Rationalisierungen ausgestattet werden. Der wütende Kampf gegen die Psychoanalyse, die schlicht als Vehikel der Männerherrschaft denunziert wird, versperrt die Reflexion darüber, wie sich gesellschaftliche Gewaltverhältnisse in der Psyche der Frau – ihr unbewusst – niederschlagen und sie zur Lustfeindschaft prädestinieren..." (Vinnai 1977: 119). Während der Mann in einer von Waren- und Konkurrenzbeziehungen sowie der Unterwerfung unter entfremdete Lohnarbeit geprägten Gesellschaft zur Härte gegen sich

selbst und andere sozialisiert wird (ebd.: 66f.), wird die Frau zu masochistischer Unterwerfung gebracht: "Wo die Frauenbewegung den Masochismus der Frau tabuisiert, entzieht sie sich der Aufarbeitung der Tatsache, dass die gesellschaftliche Unterdrückung der Frau sich in ihrer Psyche reproduziert. Das Gegenstück zum männlichen Autoritarismus, der die Liebe verdirbt, ist der weibliche Masochismus mit seiner unterschwelligen Aggressivität und seinen infantilen Autoritätsfixierungen." (ebd.: 128). Vinnai bezieht sich hier auf die Freud'sche Theorie des Penisneids, die er aber gesellschaftstheoretisch einbettet – der Penis wird in einer patriarchalen Gesellschaft zum Symbol für Autonomie, so dass das Mädchen sich von der Mutter abwendet und ihr "unterschwellige Aggressivität" entgegenbringt, weil sie dem "defizitären" weiblichen Geschlecht angehört, und sich dem Vater zuwendet ("infantile Autoritätsfixierung"): " 'Das Problem, das die Freudsche Konstruktion nicht lösen konnte, dass der Anblick des männlichen Geschlechts dem kleinen Mädchen einen so gewaltigen Eindruck macht, dass es vor Zorn und Kränkung über die weibliche Unvollkommenheit sein wichtigstes (und lebenswichtiges) Liebesobjekt – die Mutter – aufgibt, um sich dem Vater zuzuwenden, findet seine Lösung, wenn der Penis als Zeichen für einen schon vorher bestehenden, nicht gelösten Konflikt im Leben des Mädchens begriffen wird – seinen Kampf um Autonomie: Der Anblick des Penis kann eine derartige Selbstentwertung, wie sie im Bild der Kastration enthalten ist, nicht begründen. Die schockierende Wirkung des männlichen Genitales wird nur verständlich, wenn man eine vorausgegangene, konfliktreiche Einstellung des Mädchens zu seinem eigenen Geschlecht annimmt, die in der Tatsache des anatomischen Geschlechtsunterschieds eine äußere ('biologische ') Bestätigung findet. Das Geheimnis des Penisneids ist die schon vorausgegangene Verdrängung des eigenen Geschlechts der Frau." (ebd.: 123) zitiert Vinnai von Ulrike Prokop und kommentiert: "Beide Geschlechter müssen sich in der patriarchalischen Gesellschaft in der Kindheit auf das fragwürdige Symbol des Phallus beziehen, um mit seiner Hilfe eine problematische Identität zu erlangen. Später wirkt dieses unbewusst noch als Symbol von Autonomie, Macht und Größe weiter." (ebd.).

Auch beim Freudomarxisten Vinnai ist also der Phallus ein im Unbewussten wirkendes Symbol. Anders als bei Lacan wird diese symbolische Bedeutung jedoch in ihrem Zusammenhang mit der kapitalistisch-patriarchalen Gesellschaft gesehen. Und anders als bei Irigaray wird die weibliche Sexualität nicht aus der Kritik ausgenommen, sondern die Deformationen beider Geschlechter in der bestehenden Ordnung werden auf den Begriff gebracht, womit jede Illusion zerstört wird, es gebe irgend etwas originär Weibliches, körperlich unmittelbar Gegebenes, Nicht-Begriffliches, das gegen die bestehende

Geschlechterordnung ausgespielt werden könnte, ohne sich mit den eigenen psychischen Blockaden auseinandersetzen zu müssen.

III. Tove Soilands Rezeption von Lacan und Irigaray

Tove Soiland will Lacans und Irigarays theoretische Ansätze für eine Analyse gegenwärtiger gesellschaftlicher Entwicklungen fruchtbar machen. Sie diagnostiziert zunächst, dass trotz aller Flexibilisierung von Rollenvorstellungen patriarchale Strukturen erstaunlich stabil geblieben sind: "Laut einer Berechnung der feministischen Ökonomin Mascha Madörin werden in der Schweiz vier Fünftel aller bezahlten und unbezahlten persönlichen Dienstleistungen, also die Arbeit im sog. *Care* – Sektor, von Frauen ausgeführt. Knapp die Hälfte der gesamten weiblichen Erwerbsarbeit findet in diesem Wirtschaftszweig, dem bezahlten *Care* – Sektor, statt, oder anders ausgedrückt, drei Viertel des Personals im persönlichen Dienstleistungssektor sind Frauen. Dieser Sektor ist auch nationalökonomisch von großer Bedeutung: In der Schweiz macht er von seinem Arbeitsvolumen her ca. 25% der gesamten Erwerbsarbeit aus. Dass Frauen den größeren Teil auch der unbezahlten Haus-, Pflege- und Sorgearbeit ausführen, ist seit Langem bekannt. Nach wie vor übersteigt das unbezahlte Arbeitsvolumen in den Haushalten dasjenige der Erwerbsarbeit: In Deutschland wird in Haushalten unentgeltlich 1,7 mal mehr gearbeitet als in der Erwerbsarbeit, der Löwenanteil davon, rund zwei Drittel, wird von Frauen getätigt. Diese Zahlen treffen *grosso modo* für alle weitentwickelten westlich-kapitalistischen Wirtschaften zu und sie sind die Ursache für den skandalösen Umstand, dass Frauen in allen westlich-kapitalistischen Ländern deutlich mehr Stunden bezahlt und unbezahlt arbeiten als Männer, aber seit 30 Jahren konstant nur ca. zwei Drittel am Anteil des gesamten Lohnvolumens erhalten." (Soiland 2022: 117). Diese Beobachtung verbindet sie mit einer Analyse der Dynamik der Kapitalakkumulation: "Diese Zahlen sind allerdings nicht einfach Ausdruck einer Diskriminierung. Sie sind zutiefst in die kapitalistische Produktionslogik eingelassen, die dort gute Gewinne zu erzielen vermag, wo es sich um Produktionszweige handelt, die für technische Innovationen zugänglich sind, also in der Güterproduktion. In weitentwickelten westlich-kapitalistischen Gesellschaften nimmt jedoch der Anteil an wertschöpfungsschwachen Arbeiten beständig zu. In die Logik der privatwirtschaftlichen Kapitalakkumulation übersetzt heißt das, dass diejenigen Wirtschaftszweige, mit denen sich gute Profite erzielen lassen, in ihrem Anteil am

gesamten Wirtschaftsleben beständig schrumpfen. Die Antwort des Kapitals ist klar: Heute wird mit managerialen Instrumenten wie dem *New Public Management* versucht, den *Care* – Sektor an die Logik der Güterproduktion anzupassen, um die staatlichen Ausgaben für diesen Bereich der Reproduktion möglichst gering zu halten und diejenigen Teile, die mittels Produktivitätssteigerung noch Profite abwerfen können, zu privatisieren – was letztlich nur funktionieren kann um den Preis einer massiven Verschlechterung der Arbeitsbedingungen der darin Tätigen, zumeist Frauen. Im Wesentlichen bedeutet dies einen konstanten und massiven Druck auf die Löhne. Der bezahlte *Care* – Sektor ist heute denn auch der am meisten deregulierte und damit prekarierte Arbeitsbereich. Dass er zum informellen Arbeitsmarkt für illegalisierte Menschen geworden ist, hat im Wesentlichen darin seinen Grund." (ebd.: 117f.).

