

Utopie

FemInfo 52, August 2019 • FemInfo 52, août 2019**Herausgeberin • Éditrice**

Verein Feministische Wissenschaft Schweiz
Association suisse Femmes Féminisme Recherche

Nationaler Vorstand • Comité national

Katharina Pelzelmayer, Martina Amsler, Martina Bundi, Nina Seiler,
Saskia Kircali

Geschäftsleiterin • Directrice générale

Mirjam Aggeler

Geschäftsstelle • Secrétariat

Verein Feministische Wissenschaft Schweiz
Postfach
CH-3001 Bern
PC 30-37698-6

info@femwiss.ch
www.femwiss.ch

Redaktion • Édition

Katharina Pelzelmayer, Martina Amsler, Martina Bundi, Mirjam
Aggeler, Nina Seiler, Saskia Kircali

Layout • Graphisme

Nora Ryser, Mirjam Aggeler

Cover • Couverture

Nora Ryser

Übersetzung • Traduction

Alexandra Cinter ◦

Druck • Impression

Das FemInfo wird auf Pro Futura – ein mit dem Blauen Engel
ausgezeichnetes 100 % Recyclingpapier – in der Druckerei
Reitschule in Bern gedruckt.

Auflage • Tirage

1100 Exemplare • 1100 Exemplaires

Erscheinen • Annonce

3 Mal jährlich • 3 fois par année

Inserate • Annonce

1 Seite • 1 page CHF 250.–
1/2 Seite • 1/2 page CHF 130.–

Manuskripte • Manuscrits

info@femwiss.ch

Nächster Redaktionsschluss • Prochain délai de rédaction

01.11.2019

Inhalt • Sommaire

Vorwort • Avant-propos	2
Utopie als Methode • L'Utopie comme méthode	4
Zwei wissenschaftliche Perspektiven	4
Deux perspectives scientifiques	9
Wie lästig ist Gewalt?	14
Sprachhandelnd die Welt verändern	14
Trailing utopia	18
Initiation of communitas through feminist art	18
Utopien, Dystopien und verlorene Erinnerungen	22
Zwischen öffentlicher Kritik und stillem Protest	22
Regenbogenprotest in Polen	25
Mit Schirm, Charme und Banane	25
Weibliche Freiheit • La liberté féminine	28
Was sie heute bedeutet	28
Ce qu'elle signifie aujourd'hui	33
Wer war sie?	38
Ursula K. Le Guin	38
Agenda	40
SGGF-Tagung: Violent Times, Rising Protests	40
Call for Papers	40

TEXT: MIRJAM AGGELER

Das Jahr 2019 markiert einen weiteren Meilenstein in den feministischen Bewegungen der Schweiz. Auch wenn über die Zahlen keine Einigkeit herrscht, wissen wir: Weit über eine halbe Million Menschen taten am 14. Juni ihren Unmut über die patriarchalen Strukturen kund, in denen wir leben. Damit geht der feministische Streik 2019 als bisher grösster Streik in die Schweizer Geschichte ein. Er lässt den Generalstreik von 1918 mit 250'000 Streikenden fast schon blass erscheinen und lässt sogar den Frauen*streik von 1991 problemlos hinter sich.

Doch auch wenn wir das historische Ereignis des diesjährigen feministischen Streiks gerade erst miterleben durften und die Energie dieses Tages noch immer in der Luft liegt, so wissen wir doch: Damit ist es noch lange nicht getan. Genau deshalb wollen wir in die Zukunft blicken und widmen uns in diesem Heft dem Thema Utopie. Wir werfen einige Schlaglichter auf historische und aktuelle Utopien, fragen, welche Utopien es gab und gibt. Welche Räume sie öffnen können. Und: wozu sie nötig sind.

Korrigendum: Im FemInfo 51 ist uns ein Fehler unterlaufen. Das Bild im Porträt von Adelheid Popp, S. 46, ist ein Platzhalterbild. Hier ist nun Adelheid Popp:



Wir bitten vielmals um Entschuldigung. In der Online-Version wurde dieses Versehen korrigiert.

TEXTE: MIRJAM AGGELER ◦

L'année 2019 marque un nouveau tournant pour les mouvements féministes en Suisse. Le 14 juin plus d'un demi-million de personnes ont exprimé leur rejet des structures patriarcales dans lesquelles nous vivons. La grève féministe de 2019 entre ainsi dans l'histoire en tant que plus grande grève qu'ait connue la Suisse.

Pourtant, même si nous venons tout juste de vivre cet événement historique qu'est la grève féministe de 2019 et si l'énergie de cette journée est encore dans l'air, nous savons que le combat est loin d'être fini. C'est pour cette raison que nous avons choisi de regarder vers l'avenir et de consacrer ce numéro au thème de l'utopie. Nous sommes parties à la recherche d'utopies passées et présentes et proposons un éclairage de quelques-unes d'entre elles, historiques ou actuelles. Nous nous sommes interrogées sur les espaces qu'elles peuvent ouvrir, à la différence d'une vision pragmatique de la politique et de la société. Et aussi sur les raisons de leur nécessité.

Erratum : une erreur s'est glissée dans le FemInfo 51. La photo portrait d'Adelheid Popp, p. 46, est une image de remplacement. Voici la photo d'Adelheid Popp:



Nous vous prions de nous excuser. Cette erreur a été corrigée dans la version en ligne.

Zwei wissenschaftliche Perspektiven

TEXT: MIRJAM AGGELER, NINA SEILER, SASKIA KIRCALI

Prof. Dr. Andrea Maihofer und Dr. iur. Nora Scheidegger sprachen im Anschluss an den statuarischen Teil unserer diesjährigen Vollversammlung aus ihren jeweiligen Forschungsperspektiven über die Möglichkeiten der Utopie als Methode. Als Soziologin und Professorin für Geschlechterforschung an der Universität Basel, wählte Maihofer eine Retrospektive auf den Begriff der Emanzipation als Akt der Befreiung und dessen historische Bedeutung in feministischen Bewegungen. Scheidegger als Juristin, widmete sich dagegen dem in der Istanbul-Konvention angelegten Bestreben, ein gewaltfreies Europa zu schaffen, und untersuchte die Eignung des Strafrechts als Instrument für die Verwirklichung solcher Utopien.

Emanzipation als Akt der Befreiung

Der Begriff *Emanzipation* war im Feminismus lange zentral. Doch irgendwann, zwischen der sogenannten zweiten Welle der Frauen*bewegung in den 1960er Jahren und heute, scheint er aus der Mode geraten zu sein. Andrea Maihofer legt in ihrem Referat dar,

welche inhaltliche Bedeutung dieser Begriff hatte, welche Themen damit assoziiert und welche Ziele mit ihm verbunden waren.

Spätestens mit Olympe de Gouges' *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* im Jahr 1791 fand der Begriff *Emanzipation* als Utopie Eingang in die Tradition der westlichen feministischen Theoriebildung und Politik. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts büsste er seine Funktion als «zentrale Idee und Kritikperspektive» nicht ein: «Nicht umsonst gilt der Feminismus auch als eine der bedeutsamsten Emanzipationsbewegungen der letzten Jahrhunderte», so Maihofer.

Während *Emanzipation* in den letzten Jahrzehnten immer stärker mit *Gleichheit* oder *Gleichstellung* in Verbindung gebracht wurde, war der Begriff in seinem Ursprung ganzheitlicher gedacht: als Befreiung von patriarchaler Unterdrückung in all ihren Wirkungsbereichen. Also in Bezug auf die soziale, ökonomische, politische und rechtliche Stellung, die Ehe, Familie und Sexualität, aber auch auf das Denken, Fühlen und

Mirjam Aggeler, 1986 geboren, absolvierte eine Berufslehre als Bauspenglerin, studierte Design (BA) an der Zürcher Hochschule der Künste und anschliessend Literarisches Schreiben (MA) an der Hochschule der Künste Bern. Ihr feministisches Engagement lebt sie in aktivistischer Form wie auch in ihren Texten aus. Seit 2016 leitet sie die Geschäftsstelle des Vereins Feministische Wissenschaft Schweiz.

Handeln sowie auf das Verhältnis zu sich selbst und zum eigenen Körper. Maihofer macht anhand von fünf Aspekten deutlich, was Emanzipation als feministische Utopie konkret heisst.

«Erstens ging es um die Freiheit zum eigenständigen Denken und um die Fähigkeit, aber auch um den Mut zur Kritik an den patriarchalen Verhältnissen und damit um das Problem der inneren und äusseren Zensur.» Das Ansprechen von Unrecht wird beispielsweise oft viel eher zum Problem gemacht als das kritisierte Unrecht. Es gilt zu sehen, dass es sich dabei um eine Herrschaftstechnik handelt, durch die nicht nur Unrecht geleugnet wird, sondern diejenigen, die es zur Sprache bringen, zum *eigentlichen* Problem werden. «Meiner Ansicht nach werden aktuell die Auswirkungen der äusseren und insbesondere der inneren Zensur, der internalisierten Stimme, die sagt: «Du sollst nicht», auf das eigene Denken, Schreiben und Sprechen unterschätzt.»

Zweitens «umfasst der Begriff der Emanzipation als feministische Utopie eine fundamentale Kritik an den bestehenden patriarchalen Gesellschafts- und Geschlechterverhältnissen.» Daraus resultiert die

Forderung nach gleichen Rechten sowie nach gleichberechtigter politischer Teilhabe.

Drittens «impliziert der Begriff der Emanzipation die Befreiung aus der konkreten Abhängigkeit im privaten Bereich.» Bis zur Wende zum 20. Jahrhundert hiess das: Befreiung aus der sogenannten Geschlechtsvormundschaft – zunächst durch den Vater, dann durch den Ehemann. Später dann ging es um das Erkämpfen eines egalitären Rechtsstatus von Ehefrauen und damit um das Ende der Entrechtung in der Familie, der sexuellen Ausbeutung und des physischen und psychischen Ausgeliefertseins. «Dass den Frauen* der gleiche Rechtsstatus im familialen Bereich und damit vollumfänglich im privatrechtlichen Sinne in den westlichen Ländern erst sehr viel später als die staatsbürgerlichen Rechte zugestanden wurde, nämlich erst im Laufe der 1970er bis 1990er Jahre, verweist einmal mehr auf die zentrale Bedeutung der bürgerlich-patriarchalen Familie für die Reproduktion der heteronormativen Gesellschafts- und Geschlechterordnung.»

Viertens ging es «vor allem seit der zweiten feministischen Welle um die Überwindung der männlich dominierten Vorstellung und Praxis von Sexualität.»

Nina Seiler, 1986 geboren, studierte Slavistik und Populäre Kulturen in Zürich, wo sie nach Forschungsaufenthalten in Krakau und Warschau auch promovierte. In ihrer Dissertation widmete sie sich der feministischen Kritik im post-sozialistischen Polen. Heute arbeitet sie als Postdoc im SNF-Projekt «Krise und Communitas» der Assistenzprofessur Interart (Osteuropa) in Zürich. Sie ist Vorstandsmitglied von FemWiss und Chefredaktorin des HAZ-Magazins.

Körperliche und sexuelle Selbstbestimmung, aber auch die Veränderung der bestehenden Vorstellungen von Liebes- und Familienbeziehungen waren hier essenziell, und wiederum galt es, das Persönliche als Politisches zu begreifen: «Sexualität wurde als eine zutiefst politische Frage verstanden und die Überwindung der vorherrschenden Sexualität für das Erreichen einer tatsächlichen Gleichheit der Geschlechter unabdingbar.»

Fünftens ist «in der feministischen Tradition im Begriff der Emanzipation die Idee der *Freiheit* auf das engste mit der Idee der *Gleichheit* verbunden.» Dabei geht es nicht nur um formale Gleichheit, sondern um tatsächliche Gleichheit – ein Ziel, welches ohne materielle Freiheit jedoch nicht zu erreichen ist. Denn damit beispielsweise der Zugang zu bestimmten Berufen tatsächlich für alle real existiert, müssen auch die materiellen Bedingungen vorhanden sein, die es allen «erlauben, die dafür nötige individuelle Handlungsfähigkeit und die dafür erforderlichen Kompetenzen zu entwickeln, um diese Freiheit überhaupt wahrnehmen zu können. Und genau dafür haben, neben den einzelnen Individuen, auch Staat und Gesellschaft

Sorge zu tragen.» Innerhalb der neoliberalen Transformationsprozesse läuft allerdings das Wissen um die gesamtgesellschaftliche Verantwortung für tatsächliche Gleichstellung Gefahr, verloren zu gehen.

