



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Adriana Cavarero und
die italienischen Denkerinnen der Differenz“

Verfasserin

Stefanie Wittmann

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 350 299

Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium UF Italienisch /
UF Psychologie / Philosophie

Betreuerin: ao. Univ.Prof. Dr. Johanna Borek

INHALTSVERZEICHNIS

A	ÜBER FEMINISTISCHE LANDKARTEN UND AFFEKTIVE ZUGÄNGE ZUM DENKEN	S. 4
B	VON DER FRAGE „WAS IST DIE FRAU?“ ZUR FRAGE „WER BIN ICH?“	
	ÜBER DIE ITALIENISCHE FRAUENBEWEGUNG, <i>DIOTIMA</i> UND DIE THEORIEN DER SEXUELLEN DIFFERENZ	
	Die Anfänge der Frauenbewegung in den 60er Jahren	S. 12
	Carla Lonzi spuckt auf Hegel	S. 14
	Luce Irigaray trifft den wunden Punkt der Psychoanalyse	S. 16
	Die Phase der Macherinnen	S. 18
	Die positive Kraft der Ungleichheit	S. 18
	 Die Philosophinnen-Gemeinschaft Diotima	
	Die Entstehung der Gruppe	S. 22
	Warum die Gemeinschaft DIOTIMA heißt	S. 24
	Die Suche nach einem weiblichen Zugang zum Denken	S. 26
	Die französische <i>écriture féminine</i>	S. 28
	Kollektive Autorschaft und <i>filoso-fare</i>	S. 30
	Ungleichheit und mütterliche Autorität	S. 32
	 Adriana Cavareros Trennung von Diotima	S. 39
	 Die italienischen Theorien der sexuellen Differenz	
	DIOTIMAs Überlegungen zur sexuellen Differenz	S. 45
	Kritik an den patriarchalen Theorien Hegels und Freuds	S. 46
	Wie kann die sexuelle Differenz gedacht werden?	S. 47
	 Adriana Cavareros Theorie der sexuellen Differenz	
	Das monströse Subjekt des Denkens	S. 52
	„Was ist die Frau?“ oder „Wer bin ich?“	S. 55
	Der biblische Schöpfungsmythos	S. 59
	Ähnlichkeit statt Gleichheit unter Frauen	S. 59

ADRIANA CAVAREROS PHILOSOPHIE DER EINZIGARTIGKEIT
UND EINHEIT JEDES MENSCHLICHEN WESENS

„ <i>Wer</i> bin ich?“ statt „ <i>Was</i> bin ich?“	S. 62
Postmoderne versus Essentialismus – Ein Ausweg aus der patriarchalen Gigantenschlacht	S. 62
„ <i>Wer</i> “ ist die verkörperte und einzigartige Erscheinung	S. 66
„ <i>Wer</i> erzeugt die Politik?“	S. 68
Über lachende Thrakerinnen und andere weibliche Figuren der Antike	S. 71
Penelope und der weibliche Blick auf die Geburt	S. 75
Worüber die thrakische Magd lacht	S. 78
Der Muttermord an der weisen Diotima	S. 79
Cavarero und die Geschichtenerzählerinnen	S. 82
Ödipus weiß nicht, <i>wer</i> er ist	S. 85
Das Paradox des Odysseus	S. 88
Über Orpheus und Eurydike und andere Liebende	S. 89
Sheherazade erzählt gegen den Tod an	S. 92
Kommentar zu Cavareros Theorie der Narration	S. 95

C	ÜBER GRÖßERE UND KLEINERE STEINCHEN DES MOSAIKS	S. 98
	BIBLIOGRAPHIE	S.104
	ANHANG	
	Interview mit Adriana Cavarero vom 12.05.2009	S.108
	Abstract	S.123
	Lebenslauf	S.125

A ÜBER FEMINISTISCHE LANDKARTEN UND AFFEKTIVE ZUGÄNGE ZUM DENKEN

The thinking subject must be dissolved into the elements
which compose him/her; these elements are affective,
not rational, *pathos*, not *logos*, reason itself being
only one possible way of affecting the body.¹

I think that the best possible way of reading feminist thought today
is by drawing a map rather than an attempt to classify.²

Diese Diplomarbeit unternimmt den Versuch, die bedeutendsten feministischen Positionen zeitgenössischer italienischer Philosophinnen zu beschreiben. Ich stelle ihr diese beiden Zitate Rosi Braidottis voraus, da sie mir wichtige Orientierungspunkte waren und in wenigen Worten meinen Zugang zum Thema beschreiben.

Bevor ich einfürend meine Herangehensweise und die zentralen Fragestellungen vorstelle, möchte ich kurz erklären, wie es zu diesem Thema gekommen ist. Ich studiere Lehramt für Italienisch und Philosophie und Psychologie und verbrachte ein Erasmus-Studienjahr an der Universität La Sapienza in Rom, wo ich hauptsächlich Lehrveranstaltungen zum Schwerpunkt Italianistik besuchte. Da mein Zweitfach eine Lehrveranstaltung zum Thema „Philosophische Probleme der Gegenwart – mit besonderer Berücksichtigung von feministischer Philosophie und Fragen der Geschlechterdifferenz“ vorsieht, besuchte ich in Rom das Seminar "Introduzione agli studi di genere“. Der Schwerpunkt des Seminars von Prof.a Maria Serena Sapegno lag auf den feministischen Strömungen Italiens, und so lernte ich die bemerkenswert radikalen Differenztheorien der zeitgenössischen italienischen Philosophinnen kennen.

Die Auseinandersetzung mit der Geschlechterdifferenz zieht sich seither wie ein roter Faden durch mein Studium, so besuchte ich, zurück in Wien,

¹ So umschreibt Rosi Braidotti Gilles Deleuzes' Subjekt-Theorie aus *Différence et répétition*; in *Patterns of Dissonance. A study of women in contemporary philosophy*, Übersetzung: Elizabeth Guild, Polity Press, Cambridge, 1991, S. 112

² ebd., S.147

philosophische wie auch pädagogische Lehrveranstaltungen, die sich beispielsweise mit den Theorien Judith Butlers oder Luce Irigarays und mit der Praxis genderreflektierter Pädagogik befassten.

Der differenzfeministische Ansatz der italienischen Denkerinnen, insbesondere die Theorien Adriana Cavareros, beeindruckten nachhaltig meine Sichtweisen sowohl auf die Fragen der Gendersensibilität und Diversität im pädagogischen Bereich als auch auf philosophische Überlegungen zu neuen ethischen und erkenntnistheoretischen Modellen. Da die italienischen Denkerinnen der Differenz, meines Erachtens nach, vor allem im deutschsprachigen Raum bisher viel zu wenig Beachtung erfahren haben, möchte ich in meiner Diplomarbeit ihre bedeutendsten Theorien vorstellen. Darüber hinaus erlaubt mir dieses Thema, die beiden Schwerpunkte meines Studiums, die Philosophie mit der Italianistik zu verbinden.

Die eingangs zitierte Rosi Braidotti ist zwar in Italien geboren und hatte zeitweise intensive Verbindungen zu den italienischen Denkerinnen, doch wuchs sie in Australien auf, studierte in Paris und lehrt nun "Womens' studies" in Utrecht. Sie nimmt im gesamteuropäischen Kontext eine Sonderrolle als nationenüberschreitende „Nomadin“ und bedeutendste europäische Vertreterin einer komparativen feministischen Theorie ein.

In *Patterns of Dissonance* zeichnet sie eine umfassende Kartographie der unterschiedlichen Strömungen des weltweiten feministischen Diskurses und deren Beziehungen zu den poststrukturalistischen Theorien Foucaults, Derridas und Deleuzes', die auf verschiedene Weise "The Becoming-Woman of Philosophy" postulierten. Doch obwohl der Tod des rationalen (männlichen) Subjekts den Ruf nach einem weiblichen Ausweg aus der Misere des Denkens laut werden lässt, ignorieren fast alle der erwähnten Theorien hartnäckig die Positionen feministischer Denkerinnen und bleiben letztendlich in einem phallogozentrischen Diskurs verhaftet, stellt Braidotti fest, deren eigene feministische Theorie auf dem deleuzeschen „nomadischen Denken“ basiert³.

Vor dem Hintergrund von Braidottis umfassender feministischer Weltkarte möchte ich in einem kleinen Ausschnitt die wichtigsten Theorien im Italien der Gegenwart nachzeichnen, da ich denke, dass auch Braidotti verabsäumt hat,

³ vgl. Rosi Braidotti, *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist thought*, Columbia University Press, 1994; bzw. *Nouvi soggetti nomadi*, Sossella, Roma, 2002

die Arbeit der Italienerinnen ihrer Bedeutung entsprechend darzustellen. In dem Kapitel *Radical Philosophies of Sexual Difference* erwähnt sie sie, geht aber nicht näher darauf ein:

In Europe, it seems to me that the Italian women's movement has been the most affected by politics of the symbolic revolution such as Irigaray postulates it. Particular mention should be made here of the work of Luisa Muraro, Adriana Cavareros and the philosophers' group 'Diotima', from the University of Verona, who have elaborated Irigaray's theories in a very innovative manner.⁴

In der Tat liegt im differenzfeministischen Ansatz der belgisch-französischen Theoretikerin und Psychoanalytikerin Luce Irigaray der Ausgangspunkt der italienischen Denkerinnen. Sie griffen Irigarays Forderungen nach einer weiblichen Symbolik auf und versuchten, insbesondere auf praktische Art und Weise, dem patriarchalen Denken der westlichen Philosophietradition ein weibliches denkendes Subjekt entgegenzusetzen.

Doch kann man tatsächlich vom italienischen Feminismus als einer homogenen Strömung sprechen? Adriana Cavarero meint:

Nel pensiero femminista italiano è invece egemone il termine *differenza sessuale*, che proviene dalla lingua francese di Luce Irigaray e indica sia il dato biologico che l'ordine simbolico, sia la morfologia corporea che il lavoro dell'immaginario, alludendo alla loro inscindibilità.⁵

Der fruchtbare Nährboden für die Auseinandersetzung mit Irigarays Ansatz und für einen philosophischen Zugang zum Feminismus rührte hauptsächlich aus der politischen Frauenbewegung her, die in den 1970er Jahren erkannte, dass der soziale Gleichstellungskampf ohne die symbolische Dimension der weiblichen Differenz nicht die gewünschten Ergebnisse zeigte. Hinzu kommt noch ein dritter prägender Aspekt, den der italienische Feminismus mit anderen feministischen Strömungen des Mittelmeerraums, beispielsweise der Spanischen, teilt: die Verankerung in der katholischen Tradition des Landes. Auf diesen drei Grundpfeilern entwickelten die italienischen Denkerinnen der Differenz ihren radikalen und eigenständigen Zugang zur theoretischen Arbeit an der Symbolik des Weiblichen, die von den realen Erfahrungen der

⁴ Braidotti, *Patterns of dissonance*, S.261

⁵ Adriana Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in Franco Restaino/Adriana Cavarero, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999, S. 111

denkenden Frau und den weiblichen Beziehungen ausgeht. Zentrale Bedeutung liegt in diesem Kontext auf den philosophischen Gemeinschaften, wie etwa DIOTIMA und der LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO.

Die Philosophin Adriana Cavarero nimmt eine Sonderstellung innerhalb dieser italienischen Strömung ein, da bereits ihre erste feministische Publikation *Nonostante Platone* weit über die nationalen Grenzen hinaus rezipiert wurde und sie sich etwa zur gleichen Zeit von der Philosophinnen-Gemeinschaft DIOTIMA trennte. Wie der Titel dieser Diplomarbeit schon vermuten lässt, stehen Cavareros Theorien im Zentrum meiner Darstellung.

Dennoch möchte ich auch auf das feministische Umfeld, insbesondere auf DIOTIMA eingehen, da Cavareros Theorie der sexuellen Differenz in den Grundzügen mit den Annahmen DIOTIMAs, vor allem in der Kritik am patriarchalen Diskurs, einhergeht.

Ich möchte an dieser Stelle einen kleinen Ausblick auf den Entwicklungsbogen und die verschiedenen Schwerpunkte meiner Arbeit geben: Der Hauptteil umspannt zwei inhaltliche Bögen: Während der erste Teil einen historischen Überblick über die feministische Bewegung in Italien, mit besonderem Fokus auf die Philosophinnen-Gemeinschaft DIOTIMA und ihre Theorien der sexuellen Differenz gibt, steht Adriana Cavarero, die sich 1990 von DIOTIMA trennte, im Mittelpunkt des zweiten Teils. Der erste Teil kann etwa als Landkarte des italienischen Feminismus gesehen werden, um innerhalb dieser Strömung die autonome Theoretikerin Cavarero genauer verorten und auch abgrenzen zu können. Der zweite Teil setzt sich intensiv mit Cavareros bedeutendsten Werken, *Nonostante Platone* und *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* auseinander.

Im ersten Schritt skizziere ich einen allgemeinen historischen Überblick über die Frauenbewegung in Italien seit den 1960er Jahren und beleuchte auch Luce Irigarays Einfluss auf die praktische und theoretische Arbeit der italienischen Denkerinnen. Von zentraler Bedeutung sind in dieser Phase, wie schon erwähnt, die gesellschaftspolitischen Aktivitäten und in der Folge die Entwicklung der Frauengruppen.

Die 1984 in Verona ins Leben gerufene Philosophinnen-Gemeinschaft DIOTIMA setzte sich zum Ziel, durch eine separatistische Abgrenzung vom patriarchalen akademischen Diskurs einen spezifisch weiblichen Zugang zum Denken zu finden. Die philosophische Praxis, ein „Von-sich-selbst-Ausgehen“ (*partire da sé*), das an die konkreten Beziehungserfahrungen der Frauen anknüpft, gilt über Italiens Grenzen hinaus als radikale Alternative zum gewöhnlichen akademischen feministischen Diskurs. Daher werde ich im zweiten Schritt einen zentralen Fokus auf DIOTIMAs *theoretische Praxis*⁶ und auf ihre Arbeit zur mütterlichen Symbolik richten. Im Zuge der Theorien zur mütterlichen Autorität werde ich auch die herausragende Position der DIOTIMA-Gründerin Luisa Muraro beleuchten, deren wichtigster Text *L'ordine simbolico della madre*⁷ durch zahlreiche Übersetzungen außerhalb Italiens, beispielsweise deutschsprachigen Raum, Bedeutung erlangte. Muraros Text über die mütterliche Symbolik kann als Quintessenz der Arbeit von DIOTIMA gelesen werden.

Adriana Cavarero war ebenfalls eine Mitbegründerin der DIOTIMA-Gemeinschaft und gehörte ihr bis 1990 an. Da sie neben ihrem Lehrstuhl für politische Philosophie in Verona auch zahlreiche Lehraufträge an bedeutenden US-amerikanischen Universitäten inne hatte und den stetigen Austausch mit internationalen feministischen Denkerinnen sucht, wird Cavarero insbesondere im anglo-amerikanischen Sprachraum als die bedeutendste italienische Theoretikerin wahrgenommen.

Im dritten Schritt beschreibe ich die Motive für Cavareros Trennung von DIOTIMA und ihre alternativen Denkansätze. Ich beziehe mich in diesem Abschnitt hauptsächlich auf ein persönliches Interview mit Cavarero und werde sowohl die Gemeinsamkeiten – wie die Bedeutung der weiblichen Beziehungen für die Entstehung einer gemeinsamen Symbolik – als auch die unterschiedlichen Ausrichtungen und Dynamiken der Gruppe auf der einen Seite und der „Rebellin“ Cavarero auf der anderen Seite beleuchten.

Bevor ich mich im zweiten großen Teilbereich intensiv den Theorien Adriana Cavareros widme, stelle ich vorab noch zwei Texte über die sexuelle Differenz

⁶ Ida Dominijanni verwendet diesen Terminus in *Matrix der Differenz. Zum Unterschied zwischen 'gender' und 'sexueller Differenz'* in R.Casale / B. Rendtorff (Hg), *Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung*, Übersetzung von Catrin Dingler, Transcript Verlag, Bielefeld, 2008

⁷ Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Rom, 1991

vor, die 1987 in der ersten Publikation von DIOTIMA erschienen sind und als zentrale Bezugspunkte für alle weiteren Überlegungen zum Thema gesehen werden können. Einer der beiden Texte entstand in kollektiver Autorschaft der DIOTIMA-Philosophinnen, während der andere hauptsächlich aus der Feder Cavareros stammt.

Doch nun zum zweiten Schwerpunkt, Adriana Cavareros eigenständiger philosophischer Perspektive: Bereits in ihrer ersten unabhängig von DIOTIMA erschienenen feministischen Publikation *Nonostante Platone* aus dem Jahr 1990 setzte Cavarero sich intensiv mit den Geschlechter-Stereotypen der abendländischen Kultur- und Philosophietradition auseinander. In der Absicht, Raum zu schaffen für eine von Frauen gedachte weibliche Symbolik, bricht sie die gängigen Stereotype des Weiblichen und interpretiert und besetzt sie neu. Die Grundgegebenheit der sexuellen Differenz bleibt zwar die Basis ihrer Überlegungen, doch liegt Cavareros Fokus insbesondere auf Hannah Arendts Philosophie. Denn Arendts Theorie der Einzigartigkeit jedes Menschen stellt sich auf geniale Weise gegen die Denktradition der Väter, gegen die abstrahierende Universalisierung des denkenden Subjekts, meint Cavarero, und ist dafür offen, in der körperlichen Einzigartigkeit die weibliche oder männliche Sexuiertheit als entscheidendes identitätsstiftendes Moment mit einzuschließen.

In dem Artikel *Who engenders Politics?*, der in dem US-amerikanischen Band *Italian Feminist Theory, Equality and Sexual Difference*⁸ veröffentlicht wurde, beschreibt Cavarero ihren Standpunkt im internationalen feministischen Diskurs. Sie setzt sich vor allem mit dem Vorwurf des Essentialismus auseinander, mit dem sie, wie viele andere europäische Denkerinnen, die sich nicht auf poststrukturalistische oder postmoderne Denkschulen beziehen, oft im anglo-amerikanischen Sprachraum konfrontiert wird. Cavarero wendet sich gegen beide Fronten der Gigantenschlacht zwischen Essentialismus und Anti-Essentialismus, die auch den feministischen Diskurs spaltet, und schlägt Hannah Arendts Denken als Ausweg aus diesem patriarchalen Kampf der Väter vor. In diesem Text fokussiert Cavarero sehr stark die ethische und politische Dimension ihrer Überlegungen, während ihre Buchpublikationen sich durch

⁸ Graziella Parati / Rebecca West (Hg.), *Italian Feminist Theory, Equality and Sexual Difference*, Rosemont, Cranbury, 2002

einen narrativen Grundton auszeichnen, worauf ich in den folgenden Schritten näher eingehen werde.

Cavareros Texte lassen die Übergänge zwischen Literatur und philosophischer Theorie ineinanderfließen. So „raubt“ sie beispielsweise in *Nonostante Platone*⁹ weibliche Figuren aus dem antiken Kontext der platonischen Philosophie und unterzieht sie einer feministischen Kritik, um sie dann neu zu interpretieren und als Sprachrohr ihrer differenztheoretischen Ideen einzusetzen.

In *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997) befasst sie sich explizit mit dem Naheverhältnis von Narrativität und Philosophie und bezieht sich weitgehend auf die Überlegungen Hannah Arendts, die die Erzählung als hervorragendes Mittel sieht, die Einheit und Einzigartigkeit jedes Menschenlebens in Worte zu fassen. Der Charakter des „literarischen Theoretisierens“ liegt Cavareros gesamtem Werk zugrunde, wobei der Fokus meiner Analyse auf *Nonostante Platone* und *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*¹⁰ gerichtet ist, da diese beiden Texte wohl die bedeutendsten Bezugspunkte darstellen für zeitgenössische – nicht nur feministische – TheoretikerInnen, die nach Alternativen zum phallogozentrischen und patriarchalen Diskurs suchen.

Rosi Braidotti sieht in der engen Verflechtung von Fiktion und Theorie, die auch Cavareros Stil auszeichnet, einen bedeutsamen Charakterzug vieler zeitgenössischer feministischer Theoretikerinnen:

(O)ne aspect of contemporary feminist reflection which I find particularly striking is the element of risk that these thinkers introduce in intellectual activity. Theirs is a more daring and risky form of intelligence; their approach to enunciation and to discursive practice is freer and more disrespectful than the established norms. (...) In fact it seems to me that through their discursive and political practice, many feminists imply that thought is not a matter of theory, but rather a way of being. (...) As a result, criticism – the 'reactive' moment of reading and textual commentary – and creation – the 'active' moment of production – are inextricably linked, and finally reconciled. The distinction between the two genres disappears and it becomes impossible to say where fiction starts and 'pure theory' stops. It is in this sense that this feminist reflection restores the aesthetic value of thought, restores its beauty: the category boundaries crumble away and writing and thought are conjugated together in a new relational mode.¹¹

⁹ Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma, 1990

¹⁰ Adriana Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano, 1997

¹¹ Braidotti, *Patterns of Dissonance*, S.280

Obwohl Cavarero in *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* klar differenziert zwischen dem schöpferischen Akt des Erfindens in der patriarchal geprägten Literaturtradition und der weiblichen Kunst des Geschichtenerzählens, trifft Braidottis Beschreibung auf Cavareros Stil, den ich als „literarisches Theoretisieren“ bezeichnen würde, zu.

Braidotti greift in diesem Zusammenhang noch einmal den von Spinoza gefärbten deleuzeschen Gedanken auf, der besagt, dass das theoretische Denken (*reason*) der Kreativität (*creation*) und der Freiheit (*liberty*) dienen soll¹². Dieser Gedanke, der die Vernunft lediglich als *eine* Möglichkeit sieht, den Körper zu affizieren, liegt in gewisser Weise meiner Arbeit zugrunde: Ich sehe in der Wahl meines Diplomarbeitsthemas eine affektive Entscheidung und habe versucht, meine persönlich motivierte Herangehensweise sowohl in die Lektüre und Recherchearbeit als auch in meine Darstellung einfließen zu lassen. Mein Pfad durch den theoretischen Diskurs hat sich gebahnt, indem ich mich von den Texten und Ideen affizieren ließ, um diejenigen auszuwählen und näher zu beleuchten, die mir für meine eigenen feministischen und philosophischen Fragestellungen besonders interessant erschienen. Auf manche Fragen, die mich seit langem beschäftigen, fand ich schlüssige Antworten. Zugleich haben sich naturgemäß neue Fragen aufgetan. Im abschließenden Teil werde ich auf die Fragestellungen, die dieser Diplomarbeit vorausgegangen sind, Bezug nehmen. Aus meiner persönlichen Perspektive betrachtet, bildet diese Landkarte des italienischen Feminismus ein Mosaik aus Interessen, Themen und offenen Fragestellungen. Auf mehr oder minder zufällige Weise ergeben nun all die größeren und kleineren Steinchen sowohl auf der theoretischen, als auch auf der symbolischen, affektiven und praktischen Ebene einen Sinn.