Vor diesem Hintergrund kritisiert sie dekonstruktivistische Ansätze wie den von Judith Butler – diese gehen davon aus, dass *beide* Geschlechter durch normative Anforderungen konstruiert werden, und halten es daher für subversiv, die Geschlechternormen durch Pluralisierung zu untergraben: "Und so scheint es, so könnte man etwas polemisch formulieren, dass die einzigen, die mit der Relevanz von Geschlecht bis heute offenbar keinerlei Mühe bekunden, die Statistiken sind: Diese nämlich fahren unbehelligt von dieser Diskussion damit fort, die Geschlechter entlang der ungleichen Verteilung der Ressourcen Zeit, Geld und Entscheidungsmacht zu konstruieren. Wenn man hier zum Schluss gelangen kann, dass der Bedeutungsverlust von Geschlecht offenbar keine Bedeutung hat – zumindest nicht für das Geschlecht; nicht für die Zweigeschlechtlichkeit und nicht für die Geschlechterhierarchie, die wiederum doch maßgeblich verantwortlich ist für die Konstruktion von Geschlecht -, wenn wir es hier also mit dem Phänomen eines irgendwie bedeutungslosen Bedeutungsverlustes zu tun haben, so liegt dies womöglich daran, dass Geschlecht als Bedeutung überhaupt inadäquat verhandelt wird...Haben wir mit der Kritik an Geschlechtszuschreibungen, an normativen Geschlechtsidentitäten, -festschreibungen und Bedeutungszuweisungen womöglich Strukturen ins Visier genommen, die für die 'Herstellung' von Geschlecht heute gar nicht mehr zentral sind? Ja, mehr noch, kann diese Rahmung nicht ihrerseits geschlechtersegregierende Wirkung entfalten, indem sie in der Tendenz einer individualisierenden Perspektive Vorschub leistet, die jede Person selber für ihre Positionierung verantwortlich macht?" (ebd.: 79f.). Sie kritisiert in diesem Zusammenhang Butlers Lacan – Rezeption. Zunächst stimmt sie Butler darin zu, dass Lacan ein bestimmtes patriarchales Modell verabsolutiere: "Zurecht stellt Butler fest, dass sich in dieser Lacan eigenen Verknüpfung von strukturaler Anthropologie und Linguistik unter der Hand eine bestimmte, nämlich patriarchal organisierte Verwandtschaftsstruktur zu einer universellen

Regel der Enkulturation aufschwingt..." (ebd.: 51). Sie wirft Butler jedoch vor, das Lacanische Symbolische mit dem Lacanschen Imaginären zu verwechseln, also Geschlecht auf eine normativ vorgegebene Identität (das Imaginäre) zu reduzieren, die angeblich durch die symbolische Ordnung vermittelt werde. Dabei habe das Symbolische bei Lacan gerade nichts mit Identitätskonstruktionen zu tun, sondern unterlaufe diese vielmehr: "Denn macht Butler auch zurecht die Ebene des Symbolischen für die geschlechtliche Subjektwerdung verantwortlich, bleibt gleichwohl zu fragen, ob sie mit ihrer Kritik nicht genau diese verfehlt: Die 'symbolische Position' nämlich, von der sie spricht als der normativen *Vorlage* einer Identifikation im eben genannten Sinn, ist genau nicht jene symbolische Position, von der Lacan spricht als dem *Ort*, an den das Subjekt nach seinem Eintritt in die symbolische Ordnung verwiesen ist...Als Funktion des Symbolischen ist das Lacan'sche Subjekt zutiefst von einer Enteignung gekennzeichnet, das Symbolische gerade das, was jede Identität bestreitet. Genau diesen aufschiebenden Gehalt des Symbolischen scheint Butler zu übersehen, wenn sie Lacans 'Position' des Subjekts im Symbolischen 'als 'diskursive Forderung' nach einer 'kohärenten Identität' begreift..." (ebd.: 55f.).

Soiland hält Butlers Forderung nach Dekonstruktion und Pluralisierung von Geschlechtsidentitäten nicht für subversiv, sondern für absolut dem neoliberalen Zeitgeist entsprechend: "...dann kann man sagen, dass die ganze Vervielfältigung der Geschlechtlichkeit, also der Wunsch, der Geschlechterdifferenz keine Grenze mehr aufzuerlegen, sondern sie in eine Pluralisierung der Geschlechtlichkeit übergehen zu lassen, dieser Wunsch ist nicht etwas anderes, er ist nicht etwas Subversives zum gegenwärtigen Zeitgeist...Es ist eigentlich das, was heute in der Soziologie als neoliberale Subjektivierungsweise bezeichnet wird, also der Umstand, dass Menschen möglichst flexibel sein sollen, dass sie ihre eigene Persönlichkeit anpassen können müssen und dass auch ihr Geschlecht eine frei flottierende Humanressource sei, die sie je nach Gelegenheit so oder anders einsetzen können müssen." (ebd.: 109). Sie setzt daher dekonstruktivistischen Ansätzen das Denken Luce Irigarays entgegen, die davon ausgeht, dass nicht etwa beide Geschlechter, sondern lediglich das männliche Subjekt konstruiert werde und die Weiblichkeit lediglich als das am männlichen Subjekt nicht Aufgehende gelte (ebd.: 110).

