

Praetorius, Ina

Research Report

Wirtschaft ist Care - oder: Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen

Schriften zu Wirtschaft und Soziales, No. 16

Provided in Cooperation with:

Heinrich-Böll-Stiftung e.V., Berlin

Suggested Citation: Praetorius, Ina (2015) : Wirtschaft ist Care - oder: Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen, Schriften zu Wirtschaft und Soziales, No. 16, ISBN 978-3-86928-138-4, Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/125852>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de>



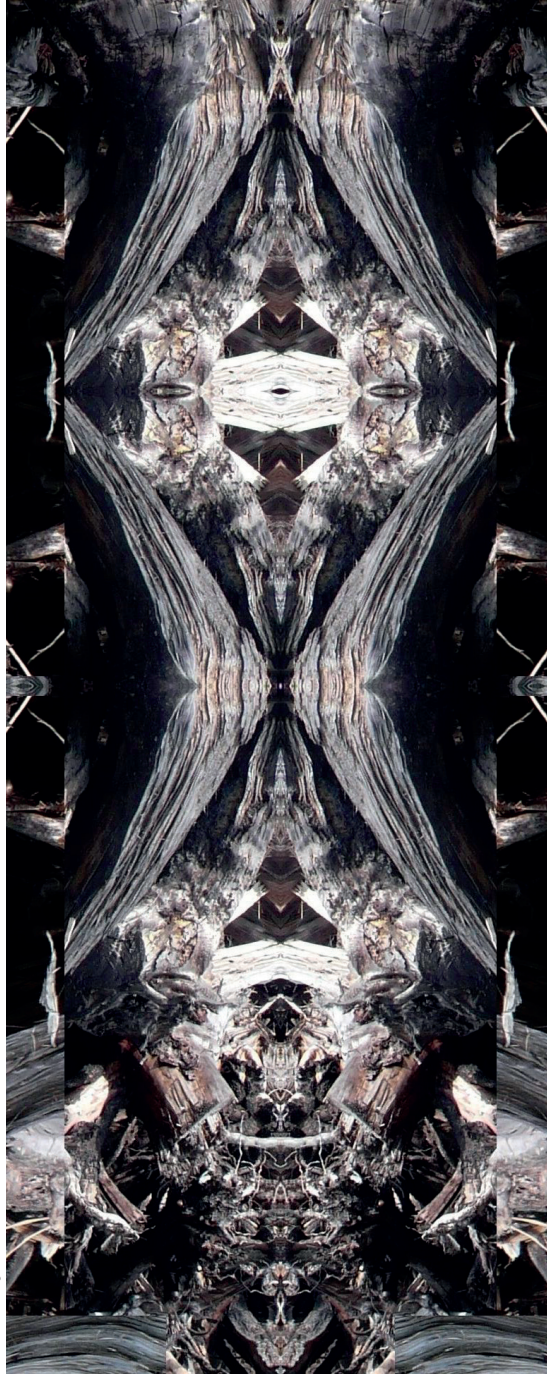
HEINRICH BÖLL STIFTUNG
WIRTSCHAFT + SOZIALES

BAND 16

Wirtschaft ist Care

oder: Die Wiedergewinnung des Selbstverständlichen

Ein Essay von **Ina Praetorius**



WIRTSCHAFT IST CARE

**HEINRICH BÖLL STIFTUNG
SCHRIFTEN ZU WIRTSCHAFT UND SOZIALES
BAND 16**

Wirtschaft ist Care

oder: Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen

Ein Essay von Ina Praetorius

Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung

Die Autorin

Ina Praetorius, Dr. theol., ist Germanistin und evangelische Theologin. Sie war von 1983 bis 1987 Assistentin am Institut für Sozialethik der Universität Zürich. Im Jahr 1992 promovierte sie in Heidelberg mit einer Arbeit zum Thema «Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949». Sie ist u.a. Mitherausgeberin des «Wörterbuchs der feministischen Theologie» und lebt seit 1987 als freie Autorin und Referentin mit ihrer Familie in Wattwil/CH. www.inapraetorius.ch



Diese Publikation wird unter den Bedingungen einer Creative-Commons-Lizenz veröffentlicht:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de> Eine elektronische Fassung kann heruntergeladen werden. Sie dürfen das Werk vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen. Es gelten folgende Bedingungen: Namensnennung: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen (wodurch aber nicht der Eindruck entstehen darf, Sie oder die Nutzung des Werkes durch Sie würden entlohnt). Keine kommerzielle Nutzung: Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden. Keine Bearbeitung: Dieses Werk darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise verändert werden.

Wirtschaft ist Care

oder: Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen

Ein Essay von Ina Praetorius

Band 16 der Schriftenreihe Wirtschaft und Soziales

Herausgegeben von der Heinrich-Böll-Stiftung 2015

Gestaltung: feinkost Designnetzwerk, C. Mawrodiew (basierend auf Entwürfen von blotto Design)

Cover-Motiv: J.-C. Kagan, montage exponentiel n 969., 2015 (© J.-C. Kagan)

Druck: Druckerei Arnold, Großbeeren

ISBN 978-3-86928-138-4

Bestelladresse: Heinrich-Böll-Stiftung, Schumannstr. 8, 10117 Berlin

T +49 30 28534-0 **F** +49 30 28534-109 **E** buchversand@boell.de **W** www.boell.de

INHALT

Vorwort	7
Einleitung	9
1 Die Dichotomisierung der Menschheit. Ein Gang durch «eine» Geschichte	11
1.1 Die Frage nach den Anfängen	12
1.2 Xanthippe und Sokrates: Jenseits beginnt das Leben?	13
1.3 Geist und Körper, «Polis» und «Oikos», Herr und Sklavin, Mensch und Tier: Die aristotelische Metaphysik	15
1.4 Der Herrgott und das schweigende Weib: Die patriarchalen Monotheismen	16
1.5 Menschenwürde und bleibende Vormundschaft: Die europäische Teilaufklärung	19
1.6 Arbeit und Liebe, Geschlechts- und Volkscharaktere: Das 19. Jahrhundert	22
1.7 Eine zweigeteilte Ökonomie	24
1.8 Die Natur selbst als Grenze und die Frage nach dem Sinn	25
1.9 Noch ein Dualismus: Säkularismus und Sinnfrage	27
1.10 Postdualistische Anfänge und der Rücktransport der Sinnfrage in den öffentlichen Raum	28
1.11 Ökonomie und Ökologie	30
2 Separatismen, Integrationen und Verweigerung	33
2.1 Das (gewollt) Komplizierte vereinfachen: Schematische Reduzierungen	34
2.2 Separatistische Umkehrungen: Matriarchat – Wildnis – Négritude...	37
2.3 Integrationen: Gleichstellung – Förderprogramme – Monetarisierung	41
2.4 Verweigerung: Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung	43
3 Aus dem postdichotomen Durcheinander in ein anderes Paradigma	45
3.1 Durcheinander und Paradigmenwechsel	46
3.2 Die notwendige Re-Zentrierung der Ökonomie	47
3.3 Care als Kritik der normalen Ökonomie	50
3.4 Vom engen zum weiten Care-Begriff oder: Ökonomie ist Care	51
3.5 Die politische Bedeutung eines Paradigmenwechsels in der Ökonomie	54
4 Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen: Eine offene Liste	56
4.1 Die Arbeit am Symbolischen	57
4.2 Social Media	59

4.3	Halbinseln gegen den Strom	60
4.4	Ökologische Sozialpolitik	61
4.5	Abschied vom Nebenwiderspruch	63
4.6	Dreckarbeit: Eine Spurensuche	64
4.7	Das Denken der Geburtlichkeit	66
4.8	Das «Andere» dazwischen: Postdichotome Rekonstruktion des Religiösen	68
4.9	Sumak Kawsay und Gross National Happiness	70
4.10	Von der Menschenwürde zur Würde der Kreatur	71
4.11	Queer Ecology	73
4.12	Care-Revolution	75
	Weitergehen	77
	Literatur	79

VORWORT

Seit dem Jahr 2008 befinden sich Politik und Gesellschaft in ständiger Alarmbereitschaft. Globale Ernährungs-, Finanz- und Klimakrise, Euro- und Europakrise sowie die zunehmende Zahl bewaffneter Konflikte weltweit prägen Medienberichte und die öffentliche Wahrnehmung vom Zustand der Welt. Krise wurde zum Dauerzustand, Krisenalarm zur Gewohnheit. Politisches Handeln, das auf die Bearbeitung der Krisenursachen gerichtet ist, wurde dadurch aber nicht gerade beflügelt. Trotzdem wird bereits seit einigen Jahren in breiten Teilen von Politik und Gesellschaft über die Notwendigkeit von Veränderungen, einer Transformation, debattiert. Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) schlug einen «Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation» vor.

Das normative Zukunftsprojekt grüner Politik heißt «Sozialökologische Transformation». Im Studienwerk der Heinrich-Böll-Stiftung beispielsweise werden junge Menschen gefördert, die in ihren jeweiligen Disziplinen dazu forschen. Unter Transformation werden in der Regel allerdings verschiedene Dinge verstanden. Über die konkrete Ausgestaltung und Machbarkeit einer Transformation wird deshalb viel gestritten. Zwar gelten unterschiedliche Einschätzungen über das Bemühen und die Erfolgsaussichten von Politik. Notwendig ist aber Klarheit darüber, dass Transformation Überwindung von Altem bedeutet, Aufbruch zu Neuem und Paradigmenwechsel, während Reform sich auf Veränderung und Verbleib im Alten beschränkt. Reformen sind dennoch wichtige Schritte, den politischen und rechtlichen Gestaltungsraum für Transformationen zu schaffen. Allein reichen sie aber nicht aus. Wenn Realpolitik vor lauter Pragmatismus Visionen aus dem Blick verliert oder gar paternalistisch über die Vernunft und Gestaltungskraft einer engagierten Bürger/innenschaft hinweg regiert und damit Politikverdrossenheit (re-)produziert, wird Transformation sogar aktiv verhindert.

Anhand mehrerer Essays hat die Heinrich-Böll-Stiftung in den zurückliegenden Jahren Menschen mit jeweils sehr individuellen Zugängen und Perspektiven auf das Thema Transformation die Möglichkeit gegeben, ihre Diskussionsbeiträge und Denkanstöße einzubringen. Nach dem Transformationsdesigner Harald Welzer (*Mentale Infrastrukturen – Wie das Wachstum in die Welt und in unsere Seelen kam*, 2011), dem Kulturwissenschaftler Sacha Kagan (*Über transformative Kunst und eine geistige Kultur der Nachhaltigkeit*, 2012) sowie dem Biologen und Philosophen Andreas Weber (*Enlivenment – Towards a fundamental shift in the concepts of nature, culture and politics*, 2013) haben wir nun die Theologin und feministische Querdenkerin Ina Praetorius um einen Beitrag gebeten. Auf einer Reise durch die westliche Ideengeschichte zeichnet sie die Zweiteilung der Geschlechterordnung nach. Der besondere Blick der Autorin ist auf die Ursprünge

und Wirkungsweisen der zweigeteilten symbolischen Ordnung gerichtet, die sich bis heute (nicht nur) in der Unterscheidung zwischen «höherer» Geldwirtschaft und «vortheoretischer», als weiblich konnotierter «Privatsphäre» manifestiert. Ihr Bogen reicht dabei vom biblischen Patriarchat über die europäische Aufklärung bis hin zur «unsichtbaren Hand» des Wirtschaftsliberalismus und der Fokussierung sozialistischer Theorien auf die Industriearbeit. Die Zusammenhänge gilt es aufzudecken, um die Möglichkeit zu schaffen, das menschliche Wirtschaften im Sinne eines guten Lebens aller zukunftsfähig und gerecht zu gestalten. Es ist dieser spezifisch ideengeschichtliche und zuweilen theologische Zugang der Autorin, der die tiefe Verwurzelung einer ungerechten zweigeteilten Ordnung in Wirtschafts- und Gesellschaftsorganisation nachvollziehbar macht. Die symbolische Ordnung hat sich immer wieder aufs Neue verfestigt und dadurch tief und oft unbewusst in das normensetzende Erinnerungsvermögen unserer Gesellschaften eingegraben. So wird aus dem Rucksack der Geschichte erfahrbare, warum Geschlechterpolitik ohne die historisch und kulturell tradierte Aufhebung der strukturellen Ungleichheiten nicht erfolgreich sein kann. Da die christliche Tradition und die Kolonialgeschichte des «Abendlandes» in vielen Teilen der Welt ihre Spuren bis heute sichtbar hinterließen, vergrößert sich der Wirkungsradius der entstandenen Dichotomien und damit auch die Mitverantwortung für ihre Überwindung.

Feministische und Care-Ökonominnen kritisieren seit Jahrzehnten den Ausschluss unbezahlter (vor-)sorgender Tätigkeiten (das sind rund 50 Prozent aller gesellschaftlich notwendigen Arbeit). Obwohl die von ihnen beschriebene «Krise der sozialen Reproduktion» auf das Engste mit anderen Krisendimensionen verbunden ist, ist sie im öffentlichen Bewusstsein als solche noch gar nicht angekommen. Die Politik erkennt sie nicht als strukturelle Krise, sondern bearbeitet sie sozialpolitisch in einzelnen Erscheinungsformen, z.B. als Maßnahmen gegen den Pflegenotstand, mit zusätzlichen Rentenpunkten für die Anerkennung von Erziehungszeiten für Mütter oder durch das Recht auf einen Kita-Platz als Hilfestellung für Frauen, um die Vereinbarkeit von Beruf und Familie zu meistern.

Bis heute gibt es keine kohärente postdualistische Theorie des «Ganzen der Wirtschaft» (Adelheid Biesecker). Das gilt nicht nur hinsichtlich der Entdeckung bzw. Wiederentdeckung von Care (Sorge), sondern darüber hinaus in allen Bereichen menschlicher Natur und Kultur. Das zu bewerkstelligen, bedarf es einer noch engeren Zusammenarbeit feministischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sowie heterodoxer Ökonominnen und Ökonomen, vor allem auch solchen der jüngeren Generation. Für eine strategische Umsetzung brauchen wir parteiübergreifende politische Bündnisse und aufgeklärte Bürgerinnen und Bürger, um den nötigen Transformationsdruck zu schaffen.

Berlin, im Februar 2015

Heike Löschmann
Referentin für Internationale Politik
Heinrich-Böll-Stiftung

EINLEITUNG

In allen Lehrbüchern der Ökonomie, die ich kenne, wird Wirtschaft als arbeitsteilige Befriedigung menschlicher Bedürfnisse definiert, zum Beispiel so: «Es ist Aufgabe der Wirtschaftslehre zu untersuchen, wie die Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse am sinnvollsten hergestellt, verteilt und ge- oder verbraucht werden.»¹ Oder so: «Arbeitsteiliges Wirtschaften ist eine gesellschaftliche Veranstaltung zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität.»²

Dieses weithin anerkannte definitorische Rahmenabkommen entspricht der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs *Oikonomia*. Er leitet sich von den griechischen Wörtern für Haushalt (*oikos*) und Gesetz (*nomos*) ab, bedeutet also ungefähr «Lehre vom Haushalten» oder «Gesetz des Hauses». Dass es Aufgabe der Haushalte ist, für das Lebensnotwendige zu sorgen, stand schon im vierten Jahrhundert vor Christus fest: der *oikos* ist für Aristoteles, der den Begriff in seiner *Politik* erstmals systematisch entfaltet,³ die Basisinstitution des menschlichen Zusammenlebens, in dem «die notwendigen Güter» her- und bereitgestellt werden, ohne die «man weder leben noch vollkommen leben» kann.⁴

Es ist wichtig, die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse intelligent arbeitsteilig zu organisieren. Denn es gibt keine nichtbedürftigen Menschen, und die Erde ist ein zwar großzügiger, gleichzeitig aber begrenzter Lebensraum, mit dem die Menschheit, will sie überleben, sorgfältig umgehen muss. Heute ist die Ökonomie deshalb zu einer Art Leitwissenschaft geworden, aus der viele Menschen ihre Anschauungen darüber beziehen, was normal und richtig ist, wer sie als Menschen sind und wie sie sich verhalten sollen. Ob Ökonominen und Ökonomen die Welt angemessen beschreiben, ist also nicht nebensächlich. Nicht nebensächlich ist zum Beispiel, dass die moderne Wissenschaft, die untersucht, «wie die Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse am sinnvollsten hergestellt, verteilt und ge- oder verbraucht werden» rund die Hälfte⁵ dieser Maßnahmen und Mittel gewohnheitsmäßig unbeachtet lässt: ausgerechnet diejenigen Maßnahmen zur Bedürfnisbefriedigung, die in den Privataushalten (*oikoi*) ins Werk gesetzt werden und ohne die kaum jemand als

1 Günter Ashauer 1973, 5.

2 Peter Ulrich 2008, 11.

3 Vgl. dazu Rosemarie von Schweitzer 1991, 51–56.

4 Aristoteles 1973, 51.

5 Dass unbezahlte Care-Leistungen rund die Hälfte der gesellschaftlich notwendigen Arbeit ausmachen, ist inzwischen durch umfangreiche Studien nachgewiesen. Vgl. zum neuesten Stand der Forschung Hans Baumann et al. 2013; Care, Krise und Geschlecht 2013; Dossier Care-Ökonomie 2010 ff. Zur globalen Situation vgl.: Gender & Care 2009.

Kind überlebt hätte, kommen in der Wirtschaftswissenschaft heute nicht oder nur ganz am Rande und oft verzerrt als bloßer «Konsum» vor.

Was hat es mit dieser massiven Auslassung auf sich? Warum werden diejenigen Mittel und Maßnahmen zur Bedürfnisbefriedigung, die, aller Emanzipation zum Trotz, von viel mehr Frauen als Männern gratis in sogenannten Privatsphären geleistet werden, gewohnheitsmäßig als vor- oder außerökonomisch definiert? Um diese Frage, für deren Beantwortung es einer gedanklichen Reise durch die Geschichte des Abendlandes bedarf, geht es in diesem Essay.

Und es geht um mehr: Warum gilt der Großteil aller Tätigkeiten in Haushalten – Putzen, Waschen, Kochen, Pflegen, Kinderhüten... – noch immer tendenziell als «weibliche Natur»? Wie ist es zur sprichwörtlichen Dreierheit «Kinder, Küche, Kirche» gekommen? Wie hängt die Tatsache, dass bestimmte Menschen, Sphären und Tätigkeiten nicht nur als «weiblich», sondern gleichzeitig als besonders «natürlich» oder «naturnah» gelten, mit dem zusammen, was man inzwischen als «Raubbau an der Natur» bekämpft? Was bedeutet die eigenartig gespaltene Sicht des Wirtschaftens für das Zusammenleben der sieben – bald mehr – Milliarden Erdenbürgerinnen und Erdenbürger, die mit unzähligen anderen Lebewesen den verletzlichen Lebensraum Erde bewohnen? Lässt sich die inzwischen als notorisches «Problem» erkannte geschlechtsspezifische Arbeitsteilung durch das Konzept «Gleichstellung» aus der Welt schaffen? Oder ist die gängige Identifizierung von Geschlechterpolitik mit Gleichstellungspolitik – und damit ihre Absonderung von so genannt allgemeinpolitischen Fragen – Teil des Problems, das sie zu lösen verspricht? Und wenn Gleichstellung nicht die Lösung ist: Welche andere Politik braucht es, um die Fehlleistungen im Kern nicht nur der Ökonomie, sondern der gesamten symbolischen Ordnung, von der die inzwischen den Globus dominierende westliche Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft ein Teil ist, im Sinne eines guten Zusammenlebens aller zu korrigieren?

Im ersten Teil werde ich untersuchen, wie man nicht nur zwischen den Menschen und der Natur, sondern mitten durch die Menschheit Grenzen gezogen hat. Daran schließt sich die Frage an, mit welchen Strategien die vielen aus der Ökonomie hinaus und in die Natur hinein definierten Menschen ihre Würde zurückzugewinnen versucht haben. Welche dieser Strategien ist zukunftsfähig? Im dritten Teil beschreibe ich, im Gespräch mit Thomas Kuhns Theorie des Paradigmenwechsels, inwiefern die notwendige postdichotome Neuorientierung der Ökonomie an der von ihr selbst gesetzten Mitte bereits unterwegs ist. Im vierten Kapitel schließlich wende ich mich in Form einer offenen Liste Initiativen zu, die das von der zweigeteilten Ökonomie verdeckte Selbstverständliche wieder entdecken: die Tatsache nämlich, dass wir *alle* Teil der Natur, bedürftig, endlich, begrenzt *und gleichzeitig* frei sind, unser Dasein im verletzlichen Lebensraum Erde so zu organisieren, dass ein genügsam-genussvolles Zusammenleben möglich wird. Die Ergänzung und Weiterführung dieser Liste ist ausdrücklich erwünscht.

1 Die Dichotomisierung der Menschheit. Ein Gang durch «eine»⁶ Geschichte

Wer sich in gesellschafts- und ideologiekritischen Diskursen bewegt, begegnet immer wieder der fast schon routinierten Klage über die dualistische Abspaltung «des Menschen» von «der Natur».⁷ So schreibt zum Beispiel Andreas Weber in seinem Essay *Enlivenment*, die endlose Fokussierung der Ökonomie auf die Sozialform Wettbewerb – und gleichzeitig auf das (vermeintlich) allgemeine Tauschmittel Geld – hänge unmittelbar mit der metaphysischen Trennung von «menschlicher Kultur» und «roher Materie» zusammen: Dass «der Mensch» traditionell als kontrollierendes Gegenüber des Natürlichen gedacht werde, setze, wie man heute endlich unter dem Druck ökologischer Dringlichkeiten erkenne, seine Existenz in eine problematische oder sogar absurde Beziehung zum Rest der Natur.⁸ Wer sich für eine nachhaltige Entwicklung des menschlichen Zusammenlebens im verletzlischen Kosmos einsetze, müsse folglich an der Auflösung des Mensch-Natur-Dualismus arbeiten.

Dass die hier diagnostizierte Entgegensetzung von «Mensch» und «Natur» Teil der Geschichte des Westens ist, steht außer Frage. Spätestens seit der griechischen Klassik ist sie nachweisbar, und zweifellos ist sie eine der wesentlichen Ursachen für die bedrohliche Lage, in die sich die menschliche Zivilisation, bei allem Fortschritt, manövriert hat. Hingegen irren Andreas Weber und viele andere Dualismuskritiker, wenn sie die Dichotomisierung von Mensch und Natur für «endlos»⁹ halten. Die fragliche Konstruktion *endete* nämlich schon immer genau dort, wo der nach Vergeistigung und Unabhängigkeit strebende Mensch alltäglich versorgt sein will und muss: mit Wärme, Liebe, Schutz, Mahlzeiten, Sinn, Sauberkeit und mehr, und wo er sich fortpflanzen will. Die unabschaffbare und ununterbrochene menschliche *Bedürftigkeit* setzt dem Konzept der Naturenthobenheit des *homo sapiens* immer und überall Grenzen, die man aber leidenschaftlich gern verschweigt: Weil

6 In meiner, der «westlichen» Kultur, hat es sich eingebürgert, eine bestimmte Konstruktion von Geschichte «die Geschichte» zu nennen. Indem ich hier den unbestimmten statt den bestimmten Artikel setze, signalisiere ich, dass ich diese Gewohnheit für fragwürdig halte. Gleichzeitig lade ich dazu ein, andere Geschichten wahrzunehmen, zu akzentuieren und ins Gespräch zu bringen.

7 Natur zu lat. *nasci*/geboren werden. Vgl. dazu 4.7.

8 Andreas Weber 2013, 26.

9 «This unfolding of modern economic thinking with its *endless* focus on competition developed in tandem with dualism – the metaphysical division of the world into «brute matter» to be exploited and «human culture» [...]» (Andreas Weber 2013, 26. [Hervorhebung I.P.]).

einflussreiche Denker ihre eigene Natürlichkeit – und damit die Grenzen ihrer Naturenthobenheit – von einem bestimmten Stadium der Menschheitsgeschichte an als lästig, als demütigende Freiheitsberaubung empfunden zu haben scheinen, haben sie nicht nur sich selbst als Ort eines unsterblichen Geistes konzipiert, sondern gleichzeitig kompensatorische menschliche Existenzweisen erfunden, die angeblich der Natur näher stehen¹⁰ und daher nicht für ein Leben in Freiheit und Gleichheit, sondern fürs Dienen in Abhängigkeit gedacht oder gemacht seien. In der Geschichte westlicher Welterklärungen waren deshalb kaum je alle Angehörigen der Gattung gemeint, wenn von «dem» Menschen die Rede war.¹¹ Gemeint waren vorrangig oder ausschließlich weiße erwachsene besitzende einheimische Männer, die sich von Ehefrauen, Sklavinnen, Sklaven, Hausangestellten, Mägden, Knechten, Nannies, Müttern, Großmüttern, Tagesmüttern, Nachbarinnen, Caremigrantinnen, «Hausvieh»¹² versorgen ließen: in privaten¹³ Haushalten vor allem, die konzeptionell je einem «freien» Bürger unterstehen und in denen die Bedürfnisse aller so diskret erfüllt werden (sollen), dass es den Hausherrn näherungsweise gelingt, im öffentlichen Raum als die unabhängigen, quasi bedürfnislosen Wesen in Erscheinung zu treten, als die sie sich fantasieren.

1.1 Die Frage nach den Anfängen

Wie und wo man begonnen hat, höhere, freie, symbolisch (und oft auch real) männliche von niederen, abhängigen, «weiblichen», naturnahen Sphären des Menschlichen zu trennen, was vorher war und wann das Vorige aus welchen Gründen dauerhaft durch die bis heute wirksame vieldimensional dichotome symbolische Ordnung abgelöst wurde, ist umstritten und ein weites Feld für Spekulationen, die mich hier nur in Frageform interessieren: Haben frühe agrarische Gesellschaften im Rahmen einer ursprünglichen Akkumulation von Produktionsmitteln eine Praxis des Frauenraubs¹⁴ entwickelt, bei dem Männer sich die «Ambivalenz der Jagdinstrumente»¹⁵ zunutze machten, um Frauen – als doppelt produktive Arbeitskräfte – gewaltsam in ihren Besitz zu bringen? Gab es vor dem Patriarchat eine andere, eine matriachale Gesellschaftsform, die von Männern – aufgrund welcher Ereignisse oder Interessen auch immer – gewaltsam beseitigt wurde?¹⁶ Ist nicht die Unterwerfung der Frauen, sondern die kriegerische Inbesitznahme und Versklavung ganzer Völkerschaften primär? Steht am Anfang gar das psychische Dilemma eines männlichen «Gebärneids»,¹⁷ das nach der allmählichen Entdeckung der Funktion des

10 Vgl. dazu z.B. Susan Griffin 1987, Evelyn Fox Keller 1986.

11 Vgl. dazu z.B. Silvia Bovenschen 1980, Adriana Cavarero 1989, Susan Moller-Okin 1979, Ina Praetorius 1993 u.v.a.m.

12 Immanuel Kant 2000c (1784), 221 (vgl. auch Anm. 51).

13 *Privat* zu lat. *privare*/berauben. Gemeint ist die Abwesenheit (Beraubung) der Freiheit im *Oikos*.

14 Claude Meillassoux 1983; vgl. auch Claudia von Werlhof u.a. 1983.

15 Claudia von Werlhof u.a. 1983, 179.

16 Vgl. z.B. Gerda Weiler 1983.

17 Vgl. Mariam Lau 2001.

männlichen Spermas¹⁸ zunächst in dessen Überbewertung umschlug? Oder spielen alle diese Faktoren – und mehr – zusammen?¹⁹

Wie dem auch sei: Tatsache ist, dass sich in den Jahrhunderten vor der Zeitenwende im östlichen Mittelmeerraum in zahllosen Texten eine Welt-Konstruktion etablierte und stabilisierte, deren Kernaussagen sich so zusammenfassen lassen:

- Es gibt zwei Sorten von Menschen, freie und unfreie, und es gibt zwei Geschlechter, Männer und Frauen.
- Männer sind wichtiger, klüger, stärker und freier als Frauen.
- Der Maßstab, an dem sich die Definition des Menschlichen misst, ist der einheimische erwachsene Mann.
- Es gibt Menschen – Ehefrauen, Kinder, Sklavinnen und Sklaven – die sich legitimerweise im Besitz anderer Menschen – Herren, Herrinnen – befinden.
- Dass es in diesem Sinne freie und abhängige Menschen gibt, entspricht dem natürlichen beziehungsweise göttlichen Gesetz (*logos*)²⁰ und ist somit unänderlich.²¹

1.2 Xanthippe und Sokrates: Jenseits beginnt das Leben?

Als eine wichtige Schlüsselszene für die Etablierung der zweigeteilten symbolischen Ordnung, die oft verharmlosend auf einen Leib-Seele-Dualismus reduziert wird, kann die Geschichte vom Tod des Sokrates gelten, wie sie im Dialog *Phaidon* des Platon (428–348 v. Chr.) überliefert ist:²²

Die athenische Obrigkeit hat Sokrates zum Tod verurteilt, weil er die Jugend verführt und die Götter geleugnet haben soll. Bevor er das tödliche Gift trinkt, versammelt er im Gefängnis seine Freunde, um mit ihnen über die Bedeutung des Todes nachzudenken. Damit die philosophierenden Männer dies *ungestört*

18 Da der männliche Beitrag zur menschlichen Fortpflanzung nicht evident ist, sondern erst allmählich entdeckt werden musste, gab es in der Antike diverse Zeugungstheorien, die heute allesamt überholt sind. Ursprünglich erschien die Fortpflanzung vermutlich als rein weibliche Fähigkeit. Für die altorientalischen Kulturen bis in hellenistische Zeit fassen Staubli/Schroer (2014) die Entwicklung so zusammen: «Der Zusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr, Aufnahme des Spermas [...] durch die Frau, Menstruation/Fruchtbarkeit einer Frau und Schwangerschaft war bekannt. [...] Die genaueren biologischen Vorgänge der Zeugung waren hingegen bis in die hellenistische Zeit unbekannt. Man stellte sich vor, dass ein winziger Mensch vom Mann in die Frau hineingelegt wurde, ähnlich wie der Same in die Erde, und dort heranwuchs, sofern die Frau fruchtbar war.» (Staubli/Schroer 2014, 49).