Eine meiner wichtigsten Gesprächspartnerinnen, die sich im Sinne Cavareros immer wieder mit mir auf die Suche nach neuen Geschichten, Bildern und Symbolen des Frauseins begibt, ist meine Freundin Heleen Vervondel. Während ich mich im vergangenen Jahr immer weiter in die theoretische Auseinandersetzung mit der weiblichen Differenz und der Symbolik des Mütterlichen vertiefte, hat sie einen Sohn zur Welt gebracht. Ich möchte ihr für unsere innige Freundschaft danken und ihr diese Arbeit widmen.

¹² vgl. Braidotti, *Patterns of Dissonance*, S. 280

B VON DER FRAGE „WAS IST DIE FRAU?“ ZUR FRAGE „WER BIN ICH?“

ÜBER DIE ITALIENISCHE FRAUENBEWEGUNG, *DIOTIMA* UND DIE THEORIEN DER SEXUELLEN DIFFERENZ

Die Anfänge der Frauenbewegung in den 60er Jahren

Zunächst möchte ich in aller Kürze die wichtigsten Eckpunkte der feministischen Bewegung in Italien skizzieren. Ich stütze meine Darstellung dabei hauptsächlich auf den 1987 erschienenen Band *Non credere di avere dei diritti*¹³, in dem die Autorinnen der LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO in ausführlicher Weise die italienische Frauenbewegung, die in den späten 1960er Jahren ins Rollen kam, dokumentieren.

Das erste feministische Dokument unter dem Namen *Manifesto programmatico del gruppo DEMAU* („Demistificazione dell’Autoritarismo patriarcale“), geht auf das Jahr 1966 zurück. Die Autorinnen setzen sich darin mit dem widersprüchlichen Verhältnis von Frau und Gesellschaft auseinander. Anstatt die Integration der Frau in die bestehende Gesellschaftsordnung fördern zu wollen, stellten sie die patriarchale Gesellschaftsordnung vom weiblichen Standpunkt aus in Frage. Sie sahen nicht mehr in der Frau das Problem der Gesellschaft, sondern vielmehr in der Gesellschaft das Problem der Frau. Schon dieses erste italienische feministische Manifest impliziert die Bedeutung der Geschlechterdifferenz für die soziale Gleichberechtigung, jedoch noch ohne diesen Terminus einzuführen.

Die noch junge Frauenbewegung ging über einige Zeit Hand in Hand mit den gesellschaftskritischen und politischen Aktivitäten der 68er Generation. Doch führte der Kampf um die sexuelle Gleichberechtigung innerhalb der männlich dominierten politischen Bewegung kaum zu den angestrebten Veränderungen. Die Rolle der Frau beschränkte sich innerhalb des marxistischen Klassenkampfes mehr oder minder auf die „typisch weiblichen Aufgaben“: Flugblätter zu vervielfältigen und durch Kaffee kochen die männlichen Akteure

¹³ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1987

in ihrem Kampf zu unterstützen. Daher entstand das Bedürfnis nach einer Separation der feministischen Interessen von den politischen Aktivitäten der Männer:

Even as the womens' movement in Italy gained major victories in the 1960s and 1970s by working with or within the leftist political parties and unions, achieving milestone social reforms such as the legalization of abortion in 1974, there was a growing sense among Italian feminists that the institutions were as unresponsive to women as ever, and that the politics of equal rights and female emancipation would not in fact suffice to address the deeper philosophical needs of women.¹⁴

Aus der unbefriedigenden Position innerhalb der parteipolitischen Aktivitäten entstand das Bedürfnis nach einem theoretischen und symbolischen Überbau, der den Frauen den Weg zu ihrer Freiheit ermöglichen sollte, und so suchte der Feminismus die Annäherung an die Philosophie.

Doch das Verhältnis zwischen den politischen Gleichberechtigungsbestrebungen einerseits und andererseits der Suche nach einer symbolischen Unabhängigkeit von den Gegebenheiten der Realität, die die feministischen Theoretikerinnen zunehmend verfolgten, zeigte sich als relativ problematisch, und so bedeutete der politische und sozialkritische, hauptsächlich marxistisch orientierte Zugang zum feministischen Diskurs auch gleichzeitig die Grenzen der gegenseitigen Vereinbarkeit.

Nelle sue migliori intenzioni, l'uguaglianza è un principio che vuole rimediare ad una discriminazione sessista incompatibile con gli ideali di libertà e democrazia che dovrebbero caratterizzare la modernità. Ma, nella sua logica genuina, essa è un formidabile paradosso che, per di più, confida negli impossibili effetti sostanziali della finzione formale. L'impossibile, ovviamente, rimane tale. La lettera del diritto è smentita dalla realtà: l'uguaglianza formale non corrisponde ad un'uguaglianza sostanziale. A dispetto della finzione omologante del principio, le donne restano infatti donne e non uomini: sia nel senso del *dato* elementare e visibile della differenza sessuale, sia nel senso di un ordine simbolico che continua a rappresentarle come *naturalmente* domestiche ed impolitiche.¹⁵

So beschreibt Cavarero das Dilemma der Gleichberechtigungsbewegung, die nur sehr eingeschränkt zum Ziel führen kann, wenn die Gegebenheit der sexuellen Differenz außer Acht gelassen wird.

¹⁴ Lucia Re, *Diotima's Dilemma: Authorship, Authority, Authoritarianism*, in *Italian Feminist Theory and Practice*, S.57

¹⁵ Cavarero, *Il pensiero femminista*, S. 126

Carla Lonzi spuckt auf Hegel

Eine der ersten Denkerinnen, die sich mit diesem Dilemma auseinandersetzten, war Carla Lonzi. In ihrem 1970 erschienenen legendären und radikalen Pamphlet *Sputiamo su Hegel*¹⁶ wendet sie sich gegen den Kampf um die Gleichberechtigung, da diese sich nur auf der politischen Ebene umsetzen lasse, während der dominante Diskurs der Gleiche bleibe und das weibliche Denken unverändert in seiner untergeordneten Rolle verhaftet bleibe. Lonzi kritisierte die radikalen marxistischen Gesellschaftstheorien, denn diese bauen auf der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik auf, in der kein Platz für die Frau als autonomes Subjekt vorgesehen ist. Bei Hegel ist die Frau in der Dichotomie von politisch und privat ausschließlich der Sphäre des Privaten zugeordnet und ist somit dem Männlichen, das seinen Platz in der Öffentlichkeit allein für sich beansprucht, immer untergeordnet. Lonzi denkt die Forderungen des Gruppo DEMAU weiter, indem sie die sexuelle Differenz als existentielles Prinzip der Menschheit betrachtet:

L'uguaglianza è un principio giuridico: il denominatore comune presente in ogni essere umano a cui va reso giustizia. La differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi. Quella tra donna e uomo è la differenza di base dell'umanità.¹⁷

Um anstelle der Gleichheit (*uguaglianza*) das Bewusstsein um die Differenz in den Vordergrund der Überlegungen zu rücken, initiierte Lonzi die sogenannten *gruppi di autocoscienza* in Italien. Diese psychoanalytischen Gesprächsgruppen übernahmen in leichten Abwandlungen das nordamerikanische Modell der *consciousness-raising groups*. Die *autonarrazione*, das Erzählen der eigenen Geschichte, sollte die soziale Konstruktion der Rolle der Frau anhand individueller Erfahrungen sichtbar machen. Es ging also um ein *partire da sé*, ein Von-sich-selbst-Ausgehen, das ermöglichen sollte, dass die Frau sich als autonomes Subjekt wahrnehmen konnte und das Weibliche nicht mehr lediglich als Objekt der Betrachtung aus dem dominanten männlichen Blickwinkel gesehen wurde: "La pratica dell'autocoscienza lasciò in eredità permanente alla

¹⁶ Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Milano-Roma, Scritti di Rivolta femminile, 1970

¹⁷ ebd., zitiert in LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1987, S. 30

mente femminile il gusto di ragionare tenendosi in contatto con la sfera del sensibile e una certa capacità di utilizzarla negli sviluppi del pensiero teorico.”¹⁸

Auch 40 Jahre später ist der theoretische Diskurs der italienischen Feministinnen noch immer stark an die subjektiven und praktischen Erfahrungen der *autocoscienza* geknüpft, und die Ebene der sinnlichen Wahrnehmung spielt noch immer eine entscheidende Rolle im philosophischen Denken.

Carla Lonzi legte mit ihren Theorien und Praktiken den Grundstein für den in Italien vorherrschenden differenzfeministischen Ansatz, der eine klare Gegenbewegung zum Gleichberechtigungsansatz der ersten feministischen Welle mit der Protagonistin Simone de Beauvoir darstellte. Durch das Denken der Differenz konnte in der zweiten Welle des Feminismus die untergeordnete Rolle, die das weibliche „Andere“ als Anderes des Männlichen in De Beauvoirs *Le deuxième sexe* (1949) einnahm, dekonstruiert werden. In weiterer Folge ging Lonzis Theorie vom *pensare la differenza* über zu einem *pensare differentemente*. Sie sprach den Frauen eine andere, eigene Art des Denkens zu.

Um als Frau überhaupt von sich selbst ausgehen zu können, betonte Lonzi den Zusammenhang zwischen der „estensività del corpo ed elaborazione della corporeità“¹⁹. In ihrem skandalträchtigen Band *La donna clitoridea e la donna vaginale*²⁰ unterschied sie zwischen der klitoridischen und der vaginalen Frau. Die klitoridische Frau sei sich ihrer sexuellen Lust bewusst, die anders als beim Mann nicht nur auf das Fortpflanzungsorgan beschränkt ist:

(la donna clitoridea; Anm.) non è la donna liberata, né la donna che non ha subito il mito maschile – poiché queste donne non esistono nella civiltà in cui ci troviamo – ma quella che ha fronteggiato momento per momento l’invadenza di questo mito e non ne è rimasta presa.²¹

Das Bewusstsein um die Besonderheit der klitoralen Lust eröffnet der Frau, laut Lonzi, einen Spielraum, in dem die von den patriarchalen Strukturen nicht vorgesehene weibliche Differenz positiv gelebt werden kann, denn die Klitoris

¹⁸ LIBRERIA DELLE DONNE, *Non credere di avere dei diritti*, S. 40

¹⁹ Monia Andreani, *Pensiero delle donne in filosofia. Il caso italiano* in *Gli studi delle donne in Italia*, Carocci, Roma, 2001, S. 261

²⁰ Carla Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano, 1974

²¹ ebd., zitiert von Andreani, *Pensiero delle donne in filosofia*, S. 262

ist das einzige menschliche Organ, welches ausschließlich der Lustempfindung dient. Ähnlich wie in dem skandalösen Artikel *The Myth of the Vaginal Orgasm*²² der New Yorker Feministin Anne Koedt, lag die zentrale Bedeutung in Lonzis Aufsatz darin, Freuds Theorie der weiblichen Sexualität zu widersprechen, derzufolge die „wahre“ sexuelle Lustempfindung der „erwachsenen“ Frau auf die Vagina beschränkt ist, während die klitoridische Sexualität als unreifes Stadium der Adoleszenz bzw. als Entwicklungsstörung betrachtet wird. Der wissenschaftliche Diskurs um das Lustempfinden der Frau hat nun unter anderen in Lonzi eine weibliche Stimme gefunden, die dieses unabhängig von der männlichen Penetration thematisierte, indem sie der patriarchalen freudschen Theorie der weiblichen Lust die subjektive weibliche Erfahrung entgegensetzte.

Luce Irigaray trifft den wunden Punkt der Psychoanalyse

Auch die belgisch-französische Psychoanalytikerin und Kulturtheoretikerin Luce Irigaray widerspricht Freud, dessen Theorie der weiblichen Sexualität um Penisneid – Mangel des Geschlechtsorgans – und Ödipus-Komplex – Begehren nach dem Vater – kreist und so eine spezifisch weibliche, vom Männlichen unabhängige Subjektivität verneint.

Neben dem gesellschaftspolitisch motivierten Ausgangspunkt, der sich in Carla Lonzis Theorien fokussierte, war und ist Irigaray die bedeutendste Quelle für den italienischen differenzfeministischen Diskurs.

Im Jahre 1974 erschien Irigarays zweite Doktorarbeit *Speculum. De l'autre femme*, in der sie sich mit dem Nichtvorhandensein eines weiblichen Subjekts sowohl in der abendländischen Philosophietradition als auch in der Psychoanalyse auseinandersetzt.

Sie entlarvt das Bild der passiven Weiblichkeit, das dafür sorgte, dass in der abendländischen Philosophie von Anfang an die Frau aus dem Diskurs ausgeschlossen wurde, um so den alleinigen Machtanspruch des denkenden männlichen Subjekts zu legitimieren und aufrechterhalten zu können. Irigarays Ausschluss aus der von Jacques Lacan gegründeten *École Freudienne de*

²² Anne Koedt, *The Myth of the Vaginal Orgasm*; die erste Fassung dieses Artikels wurde 1968 in einer von Shulamith Firestone herausgegebenen feministischen Zeitschrift in New York veröffentlicht.

Paris als Reaktion auf die Publikation von *Speculum* scheint den unmittelbaren Beweis für ihre Theorien zu liefern.

Luisa Muraro brachte Irigarays Feminismus der Differenz sofort in den italienischen feministischen Diskurs ein. Ihre Übersetzungen der irigarayschen Texte erschienen fast zeitgleich mit dem französischen Original, während sie beispielsweise im deutsch- und englischsprachigen Raum viel weniger und meist erst mit jahrelanger Verzögerung rezipiert wurden und werden. Zwischen Irigaray und den italienischen Theoretikerinnen der Differenz entwickelte sich sehr schnell ein reger und fruchtbarer Gedankenaustausch.

Im Zentrum von Irigarays 1984 erschienenen Vorlesungen über die *Ethik der sexuellen Differenz* steht die Bedeutung der weiblichen Genealogie, die von der patriarchalen Gesellschaft zerstört wurde, indem sie die Beziehungen zwischen Tochter und Mutter und Mutter und Tochter unterband. Insbesondere in dem Kapitel *Die Liebe zum Selben – Die Liebe zum Anderen* beleuchtet Irigaray die Mutter-Tochter-Beziehung als Basis jeder Beziehung unter Frauen, die jedoch aus den patriarchalen Theorien ausgeschlossen wurde. So muss laut Freud die Tochter-Mutter-Beziehung aufgegeben werden, um in das Begehren des Mann-Vaters einzutreten, bzw. laut Hegel, um das Wohl der Familie und des Gemeinwesens zu erfüllen.

In der männlich dominierten Ordnung fehlt dem Weiblichen eine eigene Identität. Einzig der Platz der Mutter verspricht der Frau ein gewisses gesellschaftliches Ansehen. Daher rührt laut Irigaray die Rivalität zwischen den Frauen, da sie das Begehren des Mannes von seiner Mutter abziehen müssen, ihm die Mutter ersetzen müssen, um sein Begehren zu erlangen: „Die Möglichkeit einer Liebe zwischen Mutter und Tochter wird dadurch zerstört. Sie sind gleichzeitig Komplizinnen und Rivalinnen, um an die einzig mögliche Position im Begehren des Mannes zu gelangen.“²³

Irigarays Theorie der weiblichen Rivalität bildet die Grundlage für die intensive Auseinandersetzung mit der Tochter-Mutter-Beziehung, die im Zentrum der Aufmerksamkeit der DIOTIMA-Philosophinnen steht. Die Italienerinnen griffen ihre theoretischen Forderungen nach weiblichen Genealogien auf und setzten sie in die Praxis um. Ausgehend von den konkreten weiblichen

²³ Luce Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*, Übersetzung von: Xenia Rajewsky, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1991, S. 122f

Beziehungserfahrungen entwickelten sie in der Folge ihre theoretische Auseinandersetzung mit der weiblichen Symbolik.

Die Phase der Macherinnen

Doch zunächst ein chronologischer Blick zurück: Im Jahre 1975 formierte sich um Lia Cigarini und Luisa Muraro die LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO und leitete nach der Phase der *autocoscienza* die Phase der *pratica del fare* ein. Wenn bisher das Sprechen, Erzählen und Zuhören in den Frauengruppen im Vordergrund stand, ging es nun darum, gemeinsam etwas zu realisieren: es entstanden Buchhandlungen, Bibliotheken, Verlagshäuser, Kultur- und Bildungszentren insbesondere in Rom und Mailand. Die LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, als bedeutendes Beispiel für diese Bewegung, ist gleichzeitig eine Art feministisch-politischer Zirkel, der auch eigene Bücher und die Zeitschrift '*Via Dogana*' herausgibt. In kollektiver Zusammenarbeit publizierte die LIBRERIA unter anderem den Katalog *Le madri di tutte noi*²⁴ (1982) und den Band *Non credere di avere dei diritti* (1987).

Wie Luce Irigaray, die in der sexuellen Differenz die zentrale Frage unserer Epoche sieht, gehen die Denkerinnen der LIBRERIA davon aus, dass in der sexuellen Differenz eine der bedeutendsten Bestimmungen des menschlichen Seins liegt:

Die sexuelle Differenz ist eine ursprüngliche Differenz im Menschsein. Wir dürfen sie nicht in dieser oder jener Bedeutung einschließen, wir müssen sie zusammen mit unserem Körpersein akzeptieren und ihr Bedeutung geben, als unerschöpflicher Quell immer neuer Bedeutungen.²⁵

Die positive Kraft der Ungleichheit

1983 erschien in der LIBRERIA DELLE DONNE die vieldiskutierte Ausgabe *Più donne che uomini* der Zeitschrift '*Sottosopra*'. Die neue Praxis des *affidamento*, die für eine Autoritätsbeziehung im Sinne eines Sich-Anvertrauens von Frau zu

²⁴ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Le madri di tutte noi*, Milano, 1982

²⁵ LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Wie weibliche Freiheit entsteht*, (Original: *Non credere di avere dei diritti*) Übersetzung von Traudel Sattler, Orlanda-Frauenverlag, Berlin, 1988, S.150; zitiert in Andrea Günter, *Die Seele, der Staat und die Liebe der Menschen zur Freiheit in Die weibliche Seite der Politik*, Helmer, Königstein/Taunus, 2001, S. 178

Frau steht, und die über die Methode der *autocoscienza*, die nun als selbstreferenziell gesehen wurde, hinausgehen sollte, löste große Kontroversen aus. Es ging nun nicht mehr um die Gleichheit unter Frauen, sondern um die positive Kraft der Ungleichheit im Sinne von mehr Erfahrungsschatz und Autorität. In der Praxis des *affidamento* wählt eine Frau eine andere als symbolische Mutter, als Meisterin und Mentorin. Auf diese Weise soll die weibliche Genealogie wieder hergestellt werden:

Abbiamo capito che la disparità tra donne è praticabile e che la sua pratica è preziosa. Riconoscere che una nostra simile vale di più spezza la regola della società maschile secondo cui, tolta la madre, le donne sono in definitiva tutte uguali.²⁶

Die Praxis des *affidamento* bedeutete nicht nur ein stärkendes persönliches Verhältnis innerhalb einer abgeschlossenen Gruppe von „Freundinnen“, sondern sie wurde als ein wichtiger Teil des politischen Kampfes gesehen, der sich von der Forderung nach Gleichheit zu einer Forderung nach der freien Entfaltung des weiblichen „Anders-Seins“ hin entwickelt hat:

La politica delle rivendicazioni, per quanto giuste, per quanto sentite, è una politica subordinata e della subordinazione perché fa leva su quello che risulta giusto secondo una realtà progettata e tenuta in piedi da altri, e perché adotta logicamente le loro forme politiche. Una politica di liberazione, come abbiamo chiamato il femminismo, deve dare un fondamento alla libertà femminile. Il rapporto sociale di affidamento tra donne è insieme un contenuto e uno strumento di questa lotta più essenziale.²⁷

Die Suche nach eigenständigen Ausdrucksmöglichkeiten, einer eigenen Sprache „era ricerca di mediazione sessuata“²⁸. Diese Vermittlung der sexuellen Differenz könne jedoch nur geschehen, indem die einzelne Frau zu ihrer symbolischen Mutter aufschaut und anerkennt, dass diese ihr etwas voraushat, da sie über größeres Wissen und Erfahrung verfügt, die sie selbst zwar sucht, aber noch nicht kennt und noch nicht besitzt. Nur aus der anerkannten Ungleichheit (*disparità*) könne sich eine hervorragende weibliche Position herausbilden, die Maßstab und Richtlinie sein kann, ohne selbst gemessen und gerichtet zu werden, ein eigenständiges Prinzip der Welterkenntnis und der Legitimierung des Begehrens.

²⁶ LIBRERIA DELLE DONNE, 'Sottosopra' 1983; zitiert in *Pensiero delle donne in filosofia*, S.264

²⁷ LIBRERIA DELLE DONNE, *Non credere di avere dei diritti*, S. 19

²⁸ ebd., S. 134

Senza madre simbolica, ossia senza mediazione sessuata, le ricchezze prodotte da donne circolano nel corpo sociale sotto un segno neutro e non tornano a vantaggio del sesso femminile. Il riconoscimento della loro vera origine, se viene, viene il più delle volte con l'invidia tra donne.²⁹

Die Praxis des *affidamento* zielt darauf ab, ein genealogisches weibliches Wissen (wieder) aufzubauen, das die patriarchale Gesellschaft bisher zu unterdrücken und zu zerstören wusste. Die Idee zu dieser Praxis entwickelte sich aus der Lektüre und Auseinandersetzung mit den Texten weiblicher Autorinnen. Die Anerkennung und Verehrung großer weiblicher Schriftstellerinnen und Vordenkerinnen des Feminismus, wie beispielsweise Virginia Woolf, führte dazu, dass die Frauen der LIBRERIA diese wertschätzende Form der Beziehung zu ihren literarischen „feministischen Mutterfiguren“ auf die konkreten, realen Beziehungen unter Frauen adaptierten. Die Beziehung zur „symbolischen Mutter“ erlaubt der Sich-Anvertrauenden, mit den männlichen Maßstäben zu brechen, da sie sich ausschließlich dem Urteil der selbst gewählten weiblichen Autorität unterwirft. Ida Dominijanni erzählte mir von ihren Erfahrungen in einer derartigen Beziehung zu einer älteren, erfahrenen Journalistin des *'Manifesto'*, die ihre Arbeitsweise völlig verändert habe, da sie durch die Ausrichtung auf diese weibliche Instanz die männlichen Erwartungen und Maßstäbe an ihre Arbeit und ihr Denken nicht mehr erfüllen musste. Vor dem Urteil dieser „Meisterin“ veränderten sich die Wertigkeiten der eigenen Textproduktion und fanden so zu einem weiblichen Ausdruck, der ohne diese Beziehung hinter den Ansprüchen und Normen ihrer männlichen Vorgesetzten und Kollegen verborgen geblieben wäre, meint Dominijanni.³⁰

Das symbolische Mütterliche und die mütterliche Autorität wurden die zentralen Schlagworte der italienischen Philosophie der Differenz und stehen bis heute im Mittelpunkt des feministischen Diskurses sowohl der LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO als auch von DIOTIMA.

