

Moser, S. (2004). Rezension zu Sonia Kruks, *Retrieving Experience*. Subjectivity and Recognition in Feminist Politics. *L'Homme*, 15(1), pp. 172-175, doi: 10.7767/lhomme.2004.15.1.172

In *Retrieving Experience* gibt Sonia Kruks ihrer Sorge Ausdruck, dass die Solidarität unter Frauen und damit deren politische Handlungsfähigkeit zunehmend im Schwinden ist. Sie ist überzeugt, dass der Feminismus einer neuen Basis und einer Art Renaissance bedarf, die es ermöglicht, trotz aller Differenzen wieder ein stärkeres Band zwischen den Frauen herzustellen. Mit der Entgegensetzung „Aufklärung - Postmoderne“, so Kruks, habe man vergessen, dass es noch andere Möglichkeiten als die völlige Ersetzung der kreativen Rolle des Subjekts durch das diskursive System und die Außerachtlassung der emotionalen und affektiven Aspekte der Subjektivität gibt. (17) Nachdem uns oft genug erzählt worden ist, dass ein Übergang von der Moderne zur Postmoderne, von der Aufklärung zur Nachaufklärung, vom Humanismus zum Antihumanismus stattgefunden habe, hätten wir begonnen an diese Geschichte zu glauben. Gerade für den Feminismus habe das jedoch fatale Folgen, denn ohne bestimmte Werte, wie Gerechtigkeit, Respekt, Anerkennung und Freiheit, könne es keinen Kampf gegen die zunehmende weltweite Ausbeutung von Frauen geben. Die zentrale These des Buches lautet daher: „Indem die postmoderne Erzählung als bare Münze genommen wurde, haben wir uns unklugerweise vom reichen Erbe des existenzialistischen Gedankengutes abgeschnitten. Feministische (und andere soziale) Theorien würden gut daran tun, dies jetzt wiedergutzumachen und diese Theorien zu verwenden.“ (6)

Die gelebte Erfahrung, betont Kruks, müsse wieder in die Betrachtung mit einbezogen werden, es gehe also um eine Art Wiedergutmachung der Erfahrung. Bereits Kierkegaard habe das System Hegels dahingehend kritisiert, dass es der konkreten menschlichen Existenz, den menschlichen Erfahrungen keinen Wert beimesse. (7) Die postmodernen Theorien, insbesondere der Poststrukturalismus, verfielen nunmehr in denselben Fehler, alles von der Struktur beziehungsweise vom Diskurs her erklären zu wollen, ohne zu beachten, dass das Subjekt als verkörperte Existenz weder auf eine reine und absolute Freiheit reduziert, noch als ein passives Spielzeug sozialer und diskursiver Kräfte angesehen werden darf. (176) Man müsse daher zur existenziellen Phänomenologie zurückkehren, die immer schon ein körperlich und sozial situiertes Selbst angenommen habe.

Im ersten Teil ihres Buches setzt sich Kruks mit dem Existenzialismus auseinander, wobei sie zeigt, dass die Freiheitskonzepte von Simone de Beauvoir, Jean Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty - trotz ihrer Verschiedenheit - eines gemeinsam haben: Sie gehen von einem verkörperten und sozial situierten Selbst aus. Dabei bleibt Kruks nicht bei einer einseitigen simplifizierenden Sartre-Kritik stehen, wie dies so oft in der feministischen Forschung, insbesondere in derjenigen zu de Beauvoir der Fall ist, sondern bezieht die Beiträge des späten Sartre mit ein: Das situierte Subjekt wird hier zu einem Subjekt der Praxis, das verschiedensten Zwängen ausgeliefert ist. (50) Weiters stellt sie einen Bezug her zu Foucaults Konzept des Panoptikums als unsichtbarem allgegenwärtigem Blick der permanenten Selbstüberwachung, Sartres Konzept des Blicks und der Scham und de Beauvoirs Konzept der Herstellung und Disziplinierung des weiblichen Körpers und betont, mit welcher Obsession Foucault versucht hat seine phänomenologische Herkunft zu leugnen. (55) Auch Judith Butler habe im Gegensatz zu ihren früheren Arbeiten, in denen sie die gemeinsamen Wurzeln von de Beauvoir und Foucault in der existenzialistischen Tradition hervorgehoben habe (71), später versucht, de Beauvoir zu einer cartesianischen Dualistin zu reduzieren.