Abschliessend betont Maihofer, dass im Sinne dieser Verbindung von tatsächlicher Gleichheit und materieller Freiheit alle Formen der Diskriminierung, Ausbeutung und Missachtung gleichermaßen in den Fokus genommen werden müssen. Auf den Punkt gebracht, gilt es «den inneren Zusammenhang all dieser Problemlagen sichtbar zu machen, die unterschiedlichen Kritikperspektiven produktiv miteinander zu verknüpfen und auf dieser Grundlage emanzipatorische Bündnisse zu bilden. Eine Wiederaneignung des Begriffs der Emanzipation als eine feministische Utopie halte ich hierfür für zentral.»

Gewaltfreie Utopie und Strafrecht

Nora Scheidegger wählt für ihren Vortrag einen persönlichen Einstieg: Weshalb fühlt sie sich als Frau nicht sicher genug, alleine durch Europa und die Welt zu reisen, während das für männliche Reisende kein Problem zu sein scheint? Die «Lösung», sich einfach

Saskia Kircali, 1996 geboren, studierte Politikwissenschaften und Soziologie an der Universität Zürich (BA) und beginnt im Herbst 2019 einen Master in Politikwissenschaften an der Universität Bern. Sie war Vorstandsmitglied bei Polito, dem Fachverein Politikwissenschaft an der UZH, arbeitet momentan bei der SP Zürich als Praktikantin und ist seit Juni 2019 Vorstandsfrau bei FemWiss.

einen anderen Traum zu suchen, will sie nicht gelten lassen. Was aber ist aus strafrechtlicher Sicht machbar, damit Frauen und TIQ-Personen nicht mehr (in diesem Ausmass) von sexualisierter Gewalt betroffen sind? Diese Frage stellt sich Scheidegger in ihrem Referat, das auf ihrer kürzlich erschienenen Dissertation aufbaut.

Zunächst diskutiert Scheidegger die Zusammenhänge von Gesellschaft, Normen und dem Strafrecht. Sie führt Émile Durkheim an, für den eine Gesellschaft ohne Normen einfach eine Ansammlung von Menschen ist. Erst die Normen definieren die Spielregeln der Menschen untereinander und regulieren das Zusammenleben, geben ihm Struktur und Ordnung. Der Begriff der Kriminalität hingegen zeigt auf, wo die Grenzen von normativem Verhalten liegen: Kriminalisiert wird in einer Gesellschaft das, was das ethisch-moralisch festgelegte normative Verhalten deutlich überschreitet. Das Strafrecht bietet sozusagen einen Blick ins «Schaufenster» auf das, was in einer Gesellschaft erlaubt ist: auf die soziale Normativität. Gleichzeitig ist es dazu da, Verstösse gegen die Normen zu ahnden und Letztere wiederum aufrechtzuerhalten.

Im Strafrecht spricht man deshalb von verschiedenen Wirkungsmomenten. Beim Ansatz der Prävention von Normverstössen ist die Rede etwa von Spezialprävention sowie von negativer und positiver Generalprävention. Während die Perspektive der Spezialprävention die gegen Normen verstossende Person im Fokus hat und das Ziel verfolgt, sie von einer erneuten Straftat abzuhalten – Stichwort Strafe –, zielt der Ansatz der negativen Generalprävention darauf ab, potenzielle Täter*innen grundsätzlich von der Ausübung von Straftaten abzuhalten – Stichwort Abschreckung. Im Sinne der positiven Generalprävention hingegen zeigt das Strafrecht der Gesamtgesellschaft auf, dass deren Normen staatlich-juridisch schützenswert und damit «gut» sind. Das heisst: Normen werden stabilisiert und in den Köpfen der Menschen gefestigt.

Das Strafrecht bezweckt neben der Prävention jedoch auch die Anerkennung des Unrechts an denjenigen, die zu Opfern von Straftaten geworden sind.

Ein grosses Problem in der Strafverfolgung von sexualisierter Gewalt liegt darin, dass durch eine hohe Zahl verschwiegener Straftaten der präventive Mechanismus des Strafrechts nicht richtig greifen kann.

1 www.amnesty.ch/de/themen/frauenrechte/sexuelle-gewalt/dok/2019/sexuelle-gewalt-in-der-schweiz

Eine aktuelle Erhebung im Auftrag von Amnesty International Schweiz¹ zeigt, dass in der Schweiz nur 8% der Opfer von sexualisierter Gewalt Anzeige erstatten. 49% der Befragten geben sogar an, das Erlebte überhaupt niemandem erzählt zu haben. Die Auswirkungen liegen auf der Hand: ohne Anzeige kein Verfahren, kein Urteil, und damit weder Prävention noch Anerkennung des widerfahrenen Unrechts.

Eine Anpassung oder ein Ausbau allein des Strafrechts zur Erreichung der Utopie einer von sexualisierter Gewalt frei(er)en Gesellschaft reicht deshalb nicht aus. Denn auch der Ablauf der Verfahren und die institutionelle Opferbetreuung sind Teil der Ursachen für die grosse Dunkelziffer – die gesellschaftliche Stigmatisierung von Betroffenen kommt erschwerend hinzu. Im Verlauf der Verfahren erleben viele Betroffene (erneute) Traumatisierungen, weil sie nicht hinreichend ernst genommen, von zu wenig sensibilisiertem Personal befragt oder wiederholt mit den Täter*innen konfrontiert werden und dabei zu wenig oder keine geschulte Betreuung erhalten. In diesem Bereich besteht also grosser Nachholbedarf. Aber immerhin bewegt sich etwas: Politiker*innen

verschiedener Parteien haben – unter anderem dank Scheideggers Arbeit – im National- und Ständerat Vorstösse zur Verbesserung der Prävention von sexualisierter Gewalt gegen Frauen* und für einen verbesserten Zugang zur Justiz und zu sensibilisierter Betreuung eingereicht.

Konklusion

In beiden Referaten und der anschliessenden Diskussion wird deutlich, welch grosse Wirkmächtigkeit eine heteronormative, von patriarchalen Normen geprägte Vorstellung von Sexualität hat – sei es in Bezug auf sexualisierte Gewalt oder auf die Anliegen einer feministischen Emanzipation im Allgemeinen. Andrea Maihofer stellt fest, dass es gerade im Bereich der Sexualität in den letzten Jahr(zehnt)en zu einem erneuten Rückzug ins Private gekommen ist; sexuelle Begehren und deren Implikationen werden nicht mehr so stark politisch begriffen wie auch schon. Diese Dethematisierung und partielle Retraditionalisierung von Sexualität führen jedoch dazu, sexualisierter Gewalt einen grösseren Spielraum zuzugestehen.

Deux perspectives scientifiques

TEXTE: MIRJAM AGGELER, NINA SEILER, SASKIA KIRCALI ◦

La Prof. Dr. Andrea Maihofer et la Dr. en droit Nora Scheidegger ont pris la parole à l'issue de la partie statutaire de notre dernière assemblée générale et se sont exprimées à partir de leur domaine de recherche sur les possibilités qu'offre l'utopie en tant que méthode. Sociologue et professeure en études genre à l'Université de Bâle, Mailhofer a proposé une analyse historique de la notion d'émancipation comme acte de libération et de sa signification au sein des mouvements féministes. En tant que juriste, Scheidegger s'est quant à elle penchée sur les efforts mis en œuvre par la Convention d'Istanbul pour créer une Europe sans violence, interrogeant la pertinence du recours au droit pénal pour concrétiser de telles utopies.

L'émancipation comme acte de libération

Le terme *émancipation* a longtemps été central pour le féminisme. A un moment donné cependant, entre ce qu'on appelle la deuxième vague féministe des années 60 et aujourd'hui, ce mot semble avoir perdu la cote. Dans son exposé, Andrea Maihofer

revient sur la signification que ce terme a revêtu ainsi que sur les thèmes et les objectifs qui y étaient associés.

C'est au plus tard dans la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* d'Olympe de Gouges, parue en 1791, que le terme *émancipation* semble avoir fait son entrée dans la tradition théorique et politique du féminisme occidental. Jusqu'au milieu du 20^{ème} siècle, il a conservé sa fonction « d'idée et de perspective critique centrales » : « Ce n'est pas un hasard si le féminisme passe pour l'un des mouvements d'émancipation les plus importants des derniers siècles », dit Maihofer.

Si le terme s'est vu de plus en plus associé à celui d'*égalité* au cours des siècles derniers, il était à l'origine pensé de manière globale comme libération de l'oppression patriarcale dans tous les domaines où celle-ci s'exerçait. Il faisait ainsi référence à la position sociale, économique, politique et juridique, au mariage, à la famille et à la sexualité, mais également à la pensée, au sentiment, à l'action ainsi qu'au rapport

Mirjam Aggeler est née en 1986. Après un apprentissage de plombière-zingueuse, elle étudie le design (BA) à la haute école d'art de Zurich, puis l'écriture littéraire (MA) à la haute école d'art de Berne. Son engagement féministe passe aussi bien par son activisme que par ses textes. Depuis 2016, elle dirige le secrétariat général de l'Association suisse Femmes Féminisme Recherche.

à soi et à son propre corps. En cinq points Maihofer explique ce que l'émancipation comprise comme utopie féministe signifie concrètement.

« Premièrement, il s'agissait de la liberté de penser de manière autonome, de la capacité, mais aussi du courage, nécessaires pour critiquer les conditions patriarcales, et donc également du problème de la censure intérieure et extérieure ». Par exemple, on fait bien souvent davantage un problème du fait de parler de l'injustice que de l'injustice elle-même. Il s'agit là d'une technique de domination, laquelle non seulement nie l'injustice, mais fait passer ceux qui la nomment pour le véritable problème. « De mon point de vue, les répercussions de cette censure – en particulier de celle qui est intériorisée, de cette voix qui dit « Tu ne dois pas » – sur notre manière de penser, d'écrire et de parler sont actuellement sous-estimées ».

Deuxièmement, « la notion d'émancipation comme utopie féministe renferme une critique fondamentale des rapports sociaux et de genre du système patriarcal existant ». En résulte une exigence d'égalité en matière de droits et de participation politique. Troisièmement, « la notion d'émancipation implique

la libération de la dépendance concrète dans la sphère privée ». Jusqu'au tournant du 20^{ème} siècle cela signifiait se libérer de la tutelle de l'homme, d'abord celle du père, puis celle du mari. Plus tard, l'enjeu est devenu la lutte pour le statut juridique égal de l'épouse, donc pour la fin de la privation de droits au sein de la famille, de l'exploitation sexuelle et de la soumission physique et psychique des femmes. « Le fait que, dans les pays occidentaux, on n'ait accordé aux femmes* un statut juridique égal dans la sphère familiale, et donc complet du point de vue du droit privé, que bien après leur avoir accordé les droits civiques, c'est-à-dire seulement entre les années 1970 et 1990, démontre le rôle central de la famille bourgeoise patriarcale dans la reproduction des rapports de genre et de l'ordre social hétéronormatif ».

Quatrièmement, « surtout depuis la deuxième vague féministe, l'enjeu a été de s'affranchir d'une vision et d'une pratique de la sexualité dominée par les hommes ». La liberté corporelle et sexuelle, mais également le changement des représentations en matière de relations amoureuses et familiales, étaient ici essentiels et, là encore, il s'agissait de considérer

Nina Seiler, née en 1986, a étudié les langues et littératures slaves ainsi que les cultures populaires à Zurich où elle a également obtenu le titre de docteure après avoir effectué un séjour de recherche à Cracovie et à Varsovie. Son travail de thèse est consacré à la critique féministe dans la Pologne postsocialiste. Elle effectue actuellement un post-doc dans le cadre du projet FNS «Krise und Communitas» sous la direction de la professeure assistante en Interart Studies (Europe de l'Est) à Zurich. Elle est membre du comité de FemWiss et rédactrice en chef du magazine HAZ.

le personnel comme politique : « la sexualité est devenue une question profondément politique et l'affranchissement de la sexualité dominante incontournable pour atteindre une réelle égalité des sexes ».