Dieses nicht Aufgehende ist in der Tradition von Lacan und Irigaray "der Mangel", die ärgerliche Tatsache, dass der Mensch überhaupt Teil der Gesellschaft ist: "In der Psychoanalyse meint das Negative den Umstand, dass das menschliche Wesen auf andere angewiesen ist. Wir werden abhängig geboren, wir sind auf Pflege angewiesen, wir sind emotional auf andere angewiesen, wir sterben. Und dieser ganze Bereich der Verwiesenheit – Lacan nennt ihn auch einfach 'der Mangel' – ist eine große narzisstische Kränkung. Freud hat

gesagt, wir seien nicht Herr im eigenen Haus." (ebd.: 109f.). Und die bürgerliche Gesellschaft und die mit ihr einhergehende patriarchale Struktur sind nichts anderes als ein Versuch, diese narzisstische Kränkung zu verdrängen: "Der Umstand, dass wir angewiesen sind auf andere, ist eigentlich die große Kränkung, die in unserer Kultur beständig auch zu negieren versucht wird. Man kann sagen, das ganze bürgerliche Subjekt des 19. Jahrhunderts sei der Versuch, diesen Umstand auszutricksen, indem der Mensch versucht, durch Disziplin, durch irgendwelche Selbsttechnologien, Meister über sich selber zu werden. Das bürgerliche Subjekt ist aber damit einhergegangen, dass dieser Bereich, der nicht dazu gepasst hat, quasi abgespalten wurde. Dieser Bereich ist in die eigens dafür erfundene 'Privatsphäre' abgeschoben worden, und die Frauen waren dann dafür zuständig. Sie waren dafür zuständig, den kränkenden Bereich der Menschen zu pflegen. Gleichzeitig hat man aber diesen Bereich und ihre Tätigkeit in diesem Bereich abgewertet oder überhaupt negiert. Diesen Bereich gibt es eigentlich gar nicht. Es ist eine Abspaltung, eine Verleugnung und eine Abtrennung, so dass am Schluss das männlich bürgerliche Subjekt so aussehen konnte, als könne es ohne Abhängigkeit leben." (ebd.: 110).

Ausgehend von ihren Lacanianischen Prämissen kritisiert Soiland die Emanzipationsbewegung von 1968 und ihre Ergebnisse. Diese Bewegung, so Soiland, sei einem Missverständnis aufgesessen, als sie die Autorität des Vaters und der im Sozialisationsprozess auf ihn folgenden Vaterfiguren attackierte. Lacan selbst habe den revoltierenden Studierenden bereits entgegengehalten, dass sie mit dem Sturz der väterlichen Autorität lediglich neue Zwänge installieren würden: "Er warnte seine Studierenden, die mit ihren Protesten auch ihn selbst als Autorität in Frage stellten, mit dem berühmt gewordenen Ausspruch: 'Was ihr wollt, ist ein neuer Herr. Ihr werdet einen bekommen.' ...Wofür er diese 'Brigade von Laientheologen in Sachen Triebbefreiung' ...sensibilisieren wollte, war, dass sie mit ihrer Kritik der Autorität lediglich ein 'tyrannisches, auf dem Ideal der Kommunikation und der pädagogischen Beziehung gegründetes System' ...begründen halfen, dessen Sklaven sie schlussendlich selbst werden würden...Und er nannte dieses System ironisch 'Diskurs der Universität', ein System, das sich – darin gleichsam ein Meister ohne Kopf – nicht nur unangreifbar machte, sondern in der Abwesenheit der Autorität das Subjekt dem unendlichen Regress eines Ideals der Triebbefriedigung aussetzte...Lacan war zu dieser Historisierung aufgrund seines sprachtheoretischen Verständnisses der ödipalen Konstellation in der Lage. In der Sichtweise Lacans ist der ödipale Mythos nicht länger eine anthropologische Konstante, wie Freuds Texte dies zuweilen nahelegen...Lacan macht sich über die Zeitbedingtheit der ödipalen Konstellation – das heißt der bürgerlichen Kleinfamilie – und folglich deren zwangsläufigen Untergang keine Illusion. Doch in seinen Seminaren versucht

er, seinen Zuhörern nahezubringen, warum auch die postödipale Konstellation nicht einfach ins Reich der Freiheit führt." (ebd.: 251f.).

In der "postödipalen Gesellschaft" (ebd.: 247) tritt an die Stelle des Verbotes des Genießens ein Gebot zu genießen; angesichts der Abwesenheit von Autoritäten kann sich das Individuum nur noch selbst dafür verantwortlich machen, wenn es daran scheitert, alle Genussmöglichkeiten zu nutzen (ebd.: 194). Der "Diskurs der Universität" suggeriert, es komme nur auf das richtige Wissen an, wie man zum Genuss finde (ebd.: 259). Dass das Glück niemals gefunden wird, ist laut Soiland eine anthropologische Gegebenheit: ""Es handelt sich um eine neopatriarchale Struktur, die sich entpersonalisiert hat...Die Instanz, die dafür verantwortlich gemacht werden kann, dass ich mein Glück nicht finde, ist verschwunden. Dennoch finde ich das Glück natürlich nicht. Das gehört zum menschlichen Wesen." (ebd.: 194). Denn für das menschliche Genießen ist die Unmöglichkeit der endgültigen Befriedigung konstitutiv: "Im menschlichen Genießen gibt es immer etwas, das unmöglich ist...Der Mensch wäre unglücklich, wenn es diese konstitutive Unmöglichkeit nicht gäbe...Es gibt sogar eher eine Befriedigung, wenn es diese konstitutive Unmöglichkeit gibt. Wir kennen das, wenn wir beispielsweise schwierige Texte verstehen wollen. Es befriedigt uns nicht, wenn diese Texte in ein bachelorisiertes Modulwissen übersetzt werden. Damit fehlt das eigentlich Interessante: das Hindernis." (ebd.: 195). Diese These übernimmt sie von Lacan – dieser sagt ja, das menschliche Begehren werde angetrieben vom Wunsch nach der Wiederherstellung eines Urzustandes vollständiger Erfüllung, den es so jedoch nie gegeben habe (ebd.: 256).

Im Neoliberalismus werde nun suggeriert, es gebe diese Unmöglichkeit gar nicht, was die Individuen aber zwangsläufig scheitern lasse (ebd.: 196). Dieses Begehren, gerichtet auf die Wiederherstellung der totalen Verfügbarkeit der Mutter, bleibe zwangsläufig "phallisch" und reproduziere das Patriarchat (ebd.: 198), obwohl Frauen und Mädchen überall versprochen werde, nun auch die männliche Position einnehmen zu können (ebd.: 201). Soiland fordert nun mit Irigaray ein "anderes Genießen", das nicht mehr patriarchal strukturiert ist: "Was Irigaray deshalb versucht zu denken, ist eine andere Form der Begehrensstruktur, in der die für den Menschen konstitutive Unmöglichkeit nicht von einem Verbot herkommt. Konkret: dass nicht der Vater dem Kind den Zugang zum Körper der Mutter verbieten muss, sondern, dass die Frau selbst dem Kind eine Struktur und damit eine Grenze geben kann, mit der ihre Subjektivität ins Spiel kommt. Dies würde ein ganz anderes Begehren, sowohl für das Mädchen wie für den Jungen, ermöglichen." (ebd.: 198). Zwei Subjekte, Mutter und Kind, würden sich gegenseitig die Grenze des Genießens geben, eine Subjekt-Subjekt-Beziehung würde die patriarchale Subjekt-Objekt-Beziehung

überwinden (ebd.: 199f.). Dieses Ziel ist nur erreichbar, wenn die in unserer Kultur dominierende Vorstellung überwunden wird, dass die Fürsorge der Mutter und ihre emotionale Zuwendung einfach so vorhanden wären. Auch hier schließt Soiland an Irigaray an: "Irigaray formuliert das so, dass das, was die Mutter uns gibt, in unserer Kultur keine symbolische Repräsentanz, keine gesellschaftliche Existenz hat." (ebd.: 208).