19 Zum Zusammenspiel unterschiedlicher Diskriminierungsformen im Rahmen eines grundsätzlich dichotomen Modells vgl. den Forschungsansatz der «Intersektionalität», z.B. Gabriele Winker et al. 2009.

20 Zum Begriff *logos* vgl. 1.11.

21 Symbolische Ordnungen, die diese Kernaussagen teilen, sind auch in anderen Weltregionen nachweisbar. Zum Beispiel weist der in Ostasien etwa zeitgleich entstandene und ebenfalls bis heute wirksame Konfuzianismus zahlreiche Parallelen zur aristotelischen Metaphysik auf. Ich beschränke mich hier auf eine Skizze der im Okzident maßgeblichen Traditionen.

22 Platon 1987.

tun können, wird zunächst Xanthippe, Sokrates' Ehefrau, mit dem gemeinsamen kleinen Sohn abgeführt, weil sie über den bevorstehenden Tod klagt und dadurch zu erkennen gibt, dass sie dem Diesseits zu viel Gewicht gibt:

«Als wir [Sokrates' Freunde I.P.] nun hineintraten, fanden wir den Sokrates [...], und Xanthippe, du kennst sie doch, sein Söhnchen auf dem Arm haltend, saß neben ihm. Als uns Xanthippe nun sah, wehklagte sie und redete allerlei dergleichen, wie die Frauen es pflegen, wie: O Sokrates, nun reden diese deine Freunde zum letzten Male mit dir, und du mit ihnen. Da wendete sich Sokrates zum Kriton und sprach: O Kriton, lass doch jemand diese nach Hause führen. Da führten einige von Kritons Leuten sie heulend und sich übel gebärdend fort.»²³

Frau und Kind *stören*, wenn Männer sich darüber zu verständigen beginnen, dass erst mit dem Tod das wahre Leben beginnt, insofern der Tod die unsterbliche Seele aus dem Körpergefangnis und damit aus all dem befreit, was ihr Grenzen setzt. Beide, die Gebärerin und das Kind, werden zum Sinnbild für die materielle,²⁴ natürliche, unbeständige, uneigentliche, beschämende Seite des Daseins:

«Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der notwendigen Nahrung, [...] und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen *Kindereien* erfüllt er uns[...] Offenbar werden wir haben, was wir begehren und wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, *die Weisheit*, wenn wir tot sein werden. [...] Denn alsdann wird *die Seele für sich allein sein, abgesondert vom Leibe*, vorher aber nicht.»²⁵

Nachdem Sokrates erklärt hat, dass für den wahrhaft Weisen *das Eigentliche jenseits, körperlos und unsichtbar* ist, vollzieht er, nicht ohne seine noch verblendeten²⁶ Freunde für ihre weibische Unbeherrschtheit zu tadeln, gelassen, fast freudig das Todesurteil an sich selbst:

«Ein Knabe reichte dem Sokrates den Becher, und dieser nahm ihn, und ganz getrost, [...] ohne im mindesten zu zittern oder Farbe oder Gesichtszüge zu verändern, sondern, [...] ganz gerade den Menschen ansehend, [...] setzte er an, und ganz frisch und unverdrossen trank er aus[...]»²⁷

²³ Ebd. 6.

²⁴ *Materia* zu gr. *meter*/Mutter.

²⁵ Platon 1987, 16 [Hervorhebungen I.P.].

²⁶ In einer anderen Schlüsselszene, dem *Höhlengleichnis* (Platon o.J., 206–209) werden Menschen, die noch nicht zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen sind, als *geblendet* vom zunächst unerträglichen Licht der Erkenntnis beschrieben. Vgl. dazu Luce Irigaray 1980, 303–321.

²⁷ Platon 1987, 94f.

«Von uns waren die meisten bis dahin ziemlich imstande gewesen sich zu halten, dass sie nicht weinten; als wir aber sahen, dass er trank und getrunken hatte, nicht mehr. Sondern auch mir flossen die Tränen mit Gewalt [...] und es war keiner, den er nicht durch sein Weinen erschüttert hätte, von allen Anwesenden, als nur Sokrates selbst. Der aber sagte: Was macht ihr doch, ihr wunderbaren Leute! *Ich habe vorzüglich deswegen die Weiber weggeschickt, dass sie dergleichen nicht begehen möchten.* [...] Als wir das hörten, *schämten wir uns* und hielten inne mit Weinen.»²⁸

1.3 Geist und Körper, «Polis» und «Oikos», Herr und Sklavin, Mensch und Tier: Die aristotelische Metaphysik

Eine Generation nach Platon hat Aristoteles (384–322) die im Phaidon vorgezeichnete Zweiteilung der Welt in Höheres und Niederes, Geist und Körper, Männliches und Weibliches, Ewiges und Zeitliches, Erhabenes und Beschämendes, Freiheit und Abhängigkeit zu der geschlossenen Metaphysik weiterentwickelt, die bis heute wirkt:

«Das Lebewesen besteht primär aus Seele und Leib, wovon das eine seiner Natur nach ein Herrschendes, das andere ein Beherrschtes ist. [...] Denn die Seele regiert über den Körper in der Weise eines Staatsmannes oder Fürsten. Daraus wird klar, dass es für den Körper naturgemäß und zuträglich ist, von der Seele beherrscht zu werden. [...] Gleichheit oder ein umgekehrtes Verhältnis wäre für alle Teile schädlich. [...] Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, dass das eine besser, das andere geringer ist, und das eine regiert und das andere regiert wird. [...] Auf dieselbe Weise muss es sich nun auch bei den Menschen im Allgemeinen verhalten. Diejenigen, die so weit voneinander verschieden sind wie die Seele vom Körper und der Mensch vom Tier [...], diese sind Sklaven von Natur, und für sie ist es, wie bei den vorhin genannten Beispielen, besser, auf die entsprechende Art regiert zu werden. [...] Es ist also klar, dass es von Natur Freie und Sklaven gibt und dass das Dienen für diese zuträglich und gerecht ist.»²⁹

Dass die durchdringende Dichotomisierung mit dem Interesse des (vermeintlich) unabhängigen Polis-Bürgers zusammenhängt, den *oikos* als eine Sphäre zu konzipieren, in der Abhängige, kontrolliert von Hausherrn, körperlich arbeitend die Bedürfnisse aller befriedigen, die Reproduktion der Gattung sichern und so die (vermeintliche) Freiheit der Herren erzeugen, ist in der «Politik» deutlich ausgesprochen:

«Die Hausverwaltung ist eine Monarchie – denn jedes Haus wird von einem Einzigen regiert – die Staatsverwaltung ist dagegen eine Herrschaft über

²⁸ Ebd. 95 [Hervorhebungen I.P.].

²⁹ Aristoteles 1973, 53–56.

Freie und Gleichgestellte. [...] Die Wissenschaft des Herrn ist aber diejenige, die die Sklaven zu verwenden weiß [...] Doch hat diese Wissenschaft nichts Großes oder Edles an sich; sie besteht ja nur darin, das anordnen zu können, was der Sklave ausführen muss. Wer es sich also leisten kann, sich nicht selbst abzumühen, bei dem übernimmt ein Verwalter dieses Amt, und *die Herren betreiben Politik und Philosophie.*»³⁰

Aristoteles setzt die *Oikonomia* noch deutlich mit der in Abhängigkeit gehaltenen Sphäre der Bedürftigkeit gleich, weshalb sie bis heute als «Veranstaltung zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität»³¹ definiert ist. Zwar unterschied schon der frühe Theoretiker des Ökonomischen zwischen Haushalts- und Erwerbskunst. Letztere nannte er allerdings nicht «Ökonomie», sondern «Chrematistik»³² und forderte ausdrücklich, den Gelderwerb jederzeit der Sorge um menschliche Bedürfnisse nachzuordnen, um die ihm einwohnende Tendenz zur Grenzenlosigkeit dauerhaft in den Zweck des guten Lebens einzubinden. Erst später, ausdrücklich im 18. Jahrhundert, hat man die «Veranstaltung zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse» selbst zweigeteilt, indem man die bedürfniszentrierte *Oikonomia* zur bloßen Konsumsphäre oder zum «Leben» umdeutete und ihr mit dem angeblich sich selbst regulierenden «freien» Markt programmatisch eine höhere virile Sphäre überordnete. Dass damit in die Welt kam, wovor Aristoteles gewarnt hatte, nämlich die Verselbstständigung einer Ökonomie, die den Namen nicht verdient, weil sie statt um menschliche Bedürftigkeit um ein neu konzipiertes unsichtbares Jenseits, das Geld und damit die potentiell grenzenlose Geldvermehrung, kreist, lässt sich in Zeiten spätkapitalistischen Raubbaus an menschlicher und nichtmenschlicher Natur kaum noch verleugnen.

1.4 Der Herrgott und das schweigende Weib: Die patriarchalen Monotheismen

Im Jahr 2006 bezeichnete Papst Benedikt I in seiner bekannten Regensburger Vorlesung das Christentum als den «tiefe[n] Einklang zwischen dem, was im besten Sinne griechisch ist und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben».³³ Tatsächlich lässt sich, was man heute «das Christentum» oder «das christliche Abendland» nennt, lesen als eine Synthese aus zwei unterscheidbaren Weltbildern, die allerdings nicht so weit voneinander entfernt sind, wie mancher graecophile Geist es sich wünschen würde: Beide, die griechische Klassik und der «auf der Bibel gründende Gottesglauben» sind im Alten Orient beheimatet, beide setzen die Institution der Sklaverei als existierend voraus, beide sind, zumindest was die Oberflächenstrukturen angeht, patriarchal-dualistisch konstruiert im Sinne der unter 1.1 aufgezählten Kriterien, beide spiegeln den Übergang von der polytheistischen in die monotheistische

³⁰ Ebd. 56 [Hervorhebung I.P.].

³¹ Peter Ulrich 2008, 11 (vgl. Anm. 2).

³² Aristoteles 1973, 57–65; vgl. auch Rosemarie von Schweitzer 1991, 51–56.

³³ Glaube, Vernunft und Universität 2006.

Weltkonstruktion, und beide enthalten, neben Vorstellungen von (mehr oder weniger) ewigen hierarchischen Ordnungen, dynamische emanzipatorische Elemente, etwa die Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott und daraus abgeleitete Konzepte von Gerechtigkeit.

Im Schmelztiegel des Römischen Reiches, dessen offizielle Philosophie sich eng an die griechische Klassik anlehnte, trafen, verkörpert etwa in wandernden Lehrern wie Jesus von Nazareth, sozialen Außenseiterinnen wie Maria von Magdala oder enthusiastischen Bildungsbürgern wie Paulus von Tarsus, verschiedene Weltbilder aufeinander und bildeten neuartige Verbindungen. Der Synkretismus aus dem hebräisch-biblischen Gottesglauben, der seinerseits in den Polytheismen des Alten Orient und deren Patriarchalisierungen wurzelt,³⁴ und der platonisch-aristotelischen Metaphysik entwickelte sich vom vierten nachchristlichen Jahrhundert an zur mächtigen Institution der römischen Reichskirche. Sie vor allem hat die Lehre vom allmächtigen jenseitig-unsichtbaren Herrgott und von der essentiell verschiedenen «Würde»³⁵ der Geschlechter, allen partiellen Reform-, Erneuerungs- und Aufklärungsbewegungen zum Trotz, in die Moderne überliefert und verteidigt beide bis heute gegen diverse Bewegungen zur «Enthellenisierung»³⁶ der symbolischen Ordnung:

«In unserer Zeit hat die Frage der ›Rechte der Frau‹ im weiten Rahmen der Rechte der menschlichen Person eine neue Bedeutung erlangt. Indem *die Botschaft der Bibel und des Evangeliums* dieses Programm, [...] erhellt, *bewahrt sie die Wahrheit über* [...] jene Würde und Berufung, die sich aus der spezifischen Verschiedenheit und personalen Eigenart von Mann und Frau ergeben. Daher darf [...] der berechtigte Widerstand der Frau gegen die Aussage der biblischen Worte: ›Er wird über dich herrschen‹ (*Gen 3, 16*), unter keinen Umständen zur ›Vermännlichung‹ der Frauen führen. Die Frau darf nicht [...] danach trachten, sich entgegen ihrer fraulichen ›Eigenart‹ die typisch männlichen Merkmale anzueignen. Es besteht die begründete Furcht, dass sich auf einem solchen Weg die Frau nicht ›verwirklichen‹ wird, sondern vielmehr *das entstellen und einbüßen könnte, was ihren wesentlichen Reichtum ausmacht*. Es handelt sich um einen außerordentlichen Reichtum[...] Die persönlichen Möglichkeiten des Frauseins sind gewiss nicht geringer als die Möglichkeiten des Mannseins; sie sind nur anders.»³⁷

Immerhin scheint es, bei allem hartnäckigen kirchlichen Paternalismus, im Jahr 2013 einen weiblichen Plural und «tiefe Fragen» zu geben:

«Die Kirche erkennt den unentbehrlichen Beitrag an, den die Frau in der Gesellschaft leistet, mit einem Feingefühl, einer Intuition und gewissen charakteristischen Fähigkeiten, die gewöhnlich typischer für die Frauen sind

³⁴ Vgl. Othmar Keel 2007a und 2007b.

³⁵ Vgl. zum Begriff «Würde» Kap. 4.10 dieses Essays.

³⁶ Glaube, Vernunft und Universität 2006.

³⁷ Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* 1988, 10.

als für die Männer. Zum Beispiel die besondere weibliche Aufmerksamkeit gegenüber den anderen, die sich speziell, wenn auch nicht ausschließlich, in der Mutterschaft ausdrückt[...] Die Beanspruchung der legitimen Rechte der Frauen aufgrund der festen Überzeugung, dass Männer und Frauen die gleiche Würde besitzen, stellt die Kirche vor tiefe Fragen[...]»³⁸

Dass in beiden biblischen Testamenten wie auch im spätantiken Koran³⁹ starke Traditionen wirken, die das Göttliche mit dem *unsichtbaren höheren, nur oder vor allem Männern zugänglichen Eigentlichen* identifizieren, steht außer Zweifel. Entsprechend ausgeprägt sind in allen drei großen Monotheismen soziale Ordnungen, die das Weibliche naturalisieren und den Frauen die Rolle der privatisierten Haushälterin zuschreiben, die widerstandslos männliche Definitionsmacht akzeptiert:

«Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen schweigen in der Gemeindeversammlung; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wollen sie aber etwas lernen, so sollen sie daheim ihre Männer fragen.» (1 Kor 14, 33–35)

Allerdings enthalten alle drei Monotheismen auch Traditionslinien, die der Dichotomisierung zuwiderlaufen und Räume für postdualistische Deutungen eröffnen, die inzwischen – vor allem in Form feministischer und postpatriarchaler Theologien – weit fortgeschritten sind: Dass Gott die Menschen «zu ihrem Bilde [...] als Mann und Frau» (Gen 1,27) geschaffen hat, bestätigt zwar den Geschlechterdualismus, stellt aber die vermeintlich fraglose Identifizierung des Göttlichen mit dem «Höheren Männlichen» schon am Anfang der Bibel in Frage. Mit der Lehre vom dreifaltigen Gott, vor allem durch die Denkfiguren der Gottesgeburt⁴⁰ und der unberechenbaren Geistkraft, durchbricht die christliche Dogmatik die Vorstellung von einem beziehungslos in der Höhe thronenden Herrgott. Dass die Frauen von der Hinrichtung des Christus und vom Ort der Auferstehung nicht, wie im Fall der platonischen Xanthippe, ferngehalten werden, sondern als Handelnde und Vermittlerinnen des Evangeliums Schlüsselpositionen im Geschehen einnehmen, markiert eine deutliche Differenz zur nur scheinbar evidenten platonisch verstandenen Jenseitsorientierung der christlichen Tradition. Und auch im Islam ist die Identifizierung Allahs mit dem höheren Männlichen eher Produkt kultureller Vereinnahmungen als theologischer Reflexion. «Herr», «Vater» oder «König» wird Allah in Moscheen jedenfalls eher selten genannt, und «[...]113 der 114 koranischen Suren beginnen mit der Formel ›Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Allerbarmers›»,⁴¹ wobei zu beachten ist, dass die arabischen Wörter für das göttliche Erbarmen, *ar-Rachim* und *ar-Rachman*, auf die Bezeichnung für das weibliche

³⁸ Die frohe Botschaft Jesu 2013, 65f.

³⁹ Vgl. Angelika Neuwirth 2010.

⁴⁰ Vgl. dazu die Überlegungen zum Denken der Geburtlichkeit in den Kapiteln 4.7 und 4.8 dieses Essays.

⁴¹ Mouhanad Khorchide 2012, 35.

Organ der Gebärmutter zurückgehen. *Ar-Rachim* und *ar-Rachman* sind ihrerseits verwandt mit der hebräischen Wurzel *rhm*, die schon am Anfang des Ersten Testaments das göttliche und menschliche Erbarmen bezeichnet.⁴²

Entsprechend lassen sich in allen monotheistischen Traditionen – vielleicht in allen Religionen – alternative Lehren und Praxisformen finden, die der hegemonialen Doktrin vom unabhängig-geistigen Männlichen, dem naturnahe funktionale menschliche Existenzformen kompensatorisch unterstehen, widersprechen. An solche Traditionslinien aktualisierend anzuknüpfen, ist ein wichtiges Element gegenwärtiger transformatorischer Politik.⁴³

Wie sich die griechisch-römische Metaphysik, die sich in der Entstehungsgeschichte der drei großen Monotheismen mit den zwar ebenfalls patriarchalisierten, aber weniger statischen Weltbildern des alten Orients verbunden hat, in den vielen konkreten Kontexten auswirkt, in die sie zum Beispiel durch die christliche Missionstätigkeit transferiert wurde, ist variabel. So ist es wohl kein Zufall, dass die skandinavischen Gesellschaften, die in der Antike und im Mittelalter weniger unter römischem Einfluss standen als Süd- und Zentraleuropa, sich vergleichsweise leicht von patriarchalen Strukturen lösen. Und dass politisch-religiöse Erneuerungsbewegungen der jüngeren Vergangenheit – etwa die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die in Nordamerika beheimatete feministische Theologie, die koreanische Minjungtheologie oder die Schwarze Theologie – ihre Wurzeln nicht im griechisch-römisch geprägten Mittelmeerraum haben, ist sicher kein Zufall.

1.5 Menschenwürde und bleibende Vormundschaft: Die europäische Teilaufklärung

Dass die im ausgehenden Mittelalter längst etablierte Dichotomisierung der Menschheit die europäische Reformation, Renaissance und Aufklärung annähernd unbeschadet überstanden hat, ist inzwischen durch zahlreiche Studien belegt.⁴⁴ Als paradigmatisch kann die Verschränkung des Gründungsdiskurses der neuzeitlichen Wissenschaft mit längst eingeübter dualistischer Geschlechterideologie, wie sie sich etwa in den Schriften Francis Bacons (1561–1626)⁴⁵ niedergeschlagen hat, gelten. Für ihn ist der Wissenschaftler ebenso fraglos männlichen Geschlechts wie die Natur weiblich: Der Bacon'sche Mann der Wissenschaft hat es mit einem Gegenüber zu tun, das als «Sklavin» und «Braut [...] nach Zähmung, Formung und Unterwerfung durch den wissenschaftlichen Verstand verlangt» und schließlich

42 Othmar Keel 2007b, 91; Ina Praetorius 2014.

43 Vgl. dazu Kap. 4.8 dieses Essays.

44 Vgl. Anm. 11.

45 Evelyn Fox Keller entfaltet in ihrer Analyse (Keller 1986, 40–50) den ödipalen Charakter der Bacon'schen Argumentation: «Der aggressiv männliche Standpunkt des Baconischen Wissenschaftlers» könnte «als eine Position gesehen werden [...], deren Antrieb in der Notwendigkeit liegt, das abzulehnen, was alle Wissenschaftler, Bacon eingeschlossen, im Privaten kennengelernt haben, nämlich, dass der wissenschaftliche Verstand auf einer bestimmten Ebene ein hermaphroditischer Verstand sein muss.» (Ebd. 49).

eine «keusche und gesetzmäßige Ehe» mit dem männlichen Geist eingeht.⁴⁶ Mit der sexualisierten Metaphorik für das Verhältnis zwischen dem männlich gedachten Menschen und der verweiblichten Natur konnte Bacon, wie alle seine Zeitgenossen im Europa der beginnenden Neuzeit, bruchlos anknüpfen an die vor, in und nach seiner Zeit allgegenwärtige, oft implizit bleibende Überzeugung, die *res cogitans* sei stets als männlich zu denken, Weiblichkeit dagegen der nutz- und ausbeutbaren *res extensa* zuzuordnen.

Es überrascht nicht, dass dieselbe Identifizierung von aktiver Naturaneignung mit «Männlichkeit» und passiver Natur mit «Weiblichkeit» sich auch in der ökonomischen Dogmengeschichte findet. Bekannt geworden ist der einschlägige Grundsatz William Pettys (1623–1687), eines frühen Theoretikers des Wirtschaftsliberalismus: «Die Arbeit ist der Vater und das aktive Prinzip des Reichtums, so wie die Böden seine Mutter sind.»⁴⁷

Dieser kompensatorischen Sicht der Geschlechterdifferenz entspricht die folgenreiche Entscheidung, auch in der Moderne nicht das Individuum, sondern die patriarchal strukturierte Familie als Grundeinheit des Wirtschaftens und in der Konsequenz den Lohn als einen «Familien-Reproduktionslohn»⁴⁸ zu konzipieren. Dieser Familienlohn wird im Normalfall dem Familienvater und Hausherrn ausbezahlt, der weiterhin als alleiniger Vertreter und Vormund von Frau und Kindern gilt.

Europäische Aufklärerinnen und Aufklärer haben, in Kontinuität zu emanzipatorischen Elementen der jüdisch-christlich-muslimischen Tradition, etwa zum ersttestamentlichen Motiv der Gottebenbildlichkeit aller Menschen, das Prinzip der allgemeinen unverlierbaren Menschenwürde als Korrektiv in die Welt gesetzt.⁴⁹

«Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als *Zweck an sich selbst*, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden[...] Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.»⁵⁰

Dass Immanuel Kant (1724–1804) dieses Prinzip der Autonomie und Selbstzwecklichkeit aller «vernünftigen Wesen» auch auf Frauen bezogen wissen wollte, dafür spricht die bekannte Passage aus seiner Streitschrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in der er sich gegen die Praxis der Geschlechtstvormundschaft wendet und Frauen davor warnt, in verordneter Unmündigkeit als «Hausvieh» zu verharren:

⁴⁶ Ebd. 43.

⁴⁷ William Petty zitiert in Heinz D. Kurz 2008, 36.

⁴⁸ Ebd., 74.

⁴⁹ Zur Ambivalenz Kants hinsichtlich der Interpretation der Geschlechterdifferenz vgl. Ursula Pia Jauch 1988.

⁵⁰ Immanuel Kant 2000a, 438f [Hervorhebung I.P.].

«Dass der bei weitem größte Teil der Menschen [darunter das ganze schöne Geschlecht] den Schritt zur Mündigkeit, außerdem dass er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben, [...], zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie versuchen, allein zu gehen[...]»⁵¹

In seinen vorkritischen anthropologischen Schriften hat Kant allerdings nicht nur das «schöne Geschlecht», sondern auch ganze Ethnien als weitgehend aufklärungs-resistent beschrieben. Die entsprechenden Passagen scheint er später nirgends ausdrücklich zurückgenommen zu haben, woraus sich schließen lässt, dass seine kritischen Schriften hinsichtlich der Frage, ob er Frauen und Nichteuropäerinnen für «vernünftige Wesen» und damit für Trägerinnen der Menschenwürde hält, ambivalent bleiben.⁵²

«Das Frauenzimmer ist aller Befehle und allen mürrischen Zwanges unleidlich. Sie tun etwas nur darum, weil es ihnen so beliebt, und die Kunst besteht darin, zu machen, dass ihnen nur dasjenige beliebe, was gut ist. Ich glaube schwerlich, dass das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei[...]»⁵³

«Die Neger von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege [...] So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern [dem weißen und dem schwarzen, I.P.], und er scheint ebenso groß in Ansehung der Gemütsfähigkeiten als der Farbe nach zu sein. [...] Die Schwarzen sind sehr eitel, aber nach Negerart und so plauderhaft, dass sie mit Prügeeln müssen auseinandergejagt werden.»⁵⁴

Dass die europäischen Aufklärer und Aufklärerinnen ihr Leben in einer Gesellschaft zubrachten, in der «höhere» Bildung nahezu fraglos einheimischen Männern aus «gehobenen» Schichten vorbehalten war, ließ solcherart Vorurteile und die längst eingeübte notorische Gleichsetzung der Konzepte «Mensch» und «europäischer Bürger» wohl, bei aller logischen Inkonsistenz, als plausibel erscheinen. Wie selbstverständlich diese Gleichsetzung noch im 18. Jahrhundert war, wird am Motto der französischen Revolution «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» und an der Tatsache deutlich, dass Olympe de Gouges (1748–1793) mit ihrer «Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin» zu ihren Lebzeiten keinen Erfolg hatte, sondern auf dem Schafott endete.

Besonders folgens schwer wirkte sich das Versäumnis der Aufklärung, den Mechanismus der Dichotomisierung selbst aus den Angeln zu heben, in Gestalt des Gründungsdiskurses des Wirtschaftsliberalismus aus. Zwar hat Adam Smith (1723–1790)

51 Immanuel Kant 2000c (1784), 221.

52 Zur Ambivalenz Kants hinsichtlich der Geschlechterfrage vgl. Ursula Pia Jauch 1988.

53 Immanuel Kant 2000b (1766), 289.

54 Ebd. 307.

die Metapher der gottgleichen «unsichtbaren Hand» selbst nur selten verwendet. Dass er aber in seiner Theorie des «Wohlstands der Nationen»⁵⁵ die unzähligen außerhalb von «Erwerbszweigen»⁵⁶ unbezahlt arbeitenden Hände von Frauen und Kolonisierten – all das, was heute als Care-Arbeit, Sorgearbeit, Reproduktion oder «hausfrauisierte Arbeit»⁵⁷ ans Licht gezogen und auf den Begriff gebracht wird – in der Fiktion eines selbsttätig im Sinne der Bedürfnisbefriedigung aller funktionierenden Mechanismus von Angebot und Nachfrage verschwinden ließ, führt bis heute zu den heillosen Verzerrungen in der ökonomischen Theoriebildung, um die es hier vor allem geht.

1.6 Arbeit und Liebe, Geschlechts- und Volkscharaktere: Das 19. Jahrhundert

Die über viele Jahrhunderte sozial wie symbolisch eingeübte Dichotomisierung der Menschheit hat nicht nur die europäische Aufklärung überdauert, sondern erlebte im 19. Jahrhundert eine Renaissance in Form geschichtsphilosophischer Generalunternehmungen. Für Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) wie für Karl Marx (1818–1883), der seinen idealistischen Übervater keineswegs vom Kopf auf die Füße, sondern auf eine Art alternativen Kopf stellte, blieben Frauen, kolonisierte Menschen und die außermenschliche Natur weitgehend das vorökonomische Materiallager, aus dem sich die großartigen Fortschritte einer virilen eurozentrischen Menschheit hin zur Selbstverwirklichung des absoluten Geistes, zum ewigen Frieden oder zur klassenlosen Gesellschaft nährten. «Das Weib» wird in Hegels Geschichtsteologie zur Repräsentanz des bewussten Geistes, durch den – oder an dem vorbei? – die gipfelstürmende Mannheit sich ans Licht des Selbstbewusstseins emporarbeitet:

«Das eine Extrem, der allgemeine sich bewusste Geist, wird mit seinem anderen Extrem, seiner Kraft und seinem Element mit dem *bewusstlosen* Geiste, durch die *Individualität* des Mannes zusammengeschlossen. Dagegen hat das *göttliche* Gesetz seine Individualisierung oder der *bewusstlose* Geist des Einzelnen sein Dasein an dem Weibe, durch welches als die *Mitte* er aus seiner Unwirklichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Unwissenden und Unbewussten in das bewusste Reich herauftritt.»⁵⁸

Im historischen Materialismus setzt sich der solcherart in geschichtliche Dialektik eingebundene Geschlechteressentialismus fort in dem Sinne, dass die wirtschaftlichen Leistungen der Privathaushalte, der nichtmenschlichen Natur und teilweise auch der Kolonien aus der ökonomischen Theorie und den Klassenkämpfen weiterhin ausgespart bleiben. Indem sich Karl Marx und seine Nachfolger nahezu

⁵⁵ Adam Smith 1978.

⁵⁶ Ebd. 10. Vgl. auch Kap. 1.11 dieses Essays.

⁵⁷ Claudia von Werlhof et al. 1983, passim.