Cinquièmement, « dans la tradition féministe, l'idée de *liberté* que comporte la notion d'émancipation est très étroitement liée à celle d'*égalité* ». Il ne s'agit pas ici d'une égalité formelle mais d'une égalité effective, objectif qui suppose la liberté matérielle. Par exemple, pour que certaines professions soient réellement accessibles à tou-te-s, les conditions matérielles doivent également être réunies « qui permettent à tou-t-es de développer la capacité d'action individuelle nécessaire et les compétences requises pour être en mesure de profiter de cette liberté. C'est précisément à cela que devraient veiller, outre les individus, l'Etat et la société ». Cependant, au sein du processus de transformation néolibéral, la conscience d'une responsabilité de l'ensemble de la société dans la réalisation de l'égalité effective court le risque de se perdre.

Pour conclure, Maihofer souligne que, dans la perspective de ce lien entre égalité effective et liberté ma-

térielle, il faut accorder une égale attention à toutes les formes de discrimination, d'exploitation et d'irrespect. En résumé, il s'agit de « rendre visible la logique interne qui relie toutes ces situations problématiques, de mettre en lien de façon productive les différentes perspectives critiques et, sur cette base, de former des alliances émancipatrices. Pour ce faire, une réappropriation de la notion d'émancipation comme utopie féministe me paraît centrale ».

Utopie de non-violence et droit pénal

Pour sa présentation, Nora Scheidegger a choisi un angle personnel, s'interrogeant sur les raisons pour lesquelles, en tant que femme, elle ne se sent pas assez en sécurité pour voyager seule à travers l'Europe et le monde alors que cela ne semble pas être un problème pour les hommes. La « solution » qui consisterait à se chercher un autre rêve à réaliser ne la satisfait pas. Que peut-on donc faire du point de vue du droit pénal pour que les femmes et les personnes TIQ ne soient plus (dans de telles proportions) victimes de violences sexuelles ? C'est la question que se pose

Saskia Kircali, née en 1996, a étudié les sciences politiques et la sociologie à l'Université de Zurich (BA). Elle commencera en automne 2019 un Master en sciences politiques à l'Université de Berne. Elle a été membre du comité de Polito, l'association d'étudiant-e-s en sciences politiques de l'Université de Zurich, et travaille actuellement comme stagiaire au PS de Zurich. Depuis juin 2019 elle est membre du comité de FemWiss.

Scheidegger dans cet exposé, lequel s'inspire de sa thèse récemment publiée.

Tout d'abord, Scheidegger discute les rapports entre la société, les normes et le droit pénal. Elle évoque Émile Durkheim pour qui une société sans normes est un simple agglomérat de gens. Seules les normes définissent les règles du jeu entre les êtres humains et régulent le vivre ensemble lui donnent une structure et un ordre. Inversement, la notion de criminalité délimite les frontières des comportements normés : dans une société, est criminalisé ce qui transgresse clairement ces derniers, établis selon des critères éthiques et moraux. Le droit pénal offre un aperçu de ce qui est permis dans une société, soit de la normativité sociale. Il remplit le double rôle de sanctionner la violation de ces normes et de les maintenir.

C'est pour cette raison qu'en droit pénal on distingue différents types d'effets. Dans l'approche de prévention des infractions aux règles on parle par exemple de prévention spéciale ainsi que de prévention générale positive ou négative. Tandis que la prévention spéciale se centre sur la personne ayant commis l'infraction et a pour but de l'empêcher de

récidiver – la notion centrale étant ici la punition – la prévention générale négative a pour fonction de dissuader d'autres auteur-e-s* potentiels de passer à l'acte – la notion centrale est ici la dissuasion. Dans la perspective de la prévention générale positive en revanche, le droit pénal montre à l'ensemble de la société que ses normes sont dignes d'être protégées d'un point de vue étatique et juridique et donc qu'elles sont « bonnes ». Les normes sont ainsi stabilisées et renforcées dans l'esprit des gens.

Parallèlement à la prévention le droit pénal a cependant aussi pour fonction la reconnaissance de l'injustice faite aux personnes victimes d'infractions.

L'un des grands problèmes qu'on rencontre dans la poursuite pénale des violences sexuelles vient du fait qu'un grand nombre d'actes répréhensibles sont tus, ce qui empêche le mécanisme préventif du droit pénal de fonctionner correctement. Une étude actuellement réalisée sur mandat d'Amnesty International Suisse¹ montre qu'en Suisse seules 8 % des victimes

¹ www.amnesty.ch/fr/themes/droits-des-femmes/violence-sexuelle/docs/2019/violences-sexuelles-en-suisse

de violences sexuelles ont porté plainte. 49 % des femmes interrogées disent même n'avoir raconté à personne ce qui leur est arrivé. Les répercussions sont évidentes : sans plainte, pas de procédure, pas de jugement, et donc pas de prévention ni de reconnaissance de l'injustice subie.

C'est pourquoi une adaptation ou un renforcement du seul droit pénal ne suffit pas si l'on veut réaliser l'utopie d'une société sans (ou avec moins de) violences sexuelles. Car le déroulement de la procédure et le soutien institutionnel offert aux victimes comptent aussi parmi les causes de ce grand nombre de cas non répertoriés, la stigmatisation sociale des femmes concernées aggravant encore la situation. Au cours de la procédure beaucoup vivent (à nouveau) des traumatismes parce qu'elles ne sont pas suffisamment prises au sérieux, parce qu'elles sont interrogées par un personnel trop peu sensibilisé ou sont à plusieurs reprises confrontées à leur agresseur*euse et ne sont dans ce contexte que trop peu ou pas encadrées par des personnes formées. Dans ce domaine il y a donc de grands progrès à faire. Mais certaines choses sont tout de même en train de changer : des

politicien*nes de différents partis ont – notamment grâce au travail de Scheidegger – déposé auprès du Conseil national et du Conseil des Etats des interventions pour l'amélioration de la prévention des violences sexuelles faites aux femmes* et un meilleur accès à la justice ainsi qu'à une assistance par des personnes formées.

Conclusion

Les deux exposés et la discussion qui a suivi mettent en lumière l'ampleur des répercussions d'une conception de la sexualité hétéronormée et marquée par les normes patriarcales, que ce soit au niveau des violences sexuelles ou du désir d'émancipation féministe en général. Andrea Maihofer constate que ces dernières années (voire décennies), on assiste, précisément dans le domaine de la sexualité à un nouveau repli dans la sphère privée; le désir sexuel et ses implications ne sont plus autant qu'avant considérés comme politiques. Cette déthématisation et retraditionalisation partielle de la sexualité ont toutefois pour conséquence de laisser un vaste champ libre à la violence sexuelle.

Sprachhandelnd die Welt verändern

TEXT: LANN HORNSCHEIDT

Vieles im Leben ist lästig. Erst einmal sind es tägliche Dinge, die als «lästig» empfunden werden können. Zum Beispiel, wenn ich den ganzen Tag am Schreibtisch arbeite, ist es mir lästig, aufzustehen und zum Bioladen zu gehen, Gemüse zu schnippeln und mir eine Suppe zuzubereiten – eine Dose Fertigsuppe zu kaufen, geht doch viel schneller! Andere Dinge im Leben können aber auch «lästig» werden. Es könnte mir zum Beispiel lästig sein, darüber nachzudenken, welche Auswirkungen mein Konsumverhalten auf das Leben anderer Menschen, auf die Umwelt und letztendlich auch auf mich selbst hat. Meine Güte – das ist alles viel zu kompliziert und ich kann doch sowieso nichts dagegen machen! Oder doch? Und auch wenn es mir vielleicht «lästig» ist, darüber nachzudenken, spüre ich dennoch, dass es nicht egal ist, ob und wie ich spreche und schreibe. Denn damit kann ich Menschen meinen oder ausschliessen, implizit und explizit bewerten oder einfach nur als Menschen wahrnehmen und so benennen. Genau darin liegt auch das Potenzial, die Welt sprachhandelnd zu verändern.

Wenn mir etwas lästig ist, könnte es also sein, dass ich in meinen Privilegien berührt bin und dies in Bezug auf ihre Wirkmächtigkeit reflektieren könnte.

Sprache und Macht

Es gibt die weit verbreitete Annahme, dass Sprache «egal», einfach da, neutral sei und grammatischen Regeln folgen müsse. Diese Annahme ist eine machtvolle, sich verselbständigende und dadurch nur schwer zu hinterfragende Idee. Anders ausgedrückt: Sprechen kann diskriminierend sein, denn Sprache ist ein ungeheuer machtvolles Ausdrucksmittel, welches bestimmte Wahrnehmungen ermöglicht und andere verhindert oder gar nicht erst denkbar macht. Es macht einen entscheidenden Unterschied, ob und wie Menschen benannt werden, welche sprachlichen Bilder verwendet werden und welche Assoziationen dadurch unbemerkt geweckt werden oder sich naturalisieren.

Politische Ansätze, die diskriminierungskritische Sprachveränderungen vorschlagen, basieren auf der Wahrnehmung und Erfahrung, wie Sprachhandlungen

Lann Hornscheidt beschäftigt sich seit Jahrzehnten mit Sprache und Gewalt und Lieben als politisches Handeln und bietet Kurse, Workshops und Vorträge dazu an. Gerade erschienen zum Thema Sprache und Gender ist das Buch «Exit Gender», geschrieben zusammen mit Lio Oppenländer bei w_orten & meer. www.lannhornscheidt.com.

zu Diskriminierungen werden können und zugleich deren Grundlage darstellen. Dies ist in grösserem Umfang beispielsweise für die Gewalt des Nationalsozialismus aufgezeigt worden. Politische Sprachveränderungsvorschläge können somit sowohl als konkrete Interventionen in gewaltvolle Verhältnisse, als auch als politische Utopien verstanden werden.

Sprache und Gendernormalitäten

Auch Zweigeschlechtlichkeit – die Annahme, es gebe nur Frauen und Männer – ist eine solche weitgehend unhinterfragte Norm in dieser Gesellschaft. Mit den Veränderungen in Personenstandsgesetzen findet hier jedoch gerade auch auf staatlicher Ebene ein langsamer Wandel statt: Nicht nur werden bestehende Gendernormen und -normalitäten, die Frage danach, was weiblich und was männlich ist, immer wieder neu ausgeweitet und verändert. Auch wird die Frage, ob es überhaupt um ausschliesslich zwei Geschlechter geht, immer massiver diskutiert. Eine Ausweitung über Zweigeschlechtlichkeit hinaus benötigt auch neue sprachliche Ausdrucksweisen, die die gesellschaftlichen Realitäten jenseits von Zweigeschlecht-

lichkeit wahrnehmbar und kommunizierbar machen.

Fühlt sich das lästig an? Dann ist das sehr wahrscheinlich ein Zeichen dafür, dass mit den Sprachveränderungen auch eigene Normalvorstellungen herausgefordert werden, und das auf zwei Ebenen. Erstens in der Frage, welche Vorstellungen zu Geschlecht wir haben: Wie viele Geschlechter gibt es? Und wie sind sie definiert? Welche Rolle spielt überhaupt Geschlecht für die soziale Wirklichkeit, das eigene Empfinden, die eigene Identität? Womit genau füllen wir die unbestimmte Kategorie Geschlecht? Zweitens wird die Selbstverständlichkeit von Sprache herausgefordert. Über Sprache denken wir in der Regel nicht so viel nach, sie ist einfach da, sie soll funktionieren. So verstehen wir auch grammatische Regeln. Sprache ist aber immer nur das, was die Personen, die sie benutzen, mit ihr machen: Sprache ist ein vollkommen flexibles, sich kontinuierlich veränderndes und sich an unsere Bedürfnisse anpassendes Kommunikationsmittel. Wir selbst gestalten im und durch das Sprechen und Schreiben die Welt und Wahrnehmungen von Welt mit. Wir bestätigen sie in ihrer traditionellen macht- und damit gewaltvollen

Vorgängigkeit oder wir fordern sie heraus. Das alles empfinden viele als lästig, ohne es vielleicht so klar formulieren zu können.

Unaufweichbare Zweigeschlechtlichkeit?