Luisa Muraro formulierte in ihrem bedeutendsten Werk *L'ordine simbolico della madre*³¹ (1991) die Voraussetzung für jegliches philosophische Denken als Liebe zur Mutter und Dankbarkeit ihr gegenüber, da die Mutter diejenige ist, die

²⁹ ebd., S. 135

³⁰ Ich beziehe mich auf ein Interview mit Ida Dominijanni vom 04.04.2009 in Rom.

³¹ Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della Madre*, Editori Riuniti, Roma 2006 (1992)

dem Kind nicht nur das Leben, sondern auch die Sprache und somit das Denken schenkt. Muraro widerspricht somit der psychoanalytischen Theorie, die die Beziehung zur Mutter als reine Symbiose darstellt, welche erst der Vater als Symbol der Sprache, des Denkens und der Auseinandersetzung mit der Welt breche.

Die über Jahre hinweg rein positiv besetzte Vorstellung der Beziehung zwischen Tochter und Mutter wird mittlerweile auch auf ihre Schattenseiten hin untersucht, so lautet der Titel der letzten Veröffentlichung von DIOTIMA aus dem Jahr 2007 *L'ombra della madre*³² und deutet die negativen Dynamiken in weiblichen Beziehungen als ungelöste Konflikte oder Ambivalenzen mit der Mutter. Dennoch liegt das zentrale Moment der weiblichen Freiheit für die DIOTIMA-Philosophinnen eindeutig in der Tochter-Mutter-Beziehung.

Das Hauptcharakteristikum der italienischen Theorien liegt in der engen Verknüpfung mit der Ebene der erlebten Erfahrungen aus den Praktiken des *partire da sé* und des *affidamento*. Die DIOTIMA-Philosophin und Journalistin Ida Dominijanni beschreibt in *Matrix der Differenz* den unterbewerteten Status und die Besonderheiten des italienischen Differenzfeminismus im Vergleich zu den vorherrschenden Strömungen im internationalen feministischen Diskurs:

Denn wenngleich die feministische Theorie als ganze, vor jeder inhaltlichen Unterscheidung, durch die Reflexion, was es bedeutet, zu denken und durch die Erfindung einer Modalität des Denkens, die mit der Körperlichkeit und mit der Erfahrung verwurzelt ist, charakterisiert werden kann, so ist doch unbestritten, dass der italienische Differenzgedanke diesbezüglich eine besondere Radikalität aufweist. Er präsentiert sich nicht so sehr als Theorie, sondern eher als *theoretische Praxis*, die nicht nur an der Verwurzelung festhält, sondern gleichzeitig auf eine Verschiebung der Autorität vom männlichen zum weiblichen Wort abzielt. Auf diesem Wege verändert sich die Beziehung zur Tradition, der Differenzgedanke schafft eine Distanz zu den in ihr verankerten 'ismen' – deshalb ist es auch kein Zufall, dass er in der feministischen Kartographie nicht auftaucht.³³

Dieser Vorwurf gilt wohl Rosi Braidotti, der wichtigsten Kartographin des europäischen und US-amerikanischen Feminismus, die zwar, wie ich schon in der Einleitung erwähnt habe, in *Patterns of Dissonance* von der Bedeutsamkeit

³² DIOTIMA, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli, 2007

³³ Dominijanni, *Matrix der Differenz*, S.146

und Radikalität der italienischen Denkerinnen spricht, aber dennoch verabsäumt, die italienischen Theorien in ihrer Andersartigkeit und nicht-akademischen Radikalität zu rekonstruieren, obwohl sie enge Verbindungen zu den italienischen Denkerinnen hatte.

Im folgenden Teil werde ich nun näher auf die Entwicklungen der Philosophinnen-Gemeinschaft DIOTIMA und ihre *theoretische Praxis* eingehen.

Die Philosophinnen-Gemeinschaft DIOTIMA

Die Entstehung der Gruppe

Wie bereits erwähnt, steht die philosophische Auseinandersetzung mit dem Feminismus in Italien in engem Zusammenhang mit den Aktivitäten der politischen Linken. Auch der Vorläufer von DIOTIMA, *Fontana del ferro*, war eine politisch-engagierte Frauengruppe, die der Gewerkschaft nahestand. Luisa Muraro hatte die Gruppe 1983 in Verona ins Leben gerufen. Im Zuge der Kontroversen um die bereits erwähnte grüne Ausgabe *Più donne che uomini* der Zeitschrift 'Sottosopra' der LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO ließ die Gruppe ihre politische Ausrichtung hinter sich und schlug den Weg einer theoretischen und philosophischen Auseinandersetzung mit dem Thema der sexuellen Differenz ein. 1984 traf die neu formierte Gruppe, die sich zunächst "Filosofia Femminile" (FF) nannte, zum ersten Mal in Adriana Cavareros Büro zusammen.

Einige der zwölf Gründerinnen waren Kolleginnen am Institut für Philosophie, (unter anderen Luisa Muraro, Adriana Cavarero, Wanda Tommasi, Chiara Zamboni), aber auch Philosophieinteressierte aus anderen Fachdisziplinen und von außerhalb der Universität nahmen teil. Die Idee, einen feministischen Zugang zur Philosophie, zum Denken und zur Wissenschaft zu finden, war für viele von ihnen ein völlig neues Vorhaben. Wanda Tommasi beispielsweise empfand die ersten Treffen verwirrend und überfordernd, da die freie und unstrukturierte Herangehensweise an die Diskussionen und Überlegungen für sie, die vorher kaum Bezug zur Frauenbewegung hatte, sehr ungewohnt war.

Heute jedoch sieht sie in DIOTIMA einen Weg der Freiheit für sich und ihr Denken.³⁴

Die Gruppe folgte dem einst skandalösen separatistischen Aufruf von Virginia Woolf aus dem Jahr 1938, mit dem die Schriftstellerin einem Freund, der sie für den Kampf gegen den fortschreitenden Faschismus und den Krieg gewinnen wollte, in *Three guineas* antwortet, dass es für sie keinen Sinn macht, sich der Antifaschismusbewegung der Männer anzuschließen:

But as a result the answer to your question must be that we can best help you to prevent war not by repeating your words and following your methods but by finding new words and creating new methods. We can best help you to prevent war not by joining your society but by remaining outside your society but in cooperation with its aim.³⁵

Die Frage, worin sich die Differenz des weiblichen Denkens äußert, was genau das weibliche Denken vom männlichen unterscheidet, ist jedoch keineswegs einfach zu beantworten, wie die DIOTIMA-Philosophinnen in ihrer ersten Veröffentlichung aus dem Jahre 1987 festhielten:

Il pensiero della differenza si trova di fronte ad un compito perplesso. Si tratta, in primo luogo, di districare gli effetti del dominio dell'uomo sulla donna dalle manifestazioni della loro differenza. Queste e quelli, infatti, si presentano mescolati e quasi non distinguibili alla nostra osservazione nella misura in cui questa ultima manca della necessaria luce teorica, cosicché si tende ad interpretare come differenze originali anche gli effetti del dominio, oppure, in alternativa a interpretare come effetti del dominio anche le differenze originali.³⁶

Die Philosophinnen verschrieben sich der Aufgabe, die sexuelle Differenz in einem theoretischen Licht zu betrachten, das die Frau als eigenständiges Subjekt annimmt, um sie aus ihrer Isolierung zu befreien. Denn die Position der Frau ist nicht nur im traditionellen Rollenbild, das sie auf den Bereich der Familie einschränkt, eine isolierte, sondern auch in der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft – beispielsweise in Wissenschaft und Forschung. Auch in diesem Fall ist die scheinbar emanzipierte Frau bestimmt von den männlichen Kategorien des Fühlens, Wollens und Urteilens:

³⁴ Ich beziehe mich hier und in weiterer Folge auf ein Interview, das ich am 12.05.2009 mit Wanda Tommasi und Chiara Zamboni in Verona führte.

³⁵ Virginia Woolf, *Three guineas*, Chatto & Windus The Hogarth Press, London, 1984 (1938), S. 268

³⁶ DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La tartaruga edizioni, Milano, 1991 (1987), S. 20

Per questa via il pensiero torna al suo compito iniziale che è di sottrarre la differenza sessuale alla presa del dominio sessista, e lo riaffronta con strumenti concettuali più fini e potenti, manifestando con questo movimento di ripresa la sua fecondità simbolica.³⁷

Es ging DIOTIMA also in erster Linie um die Suche nach feineren konzeptuellen Instrumenten, die es ermöglichen sollten, den Gedanken der sexuellen Differenz aus der Unterdrückung durch die männliche Hegemonie im Denken zu befreien.

Warum die Gemeinschaft DIOTIMA heißt

Als Symbol für den Ausschluss der Frau und der sexuellen Differenz aus der Philosophiegeschichte gibt sich die Gruppe den Namen der „Mutter der weiblichen Philosophie“, wie Irigaray sie in *Ethik der sexuellen Differenz* nennt: der weisen Priesterin Diotima von Mantinea aus Platons *Symposion*. Die platonische Diotima verkörpert nicht nur die pädagogischen Ziele der Gruppe, die das Denken und die Philosophie als untrennbar vereint mit Lehre und Lernen sehen, sondern nimmt auch einen direkten Bezug auf den „Gründungsakt“ der antiken Philosophie: „The Italian school of *pensiero della differenza sessuale* has set itself a task which entirely subverts Plato’s initial gesture of eliding sexuality and excluding women, placing sexual difference at the centre of that reflection.“³⁸ So beschreibt Lucia Re die Aufgabe, die DIOTIMA sich stellte.

Die weise Diotima wurde von der Philosophiegeschichte ausschließlich als rein fiktive Figur angenommen. Erst in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts begannen feministische Denkerinnen – unter ihnen die DIOTIMA-Philosophinnen – von der realen Existenz der Gelehrten Diotima auszugehen. Diese Annahme ist von zentraler Bedeutung, da sich daraus schließen lässt, dass die androzentrische Philosophie den Frauen bewusst ihre philosophischen Fähigkeiten und ihr Verlangen nach Wissen abgesprochen hat, indem sie ihre Existenz einfach verleugnete und auf eine fiktionale Ebene reduzierte.

Adriana Cavarero kritisiert in *Nonostante Platone* die Funktion der platonischen Diotima, deren Rede über die Liebe Sokrates im *Symposion* wiederzugeben

³⁷ ebd., S. 21

³⁸ Re, *Diotima’s Dilemmas*, S.56

scheint, denn Diotima wurde ein androzentrischer Blickwinkel über den philosophischen Eros in den Mund gelegt, der zum völligen Ausschluss der Frauen aus der Philosophie führte. Mit Cavareros Text werde ich mich später noch näher auseinandersetzen. An dieser Stelle möchte ich nur die Absicht der Veroneser Philosophinnen nachzeichnen, die sich eine Reparatur des ursprünglichen Muttermordes an der Gelehrten Diotima zum Ziel setzten, indem sie den Frauen ihre gewichtige philosophische Stimme im Wissen um die sexuelle Differenz zurückgegeben haben, anstatt diesen Aspekt aus dem philosophischen Diskurs auszuschließen oder zu transzendieren, wie im männlich dominierten Philosophieverständnis üblich.

So beschreiben Chiara Zamboni und Luisa Muraro den schwierigen Anfang und das Philosophieren in der *Chronik* der Gruppe DIOTIMA:

Sie [die DIOTIMA-Philosophinnen] taten dies – wie man es sie gelehrt hatte – als neutrale Denker, so als ob die Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht eine unwichtige Nebensache wäre. Aber da sie nun einmal begonnen hatten, sich über die Freiheit Gedanken zu machen, bildete sich in ihnen das Bewusstsein einer notwendigen Treue zu den tatsächlichen Gegebenheiten, das stärker war als der kulturelle Kontext und als die Philosophie, die ihnen bisher vermittelt worden war, die beide ihnen auferlegten, das Anderssein als Frau auszulöschen.³⁹

Sie sahen die Legitimation ihres „Forschungsprojekts“ nicht durch ein neutrales Recht auf Bildung gegeben, sondern allein im weiblichen Verlangen nach Wissen verankert. Der Kampf um Anerkennung innerhalb der männlich-organisierten akademischen Institutionen prägte die philosophische Auseinandersetzung mit der weiblichen Verschiedenheit im menschlichen Dasein entscheidend:

Daher müssen wir alles, was nötig ist, alles was genügt, um Philosophinnen zu sein, aus unserer Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht herleiten und auf diese Art unseren Geist frei machen von der Umklammerung durch die männliche Denkungsart, die sich seiner bemächtigt hat, obzwar es sich dabei um eine Denkungsart handelt, die den Erfahrungen und den Interessen des anderen Geschlechts entspricht.⁴⁰

³⁹ Chiara Zamboni/Luisa Muraro, *Kurze Chronik der Gruppe Diotima*, in *Der Mensch ist zwei: Das Denken der Geschlechterdifferenz*, Übersetzung von: Veronika Mariaux; Wiener Frauenverlag, Wien, 1989, S. 196 (Original: *Il pensiero della differenza sessuale*)

⁴⁰ ebd., S. 198

Die Suche nach einem weiblichen Zugang zum Denken

DIOTIMA verfolgte nicht explizit die Suche nach einer weiblichen Sprache. "La ricerca di un linguaggio femminile non è stata l'obiettivo, ma è successa tramite la pratica e tramite la forza della fiducia alla pratica", erklärt Chiara Zamboni. Es ging nicht darum, unter dem Etikett „weiblich“ zu forschen, sondern darum, einen Austausch und Diskurs unter Frauen zu führen, der in der Lage sein sollte, die sexuelle Differenz auszudrücken. Diese weibliche Perspektive musste zwangsläufig einen Gegensatz zum traditionellen patriarchalen Diskurs darstellen, da dieser nicht zuließ, die sexuelle Differenz überhaupt zu denken, und noch viel weniger erlaubte, die Differenz aus der Sicht der Frau zu thematisieren.

Um sich des eigenen Frauseins als Denkerin bewusst zu werden, orientierte sich die Gruppe an der Methode und dem Gesprächsstil der *gruppi di autocoscienza*. Zwar hatten die wenigsten der DIOTIMA-Philosophinnen selbst einer solchen Gruppe angehört, doch hatte diese psychoanalytisch inspirierte Praxis weite Kreise gezogen und diente als Modell für das Philosophieren als *partire da sé*.

Die Suche, das Erfinden oder Wiederfinden einer weiblichen Sprache, wie sie Luce Irigaray und die französischen Denkerinnen forderten, war laut Chiara Zamboni und Wanda Tommasi nicht das erklärte Ziel von DIOTIMA, denn auf diese Weise wäre die Forschung eindeutig gerichtet gewesen und hätte lediglich eine Sprache nach bestimmten Thesen konstruiert, anstatt in Freiheit neu entstehen zu können. Der Ausgangspunkt von DIOTIMA ist nie eine vorab formulierte These, sondern am Anfang jedes Erkenntnisprozesses stehen die persönlichen Erfahrungen und Schwierigkeiten (*sofferenze*). Chiara Zamboni: "Il disagio diventa un tema." Wenn die persönlichen Erzählungen in der Gruppe Widerhall finden, in Form von Anteilnahme oder Intervention, entwickelt sich daraus eine Diskussion, die immer mehr Bedeutung annimmt und die Möglichkeit birgt, die Wurzel des Problems zu erkennen. So geht aus dem jeweiligen Phänomen die theoretische Überlegung hervor. Diese Methode ist weder zielgerichtet noch strukturiert und auf eine Wahrheit ausgerichtet, wie im männlichen Diskurs üblich, sondern in ihrem Mittelpunkt steht das Spiel zwischen der Reflexion (*rimbalzamento*) von Bedeutungen im gemeinsamen

Diskurs und dem Denken jeder einzelnen. Zamboni und Tommasi merken an: „L'elemento di non-chiusura, di non-conclusione del discorso è più femminile e spesso rende infelice gli uomini che preferiscono più struttura e una conclusione, una verità.“ Auch ihnen fiel diese Art des Erkenntnisprozesses anfangs schwer, da sie an traditionelle Denkmuster gewöhnt waren, doch tat sich im Bruch mit diesen gewohnten Mustern die weibliche Freiheit im Denken und eine gemeinsame symbolische Ebene für sie auf.

Im ersten halben Jahr, der Phase der „fliegenden Blätter“, sollte jede von ihnen eigene Texte zu persönlichen, „frauenbewegten“ Fragestellungen verfassen, die keinerlei Bezug auf bereits definierte philosophische Positionen nehmen durften. Diese Texte, die zumeist um das Problem der Sprache und die Beziehung zwischen Körper und Sprache kreisten, wurden dann in den wöchentlichen Treffen besprochen. Neben der Auflage, sich nicht auf externe Autoritäten zu beziehen, gab es eine zweite Vorschrift, nämlich, dass keine Definitionen der verwendeten Termini gegeben werden durften. Entweder ein Terminus konnte sich im Lauf des Diskurses selbst erklären, oder aber er stellte sich als nicht bedeutungsvoll genug heraus.

Diese anfangs sehr strengen Regeln sollten eine absolute Freiheit in der Gedankenfindung ermöglichen. Sie führten stattdessen dazu, dass der Wiederhall fremder Gedanken verhindert, bzw. sofort als solcher erkannt wurde. „Auf diese Art starb für uns, und in uns, unsere gesellschaftliche Rolle, die darin besteht, die Worte anderer zu wiederholen. Auf diese Art fanden wir zu einer weiblichen Philosophie.“⁴¹ Die Regel, nur Frauen zu zitieren, trug wichtige Früchte, meint Wanda Tommasi: „Citare solo donne significa dare valore e autorità alle altre donne e anche a sé stesse.“

Die Regel, nur Frauen zu zitieren, hat sich in der Zwischenzeit gelockert. Das mag auch daran liegen, dass die Wertschätzung weiblicher Theorien und des eigenen Denkens mittlerweile so tief verinnerlicht wurde, dass die Gefahr der bloßen Wiederholung fremder Worte in den Hintergrund getreten ist.

Die anfänglichen Schwierigkeiten, eine gemeinsame Linie zu finden, ergaben sich vor allem daraus, dass die einzelnen Texte keinen Bezug aufeinander

⁴¹ Muraro / Zamboni, *Kurze Chronik der Gruppe Diotima*, S. 200

nahmen und somit in der Anfangsphase keine Vertiefung in einen bedeutsamen Diskurs stattfand. Um einen vertiefenden und kontinuierlichen Arbeitsprozess an einem Gedanken zu ermöglichen, setzte sich die Gruppe in der nächsten Phase mit den "foglietti di Adriana", „Adrianas Textblättern“, auseinander. Der in *Il pensiero della differenza* veröffentlichte Text *Per una teoria della differenza sessuale* von Adriana Cavarero diente als Diskussionsgrundlage und wurde durch die Kommentare und Überlegungen der Gruppe angereichert:

(...) Adrianas Blätter begannen nach und nach, der gemeinsamen Forschung zu entsprechen. Diese Entsprechung, das möge gesagt sein, war niemals selbstverständlich oder vollkommen, aber nun hatten die Meinungsverschiedenheiten Auswirkungen, die nicht mehr verloren gingen. (...) Auf diese Art haben wir mit der symbolischen Fruchtbarkeit der weiblichen Fürsprache experimentiert (und sie entdeckt).⁴²

Die Erfahrungen aus diesem – und einem ähnlichen Arbeitsprozess zu einem Artikel zur Geschlechterdifferenz für eine französische philosophische Enzyklopädie – führten neben der Übereinstimmung, sich auf Luce Irigarays philosophisches Gedankengut als gemeinsamen Ausgangspunkt zu stützen, auch zur Formulierung des folgenden gemeinsamen Ansatzes:

Es gibt keine objektive Erkenntnis der Geschlechterdifferenz, die von der subjektiven Wahrheit losgelöst ist, und es kann eine solche auch gar nicht geben, weil die Geschlechterdifferenz eine Determination ist, die vom erkennenden Subjekt ausgeht.⁴³

Die französische *écriture féminine*

Die Betonung der Italienerinnen liegt auf der individuellen Subjektivität im Denken und damit in der Sprache und im Schreiben und unterscheidet sich somit von der Position der französischen *écriture féminine* und deren wichtigster Vertreterin Hélène Cixous, die nach dem Spezifischen eines genuin weiblichen Schreibens suchte. Braidotti beschreibt in *Patterns of Dissonance* den Zugang der *écriture féminine* folgendermaßen:

The starting point was the recognition that, as theorists like Fouque and Irigaray had been arguing, there was a need for women to state, to positively assert their lived experience, avoiding the trap of classical visions of femininity as man's other. The style known as

⁴² ebd., S. 203

⁴³ ebd., S.204

feminine, characterized by disruptions of syntax leading to the disturbance of meaning, tends to express the body understood as a cultural counter-text, in order to decode the blanks in language and to express sexual difference.⁴⁴

Die *écriture féminine* geht vom poststrukturalistischen Gedanken aus, der Text sei isomorph mit dem Psychischen aufgrund des gemeinsamen Ursprungs in der Sprache. Cixous sieht im Akt des weiblichen Schreibens einen kreativen Weg, die phallische Ordnung, die sich vornehmlich im logischen Theoretisieren ausdrückt, herauszufordern. Ihre Texte wollen eine unterdrückte weibliche Seite der Sprache hervorkehren, die weibliche Stimme, die bisher zum Schweigen verurteilt war, sprechen lassen, indem sie mit Brüchen und *écarts* (ständigen Perspektivenwechseln) arbeitet. Braidotti schätzt wohl das literarische Gewicht der Texte Cixous', steht jedoch dem theoretischen Resultat der *écriture féminine* skeptisch gegenüber:

In many respects her texts defy theoretizations, and yet they claim to lay the foundations of a new philosophy of the female sexed body: how this can be understood in a recognizable, that is to say accessible way, remains unresolved. (...) Furthermore, Cixous's theoretical a-centredness lends itself to proving Derrida's point about the structural incapacity of theory to move beyond phallogocentrism. (...) Derrida claims that where the *logos* falters, '*pathos*' gets through: literature therefore works where theory fails. If that is the case, however, what has Cixous done except confirm the centuries-old association of the female with *pathos* and the male with *logos*, of women with literature and men with philosophy? And what would be so new and symbolically subversive about this?⁴⁵

Dieser kurze Exkurs in die *écriture féminine* soll verdeutlichen, dass die DIOTIMA-Philosophinnen nicht den Anspruch hatten, eine „weibliche Sprache“ zu finden, insbesondere keine weibliche unterdrückte Sprache. Wie auch Carol Lazzaro-Weis feststellt: „For the most part, Italian feminists had been skeptical of a feminist literary and political aesthetic based in the idea of a repressed 'feminine'.”⁴⁶ Anstatt die Differenz auf den Aspekt der Unterdrückung zu reduzieren, betonen die Italienerinnen einen positiven Zugang zur sexuellen Differenz. Der Kern ihrer philosophischen Arbeitsweise liegt in den weiblichen Beziehungen und in der dialogischen Auseinandersetzung, die es möglich

⁴⁴ Braidotti, *Patterns of Dissonance*, S.239

⁴⁵ ebd., S. 242

⁴⁶ Carol Lazzaro-Weis, *The concept of Difference in Italian Feminist Thought: Mothers, Daughters, Heretics, in Italian Feminist Theory and Practice*, S.33

macht, aus den verschiedenen subjektiven Stimmen, die wiederum alle von ihrer weiblichen Sexuiertheit bestimmt sind, eine Art weiblichen Kanon erklingen zu lassen. Die Diskussionen der DIOTIMA-Philosophinnen sind nicht – wie z.B. bei Platon – in ihrer dialogischen Form festgehalten, sondern jeweils von einer Autorin in einem monologischen Essay verfasst. Auf diese Weise sind die Texte zwar durch das „Mehr“ der Auseinandersetzung in der Gruppe angereichert, dennoch entsprechen sie in erster Linie dem Denken der jeweiligen Autorin.