⁵⁸ Georg Friedrich Wilhelm Hegel 1989, 341.

ausschließlich auf die geldvermittelte industrielle Lohnarbeit und ihre Organisation fokussieren, stehen sie in Kontinuität zu den bürgerlichen Vaterfiguren, von denen sie sich abzugrenzen meinen, und geraten so in neue Widersprüche, die sich im real existierenden Sozialismus nicht nur durch die ungelöste Hausarbeitsfrage, sondern auch, damit ursächlich zusammenhängend, durch eine der kapitalistischen Wirtschaftsweisen in nichts nachstehende Umweltvergessenheit auswirken:

«Die Arbeit, die Frauen in die Produktion des Lebens stecken, wird nicht als bewusste Interaktion eines Menschen *mit* der Natur interpretiert, sondern erscheint als ein Akt *der* Natur selbst, die Pflanzen und Tiere hervorbringt, ohne selbst Kontrolle über diese Prozesse zu haben. Diese Definition der weiblichen Interaktion mit der Natur als Akt *der* Natur hat weitreichende Konsequenzen. Denn was sich im biologistisch verzerrten Naturbegriff verbirgt, ist ein Herrschaftsverhältnis: die Herrschaft des [männlichen] Menschen über die [weibliche] Natur.»⁵⁹

Dass man im Kontext der Industrialisierung romantisierende Vorstellungen einer großzügig schenkenden Natur und gleichzeitig, in Anknüpfung an das schon eingebürgerte dichotome Menschenbild, Lehren von der natürlichen Liebesfähigkeit, Fürsorglichkeit, Unterordnungsbereitschaft und Kontrollbedürftigkeit «des Weibes» und «des Wilden»⁶⁰ ins Werk setzte, ist angesichts des Interesses an profitabel verwertbaren Gratsleistungen nichts als logisch. Indem man den, die oder das Andere als «Natur», «natürlich» oder «der Natur nahe stehend» definiert, macht man es nicht nur leichter nutzbar, sondern entledigt sich systematisch der Pflicht zum respektvollen Umgang, die durch den kategorischen Imperativ, *so zu handeln, dass die Menschheit, sowohl in der eigenen Person als in der Person eines/einer jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel zu betrachten sei*,⁶¹ gesetzt wäre. Dass die zunächst oft in milder, sentimentaler Form formulierten Doktrinen besonderer Natürlichkeit bestimmter Menschen offen sind für extreme Rassen- und Geschlechterideologien – bis hin zum nationalsozialistischen Konzept des unwerten Lebens – hat sich in der Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts mehrfach gezeigt. Es ist kein Zufall und ein großer Fortschritt, dass nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Gestalt der allgemeinen Menschenrechtserklärungen – und in Deutschland vor allem als Art.1 Abs.1 des Grundgesetzes – Instrumente geschaffen wurden, die den diversen Dichotomisierungen des Menschlichen als universale, transnational anerkannte Norm entgegentreten.

⁵⁹ Claudia v. Werlhof et al. 1983, 165 [Hervorhebung der Autorinnen].

⁶⁰ Vgl. beispielhaft Karin Hausen 1976.

⁶¹ Vgl. Anm. 50.

1.7 Eine zweigeteilte Ökonomie

Im Jahr 1980 veröffentlichte die UNO einen inzwischen viel zitierten Befund:

«Frauen stellen die Hälfte der Weltbevölkerung dar, verrichten nahezu zwei Drittel der Arbeitsstunden, erhalten ein Zehntel des Welteinkommens und besitzen weniger als ein Hundertstel des Weltvermögens»⁶²

Dieser Satz wirft ein Schlaglicht auf die Folgen von 2500 Jahren dichotomer Ordnung und macht überdeutlich, dass die transnationale Proklamierung gleicher Rechte für alle Menschen nicht ausreicht, um die Verwirklichung dieser Rechte – oder gar die Aufhebung der durchdringenden Dichotomisierung – zu garantieren. Zwar hat sich seither einiges getan: Schon im Jahr 1979 hatte die UNO-Generalversammlung das «Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau»⁶³ verabschiedet, das am 3. Dezember 1981 in Kraft trat und inzwischen von fast allen Mitgliedsstaaten ratifiziert ist. Dass es hinsichtlich der Durchsetzung von Frauen- als Menschenrechten⁶⁴ weltweit einen erheblichen Nachholbedarf gibt, kann damit als global anerkannte Tatsache gelten. Mehrere, durchaus wirksame Weltfrauenkonferenzen – Mexiko 1975, Kopenhagen 1980, Nairobi 1985, Peking 1995 – haben stattgefunden.⁶⁵ Als Teil oder als Konsequenz der feministischen Wissenschaftskritik, die inzwischen sämtliche Disziplinen erreicht hat, sind neue Fachrichtungen entstanden, die einen bedeutenden Wissensbestand erarbeitet haben: Care-Ethik und Care-Ökonomie, Pflegewissenschaft, Gender Studies, feministische und post-patriarchale Philosophie und Theologie und mehr. Viele dieser neuen Wissensgebiete haben sich in regionalen oder globalen Vereinigungen eine dauerhafte Form gegeben, etwa als IAFFE (International Association for Feminist Economics)⁶⁶ mit der Fachzeitschrift «Feminist Economics»,⁶⁷ oder als IAPh (International Association of Women Philosophers).⁶⁸ Im Rahmen gendersensibler Forschung wurden neue methodologische Ansätze entwickelt, in den neunziger Jahren zum Beispiel die seither kontinuierlich weiterentwickelte «Intersektionalität»,⁶⁹ die sich der systematischen Erforschung der «Verwobenheit von Ungleichheitsdimensionen»⁷⁰ verschrieben hat. Im Jahr 2009 erhielt Elinor Ostrom als erste Frau den Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften, und zwar für ihre Forschungen zu vielfältigen Formen der gemeinschaftlichen Nutzung geteilter Ressourcen (*Commons*), die seither der Kritik an der marktzentrierten Ökonomie mit ihrem eindimensionalen

⁶² United Nations Report 1980.

⁶³ www.ohchr.org/EN/HRBodies/CEDAW/Pages/CEDAWIndex.aspx

⁶⁴ Vgl. Kap. 1.5 dieses Essays.

⁶⁵ Zum komplexen Zusammenhang zwischen globaler Frauenrechtspolitik und lokaler Verwirklichung bzw. Nichtverwirklichung von Frauenrechten vgl. Christa Wichterich 2009.

⁶⁶ www.iaffe.org

⁶⁷ www.feministeconomics.org

⁶⁸ www.women-philosophy.org

⁶⁹ Vgl. z.B. Gabriele Winker u.a. 2009.

⁷⁰ Ebd. 12.

Menschenbild des *homo oeconomicus* Auftrieb geben. Und im Frühjahr 2014 wurde, anknüpfend an die bahnbrechende Arbeit der US-amerikanischen Autorin Riane Eisler,⁷¹ in Berlin die «Care-Revolution»⁷² angestoßen, als Sammelbewegung zur Rückbesinnung von Wirtschaft und Gesellschaft auf ihr Kerngeschäft: das «gute Leben für alle – weltweit».⁷³

Vom *Durchbruch* eines neuen wissenschaftlichen Paradigmas,⁷⁴ das die in die Natur hinein definierten Menschen und mit ihnen die menschliche Bedürftigkeit (wieder) in die Mitte nimmt, kann dennoch, gerade in der Leitwissenschaft Ökonomie, vorerst nicht die Rede sein: Obwohl man sich auf den ersten Seiten der wirtschaftswissenschaftlichen Lehrbücher einig ist, dass Wirtschaften als «eine gesellschaftliche Veranstaltung zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität»⁷⁵ zu verstehen ist, reduzieren sogar Theoretiker, die dem Mainstream kritisch gegenüberstehen, auf den folgenden Seiten ihrer Abhandlungen die Ökonomie stereotyp auf eine Lehre der «höheren» Sphäre geldvermittelter Tauschakte: «Integrative Vernunftethik des Wirtschaftens zielt [...] auf eine Wirtschaftsethik [...] der Marktwirtschaft.»⁷⁶

Es erstaunt daher nicht, dass eine neue Sammlung von Darstellungen der «Klassiker des ökonomischen Denkens» mit einem Zitat des japanischen Ökonomen Takashi Negishi aus dem Jahr 2008 beginnt, der feststellt, in der Wirtschaftswissenschaft gebe es «wahrlich nichts Neues unter der Sonne»,⁷⁷ und dass diese Sammlung die Biographien von fünfunddreißig Männern, darunter nur einem, der nicht aus Europa oder den USA stammt, und keiner Frau enthält.

1.8 Die Natur selbst als Grenze und die Frage nach dem Sinn

Dass es möglich ist und vielfach praktiziert wurde und wird, Menschen, um sie besser nutzbar zu machen, ins variable Konzept Natur hinein zu definieren und damit an den Rand des Geltungsbereichs der Menschenwürde zu drängen oder ganz aus ihm auszuschließen, bedeutet allerdings nicht, dass das Natürliche als solches nicht existieren würde: es existiert als Körperlichkeit jedes einzelnen *homo sapiens* ebenso wie als Fauna und Flora, als Wasser, Luft, Gestein, Artenvielfalt, als materiales Substrat jeder «geistigen» Tätigkeit, jeglicher Kultur und allen Wirtschaftens.

Das Bewusstsein, dass Menschen selbst Teil der Natur sind und unser Zusammenleben sich in einem begrenzten, verletzlichen Kosmos vollzieht, dessen Bewahrung Existenzbedingung des Menschlichen ist, wächst seit den siebziger Jahren

⁷¹ Riane Eisler 2007.

⁷² <http://care-revolution.site36.net>. Vgl. Kap. 4.12 dieses Essays.

⁷³ Die erste Vernetzungskonferenz der Care-Revolution (Berlin, 14.–16. März 2014) hatte diesen Titel: «Her mit dem guten Leben – für alle weltweit!»

⁷⁴ Vgl. dazu Kapitel 3 dieses Essays.

⁷⁵ Peter Ulrich 2008, 11. Vgl. Anm 2.

⁷⁶ Ebd. 133.

⁷⁷ Heinz D. Kurz 2008, 7.

des 20. Jahrhunderts weltweit. Wie jenseitig-vergeistigt – spirituell, intellektuell – auch immer man den Menschen definieren mag, was auch immer man an Verwertbarem in einem je nach Interessenlage neu konfigurierten Naturbegriff unterbringen mag, es gibt Grenzen, die das Natürliche selbst der kontrollierenden und monopolisierenden Aneignung setzt. Während sich die Kämpfe von Individuen oder Gruppen, die sich zu Unrecht auf der Seite einer vermeintlich vorökonomischen «Lebenswelt» und der scheinbar sprachlosen, beliebig nutz- und ausbeutbaren Natur wiederfinden, noch im Rahmen herkömmlicher Ideologiekritik bewegen können, grenzt die vieldimensionale Weigerung des Natürlichen selbst, sich der durchdringenden Verwertungslogik zu unterwerfen, ohne daran zugrunde zu gehen, ans Absolute: Wenn kein fruchtbarer Boden mehr da ist, kann man zwar noch *hors-sol* und vertikal anbauen, aber irgendwann wächst keine Nahrung mehr. Ohne fruchtbaren Boden, ohne Atemluft, Nahrung und trinkbares Wasser können Menschen aber nicht überleben, ohne tätige Fürsorge reproduziert sich die Menschheit nicht, und ohne Sinn fällt sie in Depression, Aggression und Suizid. Die von der Raumfahrt und von der Computerwissenschaft unternommenen Versuche, menschliches Leben ins All oder in virtuelle Welten zu verlagern, haben vorerst keine lebbar Alternativen präsentiert.

Wörter wie «Katastrophe», «Dauerkrise» oder «Mehrfachkrise» gehören deshalb wohl zu den meistgebrauchten in politischen Diskursen des beginnenden 21. Jahrhunderts: nicht nur Finanz-, Wirtschafts-, Banken-, Verwertungs- und Umweltkrisen geben zu reden. Schwerwiegender als alles, was sich durch technische Anpassungen zumindest vorübergehend reparieren lässt, ist die Sinnkrise, die sich im Spätstadium der dichotomen Ordnung ausbreitet: Wozu noch tätig sein, wenn Arbeit sich im Funktionieren für absurd-fremdbestimmte Zwecke erschöpft? Warum noch leben oder gar Kinder zeugen und gebären, wenn keine lebenswerte Zukunft in Sicht ist?

Solche Fragen nach dem *Sinn des Ganzen* sind es vor allem, die der Politik heute eine neue Dynamik geben und neue Allianzen diesseits herkömmlicher Parteigrenzen und Konfliktlinien entstehen lassen (könnten). Denn selbst wenn die Grenzen des Natürlichen noch nicht erreicht sind, setzt schon die Vorstellung, sie könnten es demnächst sein, überraschende Initiativen in Gang: etwa die öffentlich von Bewegungen wie *Ökofeminismus*, *Occupy*, *Attac* oder *Degrowth* gestellte Frage, was Politik, Wirtschaft und Wissenschaft diesseits befriedender Sozialtechnik eigentlich sein oder wieder werden könnten. Oder unberechenbare Neuanfänge im Sinne von «Halbinseln gegen den Strom»,⁷⁸ in denen Geborene hier und jetzt ausprobieren, wie sinnvolles Dasein sich anfühlt diesseits der längst brüchig gewordenen Sinnangebote aus dem nur scheinbar allmächtigen Jenseits, das im Westen längst kein «Herrgott» mehr ist, sondern sich im Umkreis der Wallstreet angesiedelt hat, weshalb die Attentäter des 11. September 2001 zielsicher keine Kathedrale, sondern die beiden Türme des World Trade Centers als «Wahrzeichen der globalisierten Moderne»⁷⁹ angegriffen haben. Oder Denkbewegungen, die sich, statt die Opposition gegen

78 Friederike Habermann 2009. Vgl. Kapitel 4.3 dieses Essays.

79 Jürgen Habermas 2001, 38.

ein System ins Zentrum zu stellen, das hinsichtlich der Beantwortung von Sinnfragen längst abgewirtschaftet hat, bewusst im *Danach* verorten: Postmoderne, Postkapitalismus, Postsäkularismus,⁸⁰ postkoloniales und postpatriarchales Denken.

1.9 Noch ein Dualismus: Säkularismus und Sinnfrage

Wer allerdings die Frage nach dem Sinn des Ganzen im öffentlichen Raum westlich orientierter – oder einfacher und genauer: okzidentierter – Gesellschaften stellt, sieht sich einer anderen, spezifisch modernen Dichotomie gegenüber: derjenigen von privatisierter Sinnsuche und öffentlicher Politmechanik.

In der europäischen Teilaufklärung hat man, mit guten Gründen, den Einfluss der übermächtigen Institution Kirche samt ihren «altmodischen Sprachspiele[n]»⁸¹ und Sinnangeboten zurückgedrängt. Zwar wurden Religion und Religiosität nicht abgeschafft, wohl aber ausdrücklich zur Privatsache erklärt. Das hatte zur Folge, dass die Religionsgemeinschaften zwar entlang der herkömmlichen Ordnung patriarchal organisiert blieben, gleichzeitig aber zu Orten mutierten, die vor allem – im Sinne der klassischen Dreiheit «Kinder, Küche, Kirche» – vom privatisierten Geschlecht frequentiert wurden. Während die Männer der Wissenschaft sich forschend und objektivierend der Welt – dem ehemaligen Diesseits – zuwandten, betrachteten sie Religion neu als unaufgeklärten Weiber- und Kinderkram, den sie allenfalls noch als rhetorisches Instrument und Beruhigungsmittel für ein «Volk» nutzten, das den tröstlichen Jenseitsbezug noch «nötig hat»:

«Dem Gebete andere als natürliche Folgen beizulegen, ist *töricht* und bedarf keiner ausführlichen Widerlegung. [...] Derjenige, welcher die vom Gebete gerühmten Wirkungen auf eine andere Weise erreichen kann, wird desselben *nicht nötig haben*. [...] Daher kommt es auch, dass derjenige, welcher schon große Fortschritte im Guten gemacht hat, aufhört zu beten; denn Redlichkeit gehört zu seinen ersten Maximen[...] In den öffentlichen Vorträgen an das Volk kann und muss das Gebet beibehalten werden, weil es wirklich rhetorisch von großer Wirkung sein und einen großen Eindruck machen kann, und man überdies in den Vorträgen an das Volk zu ihrer *Sinnlichkeit* sprechen und sich zu ihnen so viel wie möglich *herablassen* muss.»⁸²

Zweckdienlich für das reibungslose Funktionieren des Zusammenlebens bleibt die privatisierte religiöse Sinnstiftung – das desavouierte «Opium des Volkes»⁸³ – vor allem deshalb, weil sie immer noch befriedet und beruhigt und weil sich die naiven⁸⁴

⁸⁰ Ebd., 52 und passim.

⁸¹ Ebd., 43.

⁸² Immanuel Kant 2000d, 391f [Hervorhebungen I.P.].

⁸³ Karl Marx 1843.

⁸⁴ *Naiv* zu lat. *nativus*, zur Geburt gehörig, geburtlich.

Grenzfragen der Kinder, also der menschlichen Neuankömmlinge,⁸⁵ mit deren Erziehung und kulturell-moralischer Stabilisierung immer noch vor allem die Frauen betraut sind, nur schwer ohne Rekurs auf einen lieben Gott beantworten lassen. Heute sind deshalb Kirchenbänke, die, sofern sie nicht leer bleiben, «bloß noch mit alten Frauen» besetzt sind, schon fast sprichwörtlich.

Indem man Sinnfragen der Privatsphäre zuordnet, erklärt man nun allerdings die Öffentlichkeit – und mit ihr die Politik – tendenziell zum sinnentleerten Mechanismus. Man schneidet sie, wie Jürgen Habermas kurz nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 diagnostizierte, von der «knappen Ressource Sinn»⁸⁶ ab, auf die auch eine religionsfreie Politik angewiesen bleibt, will sie nicht zur Sachwalterin des Marktmechanismus werden, der keine kollektiv gestellte Sinnfrage zulässt, weil er «alle zwischenmenschlichen Beziehungen in das Schema der selbstbezogenen Orientierung an je eigenen Präferenzen»⁸⁷ presst. Eine zur Sozialtechnologie und damit (scheinbar) alternativlos gewordene Politik *dennoch* mit der Frage, *was das alles eigentlich bedeuten soll*, zu konfrontieren, ist deshalb heute eine Art Mutprobe. Wer es zum Beispiel wagt, zugunsten einer postsäkularen Rückgewinnung von Sinn auf einer «kooperative[n] Übersetzung religiöser Gehalte»⁸⁸ zu bestehen, oder wer, wie die Regierungen von Ecuador und Bolivien, *sumak kawsay*⁸⁹ als Staatsziel in der Verfassung verankert, muss in okzidentierten Kontexten die Scham, die der platonische Sokrates einst seinen Männerfreunden eingeimpft hat, überwinden: die Scham, «weibisch», also «unvernünftig» wie Xanthippe, die Zerstörung des guten Lebens hier und jetzt zu beklagen, statt sich auf ein wie auch immer verfasstes besseres unsichtbares Jenseits vertrösten zu lassen.

1.10 Postdualistische Anfänge und der Rücktransport der Sinnfrage in den öffentlichen Raum

Dass die dichotome Ordnung derzeit deutlich – vorerst bis hin zum ersten farbigen Präsidenten der USA, zur ersten deutschen Bundeskanzlerin, zur ersten deutschen Verteidigungsministerin – durcheinander geworfen wird, ist deshalb nicht in erster Linie aus Gründen der Gerechtigkeit, sondern vor allem hinsichtlich des postdualistischen Bedeutungspotentials nichtweißer, nichtmännlicher Machträgerinnen ein Hoffnungszeichen. Womöglich wird die Geschichtsschreibung die anhaltend große Beliebtheit der Kanzlerin, die sich rational kaum erklären lässt, eines Tages weniger mit Rat- und Orientierungslosigkeit als mit einem latenten «Hunger nach Sinn»⁹⁰

⁸⁵ Vgl. dazu die Charakterisierung des Kindes als «Neuling» oder «Neuankömmling» in Hannah Arendt 1985, 164–243, und Hans Saner 1977.

⁸⁶ Jürgen Habermas 2001, 53.

⁸⁷ Ebd. 48.

⁸⁸ Ebd. 46.

⁸⁹ *Sumak kawsay*, ein zentrales ethisches Prinzip der andinen Kulturen, lässt sich näherungsweise als «gutes Zusammenleben» oder «kollektives Wohlergehen» übersetzen. Vgl. dazu Anna Findl-Ludescher et al. 2012 und Kap. 4.9 dieses Essays.

⁹⁰ Ulrike Wagener et al. 1999.

erklären. Kommt in der Hoffnung auf mehr wirksame Weiblichkeit der Wunsch nach einer Politik zum Ausdruck, die der Frage nach dem Sinn des Ganzen wieder zu ihrem Recht in der Öffentlichkeit verhilft?

Inzwischen dürfte deutlich geworden sein, dass hier nicht die essentialistische Behauptung zur Debatte steht, Angela Merkel oder Barack Obama seien tatsächlich per Geschlecht oder per Hautfarbe begabter für eine sinnhaltige politisch-ökonomische Neuorientierung als ihre weißen männlichen Vorgänger. Tatsächlich propagieren beide weiterhin, allerdings oft in einem Habitus signifikant-hoffnungsvoller Orientierungslosigkeit,⁹¹ Maßnahmen, die sich in Kontinuität zur eingeübten Unterwerfung des Politischen unter den angeblich alternativlosen Marktmechanismus bewegen. Was Hoffnung stiftet, ist *nicht* die in der dichotomen Ordnung angelegte Illusion, Frauen oder Farbige seien als quasi-natürliche Repräsentanz privater Sinnstiftung auch für eine sinnorientierte Neuausrichtung des Politischen besonders begabt. Vielmehr eröffnet gerade die Zerstörung dieser Illusion den Horizont für Neuanfänge. Was zuversichtlich stimmt, sind gerade nicht vermeintlich natürliche Unterschiede zwischen Geschlechtern, Ethnien oder Kulturen und entsprechende Delegationen der Sinnfrage, sondern das befreiend unberechenbare Potential, das durch die Auflösung der dichotomen symbolischen Ordnung und der entsprechenden Zuschreibungen freigesetzt wird: Kinder wachsen heute mit der Wahrnehmung auf, dass Wissen, Vernunft und Macht nicht per se an Männlichkeit und Weißsein, Dienst, Gefühl und private Sinnstiftung nicht an Weiblichkeit und dunkle Hautfarbe geknüpft sind, dass es vielmehr selbstverständlich (geworden) ist, als Frau, Farbige oder Farbiger öffentliche Gestaltungsmacht auszuüben, mit allen Brüchen, Widersprüchen und Korumpierbarkeiten, die sich von den entsprechenden Ämtern zumindest kurzfristig nicht trennen lassen. Damit fällt das Arrangement aus einer sinnimmunen Politmechanik und einer (scheinbar) in weiblich-religiös-unaufgeklärten Privatsphären garantierten Sinnstiftung in sich zusammen, wodurch die Sinnfrage wieder im öffentlichen Raum erscheint: Was *bedeutet* es eigentlich, oder was soll es bedeuten, dass sieben – bald mehr – Milliarden menschliche Würdeträgerinnen und Würdeträger gemeinsam mit unzähligen anderen Lebewesen⁹² den verletzlichen Lebensraum Erde bewohnen und sich ein gutes Leben auch für zukünftige Generationen wünschen?

Nicht mehr jeder und jede entscheidet über die Antwort auf diese Frage aufgrund kontingenter, zum Beispiel religiöser Präferenzen zuhause für sich allein, und niemand kann die Antwort mehr an eine «Lebenswelt» oder exotische Paradiese delegieren, in denen angeblich ganz andere Regeln gelten: Liebe statt Profit, Nachsicht statt Kalkül, Gabe statt Tausch, Ethik statt Ökonomismus. Die Frage nach dem Sinn des Ganzen wird damit, soll sie nicht ganz verschwinden, notwendigerweise wieder zum Gegenstand öffentlicher Debatten. Dass solche Debatten derzeit immer wieder durch Terrorattacken junger Menschen angestoßen werden, die im Sinnvakuum anfällig für pseudoreligiös-hyperdualistischen Hass auf alles «Westliche»

⁹¹ Andrea Günter 2008.

⁹² Vgl. zur Würde der nichtmenschlichen Kreatur Kap. 4.10 dieses Essays.

geworden sind, ist tragisch, entbehrt aber nicht einer gewissen historischen Logik. Positiv gewendet ist die neue postdualistische Freiheit, Politik wieder als eine Form von Sinnstiftung zu verstehen und einzufordern, die alle angeht und von allen verantwortet wird, langfristig bei weitem wichtiger als die Frage, welche politischen Maßnahmen diese spezielle Kanzlerin Angela Merkel und dieser Präsident Barack Obama hier und heute ins Werk setzen.

1.11 Ökonomie und Ökologie

Etymologisch betrachtet liegen die Begriffe «Ökonomie» und «Ökologie» nahe beieinander: Beide beziehen sich auf den *oikos*, den Haushalt, den Großhaushalt, den Welthaushalt,⁹³ in beiden geht es um die Gesetzmäßigkeiten des Haushaltens. Zwischen der -nomie und der -logie, dem *nomos* und dem *logos* besteht allerdings ein wesentlicher Unterschied: Der *nomos* bezeichnet menschengemachte Regeln und Vereinbarungen, der *logos* das göttliche Gesetz, oder moderner: das Naturrecht, die Weltvernunft, die Weltweisheit, den Sinn des Ganzen. Nicht von ungefähr setzt der berühmte Prolog des Johannesevangeliums den *logos*, der in gängigen Bibelübersetzungen missverständlich als «das Wort» wiedergegeben ist, als den Anfang von allem ein:

*Am Anfang war das Wort (logos),
und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.*

(Joh 1,1 in der Übersetzung Martin Luthers)

*Am Anfang war die Weisheit (logos),
und die Weisheit war bei Gott, und die Weisheit war wie Gott.*

(Joh 1,1 in der Übersetzung der BigS)⁹⁴

Man könnte, philologisch und theologisch begründet und mit der Autorität Johann Wolfgang von Goethes im Rücken, auch so übersetzen:

*Am Anfang war der Sinn (logos),⁹⁵
und Sinn war bei Gott. Und was uns unbedingt angeht, war Sinn.⁹⁶*

(Joh 1,1)

⁹³ Ina Praetorius 2002.

⁹⁴ Ulrike Bail et al. 2006.

⁹⁵ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe 1986, 28.

⁹⁶ Der Theologe Paul Tillich nennt Gott «das, was uns unbedingt angeht». Vgl. Paul Tillich 1971.

In der *Ökologie* als politischer Kraft liegt, dieser entscheidenden Differenz zufolge, das Potential, die Ökonomie an ihre Zweckbestimmung zurückzubinden: Die Befriedigung der Bedürfnisse aller sieben – bald mehr – Milliarden menschlichen Würdeträgerinnen und Würdeträger, die zusammen mit unzähligen anderen Lebewesen den verletzlichen Lebensraum Erde bewohnen, muss so reorganisiert werden, dass dieses komplex-symbiotische Zusammenleben auch in Zukunft möglich bleibt.

Nicht von ungefähr ist die ökologische Bewegung im Kontext dessen entstanden, was vorher «Naturschutz» hieß. Beiden Initiativen geht es im Kern darum, von den Grenzen des Natürlichen her die Ökonomie – oder was sich heute fälschlicherweise so nennt – an ihre ursprüngliche Aufgabe zu erinnern. Was wir «Natur» nennen, hat allerdings, wie inzwischen klar geworden ist, zwei Seiten: Einerseits ist Natur das materiale Substrat allen menschlichen Seins, Tuns, Denkens und Wirtschaftens, weshalb die Zerstörung des Natürlichen zwangsläufig mit der Zerstörung des Menschlichen einhergeht. Andererseits hat man, geleitet vom Interesse, ein möglichst «freies», von den Bedürftig- und Beschwerlichkeiten der unabänderlichen Natürlichkeit aller menschlichen Existenz möglichst unbehelligtes Leben zu führen, immer wieder neu bestimmte Menschen und Sphären in die Natur hinein definiert. Während Platon und Aristoteles noch offen über den Wunsch (vermeintlich) freier Polis-Bürger Auskunft gaben, die Befriedigung ihrer Bedürfnisse herrschaftlich zu organisieren, also nach «unten» zu delegieren, entwickelt sich die Identifizierung bestimmter menschlicher Tätigkeiten mit Natur im Lauf der Zeit zur unausgesprochenen Voraussetzung allen ökonomischen Denkens.

Diese inzwischen implizite Übereinkunft der dichotomen Ordnung hat weitreichende Folgen für die Organisation des Ganzen: Schon als Adam Smith, der Gründervater des Wirtschaftsliberalismus, Arbeit und Arbeitsteilung auf den ersten Seiten seines einflussreichen Werkes *Der Wohlstand der Nationen* kurzerhand auf diejenigen Bereiche der Volkswirtschaft reduzierte, die in «Erwerbszweigen» organisiert sind, wurden die Weichen gestellt:

«Die Arbeitsteilung dürfte die produktiven Kräfte der Arbeit mehr als alles andere fördern und verbessern. Das gleiche gilt wohl für die Geschicklichkeit, Sachkenntnis und Erfahrung, mit der sie überall eingesetzt oder verrichtet wird. Man kann den Einfluss der Arbeitsteilung auf die gesamte Volkswirtschaft leichter verstehen, wenn man sich zunächst klarmacht, auf welche Weise sie in einzelnen *Erwerbszweigen* durchgeführt wird[...]»⁹⁷

Ein großer Teil der Arbeit war aber schon zu Lebzeiten des professoralen Grund- und Hausherrn Smith und ist bis heute nicht in der Form geldvermittelter Tauschakte, also nicht in «Erwerbszweigen» organisiert, sondern wird ohne die angeblich als Arbeitsmotivation unabdingbaren finanziellen Anreize gratis in der «Lebenswelt» erledigt, die im Anschluss an Smith und andere «Klassiker des ökonomischen

⁹⁷ Adam Smith 1978 (1789), 10 [Hervorhebung I.P.].

Denkens»⁹⁸ bis heute als systemextern gedacht, sentimentalisiert, naturalisiert und trivialisiert wird. Es ist genau diejenige Arbeit, ohne die kein Wirtschaften Sinn ergibt, insofern sie die *raison d'être* allen Wirtschaftens bereit- und immer neu wiederherstellt: die konsumierenden und produzierenden Menschen.

Von der begrenzten, verletzlichen Natur her die Ökonomie an ihre selbstgesetzte Zweckbestimmung zu erinnern, bedeutet also ein Zweifaches: das materiale Substrat allen menschlichen Seins wieder in den Fokus zu rücken und diejenigen in die Natur hinein trivialisierten und damit unsichtbar *gemachten* Hände, Sphären, Menschen und Tätigkeiten sichtbar zu machen und neu als *Mitte allen Wirtschaftens* zu denken. Umwelt- und Sozialpolitik hängen untrennbar, da ursächlich zusammen, und die Ökonomie muss wieder in die Mitte nehmen, was sie als ihre Mitte definiert hat: die «Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität».