Interessant ist, dass die Bequemlichkeit und die Ablehnung diskriminierungskritischer Sprachveränderungen viel stärker sind als die Ablehnung neuer, auch diskriminierender Begriffe. Jene entstehen beispielsweise im Kontext neuer Technologien und Medien oder einer sich immer weiter nach rechts verlagernden Migrationspolitik. Dies wird hingenommen oder, und das halte ich für wahrscheinlicher, entspricht einer eigenen Konzeptualisierung von Welt, die sich medial und parteipolitisch angefeuert, langsam und sicher immer weiter politisch nach rechts verlagert. Das, was vor ein paar Jahren noch unsagbar war in Bezug auf Geflüchtete, ist heute partei- und regierungspolitischer Standard.

In Bezug auf Geschlecht gibt es ein starkes Beharren auf der Unaufweichbarkeit von Zweigeschlechtlichkeit und der Beibehaltung der patriarchalen Grundregel «Mann = Mensch», die sich vor allem auch

sprachlich durch das generische Maskulinum als allgemeinmenschlich immer wieder neu re produziert. Ein Beispiel hierfür sind «allgemeine» Bezeichnungen wie «der Leser» oder «die Leser». Dies herauszufordern – durch Sternchen (Leser*innen) oder Unterstriche (si_er) – fordert eben mehr heraus als das Neulernen einer grammatischen Regel. Es fordert tiefsitzende eigene Weltvorstellungen heraus, die so tief verankert sind, dass es zu einer grossen Irritation kommt, wenn dies infrage gestellt wird.

In der deutschen Sprache gibt es neben *sie* und *er* bisher kein von vielen verwendetes drittes Pronomen im Singular, wie es zum Beispiel vor ein paar Jahren im Schwedischen erfolgreich eingeführt (*hen*) oder im Englischen wiederbelebt wurde (*they*). Das ist kein Beweis, dass es im deutschen Sprachraum genau zwei Geschlechter gibt, sondern zeigt, wie stark diese Gesellschaft von einer zweigeschlechtlichen Vorstellung geprägt ist – und darauf beharrt.

Dies infrage zu stellen, bedarf grösserer konzeptueller Veränderungen, die vor allem auch über sprachliche Veränderungen beginnen. Hinzu kommt noch, dass es auch gesellschaftlich eher als auffällig gilt, die

gängigen Vorstellungen *en passant* sprachlich nicht mitzumachen. Ein solches Handeln kann starke Gefühle wecken, die mit den festsitzenden Gender- und Sprachvorstellungen der Zuhörenden und Lesenden zusammenhängen, aber nicht als ihre eigenen Verunsicherungen reflektiert, sondern dem Sprechenden/Schreibenden gegenüber als Problem, Provokation, Zumutung, etc. zugeschrieben werden. Ein solch abwehrendes Re_Agieren ist nicht nur lästig, sondern anstrengend.

Sprachlich-gesellschaftliche Utopien

Sprachliche Ausdrucksweisen, auch in der Frage, wie Geschlecht *in* und *mit* ihnen wahrgenommen wird, werden sich immer weiter verändern. Auch Sternchen-Formen sind wahrscheinlich nicht mehr als ein Zwischenschritt auf dem Weg zu einer Überwindung struktureller genderistischer Diskriminierung, die sich in der Sprache, die wir uns immer wieder neu geben und gestalten, manifestiert. Das ist im Moment sicherlich noch eine weit entfernt scheinende Utopie. Sie kann sich aber über den Mut kontinuierlicher Sprachveränderungen immer weiter verstetigen und für

immer mehr Menschen denkbar werden. Das schwedische Beispiel der Einführung eines dritten Pronomens ist ein Schritt auf dem Weg, wie auch die deutsche Einführung einer dritten Geschlechtskategorie «divers» in eine solche Richtung geht. Statt sich als Individuum handlungsunfähig und machtlos zu fühlen, eröffnet ein kreatives Sich-(Wieder-)Aneignen des eigenen Sprechens und Schreibens, die kontinuierliche Chance des eigenen aktiven Gestaltens sozialer Wirklichkeiten, ein In-Kontakt-Treten mit eigenen auch machtvollen Vorstellungen und ein Reflektieren und immer wieder Modifizieren eigener Normen und eigener verinnerlichter Diskriminierung. Es ist dadurch ein Angebot und ein Versuch von wertschätzendem, respektvollem Kommunizieren. So wahrgenommen, sind Sprachveränderungen nicht lästig, sondern bilden (zusammen mit bewusstem Konsum(nicht)verhalten, sich bewusst und überlegt bewegen im eigenen Körper und der Welt) die Möglichkeit, eine eigene politische Utopie jeden Tag zu leben. Dies ist ein wichtiger und von jeder Person gestaltbarer Weg zu einer nachhaltigen Veränderung der bestehenden umfassend gewaltvollen Verhältnisse. Let's start!

Initiation of *communitas* through feminist art

TEXT: NINA SEILER

In this article, I am exploring the ways in which contemporary art can produce community. By community I mean not a belonging to a specific group, but the political-philosophical concept of *communitas* as an open, unstructured, and egalitarian bonding; a rupturing with established hierarchies and an opening up of new possibilities and interactions in common solidarity. I want to investigate into the conditions if and how art can initiate political change by affectively moving us towards *communitas* as a utopian project – instead of leading to passive partaking and political disengagement.¹ In order to answer this question I will consider the example of an exhibition called *Producing Futures – An Exhibition on Post-Cyber-Feminisms* shown in early 2019 in the Migros Museum für Gegenwartskunst in Zurich, Switzerland.

The major theoretical work on *communitas* in the above sense was composed by white male academics;² a position most privileged to discard actual inequalities and personal life stories, prone to abstraction and generalisation. Many feminist approaches nowa-

days try to refrain from universalisation, and this is why I will make observations on the exhibition drawing from my personal experience and interaction with the art exhibited. I hope this will enlighten the way processes of *communitas* may take place unpredictably but in accordance with personal backgrounds. It seems especially important to me in view of the given exhibition to reconsider between what/whom interaction can take place, and who/what can initiate *communitas*?

In the exhibition, three pieces by conceptual artist Anicka Yi – *Home in 30 Days, Don't Wash, We Are Water*, and *Your Hand Feels like a Pillow that's Been Microwaved*, all 2015 – criticise «power structures of the art world and its institutional sexism»³. The pieces frame sexism as a form of immunisation – as a mechanism contrary to the permeability and openness of *communitas*⁴ – against feminist movements and counter-networking. Yi confronts the art world with a bacterial serum collected from 100 female artists, functioning as some sort of agent, developing and threatening to break down the immunitarian

Nina Seiler graduated in Slavic Studies and Popular Cultures from the University of Zurich. In her PhD thesis, she investigated into feminist criticism in post-socialist Poland. Since 2018 she is a postdoctoral fellow at the SNSF project «Crisis and Communitas» in Interart Studies (Eastern Europe) in Zurich. She is a board member of FemWiss and editor of HAZ-Magazin.

barriers of the male dominated art world. However, these artistic suggestions develop their impact on the observer only through an explanatory sign, catalogue, or guide, as the sculptures themselves remain in this respect mute – an observation I have experienced myself but also heard from other visitors.

An interesting example for choreographic interaction with both the artistic suggestion and the fellow observers is the video installation *A day in the life of bliss* by Wu Tsang (2014). Arranged in a dark room, we find two screens with two different video projections, a mirror and a two-way mirror. Due to the canny positioning of the mirrors, the visitors sitting on beanbags are integrated into the piece, as they, or parts of them, are reflected. It becomes difficult to distinguish if movements happen on screen or originate in the room itself. Moreover, in some of the video sequences, we see yet another public watching the dance performance of a figure called BLIS. An impression of melting or interpenetrating realities arises, especially when the room is crowded with visitors moving in and out. In an interview in *Sleek* magazine, both Tsang and boychild, the performer imper-

sonating BLIS, describe performance in the setting of nightlife as something, which erases «boundaries in the dynamics of performer and viewer»: «You're on the same level with the performance and the viewer; you're on the floor together having the experience. [...] It's creating a shared space versus dominating.»⁵

- 1 Lepecki, André: From Partaking to Initiating. Leadingfollowing as Dance's (a-Personal) Political Singularity, in: Hölscher, Stefan; Siegmund, Gerald (ed.): *Dance, Politics & Co-Immunity*. Zürich 2013, p. 21–38.
- 2 E.g. Nancy, Jean-Luc; Blanchot, Maurice; Agamben Giorgio; Esposito, Roberto.
- 3 Information sign Anicka Yi: *Home in 30 Days, Don't Wash; We Are Water; Your Hand Feels like a Pillow that's Been Microwaved*. All Migros Museum für Gegenwartskunst Zürich, 2015.
- 4 Esposito, Roberto: *Communitas. The Origin and Destiny of Community*. Stanford 2010; *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Cambridge, Malden 2011; Lorey, Isabell: *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*. Zürich 2011.
- 5 Perlson, Hili: *Truth in Gender*. Wu Tsang and Boychild on the Question of Queerness. *Sleek*, 29 January 2014. <https://bit.ly/2XAf6ht>.

Precisely this togetherness is initiated by the installation even though the performer is not present in person: in the dark, crowded room, you are unsure who impersonates what; borders of absence and presence, of «they» and «us» are shifting or becoming obsolete.

The same artistic suggestion is also worth considering from a different choreographic perspective. Before entering the room, one can read the sign explaining some of the technical details of the production as well as the «idea» behind it or the interpretative suggestions the artistic installation offers: «online avatars, the so-called LOOKS have developed consciousness. Parasites feeding on our vital energy, they have seized power and established a regime of pervasive control». ⁶ But to me, this information was «lost» the moment I stepped into the room, both because I tend to superficially digest the information given on the signs and because the experienced artistic suggestion did not seem to relate to the given information. I was so intrigued by the excitingly queer, non-binary corporeality of the protagonist(s) that this additional information left me rather bewildered.

Meanwhile, I think exactly this edging uncertainty about these mysterious LOOKS kept me from completely immersing into the bodily movements of the protagonists and follow them *passively*. I was strongly affected and moved from the reality of the exhibition into another sphere – both mentally and physically. I was somehow «feeling like [I'm] falling or being sucked into a vortex» ⁷, as Tsang describes the effect a music remix can have, comparing it to boychild's performances. However, I would not say I was falling into a void, but into a commonality of bodies unbound. The layered visibility of these bodies both on screen and in the exhibition room developed something like a rhizome of movement and exchange, extending into an unknown virtual space, exploring forms of interaction with fellow bodies, immaterial entities and an obscure, fragmented physical environment. I engaged with the risk to stray from the direction proposed on the information sign, a path I felt was imposed upon me by the informative setting. I risked «activating movement towards the actualization of a yet unmapped nascent event» ⁸: the impression of a crowd, of the voluntary choreographisation and active engagement of our

bodies in material and virtual spaces. I would say this was the space/time we were actualising *communitas*, a moment of political activation.

The exhibition as a conglomerate of artistic suggestions choreospacially arranged, the supplementation by information signs or explanatory talks, and the actualisation by the observers can in certain space/times function as the interval of the political. But it can also – sometimes – remain mute to us, it can bewilder us without opening a fissure, without allowing us to step in. This depends very much on our personal ability and will to process, (mis)understand and (mis)interpret what is offered to us. It depends on how our life stories, our personal experiences and convictions interact with the initiatives approaching us. The exhibition and the artistic suggestions choreographed within it strive to question and overcome partitions constructed as immunitarian boundaries and perform in many ways a commonality embracing not only specifically gendered human beings, but extending to a post-human communication with material and virtual things, artificial intelligence and animals, celebrating a Rancièrian «indifference» ⁹.

I would like to pose one last question concerning the implications such an actualisation of *communitas* brings. If the fleeting moment of the artistic activation passes, does it all fall to dust again? Or does it leave traces behind, a fissure like an ongoing tumult, still producing the future we have glimpsed during our interaction with the artistic suggestion? If we «understand the body as a reservoir of dissensual somatic-political capacities» ¹⁰, maybe it is possible to conserve something of the workings of the political, a lingering will to «misfit» without disengagement nesting in our bodies, nagging at our immunitarian boundaries.