Kollektive Autorschaft und *filoso-fare*

Der Gedanke der kollektiven Autorschaft prägte hauptsächlich die erste Publikation von DIOTIMA: *Il pensiero della differenza sessuale* (1987), in der die Ergebnisse der gemeinsamen Forschungsarbeit mit erstaunlicher Resonanz präsentiert wurden. Gleichzeitig hat sich der Anspruch an die Autorschaft als Kollektiv nach dieser ersten Publikation dahingehend verändert, dass von einem gemeinsamen Ansatz ausgehend, jede Einzelne nun ihren eigenen Interessen und Neigungen nachgehen sollte. „Wir sind nicht länger mehr eine Gruppe, sondern eine Gemeinschaft von Frauen, die Philosophinnen sind.“ halten Luisa Muraro und Chiara Zamboni in der *Chronik* von DIOTIMA fest.⁴⁷ Heute würde Zamboni noch betonen: „Preferisco dire: faccio filosofia invece di essere filosofa.“, da das „Philosophin sein“ einem Identitäts-Begriff entspricht, den DIOTIMA nicht teilt.

Wie kann man sich nun das *filoso-fare* (Philosophieren, Philosophie machen, Philosophie betreiben) in DIOTIMA konkret vorstellen?

Etwa einmal im Monat treffen sich die Denkerinnen und tauschen ihre Erfahrungen aus. In diesen Treffen kristallisieren sich Fragestellungen und Themen heraus, die die Beteiligten aktuell beschäftigen. Meist handelt es sich dabei um Dynamiken oder Konflikte, die in weiblichen Beziehungen oder konkret innerhalb von DIOTIMA auftreten, und die offenbar nach einer intensiveren Analyse verlangen. Auf der Basis dieser konkreten Fragestellungen organisiert DIOTIMA alljährlich ein „*Grande seminario*“, zu dem auch externe Vortragende eingeladen werden. Das Seminar ist sowohl für weibliche als auch männliche StudentInnen und Interessierte offen. Auf der

⁴⁷ Zamboni / Muraro, *Kurze Chronik der Gruppe DIOTIMA*, S. 206

Basis der Vorträge und Diskussionen aus diesem Seminar greifen die einzelnen Denkerinnen bestimmte Aspekte in eigenen Textbeiträgen auf. Gruppenintern finden jährlich zwei bis drei Klausuren statt, in denen diese Texte in gemeinsamen Diskussionen besprochen werden, bevor sie von der jeweiligen Autorin nochmals überarbeitet und am Ende gemeinsam publiziert werden.

DIOTIMA blickt mittlerweile auf neun Publikationen zurück: *Il pensiero della differenza sessuale* (1987), *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale* (1990), *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre* (1992), *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità* (1995), *La sapienza di partire da sé* (1996), *Il profumo della maestra. Nei laboratori della vita quotidiana* (1999), *Approfittare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, (2002) *La magica forza del negativo* (2005), und *L'ombra della madre* (2007). Derzeit befindet sich der Band *Potere e politica non sono lo stesso* in Arbeit.

Dieses gemeinsame und gleichzeitig eigenständige Philosophieren erlaubt der Gemeinschaft eine relativ hohe Flexibilität. Stabilität und Kontinuität der Mitwirkenden sind nicht unbedingt nötig. Viele Autorinnen waren nur temporär an Publikationen beteiligt. So haben sich einige Mitbegründerinnen (unter anderen Adriana Cavarero) völlig zurückgezogen, während sich auf der anderen Seite „neue“ Denkerinnen der Gemeinschaft angeschlossen haben. DIOTIMA fungiert als *„nome comune“* di una pratica di relazione tra donne“. Im Zentrum steht vor allem der Beziehungsaspekt: *„Fare diotima“* significa attività molte e diverse: la cura per le relazioni, innanzitutto, che è la sostanza della nostra pratica filosofica e politica⁴⁸. Anstelle des kartesischen „ich denke, also bin ich“ könnte man DIOTIMAs Philosophieren als „ich lebe Beziehungen, also denke ich“ in Worte fassen. Diese Praxis stellt eine lebendige Alternative zum Tod des autonomen und solipsistischen erkennenden Subjekts der abendländischen Philosophietradition, um den die Theorien der Postmoderne kreisen, dar. Im Gegensatz dazu, lebt und denkt in DIOTIMA jede einzelne Subjektivität in der Gemeinschaft. Der Diskurs entfaltet sich in der dialogischen Auseinandersetzung mit dem Denken der anderen. Entgegen dem von Roland

⁴⁸ <http://www.diotimafilosofe.it/comunita.html>; Stand: 29.06.2009

Barthes postulierten „Tod des Autors“ zeigt sich DIOTIMA als höchst lebendige Autorschaft:

Diotima's feminist thought has been showing that the author is alive and well, though who, or rather what, that author may be, and especially what gender s/he (they) may be, has been a subject of considerable debate and contestation. Along with the dismantling of the author by post-structuralist thought, Diotima has also been opposing traditional views of authority, and striving to elaborate a radically new vision of politics and authority as female.⁴⁹

Lucia Re erwähnt hier in einem Atemzug sowohl die Praxis der kollektiven Autorschaft als auch die alternativen Vorstellungen von Autorität, die die DIOTIMA-Philosophinnen in ihrer Publikation *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*⁵⁰ entwickelt haben.

Ungleichheit und mütterliche Autorität

Oltre l'uguaglianza ist mit Sicherheit die umstrittenste Publikation aus DIOTIMAs Feder. Sie entstand als Reaktion auf interne Konflikte um die Autorität in der Gemeinschaft, die die Auseinandersetzung mit den Themen Macht und Autorität nahe legten. Von Anfang an hatte Luisa Muraro eine besondere Stellung in der Gemeinschaft inne, die Position der „symbolischen Mutter“ DIOTIMAs. Sie hat die Gruppe ins Leben gerufen und hatte von Anfang an die Autorität inne, Entscheidungen in Krisensituationen zu treffen. Nach den ersten Versuchsmonaten, der Phase der „fliegenden Blätter“, beschloss sie für die Gruppe die Auseinandersetzung mit Adriana Cavareros Text. Die Entscheidungen wurden also nicht in demokratischen Abstimmungen getroffen. Adriana Cavarero, die selbst anfangs die philosophische Führungsrolle in der Gruppe verkörperte, nennt die autoritäre Struktur von DIOTIMA als gewichtigsten Beweggrund zu ihrem Austritt aus der Gemeinschaft. Die Konflikte, die sich auftaten, da Luisa Muraros Führungsposition nicht von allen Beteiligten gleichermaßen akzeptiert wurde, nahm DIOTIMA nicht zum Anlass, die Gruppenstruktur zu ändern, sondern dazu, die Hintergründe zu erforschen,

⁴⁹ Re, *Diotima's Dilemmas: Authorship, Authority, Authoritarianism*, S. 51

⁵⁰ DIOTIMA, *Jenseits der Gleichheit. Über Macht und die weiblichen Wurzeln der Autorität*, Übersetzung von Dorothee Markert, Ulrike Helmer Verlag, Königstein/Taunus, 1999, (Original: *Oltre l'uguaglianza*)

warum in unseren modernen Gesellschaften eine positive Konzeption von Autorität scheinbar nicht (mehr) möglich ist.

Die Überlegungen gehen dahin, dass die westlichen, modernen Gesellschaftsformen einen Sinn für Autorität vermissen lassen, wobei DIOTIMA grundlegend unterscheidet zwischen Macht, die sich immer als Macht über andere definiert, wie in den männlich dominierten politischen Systemen üblich, und Autorität, die in einer zwischenmenschlichen Beziehung stattfindet. Um mit Andrea Günter zu sprechen, die die Ideen der italienischen Philosophinnen mit traditionellen politischen Philosophien vergleicht:

Im Unterschied zur Macht und zur Hierarchie, die längerfristig angelegt sind und das momentane Geschehen überdauern, ereignet sich Autorität immer in einem Moment. (...) Diese Autorität ist nur so lange vorhanden, wie sich die Autorisierung ereignet, ansonsten schlägt sie um in Macht und/oder Hierarchie. Dabei benennt Autorität das Phänomen, in dem die Beziehung in einem jeden Moment mitverhandelt wird, wobei es darum geht, welche Bedeutung die unmittelbar vorhandene Beziehung im Zusammenhang mit der konkreten Aufgabe und dem jeweiligen Inhalt annimmt.⁵¹

Die Erfahrungen aus der Praxis des *affidamento*, des Sich-Anvertrauens an eine frei gewählte „symbolische Mutter“, waren der Ausgangspunkt für die Theorie der weiblichen Autorität:

The mentor-guide relationship between two different women facilitates the 'vertical' (Muraro avoids the word 'hierarchical') transmission of knowledge and authority from woman to woman as they learn to recognize the individual difference.⁵²

In diesen vertikalen Beziehungen bestärken sich die beiden Frauen gegenseitig, und durch einen positiven Austausch ihrer Erfahrungen kann das stereotypisierte Bild von der nährenden oder feindlich gesinnten Mutter aufgelöst werden. Auch der so oft erwähnte Neid (*invidia*) unter Frauen kann auf diese Weise aufgehoben werden, denn er rührt laut Muraro daher, dass die patriarchalen Systeme auf eine Assimilierung der Frauen abzielen, so dass die Differenz zwischen ihnen – außer durch eifersüchtige Abgrenzung – nicht

⁵¹ Andrea Günter, *Die Seele, der Staat und die Liebe der Menschen zur Freiheit*, in *Die weibliche Seite der Politik*, Helmer, Königstein/Taunus, 2001, S. 151

⁵² Lazzaro-Weis, *The Concept of Difference in Italian Feminist Thought*, S. 34

gelebt werden kann. Frauen haben nicht gelernt, mit Macht und Wettbewerb umzugehen, weil ihnen diese Qualitäten abgesprochen wurden.⁵³

Wie ich schon angedeutet habe, ist der Gedanke der weiblichen Eifersucht (*invidia*) ein zentrales Motiv in Luce Irigarays *Ethik der sexuellen Differenz*, in der sie die Stärkung der weiblichen Identität in all ihrer Verschiedenheit fordert, um aus den negativen weiblichen Beziehungsmustern auszubrechen:

Die Frauen schaffen, meistens ohne es zu wissen oder zu wollen, das furchtbarste Mittel ihrer eigenen Unterdrückung: sie zerstören alles, was sie aus ihrem undifferenzierten Zustand heraushebt, und machen sich zu Agentinnen ihrer eigenen Auslöschung, ihrer Reduktion auf ein Selbes, das nicht *ihr* Selbes ist. (...) Es muss eine Symbolik zwischen Frauen geschaffen werden, wenn es Liebe zwischen ihnen geben soll. (...) Die vertikale Dimension wird dem Frauwerden immer auf irgendeine Weise genommen. (...) Aber ohne Vertikalität, (die immer der männlichen Erektion gleichgesetzt wird ...) kann es keine Ethik, keine sittliche Ordnung der Liebe zwischen Frauen geben. Sie brauchen diese beiden Dimensionen [die vertikale und die horizontale] (...) um sittlich handeln zu können, oder, anders gesagt, um zu einem *Ansich und Fürsich* zu gelangen, um aus dem Reich der Pflanzen in das der Tiere überzugehen und um ihr 'Tierreich' als 'Staat' oder Volk zu organisieren, mit eigenen Symbolen, Gesetzen, Göttern.

Der Ausbau eines solchen Horizonts verlangt, dass sie nicht einfach Horizontalität, Boden der männlichen Erektion bleiben, sondern sich vielmehr eine *Welt* in all ihren Dimensionen konstruieren. (...) *Eine Welt für sie*.⁵⁴

DIOTIMA versucht nun, die irigarayschen Thesen in die Praxis der konkreten Beziehungen umzusetzen. Damit eine horizontale, schwesterliche Beziehung zwischen Frauen möglich ist, muss die vertikale Beziehung zu einer mütterlichen Autorität (*affidamento*) – Chiara Zamboni und Wanda Tommasi verwenden auch den weniger belasteten Begriff *autorevolezza* – stark und verbindlich sein. Die Autorität entsteht in der Beziehung, ursprünglich in der Beziehung zur Mutter. Denn die Mutter gibt der Tochter ihre soziale Identität. Was die Anerkennung der Autorität Luisa Muraros in DIOTIMA betrifft, sind sich Zamboni und Tommasi einig: „Luisa dispone della maggiore intelligenza e delle maggiori capacità politiche.“ Auch innerhalb der Gemeinschaft stehen die Akteurinnen in Beziehungen des *affidamento*, doch steht Muraros Autorität unangefochten im Zentrum. Muraro wiederum steht in einer Beziehung des *affidamento* zu Lia Cigarini, einer der Protagonistinnen des italienischen

⁵³ vgl.ebd., S. 39

⁵⁴ Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*, S. 124-130

Feminismus seit seinen Anfängen und Mitbegründerin der LIBRERIA DELLE DONNE.⁵⁵

Im Licht der Theorie rückt DIOTIMAs Politik der Beziehung (*politica della relazione*) das mütterliche Gebot, das „Du sollst“, an dem sich eine positive Autorität durch das Erkennen der Bedürfnisse der/s Anderen orientiert, in den Vordergrund. Diana Sartori vergleicht in *Oltre l'uguaglianza* das „mütterliche Gebot“ mit dem kantschen kategorischen Imperativ. Auch der Gehorsam gegenüber dem mütterlichen Gebot muss nicht notwendigerweise die Unmündigkeit des Kindes beinhalten, denn die Befolgung des Gebots ist kein Selbstzweck, sondern zielt darauf ab, sich so zu verhalten, als sei die Mutter anwesend. In der Beziehung zur Mutter ist die ganze Welt anwesend – da die Mutter das erste „Andere“ ist, das das Kind kennenlernt – und gleichzeitig ist sie auch als eigenständiger Mensch, der von sich selbst ausgeht, mit eigenen Bedürfnissen anwesend. „Die Mutter vermittelt, was etwas für sie selbst bedeutet, und lehrt das Kind dadurch, dass etwas Bedeutung für eine Person annimmt.“⁵⁶ Günter hebt auch das zentrale Moment der Freiheit hervor, das in der Beziehung zur Mutter liegt:

Denn die Beziehung zur Mutter erlaubt dem Kind, dass es nicht auf einmal mit der Verfasstheit der Ordnung der Welt, die dem Kind unabänderlich und bedrohlich erscheinen muss, konfrontiert ist, sondern zunächst mit der Ordnung der Beziehung zu ihr und ihrer Person.⁵⁷

Die Autorität der Mutter liegt in ihrem natürlichen Generationenvorsprung vor dem Kind begründet. Dieser ist zum einen in ihrer Kompetenz der Sprache, die sie dem Kind schenkt, zu sehen und zum anderen im Erfahrungsvorsprung, den sie hat: das Wissen darum, dass nicht jedes Begehren erfüllt werden kann.⁵⁸

Günter vergleicht in *Die Seele, der Staat und die Liebe der Menschen zur Freiheit* die Politik des Begehrens der italienischen Denkerinnen mit Platons *Politeia*. Jedoch hebt sie hervor, dass es den Italienerinnen nicht um die Gerechtigkeit als Fähigkeit geht – wie bei Platon, der die Gerechtigkeit den Philosophen zuschreibt – sondern dass Gerechtigkeit in einem Beziehungs-

⁵⁵ Die Juristin Cigarini trat, nachdem sie sich von der politischen Linken distanziert hatte, der Gruppe DEMAU bei, setzte sich intensiv mit der Praxis der *autocoscienza* auseinander und war 1975 eine der Gründerinnen der LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO.

⁵⁶ Günter, *Die Seele, der Staat und die Liebe der Menschen zur Freiheit*, S.153

⁵⁷ ebd., S. 153

⁵⁸ vgl. ebd., S. 167

geschehen entsteht, in dem Geben und Nehmen vom Begehren herrühren. Damit zwischen den Akteuren in einer Beziehung keine Schuldigkeit entsteht, wird Gerechtigkeit gegenüber der/mjenigen eingefordert, die/der gibt.

Die Auseinandersetzung mit dem Thema der mütterlichen Autorität als Basis nicht nur für eine politische Ethik, sondern auch als Weg der philosophischen Erkenntnis, gipfelt in Luisa Muraros Publikation *L'ordine simbolico della madre* (1992), die die Erfahrungen und die gemeinsame Arbeit in der LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO und in DIOTIMA widerspiegelt.

Die Radikalität, mit der die italienischen Denkerinnen die mütterliche Autorität denken, ist sicherlich bemerkenswert. Ida Dominijanni plädiert in ihrem Artikel *Matrix der Differenz. Zum Unterschied zwischen 'gender' und 'sexueller Differenz'*⁵⁹ für eine breitere internationale Rezeption des italienischen Feminismus, denn die theoretische und praktische Arbeit an der Tochter-Mutter-Beziehung schein immun zu sein gegen die Gefahr der Genealogiebrüche und die Neigung zum Muttermord, die von den Kämpfen um die akademische Macht genährt werden, und die das Gros der globalen feministischen Strömungen in harten und oft unlösbaren Auseinandersetzungen und Generationenstreitigkeiten lähme.

Dagegen lässt sich einwenden, dass die Starrheit der einseitigen Autoritätsbeziehung einer breiteren Rezeption dieses Konzepts im Wege steht. Die Gefahr des Autoritätsmissbrauchs – ich verwende hier bewusst nicht den Terminus Machtmissbrauch, da die Italienerinnen ja versucht haben, Macht und Autorität klar zu unterscheiden – kann bei aller theoretischer Bemühung nicht ausgeschlossen werden.

Ich möchte an dieser Stelle die Methode des *partire da sé* aufgreifen und meine eigene Erfahrung heranziehen, um gewisse Überlegungen zum Thema der Autorität in weiblichen Beziehungen anzustellen. Denn ich bezweifle, dass die negative Dynamik der Autorität in vertikalen Beziehungen unter Frauen, die sich beispielsweise in Herablassung und Geringschätzung zeigt, einfach durch das Bild der mütterlichen Autorität gelöst werden kann, wenn nicht beide Akteurinnen gleichermaßen bereit sind, sich gegenseitig anzuerkennen. Die grundsätzliche Annahme der Überlegenheit einer „Meisterin“ oder

⁵⁹ Dominijanni, *Matrix der Differenz*, S. 144

„symbolischen Mutter“ steht einem gleichwertigen, lebendigen und von Neugierde geleiteten Gedankenaustausch oft eher im Weg, da das Motiv des einseitigen Wissens- und Erfahrungsvorsprungs mit Leichtigkeit dazu verleiten kann, eine kritische Auseinandersetzung gar nicht erst zuzulassen. Ein fruchtbarer Dialog entsteht meiner Erfahrung nach dann, wenn das Gefühl der Gleichwertigkeit und ein affektives Interesse an der Position des Gegenübers beiden DialogpartnerInnen die Möglichkeit gibt, sich in Freiheit und ohne einseitige Autoritätsvorstellungen auszudrücken.

Ein Aspekt, der diese Freiheit, meiner Ansicht nach, oft genug beeinträchtigt, und den die italienischen Denkerinnen bisher unhinterfragt ließen, ist die umgekehrte Neiddynamik der Mutter auf die Tochter, die in der Mutter-Tochter-Beziehung ebenfalls von Bedeutung ist. Gerade in unseren modernen, vom Gebot der ewigen Jugend geprägten Gesellschaften, wirkt sich der Vorsprung der Jugend sowohl auf der konkreten als auch auf der symbolischen Ebene auf die Beziehung zwischen Mutter und Tochter aus.

Doch nicht nur der physische Aspekt der Jugend, sondern auch die Dynamik des fortschreitenden Wissens und der fortschreitenden Freiheit verlangen nach einer Thematisierung, die über eine einseitig vertikale Ausrichtung der Beziehungen hinausgehen müsste. Die jüngere Generation hat gegenüber der älteren meist einen Vorsprung an gewissen Erfahrungen, die aufgrund gesellschaftlicher Veränderungen den jüngeren Frauen zugänglich sind, während ihre Mütter, die im besten Fall für diese Freiheiten gekämpft haben, größtenteils noch viel stärker in der Abhängigkeit der patriarchalen Gesellschaftsordnung verhaftet sind.

DIOTIMA hat den Aspekt des „Neides“ von der Mutter auf die Tochter nie thematisiert, denn die Beziehung wurde generell aus der Perspektive der Tochter gedacht. Chiara Zamboni und Wanda Tommasi erklären sich diese Tatsache daher, dass die Position, von der im feministischen Kontext aus gedacht wird, immer die Position der Tochter sei: „Il femminismo parte dalla critica del patriarcato, quindi lo stato di figlia è sempre il punto di partenza.“ Wenn die Frau sich aber nur in der Position der Tochter denkt, wird sie sich schwerlich völlig frei und unabhängig denken können, und es drängt sich die Vermutung auf, dass in diesem Beziehungsmodell lediglich die Autorität der patriarchalen Ordnung durch diejenige der matriarchalen ersetzt wird. Das

Augenmerk, das DIOTIMA auf die Unterscheidung von Macht und Autorität richtet, finde ich dennoch eine interessante Überlegung.