98 Heinz D. Kurz 2008.

2 Separatismen, Integrationen und Verweigerung

Die Auflösung der dichotomen Ordnung ist längst global unterwegs, allerdings nicht in Form eines kompakten politischen Programms, dem man sich mit Haut und Haar verschreiben oder das man alle vier Jahre wählen könnte. Ein komplexes Zusammenspiel aus unabweisbaren ökologischen Dringlichkeiten, technologischen Neuerungen, symbolischer Dekonstruktion in diversen Post-Denkbewegungen, transdisziplinären Experimenten in den Zwischenräumen von Politik, Kunst, Wissenschaft, Religion und mehr,⁹⁹ Gleichstellungspolitiken, autodestruktiven Systemkrisen, tastenden, oft nur lose verbundenen neuen Formen des Zusammenlebens und -wirtschaftens¹⁰⁰ und mehr oder weniger zufälligen historischen Ereignissen hat zu einer ebenso unübersichtlichen wie inspirierenden Situation geführt. Die im Deutschen geläufige Redewendung «Ich weiß nicht mehr, wo oben und wo unten ist» übersetzt ins Allgemeinverständliche, was sich global vollzieht: Die vermeintlich naturgegebene Ordnung der hierarchisch-kompensatorischen Zweigeschlechtlichkeit löst sich mit derselben Logik unaufhaltsam¹⁰¹ auf wie die daran gekoppelten, ehemals fraglosen Hierarchisierungen von Glauben und Wissen, Subjekt und Objekt, *res cogitans* und *res extensa*, Kolonisator und Kolonie, Mitte und Rand, Gott und Welt, Kultur und Natur, Öffentlichkeit und Privatheit.

Aber es gibt auch, wer würde anderes erwarten, massive Kräfte, die der Transformation hin zu einer postdualistischen Ordnung entgegenwirken: Konzerne arbeiten mit (Markt-)Macht an der Aufrechterhaltung oder Neuinszenierung immer noch profitabler Rosa-Hellblau- und Schwarz-Weiß-Stereotypen; Medien und «normale Wissenschaften»¹⁰² verhindern kollektive Nachdenklichkeit, indem sie Aufmerksamkeiten systematisch auf Zweit- oder Drittrangiges lenken oder eingebürgerte Dichotomien selbst immer neu auflegen. Und es gibt Irrwege des Widerstands, die voraussagbar in Sackgassen enden, weil sie Hierarchien lediglich umkehren, statt die Ordnung als Ganze aus den Angeln zu heben, weil sie sich in repetitiver Empörung, unproduktiven Frontstellungen und angenommener eigener Ohnmacht ermüden oder eine isolierte Befreiung für einzelne Individuen oder Gruppen suchen, wo nur die Dekonstruktion der dichotomen Ordnung als Ganzer weiterhilft.

⁹⁹ Vgl. Andreas Weber 2013, Sacha Kagan 2012.

¹⁰⁰ Vgl. Art. «Wirtinschaft» in Ursula Knecht et al. 2013, 146–148.

¹⁰¹ Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang der Kommentar der transsexuellen Gewinnerin des European Song Contest 2014, Conchita Wurst, zu ihrem Sieg: «We are unstoppable!».

¹⁰² Thomas Kuhn 1973, 25–56.

In diesem zweiten Kapitel wende ich mich deshalb der Frage zu, welche Formen des Widerstands gegen Ausgrenzung praktiziert werden, wie zielführend sie sind und ob sie sich zu einer kohärenten Politik verbinden ließen.

2.1 Das (gewollt) Komplizierte vereinfachen: Schematische Reduzierungen

Zwar erübrigt sich letztlich der intellektuelle Ehrgeiz, das Post-Durcheinander¹⁰³ vom Schreibtisch aus in ein effizientes Programm zur Beendigung der dichotomen Ordnung überführen zu wollen. Eine einheitliche «Strategie», die hier vielleicht der eine oder die andere erwartet, würde der unbändigen Konfusion bereits in Gang befindlicher Transformationen nicht gerecht, liefe stattdessen Gefahr, in die mechanistische Illusion zurückzufallen, da es doch gerade der Abschied von der «Leiden-schaft für reibungsloses Funktionieren»¹⁰⁴ ist, der Lösung verspricht.

Ausdrücklich nicht mehr wissen zu wollen, was oben und unten ist, bedeutet nun allerdings nicht, größtmögliche analytische Klarheit per se als Vereinfachung zurückzuweisen. Ich werde mich deshalb in diesem Kapitel sogar an schematische Darstellungen komplexer Zusammenhänge wagen. Die sind zwar selbstverständlich mit Vorsicht zu genießen. Manchmal sind Vereinfachungen aber hilfreich, dann nämlich, wenn sie Übersicht schaffen, wo, wie im vorliegenden Fall, Kompliziertheit nicht nur in der Sache selbst liegt, sondern auch immer wieder im Sinne eines

Abb. 1: Die dichotome symbolische Ordnung – Das vormoderne Modell



¹⁰³ Vgl. Kapitel 3.1 dieses Essays.

¹⁰⁴ Hannah Arendt 1985, 214.

Divide et impera inszeniert wird. Dass die Dekonstruktion der dichotomen Ordnung letztlich allen dient, davon bin ich zwar überzeugt. Im jeweils konkreten Fall aber stehen ihr fast immer handfeste Interessen entgegen: Wer, der von der Naturalisierung so unterschiedlicher Menschen, Dinge und Zustände wie Migrantinnen, Hausfrauen, Gefühlen, Materie, Tieren, «fremden» Ethnien und der eigenen Körperlichkeit profitiert, sollte ein Interesse an einem kohärenten Widerstand des und der Ausgeschlossenen gegen das ungemein wandlungsfähige herrschaftliche Jenseits haben? Sind Menschen, die sich in der vergehenden Ordnung zwar nicht oben, aber doch oberhalb anderer befinden, etwa Männer nicht okzidentierter Ethnien, bereit, sich den Kämpfen ihrer Untergebenen, in diesem Fall der Frauen eben dieser Ethnien um Gleichberechtigung, anzuschließen, da ihnen die Ordnung doch immerhin noch erlaubt, diese Anderen zum Dienst an der eigenen Person zu verpflichten? Werden sie nicht eher geneigt sein, im eigenen kurzfristigen Interesse dem Ende der Ordnung als solcher Widerstand entgegenzusetzen? Und wie erklärt man einer Feministin, dass sie sich, wenn sie Karriere machen will und – unter anderem deshalb – fünfzig Prozent Frauenanteil in Armeen und Aufsichtsräten fordert, gleichzeitig mit Meeren und Gletschern verbünden sollte? Und mit Männern, die sich der Dominanz der dichotomen Ordnung durch nicht oder weniger patriarchale indigene Welterklärungen zu entziehen versuchen?¹⁰⁵ – Mir scheint, man kann, was letztlich nottut, allen Beteiligten, gerade den vielbeschäftigten Macherinnen und Machern widerständiger Politik, am besten durch ein simplifizierendes Schema erklären (siehe Abb.).

Abb. 2: Die dichotome symbolische Ordnung – Die moderne Adaptation



¹⁰⁵ Vgl. dazu Kap. 4.9 dieses Essays.

Um die irritierende Verschränktheit der wendigen Über- und Unterordnungsverhältnisse in reduzierender Zweidimensionalität näherungsweise zur Darstellung zu bringen, habe ich die nur scheinbar in ewiger Zugehörigkeit verbundenen Paare durcheinander gebracht: nicht anständig geordnet in begrifflichen Ehebetten, sondern annähernd so konfus, wie sie in Wirklichkeit wirken, sind die einander definierenden und verstärkenden Dichotomien in meiner Graphik angeordnet. «Mann» verhielt sich in der vergehenden Ordnung zu «Frau» nämlich schon immer *nur ungefähr* wie Herr zu Sklavin wie Geist zu Körper wie Kultur zu Natur wie öffentlich zu privat wie hell zu dunkel, weshalb es bis heute immer wieder gelungen ist, die Ausgeschlossenen voneinander zu trennen: Man erfand zahllose «feine Unterschiede»,¹⁰⁶ über die man Jahrhunderte lang streiten kann, wenn man will. Schon ganz am Anfang hat Aristoteles einige dieser Differenzen einigermaßen ausführlich zum Thema gemacht und damit das Modell geliefert für nicht enden wollen- de Debatten, die kunstvoll das Wesentliche umschiffen, nämlich dass es sich – bis heute – doch in jedem einzelnen Fall um profitträchtige Naturalisierungen des Menschlichen handelt:

«[...]die ursprünglichen und kleinsten Teile des Hauses [sind] Herr und Sklave, Gatte und Gattin, Vater und Kinder[...] Es handelt sich also um die Wissenschaft vom Herrenverhältnis, vom ehelichen Verhältnis [...] und vom väterlichen Verhältnis[...] Es gibt viele Arten von Herrschenden und Dienenden[...]»¹⁰⁷ «Denn anders herrscht der Freie über den Sklaven, das Männliche über das Weibliche und der Erwachsene über das Kind. Bei allen finden sich die Teile der Seele, aber in verschiedener Weise. Der Sklave besitzt das planende Vermögen überhaupt nicht, das Weibliche besitzt es zwar, aber ohne Entscheidungskraft, das Kind besitzt es, aber noch unvollkommen[...]»¹⁰⁸

Um dem an immer neue Zeitumstände, Denkstile und Bedarfslagen angepassten Konglomerat aus Dichotomien Widerstand entgegenzusetzen, gibt es, wieder schematisch reduziert, drei strategische Möglichkeiten: die Umkehrung, die Integration und die Verweigerung. Alle drei Möglichkeiten werden in vielfältigen, sich oft überschneidenden Formen praktiziert, von denen hier nur einige exemplarisch zur Darstellung kommen sollen. Sinn der folgenden Abschnitte ist es zu zeigen, dass alle diese Widerstandsformen ihre begrenzte Berechtigung haben, dass sie aber an Tiefenschärfe und damit Wirksamkeit gewinnen, wenn sie sich im Rahmen einer umfassenden Dekonstruktion der dichotomen Ordnung (neu) verstehen.

¹⁰⁶ Pierre Bourdieu 1987.

¹⁰⁷ Aristoteles 1973, 50, 52.

¹⁰⁸ Ebd. 66f.

2.2 Separatistische Umkehrungen: Matriarchat – Wildnis – Négritude...

«Am Anfang war die Kraft.
Und die Kraft war weiblich und allgegenwärtig.

Sie wohnte in uns und in allen Dingen. Sie schuf die innewohnende Ordnung,
die Rhythmen des Lebens und Vergehens, Flut und Ebbe, den Aufstieg und
den Untergang der Sonne.

Die Kraft des Weiblichen umgab uns von allen Seiten. Sie war der Raum, in
dem wir lebten, die Erde, die uns trug, die Höhle, die uns schützte, das Haus,
das uns barg, der Himmel, der uns überwölbte.»¹⁰⁹

Texte wie dieser, mit dem Gerda Weiler ihre großangelegte Studie über *Das verborgene Matriarchat im Alten Testament* eröffnet, haben in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts viele Frauen fasziniert, nicht von ungefähr, wird hier doch eine (vermeintlich) *ganz andere* Wirklichkeit als die täglich erlebte entworfen: gleichzeitig vorgeschichtliches Paradies und angestrebte Utopie, machtvolleres Identitätsangebot jenseits weiblicher Dienstbarkeit und (vage) Orientierung für transformierendes Handeln. Tatsächlich hat die Matriarchatsbewegung des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts mit ihren Theoriezirkeln, Ritualgruppen und sozialen Experimenten Räume eröffnet, die, was die Distanzierung der Frauen von scheinbar ewig gültigen Zuschreibungen angeht, viel geleistet haben: Das alternative Identitätsangebot einer «integrierenden, allumfassenden matriarchalen Kraftfülle»¹¹⁰ birgt erhebliches Empowerment-Potential, auch wenn es sich letztlich als illusionäre Umkehrung des Bekämpften erweist. Zwar haben sich die Architektinnen eines vorgeschichtlichen, vorsprachlichen, vordualistischen Matriarchats, das zur Orientierungsgröße politischen Handelns avanciert, redlich bemüht, ihre Entwürfe aus der Falle einer bloßen Umkehrung herkömmlicher Dichotomien zu retten:

«Wir müssen [...] die patriarchale Begriffswelt verlassen, um zu erspüren, dass die matriarchale ›Herrin‹ keine ›Herr‹-schaft beansprucht hat. Die Königin des Himmels übte keine aufgesetzte Macht aus. Ihre Kraft strömte von innen her. Sie war der Inbegriff aller lebendigen Kräfte, die schöpferische Urkraft. Ursprünglich wurde sie ganz allein verehrt. Sie war die Herrin und sonst keiner mehr[...]»¹¹¹

¹⁰⁹ Gerda Weiler 1983, 21.

¹¹⁰ Ebd., 22.

¹¹¹ Ebd.

Wenn aber dem eingeübten «Höheren Männlichen» ein Konzept umfassender Weiblichkeit entgegengesetzt wird, wenn also Zweigeschlechtlichkeit als Referenzrahmen erhalten bleibt, wenn klassische Attribute des «Höheren» wie Alleinverehrung, Ursprung oder Schöpferkraft lediglich von einem männlichen auf ein weibliches Prinzip verlagert werden, dem dann ein abhängiger männlicher «Heros» oder «Sohn»¹¹² unterstellt wird, ist das Missverständnis, es handle sich um eine bloße Umkehrung patriarchaler Verhältnisse, bei aller Bereitschaft, das ganz Andere zu «erspüren», kaum zu vermeiden.

In der Frauenbewegung prallten die in zahlreichen Varianten präsentierten Modelle einer höheren oder besseren, da intuitiven, ganzheitlichen, mütterlichen und – jetzt positiv verstanden – naturnahen Weiblichkeit denn auch in signifikanten Debatten heftig auf Befreiungskonzepte, die eine realistische Analyse der «Mittäterschaft»¹¹³ der Frauen einforderten: Als die US-amerikanische Psychologin Carol Gilligan Anfang der achtziger Jahre mit ihrem Buch *Die andere Stimme*¹¹⁴ die Care-Ethik begründete und dabei idealisierende Gleichsetzungen von Weiblichkeit mit Empathie und Fürsorge nicht eindeutig vermied, reagierte die Berliner Sozialwissenschaftlerin Christina Thürmer-Rohr mit vehementer Kritik:

«Wir können nicht einfach sagen: Das Patriarchat hat sich entpuppt als Gesellschaftsform, deren Tonangeber, Männer, etwas für wertvoll hielten, was sich als nicht wertvoll erwiesen hat. Also holen wir, Frauen, endlich unsere andere Moral aus dem Schrank; setzen wir selber die Gewichte, ersetzen und besetzen wir die leergewordenen Räume! Diese schöne Aufforderung halte ich für eine geschichtslose Illusion. Denn wir können nicht in ein unbesetztes Land springen, dieses Land gibt es nicht. Außerdem haben wir nichts in der Hand, nicht genug jedenfalls, um dieses Nirgendwo [...] ganz anders, ganz neu zu besetzen.»¹¹⁵

Ein Jahr nach der Reaktorkatastrophe von Tschernobyl, im Februar 1987, verabschiedete eine Frauengruppe im Umfeld der Grünen Partei das «Müttermanifest»,¹¹⁶ das, anknüpfend ans Konzept einer auf biologische Mutterschaft reduzierten – und damit vermeintlich per se umweltsensiblen – Weiblichkeit «eine neue Debatte über einen erweiterten, ökologischen, zukunftsweisenden Emanzipationsbegriff» anstoßen sollte. Die Antwort erfolgte postwendend in Form eines Heftes «Mamalogie» der Zeitschrift *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, in dem «die neue Mütterideologie»¹¹⁷ als geschichtsvergessen und reaktionär entlarvt wurde.

Strukturell vergleichbare Debatten gab es im zwanzigsten Jahrhundert um Konzepte wie «Négritude», «Blackness» oder «Wildnis», deren Protagonistinnen und

¹¹² Ebd. 127–143 und passim.

¹¹³ Christina Thürmer-Rohr 1987, 38–56.

¹¹⁴ Carol Gilligan 1982.

¹¹⁵ Christina Thürmer-Rohr 1987, 85.

¹¹⁶ Mamalogie 1988, 201–207.

¹¹⁷ Ebd. 5.

Protagonisten ebenfalls, wenn auch mit weniger umfassendem Anspruch, versuchten, naturalisierenden Ausschlüssen mit Konstrukten eines unversehrten oder sogar unberührten «ganz Anderen» zu begegnen: Um Begriffen wie «Négritude» oder «Blackness» versammelten sich in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts afrikanische und afroamerikanische Intellektuelle, um der kolonialistischen Zuschreibung, Afrika sei kulturlos, die Idee einer eigenständigen, um Werte wie Sinnlichkeit, Intuition und positiv verstandene Naturverbundenheit zentrierten Kultur entgegenzusetzen. Strukturell vergleichbar etablierte sich der Begriff der «Wildnis» als Gegenentwurf zur Kulturlandschaft. Er liegt der Bewegung des Naturschutzes zugrunde, die es sich zum Ziel setzt, Naturschutzgebiete oder Naturparks vor dem Zugriff der menschlichen Nutzung zu retten und «unberührt» zu belassen. Auch in diesen Fällen argumentierten Kritikerinnen und Kritiker, es sei bloße Mythologie und taue nicht als ernstzunehmende theoretische Grundlage von Politik, autonome Bereiche außerhalb hegemonialer (Definitions-)Macht zu behaupten.

Auch wenn solche Kritik den Schwachpunkt der Geschichtslosigkeit vermeintlich heil gebliebener Außenwelten trifft, wird sie doch dem Erneuerungspotential utopischen Denkens nicht gerecht, zumal dann nicht, wenn die Kritik in nichts anderes mündet als die vermeintliche Alternativlosigkeit einer Integration von Frauen, nichttokzidentierten Ethnien und Natur ins herrschende Paradigma. In seiner kritischen Sichtung des derzeit dominanten Modells einer Ökonomisierung der Natur hat Thomas Fatheuer diese Doppelgesichtigkeit der Utopiekritik plausibel aufgezeigt: Zwar sei es richtig, Vorstellungen von unberührter Natur als geschichtslose Ideologie zu kritisieren; solche berechtigte Kritik aber umschlagen zu lassen in eine Diffamierung auch all derer, die zwischen dem Mythos «Wildnis» und der restlosen Ökonomisierung des Natürlichen noch dritte Wege sähen, etwa eine pragmatische Anknüpfung an die nicht einfach veraltete Idee des Naturschutzes und entsprechende ordnungspolitische Konzepte wie Schutzzonen, Verbote oder Steuern, diene der Sache nicht, sondern lenke letztlich Finanzströme entlang modischer Argumente, statt in die richtige Richtung.¹¹⁸

Dass sich utopische Energien auch konstruktiv aufnehmen und transformieren lassen, zeigt der Altorientalist Othmar Keel, der zwar die Hypothese von einem prähistorischen Matriarchat nicht bestätigt, wohl aber deren Fruchtbarkeit als Impuls für eine weniger von Vorurteilen geleitete Erforschung der Alten Welt würdigt:

«Wenn die Entgöttlichung der Um- und Mitwelt auch nicht, wie oft behauptet, ihre zügellose Ausbeutbarkeit begründet hat, so hat sie doch zu einer verminderten Sensibilität für die Ansprüche und das Leben der Natur geführt. Den durch die Verdrängung des Kanaanäischen erlittenen Verlust haben

¹¹⁸ Vgl. Thomas Fatheuer 2013, 60–66.

Autorinnen wie Heide Göttner-Abendroth und Gerda Weiler stark und richtig empfunden, wenn ihre historischen Rekonstruktionen auch weitgehend unhaltbar sind.»¹¹⁹

2.3 Integrationen: Gleichstellung – Förderprogramme – Monetarisierung

Während die Entwürfe eines selbstregulierten besseren Anderen und die entsprechenden lebenspraktischen Experimente auf kleine, aber durchaus subversiv wirksame Gruppen beschränkt bleiben, bauen staatliche Politiken hinsichtlich der Frage, wie mit den Diskriminierten und der Umwelt umzugehen sei, vorzugsweise auf das Prinzip der Integration (vermeintlich) defizitärer Bereiche und Gruppen in die dichotome Ordnung: Mädchen aus der Unterschicht oder mit «Migrationshintergrund» sollen gleiche Bildungs- und Karrierechancen bekommen; erfolgreiche «Aufsteiger» werden als vorbildhaft gefeiert; «Karrierefrauen», die ihre «Work-Life-Balance» im Griff haben, werden zur Norm erhoben; «Karrierehindernisse» durch Maßnahmen wie permanente Weiterbildung, Kindergeld, außerhäusliche Kinderbetreuung oder Vaterschaftsurlaube beseitigt; die möglichst flächendeckende Überführung des Care-Sektors in bezahlte Dienstleistungen wird empfohlen;¹²⁰

Abb. 3: Die dichotome symbolische Ordnung – Das matriachale Umkehrmodell

Das umfassende Weibliche	Schöpferkraft	Königin	Ursprung / Anfang / Ganzheit	
	Geburt / Leben		Himmel	Materie / Das Mütterliche
	Herz / Bauch	Gespür	Liebe	Gabe
Das sekundäre Männliche	Abhängigkeit	Dienst	Geschöpflichkeit	
	Tod / Jenseits / Transzendenz		Kopf / Intellekt	
	Sprache / Geist / Vernunft		Tausch / Berechnung	

¹¹⁹ Othmar Keel in Thomas Staubli 2005, 20.

¹²⁰ Vgl. dazu Christa Wichterich 2009, 85–107; Ina Praetorius 2014, 108–11.

Menschen werden zu «Humankapital», Natur zu «Naturkapital», Regenwälder zu «Ökodiensleistungen».¹²¹

Greifen die solchen Konzepten entsprechenden «Gleichstellungsmaßnahmen» nicht wie gewünscht, erklären mediale Diskurse sie – nicht zu Unrecht – bereitwillig für illusionär: Bücher, die triumphierend auf scheinbar bewährte Zuschreibungen zurückkommen und das Ende der Emanzipation, der Multikulturalität oder des Umweltschutzes verkünden, werden zu Bestsellern. Transformative Experimente interkulturellen Lernens, umweltbewussten Lebensstils, geteilter Elternschaft oder Queerness¹²² werden als elitäre Minderheitenphänomene diffamiert, die Rückkehr in traditionelle Rollenmodelle – sprich: Ausgrenzungsgewohnheiten – erscheint wieder als einzig realistische oder vernünftige Lösung.

Tatsächlich kann die «Gleichstellung» der oder des Ausgegrenzten, verstanden als isolierte Praxis oder gar Königsweg der Befreiung, nicht umfassend im Sinne des guten Zusammenlebens aller wirken, aus einem einfachen Grund: Das bisher von den angeblich naturnäheren Menschen in naturalisierten Sphären erledigte Arbeitsvolumen verschwindet nicht, wenn man einigen der bisher Ausgeschlossenen, zum Beispiel weißen Mittelschichtsfrauen oder migrierenden Akademikern, das zweifelhafte Privileg zugesteht, in «höhere» Sphären aufzusteigen. Und die Natur, die menschliche wie die außermenschliche, bleibt begrenzt, verletzlich und an nicht austauschbare Kontexte gebunden, auch wenn es rechnerisch möglich ist, sie in

Abb. 4: Die dichotome symbolische Ordnung – Das Gleichstellungs- oder Integrationsmodell



¹²¹ Thomas Fatheuer 2013, 24, 41–57.

¹²² Vgl. dazu Kapitel 4.11 dieses Essays.

standardisierte Kalküle oder Rechtssysteme zu zwingen. Zwar wurden nicht nur in der Güterproduktion, sondern durchaus auch im Dienstleistungs- und Care-Sektor und im Naturverbrauch begrenzte Produktivitäts- und Effizienzfortschritte erzielt. Die mögen erfreulich sein, nähren aber auch die Illusion, natürlich-kulturelle Bezugsgewebe, die über Jahrhunderte oder gar Jahrtausende gewachsen sind, ließen sich anhand globalisierter Maßstäbe oder gar des Messinstruments Dollar bewerten, tauschen und abgelden, ohne dass dabei tatsächliche Lebensqualität unwiederbringlich verloren geht.¹²³

Kinder zum Beispiel lassen sich noch immer nicht maschinell herstellen. Die scheinbar alternativlose Verwandlung menschlicher Neuankömmlinge in marktgängiges Humankapital stößt ebenso wie der Vorschlag, die Pflege gealterter und kranker Menschen Robotern zu überlassen, an die Grenzen tatsächlicher Lebensqualität und menschlicher Würde. Die Natur selbst – die menschliche wie die außermenschliche – wird durch global organisierte Effizienzsteigerung, verstärkten Einsatz von Technologie, verdichtetes Arbeiten – sprich: Stress – und erhöhten Verwertungsdruck eher mehr als weniger belastet. Als Konsequenz entstehen neuartige Ausschlüsse nach altem Muster: Migrantinnen aus Osteuropa, Südostasien oder Afrika pflegen zu Billigstlöhnen westeuropäische Seniorinnen, erziehen die Kinder der «Karrierefrauen», halten ihre Haushalte in Ordnung und befriedigen gestresste Manager. Auf dem afrikanischen Kontinent ist ein Wirtschaftskrieg um billige Nahrungsmittel und Rohstoffe im Gang, die nach wie vor zu großen Teilen außerhalb menschenrechtlicher Normen von Kindern, Jugendlichen oder ungeschützten Gelegenheitsarbeiterinnen angebaut, geerntet und gefördert werden. Und die Neudefinition der Natur als «Ökosystemdienstleistung» hat bis heute trotz hoher Erwartungen nicht zu einem tatsächlichen Ende der hemmungslosen Ausbeutung natürlicher Ressourcen geführt, im Gegenteil: Das Konzept, Natur als Dienstleistung in globalisierte Handelsbeziehungen zu integrieren, nährt die Illusion, sie stehe weiterhin zumindest denjenigen, die durch kompensatorische Abgeltungsleistungen ihre Verantwortung nach «unten» delegieren können – unbegrenzt zur Verfügung.¹²⁴

Graphisch vereinfacht lassen sich das Umkehr- und das Integrations- oder Gleichstellungsmodell wie in den Abb. 3 und 4 darstellen.

Bezogen auf die naturalisierten Bereiche der menschlichen Kultur beruht Gleichstellungspolitik auf der Illusion, man könne einzelnen Individuen oder Gruppen den «Aufstieg» aus den Niederungen der Ordnung in die vermeintlich attraktiveren virilen Sphären gestatten, ohne dass dadurch die zweigeteilte Ordnung als ganze ins Wanken gerät. Daraus resultiert aber letztlich nichts anderes als eine noch stärkere Konzentration von Macht und Ressourcen im «höheren», zunehmende Verelendung und (Selbst-)Zerstörung im «niederen» Bereich – und wachsender Sinnverlust für alle: Wozu soll ich als Frau «gleichberechtigt» sein, wenn mich dort,

123 Zwischen der Ökonomisierung der Natur und der Monetarisierung von Care bestehen systematische Parallelen, deren faktische Gestalt und Konsequenzen Christa Wichterich (2009) als «Paradoxien» globalisierter Gleichstellungspolitik thematisiert hat und die dringend der weiteren Aufarbeitung bedürfen.

124 Thomas Fatheuer 2013, 62–66.

wo mich die Gleichstellung hin befördert, nichts erwartet als männergemachte Norm, Stress und die Abhängigkeit vom Geld und vom Chef statt vom Ehemann? Was ist ein Glück wert, das aus steigenden Börsenkursen und alarmanlagenbewehrten Wohnburgen besteht? Ist Gleichheit – über das in den Menschenrechts-erklärungen und Verfassungen festgeschriebene gleiche Recht auf Leben und freie Entfaltung der Person hinaus – überhaupt ein Wert, den anzustreben Sinn ergibt? Was bedeuten Reichtum und Karriere in einer zerstörten Welt?

2.4 Verweigerung: Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung

Mitte der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts, im Kontext der breiten Bewegung gegen das atomare Wettrüsten, weckte Christina Thürmer-Rohr viele Frauen mit ihrer Forderung, radikal den Dienst einzustellen, sich der eigenen Mittäterschaft und damit der Konfusion zu stellen:

«Die Tatsache, dass die herrschenden Männer die Möglichkeit der [...] Menschheitsauslöschung erreicht haben, bringt uns mit einer fatalen Verspätung ins Schleudern. Frauen sind gescheitert. Von den Konsequenzen, die ein Eingeständnis des Scheiterns nach sich ziehen muss, können wir uns nicht entlasten, nämlich von dem Risiko der totalen Verunsicherung. Alle Selbstverständlichkeiten haben sich beendet, auch alle vertrauten Kategorien von Widerstand. [...] Mit den Fragen, die sich stellen, können wir an unseren geläufigen Sinnstiftungen [...] nicht festhalten. Auch dann nicht, wenn die Konsequenzen verwirrend sein sollten. Denn möglicherweise erzeugen alle neuen Überzeugungen zuerst weniger Licht als Konfusion. Und vielleicht geht es nur noch darum, klar zu sehen, scharfsinniger zu werden und nicht mehr zu hoffen.»¹²⁵

Das Pathos der Totalverweigerung nutzte sich zwar bald ab, weil es, wie die Gleichstellungspolitik, Frauen als widerständige Gruppierung von anderen Ausgeschlossenen isoliert, den Geschlechterkampf also tendenziell verabsolutiert, und weil es als bodenlose Abwehrhaltung lebenspraktisch versagt. Dennoch setzte die These, *alle* herkömmlichen Widerstandsformen seien gescheitert, einen Prozess des Aufräumens in Gang – oder kann ihn heute in Gang setzen. Es wurde deutlich: «Ergänzungsideen» ebenso wie Opferdiskurse, das Annehmen von «Gleichheitsangeboten» (41f.) und die Flucht in ideale Gegenwelten haben sich gleichermaßen im Rahmen der vorgegebenen dichotomen Ordnung bewegt, der sie sich fügen, gegen die sie opponieren oder die sie in ihr Gegenteil verkehren. Deshalb führt «unser einziger Weg [...] aus der Täuschung in die Ent-Täuschung»(55):

¹²⁵ Christina Thürmer-Rohr 1987, 39. (Die im Folgenden in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text).