6 Information sign Wu Tsang: A Day in the Life of Bliss. Migros Museum für Gegenwartskunst Zürich, 2014.

7 Perlson, op. cit.

8 Lepecki, op. cit., p. 34.

9 Rancièr, Jacques: The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible. London 2006, p. 15.

10 Lepecki, op. cit., p. 22.

Zwischen öffentlicher Kritik und stillem Protest

TEXT: SARAH FARAG

Heute, im Jahr 2019, scheint die unmittelbare Erfahrung der Revolution in Ägypten von 2011/12 meilenweit weg. Nach der ersten euphorischen Anfangsphase, mehrfachem Regierungswechsel und einem Militärputsch im Jahr 2013 gegen die islamistisch dominierte Regierung Muḥammad Mursīs, machte sich mit der seither anhaltenden Gewaltwelle aufgrund politischer Säuberung ein überwältigendes Gefühl der Ernüchterung breit. Dies zeigt sich mit besonderer Deutlichkeit in feministischen Bewegungen.

Aber der Reihe nach. Infolge der politischen Umwälzungsprozesse von 2011/12 entstand die sogenannte vierte Welle arabischer Feminismen.¹ Diese äussert sich in zahllosen Protestaktionen, Kampagnen, Graswurzelbewegungen und Projekten, in denen eine umfassende, strukturelle feministische Kritik zum Tragen kommt. Sie alle sind Teil einer neuen feministischen Öffentlichkeit, die sich beharrlich gegen die multiplen Vereinnahmungsversuche von Frauen*rechten und Frauen*körpern für eine Unzahl politischer Interessen wehrt. Margot Badran nennt diesen allen Widrigkeiten

zum Trotz ungebrochenen Widerstand «the longer, slower slog of ongoing revolution.» Einen der entscheidenden Aspekte eines solchen Feminismus sieht Badran gerade in der Form und dem Selbstverständnis als «a bottom-up feminism. It is a feminism of practice: immediate, grounded, act-oriented, unnamed, and undeclared.»²

Mit der Wiederkehr der militärisch gestützten Regierung Abdelfattah al-Sisis im Jahr 2014 nehmen die Repressionen zu. Problematisch ist dabei insbesondere, dass das amtierende Regime in Abgrenzung zum früheren islamistischen Regime auf eine progressive, säkulare Frauen*rechtspolitik setzt. Diese gezielte Vereinnahmung von Frauen*rechten führte zu einem staatlich kontrollierten, zensierten und homogenisierten Feminismus – was die unabhängigen, kritischen Aktivist*innen besonders stark trifft. Zensur und politische Repressionsmechanismen gehen so weit, dass selbst jegliche Form der Erinnerung an die Revolution von 2011/12 zur Rebellion wird.

Sarah Farag studierte Islamwissenschaften und promovierte zu zivilgesellschaftlichen Bewegungen und feministischer Kritik in Ägypten. Sie war Gastforscherin an der University of London und der American University in Cairo. Zurzeit arbeitet sie an der Universität Zürich an einem Vernetzungsprojekt zwischen schweizerischen und arabischen Universitäten im Bereich der Geschlechterforschung.

Und dennoch: Die gegenwärtige «Frauen*rechtspolitik» scheint auf grosse Resonanz zu stossen. Viel wurde über die von Frauen* sichtbar gefeierte Präsidentschaftswahl von al-Sisi im Jahr 2014 geschrieben. Die in der Folge schwindenden aktivistischen Interventionen von Feminist*innen – sowie überhaupt von politischem Protest – wurden als weiteres Indiz für die breite Akzeptanz der politischen Stossrichtung al-Sisis unter Frauen* gewertet. Wo können nun Artikulationen von Kritik verortet werden, wenn sich die Bedeutung des öffentlichen Raums als politisches Kampfterrain der Revolution von 2011/12 ins Gegenteil verkehrt hat – insofern, als weibliches Aneignen von öffentlichem Raum und die Visibilität von Frauen* jetzt, unter dem gegenwärtigen Regime, vielmehr als linientreu denn als widerspenstig erscheinen?

Gerade im Kontext der gezielten Rückeroberung des öffentlichen Raums während der arabischen Revolution liest sich die mögliche Antwort als besonders ernüchternd.³ Die Kritik an der gegenwärtigen Politik ist jedoch nicht weniger geworden: Sie lässt sich nur – erneut – nicht im Öffentlichen finden. In Anlehnung an W. J. T. Mitchell⁴ lässt sich die Frage

formulieren, ob sich die Strategien der Besetzung öffentlichen Raums nicht radikal gewandelt haben? Besteht also gegenwärtig trotz aller Repressionen und vermeintlichen Kooptationen von Frauen* eine Besetzung öffentlichen Raums fort? Und manifestiert sich diese Form der Besetzung, anders als bei der

- 1 Kamal, Hala: A Century of Egyptian Women's Demands. The Four Waves of the Egyptian Feminist Movement, in: Takhar, Shaminder (Hg.): Gender and Race Matter. Global Perspectives on Being a Woman. Emerald Group Publishing Limited, 2016, S. 3–22.
- 2 Badran, Margot: Creative Disobedience. Feminism, Islam, and Revolution in Egypt, in: Sadiqi, Fatima (Hg.): Women's Movements in Post-“Arab Spring”. North Africa. New York 2016, S. 56.
- 3 Abaza, Mona: Post January Revolution Cairo. Urban Wars and the Reshaping of Public Space, in: Theory, Culture, and Society 31(7/8), 2014, S. 163–183.
- 4 Mitchell, W.J.T.: Image, Space, Revolution. The Arts of Occupation, in: Critical Inquiry 39, 2012, S. 8–32.

offensichtlichen, lauten Vereinnahmung während der ägyptischen Revolution 2011/12, in alltäglichen Handlungen von Widerstand? Denn, wie Mitchell aufzeigt, beinhalten Besetzungen immer die Doppeldeutigkeit des Sichtbaren, Lauten einerseits, und andererseits, in der Umkehrung dessen, auch die explizite Verweigerung, die Deutungshoheit über einen bestimmten Sachverhalt zu ergreifen. In dieser zweiten Bedeutung geht es um «the latent power of refusal, the power of silent resistance, which makes it in the end so powerful».⁵ Die widerständige Gegen-Öffentlichkeit wird zu einer parallelen Ebene, die in ihrer unsichtbaren Alltäglichkeit und scheinbar unkritischen Gewöhnlichkeit ebenso gewichtig ist wie hegemoniale, öffentliche Manifestationen von Macht. Nancy Fraser beschreibt diese subversiven Gegen-Öffentlichkeiten als mögliche diskursive Schauplätze für Angehörige marginalisierter gesellschaftlicher Gruppen, um alternative Artikulationen ihrer Wünsche und Bedürfnisse zu teilen.⁶ Aus diesem binären Modus der Präsenzmarkierung ergibt sich vielleicht auch eine Anleitung zur Verortung von alltäglichen Widerstandsformen im gegenwärtigen ägyptischen Kontext.

Während politisch repressive Regime solch alternative Räume sogar im Imaginären, Gedanklichen zu unterbinden suchen, wie dies auch im heutigen Ägypten der Fall ist, liegt hier möglicherweise die utopische Idee: dass, obwohl im Stillen agierend, eine solche Gegen-Öffentlichkeit eine enorme Wirkungskraft beinhaltet, die sich in der leisen, dezidierten Verweigerung manifestiert, die Mitchell als eine der beiden Funktionsebenen von Besetzungen hervorhebt.⁸ In diesem Sinne schafft gerade diese non-normative, stille Form des Widerstands die Grundlage für die unumgängliche, laute und öffentlich artikulierte nächste Phase des Aufstands.

⁵ ebd., S. 10ff.

⁶ Fraser, Nancy: Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, in: *Social Text* 25/26, 1990, S. 67.

⁷ Mitchell 2012, S. 24.

Mit Schirm, Charme und Banane

TEXT: KATHARINA KINGA KOWALSKI

Im Mai dieses Jahres trafen sich in Warschau mehrere Hundert Menschen, um gegen die polizeiliche Festnahme der 51-jährigen feministischen Aktivistin Elżbieta Podleśna zu protestieren. Diese soll die Ikone «Schwarze Madonna von Tschenstochau» mit einem Regenbogen-Heiligenschein – Symbol für Vielfalt und sexuelle Toleranz – blasphemisch verunglimpft haben. Aber nicht nur im Fall Podleśna nimmt die antifeministische und anti-genderistische Einstellung der polnischen Regierung zunehmend Gestalt an. Eine Woche zuvor entfernte der neue Leiter des Warschauer Nationalmuseums, Jerzy Miziołek, mit einer später als «Rearrangement» verbrämten Zensur u.a. ein Werk der feministischen Künstlerin Natalia LL, auf dem diese genüsslich eine Banane verzehrt. Denn «gewisse Inhalte aus dem Gender-Bereich» sollten in der öffentlichen Einrichtung nicht ausgestellt werden, so Miziołek.

Drei grosse Angriffe hat es auf Frauenrechte und den Feminismus seit dem Regierungsantritt der nationalkonservativen Partei Recht und Gerechtigkeit (Prawo i Sprawiedliwość, PiS) in Polen im Jahr 2015

gegeben. Den Versuchen, das Abtreibungsverbot zu verschärfen und die Wissenschaftsfreiheit durch eine Einschränkung der Gender Studies zu beschneiden, folgt nun ein Eingriff in die Kunstfreiheit.

Sind das alles Symptome eines schon immer dagewesenen fundamentalistischen Klerikalismus? Diesen Eindruck vermittelt oft die hiesige Presseberichterstattung, wenn sie von Polen im östlichen Europa berichtet. Es ist aber komplizierter: Gerade die Rolle der Frau drückt sich trotz religiöser Prägung des Landes nicht eindimensional durch Unterordnung aus. Sie ist von den Spezifika der polnischen Geschichte geprägt und war – gerade im europäischen Vergleich – durchaus subversiv.

Historisch geprägte Geschlechterrollen

Die Frauen, die heute gegen Antifeminismus auf die Strassen gehen, haben selbst oder zumindest über ihre Mütter noch die sozialistische Volksrepublik miterlebt. Erwerbsarbeit und Unabhängigkeit stellten für sie eine Selbstverständlichkeit dar. Sie mussten nicht, wie etwa in der Bundesrepublik bis 1977, ihren Ehemann

Katharina Kinga Kowalski ist Geschäftsführerin der «Arbeitsgemeinschaft der Frauen- und Geschlechterforschungseinrichtungen Berliner Hochschulen (afg)» (im Tandem) und promoviert am Zentrum für Interdisziplinäre Polenstudien, Europa-Universität Viadrina, zum Feminismus in Polen der Transformationszeit.

um eine Arbeitserlaubnis fragen. Auch konnten sie durch die Legalisierung der Abtreibung seit 1956 selbstbestimmt über ihren Körper entscheiden. Sozialistische Utopien von der Gleichberechtigung der Frau fanden also durchaus reale Gestalt.

Durch die Realisierung zentraler Forderungen der Frauenbewegung waren feministische Themen in Polen daher anders akzentuiert als im Westen. Zudem bot die künstlerische Avantgarde eine wichtige Plattform, um in dem wirtschaftlich maroden Land Konsum und Warenengpässe mit Gender-Fragen zu verbinden. Allen voran setzte dies die *heute* zensierte Natalia LL mit ihrer «Consumer Art» um.

Doch die Besonderheit des polnischen Feminismus reicht historisch noch weiter zurück. Die polnische Adelsrepublik des 16.-18. Jahrhunderts hat kulturgeschichtlich die besondere Stellung der Frau nachhaltig geprägt. Sławomira Walczewska vertritt die These, dass sich die idealtypische Beziehung zwischen «charmantem Ritter» und «moralisch überlegener Dame» nicht in geschlechtsbedingter Unterordnung der Frau, sondern in Form eines «sanften Patriarchats» manifestierte. Dies steht, wie Brigitta Helbig-

Mischewski erklärt, in deutlichem Gegensatz zur patriarchal-bürgerlichen Gesellschaft im westlichen Europa, in der sich weibliche Lebenswelten, Rechte und Pflichten rund um «Kinder, Kirche, Küche» konzentrierten. Da sich in Polen kein vergleichbares Bürgertum entwickelte, überdauerte das egalitäre Geschlechterbild der Adelsrepublik und wirkt bis heute in die polnische Gesellschaft hinein.¹

Als Polen als Staat in der Teilungszeit zwischen 1796 und 1918 für mehr als 120 Jahre von den europäischen Landkarten verschwand, bot das adlige Frauenbild fruchtbaren Boden für den Mythos der «Matka-Polka» («Mutter Polin»): Die Frau wurde zur Hüterin der polnischen Kultur und zur Erzieherin künftiger Unabhängigkeitskämpfer.