IV. Kritik an Tove Soilands Thesen

Tove Soilands Gesellschaftsdiagnose ist zunächst einmal empirisch fragwürdig. Aus der Tatsache, dass das neoliberale Subjekt zu ständiger Selbstoptimierung aufgerufen ist und seine ganze Persönlichkeit eigenverantwortlich vermarkten soll, schließt sie, es gebe heute einen „Zwang zum Genuss“, und die traditionellen autoritären Strukturen spielten überhaupt keine Rolle mehr.

Andreas Peglau tritt dieser nicht nur von Soiland vertretenen These mit empirischem Material entgegen: „Welches Ausmaß an auch körperlicher Unterdrückung hinter kleinfamiliären Mauern weiterhin stattfindet, ließ sich jüngst dem Buch *Deutschland mißhandelt seine Kinder* entnehmen...Laut Kinderschutzbund Deutschland sterben jede Woche in der BRD drei Kinder durch Misshandlung oder Vernachlässigung...Schwere Vernachlässigung erleben 10 Prozent der Kinder, leichtere Formen von Vernachlässigung 50 Prozent. Emotional misshandelt werden 17, körperlich misshandelt 15 Prozent – ebenso viele erleiden sexuellen Missbrauch, zwei Prozent von ihnen in schwerer Form...Die diesbezüglichen Dunkelziffern dürften hoch sein...In aktuellen Befragungen gaben 40 Prozent der Eltern an, ihre Kinder zu schlagen...Aber auch durch ´sublimere Techniken´ kann ´primärer Autoritarismus´ erzeugt werden. Entfremdende ´Sekundärtugenden´, wie sie schon im Wilhelminischen Deutschland angestrebt wurden, möchten die meisten weiterhin herstellen: 88 Prozent der Eltern wollen ihren Kindern vor allem ´Höflichkeit und gutes Benehmen´ beibringen...70 Prozent ´Disziplin´. Durchaus üblich ist noch immer eine Haltung, wie sie 2014 in einem Internetforum namens *netpapa*...zum Ausdruck gebracht wurde: ´Autoritäre Elemente in der Kindererziehung´ seien ´sicherlich auch nötig´, werde doch ´(d)as Kind im späteren Leben immer wieder mit Autoritäten zu tun haben, denen es sich auch beugen und unterordnen muss´, vor allem im ´Berufsleben´. Anders ausgedrückt: Es krümme sich beizeiten, wer ein Häkchen werden soll. Dass selbst strikt autoritäre, ausdrücklich auf ´Gehorsam´ ausgerichtete Erziehung hierzulande keinesfalls ´out´ ist, belegen unter anderem

die Publikationen des ehemaligen Leiters der Salem – Schule, Bernhard Bueb, und ihre positive Aufnahme in der *Bild – Zeitung* und anderen Medien.“ (Peglau 2018: 111f.).

So einiges spricht also nach wie vor für Adornos These: „Die Gesellschaft wird zusammengehalten durch die wenn auch vielfach mittelbare Drohung körperlicher Gewalt...“ (Adorno 1997(3): 32).

Auch beim Thema Sexualität gibt es Hinweise darauf, dass zwar eine Liberalisierung, aber keine Befreiung stattgefunden hat:

- 2006 veröffentlichte der auch von Peglau erwähnte Bernhard Bueb, der ehemalige Leiter des Eliteinternats Schloss Salem, sein Buch „Lob der Disziplin“, ein Plädoyer für die Rückkehr zur autoritären Erziehung. Das Buch wurde ein Bestseller. Bueb vertrat Thesen wie die folgende: „Der Weg zur Selbstdisziplin und damit zur Freiheit führt über Disziplin. Man muss zum Beispiel mit einer 16-jährigen darüber diskutieren, ob sie in die Disko darf. Die Eltern müssen mit dem Mädchen über die Gefährdungen sprechen und klären, ob sie ihm zutrauen, diesen zu widerstehen. Alles andere jedoch – Drogen, Alkohol, Zigaretten, Sexualität – müssen wir der 16-jährigen verbieten: Sie muss sexuell nicht alles ausprobieren, damit sie ihr Sexualleben einmal frei gestaltet.“ (Spiegel Online, 11.9.2006).
- In den Folgejahren setzte die Kampagne gegen „sexuelle Verwahrlosung“ ein. Vorangetrieben wurde sie unter anderem von Bernd Siggelkow, Sozialarbeiter und Leiter des christlichen Kinder- und Jugendzentrums Arche e.V., der Prognosen wie die folgende abgab: „Vergewaltigungen und Gewalt in der Sexualität werden eine immer größere Rolle spielen. Kleine Geschwister werden Opfer ihrer größeren Brüder und Schwestern werden...Auch die Spielplätze sind dann nicht mehr sicher. ...Was da hilft, könnte man vielleicht noch fragen? Nun, schaden würde es in jedem Fall nicht, wenn wir den gefährdeten Kindern ´einen Gott vorstellen, der Geborgenheit ist´ nach dem Schema von Psalm 121: ´Der Herr behüte dich vor allem Bösen, er behüte dein Leben.´“ (Niemeyer 2010: 27f.). Siggelkow ist unter anderem mit dem damaligen BILD – Chefredakteur Kai Diekmann befreundet (ebd.: 27). Es gab neben Siggelkows Buch in diesen Jahren eine ganze Reihe von Medienbeiträgen über eine „Generation Porno“ - einer ganzen Generation von Kindern und Jugendlichen wurde unterstellt, „sexuell verwahrlost“ zu sein, also lieblos, pornosüchtig, verantwortungslos beim Thema Verhütung und beim „ersten Mal“ immer jünger. Mit der empirischen Wirklichkeit hatte dieses Bild wenig zu tun. So wurde

das Alter beim „ersten Mal“ keinesfalls immer geringer – (Klein/Sager 2010: 105), und für die Qualität des „ersten Mals“ war das Alter irrelevant – als viel wichtiger wurde etwa die Möglichkeit eingeschätzt, mit der Partnerin/dem Partner über die eigenen Wünsche kommunizieren zu können. Diejenigen, die ihr „erstes Mal“ relativ früh erlebt hatten, schätzten ihre sexuelle Kommunikationsfähigkeit im Erwachsenenalter sogar besser ein als die Durchschnitts- oder Spätstarter (ebd.: 107f.). Beim Thema Verhütung war über die Jahrzehnte ein kontinuierlicher Anstieg des verantwortlichen Umgangs bei Mädchen und Jungen festzustellen, und als Motiv für sexuelle Aktivitäten hatte Liebe im Verhältnis zum Jahr 1970 deutlich an Bedeutung gewonnen (ebd.: 110f.). Pornographie war durch das Internet zwar leichter zugänglich geworden, und viele Jugendliche hatten pornographische Darstellungen schon einmal gesehen, aber die deutliche Mehrheit konnte sehr wohl zwischen diesen Darstellungen und der Realität unterscheiden (Vollbrecht 2010). All das verhinderte diese Kampagne jedoch nicht – Jugendsexualität galt wieder einmal als gefährlich und gefährdet zugleich.