«Es geht kein Weg daran vorbei, klar zu sehen, ohne Schwindeleien, und auf alle Illusionen zu verzichten. Die Kraft, die aus Illusionen stammt, ist eine elende Krücke, deren Gebrauch nur in Verzweiflung und Selbstverachtung endet. [...] Jeden vordergründigen Trost müssen wir radikal zurückweisen. Wenn Frauen endlich zu Nihilistinnen in diesem Sinne würden, es wäre eine revolutionäre Tat.» (55f.)

Nihilistisch im hier gemeinten «vordergründigen» Sinne zu werden, bedeutet allerdings nicht, an nichts mehr zu glauben, sondern...

«wir sollten uns jetzt an das halten, was gewiss ist. Wir sollten uns für dieses Leben qualifizieren. Es ist unersetzbar. Und wenn wir gegen den Skandal auf dieser Erde revoltieren, dann nur aus einem Grund: Weil das Leben immer noch unverseuchte Augenblicke enthält. [...] Der verlässlichste Widerstand stammt aus der Fähigkeit zu leben – unversöhnt mit den Zurichtungen an uns und unversöhnt mit unserer Mittäterschaft.» (56)

Diese Hinwendung zum Hier und Jetzt als dem «Unersetzbaren» erinnert an die Weigerung der Xanthippe, ein unsichtbares vermeintlich Eigentliches dem sicht- und fühlbaren geborenen und sterblichen Leben überzuordnen. Sie führt zurück zum Anfang der Geschichte der zweigeteilten Welt – und damit zur immer noch möglichen Entscheidung, die dichotome Ordnung *als solche* für nichtig zu erklären: Es ist nämlich auch heute noch nicht wahr, dass ein wie auch immer verfasstes unsichtbares Jenseits wichtiger ist als das sichtbare Leben hier und jetzt. Es ist nicht wahr, dass Frauen, Migrantinnen, Migranten und Menschen irgendwo weit weg dazu bestimmt sind, durch ihre un- oder unterbewertete Arbeit die Illusion aufrechtzuerhalten, der Markt regle sich durch eine «unsichtbare Hand» von selbst. Es ist eine Lüge zu behaupten, die eingefleischte Art, die Beziehungen zwischen den Menschen als Hierarchien und bestimmte Menschen als der Natur enthoben zu denken, habe zur «Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität»¹²⁶ geführt oder werde je dazu führen. Schließlich ist es auch nicht wahr, dass Frauen und Farbige die besseren, die sinnstiftenden Menschen sind, die in vorgeschichtlicher Zeit eine gute Herrschaft ausübten, die «keine Herrschaft»¹²⁷ war. Die Ausgeschlossenen stellen *kein* Sinnreservoir zur Verfügung, in das man nach Feierabend oder im Urlaub fliehen kann, wenn der Stress des Fingierens eines für alle besseren zukünftigen Lebens unerträglich wird. Auch alle Gegen-Setzungen fallen in sich zusammen, wenn die Ordnung, gegen die sie sich richten, selbst zerbricht.

Das Einwilligen in den Zusammenbruch der zweigeteilten Welt endet nicht in nihilistischer Verweigerung, sondern mündet in die geduldige, friedliche Arbeit an einem anderen Paradigma.

¹²⁶ Peter Ulrich 2008, 11.

¹²⁷ Vgl. Anm. 111.

3 Aus dem postdichotomen Durcheinander in ein anderes Paradigma

Im Deutschen gibt es das schöne, allgemeinverständliche, vorerst von der Sprachakrobatik der Wissenschaft noch unbelastete Wort «Durcheinander». Dieses Wort haben die Autorinnen des «ABC des guten Lebens» im Jahr 2012 gewählt, um den Zustand während und nach dem Zusammenbruch der dichotomen Ordnung zu beschreiben:

«In der Zeit des ausgehenden Patriarchats erkennen [...] immer mehr Menschen, dass die Welt nicht notwendigerweise so benannt werden muss, wie die statisch zweigeteilte Ordnung es vorschreibt. Gleichzeitig erkennen wir, dass eine bessere Ordnung nicht von selbst entsteht. Zunächst löst der Zusammenbruch alter Scheingewissheiten eine Art Schwindelgefühl aus, denn im postpatriarchalen *Durcheinander* wissen wir zunächst buchstäblich nicht mehr, was oben und was unten ist: Dominieren jetzt Gefühle die Vernunft? Bilden Geld und Profit endlich nicht mehr das Zentrum des Wirtschaftens und das Ziel aller Wünsche? Worum konzentriert sich das Zusammenleben neu, wenn die Marktlogik nicht mehr alles bestimmt? Um den Haushalt oder den Staat oder eine Art Gemeinwesen, das noch keinen Namen hat? [...] Wie sollen wir inmitten des Trümmerfelds, das der Zusammenbruch der begrifflichen Ehepaarstruktur hinterlassen hat, sagen, was und wie etwas ist? Wie bringen wir neue Ordnung in die *durcheinander-wirbelnden* Begriffe?»¹²⁸

Üblicherweise schreibt man das «Durcheinander», das auch als Adjektiv existiert – «Ich bin durcheinander» – in einem Wort. Dann bedeutet es Chaos oder Unordnung oder Konfusion und ruft Unbehagen und einen Drang zum Aufräumen hervor. Man kann es aber auch in zwei Wörtern schreiben: *Durch einander*. Dann bezeichnet es einerseits die Art, wie alle Menschen in die Welt kommen: durch einander, nicht aus der Hand eines allmächtigen Schöpfers und nicht aus dem Nichts, sondern durch den Körper eines bestimmten Menschen der vorangehenden Generation.¹²⁹ Durch einander sind wir auch nach unserer Geburt in der Welt unterwegs: Indem

¹²⁸ Ursula Knecht et al. 2013, 9f [Hervorhebungen I.P.].

¹²⁹ Vgl. Ina Praetorius 2011b.

wir uns auf einander beziehen, einander zuhören, voneinander lernen und miteinander kooperieren, durch einander Lösungswege entdecken und ausprobieren, finden wir vielleicht einen Ausweg aus dem Durcheinander, das der Zusammenbruch der dichotomen Ordnung hinterlassen hat. Schließlich lässt sich das Durcheinander, wenn auch grammatikalisch nicht ganz korrekt, in drei Wörtern schreiben: *Durch ein Ander*. Dann öffnet es den Raum unmittelbarer Zwischenmenschlichkeit für das nicht hier und jetzt gegenwärtige Andere: für Vorgängerinnen, ferne Zeitgenossinnen und Zeitgenossen und Nachfahren, die auch auf dem Weg sind ins «gute Leben für alle weltweit»¹³⁰ – für die nichtmenschliche Natur, für Transzendenz, für noch nicht gedachtes und noch nicht ausprobiertes Kommen.

3.1 Durcheinander und Paradigmenwechsel

Die Zeit zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts in dieser dreifachen Weise als Durch/Ein/Ander wahrzunehmen, erinnert an die Art, wie der US-amerikanische Wissenschaftsphilosoph Thomas Kuhn in seiner Theorie des Paradigmenwechsels¹³¹ die Zeit vor dem Durchbruch eines neuen Paradigmas beschreibt:

«Politische Revolutionen werden durch ein wachsendes, doch oft auf einen Teil der politischen Gemeinschaft beschränktes Gefühl eingeleitet, dass die existierenden Institutionen aufgehört haben, den Problemen, die eine teilweise von ihnen selbst geschaffene Umwelt stellt, gerecht zu werden. Ganz ähnlich werden die wissenschaftlichen Revolutionen durch ein wachsendes, doch ebenfalls oft auf eine kleine Untergruppe der wissenschaftlichen Gemeinschaft beschränktes Gefühl eingeleitet, dass ein existierendes Paradigma aufgehört hat, [...] in adäquater Weise zu funktionieren. Bei der politischen und wissenschaftlichen Entwicklung ist das Gefühl eines Nichtfunktionierens, das zu einer Krise führen kann, eine Voraussetzung für die Revolution.» (Kuhn 1973, 104)

«Wie Künstler müssen auch schöpferische Wissenschaftler gelegentlich in der Lage sein, in einer aus den Fugen geratenen Welt zu leben[...]» (Kuhn 1973, 92)

Es hat sich eingebürgert, den Kuhn'schen Begriff des Paradigmenwechsels, der sich ursprünglich auf den Wandel wissenschaftlicher Erklärungsmodelle im engeren Sinne bezieht, auf nicht-nur-wissenschaftliche Phänomene auszuweiten: Man spricht heute oft auch dann von einem Paradigmenwechsel, wenn sich alltägliche Vorstellungen davon, wie die Welt beschaffen ist, grundlegend verändern. In diesem weiten Sinne werde ich im Folgenden die Zeit des postpatriarchalen

¹³⁰ Vgl. Anm. 73.

¹³¹ Thomas Kuhn 1973. Die in dem Kapitel 3 in Klammern gesetzten allein stehenden Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text.

Durcheinanders im Gespräch mit Kuhns populär gewordenen Denkansatz – in seiner erstmals revidierten Version von 1970 (deutsch 1973) – beschreiben und mich so der Frage annähern, welche Politik dieser Zeit angemessen ist.

3.2 Die notwendige Re-Zentrierung der Ökonomie

Ich habe schon etliche Ökonominen und Ökonomen gefragt, warum sie die Hälfte der Maßnahmen und «Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse»¹³² gewohnheitsmäßig aus ihrem Gegenstandsbereich ausschließen. Die Antwort hieß meist, man könne und wolle schließlich nicht das ganze Leben monetarisieren. Wo kämen wir – zwischenmenschlich gesehen – hin, wenn sämtliche in privaten Beziehungen und Haushalten erbrachte Dienstleistungen – Gebären, Stillen, Trösten, Sex, Zuhören... – berechnet und entlohnt würden oder werden sollten? Zwar habe der US-amerikanische Ökonom Gary Becker (1930–2014) eben dies versucht, indem er Entscheidungen in Privathaushalten – Heirat, Scheidung, Kinderwunsch, Altruismus etc. – anhand des Kriteriums der individuellen Nutzenmaximierung untersucht habe. Für seine «New Home Economics», in deren Rahmen auch der inzwischen eingebürgerte Begriff des «Humankapitals» zu verorten sei, habe er im Jahr 1992 sogar den Nobelpreis der Wirtschaftswissenschaften bekommen. Dieser Denk- und Forschungsansatz habe aber mit guten Gründen kaum Eingang in den Mainstream der Ökonomie gefunden.

Diese Antwort, so moralisch sie meist gemeint ist, verweist nun allerdings nur mit noch größerer Deutlichkeit auf das Problem, zu dem sie Stellung bezieht: Die «normale Wissenschaft» (25–56) Ökonomie, wie sie (bis) heute betrieben wird, kreist so obsessiv ums Geld, dass sie die Möglichkeit, außerhalb der Analyse von «Erwerbszweigen»¹³³ noch andere Maßnahmen zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse wahrzunehmen und im Sinne der wissenschaftlichen Bearbeitung solcher Maßnahmen den eigenen monetaristisch verengten Blick zu weiten, nicht einmal in Erwägung zieht. Indem moderne Ökonomen von vornherein nur zu ihrem Gegenstandsbereich zählen, «was Geld einbringt»¹³⁴ oder sich zumindest in Geldwerten ausdrücken lässt, unterliegen sie einem folgenreichen Zirkelschluss: Nur was sich in Geldwerte übersetzen lässt, gehört zum Gegenstandsbereich der Ökonomie, folglich kann es keine Befriedigung menschlicher Bedürfnisse geben, die sich nicht in Geldwerten ausdrücken lässt. So verliert die normale Wissenschaft Ökonomie systematisch die Hälfte dessen aus dem Blick, was sie selbst als ihren Gegenstandsbereich definiert hat. Genau besehen bewegt sie sich dabei auf eigenartig unwissenschaftliche Weise in Kontinuität zur Jahrhunderte alten konventionellen Auffassung, das in Privatsphären Geleistete sei etwas «Anderes» und gehorche vor- oder außerökonomischen Gesetzen: Liebe statt Geld, Fürsorge statt Kalkül, Gabe statt Tausch.

¹³² Vgl. Anm. 1.

¹³³ Vgl. Anm. 56.

¹³⁴ Vgl. Silvia Kontos, Karina Walser 1979.

Leistungen, die in Privathaushalten ohne (direkte) finanzielle Anreize erbracht werden, in die ökonomische Analyse einzubeziehen, bedeutet nun aber keineswegs per se, das ganze Leben zu monetarisieren, zumindest dann nicht, wenn die unbegründete, meist implizite, definitionswidrige Voraussetzung, die Mitte und einzige Maßeinheit der Ökonomie sei das Geld, fallen gelassen wird. Weshalb sollte aus der Entscheidung, unbezahlte Leistungen zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse definitionsgemäß in ökonomische Analysen einzubeziehen, folgen, dass sie auch in die gängigen, aber keineswegs notwendigen monetären Bemessungsmethoden oder gar in den vermeintlich einzig möglichen Honorierungsmechanismus «Geld für Leistung» einbezogen werden müssen? Es gibt andere, längst praktizierte oder für die Zukunft projektierte Honorierungsmodelle, etwa Formen gegenseitiger nicht-monetärer Anerkennung oder die verschiedenen Ansätze eines bedingungslosen Grundeinkommens, deren Sachgerechtigkeit und Angemessenheit allerdings erst überprüft werden können, wenn Ökonomen sich für eine entsprechende Erweiterung ihres Gegenstandsbereiches entscheiden. Aus dem, was die Ökonomin sich – mit möglicherweise guten Gründen, die zu untersuchen wären – nicht *wünscht*, nämlich das ganze Leben auf Geldwerte zu reduzieren, folgt jedenfalls nicht, dass nicht alle Leistungen zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse Gegenstand derjenigen Wissenschaft werden könnten, die es sich zur Aufgabe gemacht hat zu untersuchen, wie «die Mittel zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse am sinnvollsten hergestellt, verteilt und ge- oder verbraucht werden».¹³⁵

Die Frage heißt also: Wie kann es weiterhin eine Wissenschaft arbeitsteiliger Bedürfnisbefriedigung, eine Ökonomie geben, ohne dass wir uns mit den heillosen Reduktionismen der real existierenden Wirtschaftswissenschaft, die laut Aristoteles «Chrematistik» heißen müsste, abfinden müssen? Sollten Theorie und Erforschung nichtmonetär organisierter Bedürfnisbefriedigung «an eine andere Wissenschaft abgegeben» (116) werden, zum Beispiel an die Pflegewissenschaft, die bereits existierende, aber im Wissenschaftsbetrieb marginalisierte und unterdotierte Haushaltswissenschaft¹³⁶ oder ein neues untergeordnetes Spezialgebiet Care-Ökonomie? Wäre es nicht konsequenter, den Gegenstandsbereich der *Oikonomia* so zu erweitern, dass er (wieder) ins weithin akzeptierte sinnvolle definitorische Rahmenabkommen passt?

Thomas Kuhn meint, dass die Annahme eines neuen Paradigmas nach dem Eingeständnis, dass «etwas grundlegend falsch gelaufen ist» (99), «oft eine neue Definition der entsprechenden Wissenschaft erfordert». (116) Im hier vorliegenden Fall ginge es nicht einmal um eine Neudefinition, sondern nur um das allerdings folgenreiche Eingeständnis, die Ökonomie habe sich von ihrem Kerngeschäft entfernt und müsse zu ihm zurückkehren.

¹³⁵ Günter Ashauer 1973, 5.

¹³⁶ Vgl. Rosemarie von Schweitzer 1991.

Für eine Re-Zentrierung der ökonomischen Wissenschaft um die «Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität»¹³⁷ sprechen zahlreiche Gründe:

- 1) Die Neuorientierung der Ökonomie an ihrer eigenen Basisdefinition würde eine massive und folgenreiche argumentative Inkonsistenz aus der Welt schaffen und die Ökonomie wieder mit sich selbst in Einklang bringen. Der Ausschluss nicht-monetär organisierter Bedürfnisbefriedigung wird von den Ökonomen nämlich schlecht bis überhaupt nicht begründet und macht sie somit angreifbar. Tradition und die kaum je ausdrücklich reflektierte Zustimmung zur dichotomen Ordnung reichen als Begründung nicht aus, auch wenn der Ökonomin, die sich weiterhin gern zuhause von ihrer Mutter gratis das Kostüm bügeln lässt, der Einbezug von solcherart Leistung in ihre wissenschaftliche Arbeit noch so kontraintuitiv erscheinen mag.
- 2) Angesichts von sich häufenden Befunden wie demjenigen der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1980 kann nicht länger davon ausgegangen werden, eine bloß um «Erwerbszweige»¹³⁸ kreisende Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft zielen tatsächlich auf die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, zumindest dann nicht, wenn damit die Befriedigung der Bedürfnisse *aller* Menschen gemeint sein sollten. Wenn «Frauen [...] die Hälfte der Weltbevölkerung» darstellen, «nahezu zwei Drittel der Arbeitsstunden» verrichten, nur «ein Zehntel des Welteinkommens» erhalten und «weniger als ein Hundertstel des Weltvermögens»¹³⁹ besitzen, wenn zudem bekannt ist, dass Frauen- und Kinderarmut ursächlich zusammenhängen, dann muss etwas «grundlegend falsch gelaufen» (99) sein – oder die vermeintlichen Ökonomen müssten genauer spezifizieren, *wessen* Bedürfnisse sie bei ihren Berechnungen im Blick haben.
- 3) Es ist schwer nachzuvollziehen und noch schwerer zu vermitteln, weshalb ausgerechnet die Bereiche, in deren Zentrum sich die Her- und Bereitstellung des «Humankapitals» – und damit der *raison d'être* des gesamten Unternehmens Wirtschaft – befindet, aus dem Gegenstandsbereich der Wirtschaftswissenschaft ausgeschlossen sein sollten. Viel berechtigter Zorn, viel ineffiziente Resignation und Erschöpfung könnten vermieden werden, würde der Beitrag der unbegründet Ausgeschlossenen zum Wohlstand aller ausdrücklich anerkannt und erforscht.
- 4) Die nichtmonetär organisierte Bedürfnisbefriedigung in die Wissenschaft von der arbeitsteiligen Bedürfnisbefriedigung einzubeziehen, ist noch kein Präjudiz für die Art, wie solche Leistungen gemessen – und später honoriert – werden. Die Leistungen in den Privathaushalten (wieder) als Ökonomie zu definieren,

¹³⁷ Peter Ulrich 2008, 11.

¹³⁸ Vgl. Anm. 56.

¹³⁹ United Nations Report 1980.

kann, muss aber nicht bedeuten, sie dem gängigen, nur scheinbar allgemeinen Regime «Geld für Leistung» hinzu zu addieren. Vielmehr kann die Einbeziehung unbezahlter Tätigkeiten in eine dann nicht mehr nur ums Geld kreisende Wissenschaft auch fruchtbare und zukunftsweisende Rückwirkungen haben auf die Beantwortung der Frage, ob dieser Honorierungsmechanismus so alternativlos ist, wie er sich derzeit gibt.

- 5) Eine Rückbesinnung der Ökonomie – als praxisorientierte Theorie und theoriegeleitete Praxis – auf ihr Kerngeschäft hätte zwar zweifellos weitreichende Umstrukturierungen in der Wissenschaft wie auch der umgebenden Gesellschaft zur Folge. Aber auch die Furcht vor einem zunächst beängstigenden Durch/Ein/Ander ist kein Grund, im Altgewohnten zu verharren, wenn dieses sich angesichts der sozial-ökologischen Herausforderungen der Gegenwart als obsolet erweist und das neue Paradigma bessere Problemlösungen verspricht.

3.3 Care als Kritik der normalen Ökonomie

Die Kritik an der Naturalisierung bestimmter Menschen und Tätigkeitsbereiche ist so alt wie diese Naturalisierung selbst. Schon Aristoteles musste seine Auffassung, es gebe «Skaven von Natur»,¹⁴⁰ gegen Leute verteidigen, die der Meinung waren, «das Herrenverhältnis sei gegen die Natur [...] und darum [...] nicht gerecht, sondern gewaltsam».¹⁴¹ Im Römischen Reich gab es Sklavinnen- und Sklavenaufstände, in den Kolonien Befreiungsbewegungen, und Frauen haben immer Mittel und Wege gefunden, sich der Gefangenschaft in realen und begrifflichen Ehebetten zu entziehen, etwa als freie Handwerkerinnen, Vagabundinnen, Mystikerinnen oder Ordensfrauen. Wer sich dem dichotomen Regime entzog, war allerdings gefährdet: Die Hexenverfolgungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit sind dafür wohl der bekannteste historische Beleg. Die Reformation hat zwar den geistlichen Stand als Rückzugsort für heiratsunwillige Frauen abgeschafft, gleichzeitig aber die allgemeine Bildung gefördert, auch die Frauenbildung, die schließlich in die Frauenbewegungen der Moderne mündete: In immer neuen Anläufen skandalisierten religiöse, bürgerliche, liberale und proletarische Frauen ihren abhängigen Status und die entsprechenden ideologischen Zuschreibungen. Aus der feministischen «Hausarbeitsdebatte» der siebziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts schließlich entwickelte sich die «Care-Ökonomie» als systematische Erforschung derjenigen Tätigkeiten und Leistungen, die unbezahlt in Privathaushalten und entsprechend unterbezahlt als haushaltsnahe Dienstleistungen oder in Institutionen wie Heimen, Kneipen oder Krankenhäusern erbracht werden. Sie hat inzwischen das Wissen zusammengetragen, das es braucht, um die fällige Neuorientierung der Ökonomie ins Werk zu setzen.

Allerdings verstehen die meisten Care-Ökonominnen und -Ökonomen ihr Fachgebiet vorerst noch nicht als neues Paradigma, sondern als eine unter vielen

¹⁴⁰ Aristoteles 1973, 53.

¹⁴¹ Ebd. 51.

Bindestrich-Ökonomien, als neues Spezialgebiet, das um Akzeptanz durch einen Mainstream kämpft oder bittet, der seinerseits im Wesentlichen unangefochten bleibt:

«Die Care Ökonomie umfasst sorgende und vorsorgende Tätigkeiten zur Pflege und Erziehung von Menschen in privaten Haushalten als auch vom Staat, von Sozialversicherungsträgern oder von der Privatwirtschaft getragene bezahlte Versorgungsarbeiten [in Heimen, Krankenhäusern]. Damit werden Bereiche bezahlter und unbezahlter Arbeit umfasst, in denen nach wie vor hauptsächlich Frauen für die Versorgung und Pflege anderer zuständig sind. Die Care Ökonomie wird damit als eigenständige Kategorie für die Sorgetätigkeiten von der feministischen Ökonomie eingeführt.»¹⁴²

Adelheid Biesecker konzipiert das Verhältnis von Markt- und Care-Ökonomie immerhin schon als zwar faktisch ungleich behandeltes, im Prinzip aber gleichberechtigtes Zwillingsspaar:

«Ökonomie [wird im Allgemeinen, I.P.] verstanden als Marktökonomie, losgelöst von sozialen und ökologischen Zusammenhängen, autonom. Aber moderne Ökonomie ist mehr, ist – so lautet meine These – von vornherein eine Zwillingsg Geburt, die Geburt zweieiiger, zweigeschlechtlicher Zwillinge: der männlich geprägten Marktökonomie und der weiblichen [...] Versorgungs- oder Care-Ökonomie. In den wirtschaftstheoretischen Blick ist jedoch nur der eine Teil geraten – die Marktökonomie, als Einzelkind[...]»¹⁴³

Ich gehe noch einen Schritt weiter und empfehle, *Care als Mitte einer neu an ihrer Ausgangsdefinition ausgerichteten Ökonomie* zu verstehen und zu etablieren.

3.4 Vom engen zum weiten Care-Begriff oder: Ökonomie ist Care

Wie genau, wie eng, wie weit der Anglizismus *Care* zu verstehen ist, auf den sich die beteiligten Theoretikerinnen und Forscher allmählich – gegen mögliche begriffliche Alternativen wie «Hausarbeit», «Fürsorge» oder «Reproduktion» – einigen, war bereits Gegenstand ausführlicher disziplinübergreifender Debatten. Das «ABC des guten Lebens» präsentierte im Jahr 2012 eine vorläufige Zusammenfassung der Ergebnisse:

«Unter dem Stichwort <Care> werden seit den 1970er Jahren [...] politische, philosophische und wirtschaftliche Alternativen entwickelt und diskutiert, die das Leben und seine Erhaltung in den Mittelpunkt stellen. Das englische Wort <care>, das ins Deutsche übersetzt Fürsorge, aber auch Achtsamkeit, Obhut, Pflege und Umsicht bedeutet, steht dabei zum einen für das

¹⁴² Dagmar Vinz 2011.

¹⁴³ Adelheid Biesecker 2010.

Bewusstsein von Abhängigkeit, Bedürftigkeit und Bezogenheit als menschliche Grundkonstitutionen und zum anderen für konkrete Aktivitäten von Fürsorge in einem weiten Sinne. Es geht um ein ›Sorgen für die Welt‹, und zwar nicht nur durch pflegerische und sozialarbeiterische Tätigkeiten oder Hausarbeit im engen Sinn, sondern auch durch den *Einsatz für einen kulturellen Wandel.*»¹⁴⁴

Entscheidend ist in dieser Zusammenfassung nicht nur der Hinweis auf die charakteristische Transdisziplinarität der Diskurse um Care, die auf eine übergreifende Bedeutung des Begriffes hindeutet, sondern vor allem der Übergang von einem engen, um konkrete Tätigkeiten zentrierten, zu einem weiten Begriffsverständnis: Aus der Hinwendung zu den marginalisierten notwendigen Tätigkeiten, die schon die Hausarbeitsdebatte gekennzeichnet hatte, entwickelt sich die Überzeugung, dass mit dem Begriff Care nicht nur die Gleichstellung oder Integration bestimmter vernachlässigter Bereiche zur Debatte steht, sondern der Übergang zu einem postdichotomen ökonomischen Paradigma:

«Care-Aktivitäten ins Zentrum zu stellen und die Welt aus der Care-Perspektive zu gestalten, bringt eine maßgebliche Verschiebung von gewohnten Gewichtungungen sowie das Aufgeben zahlreicher gängiger Annahmen und Konzepte mit sich. So wird unter anderem die Illusion einer unabhängigen menschlichen Existenz obsolet. Und die Bedeutung traditioneller Institutionen, wie Staat, Markt und Familie und deren Beziehung zueinander, rücken [...] in ein anderes Licht.»¹⁴⁵

Alltagspraktisch und vorurteilslos gesehen ist offensichtlich, dass Care-Tätigkeiten – Kochen, Putzen, Waschen, Bügeln, Trösten, Pflegen, Zuhören, Sinn stiften usw. – nicht nur zum Gegenstandsbereich der Ökonomie gehören, sondern ihm sogar unmittelbar zugeordnet werden können als das, was der ökonomische Mainstream seit langem in die Mitte stellt: Als Kriterium, ob Produkte und Dienstleistungen zur Ökonomie zählen, gilt ihm nämlich schon lange nicht mehr die Frage, ob tatsächlich Bedürfnisse befriedigt werden, sondern ob Geld im Spiel ist: Brot, Waffen, Anti-Aging-Cremes, Finanzprodukte, Deodorants, Drogen und TV-Talkshows, Schönheitsoperationen, Müllabfuhr, Beischlaf oder Vermögensberatung gelten gleichermaßen als «Ökonomie», sofern sie nur in den Geldkreislauf einbezogen sind. Hinter dieser groben Vereinfachung steckt die im Westen zum Zentraldogma erhobene, von Adam Smith wohl erstmals prägnant formulierte Annahme, dass es nicht «das Wohlwollen der Mitmenschen, [sondern] deren Eigenliebe»,¹⁴⁶ also das Streben des einzelnen «nach seinem eigenen Vorteil ist [...], das ihn ganz von selbst oder

¹⁴⁴ Ursula Knecht et al. 2012, 37f [Hervorhebung I.P.].

¹⁴⁵ Ebd., 38f.