Verbannung der «Mutter Polin»

Gesellschaft, Geschichte und Mythen sind wandelbar. So dient die aktuell in Polen «zensierte» Schwarze Madonna von Tschenschow gleichzeitig als dunkelhäutige Erzählerin in New Orleans als Schutzpatronin von gewaltbetroffenen und lesbischen Frauen. Das Bildnis, das von polnischen Legionären um

- 1 Vgl. Walczewska, Sławomira: Damen, Ritter und Feministinnen. Zum Frauenrechtsdiskurs in Polen. Wiesbaden 2015; Helbig-Mischewski, Brigitta: Das polnische Patriarchat und die Krise der Männlichkeit, in: Kaluza, Andrzej (Hg.): Jahrbuch Polen 2014. Männer. Wiesbaden, 2014, S. 37–50.
- 2 Vgl. Staśkiewicz, Joanna: Katholische Frauenbewegung in Polen? Zum Wandel der Geschlechterverhältnisse in der katholischen Kirche in Polen nach 1989. Bielefeld, 2018.

1800 in die Südstaaten der USA mitgebracht wurde, durchlief, wie Joanna Staśkiewicz herausfand, einen queer-kulturellen Transferprozess und nimmt heute im Voodoo-Kult eine wichtige Rolle ein.²

Auf den Mechanismus eines Kulturwandels setzen allerdings auch die konservativen Kräfte in Polen. So wird das emanzipatorische Potenzial althergebrachter Utopien und Mythen sukzessive umgepolt. Während der «Matka-Polka»-Mythos bis vor Kurzem eng an den Marienkult gebunden war und die Gottesmutter Maria symbolisch als polnische Königin fungierte, wird diese nun abgesetzt. Auf den Fahnen nationaler Aufmärsche weht der neue polnische König Jesus Christus, der so zum Symbol der Liaison von fundamentalem Katholizismus, Patriarchat und Nationalkonservatismus wird. Die Verdrängung Marias bringt auch eine zunehmende Verbannung der Matka Polka als Hüterin der Familie ins Private mit sich.

Auf welcher Ebene auch immer die spezifische, historisch gewachsene Selbstbestimmung der Frauen in Polen angetastet wird – dagegen artikuliert sich scharfer Protest, der seinen Weg auch über die Lan-

desgrenzen hinaus findet. Vor zwei Jahren traten die Frauen in Polen gegen das geplante absolute Abtreibungsverbot in einen landesweiten Streik. Einhunderttausend Frauen füllten die Strassen mit schwarzen Regenschirmen, deren Metallstreben an illegale Abtreibungsmethoden erinnern sollten. Viele Länder folgten und machten international auf geschlechtsbedingte Diskriminierung aufmerksam. Auch auf die geplante Verbannung der feministischen Kunstwerke von Natalia LL folgte unmittelbar eine umfassende Aktion. Vor dem Nationalmuseum versammelten sich altersübergreifend Protestierende, die genüsslich Bananen verschlangen; unter dem hashtag #bananaselfie schossen Dutzende Prominente Selbstporträts mit Bananen und verbreiteten diese via Social Media.

Obwohl oder gerade *weil* die von der polnischen Regierung vertretene frauenfeindliche und anti-genderistische Politik historisch ein relativ neues Phänomen darstellt, lässt in Polen widerschallender feministischer (Regenbogen-)Protest – ob mit Schirm, Charme oder Banane – nicht lange auf sich warten. Man kann gespannt bleiben.

Was sie heute bedeutet

TEXT: ANTJE SCHRUPP

«Ich brauche Feminismus, weil...» – so hiess vor einiger Zeit eine Hashtag-Kampagne im Internet. Viele Frauen und andere Menschen posteten Fotos von sich mit Plakaten, auf denen sie die Gründe für ihr feministisches Engagement notiert hatten. Auf vielen stand so etwas wie: «...weil die Gleichberechtigung immer noch nicht erreicht ist» oder «...weil Frauen dieselben Chancen verdienen wie Männer». Doch wenn man sich die Geschichte der Frauenbewegung anschaut, so ging es den meisten Feminist*innen um mehr als um Gleichstellung mit den Männern. Natürlich wollten sie gleiche Rechte und gleiche Chancen. Aber sie wollen auch eine andere Welt. Gerechtigkeit, Freiheit, gutes Leben. Glück. Eine neue Perspektive. Das Ende nicht nur der männlichen Vorherrschaft, sondern von jeglicher Herrschaft überhaupt. Nicht ein grösseres Stück vom Kuchen eben, sondern einen *anderen* Kuchen.

Wie kam es dazu, dass die radikalen – an die Wurzel gehenden – Anliegen des Feminismus praktisch in ihr Gegenteil verkehrt wurden? Dass aus dem «Wir

wollen etwas grundlegend Anderes» im Zuge der Popularisierung feministischer Diskurse gedreht ein «Wir wollen auch mitmachen» wurde?

Ich denke, es hängt damit zusammen, dass sich feministische Anliegen nicht nur auf der Ebene inhaltlicher Sachforderungen bewegen, sondern auch auf der Ebene des Symbolischen. Die Radikalität der Frauenbewegung hat sich selten in Revoluzzertum und Aufständen geäussert, so wie etwa die der Arbeiter*innenbewegung. Feminismus ist nicht in seinen Aktionsformen radikal, sondern darin, sich mit der eigenen Perspektive ausserhalb des Gegebenen, des Gängigen, des Üblichen zu positionieren.

Dieses «Undenkbare» kann man aber nicht erkennen, wenn man symbolisch innerhalb des Gegebenen verharrt. Wer sich zum Beispiel nicht vorstellen kann, dass es menschliche Subjektpositionen gibt, die nicht der des freien gleichen weissen Mannes gleichen, wird feministische Kritik am Universalismus der Aufklärung und der Französischen Revolution unweigerlich als Wunsch von Frauen nach Teilhabe verstehen.

Antje Schrupp ist Politikwissenschaftlerin und Journalistin und lebt in Frankfurt am Main. Sie beschäftigt sich vor allem mit der politischen Ideengeschichte von Frauen. Zuletzt erschienen von ihr «Vote for Victoria!», die Biografie der ersten amerikanischen Präsidentschaftskandidatin Victoria Woodhull (2016, Ulrike Helmer Verlag), und der Sachcomic «Kleine Geschichte des Feminismus» (2015, Unrast-Verlag, zusammen mit Patu). Ihr neues Buch «Schwangerwerdenkönnen» erscheint im August 2019 (Ulrike Helmer Verlag). Sie bloggt unter www.antjeschrupp.de.

Die Gleichstellung der Geschlechter war ja keineswegs eine originelle feministische Idee, sondern bloss die logische Abwicklung der Maxime, dass «Gleichheit» die Grundlage demokratischer Gesellschaften sein sollte. Dass das Prinzip Gleichheit nicht funktionieren kann, wenn man gleichzeitig die Hälfte der Menschheit prinzipiell zu Ungleichen erklärt, war von Anfang an evident. Die Frauenemanzipation war eine zwangsläufige Entwicklung, auch wenn sich der Kampf über 200 Jahre hinzog.

Die Gleichheit von Frauen, Trans-, Inter- und Queer-Personen (TIQ) ist leicht zu verwirklichen. Was aber ist mit ihrer Freiheit, der anderen Maxime westlicher Demokratien? «Weibliche» Freiheit ist sehr viel schwieriger zu entwickeln als Gleichheit. Die bürgerlichen, aufklärerischen, universalistischen Freiheitsprinzipien, so wie sie männliche Denker entwickelt haben, können nämlich für Frauen keine Gültigkeit haben, da sie die Freiheit der Frauen ausdrücklich ausschliessen. Die historisch männliche Definition von Freiheit als Autonomie, als Unabhängigkeit, beruht darauf, dass Beziehungen die Freiheit tendenziell

einschränken («Meine Freiheit endet da, wo die Freiheit der anderen anfängt»). Dieses Freiheitskonzept funktioniert deshalb nur, wenn es gleichzeitig «Anderer» gibt, Unfreie, die sich um das ausgeschlossene Bedürftige kümmern. Also um diejenigen, die nach diesem Verständnis per se nicht frei sein können, weil sie nicht autonom, unabhängig, ebenbürtig sind: Kinder, Kranke, Alte, Arme.

Was heute als «Care-Krise» diskutiert wird, war von Anfang an Thema feministischer Kritiken am männlichen «Universalismus der Gleichen». Von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen, ging es Feminist*innen nicht darum, wie Frauen ebenfalls in den Kreis der «Gleichen» aufsteigen könnten, sondern darum, wie dieser Konstruktionsfehler demokratischer Prinzipien repariert werden könnte. Selbst die sogenannten «Gleichheitsfeminist*innen» forderten die Gleichheit immer in der Hoffnung, dass sich dadurch etwas ändern würde; dass Frauen, wenn sie erst einmal genauso viel Macht hätten, die gesellschaftlichen Verhältnisse verbessern. Der Ausschluss von Frauen aus den Gleichheitsrechten

der Männer und ihr gleichzeitiger Einschluss in das System als Hüterinnen der «privaten» Sphäre hatte zur Folge, dass sich feministische Denker*innen von Anfang an der Fehlerhaftigkeit dieser Idee im Klaren waren. Im Kern des modernen Feminismus stand daher immer die Suche nach einem anderen Freiheitskonzept, das nicht auf idealen Theorien einer abstrakten Freiheit aufbaut (die, wenn es konkret wird, unweigerlich an der realen Ungleichheit scheitern muss), sondern von der tatsächlichen, realen Ungleichheit der Menschen ausgeht und sie in freiheitliche gesellschaftliche Verhältnisse verwandelt. Dazu gehört unverzichtbar, dass die Bedürftigkeit und Angewiesenheit aller Menschen ernst genommen und ins Zentrum des Nachdenkens gestellt wird, anstatt sie an unterdrückte «Andere» (Frauen, TIQ-Personen sowie Sklaven und Dienstbotinnen) zu delegieren.

Im Feminismus geht es, mit anderen Worten, um eine Freiheit, die von der Differenz lebt statt von der Gleichheit. Am deutlichsten haben dies die Aktivistinnen aus dem Mailänder Frauenbuchladen in ihrem 1989 erschienenen Buch «Wie weibliche Freiheit entsteht» formuliert: Nicht die Gleichstellung mit den

Männern, sondern Beziehungen unter Frauen seien die Grundlage weiblicher Freiheit, schrieben sie. Die Italienerinnen lehnten nicht nur – wie die meisten Feminist*innen – ab, in der Gleichheit mit den Männern das Ziel zu sehen, sondern sie sahen darin auch keinen Weg. Damit Frauen frei sein können, schrieben sie, nützt es nichts, sich innerhalb der bestehenden Ordnung Macht zu verschaffen. Sondern es bedarf der Arbeit an der symbolischen Ordnung. Es sei notwendig, wie es die Philosophin Luisa Muraro formuliert hat, «sich aus dem Fenster des Gegebenen hinauszulehnen». Um frei sein zu können, müssen Frauen und TIQ-Personen denken, was bisher als undenkbar und unsagbar – unsäglich – gilt. Deshalb brauchen sie eigene Maßstäbe für ihr Sprechen und Tun, die nicht die Maßstäbe der gegebenen Ordnung sind. Diese Maßstäbe können nicht in den existierenden Autoritäten gefunden werden, sondern nur in den Beziehungen zu anderen Frauen und TIQ, in weiblicher Autorität also.