- Ab 2013 gab es in Baden – Württemberg eine Kampagne von CDU, AfD und erzkonservativen Gruppen gegen den neuen Bildungsplan, der die Thematisierung „sexueller Vielfalt“ vorsah, also eine nicht abwertende Behandlung etwa von Homosexualität und Transpersonen. In einer Online – Petition und bei mehreren Demonstrationen wurde etwa eine „Frühsexualisierung von Kindern“ kritisiert, obwohl sexuelle Vielfalt erst ab der 7. Klasse eine Rolle spielen sollte (queer.de, 15.9.2015). Seit 2017 ist mit der AfD in ganz Deutschland eine rechtspopulistische Partei wahlpolitisch erfolgreich, die unter anderem auf sexualpolitischem Gebiet reaktionäre Positionen vertritt: „Eine einseitige Hervorhebung der Homo- und Transsexualität im Unterricht lehnen wir ebenso entschieden ab wie die ideologische Beeinflussung durch das „Gender - Mainstreaming“. Das traditionelle Familienbild darf dadurch nicht zerstört werden. Unsere Kinder dürfen in der Schule nicht zum Spielball der sexuellen Neigungen einer lauten Minderheit werden.“ (AfD 2016: 54) heißt es etwa in ihrem Parteiprogramm.
- Nach wie vor gibt es im deutschen Strafgesetzbuch den Paragraphen 180, „Förderung sexueller Handlungen Minderjähriger“, der es etwa Betreuungspersonen im Zeltlager verbietet, unter 16jährigen Paaren das gemeinsame Übernachten zu erlauben (Gesetze im Internet, 2024). Es handelt sich um den Nachfolgeparagraphen des alten Kuppeleiparagraphen, der es generell verbot, unverheirateten Paaren Gelegenheit zum Sex zu verschaffen. Die von Justizminister Maas eingesetzte

Expert*innenkommission zur Reform des Sexualstrafrechts empfahl 2017 die Streichung dieses „alten Zopfes“ (Süddeutsche Zeitung, 18.7.2017) – umgesetzt wurde das seitdem aber nicht.

- 2022 wurde eine Bundeswehr – Soldatin von ihrem Vorgesetzten gemaßregelt, weil sie in ihrem Privatleben auf einer Datingplattform nach Sexdates im Rahmen einer offenen Ehe gesucht hatte. Das Bundesverwaltungsgericht gab ihrem Vorgesetzten Recht, weil sie den Eindruck der „sexuellen Zügellosigkeit“ erzeugt und damit dem Ansehen der Bundeswehr geschadet habe. 2023 wurden dann die Richtlinien der Bundeswehr, die seit den Anfängen weitgehende Eingriffe in das private Sexualverhalten ihrer Angehörigen erlaubten, überarbeitet. Aber nach wie vor gibt es Grenzen des Erlaubten – das Zeigen von Genitalien auf Fotos kann nach wie vor sanktioniert werden, obwohl es einvernehmlich und außerhalb der Dienstzeit geschieht. Und das Verteidigungsministerium begründet die Änderungen auf Nachfrage mit „veränderten gesellschaftlichen Werten“, also nicht prinzipiell (Reservistenverband, 13.3.2024).

Es spricht bei genauerem Hinsehen also immer noch viel für Adornos Einschätzung aus den frühen 1960er Jahren, „...dass die Befreiung des Sexus in der gegenwärtigen Gesellschaft bloßer Schein sei...Sexuelle Freiheit ist in einer unfreien Gesellschaft so wenig wie irgendeine andere zu denken.“ (Adorno 1997(4): 536). Genitale Sexualität, so Adorno, wird zwar nicht mehr in der alten Weise tabuisiert – sie wird vielmehr kulturindustriell verwaltet und standardisiert. Dabei wird sie zu nichts anderem als einer Art Sport – pure Genitalität, wie die Kulturindustrie sie präsentiert, ist etwas Mechanisches und Lustloses (ebd.: 536ff.). Das eigentlich Ekstatische an der Sexualität und auch das eigentlich gesellschaftlich Anstößige, keinem nützlichen gesellschaftlichen Zweck Dienende ist das Weiterleben der infantilen Partialtriebe in der Erwachsenensexualität: „Slavoj Žižek hat das Zusammenspiel dieser beiden Ebenen im Sex...dargelegt: ´Reifer´ Sex zwischen den sprichwörtlichen mündigen Erwachsenen...ist per definitionem entsexualisiert und verwandelt sich in mechanisches Kopulieren...´ Erregend wird dieses Kopulieren erst mit der Zergliederung der sexuellen Begegnung durch die Partialtriebe – in diese ganz bestimmte Berührung, jenen ganz bestimmten Blick, eine bestimmte Art zu küssen usw. Partialtriebe wie der Schautrieb und die kindliche Sexualneugier leisten für Žižek einen unverzichtbaren Beitrag zur Erwachsenen – Sexualität...“ (Lewin/Ludwig 2019: 130). Adornos These lautet nun, dass bei aller Liberalisierung der genitalen Sexualität die Partialtriebe umso mehr gehasst werden: „Mit der zunehmenden sozialen Bestätigung der Genitalität steigt der Druck gegen die Partialtriebe und gegen ihre Repräsentanten in genitalen Beziehungen.“ (Adorno 1997(4):

538f.). Es gibt also weiterhin Verfolgungen von Gruppen, auf die die verpönte, nicht gesellschaftlich nützliche und nach wie vor verdrängte Lust projiziert wird – heute etwa die der „sexuellen Verwahrlosung“ verdächtigten Jugendlichen.⁵

Tove Soiland hat für all das keinen Blick. Wie hängt das mit ihren theoretischen Prämissen zusammen?

Ihr Lacanianisches Subjektverständnis führt dazu, dass der weiterhin bestehende und die Menschen bis in ihr Innerstes prägende Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft⁶ ausgeblendet wird. Denn, wie sie selbst sagt, folgert sie ja aus Lacans Theorie, dass es zur Natur des Menschen gehört, das Glück nicht finden zu können (s.o.). Das Leiden an den Verhältnissen wird so psychologisiert und anthropologisiert, und das bürgerliche Subjekt ist nichts anderes als eine Verleugnung der grundlegenden Abhängigkeit des Menschen – es wird also nicht von einer bestimmten Gesellschaftsformation hervorgebracht, sondern von der anthropologisch gegebenen psychischen Struktur, konkret vom Narzissmus des Spiegelstadiums, der sich mit dem Angewiesensein auf andere nicht abfinden kann. Wenn sich aber bürgerliche Gesellschaft und Psyche „des Menschen“ so im Einklang befinden, was ist an der bürgerlichen Gesellschaft dann eigentlich noch kritikwürdig? Wie kann Soiland ihr feministisches Projekt dann noch rechtfertigen?