¹⁴⁶ Adam Smith 1978 (1789), 17.

vielmehr notwendigerweise dazu führt, sein Kapital dort einzusetzen, wo es auch dem ganzen Land den größten Nutzen bringt». ¹⁴⁷

Was jedoch bei der Rezeption des angeblichen Vaters des Wirtschaftsliberalismus meist unterschlagen wird, ist seine einschränkende Aussage, es sei «nicht *allein* das Wohlwollen der Mitmenschen», das zur Befriedigung der Bedürfnisse aller führe. Dieser Einschränkung folgend bettet Adam Smith in seinem Grundlagenwerk über den «Wohlstand der Nationen» das von der «Eigenliebe» einzelner angetriebene Marktgeschehen in ausführliche Überlegungen zu notwendigen begrenzenden Rahmenbedingungen ein: von der Moral der Einzelnen bis hin zur konstitutiven Rolle staatlicher Einnahmen und Investitionen. Inzwischen hat sich die Dogmatisierung des Eigeninteresses als *alleiniger* Ursache für den Wohlstand aller ins offensichtlich Widersprüchliche gesteigert, bis hin zu der bezeichnenden Aussage eines der bekanntesten Schweizer Wirtschaftsjournalisten mitten in der Bankenkrise des Jahres 2009: «Uns Ökonomen ist es ja leider *verboten*, über menschliche Bedürfnisse zu sprechen.» ¹⁴⁸

Die von mir vorgeschlagene ausdrückliche Re-Zentrierung der Ökonomie um ihre selbstdefinierte Mitte bedeutet nun keineswegs, wie häufig voreilig geschlossen wird, das Selbstinteresse Einzelner als *eine* wichtige Antriebskraft zu negieren und damit den Marktmechanismus außer Kraft setzen oder gar dämonisieren zu wollen. Selbstverständlich braucht es Güter und Dienstleistungen, die in arbeitsteiligen «Erwerbszweigen» erzeugt und auf Märkten *auch* im Sinne der Mehrung des eigenen Vorteils gehandelt werden. Gemeint ist mit dem notwendigen «kulturellen Wandel» hin zu einer care-zentrierten Ökonomie eine neu-alte Prioritätensetzung weg vom Vorrang der *Chrematistik* hin zum ursprünglichen Sinn der – dann nicht mehr herrschaftsförmig organisierten – *Oikonomia*: die Neuorganisation der aktuell nur sogenannten «Ökonomie» um den Kern des im Sinne des «ABC des guten Lebens» erweiterten Care-Begriffs. Damit löst sich der nur scheinbar selbstevidente, bei Adam Smith so *nicht* präfigurierte, heute aber weitgehend zum Automatismus gewordene Konnex zwischen Eigeninteresse und Bedürfnisbefriedigung, womit die Annahme, alles, was als Tauschobjekt auf einem Markt in Erscheinung trete, sei per se Ökonomie, außer Kraft gesetzt ist. Ökonomie vom erweiterten Care-Begriff her neu zu organisieren, bedeutet also, dem anerkannten Kriterium, demzufolge als Ökonomie nur gilt, was menschliche Bedürfnisse befriedigt, wieder zu seinem Recht zu verhelfen. Geld- und marktvermittelte Tauschgeschäfte werden dadurch nicht ausgeschlossen, bilden aber nicht mehr die Mitte der Ökonomie. Sie werden auf die ihnen in der aristotelischen Weltkonstruktion zu Recht zugeschriebene zweitrangige Funktion einer Verteilung von Überschüssen zurückgebunden und müssen sich neu systematisch an der Frage messen lassen, ob sie tatsächlich leisten, was sie zu leisten vorgeben.

¹⁴⁷ Ebd., 369.

¹⁴⁸ Werner Vontobel am Abend des 20. November 2009 im Berufs- und Weiterbildungszentrum Toggenburg, Wattwil [Hervorhebung I.P.]. Vgl. dazu Ina Praetorius 2011a, 98.

3.5 Die politische Bedeutung eines Paradigmenwechsels in der Ökonomie

Was würde es für die globale Gesellschaft bedeuten, wenn das ökonomische Paradigma in der hier skizzierten Weise «kippen» würde?

Die Belohnung für die «verteufelt wilde Verwirrung» (125), die gewiss zunächst ausbrechen würde (oder schon ausgebrochen ist), wäre vieldimensionale *Entspannung* im Sinne der Lösung eines Jahrhunderte alten Krampfes: Die naturalisierten Menschengruppen, die der nur scheinbar funktionierenden Marktmechanik seit Jahrhunderten gratis und unsichtbar zuarbeiten, würden ausdrücklich als volkswirtschaftlich relevante Akteurinnen und als Träger von Menschenwürde im Vollsinn anerkannt. Dadurch würde sich viel berechtigte Aggression, Verbitterung und Resignation auflösen. Aufmerksamkeits- und Finanzströme könnten endlich dorthin gelenkt werden, wo tatsächlich menschliche Bedürfnisse im Sinne des guten Lebens aller, auch zukünftiger Generationen, befriedigt werden. Interessante Debatten kämen in Gang: Warum meint man, es brauche zum Arbeiten «finanzielle Anreize», und gleichzeitig leben alle täglich von der Arbeit derer, die ohne solche Anreize kochen, waschen, putzen, pflegen, zuhören, aufräumen? Inwiefern genügen Erwerbszweige wie Werbung, Waffen- und Autoindustrie, Raumfahrt, Straßenbau oder kosmetische Chirurgie dem neu-alten ökonomischen Kernkriterium? Was ist, gemessen an diesem Kriterium, Arbeit, was Leistung? Welche Tätigkeiten brauchen wir als Gesellschaft, auf welche können wir verzichten, welche sind der menschlichen und nicht-menschlichen Natur zuzumuten, welche nicht? Welche Produkte und Dienstleistungen lassen sich sinnvoll monetarisieren und über Märkte vermitteln, für welche braucht es andere Organisationsformen? Welche Rolle spielen Institutionen wie Staaten, Gemeinden, Netzwerke, Familien, Märkte? Forschungsdesiderate würden aufgedeckt und bearbeitet: Warum tun viel mehr Frauen als Männer in Privathaushalten noch immer, was notwendig ist, auch wenn niemand sie dafür bezahlt? Weil man sie daran gewöhnt hat, weil sie sich mitten im Spätkapitalismus einen Rest Vernunft bewahrt haben, oder weil es *Sinn* ergibt und Freude macht, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen, nicht nur aus «Eigenliebe», sondern auch aus Notwendigkeit, «Wohlfühlen»,¹⁴⁹ Freiheit, Liebe oder wie auch immer man nennen wird, was über den engen Horizont des *homo oeconomicus* hinausweist? Wie lassen sich Care-Tätigkeiten – lohnförmig oder anders – so honorieren und sichern, dass gutes Leben in bezogener Freiheit¹⁵⁰ für alle Realität werden kann? Hat das nur scheinbar allgemeingültige Prinzip «Geld für Leistung» eine Zukunft? Muss menschliches Zusammenleben, jedenfalls basal, aufgrund eines anderen Prinzips, das «Grundeinkommen für Dasein» heißen könnte, neu organisiert werden? Wie lässt sich menschliche Würde neu begründen diesseits der Kant'schen Reduktion, nur die – in seinem Verständnis – «vernünftigen Wesen» hätten Anspruch darauf?

¹⁴⁹ Adam Smith 1978 (1789), 17.

¹⁵⁰ Vgl. Ina Praetorius 2005.

Weil die Ökonomie eine Leitwissenschaft ist, die weit über die zünftige Forscherinnengemeinschaft hinaus Einstellungen und Lebenspraxen beeinflusst, würde die Entspannung weite Kreise ziehen. Es geschähe «Neues unter der Sonne».¹⁵¹ Worin das Neue diesseits des permanenten Zwangs, ein unsichtbares besseres Leben jenseits des Sichtbaren zu fingieren, besteht, nennt die postpatriarchale Philosophin Luisa Muraro ohne Umwege «Freude» und «Freudensprünge».¹⁵²

«Die Freude resultiert [...] daher, dass wir auf einen Schlag der Anstrengung des Fingierens enthoben sind, das mit dem Sprechen, Hören, Gehen, Lieben, kurzum mit dem Leben verschmolzen war und das mit dem Leben eins zu sein schien, obwohl es nicht wahr ist, dass das Leben dieses Fingieren verlangt, im Gegenteil. So ist ganz unerwartet die unvergleichliche und dankbare Freude darüber ausgebrochen, dass es schließlich ein Ausruhen über dem Sein gibt, das keine Worte braucht und auch nichts anderes, was wir ihm hinzufügen können.»¹⁵³

Am Ruhepunkt postdualistischer Daseinsfreude, diesseits unaufhörlicher Optimierungs-, Aktivitäts-, Produktions- und Kaufzwänge, werden wir frei, das Selbstverständliche nicht nur zu entdecken und zu tun – viele von uns tun es längst –, sondern es auch ausdrücklich wieder zu benennen und in die Mitte zu nehmen.

151 Vgl. Anm. 77.

152 Luisa Muraro 1999.

153 Luisa Muraro 1993, 41.

4 Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen: Eine offene Liste

Es ist selbstverständlich, dass alle Menschen jederzeit bedürftig und Teil der großzügigen, verletzbaren und begrenzten Natur sind, dass sie gleichzeitig in Bezogenheit frei sind,¹⁵⁴ ihr Zusammenleben vernünftig, arbeitsteilig und zukunftsfreundlich zu organisieren. Deshalb, nur darum braucht es Wirtschaft als «gesellschaftliche Veranstaltung zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität».¹⁵⁵ Es ist selbstverständlich, dass im großzügigen Kosmos genug für alle da ist, wenn niemand über die Verhältnisse aller lebt. Die grassierende Angst, zu kurz zu kommen, und der entsprechende Zwang, den eigenen Vorteil in die Mitte von allem zu stellen, sind nicht natürlich, sondern gezielt erzeugt. Es ist selbstverständlich, dass bestimmte Produkte und Dienstleistungen sinnvoll auf Märkten gegen Geld gehandelt werden, andere nicht. Es versteht sich daher auch von selbst, dass es neben Geld, kalkulierten Tauschgeschäften und Märkten viele andere Institutionen und Praxen gibt und braucht, mit denen menschliche Bedürfnisse befriedigt werden und die daher Teil der Ökonomie sind. Es ist selbstverständlich, dass Menschen als bezogen-freie Wesen mehr mehren wollen als ihren persönlichen Vorteil, dass also das Menschenbild des *homo oeconomicus* in der herkömmlichen Lesart zu kurz greift. Menschen, die diesem Bild nicht entsprechen oder nicht entsprechen wollen, sind nicht «zum Dienen bestimmt» und stehen keineswegs der Natur näher als andere. Denn selbstverständlich gibt es, bei gleicher Geburtlichkeit, Bedürftigkeit und Sterblichkeit aller, verschiedene menschliche Wünsche, Begabungen und Lebensformen, die nicht im scheinbar allgemeinen Mechanismus des nur vermeintlich freien Spiels aus Angebot und Nachfrage Platz haben. Und selbstverständlich gibt es längst genügend Menschen, die wissen, was selbstverständlich ist, und die bereit oder schon damit beschäftigt sind, einer bedürfniszentrierten, nicht herrschaftsförmigen Ökonomie zum Durchbruch zu verhelfen.

Für die Wiederentdeckung und ausdrückliche Wiederbenennung des Selbstverständlichen braucht es deshalb keine neue Partei und kein neues Ministerium. Was es braucht, ist schon da: denkende und fühlende Menschen und Gruppierungen, die zum Aufbruch bereit sind, Leidensdruck, ein inspiriert-inspirierendes Durch/Ein/Ander, präzise Analysen, eine deutliche Vorstellung, um welche Mitte

¹⁵⁴ Ina Praetorius 2005.

¹⁵⁵ Vgl. Anm. 2.

sich Ökonomie, Politik und Lebenspraxen alt-neu zu organisieren hätten, und kluge, klüger werdende Vernetzung.

In diesem Kapitel möchte ich deshalb eine unvollständige und auch nicht systematisch geordnete Liste von Initiativen eröffnen, die in die Richtung der Wiederentdeckung des Selbstverständlichen weisen, schon in Beziehung zueinander stehen oder bald in Beziehung treten werden.

4.1 Die Arbeit am Symbolischen

Die deutsche Sprache ist nicht beschränkt auf das, was im Duden steht. Sprache verändert sich ständig, weil sie unendliche Möglichkeiten der Rekombination in sich birgt. Sie ist damit auch offen für bewusste Transformation: für Bedeutungsverschiebungen, Wortschöpfungen, überraschende Verknüpfungen zwischen Wörtern, Sätzen, Konkretem und Abstraktem, vermeintlich Privatem und Politischem. Der Duden wird, wie vergleichbare Instanzen zur Sprachnormierung in anderen Sprachen, laufend revidiert, womit sogar die Chance besteht, dass die «Umdeutung der Geschichte» (Kuhn, 151), die durch bewusstes Neusagen geschieht, eines Tages zum Standard wird, der sich dann wieder anderen Neuerungen öffnet.

Wir sind also nicht gezwungen, im Korsett dichotomer Begriffe und vorgegebener Diskurse zu verharren, sondern können aktiv tun, was die italienische Philosophinnengemeinschaft Diotima «die Arbeit am Symbolischen»¹⁵⁶ nennt. In ihrer Zeitschrift *Via Dogana* gibt es dafür eine eigene Rubrik, genannt «L'Opera al nero», deren Anliegen es ist, «die Grenzen der üblichen, auch die der neuen feministischen Wahrnehmungs- und Wertungsmuster zu überschreiten. Sie [die Autorinnen I.P.] versuchen, genau hinzusehen, um die Gegenwart nicht durch alte Maßstäbe und konventionelles Denken zu [...] einer Wiederholung von schon Geschehenem, von Gewusstem und Besserwisserei, von Stereotypen und damit zu ewig Gleichem zu machen.» (246)

Wer am Symbolischen arbeitet, liefert keine neuen «Beispiele» für alte Kategorien, sondern verschiebt die Kategorien, indem er oder sie sorgfältig, geduldig und bewusst neuartige Beziehungen zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen stiftet:

«Beim Versuch, die sich verändernde Realität zu verstehen, wird es [...] zur Herausforderung, scheinbar unbedeutende Ereignisse herauszunehmen und zu interpretieren, um das, was sich zeigt, nicht dadurch zu übergehen, dass wir diesem immer wieder dieselbe Bedeutung unterstellen, sondern, trotz der oftmals gleichbleibenden Worte, aufrichtig etwas Neues zu sagen und dadurch auf neue Orientierungs- und Bewertungsmuster zu stoßen[...]» (249)

156 Andrea Günter 1999. Die in 4.1 im Folgenden in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text.

Gerade was das Ökonomische, also die Arbeit an der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, angeht, eröffnet sich ein weites Feld für Neuinterpretationen: Statt sich der gängigen Manier zu beugen, über Arbeit nur in Form von «Zahlen, Statistiken, Organisationsstrukturen» (251), aus der Perspektive von Gewinnern und Verlierern, «Arbeitsbeschaffung» und «Arbeitsplatzverlust» zu sprechen, kann man anfangen, «Sprache dort hineinzutragen, wo sie bislang fehlte» (251): Man kann über Zufriedenheit und Unzufriedenheit, Unbehagen, Behagen und Sinn in Tätigkeiten und Tätigkeitsfeldern sprechen, unabhängig davon, ob es sich um bezahlte oder unbezahlte Arbeit handelt. Man kann «das Bedürfnis nach Qualität und gelingenden Beziehungen» (251) zum Thema machen und jede konkrete Arbeit daran messen, ob und inwiefern sie «Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität» ist. Riane Eisler, die US-amerikanische Care-Ökonomin und Autorin des Buches mit dem bezeichnenden Titel «The Real Wealth of Nations» (Der wirkliche Reichtum der Nationen) empfiehlt als ersten Schritt, hier und jetzt den Begriff Care systematisch in ökonomische Diskurse einzuführen:

«So wie die Wörter *Freiheit* und *Demokratie* die Entstehung neuer politischer Modelle vorangetrieben haben, können wir alle helfen, neue ökonomische Modelle einzuführen, indem wir anders über Wirtschaft sprechen. Ein erster Schritt ist es, einfach das Wort *Care* in Gesprächen über Ökonomie zu gebrauchen. Das hört sich schlicht an, ist aber ein wichtiger Schritt in Richtung auf eine neue Ökonomie, die all dem Sichtbarkeit und Wert verleiht, was uns tatsächlich glücklich und gesund macht und schließlich zu Wohlstand und Nachhaltigkeit führt. Wir alle können in alltäglichen Gesprächen, zuhause, am Arbeitsplatz, [...] in Schulen, Universitäten und öffentlichen Räumen *Care* zum Thema machen[...].»¹⁵⁷

Die Autorinnen des «ABC des guten Lebens» fordern nicht nur neue Benennungen für vielgestaltige, ständig sich verändernde Wirklichkeiten, sondern stellen bereits ein langjährig bewährtes «gemeinsame[s] Vokabular» zur Diskussion:

«Je länger wir miteinander die Welt besprechen und gestalten, desto deutlicher zeigt sich nämlich, welche Wörter wir nicht mehr brauchen, welche an den Rand und welche ins Zentrum rücken. Es sind auch schon neue Wörter entstanden, zum Beispiel ‚Geburtlichkeit‘, ‚Wirtinschaft‘, ‚Scheißologie‘ oder ‚intervitales Gespräch‘. [...] In immer neuen Anläufen haben wir also die symbolische Ordnung Schritt für Schritt schon so auf- und neu eingeräumt, dass sie auf die Wirklichkeiten, in denen wir uns vorfinden, besser passt.»¹⁵⁸

Sprechen ist mehr als «bloßes Gerede» oder «graue Theorie». Diesseits der eingespielten Dualismen von Theorie und Praxis, Wissenschaft und Alltag, Kultur und Natur,

¹⁵⁷ Riane Eisler 2007, 229 [Übersetzung I.P.].

¹⁵⁸ Ursula Knecht et al. 2012, 13.

enthält jedes Sprechen die politische Möglichkeit des Neusagens, die zur Veränderung der Wirklichkeit beiträgt, indem sie, statt Vorgegebenes zu wiederholen, Wirklichkeit in spielerischem Ernst mit immer neuen Worten berührt. Nicht aus Zufall ist das «ABC des guten Lebens» gleichzeitig in stabiler Buch- und flüssiger Blog-Form¹⁵⁹ erschienen.

4.2 Social Media

Über den Niedergang des «Qualitätsjournalismus», die Seichtheit der Selfie-Kultur, die Gefahren flächendeckender Überwachung und das Überhandnehmen von gefälschten Informationen und Hassbotschaften wird derzeit viel geklagt. Gleichzeitig steht außer Frage, dass das Internet, insbesondere die Blogosphäre und Social Media, enorme Möglichkeiten eröffnet hat, um öffentlich längst fällige Debatten zu führen, ohne vor den verschlossenen Türen etablierter «großer» Medien auf den Sinneswandel von Chefredakteuren zu warten. Solche Leichtigkeit kommt der Dekonstruktion verfestigter Dichotomien entgegen und unterstützt den notwendigen Wandel. Social Media beschleunigt und vervielfältigt nicht nur die Interaktion, sondern kann auch deren Qualität verbessern, sofern die Beteiligten bereit sind und die Geduld aufbringen, die neuen technischen Möglichkeiten als Lernfeld zu betrachten: Zum Beispiel kann die vielgeschmähte große Anzahl von «Friends» oder «Followers» in virtuellen Netzwerken zu überraschenden transdisziplinären Begegnungen führen, dann nämlich, wenn sich jemand, dessen virtuelle Präsenz ich vergessen hatte, für dessen Augen ein Posting also nicht gedacht war, aus dem Off mit einem unerwarteten Kommentar meldet, der meine Position in ein neues, mir ungewohntes Licht stellt. Meiner Erfahrung nach sind solche unerwarteten Interventionen, die einer Debatte oft überraschend konstruktive Wendungen geben, außerhalb des virtuellen Raums seltener, nicht nur weil sich auch dort meist Gleichgesinnte in eingespielten Diskurskonstellationen treffen, sondern weil die Sichtbarkeit der Anderen das «produktive Vergessen» der verborgenen Gesprächsteilnehmerin unwahrscheinlich macht. Social Media als Lernfeld zu betrachten bedeutet in diesem Fall, sich gezielt Freundinnen und Freunde zu suchen, die nicht zum eigenen «Tribe» gehören – und deren unerwartete Beiträge dann auch nicht als lästige Störung, sondern als transformationsfördernde Herausforderung aufzufassen, den eigenen Standpunkt über die eigene «Filterbubble» hinaus zu modifizieren oder Argumente zu verfeinern.

Das Internet hat, zumindest innerhalb der noch immer begrenzten Kreise, die Zugang zu ihm haben, deutlich Hierarchien abgebaut und Seilschaften unterlaufen, die herkömmliche dichotome Sozialstrukturen stützen, zum Beispiel Männerbünde, Frauenklüngel oder hermetische Theoriezirkel. Es ermöglicht Gesprächsprozesse über weite geographische und kulturelle Distanzen hinweg und trägt zu einem dialogischen Denkstil der produktiven Unfertigkeit bei: Während in den klassischen Medien und im traditionellen akademischen Betrieb Gedanken oft erst nach einem

¹⁵⁹ <https://abcdesgutenlebens.wordpress.com>

Monate oder gar Jahre dauernden Prozedere als fertige, in ihrer Abgeschlossenheit schwer verdauliche Produkte an die Öffentlichkeit gelangen, erleichtert das quasi-mündliche Schreiben im virtuellen Raum ein spielerisch-flüssiges kooperatives Umkreisen von Themen oder Thesen. Auch diese neue gemeinschaftliche Art der Wirklichkeitsinterpretation versteht sich allerdings nicht von selbst, sondern will gelernt sein.

Beispiele für die postdichotome Innovationskraft klug genutzter virtueller Kommunikation gibt es bereits zuhauf: So hätte es ohne den über Twitter lancierten *#Aufschrei*, mit dem junge Frauen die alltägliche sexuelle Belästigung als eine Facette der noch immer wirksamen dichotomen Geschlechterordnung zum Thema machten, die breite Sexismusdebatte im Winter 2013 nicht gegeben, die eine ganze Generation neu für ungelöste Geschlechterfragen sensibilisiert hat. Ohne die intelligente Kombination von direktdemokratischer Verfasstheit, Social Media, realen Events und bürgerinnenschaftlichem Engagement wäre die «eigenössische Volksinitiative für ein bedingungsloses Grundeinkommen», die am 4. Oktober 2013 mit mehr als 120.000 Unterschriften in Bern eingereicht wurde und demnächst zur Abstimmung kommen wird, nicht zustande gekommen. Und am 9. November 2014 machten sich Menschen des internetgestützten «Zentrums für politische Schönheit»¹⁶⁰ – schon der Name ist eine bemerkenswerte postdichotome Wortschöpfung – zu den Außengrenzen Europas auf. Sie stellten dort, zeitgleich mit den Feierlichkeiten zum 25. Jahrestag des Falls der Berliner Mauer, eine symbolische Beziehung her zwischen den Menschen, die an der innerdeutschen Grenze gestorben sind, und den Migrantinnen und Migranten, die sich aus den ehemaligen Kolonien ins noch immer arrogante vermeintliche Zentrum der Welt aufgemacht haben. Während die «großen» Medien diese symbolische Aktion weitgehend ignorierten, wurde die virtuelle Öffentlichkeit in Social Media laufend darüber informiert, direkter als je eines der klassischen Medien dazu imstande gewesen wäre.

4.3 Halbinseln gegen den Strom

Unabdingbar sind die Kommunikationswege des Internet längst auch für die meisten der unzähligen kleinen und großen sozioökonomischen Experimente geworden, die Friederike Habermann «Halbinseln gegen den Strom» nennt:

«Es gibt keine Inseln im Falschen!» Nein, aber Halbinseln: Räume – seien es geographische [wie Kommunen] oder soziale [wie Netzwerke] –, in denen Menschen miteinander versuchen, etwas Besseres zu leben. Räume, in denen Menschen sich ein Stück weit eine andere Wirklichkeit erschaffen und ausprobieren, wohin es gehen könnte. Räume, die es Menschen durch

die darin *gelebten Selbstverständlichkeiten* erlauben, sich anders zu entwickeln, als dies außerhalb solcher Halbinseln möglich ist.»¹⁶¹

Initiativen wie Guerilla Gardening, Schwarzfahrversicherung, Kostnixladen, Containern, öffentliche Bücherschränke, Wikipedia, Volksküchen oder medizinische Flüchtlingshilfe als «Halbinseln» zu bezeichnen, bedeutet, Dichotomien wie die von richtig und falsch, Kapitalismus und Antikapitalismus, herrschaftlich und herrschaftsfrei, Egoismus und Altruismus zu «queeren». (11–18)¹⁶²

Keine Insel, sondern eine Halbinsel gegen den Strom sein zu wollen bedeutet, etwas Neues zu tun in dem gelassenen Bewusstsein, dass daraus nicht die perfekte Alternative und keine heile Welt außerhalb von Systemzwängen, aber bestimmt ein Beitrag zur «kollektive[n] Desidentifizierung»(15) von scheinbar allgegenwärtigen Normierungen werden wird. Fast nichts ist dabei garantiert, nicht einmal das altkluge Wissen, «dass alternatives Wirtschaften zwangsläufig zum Scheitern verurteilt sei» (17): Vielleicht wird die Halbinsel eines Tages vom Strom mitgerissen, vielleicht nicht, vielleicht transformiert sie sich in etwas Anderes, vielleicht wird sie zum Kompost für individuelle Veränderungsprozesse, die erst im übernächsten Projekt zu einer nachhaltigen gemeinschaftlichen Form finden werden, in der auch die Dichotomie von weiblicher Care-Arbeit und männlichem Leitungshabitus überwunden sein wird. Anders als Friederike Habermann meine ich, dass auch «vereinzelttes Handeln» (10) – zum Beispiel normwidrige familiäre Arbeitsteilungen, Konsumverweigerungen, ethisch orientiertes Einkaufen, Wasser- und Stromsparen in konventionellen Haushalten – zu den Halbinseln zählt. Denn auch der vermeintliche Gegensatz zwischen der Ohnmacht des Individuums und der Macht des Kollektivs löst sich im Durch/Ein/Ander, in der Nichtplan- und -prognostizierbarkeit des «Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten»¹⁶³ auf. Vielleicht mündet die individuelle Entscheidung eines jungen Vaters, auf das genormte Einfamilienhäuschen ein Solarpanel zu montieren, ja in die Lektüre eines care-ökonomischen Textes und schließlich in die Gründung einer bezogen-freien wirtschaftswissenschaftlichen Akademie? Oder der Verzicht einer Theologin auf eine konventionelle akademische Karriere schafft ihr den Freiraum, das bedingungslose Grundeinkommen als postpatriarchales Projekt zu profilieren?¹⁶⁴

4.4 Ökologische Sozialpolitik

Auf den Halbinseln ist oft zu hören, notwendige Transformationen könnten einfacher und schneller vonstattengehen, würden die etablierten Gemeinwesen – Staaten, Länder, Kommunen – aufbruchswillige Menschen in ihrer postkonventionellen Kreativität nicht strukturell hemmen, sondern unterstützen. Tatsächlich gibt

¹⁶¹ Friederike Habermann 2009, 9 [Hervorhebung I.P.]. Die in 4.3 in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text.

¹⁶² Vgl. auch 4.10.

¹⁶³ Hannah Arendt 1985, 171–180 und passim.

¹⁶⁴ Ina Praetorius 2014b.

es seitens etablierter politischer und wirtschaftlicher Institutionen schon etliche Ideen und Initiativen, dichotome Ordnungen zwar nicht gesamthaft außer Kraft zu setzen, wohl aber zu verrücken oder in ihren negativen Auswirkungen zu mildern: Kindergeld, Sozialhilfe, Arbeitslosengeld und diverse andere am individuellen Wohlergehen orientierte Transferleistungen, außerhäusliche, betrieblich oder kommunal organisierte Kinderbetreuung, Öko-, Reichtums- und Finanztransaktionssteuern, Subventionen für ökologisches Wirtschaften, Quotenregelungen, Legalisierung und rechtliche Gleichbehandlung schwuler und lesbischer Lebensformen und transsexueller Identitäten, Bildungs- und Lehrplanreformen, Regelungen zur Personenfreizügigkeit, Rentensplitting, gezielte Steuerfreibeträge, Erwerbsarbeitszeitverkürzung, Mindestlöhne, Förderung von Teilzeitarbeit (auch für Männer), Investitionen in den Care-Sektor, flexible Arbeitszeitregelungen, Home-Office-Modelle und mehr. Jeweils isoliert und von einem bereits ausgebauten Standard sozialstaatlicher Sicherheit aus begutachtet können solcherart Maßnahmen als Flickwerk, sogar als «Sozialabbau» oder widersprüchliche, systemkonforme bloße Symptom-Bekämpfung erscheinen. Tatsächlich ließe sich von staatlicher Seite noch weit mehr zur Beförderung einer postdichotomen Ordnung tun, würde endlich das Tabu einer gerechten progressiven Steuererhöhung gebrochen. In ihrer Gesamtheit weisen die bereits in Gang befindlichen Maßnahmen dennoch in die richtige Richtung einer Auflösung erstarrter Verhältnisse und können entsprechend genutzt und klug mit individueller Lebenskunst kombiniert werden.

Deutlich radikaler als solche fragmentierten Vorstöße ist die Idee, in Gestalt eines bedingungslosen Grundeinkommens¹⁶⁵ Lohn und Leistung auf einem Basisniveau grundsätzlich zu entkoppeln. Damit würden Frauen, Männer und andere unabhängig davon, wie sie sich in die «gesellschaftliche Veranstaltung zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität»¹⁶⁶ einbringen, nicht nur von der Grundangst um das eigene Überleben und der stereotypen, oft verzweifelten Suche nach «Arbeitsplätzen» – und seien sie noch so sinnentleert – befreit. Sie würden darüber hinaus ausdrücklich zu Lebensformen außerhalb des verallgemeinerten Modells der Existenzsicherung durch Lohnarbeit ermutigt, zum Beispiel zu noch unerprobten Trans-Existenzweisen zwischen Care, Kunst und Ökologie,¹⁶⁷ zu genüsslich-asketischen Formen des Konsumverzichts und der Selbstversorgung, zu Erfinderinnen-Existenzen, generationenübergreifenden Care-Kooperativen und was der noch nicht sichtbaren Halbinseln mehr sind, die sich in einer Grundeinkommengesellschaft leichter halten und zu Netzen postdichotomer Innovation verbinden könnten. Das heute nahezu alles legitimierende Argument, es müssten um (fast) jeden Preis «Arbeitsplätze geschaffen» werden, würde ebenso obsolet wie die Ausrede, man müsse eben aus Gründen der Existenzsicherung sinnentleerte Arbeit tun. Eine selbstbestimmte Re-Orientierung einzelner an der «Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und

¹⁶⁵ Vgl. Christian Müller et al. 2012, Ronald Blaschke et al. 2013.

¹⁶⁶ Peter Ulrich 2008, 11. Vgl. Anm. 2.

¹⁶⁷ Vgl. z.B. Sacha Kagan 2012.

der Lebensqualität» würde wieder möglich. Im Kontext des postdichotomen Paradigmenwechsels – und nur in diesem Kontext¹⁶⁸ – verstanden wäre die Einführung eines bedingungslosen Grundeinkommens ein bedeutsamer «Teil der Lösung»:¹⁶⁹ eine voraussichtlich hochwirksame staatliche Unterstützungsmaßnahme für die Entwicklung einer freiheitlichen, gerechten und zukunftsfähigen Gesellschaft.