Diese Beobachtung hat sich vielfach bewahrheitet. Seit ungefähr zehn Jahren erlebt der Feminismus erneut einen Aufschwung. Mit Kampagnen wie #Aufschrei und #Metoo haben Tausende Frauen

bekräftigt, dass sie Alltagssexismus nicht länger tolerieren wollen, dass sie eine Kultur des gegenseitigen Respekts einfordern. Auch wenn in den Debatten immer wieder versucht wurde, diese Kampagnen ins Immanente der gegebenen Verhältnisse zurückzuziehen – zum Beispiel, indem sie als Gesetzesvorschläge missverstanden wurden – haben die Aktivist*innen dennoch einander Autorität verschafft, indem sie darauf bestanden, dass das, was sie sagen, gehört und ernst genommen werden muss. Das Neue an diesen Kampagnen war ja nicht, dass Frauen über Alltagssexismus und sexualisierte Gewalt gesprochen haben, das tun sie schon immer. Das Neue war, dass sie gehört wurden, und dass es Konsequenzen gab.

Weibliche Autorität ist heute stärker denn je. Viel mehr Frauen als früher sind in der Öffentlichkeit sichtbar und haben Einfluss. Frauen und TIQ tragen ihre Themen und Kontroversen zunehmend in die Arena der öffentlichen Debatten. Weibliche Autorität ist aber weiterhin umkämpft. Zwar werden feministische Forderungen nur noch selten im Prinzip bestritten, denn wer als links und liberal gelten will, kann heute nicht mehr antifeministisch sein – diese Position ist von

den Rechtspopulist*innen besetzt. Aber es gibt doch ein sichtliches Bemühen, das, was Frauen sagen und tun, einzuhegen und in die bestehende symbolische Ordnung zu integrieren.

So wird zum Beispiel oft zwischen einem «guten» Feminismus, der rationale, berechnete, sachliche Forderungen aufstellt, und einem «masslosen, überzogenen» Feminismus unterschieden. Es ist kein Zufall, dass eine der erfolgreichsten frauenpolitischen Kampagnen der Equal Pay Day ist: Die Forderung nach gleicher Bezahlung können auch viele Männer leicht nachvollziehen, sie passt ins Bestehende – auch wenn sie, richtig verstanden, durchaus systemkritisches Potenzial haben könnte.

Ganz anders verlaufen hingegen Debatten über «gegenderte» Sprache und die Forderungen, das Femininum zu verwenden, also Themen, die direkt den Bereich des Symbolischen betreffen. Die Verwendung nicht-männlicher Endungen und Pronomen macht unmittelbar sichtbar, dass das Männliche nicht länger als dasjenige Geschlecht anerkannt wird, das das Normale und Universelle repräsentiert. Dasselbe gilt für die Diskurse zur angeblichen «Natürlichkeit»

der Geschlechterdifferenz. Wenn die Dualität und Komplementarität von Männlichkeit und Weiblichkeit infrage gestellt wird, befindet man sich ebenfalls unmittelbar im Bereich des Symbolischen, also dort, wo es an die Wurzeln der Geschlechterordnung geht. Und deshalb spielen sich hier die härtesten Kämpfe ab.

Man kann darin fast eine Gesetzmässigkeit sehen: Immer wenn feministische Forderungen als übertrieben und «verrückt» dargestellt werden, wenn sich über feministische Positionen lustig gemacht oder sie als absurd aus dem Diskurs ausgeschlossen werden, geht es «ums Eingemachte»: nicht nur um Gleichheit, sondern um Freiheit. Nicht um Emanzipation, sondern um eine andere Welt, eine andere Gesellschaft.

Weibliche Autorität anzuerkennen und zu stärken, bedeutet dabei ganz und gar nicht, alles gut und richtig zu finden, was eine andere sagt. Sondern es bedeutet, das, was eine andere sagt, wichtig zu finden und sich damit auseinanderzusetzen. Die deutsche Philosophin Andrea Günther hat es einmal so formuliert: «Ob eine Frau für mich Autorität hat, merke ich daran, dass ich mich mit dem, was sie sagt, auseinandersetze, auch wenn ich nicht damit einverstanden

bin.» Weibliche Freiheit bedeutet, dass es unter den vielen verschiedenen Frauen einen Diskurs gibt, der sich nicht an dem orientiert, was eine männliche Kultur als «normal» oder «diskutabel» empfindet, sondern sich seine eigenen Massstäbe schafft.

Genau dies war der Sinn der feministischen Praktiken der 1970er Jahre, also der Gründung separater Frauen*gruppen und des «Consciousness Raising». Der Ausschluss der Männer aus den Diskussionen war notwendig, um überhaupt eine Idee davon bekommen zu können, was es bedeuten würde, «ausserhalb» des Gegebenen zu denken und zu sprechen. Heute sind wir an dem Punkt, wo dieser Diskurs wieder zurückgetragen wird in die gemeinsame Welt, in der Frauen, Männer und Angehörige weiterer geschlechtlicher Identitäten leben. Also an dem Punkt, wo erst einmal gemeinsame Massstäbe, eine gemeinsame Sprache gefunden werden müssen. Denn nur so kann das verhandelbar werden, was Frauen und TIQ in einer inzwischen sehr langen und reichhaltigen feministischen Reflexion herausgearbeitet haben, das aber vielen unfeministischen Menschen noch als undenkbar und «unsäglich» erscheint.

Ce qu'elle signifie aujourd'hui

TEXTE: ANTJE SCHRUPP ◦

«J'ai besoin du féminisme parce que ...»: c'est le nom d'une campagne de hashtag sur internet qui remonte à quelque temps. De nombreuses femmes et d'autres personnes ont posté des photos d'elles avec des pancartes où figuraient les raisons de leur engagement féministe. On pouvait y lire par exemple «parce que l'égalité n'est toujours pas atteinte» ou «parce que les femmes méritent d'avoir les mêmes chances que les hommes». Pourtant, si on examine l'histoire du mouvement des femmes, l'enjeu pour la plupart des féministes* s'est toujours situé bien au-delà de l'égalité. Bien sûr, celles-ci revendiquaient les mêmes droits et les mêmes chances que les hommes. Mais elles réclamaient aussi un autre monde: la justice, la liberté, une bonne vie. Le bonheur. Une nouvelle perspective. La fin non seulement de la domination masculine mais aussi de toute forme de domination. Elles voulaient non pas une plus grande part du gâteau mais un *autre* gâteau.

Comment se fait-il que les revendications radicales – c'est-à-dire prenant le mal à la racine – des fémi-

nistes* aient été détournées et quasiment prises à rebours? Que dans le sillage de la popularisation de leur discours, le message «Nous voulons quelque chose de fondamentalement différent» soit devenu «Nous voulons nous aussi participer»?

A mon sens, ce phénomène est lié au fait que les revendications féministes ne portent pas seulement sur des éléments factuels mais se situent également au niveau symbolique. La radicalité du mouvement des femmes* a rarement pris la forme de révolutions ou de soulèvements comme ce fut le cas par exemple pour les mouvements des travailleurs*euses. Le féminisme n'est pas radical dans ses formes d'action, il l'est du fait qu'il se situe, selon une perspective qui lui est propre, en dehors de ce qui est donné, habituel, usuel.

Or, on ne peut reconnaître cet «impensable» si, sur le plan symbolique, on reste dans la sphère du donné. Si, par exemple, on ne peut pas se représenter qu'il existe une condition de sujet humain qui ne correspond pas à celle de l'homme blanc libre jouissant de l'égalité, on comprendra inévitablement la critique

Antje Schrupp est politologue, journaliste et vit à Francfort-sur-le-Main. Elle travaille principalement sur l'histoire des idées politiques des femmes. Elle a récemment publié «Vote for Victoria !», la biographie de la première candidate à la présidence américaine Victoria Woodhull (2016, Ulrike Helmer Verlag) et la bande-dessinée «Kleine Geschichte des Feminismus» (2015, Unrast-Verlag, en collaboration avec Patu). Son prochain livre, «Schwangerwerdenkönnen», paraîtra en août 2019 (Ulrike Helmer Verlag). Elle tient un blog sous www.antjeschrupp.de.

féministe de l'universalisme des Lumières et de la Révolution française comme un désir de participation des femmes.

L'égalité des sexes n'était pas une idée nouvelle proposée par les féministes mais simplement le prolongement logique de la maxime selon laquelle l'« égalité » doit être le fondement des sociétés démocratiques. Il était depuis le début évident que le principe d'égalité ne pouvait fonctionner si la moitié de l'humanité était d'office déclarée non égale. L'émancipation des femmes était une évolution inéluctable, même si ce combat a duré plus de 200 ans.

L'égalité des femmes et des personnes TIQ est facile à réaliser. Mais qu'en est-il de la liberté, la seconde maxime des démocraties occidentales ? La liberté « féminine » est bien plus difficile à développer que l'égalité. Les conceptions bourgeoises, universalistes et propres aux Lumières de la liberté telles que façonnées par des penseurs masculins ne peuvent en effet s'appliquer aux femmes puisqu'elles excluent expressément la liberté de ces dernières. La définition historique masculine de la liberté, qui assimile

celle-ci à l'autonomie et à l'indépendance, repose sur le fait que les relations ont tendance à limiter la liberté (« Ma liberté s'arrête où commence celle des autres »). Cette conception de la liberté ne fonctionne ainsi que s'il existe des « Autres », non libres, qui se préoccupent de ceux qui sont dans le besoin et sont exclus. En un mot, de ceux qui, selon cette conception, ne peuvent par définition être libres parce qu'ils ne sont ni autonomes, ni indépendants, ni de même capacité : les enfants, les malades, les vieux, les pauvres.

Ce dont on débat aujourd'hui avec la « crise du care » était dès le début un thème dans la critique féministe de l'« universalisme égalitaire » masculin. A de très rares exceptions près, il ne s'agissait pas pour les féministes* de savoir comment les femmes pouvaient elles aussi se hisser dans le cercle des « égaux » mais comment réparer cette erreur de construction des principes démocratiques. Même les féministes* qui mettaient en avant l'égalité la réclamaient toujours dans l'espoir qu'ainsi les choses changeraient ; que les femmes, en obtenant autant de pouvoir que les hommes, pourraient améliorer les rapports sociaux.

Du fait de l'exclusion des femmes du droit à l'égalité réservé aux hommes et, simultanément, de leur inclusion dans le système en tant que garantes de la sphère « privée », les penseurs*euses féministes furent dès le départ conscient-e-s des failles inhérentes à l'idée d'égalité. Au cœur du féminisme moderne il y a toujours eu la recherche d'une autre conception de la liberté qui ne repose pas sur une définition théorique et abstraite de celle-ci (laquelle, confrontée au concret, est immanquablement contredite par les inégalités réelles) mais qui parte de l'inégalité effective des êtres humains et transforme celle-ci en rapports sociaux libres. Ceci implique inévitablement de prendre au sérieux et de placer au centre de la réflexion l'indigence et la dépendance de tout être humain au lieu d'en déléguer la prise en charge à d'« Autres » opprimés (les femmes, les personnes TIQ ainsi que les esclaves et les domestiques).

En d'autres termes, avec le féminisme, il s'agit d'une liberté qui se nourrit de la différence plutôt que de l'égalité. Ce sont les activistes de la Librairie des femmes de Milan qui l'ont le plus clairement formulé dans leur livre paru en 1989, « Ne crois pas avoir

de droits » : ce n'est pas l'égalité avec les hommes qui fonde la liberté féminine mais les relations entre femmes, écrivent-elles. Comme la plupart des féministes*, les Italiennes ne se contentaient pas de refuser de considérer l'égalité avec les hommes comme l'objectif à atteindre : elles n'y voyaient pas même un moyen. Pour que les femmes soient libres, écrivaient-elles, il ne sert à rien d'acquérir du pouvoir au sein de l'ordre existant. Il faut faire un travail sur l'ordre symbolique. Comme le formule la philosophe Luisa Muraro, il est nécessaire « de se pencher au-dehors de la fenêtre du donné ». Pour pouvoir être libre, les femmes et les personnes TIQ doivent penser ce qui jusqu'ici passait pour impensable, innommable, indécible. Dans cette perspective, elles ont besoin de pouvoir évaluer leurs paroles et leurs actes à l'aune de leurs propres critères, qui ne sont pas ceux de l'ordre en place. Ces critères ne se trouvent pas dans les formes d'autorités existantes mais dans la relation aux autres femmes et aux TIQ, soit dans l'autorité féminine.

Cette observation s'est souvent vérifiée. Depuis environ dix ans, le féminisme connaît un nouvel essor.