Auch scheint mir die Arbeit an einer weiblichen Genealogie durchaus sinnvoll, um mit der Übermacht der Tradition des Vaters brechen zu können. Doch müsste sich die Frau nicht nur in der Tochterrolle, sondern auch in der potentiellen Mutterrolle als Symbol des Schöpferischen denken, um ihr Potential frei entfalten zu können. Auch Luce Irigaray weist sehr wohl auf die weibliche Besonderheit hin, immer beide Richtungen der Genealogie in sich zu vereinen, als Tochter und als potentielle Mutter:

Um die Liebe zueinander und zum Weiblichen herzustellen oder möglich zu machen, müssten die Frauen in der Liebe zweimal darstellen oder wiedergeben, was sie sind: (...) Sie müssen sich sowohl als Mütter und mit einer mütterlichen Liebe als auch als Töchter und mit einer töchterlichen Liebe lieben. *Beides*. Sie als beide, in einer und nicht getrennt.⁶⁰

Meiner Ansicht nach eröffnet sich die symbolische Dimension einer weiblichen Beziehung in der Anerkennung der gegenseitigen Ungleichheit im Sinne von Verschiedenheit und im gegenseitigen Mehr, das in der Beziehung, im Austausch mit der anderen Frau (Mutter, Tochter, Schwester, Freundin...) liegt. Ebenso könnte dieses Mehr der Ungleichheit im Sinne von Andersartigkeit auf der Ebene der Beziehungen und der *gleichwertigen* Auseinandersetzung mit dem anderen Geschlecht gedacht werden, ohne Gefahr zu laufen, in die alten Muster der patriarchalen Unterdrückung zu verfallen. Ich stimme in diesem Sinne mit Adriana Cavareros Vorstellung von gegenseitigem Austausch überein. Als ich sie nach ihren Beziehungen zu jüngeren Denkerinnen und Studentinnen fragte, antwortete sie mit einem rebellischen Lächeln:

Io ho un rapporto molto buono con la generazione delle giovani. Ma devo dire, che mi piacciono di più quelle ribelli. Anch'io sono ribelle. Quindi se loro come gesto iniziale uccidono la madre simbolica, io sono contenta!⁶¹

⁶⁰ Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*, S. 126

⁶¹ siehe Interview im Anhang, S. 122

Adriana Cavareros Trennung von DIOTIMA

Wie schon am Rande angemerkt, waren die gruppeninternen Kontroversen und Theoriebildungen um die Autorität der Auslöser für Adriana Cavareros Rückzug aus DIOTIMA (1990), da sie dem Konzept der Autorität sehr misstrauisch gegenübersteht und ihm in seinem Wesen widerspricht. Sie sympathisiert viel mehr mit dem Konzept der Freiheit als mit jenem der Autorität, da das letztgenannte immer schon die Hierarchie in sich trage:

(..) non mi riconoscevo in questa impostazione che poi il gruppo ha mantenuto. Biograficamente sono di formazione molto laica. E quindi sono molto interessata a confrontarmi con le altre, gli altri, con altre correnti di pensiero. E non mi piace appartenere, cioè non riesco proprio di temperamento ad appartenere a una scuola dove c'è un pensiero dominante e bisogna entrare in questo pensiero dominante.⁶²

Cavarero beschreibt DIOTIMA als geschlossene Gruppe, die zwar intern offene Diskussionen führt, aber nach außen hin mit einer stark geformten Doktrin auftritt. Sie habe sich in der Gemeinschaft als Fremde gefühlt, da sie die Gruppendynamiken und die Doktrinen, die DIOTIMA vertreten sollte, nicht ertragen habe.

Cavarero führt ihre andersgerichtete Auffassung von Diskurs darauf zurück, dass die meisten der DIOTIMA-Philosophinnen durch ihre katholische Bildung geprägt sind, während sie selbst eine weltliche Bildung erfahren habe: “Nella formazione laica, non ci sono verità da difendere, non ci sono certezze. Certamente che hai delle preferenze per alcuni concetti più che per altri, ma ti metti continuamente in discussione.”⁶³

Mit der Veröffentlichung ihres ersten feministischen Buches, *Nonostante Platone*, (1990) ist Cavarero der Schritt in die internationale feministische Auseinandersetzung gelungen, da der Band unmittelbar ins Englische und Deutsche übersetzt wurde. Die Konfrontation mit anderen DenkerInnen, nicht nur mit PhilosophInnen, sondern auch mit HistorikerInnen oder PsychologInnen sei ihr sehr wichtig. So stehe sie seit einigen Jahren in intensivem Austausch mit Judith Butler, der Protagonistin der dritten feministischen Welle, dem konstruktionstheoretischen Ansatz. Butler sieht auch

⁶² siehe Interview im Anhang, S. 108f

⁶³ siehe S. 111

in der Theorie der sexuellen Differenz eine patriarchale Konstruktion und rückt anstelle der Auslöschung der Geschlechterdifferenz die heterosexuelle Norm als entscheidendes Paradigma der vorherrschenden Denktradition in das Zentrum ihrer Kritik. Butlers Theorie stellt das Begehren in den Vordergrund, während Cavareros Denken von der Grundgegebenheit (*datità*) der Geschlechterdifferenz ausgeht. Trotz oder gerade wegen ihrer konträren Ansätze, beschreibt Cavarero den Austausch mit der US-amerikanischen Denkerin als äußerst fruchtbar. Was die Intensität und die symbolische Dimension von Beziehungen betrifft, betont Cavarero einen anderen Aspekt als die Beziehungsstruktur, die der philosophischen Praxis in DIOTIMA zugrundeliegt:

Anche qui il mio approccio è di nuovo influenzato da Hannah Arendt, dal concetto che Hannah Arendt ha di politica come spazio condiviso in atto, dove ciascuno e ciascuna agisce, mostrando *chi* è. Quindi ho questo tipo di approccio, che è diverso di DIOTIMA, perché DIOTIMA ha piuttosto anche lì un modello religioso dello stare assieme per esempio delle monache o delle donne che hanno dei luoghi separati dove crescono assieme. Invece io, arendtianamente li intendo come spazi che si aprono in relazione e sono spazi occasionali. (...) Sono sempre luoghi in quali si innesca una relazione che però non è una struttura durevole. È una struttura di confronto e dove si può elaborare un simbolico assieme o riconoscersi a vicenda, ma non è durevole.⁶⁴

Darüber hinaus bevorzugt sie duale Beziehungen mit verschiedensten Frauen anstelle der Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Sie führt intensive und fruchtbare Beziehungen mit Freundinnen, mit Philosophinnen aber auch mit Frauen, die sich mit ganz anderen Dingen beschäftigen als sie selbst. Natürlich könne sich aus einer guten Beziehung eine dauerhafte etablieren, manchmal auch eine Art von Beziehungsnetz, doch stehe für sie die Dauerhaftigkeit nie im Vordergrund. Cavarero vertritt den Arendtschen Gedanken einer politischen Beziehung, die darin liegt, sich dem Gegenüber in seiner verkörperten Einzigartigkeit zu zeigen und sich permanent zu exponieren. Dieses Konzept gilt für sämtliche Arten von Beziehungen zwischen Menschen.

Während der Begriff der Freundschaft in DIOTIMAs Theorien nicht auftaucht – laut Ida Dominijanni⁶⁵ mache der Aspekt des *affidamento* die politische Tragweite der weiblichen Beziehungen aus, und Freundschaft sei ein zu

⁶⁴ siehe Interview, S. 117

⁶⁵ Ich beziehe mich auf ein Interview mit Ida Dominijanni am 04.04.2009 in Rom.

schwacher Begriff um diese Art der Beziehung zu beschreiben – ist in Cavareros Beziehungsmodell die Freundschaft in ihrer philosophischen und politischen Dimension durchaus von Bedeutung. Gerade weibliche Theorien seien privilegiert, meint Cavarero, das Thema der Freundschaft zu beleuchten, denn die Beziehungen zwischen Freundinnen seien, auch wenn sie einem Stereotyp entsprechen, von großer Bedeutung und trügen völlig andere Züge als die Freundschaft unter Männern:

Quando viene rappresentata l'amicizia maschile è l'amicizia fra i guerrieri, fra loro che affrontano assieme il pericolo, che affrontano la morte, la caccia assieme. Ha questi tratti violenti, i tratti che io chiamo i tratti del guerriero.

E invece l'amicizia tra donne ha più i tratti di reciproco aiuto, di solidarietà che va di più al particolare, all'esposizione e non ha tratti violenti. Non sono amicizie per operare insieme alla violenza, a vedere la propria bravura di frati in mezzo alla morte. Sono amicizie più complesse e quindi penso, che siano diverse e che le amicizie femminili, come oggetto di trattazione e di studio siano molto importanti.⁶⁶

Auf das Thema der *Philia*, die mit dem Begriff Freundschaft nur annähernd wiedergegeben werden kann, geht Cavarero in *Corpo in figure* ein, in dem sie die sophokleische Antigone aus einer neuen theoretischen Perspektive liest. Cavarero geht über Hegels Antigone-Lektüre, die Antigone als Vertreterin der familiären Gesetze versus der Gesetze der Polis sieht, hinaus. Sie sieht in Antigone die Vertreterin einer Ethik der Beziehungen, die im Gegensatz zur abstrakten Ebene der politischen Gesetze, den menschlichen Körper, nämlich den Leichnam Polyneikes',⁶⁷ ins Zentrum rückt. Antigone verkörpert die mütterliche Liebe, die besondere Bindung zum gleichen Fleisch und Blut, und damit den Gegenpol zum bipolaren politischen Konzept, das *philos* und *echthros* nur als Freund (bzw. Verbündeter) oder Feind des Staates kennt:

L'amicizia secondo natura in quanto fondata nei legami familiari e di stirpe, che Platone vedeva innaturalmente rovesciarsi nell'inimicizia, giunge dunque a radicalizzarsi in Antigone mediante i legami di una consanguineità incestuosa, la cui forza coesiva è così stretta da non poter contemplare alcun rovesciamento. Precisamente questo è il principio femminile della rappresentazione sofoclea: un'impolitica *philia*, inscritta nella generazione materna, che non contempla e non conosce il suo contrario. Principio di incondizionato e

⁶⁶ siehe Interview im Anhang, S. 119

⁶⁷ Die griechische Bezeichnung *soma* für Körper stand ursprünglich für den Leichnam, den toten Körper.

assoluto vincolo, nel quale infatti i fratelli, in quanto amati dalla sorella per amore della madre, stanno solo come oggetto e non come soggetto del *philein*: essi, dello stesso sangue, di un'unica madre e del medesimo padre, che nemici caddero uccidendosi l'un l'altro presso le mura di Tebe. Secondo il politico criterio del *philos/echthros* che nessuna figura può meglio evocare di un simultaneo fraticidio.⁶⁸

In dem kürzlich erschienenen Text *Di un altro genere: Etica al femminile*⁶⁹ widmet Cavarero sich erneut der mütterlichen Liebe oder (Zu-)Neigung zum Kind (*inclinazione materna*). Der deutsche Begriff *Zuneigung* ist präziser als der italienische Begriff *inclinazione*, da er die zwischenmenschliche Zuneigung benennt, während der italienische Begriff für Neigung ganz allgemein steht. In Absprache mit Cavarero verwende ich in diesem Zusammenhang den Begriff Zuneigung und nicht Neigung.

Leonardo da Vincis *Sant'Anna, la Madonna e il bambino con l'agnello* stellt die mütterliche (Zu-)Neigung bildlich in einer Achse des mütterlichen Blickes dar: Maria sitzt auf dem Schoß ihrer Mutter Anna, die sich der Tochter zuneigt, welche sich wiederum ihrem Kind zuneigt. Das Kind hält in seinen Händen das Lamm, Symbol des Opfers, des Leidens, der menschlichen Verwundbarkeit (*vulnerabilità*). Cavarero zeichnet eine altruistische Ethik auf der Basis der mütterlichen Zuneigung zum wehrlosen und auf Hilfe angewiesenen Neugeborenen und setzt der Autonomie und Autoreferenzialität des modernen Subjekts die ontologische Abhängigkeit gegenüber:

Messo a confronto con le radici primarie dell'esistenza, il soggetto trasparente ed autoreferenziale della modernità vacilla e mostra tutta la sua vanità. Che si tratti dello stesso soggetto che occupa tradizionalmente il campo dell'etica non è, del resto, casuale. Chiuso nel suo narcisismo, sia sul piano morale che, prima ancora, sul piano ontologico, l'io prediletto dalla tradizione filosofica né si espone, né si sporge: punta piuttosto a rendersi immune all'altro mediante un gesto di autofondazione che finge di non abbisognare dell'inclinazione altrui.⁷⁰

Die Zuneigung zum wehrlosen Kind ist damit verbunden, dass die Mutter sich aus sich selbst hinauslehnt (*si sporge*). Die ontologischen Bestimmungen des Subjektes, die im Zentrum von Cavareros Ethik stehen, sind einerseits die

⁶⁸ Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano, 1995, S.58

⁶⁹ Cavarero, *Di un altro genere: Etica al femminile*, Paola Ricci Sindoni / Carmelo Vigna (Hg.), V&P, Milano, 2008

⁷⁰ ebd., S.54

Abhängig von anderen und andererseits die Fähigkeit sich auf andere zu beziehen, anstatt im Egoismus nur von sich selbst auszugehen.

Mit der Vulnerabilität und der mütterlichen Zuneigung (*inclinazione materna*) setzt sich Cavarero auch intensiv in ihrem letzten Band *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*⁷¹ auseinander. Obwohl die weibliche Genealogie, die bei da Vinci von der heiligen Anna verkörpert wird, die Verankerung der weiblichen Ethik ausmacht – der Sohn steht am Endpunkt dieser Genealogie – interessiert Cavarero grundsätzlich die mütterliche Zuneigung zum Kind, egal welchen Geschlechts.

Ihre Kolleginnen von DIOTIMA hingegen untersuchen, wie auch Luce Irigaray, ausschließlich die Besonderheit der Mutter-Tochter-Beziehung.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal auf die Beziehungen unter Frauen zurückkommen: Grundsätzlich geht es sowohl Cavarero als auch DIOTIMA in den weiblichen Beziehungen um das Entstehen und Teilen einer femininen Symbolik, mit dem Unterschied, dass Cavarero den Aspekt der vertikalen Dynamik nicht explizit thematisiert.

Was die Schwierigkeiten in weiblichen Beziehungen betrifft, glaubt sie nicht an die Erklärungen der Psychoanalyse, die den Neid unter Frauen um das Begehren des Vaters / Mannes deuten, und auch nicht an das ebenfalls von der Psychoanalyse beeinflusste Modell DIOTIMAs, das den Neid der Tochter auf den Wissens- und Erfahrungsvorsprung der Mutter ins Zentrum rückt. Cavarero sieht den Grund weiblicher Feindseligkeit vor allem darin, dass die Kultur des Okzidents keine Beziehungen unter Frauen kennt. Die Männer haben sehr klare gesellschaftliche Normen, die zwar nicht einstimmig sind, aber im Großen und Ganzen respektiert werden und den Umgang untereinander regeln. Selbst wenn sie gebrochen werden, geschieht dies im Wissen um den Regelbruch. Weibliche Beziehungen hingegen vermissen derartige Verhaltensnormen:

Lo stare assieme delle donne non ha una radice storica profonda. Non tendono ad avere regole e allora, le donne non avendo regole, tendono a essere selvagge. A essere selvagge, nel senso che, tendono per esempio a tradire l'altra donna, parlare male dell'altra donna, sono spinte dall'invidia spesso (...).⁷²

⁷¹ Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano, 2007

⁷² siehe Interview, S. 118

Anstatt den Weg der Exponierung des Selbst zu wählen, der für ein männliches genauso wie für ein weibliches Gegenüber gelten könne, wählen die Frauen meist einen sehr einfachen Weg. Cavarero zeichnet ein Beispiel aus der Berufswelt:

Io, come donna, sarei inferiore stando allo stereotipo della cultura occidentale. Invece non è vero, perché ho fatto carriera, per esempio, sono ordinaria, quindi vuol dire che non sono inferiore, sono brava come gli uomini perché ho un posto importante. E allora, mi distingo, voglio distinguermi dalle altre donne – questo è il ragionamento – perché non voglio essere inferiore come loro, voglio stare nella mia posizione. Quindi seguo tutte queste regole, le norme nella relazione con gli uomini in modo che ho dei vantaggi. Posso fare carriera se io seguo le regole degli uomini, ma le altre donne, le mie colleghe, le attacco. Perché attaccandole ho dei vantaggi. Questo è il ragionamento che viene fatto spesso nei luoghi di lavoro. È un problema molto noto fra le donne.⁷³

In der Realität geschieht auf diese Weise, dass Frauen in Machtpositionen ihre Rolle in einem patriarchalen Machtverständnis ausüben und sich männlicher verhalten als die meisten Männer sich verhalten würden. Cavarero nennt diese Frauen *“cosiddetti surrogati”* und bringt das Beispiel von Condoleezza Rice, die sich als schwarze Frau männlicher als jeder Mann und „weißer“ als jeder Weiße verhalten habe.

Hannah Arendts Konzept der Exponierung der verkörperten Einzigartigkeit könne den kulturell geprägten stereotypen Verhaltensmustern entgegenwirken, meint Cavarero, und so die Problematik der Macht und Autorität sowohl in männlich dominierten Kontexten als auch in weiblichen Beziehungen umgehen. Cavarero hinterfragt die sexuelle Differenz ausgehend von den traditionellen stereotypen Zuschreibungen und Repräsentationen:

(...) lavoro sugli stereotipi, a partire dagli stereotipi per rompere gli stereotipi e risignificare gli stereotipi. (...) Sono anche giochi testuali, ma a mio avviso è l'unico metodo possibile per elaborare un simbolico femminile, un immaginario della differenza sessuale, partendo dal linguaggio degli stereotipi. (...) Ho un percorso abbastanza coerente che è quello di ripensare figure femminili, adattandole alla ricerca di senso contemporaneo. È un tipo di percorso che in DIOTIMA non è stato fatto. Questo è il punto di originalità, come mi viene detto anche all'estero.⁷⁴

⁷³ siehe Interview, S. 118

⁷⁴ siehe Interview, S. 113f

Die italienischen Theorien der sexuellen Differenz

Bevor ich nun näher auf Adriana Cavareros unabhängig von DIOTIMA publizierte Texte eingehe, möchte ich zwei Texte vorstellen, die den Ausgangspunkt und den ersten Schritt der Gemeinschaft hin zu einer philosophischen Auseinandersetzung mit der sexuellen Differenz in Worte fassen. Wie bereits erwähnt, spiegelt die erste Veröffentlichung der Gruppe, *Il pensiero della differenza sessuale*, die wichtigsten Ergebnisse der ersten drei Jahre gemeinsamen Philosophierens (*filoso-fare*) wider. Der Artikel *La differenza sessuale: da scoprire e da produrre* entstand in kollektiver Autorschaft im Auftrag der *Encyclopédie philosophique* der Presses Universitaires de France (P.U.F.) und war die gemeinsame Basis für DIOTIMAs Denken.

Der zweite Text *Per una teoria della differenza sessuale* ist das Ergebnis der *foglietti di Adriana*, wobei Cavarero diesen vielmehr als ihren eigenen Text sieht und weniger als das Produkt der Gemeinschaft: “La prima versione di *Per una teoria della differenza sessuale* è stata discussa in gruppo, poi, l’ho chiarita e sviluppata e compilata.”⁷⁵ Beide Texte thematisieren die Notwendigkeit der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Thema der sexuellen Differenz.

DIOTIMAs Überlegungen zur sexuellen Differenz

Ausgehend von der Tatsache, dass es im abendländischen Denken seit der griechischen Antike kein Wissen (*sapere*) um die sexuelle Differenz gibt, in der diese als konstitutives Element des erkennenden Subjektes gedacht worden wäre, ziehen die DIOTIMA-Denkerinnen Cristiana Fischer, Elvia Franco, Giannina Longobardi, Veronica Mariaux, Luisa Muraro, Anita Sanvitto, Betty Zamarchi, Chiara Zamboni und Gloria Zanardo den Schluss, dass das Ignorieren der Geschlechterdifferenz eine vereinfachende Abstrahierung von den Gegebenheiten der Realität darstellte. Indem das weibliche dem männlichen Geschlecht untergeordnet wurde, wurde das Problem der Dualität und Alterität der menschlichen Spezies vermeintlich ganz einfach gelöst.

⁷⁵ siehe Interview, S. 111

Kritik an den patriarchalen Theorien Hegels und Freuds

In einem Rückblick auf Hegels Interpretation der sexuellen Differenz in der *Phänomenologie des Geistes*, in der er die verschiedenen Beziehungsebenen zwischen Mann und Frau beschreibt, kritisieren die Feministinnen diese Darstellung, die die Unterdrückung der Frau als Produkt der Vernunft beschreibt. Laut Hegel verkörpert der Bruder die Individualität der Familie und ist somit für das Gemeinwesen bestimmt, während die Schwester selbst Mutter wird und dadurch im familiären Umfeld bleibt. Sie verkörpere die „Einzelheit“⁷⁶ und könne deshalb die allgemeinen Ziele der Gesellschaft nicht verstehen. Mehr noch, sie widersetze sich diesen, was ihre soziale Unterdrückung rechtfertige:

Hegel vuole, per parte sua, dimostrare come questo circolo non sia vizioso ma rispondente alla ragione. La singolarità in cui rimane il femminile, egli scrive, è essenziale alla comunità la quale la intrattiene opprimendola. (...) Femminile e maschile, spiega Hegel, sono ugualmente essenziali e però non possono sussistere l'uno accanto all'altro perché il loro sussistere diversi e ugualmente essenziali contraddice all'unità del pensiero che si pensa.⁷⁷

Hegel „löst“ das Problem der unterdrückten Frau, die offenbar nicht in sein Schema der Herr-Knecht-Dialektik passt, indem er das Weibliche die „ewige Ironie des Gemeinwesens“ nennt.