4.5 Abschied vom Nebenwiderspruch

Allerdings verharret die Mehrheit der Grundeinkommensaktivistinnen und -aktivisten vorerst in der irrigen Meinung, das BGE könne ohne den anstehenden Paradigmenwechsel in der Ökonomie gedacht und eingeführt werden. Die Zukunft des Care-Sektors und das Problem seiner Jahrhunderte alten Naturalisierung wird im Mainstream der Debatte deshalb gewohnheitsmäßig kurz und bündig unter der Frage abgehandelt, wie denn dereinst mit den «unangenehme[n] Arbeiten» und ihrer geringen «Anerkennung»¹⁷⁰ umgegangen werden solle. In der Grundeinkommensgesellschaft, so die gängige Antwort, gebe es «drei Möglichkeiten für die ungeliebten Arbeiten. Erstens: Jede und jeder macht sie selber. Für Arbeiten im öffentlichen Raum koordinieren wir uns in der Nachbarschaft. Die zweite Möglichkeit ist, dass wir die unangenehmen Arbeiten den Maschinen und Robotern überlassen. Denn einige dieser Arbeiten würden sich rationalisieren lassen. Die dritte Möglichkeit ist die Aufwertung dieser... Arbeiten, die unattraktiv sind. Um deren Verrichtung weiterhin zu gewährleisten, müssten solche Arbeiten tendenziell besser bezahlt und allgemein attraktiver ausgestaltet werden als heute.»¹⁷¹

Die Rückfragen liegen auf der Hand: Welche Tätigkeiten genau sind «unangenehm» und warum? Inwiefern fallen sie mit dem Care-Sektor zusammen? Wie soll mit den vielen «ungeliebten» Arbeiten in Privathaushalten umgegangen werden, die sich zum einen oft auf Menschen, zum Beispiel Säuglinge oder gebrechliche Alte beziehen, die sie nicht «selber machen» können, die zum anderen nicht «besser bezahlt» werden können, weil sie normalerweise überhaupt nicht bezahlt werden? Warum hat die hier als Selbstregulierungsautomatismus postulierte «Aufwertung» von Care-Arbeiten im Kontext des seit Jahren chronischen Pflegenotstands nicht längst stattgefunden? Könnte es sein, dass Care, weil es einer Logik der Notwendigkeit¹⁷² folgt und sich deshalb weder dem gängigen «freien» Spiel aus Angebot und Nachfrage noch den üblichen Methoden des Arbeitskampfes einordnen lässt, auch in der Grundeinkommensgesellschaft nicht aufgewertet und besser bezahlt, sondern weiterhin gratis oder unterbezahlt von denen geleistet würde, die man darauf konditioniert hat? Woher sollen diejenigen, die man über viele Generationen in die Natur und damit in die Stummheit hinein definiert hat, plötzlich das Sprechen

168 Ina Praetorius 2014.

169 Vgl. Ronald Blaschke et al. 2013.

170 Christian Müller et al. 2012, 77f.

171 Ebd., 78f.

172 Antje Schrupp 2013; vgl. auch Artikel «Notwendigkeit» in Ursula Knecht et al. 2012, 103f.

und damit die beredte Verteidigung ihrer Interessen gelernt haben?¹⁷³ Was bedeutet die treuherzige Erwartung, die naturalisierten Zuarbeiterinnen und Zuarbeiter des vermeintlich freien Marktspiels würden sich schon selber melden und dann per Lohnregulierung integriert, für die tatsächlich im herkömmlichen Sinn artikulationsunfähige außermenschliche Natur und damit für die ökologische Nachhaltigkeit des Projekts BGE?

Die offensichtlich unkritische Sicht des tendenziell von weißen Männern dominierten BGE-Mainstreams folgt, nicht überraschend, der vor allem in der Linken eingespielten Auffassung, bei der Geschlechterfrage – und damit, wie inzwischen deutlich geworden ist, logischerweise auch der ökologischen Frage – handle es sich um einen «Nebenwiderspruch». Nebenwidersprüche, so nimmt man an, verschwinden von selbst, sobald die gesellschaftlichen Verhältnisse sich durch die Lösung des Haupt- oder Grundwiderspruchs, etwa desjenigen zwischen Kapital und Arbeit, geändert haben. Die Unterscheidung von Haupt- und Nebenwidersprüchen folgt ihrerseits der dichotomen Ordnung, der zufolge der *Oikos* als vorökonomische und «vopolitische Gemeinschaftsform»¹⁷⁴ und die außermenschliche Natur als willenloses Materiallager keine eigene Dynamik kennen – so wie laut Aristoteles auch «der Sklave [...] nur geringer Tugend bedarf, gerade genügend, damit er nicht aus Zuchtlosigkeit oder Trägheit den Dienst versäumt».¹⁷⁵

Mit der Aufhebung der dichotomen Ordnung als solcher erübrigt sich diese von Feministinnen längst widerlegte Hierarchisierung von erst- und zweitrangigen Befreiungsbewegungen, zusammen mit vielen anderen eingespielten Verhaltensweisen, etwa der häufig als Galanterie getarnten Verachtung des Denkens von Frauen,¹⁷⁶ die sich noch heute in der verbreiteten (nicht nur) männlichen Angelegenheit niederschlägt, feministische Analysen nicht zur Kenntnis zu nehmen. Warum? Weil *Materia* per Definition stumm ist und allenfalls als Echo fungieren, nicht aber Neues sagen kann?¹⁷⁷ Oder weil die Angst vor Privilegienverlust und Durch/Ein/Ander größer ist als die Lust auf Veränderung?

4.6 Dreckarbeit: Eine Spurensuche

Es gibt andere, besser durchdachte Möglichkeiten, sich auf die Grundeinkommensgesellschaft vorzubereiten, als die Vermeidungsstrategie in der Tradition der Hierarchisierung vermeintlicher Haupt- und Nebenwidersprüche. Eine davon ist die neugierige, systematische Fokussierung auf die «ungeliebten» Tätigkeiten und damit auf die weitgehend unerforschten¹⁷⁸ «niederen» Bereiche der symbolischen

¹⁷³ Vgl. dazu die vieldiskutierte, erstmals von Gayatri Spivak formulierte Frage des Postkolonialismus: «Can the Subaltern speak?» Siehe Gayatri Spivak 2007.

¹⁷⁴ Helmut Thielicke 1968, 316.

¹⁷⁵ Aristoteles 1973, 67.

¹⁷⁶ Heidemarie Bennent 1985.

¹⁷⁷ Ina Praetorius 2009.

¹⁷⁸ Neuerdings gibt es erfreuliche Ansätze zur Erforschung von Dreckarbeit, vgl. z.B. Lena Schürmann 2013. Vgl. zu einer früheren künstlerischen Auseinandersetzung: «The Maintenance Art Manifesto» (1969) von Mierle Laderman Ukeles.

und sozialen Ordnung: Was man zuweilen «Dreckarbeit» nennt, kommt häufig mit dem in Berührung, was «Kot», «Stuhl», «Fäkalien» oder «Scheiße» heißt. Weil alle Menschen Teil der Natur sind, ist es, bei aller Sehnsucht nach reinigender Vergeistigung, ein unabänderliches Faktum, dass wir nicht nur ununterbrochen mit Luft, Wasser und Nahrung versorgt werden müssen, sondern auch Schmutz produzieren. Dreck in allen seinen Spielarten verschwindet nicht von selbst, sondern muss aufgefangen, weggeputzt, in Sanitäreinrichtungen verwaltet, entsorgt oder umgewandelt werden, zum Beispiel in Düngemittel oder Biogas. Statt sich dieser vermeintlich beschämenden¹⁷⁹ Seite allen Lebens und der entsprechenden Arbeit scheinbar zu entledigen, indem man sie in abhängige Sphären, geringgeachtete und schlecht honorierte Berufe, Euphemismen und außerökonomische Diskurse verdrängt, kann man sie im Sinne einer Dekonstruktion der dichotomen Ordnung systematisch in den Fokus rücken. Das *ABC des guten Lebens*, enthält deshalb einen Artikel zum Thema «Scheiße»:

«Die Tabuisierung der Scheiße [...] verhindert, dass Scheiße als Grundlage des Lebens [...] anerkannt wird. Die Tatsache, dass Scheiße als Dünger neue Nahrung entstehen lässt, ist ein [...] Beleg dafür, dass wir mit allem Leben auf Kooperation angelegt sind. Dabei erkennen sich die Menschen selbst als in den Kreislauf des Lebens eingebundene bedürftige, von anderen abhängige, körperliche und vergängliche Wesen. [...] Scheiße und den Umgang damit explizit zu benennen und sichtbar zu machen, bedeutet, essentielle und in der herrschenden Ordnung wenig beachtete Lebensvollzüge und Sphären, wie Haushalt, Landwirtschaft, Pflege und Reinigung [Care] ins Zentrum des Denkens und Handelns zu setzen. Es besagt, sich systematisch mit deren Bedeutung und der Bedeutung der damit verbundenen Tätigkeiten auseinanderzusetzen – ebenso wie mit der Bedeutung der Menschen, die diese Tätigkeiten ausführen. Um eine solche Auseinandersetzung zu stärken, braucht es [...] eine Theorie, Ökonomie und Ethik der Scheiße. Einige von uns Autorinnen haben damit unter dem Schlagwort «Scheißologie» bereits angefangen.»¹⁸⁰

Insofern «arbeitsteiliges Wirtschaften [...] eine gesellschaftliche Veranstaltung zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse der Lebenserhaltung und der Lebensqualität»¹⁸¹ ist, sind Tätigkeiten, die sich mit der Verarbeitung oder Entsorgung von Scheiße und anderen zuweilen als unangenehm oder ekelhaft empfundenen Stoffen – Urin, Leichen, Erde, Dung, Müll... – befassen, nicht nur ein notwendiger, sondern ein zentraler Teil der Ökonomie. Wenn die Müllabfuhr oder die Reinigungsdienste ausfallen, wenn Landwirte oder Frauen streiken wie am 14. Juni 1991 in der Schweiz, wird dies schlagartig augenfällig. Sobald sich die Ökonomie wieder um

¹⁷⁹ Vgl. Kap. 1.2 dieses Essays, besonders Anm. 28.

¹⁸⁰ Ursula Knecht et al. 2012, 115f.

¹⁸¹ Vgl. Anm.2.

ihre selbstdefinierte Mitte organisiert, muss sie Dreckarbeit und Scheiß-Jobs daher ausdrücklich in ihren Gegenstandsbereich einbeziehen, unabhängig davon, wer sie wann wo und unter welchen Bedingungen verrichtet und ob sie in den Geldkreislauf einbezogen sind oder nicht. Ob der experimentelle Begriff «Scheißologie», den die Autorinnen des ABC als systematische Klammer für die anstehende viel-dimensionale Erforschung der vorerst weitgehend voneinander isolierten Bereiche von Dreck- und Drecksarbeit vorschlagen, sich bewähren und durchsetzen wird, ist offen. Dass es an diesem Punkt, an dem es darum geht, die Abhängigkeit aller von der Entsorgung und Verarbeitung «ekliger» Stoffe systematisch zu reflektieren, einer Provokation und, zumindest für eine gewisse Zeit, einer deutlichen Schwerpunktsetzung bedarf, erscheint mir plausibel.

4.7 Das Denken der Geburtlichkeit

Der platonische Sokrates hielt geborenes Leben (samt aller Freude und aller Scheiße) ausdrücklich für eine lästige Vorstufe des eigentlichen geistigen Seins, das erst mit dem Tod beginnt:

«Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen wegen der notwendigen Nahrung, [...] und auch mit Gelüsten und Begierden, Furcht und mancherlei Schattenbildern und vielen Kindereien erfüllt er uns [...]. Offenbar werden wir haben, was wir begehren und wessen Liebhaber wir zu sein behaupten, die Weisheit, wenn wir tot sein werden. [...] Denn alsdann wird *die Seele für sich allein sein*, abgesondert vom Leibe, vorher aber nicht.»¹⁸²

Angesichts dieser Ur-Überzeugung des westlichen Denkens, deren umfassende Rezeption auch die christliche Theologie über Jahrhunderte zur «Jenseitsreligion» gemacht hat, erstaunt es nicht, dass man Menschen lange wie selbstverständlich «die Sterblichen» genannt hat. Heute wird die offensichtliche, aber denkerisch fast durchgängig verdrängte Tatsache wiederentdeckt, dass Menschen auch *geburtlich* sind. Diesseits der stereotyp-dualistischen Auffassung, geboren zu werden bedeute, in den Körper als in ein Seelengefängnis eingeschlossen zu werden, erscheint menschliche Existenz neu als *überraschend, einmalig, initiativ, frei in Bezogenheit*. Den Anfang machte im Jahr 1951 Hannah Arendt. Auf den letzten Seiten ihres Monumentalwerkes «Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft» verweist sie auf die Tatsache, dass Menschen nicht, wie einige Existentialisten meinten, «von ungefähr in die Welt geworfen»,¹⁸³ sondern als Neulinge in ein geordnetes Generationen- und Beziehungsgewebe geboren werden. Nichts anderes kann nach dem Holocaust Hoffnung stiften:

¹⁸² Platon 1987, 16 [Hervorhebungen I.P.]. Vgl. Anm. 25.

¹⁸³ Hannah Arendt 1985, 174.

«Wie das eiserne Band des Terrors, der aus vielen Menschen *einen* Menschen machen will, verhindern muss, dass mit der Geburt eines jeden Menschen ein neuer Anfang in die Welt kommt, eine neue Welt anhebt, so soll der Selbstzwang der Logik verhüten, dass jemand irgendeinmal neu anfängt zu denken [...]. *Initium ut esset, creatus est homo* – «damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen», sagt Augustin. Dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen.»¹⁸⁴

In ihrem zweiten Hauptwerk, der *Vita Activa*, knüpft Arendt an diesen Gedanken an und entwickelt ihn zu einer postdichotomen Theorie der Freiheit und des Handelns:¹⁸⁵

«Weil jeder Mensch auf Grund des Geborenses ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.[...] Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statistisch erfassbaren Wahrscheinlichkeiten, er ist immer das unendlich Unwahrscheinliche; er mutet uns daher, wo wir ihm in lebendiger Erfahrung begegnen [...], immer wie ein Wunder an. [...] Und diese Begabung für das schlechthin Unvorhersehbare wiederum beruht [...] auf dem alles menschliche Zusammensein begründenden Faktum der Natalität [...], der Gebürtlichkeit, kraft derer jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist.»¹⁸⁶

Denkerinnen und Denker wie Artur Boelderl, Barbara Bronnen, Adriana Cavarero, Andrea Günter, Luce Irigaray, Ludger Lütkehaus, Luisa Muraro, Hans Saner, Christina Schües, Hanna Strack haben seither an die Arendt'schen Gedanken zur Natalität auf unterschiedliche Weise angeknüpft.¹⁸⁷ So hat Hans Saner den schon bei Arendt angelegten Zusammenhang zwischen dem *memento nasci* und neu zu denkenden Kategorien des Menschlichen – Anfangen, Neugier, Spiel, Ausprobieren, Hoffen, Zeit haben, Einzigartigkeit, Fantasie – herausgearbeitet.¹⁸⁸ Und er hat eine lange verschwiegene Selbstverständlichkeit auf den Punkt gebracht: «Der Mensch ist sterblich von Anfang und geburtlich bis in den Tod.»¹⁸⁹

Christina Schües hat die Geschichte der Ausblendung der Geburt aus dem westlichen Denken minutiös nachgezeichnet.¹⁹⁰ Adriana Cavarero, Andrea Günter, Luce Irigaray und Luisa Muraro schaffen Verbindungen zu feministischen Diskursen. Sie zeigen, dass die Ausblendung des realen Anfangs und seiner Bedeutung für das ehemalige «Diesseits» eng mit dem anfänglichen symbolischen

¹⁸⁴ Hannah Arendt 2009, 970, 979.

¹⁸⁵ Hannah Arendt 1985, 164–243.

¹⁸⁶ Ebd., 166f.

¹⁸⁷ Zu den Literaturangaben vgl. Ina Praetorius 2011a und 2011b.

¹⁸⁸ Hans Saner 1987.

¹⁸⁹ Ebd., 31.

¹⁹⁰ Christina Schües 2008.

«Muttermord» – der Gleichsetzung des Mütterlichen mit stummer *Materia*, der Entfernung der Xanthippe aus dem Kreis der Philosophen – zusammenhängt. Und sie erkennen den Zusammenhang zwischen dem Verschweigen des realen Anfangs und der Fixierung auf ein – vielfach verfasstes – Jenseits, das den Blick ablenkt vom sinnerfüllten Hier und Jetzt.

«Der Blick auf die Geburt weist [...] auf *den* Ort, von dem sich der männliche Blick hat abwenden wollen, um stattdessen angsterfüllt den Tod als Maßstab der menschlichen Existenz zu fixieren. Daher rührt ein ursprünglicher symbolischer Muttermord und ein obsessives Verlangen nach Dauer in der abendländischen Philosophie, das den ewigen Gegenständen des Denkens die Aufgabe zuweist, die Männer/Menschen vor jenem Tode zu erretten, den sie als Ort ihres Sinns erwählten, als sie – nicht zufälligerweise – beschlossen, sich *die Sterblichen* zu nennen.»¹⁹¹

Sich selbst als geburtlich – oder in monastischer Tradition: als täglich neu geboren – zu empfinden, eröffnet überraschende Zugänge zur eigenen Handlungsfähigkeit außerhalb vorgezeichneter Wege gerade dadurch, dass Freiheit und Abhängigkeit nicht mehr als unvereinbar, sondern als zusammengehörig erfahren werden: Wer die eigene Geburthlichkeit lebt, braucht für die postdichotome Transformation keine weltlos fixierte Moral, keine Parteidoktrin, und Gleichstellung nur als pragmatisch verstandenes Instrument zum Abbau ungerechtfertigter Privilegien. Er oder sie braucht Beziehungen zu anderen Menschen, die sich *als Verschiedene* außerhalb vorgefertigter Identitäten in bezogener Freiheit zu orientieren und immer neu zu organisieren wissen. Angesichts dieser Freiheit, das eigene Leben wie einen «Faden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat»¹⁹² verliert das vielfältig verfasste Jenseits – von der Hölle bis zur Wallstreet, vom Weltuntergang bis zum Paradies, von der politischen Ideologie bis zum religiösen Dogma – tatsächlich deutlich an positiver wie negativer Attraktivität.

4.8 Das «Andere» dazwischen: Postdichotome Rekonstruktion des Religiösen

Dass die christliche Tradition eine göttliche Geburt – und erst als Konsequenz daraus «Kreuz und Auferstehung» – in die Mitte rückt, ist nur einer von vielen Hinweisen auf ihre Offenheit für postpatriarchale Neuinterpretationen. Nicht aus Zufall war es eine nichtgläubige Jüdin, die diese spezifische Anschlussfähigkeit prägnant zur Sprache gebracht hat:

«Das ›Wunder‹ besteht darin, dass überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft

¹⁹¹ Adriana Cavarero 1992, 17. Vgl. auch schon Luce Irigaray 1980.

¹⁹² Hannah Arendt 1985, 174.

ihres Geborensseins. Nur wo diese Seite des Handelns voll erfahren ist, kann es so etwas geben wie ›Glaube und Hoffnung‹, also jene beiden wesentlichen Merkmale menschlicher Existenz, von denen die Griechen kaum etwas wussten. [...] Dass man in der Welt Vertrauen haben und dass man für die Welt hoffen darf, ist vielleicht nirgends knapper und schöner ausgedrückt als in den Worten, mit denen die Weihnachtsoratorien ›die frohe Botschaft‹ verkünden: ›Uns ist ein Kind geboren!‹»¹⁹³

Nicht nur christliche feministische Theologinnen haben in den vergangenen Jahrzehnten begonnen, unter dicken Schichten patriarchaler Dogmatik zukunftsfähige Aspekte ihrer Religionen zu entdecken. Längst finden, diesseits nur scheinbar allein maßgeblicher institutioneller und lehramtlicher Vorgaben, grenzüberschreitende Verständigungsprozesse zur kooperativen Entfaltung solcher Traditionselemente statt. Im «ABC des guten Lebens» heißen sie «intervitale Gespräche»:

«Intervitale Gespräche sind experimentelle Dialoge, die von den Sinn- und Gestaltungsfragen der Menschen her postpatriarchale Sinnbezüge erschaffen. In intervitalen Gesprächen werden nicht geschlossene Lehrgebäude gegeneinander abgegrenzt, sondern neue Ideen entwickelt und Traditionen auf ihre Alltagstauglichkeit, ihr Befreiungspotential und ihre Transformationsfähigkeit befragt: Welche Bruch- und Versatzstücke der offiziellen Dogmatik helfen in konkreten Situationen weiter? Wie kann ich die Weisheit meiner Vorfahrinnen und Vorfahren neu beleben, ohne meine Nachbarinnen auszuschließen? Welche Worte und Gesten passen zu unseren Bedürfnissen und Erfahrungen? Sollten wir neue erfinden?»¹⁹⁴

Zwar nennt sich der Okzident noch immer zuweilen «das christliche Abendland». Dass die Zukunft der Antwort auf Sinnfragen sich aber nicht im Rahmen einer einzigen Tradition formulieren lässt, ist für die im Schweizer «Interreligiösen Think Tank» versammelte Avantgarde längst klar. In einem interreligiösen Manifest «Weibliche Freiheit und Religion sind vereinbar» haben diese Forscherinnen verschiedener Herkunft auf den Begriff gebracht, warum und wie sie an einer von Religion geprägten Lebensweise festhalten wollen:

«Wir verstehen unter Religiosität eine bestimmte Einstellung zur Welt und zum menschlichen Dasein. Diese Einstellung besteht vor allem darin, einen unverfügbaren Horizont anzuerkennen, der von keinem Menschen und keiner Gruppierung in Besitz genommen werden kann. In den monotheistischen Traditionen wird dieses Umfassende meist ›Gott‹ genannt. In nichtmonotheistischen Weltansichten ist zum Beispiel von der ›Urquelle des Lebens‹, von ›Weg‹, ›Leere‹ etc. die Rede. Gemeinsam ist allen in diesem Sinne religiösen

¹⁹³ Hannah Arendt 1985, 243.

¹⁹⁴ Ursula Knecht et al. 2012, 85.

Menschen, dass sie, weil sie um die Unverfügbarkeit der letzten Wahrheit wissen, Respekt vor Anderen haben, die Sinn und Lebensenergie aus anderen Traditionen schöpfen.»¹⁹⁵

Die religiösen Traditionen der Welt postpatriarchal zu erschließen ist ein selbstverständlicher Beitrag zu einem guten globalen Zusammenleben, denn in postsäkularen Zeiten schneidet sich die menschliche Vernunft nicht länger «von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung»¹⁹⁶ ab. Die scheinbar festgefügtten Grenzen zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Gefühl, Mythos und Logos, Öffentlichkeit und Privatsachen lösen sich im Durch/Ein/Ander auf. Intervitale Gespräche zwischen religiösen Menschen aller Traditionen und denen, die «die vom Gebete gerühmten Wirkungen auf eine andere Weise erreichen [...] [und] desselben nicht nötig haben,» sind fällig in einer Zeit, in der die Sinnfrage neu im öffentlichen Raum erscheint.

Was die christliche Tradition angeht, so könnte es sich als interessant erweisen, dass die Vorsilbe *Kar-* mit dem englischen *Care* verwandt ist:¹⁹⁷ Diese Vorsilbe, die sich in der «Karwoche» und im «Karfreitag», dem wichtigsten protestantischen Feiertag, findet, leitet sich vom althochdeutschen «Kara» ab, das einst «Klage» oder «Trauer» bedeutete und dem gotischen Begriff «chara» entspricht, der seinerseits mit dem englischen *Care* verwandt ist, also auch «Sorge» und «Fürsorge» bedeutet. Wie würde es sich anfühlen, die Karwoche als Care-Woche zu begehen? Also nicht die Trauer um den gekreuzigten Erlöser, sondern die Begeisterung für dessen fürsorgezentrierte Lebensform ins Zentrum zu stellen? An Ostern, dem Fest der Auferstehung, könnten wir dann den Aufstand für ein Daseinsverständnis des immerwährenden liebevollen Durch/einander feiern.

4.9 Sumak Kawsay und Gross National Happiness

Das andine Konzept *Sumak kawsay* ist seit 2008 beziehungsweise 2009 in den Verfassungen Ecuadors und Boliviens verankert. Wie viele andere (partiell) europäisch sozialisierte Denker übersetzt der deutsch-brasilianische Befreiungstheologe Paulo Suess es als *buen vivir: gut(es) Leben*. Allerdings fügt er gleich hinzu, *Sumak kawsay* sei keineswegs umstandslos gleichzusetzen mit dem okzidentalischen Konzept des guten Lebens, das üblicherweise auf die aristotelische *Eudaimonia* zurückgeführt wird und in der dichotomen Metaphysik fest verankert ist. Vielmehr gehe es beim zeitgenössischen Bezug auf *Sumak kawsay* um einen in andiner Kosmologie und Anthropologie gründenden, mit westlichen Denken nicht ohne weiteres kompatiblen ausdrücklichen «Bruch mit einem auf Beschleunigung, Akkumulation, Wirtschaftswachstum, Export und Ausbeutung von Natur und Mensch basierendes Entwicklungsmodell». Gemeint ist «die Suche nach Prinzipien und Orientierungen

¹⁹⁵ Interreligiöser Think Tank 2011, 2. Vgl. dazu auch Ina Praetorius 2014a, 65–73.

¹⁹⁶ Ebd., 47.

¹⁹⁷ Duden 1963, Art. Karfreitag.

für einen neuen und stets unfertigen Sozialvertrag. Das «gute Leben», auf der Grundlage von kultureller Verschiedenheit und sozialer Gerechtigkeit, ist [dabei, I.P.] eingebettet in ein komplexes und nicht-lineares Konzept von Anerkennung, Wertschätzung und Dialog, in dem Mensch und Natur gleichberechtigte Partner sind».¹⁹⁸

Die angemessene Alleinzuständigkeit westlicher Traditionen für die Definition des Guten bestreitet auch das in Art.9 der Verfassung Bhutans von 2008 verankerte Staatsziel des «Gross National Happiness»¹⁹⁹ – ins Deutsche meist als «Bruttosozialglück» übersetzt. Auch dieses Konzept grenzt sich gegen einseitig auf wirtschaftliche Effizienz ausgerichtete Entwicklungsmodelle und die implizit darin enthaltenen westlichen Begründungsmodelle ab. Es verbindet in buddhistischer Tradition materiellen Wohlstand mit «spirituelle[m] Wohlbefinden in harmonischer Zufriedenheit»²⁰⁰ und definiert fünf Kernbereiche, in denen sich Glück vorrangig realisiert: Menschliche Entwicklung, ausgewogene Entwicklung, Erhaltung der Umwelt, Bewahrung von Kultur und historischem Erbe und gute Regierungsführung.

Während solche bereits weit fortgeschrittene Initiativen im hiesigen akademischen Betrieb oft Ratlosigkeit auslösen und als «radikaler Systembruch»²⁰¹ empfunden werden, ist es tatsächlich nichts als logisch, dass angesichts des Zusammenbruchs westlicher Dominanz andere Traditionen wiederentdeckt und – etwa durch ihre Aufnahme in Verfassungen – als maßgeblich etabliert werden. Inwieweit solche Alternativen zukunftsfähig sind, lässt sich nicht allgemein, sondern nur im Einzelfall und sicher nicht vom europäischen Schreibtisch aus entscheiden.

4.10 Von der Menschenwürde zur Würde der Kreatur

Dass Abweichungen vom scheinbar vorgezeichneten Pfad westlich-säkularer Ethik und Rechtstheorie auch mitten in Europa möglich sind, zeigt sich zum Beispiel daran, dass die Schweizer Stimmbürgerinnen und Stimmbürger am 17. Mai 1992 per Volksabstimmung beschlossen haben, den Begriff der «Würde der Kreatur», in ihre Verfassung aufzunehmen.²⁰²

«Der Bund erlässt Vorschriften über den Umgang mit Keim- und Erbgut von Tieren, Pflanzen und anderen Organismen. Er trägt dabei der Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch, Tier und Umwelt Rechnung und schützt die genetische Vielfalt der Tier- und Pflanzenwelt.»²⁰³

Der Begriff der «Kreatur»²⁰⁴ ist, durchaus vergleichbar mit *sumak kawsay*, ein religiöser Fremdling in der säkularen Rechtssprache. Zwar entstammt er der christlichen

¹⁹⁸ Paulo Suess 2012, 27f.

¹⁹⁹ Vgl. Michael Lysander Fremuth et al. 2010.

²⁰⁰ Ebd., 12.

²⁰¹ Anna Findl-Ludescher et al. 2012, 36 und passim.

²⁰² Vgl. dazu Ina Praetorius 2008.

²⁰³ Art. 120 Abs. 2 der am 18. April 1999 revidierten Schweizerischen Bundesverfassung.

²⁰⁴ Kreatur zu lat. *creare*/erschaffen, *creatura*/Geschaffenes, Geschöpf.

Tradition und ist damit weniger weit entfernt vom okzidental Mainstream als die Kosmologie der Andenvölker. Dennoch hat auch die verfassungsmäßige Verankerung der «Würde der Kreatur» in den betroffenen «normalen» Wissenschaften vorerst viel Ratlosigkeit, zuweilen Abwehr ausgelöst. Gerade weil der Begriff der Würde im Zentrum moderner Ethik und Rechtstheorie steht, ist die Verwirrung groß: Wie soll eine Selbstzwecklichkeit, die bisher immer in *Abgrenzung* zur nicht-menschlichen Natur definiert wurde und exklusiv dem «Ebenbild Gottes» und «Vernunftwesen» Mensch vorbehalten war, auf die nichtmenschliche Natur übertragen werden?