Dieser Psychologismus schlägt an anderen Stellen unvermittelt in Soziologismus um: „Dem in den studentischen Revolten zirkulierenden Slogan ´Strukturen gehen nicht auf die Straße´, in dem sich ein Unmut am Strukturalismus artikuliert, hielt Lacan entgegen, dass Strukturalist zu sein gerade nicht bedeute, von der Ahistorizität derjenigen Strukturen auszugehen, die die Subjekte formieren...Lacans Antwort, dass ´Strukturen sehr wohl auf die Straße gehen´...bringt zum Ausdruck, dass sich in seinem Verständnis die Strukturen gerade auch in ihren historischen Verschiebungen den Subjekten in einer Weise auferlegen, die sich der Durchschaubarkeit der Agierenden entzieht.“ (Soiland 2022: 253). Auf der einen Seite also ein Hervorwachsen der bürgerlichen Gesellschaft aus der menschlichen Psyche, auf der anderen Seite eine allmächtige bürgerliche Gesellschaft, die die Individuen sogar dann noch restlos determiniert, wenn sie gegen sie aufbegehren, und jede Protestbewegung für ihre eigene Erneuerung in Dienst nimmt.

5 Zur Aktualität von Adornos Argumentation s. auch Brockmann/Palatini 2021.

6 „Das vereinzelt Individuum, das reine Subjekt der Selbsterhaltung, verkörpert im absoluten Gegensatz zur Gesellschaft deren innerstes Prinzip...Die Gesellschaft hat ihm die Vereinzelung aufgeprägt...“ (Adorno 1997(5): 55).

Diese beiden Extrempositionen gehen logisch auseinander hervor, denn einem ungesellschaftlich verstandenen Individuum entspricht auf der anderen Seite eine dem Individuum absolut selbständig gegenüberstehende Gesellschaft. Diese Aufspaltung kritisiert Ulrich Sonnemann in Anlehnung an Hegels Kritik des psychologischen Solipsismus schon an Freud: „...das Verhältnis zweier Faktoren zueinander kann nicht bestimmt werden, wo es seinerseits *sie* erst bestimmt, sie es als schon bestimmte Faktoren, wie die Theorie es verlangt, also gar nicht eingehen; daher setzt sie sie stillschweigend als unabhängig voneinander bestimmbare schon voraus, gegen die Empirie, die von einer Phase des Individuationsprozesses, in der, isoliert zunächst, das Individuum in seine Situationen wie in einem kontrollierten Experiment erst geraten würde, nicht schon jeweils in ihnen...sich befände, nichts weiß.“ (Sonnemann 1970: 213).

Soiland will einerseits Lacanianische Subjekttheoretikerin und andererseits marxistisch – feministische Gesellschaftskritikerin sein. Damit gerät sie in den unauflösbaren Widerspruch von psychologischem und soziologischem Determinismus. Gleichzeitig soll das falsche Ganze dann aber doch politischer Praxis zugänglich sein – eine neue, nicht-patriarchale Vergesellschaftung soll durchgesetzt werden, ein Subjekt – Subjekt – Verhältnis statt des patriarchalen Subjekt – Objekt – Verhältnisses. Diese Forderung wirkt vor dem Hintergrund der von ihr selbst konstruierten Ausweglosigkeit jedoch wie ein hilfloser Appell.

Der Weg der Kritischen Theorie ist ein anderer: Sie plädiert für die wechselseitige Kritik von marxistischer Gesellschafts- und psychoanalytischer Subjekttheorie. „Marxismus und Psychoanalyse zusammenzufügen, wie sie sind, hieße synkretistisch beider Blindheiten für die Sache des je andern zusammenfügen: hieße übersehen, wie Marx noch zu sehr übersah, dass Geschichte in den Menschen so gründlich Natur immer schon geworden ist, wie diese, was Freud übersah, die Tendenz hat, in ihnen Geschichte zu werden: Bewegung ihres Selbstbewusstseins als Natur, was dann freilich weder blinder Triebwille noch Introspektion in ihn heißen kann, sondern Praxis: in den Geschichtsprozess eingreifendes Unberechenbarwerden des Verhaltens der Menschen...Dass die Psychoanalyse an einem Moment von Gesellschaftlichkeit scheitert, deren pionierhafte Theorie ihrerseits an einem von Innerlichkeit scheitert, heißt, dass sie füreinander nicht positive Komplemente sein können, sondern ihre gegenseitigen kritischen Regulative sie vorantreibende Negationen sind; dass sie in einem unendlichen Progress von Vermittlungen einander sich nähern, in welchem sie mit dem, was sie an anthropologischen wie Geschichtserkenntnissen jedes schon auf seiner Seite gesichert haben, allem Begriffsstarren und Scheinspekulativen der je andern Seite kritisch ins Wort fielen.“ (ebd.: 215) – ein Musterbeispiel für Adornos Denken in Konstellationen (s.o.).

Soiland hingegen versucht genau das, was Sonnemann hier ablehnt – Marxismus und Psychoanalyse zusammenzufügen, wie sie sind. Dabei stützt sie sich auf eine Interpretation der Psychoanalyse wie die Lacansche, die Freuds psychologistische Irrtümer auf die Spitze treibt. Dass sie hierbei in unreflektierte theoretische Aporien gerät und empirisch wichtige gesellschaftliche Erscheinungen ausblendet, spricht deutlich für die ungebrochene Aktualität des Psychoanalyse – Verständnisses der Kritischen Theorie.

Soilands Kritik an dekonstruktivistischen Ansätzen ist jedoch Recht zu geben – da die Wertabspaltung nicht überwunden ist, ist die Bildung eines politischen Subjekts des Feminismus weiterhin notwendig. Dazu gehört aber die Analyse der historisch spezifischen Form des warenproduzierenden Patriarchats und ihre Konfrontation mit psychoanalytischen Einsichten.

Auch Soilands These, dass die Unmöglichkeit der vollständigen Erfüllung für das menschliche Begehren konstitutiv sei, hat einen wahren Kern. Herbert Marcuse argumentiert ähnlich: In einer nicht-repressiven Kultur verschwinden keineswegs alle Probleme, denn die Individuen sind nun frei, sich ständig neu zu entwerfen, und stehen unter dem Druck, diese Möglichkeit auch zu nutzen. „Der Anstieg des Lustprinzips würde so Schmerzen, Versagungen und Konflikte erzeugen – individuelle Konflikte im Streben nach Befriedigung.“ (Marcuse 1995: 224). Diese inneren Konflikte beim Streben nach immer wieder neuen Arten der Befriedigung hätten jedoch nichts mehr zu tun mit dem von Lacanianern unterstellten Streben, einen angeblich naturgegebenen Narzissmus zu stillen.