Im zweiten Teil ihres Buches analysiert Kruks die Verschiebung feministischer Fragestellungen vom „Was sollen wir tun?“ hin zur Frage nach der Identität der Frau beziehungsweise danach, „wie sie zu dem wurde, was sie ist, und wie wir darüber überhaupt etwas wissen können“. (79). Somit treten Anerkennungsprozesse, in denen Identitäten festgelegt werden, ins Zentrum des Interesses. Im Unterschied zu früheren Konzepten, die auf die Anerkennung des universellen Selbst als Überwindung partikularer Verschiedenheiten abzielten, verstehe sich, so Kruks, die Identitätspolitik gerade von diesen Differenzen her. (84) Diese Verschiebung habe nicht so sehr auf intellektueller Ebene stattgefunden, sondern auf der Ebene des Lebens selbst, als einer bestimmten Art die Welt zu erleben und zu erfahren. Dadurch wurde eine „psycho-existenzielle“ Verschiebung in der Politik vollzogen: Es geht nun nicht mehr um eine rechtliche Gleichstellung, sondern um öffentliche Restitutionsforderungen, in denen die Unterdrückten ihre Schuld einzugestehen haben. (86) Der Ursprung der Identitätspolitik, so Kruks, liege in der Menschenrechtsbewegung der Schwarzen in den USA. Bahnbrechend sei dabei das Werk von Frantz Fanon, der - beeinflusst von Sartres *Das Sein und das Nichts* und *Überlegungen zur Judenfrage* - den Schwerpunkt auf die Erfahrungen der Schwarzen und die Behauptung einer Schwarzen Identität gelegt habe. (91)

Die Hinwendung zur Identitätspolitik habe sich in der Zweiten Frauenbewegung in zwei großen

Etappen vollzogen: Die erste habe zu einer Betonung der Differenz zwischen Männern und Frauen im Gynozentrischen Feminismus geführt, während die zweite eine Art „Multiple-Differenz-Feminismus“ hervorbrachte, der Differenzen unter Frauen in den Vordergrund stellt. (108) Zusammengefasst laufe dies alles auf die Aussage hinaus, dass nur ein bestimmter Standpunkt, eine auf einer bestimmten konkreten Praxis basierende Erfahrung (112) dazu autorisiere, sowohl Wissen zu formulieren als auch politische Forderungen zu erheben. Wie aber, so fragt Kruks, können diese Standpunkte, diese partiellen Perspektiven, in größere Handlungszusammenhänge, in gemeinsame politische Strategien zusammengefasst werden? Auch Haraways Vorschlag eines weltweiten Netzwerkes (115), das die Fähigkeit enthält, Wissen zu übersetzen, beantwortet für Kruks nicht die Frage, was denn überhaupt erst eine Vermittlung zwischen radikal verschiedenen Positionen ermögliche. Auf der Suche nach einem Minimum an gemeinsamen Dimensionen (116) stößt Kruks wiederum auf Sartre. In seiner *Kritik der Dialektischen Vernunft* entwickelt Sartre eine kritische Konzeption der dialektischen Vernunft, die sich als situiert erkennt und die Realität von einem ganz bestimmten partikularen Ort her erfasst. (117) Mit Hilfe des Marxismus versucht er eine Theorie aufzubauen, die Differenzen zulässt und dennoch an einem weltweiten Emanzipationsprojekt festhält. Wenn wir also das Selbst nicht nur als situiertes, sondern als ein praktisch-situiertes Subjekt im Sinne des späten Sartre ansehen, bei dem sowohl Wissen als auch persönliche Relationen durch die Praxis entstehen, dann könnten wir, so Kruks, die Fragmentierungstendenzen in der Identitätspolitik und anderen Multiple-Differenz-Feminismen vermeiden. (127)