Auf den Angelpunkt der «Würde des Menschen» sind bis heute tatsächlich die grundlegenden Rechte aller Menschen bezogen, wie sie etwa als «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte» am 10. Dezember 1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verkündet und inzwischen von fast allen Mitgliedsstaaten ratifiziert wurden. Artikel 1 dieser Erklärung lautet:

«Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begeben.»²⁰⁵

Allerdings wirkt der Begriff der «Brüderlichkeit» im 21. Jahrhundert ähnlich deplatziert wie die bis heute nicht ausdrücklich außer Kraft gesetzte Bindung der Würde an die von Kant «gleichsam»²⁰⁶ heiliggesprochene Vernunftbegabung – eine Begabung, die nach Meinung Kants weder Frauen²⁰⁷ noch Nichtweiße noch Menschen mit geistiger Behinderung eindeutig besitzen. Befremdlicher noch als solche impliziten Parteilichkeiten erscheint heute die von der römisch-katholischen Kirche noch immer aufrechterhaltene Auffassung, es gebe, trotz «der festen Überzeugung, dass Männer und Frauen die gleiche Würde besitzen»²⁰⁸ zusätzlich noch «jene Würde und Berufung, die sich aus der spezifischen Verschiedenheit und personalen Eigenart von Mann und Frau ergeben».²⁰⁹ Solche inneren Widersprüche im Begriff der Menschenwürde enthüllen, dass dieser Begriff keineswegs so zeitenthoben – und damit sakrosankt – ist, wie das durchaus verständliche und begrenzt sinnvolle Pathos glauben macht, das ihn oft umgibt. Der Begriff der Würde, so zentral er für die Menschenrechtstradition sein mag und so wichtig er auch in Zukunft bleiben wird, hat, wie jedes Wort, eine Geschichte und ist stets im Wandel

²⁰⁵ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, 2. Auch das am 23. Mai 1949 für die drei Westzonen verabschiedete, seit dem 3. Oktober 1990 für ganz Deutschland geltende Grundgesetz beginnt mit der Anrufung der unverlierbaren Menschenwürde: «Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.» (Art. 1 Abs. 1 GG).

²⁰⁶ «Diese Schätzung [des Vernunftwesens Mensch I.P.] gibt [...] den Wert einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.» Siehe Immanuel Kant 2000 a, 445.

²⁰⁷ «Ich glaube schwerlich, dass das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sei[...]» (vgl. Anm. 53).

²⁰⁸ Die frohe Botschaft Jesu 2013, 66. Vgl. Anm. 38.

²⁰⁹ Apostolisches Schreiben *Mulieris Dignitatem* 1988, 10. Vgl. Anm. 37.

begriffen: Angesichts der Herausforderung, das Menschliche wieder als Teil der Natur zu denken, gilt es, einen Begriff der Würde zu entwickeln, der nicht mehr auf der obsolet gewordenen Trennung von «menschlicher Kultur» und «roher Materie»²¹⁰ beruht und damit mehr schützt als die Interessen einiger Menschen gegenüber einer Natur, die als diesen Menschen äußerlich konzipiert ist. Die Irritation, die der bereits in den Verfassungsrang erhobene Begriff der «Würde der Kreatur» auslöst, birgt in diesem Sinne transformatives Potential, zumal ein per Volksabstimmung gebilligter Verfassungsartikel nicht als Leerformel oder juristische Spielerei abgetan werden kann. Auch in der längst nicht abgeschlossenen Debatte um diesen Begriff, in der es um die Frage geht, wie sieben – bald mehr – Milliarden menschliche Würdeträgerinnen und Würdeträger sich und ihre Zukunft *zusammen* mit der lebendigen Natur, an der sie teilhaben, schützen können, wird sich das Denken der Geburtlichkeit, womöglich in Kombination mit dem Ansatz «Enlivenment», als hilfreich erweisen.²¹¹

4.11 Queer Ecology

Es ist nichts als konsequent, dass im postpatriarchalen Durch/Ein/Ander auch die Geschlechterdifferenz selbst sich entdualisiert. Warum sollte ausgerechnet die im Zentrum der dichotomen Ordnung gesetzte repressive Zweisamkeit der Dekonstruktion widerstehen? Dass der Vatikan die seit Judith Butlers «Gender Trouble»²¹² vielfältig um sich greifende Queer-Theorie und -praxis als «Genderismus» fürchtet wie das Weihwasser den Teufel, ist nicht zufällig: Das Durchkreuzen – Queeren – der vermeintlich naturgegebenen hierarchisch verfassten Zweigeschlechtlichkeit durch die Gewissheit, dass es mehr als nur zwei Geschlechter und viel mehr genüssliche Formen des Zusammenlebens als die angeblich einzig natürliche heterosexuelle Monogamie gibt, setzt im Zentrum der dichotomen Ordnung an und hebt deren (latent) zentrales Dogma aus den Angeln.

Als «Queer Ecology»²¹³ hat das Queeren die Debatten um das Naturverhältnis der Menschen und um nachhaltiges Wirtschaften erreicht. Als eine wichtige Stimme im Konzert experimentell-postdichotomer Bewegungen transzendiert die Queer Ecology Dualismen wie die zwischen Frau und Mann, Innen und Außen,²¹⁴ Hetero- und Homosexualität, Subjekt und Objekt, Wissenschaft und Kunst, Natur und Kultur, Theorie und Praxis. Diesseits der Heteronorm fokussiert sie vor allem auf den Reichtum der mehr-als-menschlichen NaturKultur an sexuellen Varianten:

«In der Tat ist die Sexualität in der gelebten Welt, ob sie Reproduktionszwecken dient oder nicht, viel komplexer, vielgestaltiger und wechselhafter,

²¹⁰ Andreas Weber 2013, 26. Vgl. Anm. 8.

²¹¹ Vgl. dazu ebd. und Ina Praetorius 2008.

²¹² Judith Butler 1991.

²¹³ Sacha Kagan 2012, 25f., Timothy Morton 2010.

²¹⁴ Timothy Morton 2010, 274.

als noch vor ein paar Jahrzehnten unter dem Bann einer rein funktionalen Auffassung der Evolution angenommen [und gelehrt] wurde.»²¹⁵

«Biodiversität und Geschlechtervielfalt hängen eng zusammen [...]. Pflanzen und Tiere sind Hermaphroditen, bevor sie bisexuell sind, und sie sind bisexuell, bevor sie heterosexuell werden. Männliche und weibliche Individuen der meisten Pflanzen und der Hälfte aller Tiere können entweder gleichzeitig oder abwechselnd hermaphroditisch werden, und Hermaphroditen können männlich oder weiblich werden. Viele verändern permanent ihr Geschlecht[...]»²¹⁶

Auch herkömmliche Begrifflichkeiten wie «Umwelt» oder «Naturschutz» und die damit verbundenen Konzepte menschlichen Handelns bringt Queer Ecology in Bewegung: Wird Natur als außen und innen *zugleich* wahrgenommen, wird die Vorstellung, es gehe beim ökologischen Handeln um ein Kontrollieren oder Schützen von Bereichen «um uns herum», obsolet. Die Idee, Menschen könnten von einem souveränen Standpunkt aus natürliche Entwicklungen «planen» oder «im Griff haben», löst sich auf. Gesucht sind Formen und Begriffe für ein Zusammenwirken miteinander verbundener, in stetigem Wandel begriffener, kooperativ-konfliktiver Entitäten, die alle NaturKultur sind, sich gegenseitig beeinflussen und regulieren. Das Bild des Gehens durch eine Landschaft könnte diesem postdichotomen Verständnis von ökologischem Mit-Handeln nahekommen und bringt die klassische Vorstellung der unbeweglich am Schreibtisch sitzenden Forscherin heilsam durcheinander:

«Gehen ist [...] nicht nur eine alltägliche Praxis, die das Wesen Mensch zu tiefst kennzeichnet, sondern auch eine [...] Form von Aktionsforschung. Es gestattet ein beständiges verkörpertes Lernen. Auf dem Gehen basierende Praktiken setzen gelernte Dinge miteinander in Kontext, logisch und ökologisch, indem sie diese in eine reale Landschaft betten. [...] Aufgrund des langsamen Rhythmus ihrer Fortbewegung schärft die Gehende beständig ihre Aufmerksamkeit. Durch eine Gegend zu gehen heißt, sich zu verändern, sich auszutauschen, sich mit dem, was man findet, zu vergleichen. Das Gehen ist eine transversale Art, Erfahrungen zu machen, denn das Transversale ist das, was [...] verschiedene Realitätsebenen verbindet[...]»²¹⁷

²¹⁵ Sacha Kagan 2012, 30.

²¹⁶ Timothy Morton 2010, 276 [Übersetzung I.P.].

²¹⁷ Sacha Kagan 2012, 46f.

4.12 Care Revolution

Am 15. März 2014 eröffnete die Arbeitswissenschaftlerin Gabriele Winker in Berlin die erste *Aktionskonferenz Care Revolution* mit der Frage, was man sich unter einer «Care Revolution» vorstellen sollte:

«Wir meinen mit diesem Begriff ein politisches Handeln, das einen radikalen Wechsel des Ausgangspunkts politischer Argumentation vornimmt. Wir plädieren [...] für ein Handeln, das Politik und Wirtschaft nicht von Wachstumsraten, Profitsicherung und Gewinnmaximierung aus denkt, sondern von den menschlichen Bedürfnissen, also zentral auch von Sorgen und Versorgt-Werden. [...] Wir müssen [...] verdeutlichen, dass ein ökonomisches, ein gesellschaftliches System fähig sein muss, Grundbedürfnisse aller Menschen in ihrer Verschiedenheit zu befriedigen, ohne dabei Menschen aus anderen Weltregionen zu diskriminieren.»²¹⁸

Zwar sprach Gabriele Winker nicht ausdrücklich von einem Paradigmenwechsel. Die Intention der Aktionskonferenz, Menschen und Gruppierungen aus unterschiedlichen Care-Zusammenhängen – Privathaushalten, Pflege, Erziehung, Selbstsorge, Reinigungsgewerbe und mehr – zunächst in einen Erfahrungsaustausch zu bringen und zum gemeinsamen politischen Handeln zu motivieren, ließ die notwendige Arbeit an einer postdichotomen Theorie zunächst in den Hintergrund treten. Immerhin kam sie in Form eines Appells zur Sprache, die entstehende Care-Bewegung mit anderen sozialen Bewegungen zu vernetzen:

«Wir können [...] ausgehend von unseren unterschiedlichen Wünschen und Ideen unsere programmatischen Vorstellungen weiterentwickeln. Wichtig ist [...], dass wir unsere Gedanken zu einer neuen, an Care orientierten Ökonomie auch in andere soziale Bewegungen hineinragen. Ich denke hier an die Krisenproteste oder die wachstumskritische ökologische Bewegung. Daraus können andere soziale Bewegungen nur gewinnen und die Care-Bewegung kann gleichzeitig breiter und klarer, lauter und sichtbarer werden.»²¹⁹

Die Organisatorinnen der Berliner Aktionskonferenz hatten mit ungefähr 150 Teilnehmerinnen und Teilnehmern gerechnet. Es kamen fünfhundert. Menschen mit Behinderungen dachten zusammen mit ihren Betreuerinnen über das «Recht auf gute Assistenz» nach. Mütter und Väter deckten das Verschleiерungspotential des Propagandabegriffs «Work-Life-Balance» auf. Forscherinnen aus unterschiedlichen Disziplinen kamen mit autonom organisierten «Caring Communities» ins Gespräch. Eine polnische Care-Migrantin wurde als Pionierin gefeiert, weil sie einen

²¹⁸ Gabriele Winker 2014, 68.

²¹⁹ Ebd., 70.

Prozess gegen ihren Arbeitgeber gewonnen hatte, der sie als 24-Stunden-Betreuerin in der häuslichen Altenpflege nicht angemessen bezahlt hatte. Von den Folgen der Privatisierungspolitik im deutschen Gesundheitswesen, von prekären Zuständen in südeuropäischen Krankenhäusern, die durch die rigide Sparpolitik im Zuge der Eurokrise entstanden sind – und vom erfolgreichen Widerstand dagegen – wurde berichtet. Die Liste der überraschenden Begegnungen ließe sich verlängern.

Ob das inzwischen gegründete «Netzwerk Care-Revolution» zu dem Ort werden wird, an dem sich genügend Menschen sammeln, die verstanden haben, dass die Kämpfe von Pflegemigrantinnen um gerechten Lohn mit Experimenten kleinräumiger biologischer Landwirtschaft, der postpatriarchalen Arbeit an einer wirklichkeitsgerechten Sprache, dem Recht von Transsexuellen auf gesellschaftliche Anerkennung und vielem mehr *ursächlich zusammenhängen*, ist offen. Noch ist dieser transformative Ansatz zu jung. Dass im Begriff «Care», gerade weil er noch in transdisziplinärer Bewegung begriffen und noch nicht zum Eigentum einer Wissenschaft oder Partei geworden ist und als Anglizismus potentiell auf der ganzen Welt verstanden wird, das Potential liegt, das dichotome Paradigma zum «Kippen» zu bringen, scheint mir plausibel. Ich wünsche mir, dass die Berliner Konferenz «Care Revolution» vom März 2014 als Anfang einer großen Bewegung und als maßgebliches Element des postdichotomen Paradigmenwechsels in die Geschichte der Menschheit eingehen wird.

WEITERGEHEN

Die Liste, mit der ich meine Überlegungen zu einer bedürfniszentrierten Ökonomie des Selbstverständlichen vorläufig abschließe, ist geburtlich: eine persönliche, von unverwechselbaren Beziehungen und Bezogenheiten geprägte Sammlung von unterschiedlich gelagerten, vorerst weitgehend unverbundenen Anfängen. Trotz Internet kann niemand einen Überblick darüber gewinnen, was alles in der weiten Welt sonst noch geschieht. Deshalb ist die Liste offen und wartet auf Anknüpfungen und Weiterführungen, so wie die Welt auf immer neue Anfänge wartet, die einander kreuzen und queeren, sich aufeinander zu- und sich zu Netzwerken und neuen Synergien zusammen- und weiterbewegen.

Was meine westliche Tradition angeht, so bin ich überzeugt: die Entscheidung des platonischen Sokrates, Xanthippe und das Kind nach Hause in die Sprachlosigkeit zu schicken, ist reversibel. Wir können neu entscheiden, was wir für wirklich halten wollen: ein unsichtbares, körperloses Jenseits – Himmel, Hölle, Wallstreet –, oder das unersetzbare Dasein hier und jetzt, das wir als geborene, bedürftig-freie, sterbliche Wesen immer neu durch einander durch ein *Ander* lebensfreundlich gestalten. Womöglich haben wir uns schon entschieden.

LITERATUR

- ALLGEMEINE ERKLÄRUNG DER MENSCHENRECHTE: www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (02/01/2015)
- APOSTOLISCHES SCHREIBEN *Mulieris Dignitatem* von Papst Johannes Paul II über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des marianischen Jahres, Rom 1988: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_ge.html (30/10/2014)
- ARENDT, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München, 13. Aufl. 2009 (orig. 1951, deutsche Erstausgabe 1955)
- ARENDT, Hannah: Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München, 4. Aufl. 1985 (amerik. Orig. 1958)
- ARISTOTELES: Politik, übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon, München 1973
- ASHAUER, Günter: Grundwissen Wirtschaft, Stuttgart 1973
- BAIL, Ulrike et al. (Hrsg.): Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006 (BigS)
- BAUMANN, Hans et al. (Hrsg.): Care statt Crash. Sorgeökonomie und die Überwindung des Kapitalismus, Denknetz Jahrbuch 2013, Zürich 2013
- BENNENT, Heidemarie: Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur, Frankfurt/New York 1985
- BIESECKER, Adelheid: Der weibliche Zwilling der Ökonomie (2010), in: Dossier Care-Ökonomie: www.gwi-boell.de/de/2010/07/22/der-weibliche-zwilling-der-ökonomie (30/10/2014)
- BIESECKER, Adelheid; Christa Wichterich; Uta v. Winterfeld: Feministische Perspektiven zum Themenbereich Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität, Hintergrundpapier, 2012: www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/sonst_publicationen/Biesecker_Wichterich_Winterfeld_2012_FeministischePerspe.pdf
- BLASCHKE, Ronald; Werner Rätz (Hrsg.): Teil der Lösung. Plädoyer für ein bedingungsloses Grundeinkommen, Zürich 2013
- BOURDIEU, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1987
- BOVENSCHEN, Silvia: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt a.M., 2. Aufl. 1980
- BUTLER, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt 1991
- CARE, KRISE UND GESCHLECHT, *Widerspruch* 62, Zürich 2013
- CAVARERO, Adriana: Ansätze zu einer Theorie der Geschlechterdifferenz, in: Diotima Philosophinnengruppe aus Verona, Der Mensch ist zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz, Wien 1989, 65–102
- CAVARERO, Adriana: Platon zum Trotz, Berlin 1992
- DIE FROHE BOTSCHAFT JESU. Aufbruch zu einer neuen Kirche. Das apostolische Schreiben «Evangelii Gaudium – Freude am Evangelium» von Papst Franziskus, Leipzig 2013
- DOSSIER CARE ÖKONOMIE: Nachhaltig geschlechtergerecht wirtschaften und leben! Dossier der Heinrich-Böll-Stiftung/Gunda-Werner-Institut 2010ff.: www.gwi-boell.de/de/care-ökonomie-nachhaltig-geschlechtergerecht-wirtschaften-und-leben (02/01/2015)
- DUDEN: Das Herkunftswörterbuch. Die Etymologie der deutschen Sprache, Mannheim/Wien/Zürich 1963
- EISLER, Riane: The Real Wealth of Nations. Creating Caring Economics, San Francisco 2007
- FATHEUER, Thomas: Neue Ökonomie der Natur. Eine kritische Einführung, Berlin 2013: www.boell.de/de/2014/01/30/neue-oekonomie-der-natur

- FINDL-LUDESCHER, Anna et al. (Hrsg.): Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff, Wien 2012
- FREMUTH, Michael Lysander et al. (Hrsg.): Glückseligkeit des Drachens – die Philosophie des Glücks in Bhutan und anderswo, Köln 2010
- GENDER & CARE. Cutting edge pack. Topical Gender Knowledge, Brighton 2009: www.bridge.ids.ac.uk/go/bridge-publications/cutting-edge-packs/gender-and-care (02/01/2015)
- GILLIGAN, Carol: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1984 (engl. Orig. 1982)
- GLAUBE, VERNUNFT UND UNIVERSITÄT. Erinnerungen und Reflexionen, Ansprache von Benedikt XVI in der Aula Magna der Universität Regensburg am 12. September 2006: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (02/01/2015)
- GOETHE, Johann Wolfgang von: Faust. Der Tragödie erster Teil, Stuttgart 1986
- GRIFFIN, Susan: Frau und Natur, Frankfurt a.M. 1987
- GÜNTER, Andrea: L'Opera al nero: Die Arbeit am Symbolischen, in: Diotima und andere, Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen, Königstein/Taunus 1999, 246–254
- GÜNTER, Andrea: Frauen haben zu wenig Selbstbewusstsein? Hinterfragen lohnt sich (2008): www.bzw-weiterdenken.de/2008/08/frauen-haben-zu-wenig-selbstbewusstsein (02/01/2015)
- HABERMANN, Friederike: Halbinseln gegen den Strom. Anders leben und wirtschaften im Alltag, Sulzbach/Taunus 2009
- HABERMAS, Jürgen: Glauben und Wissen, in: Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, 37–56
- HAUSEN, Karin: Die Polarisierung der «Geschlechtscharaktere» – eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hrsg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, 363–393
- HEGEL, Georg Friedrich: Wilhelm, Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989
- INTERRELIGIÖSER THINK TANK: Weibliche Freiheit und Religion sind vereinbar. Manifest für eine differenzierte Debatte um Religion und Frauenrechte, Zürich 2011: http://interrelthinktank.ch/news_list.php?mastertable=category%5Fnews%5Fpage&masterkey1=3 (02/01/2015)
- IRIGARAY, Luce: Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt a.M. 1980 (frz. Orig. 1974)
- JAUCH, Ursula Pia: Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft, Wien 1988
- KAGAN, Sacha: Auf dem Weg zu einem globalen (Umwelt-)Bewusstseinswandel. Über transformative Kunst und eine geistige Kultur der Nachhaltigkeit, Berlin 2012
- KANT, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Immanuel Kant, Sämtliche Werke Bd. 2, o.O. 2000 (2000a), 405–469
- KANT, Immanuel: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen (1766), in: Immanuel Kant, Sämtliche Werke Bd. 6, o.O. 2000 (2000b), 269–323
- KANT, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), in: Immanuel Kant, Sämtliche Werke Bd. 4, o.O. 2000 (2000c), 220–226
- KANT, Immanuel: Vom Gebet, in: Sämtliche Werke Bd. 6, o.O. 2000 (2000d), 391f
- KEEL, Othmar: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Göttingen 2007 (2007a)
- KEEL, Othmar: Wie männlich ist der Gott der Bibel? Überlegungen zu einer unerledigten Frage, in: Elisabeth Gössmann et al. (Hrsg.), Der Teufel blieb männlich. Kritische Diskussion zur «Bibel in gerechter Sprache», Neukirchen-Vluyn 2007, 87–92 (2007b)
- KELLER, Evelyn Fox: Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft?, München, Wien 1986
- KHORCHIDE, Mouhanad: Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i.Br. 2012
- KNECHT, Ursula et al.: ABC des guten Lebens, Rüsselsheim, 2. Aufl. 2013

- KONTOS, Silvia; Karin Walser: ...weil nur zählt, was Geld einbringt. Probleme der Hausfrauenarbeit, Gelnhausen/Berlin/Stein 1979
- KUHN, Thomas: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a.M. 1973
- KURZ, Heinz D. (Hrsg.): Klassiker des ökonomischen Denkens, Bd. 1: Von Adam Smith bis Alfred Marshall, München 2008; Bd. 2: Von Vilfredo Pareto bis Amartya Sen, München 2009
- LADERMAN UKELES, Mierle: The Maintenance Art Manifesto (1969): www.feldmangallery.com/media/pdfs/Ukeles_MANIFESTO.pdf (23/01/2015)
- LAU, Mariam: Geschlechterneid, in: Hans Magnus Enzensberger et al. (Hrsg.): Die Neidgesellschaft, *Kursbuch* 143, Berlin 2001, 123–131
- MAMALOGIE. *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 21/22, Köln 1988
- MARX, Karl: Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843, MEW Bd. 1)
- MEILLASSOUX, Claude: «Die wilden Früchte der Frau». Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft, Frankfurt a.M. 1983
- MOLLER-OKIN, Susan: Women in Western Political Thought, Princeton 1979
- MORTON, Timothy: Guest Column: Queer Ecology (2010) , 273–282: www.academia.edu/1050754/Queer_Ecology (02/01/2015)
- MÜLLER, Christian; Daniel Straub: Die Befreiung der Schweiz. Über das bedingungslose Grundeinkommen, Zürich 2012
- MURARO, Luisa: Die symbolische Ordnung der Mutter, Frankfurt a.M./New York 1993
- MURARO, Luisa: Freudensprünge, in: Diotima und andere, Die Welt zur Welt bringen. Politik, Geschlechterdifferenz und die Arbeit am Symbolischen, Königstein/Taunus 1999, 268–270
- NEUWIRTH, Angelika: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Frankfurt a.M., 3. Aufl. 2010
- PLATON: Phaidon (Übersetzung von Friedrich Schleiermacher), Stuttgart 1987
- PLATON: Der Staat (Übersetzung von Friedrich Schleiermacher), Zürich o.J.
- PRAETORIUS, Ina: Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949, Gütersloh 1993
- PRAETORIUS, Ina: Nicht trivial noch sentimental. Ein Versuch über Ent-Trivialisierung als Methode in der Frauenforschung, in: dies., Skizzen zur feministischen Ethik, Mainz 1995, 58–65
- PRAETORIUS, Ina: Die Welt: ein Haushalt. Texte zur theologisch-politischen Neuorientierung, Mainz 2002
- PRAETORIUS, Ina (Hrsg.): Sich in Beziehung setzen. Zur Weltsicht der Freiheit in Bezogenheit, Rüsselsheim 2005
- PRAETORIUS, Ina: Auf dem Weg in eine postsäkulare Metaphysik oder: Der 17. Mai 1992 als Schlüsseldatum, in: Sabine Odparlik et al. (Hrsg.), Wie die Würde gedeiht. Pflanzen in der Bioethik, München 2008, 85–110
- PRAETORIUS, Ina: Warum lesen Männer kaum feministische Bücher? (2009): www.bzw-weiterdenken.de/2009/10/warum-lesen-manner-kaum-feministische-bucher (02/01/2015)
- PRAETORIUS, Ina: Immer wieder Anfang. Texte zum geburtlichen Denken, Ostfildern 2011 (2011a)
- PRAETORIUS, Ina: Wie kommen durch einander. Eine Passage, in: dies.; Rainer Stöckli (Hrsg.), Wir kommen nackt ins Licht, wir haben keine Wahl. Das Gebären erzählen, das Geborenwerden. 150 Szenen aus der Schönen Literatur zwischen 1760 und 2011, Herisau 2011, 195–222 (2011b)
- PRAETORIUS, Ina: Erbarmen. Unterwegs mit einem biblischen Wort, Gütersloh 2014 (2014a)
- PRAETORIUS, Ina: Care und Grundeinkommen. Oder: Postpatriarchal gedacht macht das bedingungslose Grundeinkommen Sinn, in: *Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich* 134 (2014), 99–111 (2014b)
- SANER, Hans: Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes, Basel 1977, 2. Aufl. 1987
- SCHRUPP, Antje: Erkennen, was notwendig ist, in: Ronald Blaschke, Werner Rätz (Hrsg.), Teil der Lösung. Plädoyer für ein bedingungsloses Grundeinkommen, Zürich 2014, 83–97
- SCHÜES, Christina: Philosophie des Geborenseins, Freiburg/München 2008

- SCHÜRMANN, Lena: Schmutz als Beruf. Prekarisierung, Klasse und Geschlecht in der Reinigungsbranche. Eine wissenssoziologische Untersuchung, Münster 2013
- SCHWEITZER, Rosemarie von: Einführung in die Wirtschaftslehre des privaten Haushalts, Stuttgart 1991
- SMITH, Adam: Der Wohlstand der Nationen (1789), München 1978
- SPIVAK, Gayatri: Can the Subaltern Speak?: Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2007
- STAUBLI, Thomas (Hrsg.): Vertikale Ökumene. Erinnerungsarbeit im Dienst des interreligiösen Dialogs, Fribourg 2005
- STAUBLI, Thomas; Silvia Schroer: Menschenbilder der Bibel, Ostfildern 2014
- SUESS, Paulo: Sich zusammensetzen. Thesen, Erfahrungen und Anfragen zum Beitrag von Kirchen und Religionen für ein gutes Leben aller, in: Anna Findl-Ludescher et al. (Hrsg.), Gutes Leben – für alle? Theologisch-kritische Perspektiven auf einen aktuellen Sehnsuchtsbegriff, Wien 2012, 17–32
- THIELICKE, Helmut: Theologische Ethik II/1, 4. Aufl., Tübingen 1986; Theologische Ethik III, 2. Aufl. Tübingen 1968
- THÜRMER-ROHR, Christina: Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin, 3. Aufl. 1987
- TILLICH, Paul: Auf der Grenze, Zürich 1971
- ULRICH, Peter: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern/Stuttgart/Wien, 4. vollständig neu bearbeitete Auflage 2008
- UNITED NATIONS REPORT: Report of the World Conference of the United Nations Decade for Women, New York 1980: www.un.org/womenwatch/daw/beijing/otherconferences/Copenhagen/Copenhagen%20Full%20Optimized.pdf
- VINZ, Dagmar: Wer kocht? – Zeitverwendung und Geschlechterarrangements im Ernährungsbereich (2011), in: Dossier: Care-Ökonomie: www.gwi-boell.de/de/2011/03/04/wer-kocht---zeitverwendung-und-geschlechterarrangements-im-ernaehrungsbereich (30/10/2014)
- WAGENER, Ulrike; Dorothee Markert; Antje Schrupp; Andrea Günter: Liebe zur Freiheit, Hunger nach Sinn. Flugschrift über Weibervirtschaft und den Anfang der Politik, Rüsselsheim 1999
- WEBER, Andreas: Enlivenment. Towards a fundamental shift in the concepts of nature, culture and politics, Berlin 2013: www.boell.de/de/2014/01/07/enlivenment-die-belebung-von-naturkultur-und-politik
- WEILER, Gerda: Ich werfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament, München 1983
- WERLHOFF, Claudia von; Maria Mies; Veronika Bennholdt-Thomsen: Frauen, die letzte Kolonie, Reinbek b. H. 1983
- WICHTERICH, Christa: gleich gleicher ungleich. Paradoxien und Perspektiven von Frauenrechten in der Globalisierung, Sulzbach/Taunus 2009
- WINKER, Gabriele; Nina Degele: Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheit, Bielefeld 2009
- WINKER, Gabriele: Rede auf der Aktionskonferenz Care Revolution unter der Thematik: Soziale Reproduktion in der Krise – Care Revolution als Perspektive, in: *Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich* 134 (2014), 63–72



Die Ökonomie ist zu einer Art Leitwissenschaft geworden, aus der viele Menschen ihre Anschauungen über «normal» und «richtig» beziehen, über den Wert von Beziehungen und Tätigkeiten. Doch ausgerechnet diejenigen Maßnahmen zur Bedürfnisbefriedigung, die in den Privathaushalten ins Werk gesetzt werden, kommen in der Wirtschaftswissenschaft gar nicht oder nur verzerrt am Rande vor. Welche Folgen hat diese Auslassung?

Zur Beantwortung dieser Frage unternimmt die Theologin Ina Praetorius in ihrem Essay «Wirtschaft ist Care» eine Reise durch die Ideengeschichte des Abendlandes und zeigt die tiefe Verwurzelung einer ungerechten, zweigeteilten Ordnung in unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsorganisation.

Heinrich-Böll-Stiftung e.V.

Schumannstraße 8, 10117 Berlin

Die grüne politische Stiftung

T 030 285340 **F** 030 28534109

E info@boell.de

W www.boell.de

ISBN 978-3-86928-138-4