Fazit

Tove Soiland geht es darum, das politische Subjekt des Feminismus zurückzugewinnen und die Dominanz dekonstruktivistischer Ansätze zu überwinden. Zu Recht weist sie auf das Weiterbestehen patriarchaler Strukturen trotz aller Flexibilisierung der Rollenvorstellungen hin.

Sie greift auf das Subjektverständnis der Lacanschen Psychoanalyse zurück. Dieser entnimmt sie die These, der Mensch sei ein grundsätzlich bedürftiges, auf andere Menschen angewiesenes und daher durch die Sprache determiniertes Wesen, erlebe diese Bedürftigkeit und Abhängigkeit jedoch als Kränkung seines naturgegebenen Narzissmus und sei in seinem Begehren Zeit seines Lebens bemüht, sie zu verleugnen. Sie stimmt Lacans Schülerin und feministischer Kritikerin Luce Irigaray darin zu, dass es bei Lacan immer noch

eine Verabsolutierung eines patriarchalen Modells der Subjektwerdung gebe – Frauen kämen in unserer gesamten sprachlichen Ordnung bis hin zur Lacanschen Theorie nur als defizitäre Männer vor. Dekonstruktivistische Ansätze gingen fälschlicherweise davon aus, beide Geschlechter würden durch normativ vorgegebene Identitäten konstruiert werden, obwohl in unserer Kultur faktisch ein Ein – Geschlechter – Modell herrsche. Demgegenüber plädiert sie für ein neues, nicht-patriarchales Begehren, in dem sich die Geschlechter als Subjekte und nicht als Subjekt und Objekt gegenüberreten würden.

Die 68er – Bewegung mit ihrer Forderung nach Befreiung des Begehrens habe lediglich das Patriarchat modernisiert, weil das menschliche Begehren eben nie frei sei – es sei immer getrieben vom Wunsch nach Wiederherstellung eines imaginären Urzustandes der vollkommenen Erfüllung vor der narzisstischen Kränkung durch die Angewiesenheit auf andere, und es scheitere daher zwangsläufig. Der Neoliberalismus lebe von der Illusion, es gebe dieses notwendige Scheitern gar nicht, vollständige Erfüllung sei möglich, und es liege nur am einzelnen Menschen, wenn das Glück nicht erreicht werde. Damit entstehe ein Zwang zum Genießen.

Emanzipation sei nur möglich, wenn diese Schranke des Genießens akzeptiert werde und die mütterliche Gabe, die die Abhängigkeit des Menschen beweise, einen Platz in der symbolischen Ordnung erhalte. Das Psychoanalyse – Verständnis der Kritischen Theorie sei obsolet, weil die Kritische Theorie das autonome Individuum herstellen wolle; mit Lacan sei hingegen gerade die unbewusste sprachliche Determinierung des Subjekts als emanzipatorisches Potential zu erschließen.

Schon Lacan gerät jedoch in unauflösbare Widersprüche: Einerseits stellt er die Sprache ins Zentrum seines Subjektverständnisses, andererseits behauptet er, über die Sprache, ein soziales Phänomen, einen unmittelbaren Zugang zum Unbewussten zu erlangen, das angeblich unabhängig von gesellschaftlichen Verhältnissen ist. Seine These vom anthropologisch gegebenen Narzissmus steht empirisch auf schwachen Füßen.

Irigaray weist zurecht auf die patriarchalen Verkürzungen bei Lacan hin, vertritt aber einen ahistorischen Begriff von Tauschbeziehungen und Patriarchat und kann daher das kapitalistische Patriarchat nicht auf den Begriff bringen. Stattdessen geht sie davon aus, es gebe etwas unmittelbar leiblich Gegebenes, der Frau Eigenes, das gegen die patriarchale Ordnung ausgespielt werden könne. Die Deformationen der Sexualität beider Geschlechter im kapitalistischen Patriarchat können damit nicht kritisiert werden. Lacans anthropologischer Determinismus wird nicht überwunden.

Tove Soiland übernimmt Lacans anthropologisches Modell und reproduziert damit seinen Solipsismus – aus der Psyche eines ungesellschaftlich gedachten Subjekts wächst die bürgerliche Gesellschaft hervor, sie ist eine Antwort auf die narzisstische Kränkung des Subjekts. Diesem Psychologismus steht unvermittelt eine soziologistische Argumentation gegenüber – die bürgerliche Gesellschaft ist allmächtig und nimmt jede Protestbewegung für ihre eigene Erneuerung in Dienst. Trotz dieses doppelten Determinismus will sie aber eine neue, nicht-patriarchale Ordnung durchsetzen, obwohl sie mit ihren theoretischen Prämissen jeder grundlegenden Kritik der gesellschaftlichen Totalität den Boden unter den Füßen wegzieht. Ihr politisches Ziel wird so zum hilflosen Appell.

Der Ausgang von einem isoliert gedachten Subjekt führt auch dazu, dass der grundlegende Antagonismus zwischen Individuum und bürgerlicher Gesellschaft aus dem Blick gerät – empirisches Material gerät aus dem Blick, das auf weiterbestehende Gewaltverhältnisse und weiterbestehende Sexualtabus hinweist. Sie missversteht den neoliberalen Aufruf zur Selbstvermarktung daher als einen „Zwang zum Genießen“.

All das weist darauf hin, dass die Psychoanalyse – Verständnis der Kritischen Theorie eben doch nach wie vor aktuell ist und auch zur Kritik der Lacanschen Interpretation herangezogen werden kann. Die wechselseitige Kritik von Freudscher Subjekt – und marxistischer Gesellschaftstheorie (letztere ist mit der Wertabspaltungskritik als Kritik des warenproduzierenden Patriarchats zu lesen) weist den Weg, um aufzudecken, wie das Individuum bis in sein Innerstes hinein von gesellschaftlichen Zwängen geprägt ist und eine Gesellschaft reproduziert, der es gleichzeitig fremd gegenübersteht. Und ohne Kritik des kapitalistischen Patriarchats auch kein Subjekt des Feminismus.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1997): Negative Dialektik. Gesammelte Schriften, Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Ders. (1997(2)): Thesen über die Sprache des Philosophen. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 1, Philosophische Frühschriften, 366-373. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Ders. (1997(3)): Die revidierte Psychoanalyse. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 8, Soziologische Schriften 1, 20-42. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Ders. (1997(4)): Sexualtabus und Recht heute. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 10.2, Kulturkritik und Gesellschaft II, 533-554. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Ders. (1997(5)): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 8, Soziologische Schriften 1, 42-93. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Ders. (2007): Vorlesung über Negative Dialektik: Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Ders. (2017): Ästhetik (1958/59). Nachgelassene Schriften. Abteilung IV: Vorlesungen. Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

AfD (2016): Programm für Deutschland. URL: https://www.afd.de/wp-content/uploads/2023/05/Programm_AfD_Online_.pdf. Zugriff: 29.10.2024.