Neben der Hegel-Kritik in der Tradition von Carla Lonzi's *Sputiamo su Hegel*, widerspricht DIOTIMA auch Sigmund Freuds Auffassung der sexuellen Differenz. Freud nahm drei Kategorien der Differenz zwischen Mann und Frau an: die Biologie, die Gesellschaft und die psychosoziale Entwicklung des Kleinkindes. Freud selbst befasste sich ausschließlich mit der zuletzt genannten. In der frühen Kindheit sei die sexuelle Differenz unerheblich, sagt Freud, erst in der phallischen Phase entdecke der Junge seinen Penis und das Mädchen den Mangel des Penis, was sich beim Jungen in der Kastrationsangst und beim Mädchen im Penisneid äußere. Die weibliche Sexualität basiere also nicht auf dem eigenen Geschlecht, sondern auf dem Mangel des Penis. DIOTIMA folgt Luce Irigarays Freud-Kritik, die sich in *Speculum. De l'autre*

⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Wolfgang Bonsiepen / Reinhard Heede (Hg.), Meiner, Hamburg, 1980 (1841), S. 292

⁷⁷ DIOTIMA, *La differenza sessuale*, S. 12f

femme ausführlich der Dekonstruktion der Freudschen Theorien widmet. Der Neid, den Freud als eine natürliche Reaktion auf den Mangel des Penis deutet, liege vielmehr darin begründet, dass der Besitz des Penis die soziale Dominanz symbolisiere:

Questa teoria [die freudsche Theorie], come spesso le teorie nuove, presenta parecchi punti oscuri o deboli. (...) Ma gli aggiustamenti successivi non hanno fatto che accentuare il suo inconveniente maggiore e cioè che da essa discende una spiegazione coerente della psicologia maschile mentre quella femminile riceve una spiegazione contorta in cui i fattori biologici e sociali, talvolta chiamati in causa solo per sanare delle contraddizioni, si mescolano confusamente con quelli propriamente psicologici.⁷⁸

Wie auch Hegel unterscheidet Freud nicht klar zwischen den naturgegebenen Unterschieden und den gesellschaftsbedingten Prägungen, stellt DIOTIMA fest. Die Lücken und Widersprüchlichkeiten seiner Theorien können ohne die Grundannahme der sexuellen Differenz nicht gelöst werden. Um all die Widersprüchlichkeiten zu verschleiern, spricht Freud in diesem Zusammenhang jedoch lediglich vom „Rätsel der menschlichen Psyche“.

Wie kann die sexuelle Differenz gedacht werden?

Da sich die menschliche Vernunft nicht in der Dualität von Mann und Frau erkennt, wird die Differenz hauptsächlich in Form der *Passion* gelebt, so wie sie in Kunst und Literatur sehr wohl präsent ist, merkt DIOTIMA an.

Die antike Bedeutung des Wortes *Passion* (*lat: pati*) steht für Zustände, in denen der Seele, oder der geistigen Substanz aufgrund des Körpers etwas „passiert“. So passiert eben jeder/m das Frau- oder Mannsein aufgrund des Körpers, den „man“ hat, oder besser, der „man“ ist.

Das, was der Frau durch ihre körperliche Sexuiertheit passiert, ist jedoch von Gesellschaft, Politik, Wissenschaft und Philosophie vorgegeben und nicht durch eine eigenständige symbolische Existenz: „(...) il pensiero vivente dalla parte femminile soffre come un avere esistenza ma non principio da sé, come un pensarsi pensato fuori da sé e un impedimento a tornare presso di sé.“⁷⁹

⁷⁸ ebd., S. 15

⁷⁹ ebd., S. 17

Das Problem des weiblichen Denkens (*pensiero femminile*) – selbst wenn es sich aus der Unterdrückung befreit hat und für sich selbst spricht – besteht darin, dass die traditionelle Aufgabe der Vernunft sich darauf beschränkt, über wahr und falsch zu richten. Da die sexuelle Differenz nicht in Termini von wahr oder falsch betrachtet und eingeordnet werden kann, erscheint das Denken der Differenz als überflüssig: “Così ora la passione della differenza si vive nella forma del pensiero femminile superfluo.”⁸⁰

Wenn das Denken (*il pensiero*) allerdings angenommen wird als ein *Ich*, welches denkt und fühlt, dann versteht dieses Ich auch den Vorwurf der Überflüssigkeit und wird versuchen, sich ihm zu widersetzen, sind die DIOTIMA-Philosophinnen überzeugt. Virginia Woolf beispielsweise habe das Schweigen der Frauen 1938 mit *Three guineas* gebrochen:

In questo libro il fatto della differenza sessuale si presenta al pensiero femminile come la sua questione costringente, la questione in cui esso perde la sua finta libertà e, con ciò stesso, fa perdere al pensiero dimostrativo la sua finta neutralità.⁸¹

Woolfs bereits zitierter Aufruf zum Separatismus, mit der Begründung dass Frauen keine allgemeine Kultur und Freiheit im Denken (*libertà del pensiero*) verteidigen können, sondern nur ihre eigene, erschien und erscheint offenbar immer noch skandalös und gegen die Regeln der Logik:

Ma in realtà, separandosi, essa non faceva che mettere allo scoperto la parzialità e il privilegio che si nascondeva sotto le forme dell'universale. E grazie ad essa, parte femminile che dice per sé il suo amore per la cultura e libertà, queste cessano di essere maschere per diventare contenuti di un pensiero vivente che sa la differenza sessuale e la necessità di saperla.⁸²

Die DIOTIMA-Philosophinnen betonen die Möglichkeit und Notwendigkeit, die herkömmlichen Formen des Wissens aufzubrechen, sie auf ihre männliche Symbolik zu hinterfragen und eine neue Symbolik, die für die weibliche Erfahrung steht, zu entdecken. Auch zu erfinden, denn die weibliche Erfahrung erlebt sich meist ohne die notwendigen Vermittlungen (*mediazioni*), um sich – außerhalb der männlichen Sichtweise – zu erkennen und Bedeutung annehmen zu können.

⁸⁰ ebd., S. 17

⁸¹ ebd., S. 19

⁸² ebd., S. 20

Die traditionelle Epistemologie, die nach dem Ideal allgemeingültiger Wahrheiten sucht und den subjektiven Blickwinkel des denkenden Subjekts ignoriert, ist lange überholt. Dennoch stellt sich die Frage, ob die sexuelle Differenz einfach auf die Verschiedenheit der subjektiven Standpunkte reduzierbar ist, oder ob sie eine völlig andersartige Kategorie der Erkenntnis bestimmt. DIOTIMA verweist auf Luce Irigaray⁸³ und Evelyn Fox Keller⁸⁴, die davon ausgehen, dass der wissenschaftliche Diskurs der sexuellen Differenz niemals indifferent gegenüberstand, am wenigsten, wenn er dies explizit vorgab. "Questa pretesa, in realtà, si è sostenuta sulla assolutizzazione del punto di vista maschile."⁸⁵ Um also nicht der Verabsolutierung des männlichen Standpunktes zum Opfer zu fallen, ist es für das „Subjekt, das Wissen schafft“ unerlässlich, sich seiner/ihrer Sexuiertheit bewusst zu sein und die Erkenntnis vom dominanten Diskurs zu befreien.

Allein die weibliche Beteiligung an der Wissenschaft reicht dafür nicht aus, denn das, was die Frauen im wissenschaftlichen Diskurs zu sagen haben, kann nicht einfach zum bestehenden Diskurs hinzugefügt werden, da dieser die weibliche Diversität von vornherein ausschließt. Die Beziehung zwischen dem weiblichen Denken und der Wissenschaft sollte nicht an der Fähigkeit, den bestehenden Kanon der wissenschaftlichen Objektivität assimilieren zu können, gemessen werden, sondern an der Fähigkeit, diesen Kanon zu verändern.⁸⁶

Mit einigen Beispielen aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, wie der Biologie und Neurophysiologie, sowie der Linguistik, Anthropologie, Theologie und Geschichte werfen die DIOTIMA-Philosophinnen Möglichkeiten der Forschung nach einem spezifisch weiblichen Denken auf, doch das entscheidende Problem, die Zeichen der sexuellen Differenz unabhängig vom "imprinting" durch den männlichen Diskurs zu lesen, liegt darin, dass die sexuelle Differenz hauptsächlich in der Differenz der kulturell reproduzierten Rollenbilder liegt.

Da die Rolle der Frau in der abendländischen Gesellschaft auf die Fortpflanzung reduziert war/ist, wird die Biologie mit der Frau assoziiert, während der Mann, im Bestreben die Herrschaft über die Welt zu erlangen,

⁸³ Luce Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, Minuit, Paris, 1985

⁸⁴ Evelyn Fox Keller, *Sul genere e la scienza*, ital. Übersetzung R. Petrillo, Garzanti, Milano, 1987

⁸⁵ DIOTIMA, *La differenza sessuale*, S. 23

⁸⁶ ebd., S. 24

versucht hat, die Natur zu überwinden und die Grenzen der eigenen Physiologie verschwinden zu lassen. Laut der von DIOTIMA zitierten Anthropologin und Ethnologin Margaret Mead hat die fortschreitende Zivilisation und Entfernung von der „Natur“ nicht nur den Status der Frau immer mehr abgewertet, sondern auch zu einer Verarmung der Menschheit geführt:

Nello sviluppo della civiltà è rimasto ignorato e trascurato quel particolare tipo di comprensione femminile che le donne acquisiscono attraverso gli strumenti connaturati alla maternità, ovvero l'abilità intuitiva di afferrare sinteticamente, e si è prodotto così un sapere scientifico unilaterale, frutto di una mente maschile protesa all'analisi e al dominio della materia più che al mondo delle relazioni umane, in cui si richiede l'uso socializzato dell'intuizione. In questo processo di cancellazione delle differenze la civiltà si è progressivamente depauperata e, attraverso la sopravvalutazione del ruolo maschile, ha fatto sì che entrambi i sessi trascurassero parte delle loro prerogative umane.⁸⁷

Weiters führt DIOTIMA die feministische Geschichtsforschung an, die ihren Fokus darauf richtet, den Frauen eine eigene Identität durch die Erinnerung der Geschichte der Frauen zu ermöglichen. Laut DIOTIMA reicht es jedoch nicht aus, die Geschichte der Frauen als Geschichte des Privaten darzustellen, sondern es müssten neue Konzepte erarbeitet werden, um die historischen Funktionsweisen der Macht und der Politik, die die Frauen in den Bereich des Privaten verdrängt haben, zu erschließen.

Das „fortschreitende“ Wissen – im Hegelschen Sinne – um die sexuelle Differenz kann laut DIOTIMA nur bedingt in den Einzelwissenschaften erforscht werden. Als Basis benötigt es eine symbolische Ausarbeitung der Differenz selbst durch das forschende Denken und Erkennen (*la parte del pensiero che indaga*). Dieser Knotenpunkt wird auch sichtbar gemacht durch die historischen und theoretischen Zusammenhänge der Differenztheorien mit den feministischen Bewegungen, denn die Emanzipations- und Gleichheitsbewegungen reagierten zwar auf die Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit, konnten aber keine Antwort auf die soziale Notwendigkeit der weiblichen Präsenz geben. Ohne eine ihr innewohnende Begründung ersetzt die Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben die *inferiorità discriminante* (diskriminierende Minderwertigkeit) lediglich durch eine *integrazione mutilante* (verstümmelnde Integration), und erhält den Zustand einer uneigenständigen,

⁸⁷ ebd., S. 28

ausgegrenzten ontologischen Existenz aufrecht. Die ontologische Ausgrenzung des Weiblichen rührt aus der negativen Formulierung des *nicht* Mann-Seins, welches der Frau eine positive Selbstkonstitution untersagt. Der feministische Separatismus der DIOTIMA-Gruppe soll die Ausgrenzung der Frau, die aus der Nicht-Repräsentation der sexuellen Differenz herrührt, aufheben:

Come può significarsi l'essere donna, come può uscire dalla sua intimità senza parole, in un ordine insieme sociale e simbolico che definisce il soggetto di sesso femminile per opposizioni e somiglianze con il soggetto maschile, e questo per sé medesimo?

La soluzione di questo nodo è nel pensiero stesso della differenza sessuale. E cioè che la differenza, da oggetto pensato, si renda significativa, si faccia pensiero pensante.⁸⁸

Die sexuelle Differenz soll nicht als Objekt der Betrachtung erforscht werden sondern als „(sich) denkender Gedanke“ selbst Bedeutung stiften.

Die freudsche Theorie des feindlichen Bruches mit der Mutter, durch den die Frau ihre „normale“ Stellung in der Gesellschaft einnehmen kann, liefert den Grundgedanken für den separatistischen Feminismus, der gerade im Gegenteil die Bindung zur Mutter ins Zentrum rückt, um die traditionelle patriarchale „Normalität“ zu durchbrechen. Die Italienerinnen beziehen sich auf die Forderungen der US-amerikanischen Denkerin und Poetin Adrienne Rich, die davon ausgeht, dass zunächst die Beziehungen zwischen Frauen neu geregelt werden müssen, um eine symbolische Struktur der weiblichen Vermittlung zu schaffen. Die Praxis des *affidamento* greift die Mutter-Tochter-Beziehung auf, als Modell für die Anerkennung und Wertschätzung, die sich Frauen gegenseitig beimessen, wobei die symbolische Ebene gerade nicht in der Gleichheit, sondern in der Verschiedenheit ihren Anfang nimmt.⁸⁹ Adrienne Rich betont auch die Treue gegenüber der weiblichen Erfahrung: "Questa fedeltà diviene testimonianza della loro realtà e risulta così patrimonio acquisito non solo per un'etica personale, ma per lo stesso 'mondo comune delle donne'"⁹⁰

Abschließend räumen die DIOTIMA-Philosophinnen ein, dass die Fruchtbarkeit des Gedankens der sexuellen Differenz vorerst nur ein Versprechen bedeutet, was auch darin sichtbar wird, dass die Trennung in die „Welt der Männer“ und

⁸⁸ ebd., S. 33f

⁸⁹ Adrienne Rich, *Of Woman born*, Virago, London, 1977

⁹⁰ DIOTIMA, *La differenza sessuale*, S. 36

die „Welt der Frauen“ (noch) nicht aufgehoben wurde und vorerst durch den feministischen Separatismus noch vertieft wird:

Ma in realtà, questo 'abitare insieme' non si è dato nella storia dei rapporti tra i due sessi e la figura dei due mondi si giustifica con la necessità di creare un intervallo che consenta alla donna, come all'uomo, di sapersi per sé e in rapporto all'altro.⁹¹

Der kollektive DIOTIMA-Text *La differenza sessuale: da scoprire e da produrre* fasst auf sehr anschauliche Weise das Anliegen, den Ausgangspunkt und die bereits stattgefundenen philosophischen Auseinandersetzungen zum Thema der sexuellen Differenz zusammen und wirft die zentralen Fragestellungen der noch jungen Philosophie der Differenz auf.

Adriana Cavareros Theorie der sexuellen Differenz

Das monströse Subjekt des Denkens

Im ersten Abschnitt setzt Cavarero sich mit dem Monströsen (*la mostruosità*) des Subjekts auseinander, womit die vermeintliche Neutralität und Universalität des erkennenden Subjektes gemeint ist. Cavarero vertieft hier den bereits im vorangehenden Text erwähnten Aspekt der Verabsolutierung des männlichen Standpunktes. Im traditionellen abendländischen Denken verschweigt das *cogito* oder „erkennende Ich“ (*l'io penso*) die eigene Sexuiertheit, welche erst durch die nähere Bestimmung „ich bin eine Frau“ oder „ich bin ein Mann“ ersichtlich wird. Das *Ich* behauptet, neutral zu sein, und doch scheint die zweite Aussage „ich bin ein Mann“ als nähere Bestimmung des „ich denke“ in sich stimmiger, exakter:

Sembra insomma che nell'accogliere la sessuazione maschile l' 'io' pervenga ad una sua intima completezza, precisando nella sessuazione quel maschile che il suo genere già annunciava, pur mantenendolo come neutralmente disponibile ad ambedue le sessuazioni. Quell'annuncio era allora un avvertimento, un segno del maschile portato dal neutrale e dall'universale.⁹²

⁹¹ ebd., S. 37

⁹² Adriana Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in DIOTIMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, S. 43

Da im Italienischen „der Mann“ – *l'uomo* – auch gleichzeitig „der Mensch“ bedeuten kann, fungiert *l'uomo* – der „Mensch“ – als Neutrum, doch widerlegt die einfache Gegenüberstellung der beiden Sätze "*l'uomo è mortale*" versus "*la donna è mortale*" die scheinbare Gleichwertigkeit des bipolaren Paares. Während nämlich die erste Aussage Männer und Frauen als sterblich bezeichnet, sagt die zweite Aussage lediglich aus, dass die Frau sterblich ist und impliziert gleichzeitig, dass der Mann hingegen unsterblich sei. Cavarero hält fest, dass *l'uomo* – der Mensch – in erster Linie den Mann bezeichnet und in zweiter Linie das universale Neutrum sowohl des männlichen als auch des weiblichen Geschlechts:

Questi annunci e questi avvertimenti rivelano così il segno dell'autentico soggetto del discorso: un soggetto di sesso maschile che assume se stesso ad universale. L'uomo come sessuato maschile, porta infatti in sé la finitezza, e tuttavia, con una straordinaria parabola logica, esso, attraverso una dinamica ascendente, assolutizza tale finitezza facendola assurgere ad universalità, di modo che tale universalità, attraverso una dinamica discendente, possa anche comprendere (specificarsi) sia quel maschile finito che l'ha generata sia l'altro sesso, il quale ora compare per la prima volta, assente dal processo logico e tuttavia da esso raccolto, inglobato, assimilato.⁹³

Während der Mann sich als Besonderes des eigenen Universalen begreift (als "*uomo sessuato al maschile*"), erfährt sich die Frau ausschließlich in ihrer Besonderheit, als das Andere des neutral-universalen „Mann-Menschen“ (als "*uomo sessuato al femminile*"). Der Mann als Anderes der Frau begründet sich in sich selbst, während die Andersheit der Frau keine Ursprünglichkeit besitzt und lediglich in der Negation des Männlichen liegt:

Sul perché di tale inglobamento di una alterità irriducibile ed originaria può rispondere la storia, ma la logica tace. La logica del discorso assume infatti tale alterità come qualcosa di assente eppure precompreso dall'universale e quindi da esso controllato.⁹⁴

In der Geste, das Universale an die Stelle der Endlichkeit der eigenen Sexuiertheit zu setzen, übersteigt der „Mann-Mensch“ seine Endlichkeit und bestimmt sich als Essenz, welche für die Objektivität des Diskurses notwendig ist. Doch hinter dem Universalen verbirgt sich die Selbstverherrlichung des männlichen Geschlechts in der abendländischen Philosophie, da sie die

⁹³ ebd., S. 44

⁹⁴ ebd., S. 44f

Ursprünglichkeit der sexuellen Differenz ignoriert und sie als banale Nebensächlichkeit, als temporale Akzidenz, abwertet. Cavarero spricht die Möglichkeit einer andersartigen Philosophie, die auf der dualen Konzeptionalisierung des Männlichen und des Weiblichen als zweier ursprünglicher menschlicher Grundgegebenheiten aufbaut, zwar an, gibt aber kein Beispiel dafür.

Ein solches ließe sich etwa in der Philosophie des Zen-Buddhismus⁹⁵ finden, denn diese betont nicht das Sein im Sinne ewig wählender Essenz sondern den Zyklus aus Werden bzw. Entstehen, sich aufhalten bzw. momentanem Sein und Vergehen. Das Werden (*utpada*) findet im Zen-Buddhismus nur im Aufeinandertreffen von verschiedenen, mindestens aber von zwei Komponenten statt, denn aus einer Einheit allein kann nichts Neues, Anderes hervorgehen. Auch wenn hier der Aspekt der Dualität von männlich und weiblich nicht notwendig im Vordergrund steht, so legt diese Betrachtungsweise doch eine gleichwertige Stellung aller beteiligten Komponenten nahe. Anstatt einer metaphysischen Essenz entsteht der Mensch – der im Zen-Buddhismus nebenbei bemerkt auch nicht danach strebt, seine Endlichkeit zu überwinden – im Aufeinandertreffen des Weiblichen mit dem Männlichen, ebenso, wie für die Entstehung einer Pflanze ein Samenkorn allein nicht ausreicht. Um keimen zu können, muss das Korn auf die feuchte Erde treffen. Im Schöpfungsakt im *Timaios* spricht auch Platon von der Erde als nählender Materie, doch dem weiblich-nählenden Prinzip wird die eigene Ursprünglichkeit abgesprochen, indem sie der männlichen Schaffenskraft als rein funktionaler Nährboden untergeordnet wird.

Im Blickwinkel der abendländischen Philosophie spielt die individuelle sexuelle Differenz für die Essenz, die in der Universalität liegt, scheinbar keine Rolle. Und doch erkennt sich der konkrete Mann im Universalen des Subjekts, des „ich denke“ der Philosophie vollkommen wieder:

La mostruosità di quell'universale che è insieme neutro e maschile non lo sconvolge poiché essa viene dalla "generosità" logica di una finitezza che si sobbarca il peso di valere anche per la finitezza dell'altro sesso. Dicendosi e pensandosi l'uomo parla il suo linguaggio e pensa il suo pensiero, i quali devono tuttavia per forza obliare, a causa della

⁹⁵ Die Grundgedanken der zen-buddhistischen Philosophie habe ich in der Vorlesung zum Thema Philosophische Anthropologie bei Univ.-Doz.Dr. Hisaki Hashi kennengelernt.

costitutiva dinamica di universalizzazione del finito, questo *suo* che li fa appartenere ad un sessuato finito: essi sono così il linguaggio ed il pensiero, semplicemente.⁹⁶

Die Frau hingegen, als menschliches Universales mit weiblicher Sexuiertheit ist durch die fehlende männliche Sexuiertheit aus der Sprache und dem Denken des Universalen ausgeschlossen. Die Krise des neutral-universalen Subjekts in der zeitgenössischen Philosophie legt nun ein Ausgehen von sich selbst nahe und sucht Hilfe im Standpunkt der Unterdrückten, kokettiert auch mit Vorstellungen von einer weiblichen Philosophie. Doch lässt sich dadurch das Kernproblem des weiblichen, denkenden Subjekts, laut Cavarero, nicht lösen:

(...) io stessa, come tutte, sto ora scrivendo e pensando nel linguaggio dell'altro, che è semplicemente il linguaggio, né potrei fare altrimenti. Questo linguaggio, poiché donna io mi trovo ad essere mi nega come soggetto, si regge su categorie che pregiudicano il mio autoriconoscimento. Come posso allora dirmi attraverso ciò che strutturalmente non mi dice? Come pensare la differenza sessuale attraverso e in un pensiero che si fonda sul non pensarla?⁹⁷

„Was ist die Frau?“ oder „Wer bin ich?“

Cavarero greift nun auf eine der zentralen Fragen der antiken Mythologie zurück, auf die Frage des delphischen Orakels: „Was ist der Mensch?“ Die Antwort darauf lautet: „Der Mensch ist ein Wesen, das die Sprache besitzt“, im Italienischen: „l'uomo è un animale razionale“. So wurde das Denken mit dem Sein ident gesetzt, wobei der Begriff *logos* nicht unterscheidet zwischen dem Denken und der Sprache. Das Denken geht also aus von demjenigen, der spricht und alles Andere benennt, klassifiziert, ordnet. Da sich in dieser Frage nach dem Wesen des Menschen wiederum die männliche Sexuiertheit verabsolutiert, die das Weibliche als einen Teil der Objekt-Welt betrachtet, schlägt Cavarero vor, die Frage „Was ist die Frau?“ zu stellen, allerdings nicht als Universales gedacht, sondern als „Was bin ich?“. Denn das entscheidende Moment liegt darin, dass sich die Frau selbst sagen, denken und repräsentieren kann, und zwar im Sinne eines wahrhaften Subjekts, das nur von sich selbst ausgeht:

⁹⁶ Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, S. 47

⁹⁷ ebd., S. 49

Così la questione della domanda sull'essenza non si traduce nel ricorso ad un impianto metafisico ormai obsoleto, ma risponde al bisogno di riconoscimento. La domanda 'che cos'è la donna', suona infatti per ognuna di noi nella quotidiana esperienza: 'che cosa sono io?'. Ad essa evidentemente non possiamo rispondere *prescindendo* dal fatto che siamo *innanzitutto* delle donne.⁹⁸

Die Forderung nach einer Philosophie, die an die Erfahrungen des alltäglichen Lebens anknüpft, bricht radikal mit den Konzepten der Universalität und Objektivität und damit mit der gesamten Geschichte der Logik der abendländischen Philosophie. Nebenbei bemerkt, stimmt sie aber mit der bereits erwähnten Philosophie des Zen-Buddhismus überein, da diese die Ausgangspunkte ihrer philosophischen Betrachtungen in jedem konkreten Moment des alltäglichen Lebens sieht.