Avec des campagnes comme #BalanceTonPorc et #Metoo des milliers de femmes ont réaffirmé qu'elles ne voulaient plus tolérer le sexisme ordinaire et qu'elles exigeaient une culture du respect mutuel. Bien que, dans les débats, on ait constamment essayé de ramener ces campagnes à l'immanence de l'ordre en place – par exemple en les interprétant à tort comme des propositions de loi – les activistes* ne s'en sont pas moins mutuellement accordé de l'autorité en insistant sur le fait que ce qu'elles disaient devait être entendu et pris au sérieux. La nouveauté de ces campagnes ne résidait pas dans le fait que les femmes dénonçaient le sexisme ordinaire et les violences sexuelles car, cela, elles l'ont toujours fait. La nouveauté, c'est que cette fois elles ont été entendues et qu'il y a eu des conséquences.

L'autorité féminine est aujourd'hui plus forte que jamais. Beaucoup plus de femmes qu'auparavant ont une visibilité publique et de l'influence. Elles et les personnes TIQ parviennent de plus en plus à faire entendre leurs thèmes et controverses dans le débat public. Mais l'autorité féminine continue d'être combattue. Certes, les revendications féministes sont

désormais rarement contestées dans leur principe car qui se prétend aujourd'hui de gauche ou libéral ne peut plus être antiféministe, cette position étant occupée par la droite populiste. Il existe cependant une tentative manifeste de limiter et d'intégrer à l'ordre symbolique en place ce que les femmes disent et font.

Ainsi, on distingue souvent entre un « bon » féminisme, qui présente des revendications rationnelles, légitimes et objectives, et un féminisme « excessif, qui va trop loin ». Ce n'est pas un hasard si l'une des campagnes politiques des femmes ayant rencontré le plus de succès est celle de l'Equal Pay Day : l'égalité salariale est une revendication que beaucoup d'hommes comprennent très bien. Elle est en accord avec l'ordre existant bien qu'elle puisse avoir, si elle est bien comprise, un fort potentiel de remise en cause du système.

Il en va tout autrement des débats sur le langage « dégenré » et des revendications relatives à l'utilisation du féminin, c'est-à-dire des sujets qui touchent directement au domaine du symbolique. L'usage de terminaisons et de pronoms non masculins rend immédiatement visible le fait que ce genre cesse d'être

reconnu comme le représentant de la norme et de l'universel. La même chose vaut pour les discours sur le caractère prétendument « naturel » de la différence entre les sexes. Lorsqu'on remet en question la dualité et la complémentarité de la masculinité et de la féminité, on touche directement au domaine du symbolique, là où l'ordre genré prend racine. Raison pour laquelle se jouent là les plus âpres combats.

On peut même y voir une loi : quand les revendications féministes sont décrites comme exagérées et « hystériques », quand on se moque des positions féministes ou qu'on les exclut du discours en les faisant passer pour absurdes, c'est qu'on touche à l'enjeu essentiel, qui n'est pas seulement l'égalité, mais la liberté. Pas seulement l'émancipation mais un autre monde, une autre société.

Reconnaître et renforcer l'autorité féminine ne signifie ainsi aucunement trouver juste et bon tout ce que dit une autre femme. Cela implique en revanche de considérer comme important ce qu'elle dit et d'y prêter attention. La philosophe allemande Andrea Günther le formule ainsi : « On remarque si j'accorde de l'autorité à une femme au fait que je considère ce

qu'elle dit et ce, même si je ne suis pas d'accord avec elle ». La liberté féminine signifie qu'il existe parmi les nombreuses femmes, en dépit de leurs différences, un discours qui ne s'oriente pas sur ce que la culture masculine perçoit comme « normal » ou « discutable » mais qui se donne ses propres critères de référence.

C'était précisément l'esprit des pratiques féministes des années 70 lors de la création des groupes de femmes (non mixtes) et du « consciousness raising ». L'exclusion des hommes des discussions était nécessaire pour pouvoir se faire une idée de ce que pouvait signifier penser et parler « en dehors » du donné. Nous en sommes aujourd'hui au stade où ce discours est réintégré à notre monde commun où vivent les femmes, les hommes et les personnes ayant d'autres identités sexuelles. En d'autres termes, nous en sommes au stade où il nous faut commencer par élaborer des critères communs, une langue commune. Car c'est le seul moyen pour que devienne négociable ce que les femmes et les TIQ ont entretemps extrait d'une très longue et riche réflexion féministe, mais qui paraît encore impensable et « indécidable » à de nombreuses personnes non féministes.



Ursula K. Le Guin

TEXT: NINA SEILER

Science-Fiction ist dasjenige Genre der Literatur, das in die Zukunft blickt und die Möglichkeiten unserer heutigen Welt weiterdenkt oder Umbrüche in Gesellschaft, Technologie oder Naturverhältnissen gedanklich durchspielt. Science-Fiction ist damit

auch jene Textgattung, in der radikal Ungewohntes am widerstandslosesten akzeptiert wird – durch die Extrapolation in die Zukunft, eine alternative Vergangenheit oder extraterrestrische Welten sind die Lesenden eher bereit, «Fremdes» als Normalität zu akzeptieren. Die Spielereien der Science-Fiction helfen uns mit kognitiver Entfremdung, über unsere eigenen Denkbarrieren hinwegzukommen.

Die US-Amerikanerin Ursula K. Le Guin (1929-2018) war mit dem Hainish-Zyklus und der in mehreren Romanen entwickelten Fantasiewelt Erdsee eine der bekanntesten Science-Fiction- und Fantasy-Autorinnen überhaupt. Geboren in der Universitätsstadt Berkeley in Kalifornien als Kind einer Schriftstellerin und

Anthropologin und eines Anthropologieprofessors, las sie viel und begann schon früh, selbst zu schreiben. Die ethnologischen Studien ihrer Eltern eröffneten ihr eine Diversität von Kulturen und Gesellschaften und die akademischen Gäste im Haus inspirierten sie zu Figur-Entwürfen.

Die Romanistin und mehrfache Fulbright-Stipendiatin heiratete 1953 in Paris, wo sie als Doktorandin wegen eines Studienaufenthalts weilte. Le Guin brachte drei Kinder zur Welt und lebte mit ihrer Familie ab Ende der 1950er Jahre in Portland, Oregon. Sie widmete sich ganz der Literatur und wurde mit *A Wizard of Earthsea* (1968) und *The Left Hand of Darkness* (1969) international bekannt.

Le Guin, die sich ohnehin als Feministin verstand, begann sich in den 1960er Jahren inmitten der zweiten Welle des Feminismus ihre eigenen Gedanken über Geschlecht und Sexualität zu machen. Sie fragte sich, inwiefern sich die Geschlechter – abgesehen von ihrer biologischen Funktion – überhaupt unterscheiden. Mit den Menschen auf dem Planeten *Gethen*

entwarf sie deshalb in *The Left Hand of Darkness* einen Menschentypus, der weder soziale noch biologische Geschlechtsmerkmale aufweist – ausser in der monatlich auftretenden Phase des *kemmer*, in der die Körper zufällig und in Abhängigkeit von dem*der Partner*in das weibliche oder männliche Geschlecht annehmen.

Diese Gesellschaft beruht nicht auf sozialen Geschlechterrollen und Binarität, sondern auf einer Art Ehrenkodex, den Le Guin aber ebenso wie die *gethenischen* Staatsformen keinesfalls als unproblematisch skizziert. *The Left Hand of Darkness* ist deshalb nicht in diesem Sinne eine Utopie, sondern ein ernstzunehmendes und den gedanklichen Horizont erweiterndes Experiment.

Obwohl Le Guin mit der englischen Sprache über ein gutes Werkzeug für geschlechtslose Formulierungen verfügt, werden die Menschen von *Gethen* letztlich doch fast durchgehend mit «he», also in männlicher Form bezeichnet. Le Guins Schreiben wird hier zur Ratlosigkeit gegenüber der geschlechtslosen Gesellschaft und deren sprachlichen Übertragung ins Englische. Obwohl diese Ratlosigkeit eine textimmanente

Logik hat, erweckt das generische Maskulinum bei den Lesenden dennoch den Eindruck, die *Gethenie** seien durchwegs männlich, während sich Frauen* höchstens zur Paarungszeit materialisierten.

Le Guin experimentiert in vielen Texten mit Versatzstücken utopischer oder radikal veränderter Gesellschaften, entwirft anarchistische Gemeinschaften, anthropomorphe Wesen oder mythische Gründungsmütter. Mit einem fragmentarischen, multiperspektivischen und wenig didaktischen Schreibstil, der von einer taoistischen Aufhebung strikter Dualismen geprägt ist, unterwandert Le Guin moralisch-absolutistische Phantasien anderer Sci-Fi- und Fantasy-Autor*innen und öffnet so den Blick für ein ökofeministisches, intersektionales und antispeziesistisches Weltverständnis. Le Guin war aber auch ausserhalb ihres literarischen Schaffens politisch aktiv. Sie engagierte sich gegen Atomwaffenversuche und Krieg sowie für das Recht auf Schwangerschaftsabbruch. Zudem dozierte und leitete sie Workshops an verschiedenen Universitäten. Im Januar 2018 verstarb die mit diversen Preisen ausgezeichnete Schriftstellerin im Alter von 88 Jahren.

**Fachtagung der SGGF:
Violent Times, Rising Protests.
Structures, Experiences and Feelings.**

Gewalt hat in der Geschichte der Moderne einen festen Platz. «Andere» und «Fremde» sind mit offenem Sexismus, Rassismus und Homophobie konfrontiert.

Einerseits soll an dieser Tagung ein besseres Verständnis von struktureller Gewalt in ihren vielfältigen Dimensionen gewonnen werden. Andererseits geht es darum, Strategien und Taktiken des Widerstands zu erkunden sowie Visionen eines Lebens in Solidarität aufzuzeigen.

**WANN: 12. und 13. September 2019
WO: Uni Muesmatt, Bern**

Weitere Informationen finden sich hier:
www.gendercampus.ch/de/ssggf/fachtagung-2019

**FemWiss-Mitglieder können die Tagung
zum reduzierten Preis besuchen!**

Call for Papers FemInfo 53

Ökofeminismus

Ist ökofeministische Theorie überholte esoterische Schwadronade oder brandaktuelles Instrument zur Verknüpfung von globalen (Klima-)Krisen und feministischen Kämpfen? Welche Einsichten liefern uns Ansätze wie Queer Ecologies? Und was hat der Dualismus Mensch-Tier mit Geschlechterbinarität zu tun? Diesen und ähnlichen Fragen wollen wir uns im FemInfo 53 widmen, welches im Dezember 2019 erscheinen wird.

**Schicke uns deine Ideen für
einen Beitrag oder melde
dich mit Fragen bis zum 9.
September: info@femwiss.ch.**

Beiträge umfassen im Schnitt 4400 bis 8800 Zeichen inklusive Leerzeichen und Fussnoten.

**Redaktionsschluss ist der 1.
November 2019.**

**Beitritt zum Verein Feministische Wissenschaften Schweiz
Adhésion à l'Association suisse Femmes Féminisme Recherche**

Ich möchte Mitglied werden • Je souhaite devenir membre

Jahresbeitrag • Cotisation annuelle

In Ausbildung, erwerbslos, pensioniert En formation, sans revenu, retraitées	CHF 45.– CHF 45.–
Teilzeitverdienend Travail à temps partiel	CHF 85.– CHF 85.–
Vollzeitverdienend Travail à plein temps	CHF 125.– CHF 125.–
Kollektivmitglied Membre collectif	CHF 155.– CHF 155.–
Gönner*in Membre de soutien	CHF 205.– CHF 205.–

Ich möchte das FemInfo abonnieren
(Für Mitglieder im Jahresbeitrag inbegriffen) CHF 50.–

Je souhaite m'abonner à FemInfo
(Gratuit pour les membres) CHF 50.–

Name • Nom _____

Vorname • Prénom _____

Strasse • Rue _____

PLZ, Ort • CP, lieu _____

Tel. • Tél. _____

E-Mail • e-mail _____

Sprache • Langue _____

Datum, Unterschrift • Date, Signature _____

Einsenden an • Envoyer à
Verein Feministische Wissenschaft Schweiz, Postfach, 3001 Bern



F