Leider arbeitet Kruks diesen Ansatz nicht weiter aus, sondern kehrt im letzten Teil ihres Buches zur konkreten gelebten Erfahrung von Frauen zurück, die sie an den weiblichen Körper rückbindet. Ihr Ziel ist es, eine neue Form politischen Engagements, eine „emphatische Kooperation“ (158) zwischen Frauen zu entwickeln, die nicht auf familiären oder freundschaftlichen Bindungen aufbaut. Dabei geht sie in zwei Schritten vor: erstens setzt sie bestimmte körperliche Invarianten des weiblichen Körpers („certain invariants to feminine embodiment“, 164) wie Gebär- und Stillfähigkeit voraus; zweitens behauptet sie, dass Frauen aufgrund der ihnen gemeinsamen Invarianten einen höheren Grad an Mitgefühl und Betroffenheit für das Leid anderer Frauen und dadurch eine größere Bindung untereinander entwickeln. (169) Auch wenn wir niemals genau so fühlen könnten wie andere fühlen, betont Kruks, wäre es dennoch möglich, *genug* zu fühlen, um anderen eine respektvolle und nicht-aneignende Form der Anerkennung und Solidarität entgegenzubringen. (176) Zum Abschluss ihres Buches lässt Kruks noch einmal Simone de

Beauvoir und ihre Vision einer wechselseitigen Anerkennung, die Differenz zulässt, zu Wort kommen. „Wenn beide (Mann und Frau, S.M.) einander als Subjekte anerkennen, wird jeder doch für den anderen ein *anderer* bleiben.“ (176) Auch wenn de Beauvoir diese Vision für das zukünftige Verhältnis zwischen Mann und Frau entworfen habe, gelte dies genauso unter Frauen. Wir sollten uns wieder verstärkt dem visionären Subjektbegriff de Beauvoirs zuwenden: einem verkörperten Subjekt, das mehr als ein Spielball sozialer und diskursiver Kräfte ist, nämlich ein Subjekt, das Werte schafft und bestätigt. (176)

Diesem spannend geschriebenen Buch merkt man das Engagement und die Betroffenheit der Autorin an: ihre Sorge und ihren Wunsch um den Weiterbestand einer Frauenbewegung, die sich der Leiden der Frauen annimmt und sich wirksam gegen die wieder zunehmende Ausbeutung von Frauen wendet. Die Rückbesinnung auf den Existenzialismus und die gelebte Erfahrung wird als Ausweg aus den bestehenden theoretischen wie praktischen Dilemmata angeboten. Umso problematischer erscheint daher die letztendliche Zurückwendung auf den weiblichen Körper und seine Invarianten als Basis für eine neue Form von Anerkennung und Solidarität unter Frauen. Denn gerade im Existenzialismus - und dies trifft auch auf Sartres Spätwerk zu - können wir niemals auf vorgegebene natürliche Entitäten zurückgreifen, sondern immer nur auf solche, die durch unser Tun, durch unsere Praxis bereits überformt und neu konstituiert sind. Die Fähigkeit, Kinder zu gebären, ist nämlich immer schon in eine soziale und politische Praxis eingebettet und führt daher nicht automatisch zur Solidarität unter Frauen. Vielmehr kann sie zu unerbittlicher Feindschaft führen, wenn die eigene Position - früher zum Beispiel als Königin, heute als Ehefrau und Partnerin - durch die Gebärfähigkeit einer anderen Frau oder durch die eigene Unfruchtbarkeit gefährdet ist. An das Mitgefühl von Frauen zu appellieren erscheint mir noch aus einem anderen Grund problematisch. Unterdrückte und marginalisierte Gruppen entwickeln nämlich sehr oft Hass und Ablehnung untereinander und orientieren sich - anstatt einander beizustehen - lieber an Bessergestellten, um ihrer eigenen Ohnmacht zu entgehen. Dies trifft in hohem Maße auch auf Frauen zu, wie bereits de Beauvoir anhand der Komplizenschaft der Frau mit dem mächtigeren Mann im *Anderen Geschlecht* gezeigt hatte. Deshalb ist der Ausweg, den Sonia Kruks uns vorschlägt, nicht unproblematisch und steht in gewissem Widerspruch zu den Grundthesen des Existenzialismus. Sie scheint auf dem richtigen Weg zu sein, wenn sie die Beiträge des Existenzialismus wieder in Erinnerung rufen will. Allerdings lässt sie außer Acht, dass die körperlichen Gemeinsamkeiten unter Frauen nicht automatisch zu einer gemeinsamen Erfahrung führen. Erfahrung ist auch Ursache von

Differenzen. Deswegen bedarf es einer komplexeren Untersuchung des Bezugs zwischen Erfahrung und biologische Gegebenheiten, die auch die jeweilige Persönlichkeit mit ihren individuellen Entwürfen in Betracht zieht.

*Susanne Moser, Wien*