Der andere Aspekt, den das oben genannte Zitat anspricht, ist das *vor allem* Frau-Sein, das sich in der männlichen Sprache unserer westlichen Philosophietradition nicht ausdrücken lässt. Cavarero spricht der Literatur feinere, dehnbarere Möglichkeiten zu, der Frau Ausdruck zu verleihen, trotz ihres Gefangenseins in der fremden männlichen Sprache, denn die Literatur könne die potentiellen Bedeutungen der fehlenden weiblichen Sprache evozieren. In *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* stellt Cavarero der Philosophie die Narrativität gegenüber, denn die Narration hat der Philosophie voraus, dass sie über den realen oder fiktionalen aber in jedem Fall konkreten, endlichen Menschen spricht, während die Philosophie nur nach der Universalität des Menschlichen fragt. Die entscheidende Frage sollte nicht mehr lauten „Was bin ich?“ sondern mit Hannah Arendt gesprochen „Wer bin ich?“ und sich somit auf die Einzigartigkeit des jeweiligen Menschen beziehen.

Doch nun zurück zur Frau, die sich als sich selbst denkendes Subjekt denken möchte: Der erste Schritt in diese Richtung liegt darin, die falsche Neutralität und die ihr innewohnende Entfremdung der Frau zu enthüllen. Als provisorische Antwort auf die Frage „Was ist die Frau?“ schlägt Cavarero vor: „la donna è un vivente che ha il linguaggio nella forma dell'autoestraniazione.“⁹⁹

Anders als in der Philosophie, wie Cavarero zu bedenken gibt, kennen die kulturellen Traditionen sehr wohl Repräsentationen des Weiblichen, allerdings reduzieren diese das Weibliche auf den Körper und seine Fortpflanzungs-

⁹⁸ ebd., S. 51

⁹⁹ ebd., S. 54

funktion, beziehungsweise die Erotik. Die Mutter hat zwar eine Stimme (der Liebe, der Fürsorge etc.) aber nicht das Wort; der erotische Körper zeigt sich in mannigfaltigen Repräsentationen, aber er ist genau das Gegenteil des Denkens oder gar die Erholung vom Denken.

Doch sosehr viele Frauen die Loslösung des Weiblichen vom Mütterlichen fordern, so wenig kann sich der Gedanke der sexuellen Differenz diesem Thema entziehen, meint Cavarero. Es geht darum, eine neue Konzeptualisierung, in der die Frau die Mütterlichkeit denkt, zu finden und eine Symbolik der Identifikation zu erarbeiten. Adrienne Rich zeigte 1979 in ihrem berühmten Werk *Of woman born. Motherhood as experience and institution*¹⁰⁰ die Notwendigkeit auf, dass sich die Frauen endlich (wieder) selbst mit dem Thema der Mütterlichkeit und der Geburt auseinandersetzen müssen, da diese urweiblichen Erfahrungen vom männlichen Blickwinkel der Medizin und von gesellschaftlich institutionalisierten, patriarchalen Zwängen geprägt sind. Adrienne Richs Untersuchungen sind ein Meilenstein und zentraler Bezugspunkt für das Denken der sexuellen Differenz.

Cavarero stimmt mit Rich auch dahingehend überein, dass die Frau auf der Suche nach der Essenz des Weiblichen gezwungenermaßen erkennen muss, dass sie die vielen Zuschreibungen des Weiblichen nicht erfüllt, so dass es fast so scheint, als sei die Essenz des Weiblichen das Gefühl der Unvollkommenheit. Da die Frau sich in der Sprache des Anderen denken muss, definiert sie sich, indem sie fremde Definitionen über sich annimmt und erfährt so die Spaltung zwischen ihrem konkreten, sexuierten, innerlichen Wesen und dem Äußeren, das dieses Innere denkt:

Separatezza che consiste appunto interamente nell'atto di autopensarsi di questo soggetto. Cosicché ciò che alla donna costitutivamente appartiene, ciò che essa come *soggetto* esperisce nel linguaggio a lei esterno, nonostante, anzi proprio in quanto linguaggio a lei esterno che non la contempla come soggetto, è la separatezza stessa.¹⁰¹

Die am ehesten zutreffende Definition der Frau könnte demnach lauten: "La donna è la vivente che ha il linguaggio nella forma della separatezza." Und es ist gerade dieser logische Raum der Ausgrenzung und Abspaltung, der ihre Essenz ausmacht, nicht die unvollkommene und unmögliche Identifikation mit

¹⁰⁰ Adrienne Rich, *Of Woman born*, Virago, London, 1977

¹⁰¹ Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, S. 57

all den Definitionen, die ihr die männlich geprägte Tradition zuschreibt. Cavarero geht es hier nicht um eine Vorstellung von der Essenz als unbeweglichem, unendlichem, von Gott gegebenem Gehalt, der außerhalb von Raum und Zeit existiert. Sie steht auch der Suche nach einer weiblichen Ursprünglichkeit, die von der Geschichte übergangen und zerstört wurde – so wie sie die Geschichtsforschung und die Anthropologie zum Teil verfolgen – skeptisch gegenüber, denn diese fördern zwar Bilder einer Utopie, die einem neuen Selbstbild dienen können, aber Cavarero gibt zu bedenken:

(...) nella rappresentazione di una essenza perduta possiamo rimpiangerci, non ritrovarci. Il pensiero della differenza sessuale non può essere infatti che il pensarsi, qui ed ora, di un vivente storico sessuato al femminile. La definizione dell'essenza della donna è reale solo se io, donna, riconosco in essa il mio esperirmi quale sono e non quale avrei potuto essere in un improbabile giorno ormai tramontato.¹⁰²

Eine „weibliche Essenz“ kann nicht in generellen Aussagen über das Weibliche gefunden werden sondern allein in der konkreten und aktiven Frage nach dem „Wer bin ich?“ und dem Annehmen (*accogliersi*) wer, wie, was ich tatsächlich bin. Indem sich die Frau in ihrem Ausgegrenztsein (*separatezza*) erkennt, dieses ausspricht und thematisiert, erkennt sich die Denkende: “Essa è in atto il suo pensiero di sé.”¹⁰³ So tritt sie als Agierende und Denkende aus der Passivität der äußerlichen Repräsentationen des Weiblichen heraus.

Auch wenn die Sprache die männliche Spezifität universalisiert hat und sich als umfassendes Neutrum, das auch das Weibliche beinhaltet, darstellt, ist die Frau nicht der andere Teil (*l'altra*) des monströsen universalen Neutrum, sondern die *Andere* (*l'Altra*) in einem ursprünglicheren Sinne. Cavarero versucht, diese völlige Andersheit mit Hilfe des Begriffes “*residuo*“ zu erfassen, der für diesen Rest, vielleicht könnte man sagen für dieses „Überbleibsel“ der ursprünglichen Andersheit, steht. Obwohl die Sprache das Konzept der sexuellen Differenz und die fundamentale Andersheit negiert, ist sie in jedem weiblichen Körper im Hier und Jetzt präsent. Sie ist keine abstrakte Ursprünglichkeit sondern eine gelebte Erfahrung:

L'Altra, che pure io sono, mi si rende presente nella mia attuale esperienza della separatezza. Nominando tale esperienza io dico l'originarietà del mio essere l'Altra come

¹⁰² ebd., S.59

¹⁰³ ebd., S. 60

ciò che si è conservato nonostante la cancellazione e quindi come ciò che può trovare autorappresentazione solo nella forma del suo conservarsi fin qui.¹⁰⁴

Der biblische Schöpfungsmythos

In der darauffolgenden Passage geht Cavarero auf die biblische Schöpfungsgeschichte ein und macht auf die beiden unterschiedlichen Aussagen in der Genesis aufmerksam: In der ersten Variante erschuf Gott Mann und Frau nach seinem Bilde, das bedeutet, dass die sexuelle Differenz ursprünglich im Transzendenten begründet liegt, denn beide Geschlechter gleichen Gott. In der zweiten und meist zitierten Variante, die als Einschub im ursprünglichen Text wie eine genauere Darstellung anmutet, wird Eva aus Adams Rippe geschaffen. In dieser Passage gleicht nur Adam dem Schöpfergott, während Eva lediglich Adam ähnelt. Darüber hinaus ist es Adam, der ihr, wie allen anderen Lebewesen der Erde, einen Namen gibt und der durch den Besitz der Sprache seine Ähnlichkeit zu Gott demonstriert.

Die Frau hat zwar ebenfalls Zugang zu dieser Sprache, doch sie benennt nicht. Sie wiederholt lediglich die Worte, die der Mann erfunden hat.

Wie in der abendländischen Philosophie ist das Konzept der sexuellen Differenz im zweiten Absatz (der zweiten Version) der Genesis nicht existent, stattdessen gleicht das männliche Abbild in seiner monströsen Universalität dem schöpfenden Gott. Seine eigene Sexuiertheit erfährt der Mann erst im zweiten Schritt durch die Konfrontation mit der anderen Kreatur, die aus ihm genommen und ihm ähnlich gemacht wurde. Die Aufgabe der feministischen Theologie sieht Cavarero darin, den ersten Absatz der Schöpfungsgeschichte auf die unausgesprochenen Möglichkeiten in der ursprünglichen Dualität zu erforschen und ein Bild zu finden, das eine Ähnlichkeit innerhalb des Weiblichen denkt und nicht in Abhängigkeit vom Männlichen.

Ähnlichkeit statt Gleichheit unter Frauen

Cavarero stellt fest, dass die Ähnlichkeit zwischen Frauen zwar eine unmittelbare Tatsache ist, dass diese Tatsache aber für die Philosophie keine

¹⁰⁴ ebd., S. 64

Bedeutung hat, solange sie keine Aufwertung durch das Symbolische erfährt. Ein erster Schritt in Richtung einer weiblichen Symbolik liegt in der Erfahrung der Ausgrenzung, die als Essenz der weiblichen Differenz angenommen wurde und die Grundlage der Ähnlichkeit unter Frauen ausmacht. Cavarero betont die klare Unterscheidung zwischen Ähnlichkeit und Gleichheit aller Frauen: In der Essenz ihres vor allem (*innanzitutto*) Frauseins sind die Frauen einander ähnlich, jedoch weder auf neutrale noch abstrakte Weise:

L'io che qui si interroga sulla propria essenza è infatti un'individua, carica della sua insopprimibile singolarità, che non può semplicemente coincidere con questa essenza, ma che vuole comprendere la sua singolarità a partire da questa essenza che le fa da fondamento.¹⁰⁵

Die Gleichheit (*uguaglianza*) ist eine abstrakte Kategorie, während die Verschiedenheit etwas Unbestimmtes ist. Diese lässt Vermittlung zu, wo die Gleichheit alle Unterschiede negiert. Eine weibliche Symbolik muss also offen sein für die Verschiedenheit im Weiblichen und die Mannigfaltigkeit der Individualitäten zulassen, sonst läuft sie Gefahr, den alten Käfig schlicht und einfach durch einen neuen zu ersetzen. Die Essenz des Weiblichen darf nicht in der Gleichheit gesehen werden, sondern in der Ähnlichkeit, betont Cavarero. Mehr oder minder als Conclusio ihrer Theorie der sexuellen Differenz begründet sie noch einmal die Notwendigkeit des Denkens der sexuellen Differenz für die Philosophie, deren zentrale Frage sich ja mit dem Ursprung des Menschen auseinandersetzt. Diesen Ursprung sieht Cavarero im *esserci già*, im „schon da sein“, das sie später auch mit Hannah Arendts Begriff des Erscheinens (*apparire*) benennen wird¹⁰⁶:

Già presente è così il mondo, nell'infinita molteplicità e varietà del suo offrirsi, e, nel mondo, mondo essa stessa, la creatura pensante, una presenza presupposta al suo pensarsi, offrentesi alla potenza del suo pensiero: essa è ciò che il pensiero decide che essa sia. Ma essa è innanzitutto fin da sempre e per sempre questo semplice *esserci già*.¹⁰⁷

Das Wesen des Menschlichen ist bestimmt durch verschiedene Attribute, die nach Bedeutung verlangen. So verlangt etwa die Tatsache der menschlichen

¹⁰⁵ ebd., S. 74

¹⁰⁶ Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, S. 31f

¹⁰⁷ Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, S. 76

Sterblichkeit nach einer Sinnggebung, denn der Tod ist sichtbar und tritt nicht zufällig und unerwartet ein. Das gleiche gilt für das Leben selbst und die Sprache und ebenso für die sexuelle Differenz, die von Anfang an sichtbar war, aber von der Macht der Vernunft (*pensiero*) unsichtbar gemacht wurde.

Cavarero betont, dass der duale Ursprung der menschlichen Kreatur keine neue, spielerische Sichtweise ist, kein zweiter Versuch, im Sinne „nachdem die *Einheit* schon zur Genüge gedacht wurde, lasst uns jetzt die *Zweiheit* denken“, sondern es ist der Versuch, einer unleugbaren Präsenz endlich Sinn zu verleihen. Die weibliche Differenz ist noch kaum theoretisch erforscht worden, da sie sich der Logik des Einen, die die gesamte abendländische Philosophie-Tradition prägte, widersetzt. Am Anfang des Gedankens der sexuellen Differenz muss laut Cavarero das Misstrauen in dieses logische Konzept des Einen stehen, und damit das Misstrauen in die Neutralität der Sprache, in ihre wissenschaftliche Objektivität.

Vielleicht das einzige, was mit Sicherheit über den Gedanken der sexuellen Differenz gesagt werden kann, ist, dass dieser von vornherein eine Assimilierung des Anderen ausschließt.

Auf der Basis dieser Überlegungen zur sexuellen Differenz entwickelt Adriana Cavarero ihre philosophische Auseinandersetzung mit den traditionellen stereotypen Rollenbildern. Die Frage nach dem „Wer bin ich?“ schließt von vornherein die unterschiedliche Sexuiertheit der erkennenden Subjekte ein. Deshalb ist es für Cavarero nicht notwendig, die sexuelle Differenz immer wieder aufs Neue explizit zu theoretisieren, denn die hier entwickelten Gedanken sind als Fundament ihrer Überlegungen immer gültig.

ADRIANA CAVAREROS PHILOSOPHIE DER EINHEIT UND EINZIGARTIGKEIT JEDES MENSCHLICHEN WESENS

„*Wer bin ich?*“ statt „*Was bin ich?*“

Ho molti interessi, ma il mio interesse filosofico fondamentale è quello di dare senso, di fare una filosofia, di praticare una filosofia sensata, ossia restituire a che cos'è, da ciò che è. E una delle caratteristiche di ciò che è, per quanto riguarda noi esseri umani è il fatto che ognuna e ognuno di noi è un essere unico, con una vita irripetibile. Questo mi sembra una realtà molto interessante e tuttavia tradizionalmente la filosofia non si interessa di questo. Lo ritiene un elemento secondario da indagare. Questo è esattamente l'aspetto della filosofia che a me piace di meno. Quindi cerco di praticare una filosofia che invece dia senso a questo nostro esistere, che è un esistere unico, incarnato, irripetibile, dove ne va di ognuno e di ognuna di noi.¹⁰⁸

So beschreibt Adriana Cavarero in einem Interview in den späten 1990er Jahren ihren Zugang zur Philosophie. Im Zentrum ihres Denkens steht nicht die Suche nach einer genuin weiblichen Symbolik, einem genuin weiblichen Begehren nach Erkenntnis, wie ihn DIOTIMA immer noch verfolgt, sondern sie vertraut auf Hannah Arendts Gedanken der Einheit und Einzigartigkeit jedes Menschen, der genug Raum gibt, um den Gedanken der Differenz zu integrieren, aber nicht Gefahr läuft, in einen „weiblich-versus-männlich“-Essentialismus zu münden.

Postmoderne versus Essentialismus –
ein Ausweg aus der patriarchalen Gigantenschlacht

Das arendtsche Konzept einer Identität, die nach dem *Wer* anstatt nach dem *Was* fragt, eröffnet einen völlig neuartigen und eigenständigen Weg in der Philosophie und lässt die „akademische Gigantenschlacht“ des patriarchalen abendländischen Denkens vollständig hinter sich:

The recent stage of this battle is well known. Simplifying it into two camps, we can describe it more or less like this: on the one side is the metaphysical subject – strong, self-centered and present unto itself as envisioned by Descartes. On the other side, instead, is

¹⁰⁸ <http://www.filosofico.net/cavarero.htm>, Stand: 29.06.2009

postmodern subjectivity – multiple fragmented, and without a center, as the French masters of thought would have it.¹⁰⁹

Cavarero sieht in der Opposition dieser beiden Denktraditionen keine brauchbare Kategorie für feministische Theorien und wendet sich vor allem gegen den vorherrschenden schwesterlichen Positionenkampf, der ständig Gefahr läuft, den Kampf der philosophischen „Väter“ mitzukämpfen, während diese Väter so beschäftigt mit ihren eigenen Kontroversen sind, dass sie die feministischen Theorien nach wie vor ignorieren oder als überflüssig abqualifizieren.

Cavareros Aufsatz *Who engenders politics?*, der 2002 in einem US-amerikanischen Sammelband publiziert wurde, mit dem Ziel, die italienischen Denkansätze in den transatlantischen feministischen Diskurs zu importieren, nimmt hauptsächlich Bezug auf den anglo-amerikanischen Sprachraum. Denn die italienischen Denkerinnen der Differenz sehen sich dort meist sehr voreilig mit dem Vorwurf des maßlos antiquierten, europäischen, essentialistischen und metaphysischen Denkens konfrontiert, wenn sie nicht vorsorglich das Zauberwort der „multiplen Subjektivität“ in ihre Überlegungen einbauen, meint Cavarero.

Die Freiheit, sich überhaupt nicht um den geheiligten Kanon der Postmoderne und um die noch viel weniger brillanten Geschicke der Metaphysik zu kümmern, scheint ihr schlichtweg verwehrt. Sie beschreibt das Paradox der feministischen Theorien als den Versuch, das Haus des Meisters mit seinen eigenen Werkzeugen niederreißen zu wollen:

This house, however, is complex and has been constructed by many architects in different styles. To try to dismantle it with the tools placed at our disposal by our personal taste or the haphazardness of our intellectual biography (in sum, the geophilosophy of destiny) is inevitably. To try to dismantle it while still taking to heart the correctness of one of its styles almost as though one wanted to make it fall in the correct style is at least bizarre.¹¹⁰

Cavarero spielt hier auf ihre klassische humanistische Bildung an, aufgrund dieser sie sich intensiv mit dem Denken der griechischen Antike auseinandersetzte und hingegen kaum mit der Denkschule der Postmoderne:

¹⁰⁹ Adriana Cavarero, *Who Engenders Politics?*, Übersetzung von Carmen di Cinque, in *Italian Feminist Theory and Practice: Equality and Sexual Difference*, S. 88

¹¹⁰ ebd., S. 89

Quello che mi è stato rimproverato più volte, dato che la mia formazione non è postmoderna, è che sono essenzialista. La più comune accusa da parte del femminismo di lingua inglese più radicale contemporaneo è di essere essenzialista, di non essere postmoderna e quindi di essere essenzialista. La stessa accusa viene mossa ai testi di Hannah Arendt. Questa accusa mi è stata mossa perché io uso tranquillamente parole come *ontologia*.¹¹¹

Wenn nun die zeitgenössischen feministischen Denkerinnen verlangen, dass das Gebäude des patriarchalen Denkens ausschließlich mit den Mitteln der Postmoderne dekonstruiert werden dürfe, weil es sonst nicht in die richtige Richtung einstürze, sieht Cavarero darin lediglich die feministisch getarnte Aufrechterhaltung und Huldigung des patriarchalen Diskurses der Postmoderne.

Bei der Metapher des Hauses bleibend, gibt sie zu bedenken, dass im Normalfall niemand ein Haus um des Hauses Willen besucht, sondern um einen Menschen – “an embodied existence“ – zu besuchen, der oder die in diesem Haus lebt. Auch wenn sich diese Person, die wir besuchen – meist eine befreundete – im Lauf der Zeit verändert hat, finden wir sie doch so wieder, wie wir sie kennen, weil wir bereits ihr Gesicht und ihre Lebensgeschichte kennen:

Even if the features of her face have aged or her tastes, her character, her choices have changed: she remains an existing being without substitute, who is this person and not another, with an equally irreplaceable life story. Who she is, as much for herself as for us, is impossible to separate from that story.¹¹²

Doch dieses Wer-jemand-ist (*who* oder im Italienischen *chi*), ist keineswegs eine Substanz, sondern einfach jemand, der/die ein Gesicht, einen Namen und eine Geschichte hat. “He or she is an unrepeatable existing being whose identity coincides perfectly with that lived life that is his/her story.”¹¹³ Zu den einzigartigen Merkmalen, die das *Wer* eines Menschen ausmachen, wird Cavarero später auch die Stimme zählen, mit der sie sich in *A più voci* intensiv auseinandersetzt.

Die Frage „Wer bist du?“ und damit die Bedeutung der Identität als Lebensgeschichte ist für beide Giganten der gegenwärtigen Schlacht in gleicher

¹¹¹ siehe Interview, S.