Bär, Jochen A. (2012): Sprachtheorie und Sprachgebrauch der deutschen Romantik. URL: https://www.uni-vechta.de/fileadmin/user_upload/Germanistik/Mitarbeiter/Baer_Jochen_A/spracheromantik.pdf. Zugriff: 29.10.2024.

Brockmann, Karin/Palatini, Myrte (2021): „Sexualtabus und Recht“. Ein Gespräch zu Adornos Text. URL: <https://www.rav.de/publikationen/rav-infobriefe/feministischer-infobrief-121-2021/sexualtabus-und-recht>. Zugriff: 30.10.2024.

Dahmer, Helmut (2013): Libido und Gesellschaft. 3., erweiterte Auflage. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Derrida, Jacques (2004): Die différance. Ausgewählte Texte. Stuttgart: Reclam Verlag.

Deutschlandfunk Kultur (2024): Das Patriarchat und der Verbrennungsmotor: eine Lovestory? URL: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/patriarchat-verbrennungsmotor-klimawandel-100.html>. Zugriff: 29.10.2024.

Elmer, Lydia (2023): Tove Soiland. URL: <https://www.equalpedia.org/tove-soiland/>. Zugriff: 29.10.2024.

Freud, Sigmund (1949): Das Unbewusste. In: Ders.: Gesammelte Werke 10, 264-306. London: Imago.

Ders. (1961): Über den Traum. In: Ders.: Gesammelte Werke, Band 2/3, 653-701. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Gesetze im Internet (2024): Strafgesetzbuch §180. URL: https://www.gesetze-im-internet.de/stgb/_180.html. Zugriff: 29.10.2024.

Hartmann, Anna (2022): Einleitung. In: Soiland, Tove: Sexuelle Differenz. Münster: Unrast Verlag.

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

Klein, Alexandra/Sager, Christin (2010): Wandel der Jugendsexualität in der Bundesrepublik. In: Schetsche, Michael/Schmidt, Renate Berenike (Hrsg.): Sexuelle Verwahrlosung. Empirische Befunde – gesellschaftliche Diskurse – sozialetische Reflexionen, 95-118. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kurz, Robert (2012): Geld ohne Wert. Berlin: Horlemann Verlag.

Lacan, Jacques (1975): Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion. In: Ders.: Schriften 1, 61-71. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Ders. (1975(2)): Die Bedeutung des Phallus. In: Ders.: Schriften 2, 119-133. Olten: Walter – Verlag.

Ders. (1975(3)): Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud. In: Ders.: Schriften 2, 15-56. Olten: Walter – Verlag.

Le Goff, Jacques (2011): Geld im Mittelalter. Stuttgart: J.G.Cotta'sche Buchhandlung.

Lewin, Tamara/Ludwig, Fabian (2019): Die sexuelle Befreiung und das Problem mit der Lust. In: Journal für Psychoanalyse, 60, 2019, 119-136. URL: file:///C:/Users/Heiko/Downloads/ojsadmin,+7+Lewin+et+al-1.pdf. Zugriff: 29.10.2024.

Marcuse, Herbert (1995): Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. 17. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Niemeyer, Christian (2010): Deutschlands sexuelle Moralpaniken. In: Schetsche, Michael/Schmidt, Renate Berenike (Hrsg.): Sexuelle Verwehrlosung. Empirische Befunde – gesellschaftliche Diskurse – sozialetische Reflexionen, 27-51. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Peglau, Andreas (2018): Vom Nicht – Veralten des „autoritären Charakters“. Wilhelm Reich, Erich Fromm und die Rechtsextremismusforschung. In: Sozial.Geschichte Online/Heft 22/2018. URL: https://duepublico2.uni-due.de/servlets/MCRFileNodeServlet/duepublico_derivate_00045266/05_Peglau_Autoritarismus.pdf. Zugriff: 29.10.2024.

queer.de, 15.9.2015: BaWü stellt Bildungsplan vor – das steht zu „sexueller Vielfalt“ wirklich drin. URL: https://www.queer.de/detail.php?article_id=24603. Zugriff: 29.10.2024.

Reservistenverband, 13.3.2024: Wehrhaft & freizügig? URL: <https://www.reservistenverband.de/magazin-loyal/sexualitaet/>. Zugriff: 29.10.2024.

Samol, Peter (2016): All the lonely people. Narzissmus als adäquate Subjektform des Kapitalismus. URL: https://www.krisis.org/wp-content/data/krisis_4_2016-Samol-all_the_lonely_people.pdf. Zugriff: 29.10.2024.

Schetsche, Michael/Schmidt, Renate Berenike (Hrsg.) (2010): Sexuelle Verwehrlosung. Empirische Befunde – gesellschaftliche Diskurse – sozialetische Reflexionen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Scholz, Roswitha (1992): Der Wert ist der Mann. URL: <https://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=schwerpunkte&index=3&posnr=20&backtext1=text1.php> . Zugriff: 12.11.2024.

Dies. (2021): Interview mit Roswitha Scholz. URL: https://exit-online.org/pdf/Revista_Margem_Esquerda_Interview_Scholz.pdf . Zugriff: 12.11.2024.

Soiland, Tove (2022): Sexuelle Differenz. Feministisch – psychoanalytische Perspektiven auf die Gegenwart. Münster: Unrast Verlag.

Sonnemann, Ulrich (1970): Hegel und Freud. In: Psyche, 3, 1970, 208-219.

Spiegel Online, 11.9.2006: „Disziplin ist das Tor zum Glück“. URL: <https://www.spiegel.de/spiegel/a-436592.html>. Zugriff: 29.10.2024.

Süddeutsche Zeitung, 18.7.2017: Straffreiheit für knutschende Teenies. <https://www.sueddeutsche.de/politik/sexualstrafrecht-straffreiheit-fuer-knutschende-teenies-1.3593233>. Zugriff: 29.10.2024.

Trenkle, Norbert (1998): Brothers in Arms. In: Krisis 21/22, S. 192-204. Bad Honnef: Horlemann Verlag.

Vinnai, Gerhard (1977): Das Elend der Männlichkeit – Heterosexualität, Homosexualität und ökonomische Struktur. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

Vollbrecht, Ralf (2010): Wirkung pornographischer Mediendarstellungen. In: Schetsche, Michael/Schmidt, Renate Berenike (Hrsg.): Sexuelle Verwahrlosung. Empirische Befunde – gesellschaftliche Diskurse – sozioethische Reflexionen, 145-166. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Winnicott, D.W. (1987): Vom Spiel zur Kreativität. 4. Auflage. Stuttgart: Klett – Cotta.

Winter, Martin (2021): Fleischkonsum und Männlichkeit. URL: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/fleisch-2021/344830/fleischkonsum-und-maennlichkeit/>. Zugriff: 29.10.2024.