¹¹² Cavarero, *Who Engenders Politics?*, S. 90

¹¹³ ebd., S. 91

Weise bedrohlich: Die Metaphysiker fragen immer noch danach, *was* der Mensch bzw. das Individuum sei, während die Postmodernisten wissen wollen, *wie viele* verschiedene Dinge die dezentrierte Subjektivität, die nach dem Kollaps des Subjekts kommt, ausmachen. Im feministischen Diskurs steht auf der einen Seite die fundamentale Frage „Was ist die Frau?“ und auf der anderen Seite heißt es, die Frau – wenn man sie noch als solche bezeichnen kann – sei unsäglich viele unterschiedliche Dinge gleichzeitig. Die Identität wird in beiden Fällen nur mit der Frage nach dem *Was* untersucht:

Patriarchal tradition and the worn-out vicissitudes of its contemporary gigantomachy continue to define the conceptual battlefield. Precisely in order to escape the limits of this field, I am here drawing inspiration from the thinking – anomalous from and indifferent to every school, fashion, and Academy – which Hannah Arendt ran the risk of elaborating. We owe to her, in fact, the fundamental distinction of the “who” from the “what”, in other words, the distinction of personal identity referred to as the uniqueness of every human being from the collective identities that are common to many. More precisely, Hannah Arendt denounces philosophy’s traditional indifference toward the question of who each one is, and points out precisely how, in general, the category of identity becomes defined instead of focusing on what each person is.¹¹⁴

Die Frage nach dem *Wer* ist allerdings nur sehr schwer zu beantworten, da die Sprache der Philosophie und mit ihr die Sprache des Alltags nur Definitionen kennen, die nicht ausreichen, um die spezifische Einzigartigkeit eines Menschen beschreiben zu können. Wir verlieren uns in einem Identitätsbegriff, der nur Qualitäten, Defekte, Präferenzen, sexuelle Praktiken, soziale Rollen und sogenannte Zugehörigkeiten des Individuums kennt. Für die Postmodernisten ist Identität im Sinne von Identifikation mehr ein Effekt von Machtmechanismen als ein intentionaler Prozess. Es ist also offensichtlich, dass ein Identitätsbegriff, der mithilfe des *Was* gedacht wird, sich der Pluralität beugen muss, da jedes menschliche Wesen im Laufe seiner Existenz sehr vieles ist. Vieles davon gleichzeitig, zum Teil auf widersprüchliche Art und Weise und vieles davon nacheinander, jeweils in Abhängigkeit von den gegebenen Orten, Perspektiven und Umständen. Das *Wer* lässt sich also nicht einfach in eine Antwort, auch nicht in eine noch so lange Liste von verbalen Definitionen gießen:

¹¹⁴ ebd., S. 91f

The *who* corresponds to an existing being of flesh and blood that simply appears to another's sight and who shows him/herself to be such: unique and unrepeatable. In more technical terms, the *who* is expositive and relational. *Who* you are consists in the embodied uniqueness, that here and now, appears to me as I look at you. The unquestionable reality of the existing being as unique lies entirely in the being's exposing the self to others, it consists entirely in a relationship of reciprocal appearing one to another.¹¹⁵

Wer ist die verkörperte und einzigartige Erscheinung

Das *Wer*, die verkörperte Einzigartigkeit, zeigt sich ausschließlich in Beziehungen. Entgegen einer Tradition, die so alt ist wie die Philosophie selbst, behauptet Hannah Arendt: „In dieser Welt, in die wir aus dem Nirgends eintreten und aus der wir wieder ins Nirgends verschwinden, *ist Sein und Erscheinen dasselbe*.“¹¹⁶ Cavarero setzt hinzu: „(T)he existing being pertains to a spectacular ontology.“¹¹⁷

Cavareros Begriff der *spektakularen Ontologie* bedeutet, dass sich die Einzigartigkeit eines seienden Wesens im gegenseitigen Anblick offenbart. Die spektakuläre Ontologie lässt die verkörperte Einzigartigkeit eine absolute Erscheinung werden, die jedoch gerade nicht auf irgendeine Art von unsichtbarer Substanz anspielt, denn diese Erscheinung drückt nicht etwas Inneres, Substanzielles (her)aus, sondern drückt im Gegenteil nichts Anderes als das sichtbare Selbst aus. So betrachtet ist nun endlich der Gegensatz zwischen innerlich und äußerlich, Sein und Erscheinung, zwischen Essenz und Phänomen hinfällig, meint Cavarero.

Die Einzigartigkeit des menschlichen Wesens bedeutet nicht, dass alle Menschen herausragende Persönlichkeiten sind, sondern schlicht und einfach, dass jedes lebende Wesen unwiederholbar ist, im Geist und im Körper, im Hier und Jetzt, als Mann oder Frau. Es steht, mit Hannah Arendt gesprochen, für die paradoxe Pluralität einzigartiger Wesen, die die *conditio humana* charakterisieren. Die Einzigartigkeit ist immer ausgestellt (*exposed*), äußerlich, sichtbar und manifest. „It is the elemental reality of the face-to-face.“¹¹⁸ Es braucht weder ausladende Argumentationen noch abstruse Theorien oder

¹¹⁵ ebd., S. 93

¹¹⁶ Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Übersetzung von Mary Mc Carthy, Band I: Das Denken, R. Piper & Co. Verlag, München, 1979, S. 29

¹¹⁷ Cavarero, *Who Engenders Politics?*, S. 94

¹¹⁸ ebd., S. 95

Syllogismen, um zu beweisen, dass jeder Mensch, der existiert, einzigartig und insofern unersetzbar ist.

Cavarero bringt an dieser Stelle das Bild der lachenden Thrakerin aus Platons *Theaitetos*¹¹⁹ ins Spiel, eine Figur, mit der sie sich in *Nonostante Platone* eingehend beschäftigt. Die thrakische Magd, die den berühmten Philosophen Thales auslacht, weil er die Sterne beobachtet und dabei in einen Brunnen fällt, versinnbildlicht den einfachen Blick für die offensichtliche Wahrheit, während der Philosoph nicht sieht, nicht sehen will, was eindeutig vor seinen Füßen liegt. Mit dem Thema der faktischen Realität setzt Cavarero sich intensiv in dem Text *Dire la nascita* auseinander, der in der zweiten Publikation von DIOTIMA erschienen ist. In diesem Text legt Cavarero ihre Lesart Hannah Arendts im Licht der sexuellen Differenz dar. Arendt geht davon aus, dass die Wirklichkeit nur dann wahrgenommen wird, wenn sie von der gesellschaftlichen Ordnung repräsentiert wird: „In altri termini la verità dei fatti sta nel loro essere riconosciuti, testimoniati, ossia condivisi nella loro significazione da una pluralità di singoli esistenti.“¹²⁰ Cavarero verwendet den Begriff der *Atopie*, um den Ausschluss vielfacher Realitäten, der nackten und rohen Tatsachen (*fatti nudi e crudi*) – wie etwa jüdisch sein, weiblich sein – aus der gesellschaftlichen und symbolischen Ordnung zu benennen. Um diesen atopischen „bloßen Fakten“ Bedeutung zu verleihen, muss der Begriff der Wirklichkeit neu definiert werden:

(S)i tratta di dare una definizione di realtà e di decidere, in base a questa, quanto sia reale l'ordine sociale esistente e quanto sia reale ciò che in questo ordine è atipico. Se l'atipico è la differenza sessuale femminile, la posta in gioco non è poca, perché è in questione il suo essere un *luogo* del mondo che pretende significazione per sé, ossia che pretende non un posto (ruolizzato e omologante) nell'ordine simbolico patriarcale, bensì *il suo* posto nell'ordine simbolico del mondo. In altri termini sono in gioco, in un solo nodo cruciale, ben tre cose: la possibilità che l'atipico, ossia la differenza sessuale femminile, sia reale, la conseguente possibilità che l'ordine patriarcale non sia tutta la realtà tout court, e la decisiva possibilità che ci sia un ordine simbolico del mondo rispondente ad un concetto di realtà in grado di restituire significazione al fatto che donne e uomini, e non l'uomo vengono al mondo in questo mondo.¹²¹

¹¹⁹ Platon, *Theaitet*, Übersetzung von Ekkehard Martens, Reclam, Stuttgart, 2003, S.107 (174a)

¹²⁰ Adriana Cavarero, *Dire la nascita*, in DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano, 1990, S. 100

¹²¹ ebd., S.105

Somit wird auch die Tatsache, dass jedes männliche oder weibliche Leben durch die Geburt von einer Frau zur Welt kommt, als zentrale Kategorie des menschlichen Lebens an die Stelle der Metaphysik gesetzt.

Um nach diesem kurzen Exkurs in die Frage nach der Realität wieder auf die lachende Thrakerin und ihren unverstellten Blick auf die Erscheinung der menschlichen Einzigartigkeit zurückzukommen:

We ironic, end-of-the millennium feminists should learn to look exactly as she did, without letting ourselves get distracted by the wisdom of the Taletes of the moment. We would then see that every existing being appears exactly as she or he is, as she or he appears to the world and exhibits her or his uniqueness to the sight of others. We would see a plural appearance that asks not to be betrayed but rather to be respected in the elementary reality of its spectacle, which shows how every existing being, one by one, is different from all others.¹²²

Wer erzeugt die Politik?

Wie verhält sich nun die verkörperte Einzigartigkeit des menschlichen Wesen auf dem Feld der Politik? Die Frage nach ihrer politischen Bedeutung ist laut Cavarero ausschlaggebend für die Bedeutung jeder feministischen Theorie.

Der entscheidende Punkt ist für Cavarero nicht, wer oder was die Politik erzeugt (Parteien, Lobbys, Organisationen...), sondern: "The fundamental point concerns the way in which every political model constructs its form by constructing at the same time its subject".¹²³

Alle modernen Demokratien basieren auf der politischen Konstruktion der juristischen und formalen Gleichheit aller Individuen und definieren das Subjekt ausschließlich in Kategorien des *Was*. Auch die postmodernen DenkerInnen kreisen weiterhin insbesondere im politischen Diskurs um die Frage des *Was*. Cavarero kritisiert deshalb die Standpunkte der beiden radikalen postmodernen Feministinnen Judith Butler und Donna Haraway, "who center their political proposals on the strategic re-blending of identities, in other words, the strategic re-blending of the *what*."¹²⁴

Politik hat in ihrem traditionellen System nie etwas mit dem *Wer* zu tun, denn sie denkt immer den großen Rahmen: durch universale Konzepte, generelle

¹²² Cavarero, *Who Engenders Politics?*, S. 95f

¹²³ ebd., S. 96f

¹²⁴ ebd., S. 98

Kategorien, kollektive Identitäten, spezifische Kulturen, Gemeinschaften, Mitgliedschaften und Gruppen. Politik sieht nie dem Subjekt ins Gesicht.

In der gesamten westlichen Tradition, ihrer Philosophie sowie ihrer Politik, ist die Sprache der Einzigartigkeit auf systematische Art und Weise nicht gedacht worden, gibt Cavarero zu bedenken. Sie sieht allerdings in Jean-Luc Nancys *Who comes after the subject*¹²⁵ die richtige Frage aufgeworfen, nämlich „Wer...?“ und nicht „Was kommt nach dem Subjekt?“. Die Frage nach dem *Wer* könnte also dem von den Poststrukturalisten postulierten Tod des Subjekts – worüber laut Cavarero alle (Frauen) nur froh sein können – eine neue Dimension entgegensetzen. *Wer* nach dem Subjekt kommt, ist die verkörperte Einzigartigkeit jedes Wesens, so wie sie oder er im gegenseitigen Anblick der/dem/den Anderen erscheint.

Doch wie müsste eine Politik aussehen, die die Sprache des *Wer* spricht? Als italienische Feministin antwortet Cavarero mit der Praxis des *partire da sé* und der *politica delle relazioni fra donne*, die der gesamten italienischen Frauenbewegung trotz aller Unterschiede und Konflikte zugrunde liegen:

In fact, this female self that starts from herself is not a solipsistic, self-founded and self-sufficient reality in splendid isolation. She is, instead, a woman who is here, in flesh and blood – with a face, a name, a story – who exposes her uniqueness, or rather her sense of her being thus and not otherwise, to other women who are present at the same setting, a shared setting where one stands face-to-face with the other. (...) It is a politics for which “what you are” is a secondary issue with respect to “who you are”.¹²⁶

Das *Wer* existiert natürlich nicht unabhängig vom *Was*, doch es sollte über dem *Was* stehen, meint Cavarero. Auch wenn sie die *common identities* (z.B. die lesbische Identität) weder negieren noch unterbewerten möchte, sieht sie sie nicht als primäre, konstitutive oder gar exklusive Elemente der politischen Vermittlung:

Uniqueness, in so far as it is embodied and gendered, further renders superfluous the eternal controversy about sexual difference; it therefore redimensions the important but secondary role of collective identities. (...) In other words, the relational setting produces the meaning of the self and prevents the common identity from becoming a static figure with an exclusive identification. Because of its complete externality, or its existing only in

¹²⁵ Jean-Luc Nancy, *Who comes after the subject?*, Eduardo Cadava / Peter Connor / Jean-Luc Nancy (Hg.), Routledge, 1991

¹²⁶ Cavarero, *Who Engenders Politics?*, S. 100

the face-to-face relationship, such a self is in fact continually re-definable in other shared settings.¹²⁷

Die Erfahrungen der weiblichen Beziehungen, in denen es darum geht, das eigene und innere Selbst zu zeigen und nicht eine der zahlreichen Identitäten (z.B. Philosophin, Kommunistin, Lesbierin...) ist Cavareros Beispiel für eine neuartige Politik des *Wer*.

Im selben Sammelband findet sich auch Luisa Muraros Aufsatz *The Passion of Feminine Difference beyond Equality*¹²⁸, in dessen Zentrum ebenfalls die italienische Praxis der *Politik der Beziehungen* steht. Im Vergleich zu Cavarero, die die grundsätzliche Einzigartigkeit jedes Individuums gegen das Gleichheitsideal ins Felde führt, zielt Muraros Kritik allerdings stärker auf den Aspekt der Differenz zwischen Frauen und Männern ab.

Auch sie ist davon überzeugt, dass eine reine Politik der Rechte, gestützt von den modernen westlichen ethischen Modellen, nicht angemessen auf die Bedürfnisse der Realität reagieren kann. Die Realität ist nämlich auch gekennzeichnet dadurch, dass man den/die Andere/n braucht. Muraro zitiert Mary Catherine Batesons Standpunkt zu menschlichen Beziehungen: "The human experience of the relationship begins in reality with a profound asymmetry, the asymmetry between the very small child and the adults on which he or she is dependent."¹²⁹ Muraro beschreibt den primären Zustand der Abhängigkeit und Wehrlosigkeit so:

We come into the world in a state of defenselessness and need. It is in this condition that we live and measure ourselves by the emotions and the very affections of dependency, from the fear of abandonment to impotent rebellion, from love to hate, from possessive jealousy to trusting abandon. And so we learn to speak and we become civilized.¹³⁰

Doch unsere demokratischen politischen Systeme basieren auf der realitätsfernen Annahme von potentiell gleich starken Brüdern. Im Licht dieses unrealistischen Gleichheitsideals scheinen alle Beziehungen der Differenz und Ungleichheit zwangsweise in Herrschaft und Ausbeutung zu münden.

¹²⁷ ebd., S. 101

¹²⁸ Muraro, *The Passion of Feminine Difference beyond Equality*, Übersetzung von Carmen di Cinque, in *Italian feminist theory, equality and sexual difference*, S. 77ff

¹²⁹ Muraro zitiert Mary Catherine Bateson, *Composing a Life*, Grove Press, New York, 1989 (S.78)

¹³⁰ Muraro, *The Passion of Feminine Difference beyond Equality*, S.82

Indem man die Begriffe der Liebe und Abhängigkeit, die die realen Beziehungen unter Menschen bestimmen, aber aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen sind, in die Sprache der Politik aufnehmen würde, könnte man über die Grenzen der Politik der Rechte hinausgehen, schlägt Muraro vor:

A politics based on the knowledge of this experience is capable of freeing human desire, the desire of women and of men, from the phallic fixation (the “phallicism” of poststructuralist criticism). A crucial undertaking for our civilization, I said before, when considering the fact that in our civilization, we only see technical progress. Intelligence does not advance. Feelings are not refined. Why? Perhaps, on account of the phallic fixation that binds all our pleasures to the prevalence of others, precluding the resources of intelligence and joy that can give more free play between desiring much and being able to do little.¹³¹

In dem Punkt, die Politik durch eine Ontologie der menschlichen Abhängigkeit und Beziehungsfähigkeit verändern zu wollen, stimmen Adriana Cavarero und Luisa Muraro also überein, auch wenn ihre jeweiligen Auffassungen von Beziehungen sowohl in der Theorie als auch in der Praxis divergieren.

Um noch einmal auf die Schlacht zwischen Postmodernisten und angeblichen Essentialisten zurückzukommen: Diese scheint sich in der Zwischenzeit offenbar beruhigt zu haben, merkt Cavarero heute an.¹³² In den vergangenen zehn Jahren sei der Essentialismus-Vorwurf verstummt, und mittlerweile spreche sogar Judith Butler von Ontologie. Möglicherweise hat tatsächlich das Bild der lachenden Thrakerin den feministischen Diskurs beeinflusst.

Über lachende Thrakerinnen und andere weibliche Figuren der Antike

Bereits 1990 publizierte Adriana Cavarero unabhängig von DIOTIMA ihr bekanntestes Buch, *Nonostante Platone*, das einzige, das auch auf Deutsch übersetzt wurde. Der Gedanke der sexuellen Differenz, den Cavarero in *Per una teoria della differenza sessuale* bereits erarbeitet hatte, liegt auch der Auseinandersetzung mit den Frauenfiguren der antiken Philosophie zugrunde. Der noch bestehende Zusammenhang mit DIOTIMA zeigt sich darin, dass der

¹³¹ ebd., S. 85

¹³² siehe Interview, S. 110

italienischen Publikation bei Editori Riuniti ein einleitender Beitrag über den Differenz-Gedanken von Luisa Muraro vorausgeht, doch scheint Cavarero sich mit *Nonostante Platone* bereits in einem ersten Schritt von der Gruppe zu entfernen, um über die sexuelle Differenz hinauszudenken.

Cavarero untersucht in *Nonostante Platone* weibliche Figuren – Penelope, die thrakische Magd, Demeter und Diotima – die in den platonischen Texten und bei Homer und Parmenides auftauchen. Das Interesse, das die abendländische Kultur seit jeher an mythologischen und literarischen Figuren hat, liegt in deren beispielloser kommunikativer Kraft und dem Selbsterkennungseffekt, den sie hervorrufen und in sich bündeln, ist Cavarero überzeugt:

La figura ha appunto il potere di concentrare in sé, in una sorta di allusività narrante ed immediata, di incarnazione paradigmatica e viva, l'ordine simbolico che la informa e che in lei prende un nome (un nome proprio) significante.¹³³

Mit Mary Jacobus gesprochen: "All theory is expropriated myth, all myth is expropriated theory."¹³⁴

Unterschiedliche Perspektiven der Interpretationen und Neudeutungen machen immer neue Facetten der antiken Figuren sichtbar, die sich im Lauf der Zeit mit der sich wandelnden symbolischen Ordnung verändern. Gemeinsam ist all den Figuren, die uns überliefert sind, laut Cavarero, ihr Ursprung in der patriarchalen Ordnung, die nur männlich-neutrale Subjekte kennt und erzählt, während die weiblichen Figuren immer im Bezug zu, in Abhängigkeit von den männlichen Subjekten stehen und keinen Platz als erzählende Subjekte sondern als Objekte der männlichen Erzählung einnehmen.

Quel che in ogni caso resta fermo è che una donna, pensata dall'uomo a sua immagine e dissimiglianza, non ha figura che la traduca come soggettività femminile capace di darsi forma in un ordine simbolico proprio, trovandosi al contrario già raffigurata e costretta a riconoscersi nell'immaginario dell'altro.¹³⁵

Solange sie sich nicht selbst denkt, erzählt und schreibt, existiert die Frau nur in verschiedenen stereotypen Formen, die alle von der Omnipotenz des männlichen Denkens gezeichnet wurden. Die vergebliche Suche nach

¹³³ Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma, 1990, S. 3

¹³⁴ Mary Jacobus, *First Thing. The Maternal Imaginary in Literature, Art and Psychoanalysis*, New York-London, 1995, S. 18

¹³⁵ Cavarero, *Nonostante Platone*, S. 5

weiblichen Subjekten zeigt, dass die von Männern gedachten Frauenfiguren keine Identifikationsmöglichkeit mit der weiblich sexuierten Körperlichkeit bieten. Es braucht also neue „Heldinnen“, die von Frauen erzählt werden, um die Lücken der weiblichen symbolischen Ordnung zu füllen. Cavarero, die sich selbst nicht zur Literatin berufen fühlt, wählt jedoch einen anderen Weg: Sie „raubt“ weibliche Figuren aus ihrem antiken Kontext und interpretiert und erzählt deren Geschichte aus ihrem zeitgemäßen weiblichen Blickwinkel neu.

Cavareros intensive und stetige Auseinandersetzung mit der griechischen Antike liegt zum Einen in ihrer klassischen Bildung und in ihrem persönlichen Interesse an der antiken Philosophie und Literatur begründet. Zum Anderen dekonstruiert sie auf diesem Wege gleichsam die „Wiege unseres abendländischen Denkens“, da sich in der Zeit der griechischen Antike der Übergang vom *Mythos* zum *Logos*, beziehungsweise von der Kultur der Großen Mutter zur symbolischen Ordnung des Patriarchats vollzog.

Unter dem selben Aspekt entwickelt beispielsweise auch die in Wien tätige Philosophin und bildende Künstlerin Elisabeth von Samsonov ihre Lesart der Figur der Elektra und des Elektra-Komplexes im Band *Anti-Elektra*. Anders als Cavarero, die als Ausgangspunkt ihres weiblichen Denkens nur das Hier und Jetzt und die konkrete Erfahrung zulässt, bezieht sich von Samsonov auf die Erkenntnisse der Anthropologie und Ethnologie über den Wandel der griechischen Gesellschaft von einer weiblichen territorialen Erblinie zur patriarchalen Machtstruktur hin:

Die kulturelle Interpretation des Gatten als des Fremden, der des Weges kommt und die Erbin des Territoriums auf Zeit freit, zieht sich noch als Flair durch die *Ilias* als auch durch die *Orestie*, aber man arbeitet daran, den Spieß sozusagen umzudrehen und die Frauen als die Fremden und Zugezogenen zu bezeichnen. Endogamie heißt dann, dass die Väter sich in der Erblinie durchsetzen und das Fundament der älteren Gesellschaft, die erbberechtigte Mutter-Tochter-Beziehung aufgehoben ist.¹³⁶

In der Blütezeit der griechischen Antike ist demnach der Wendepunkt zur patriarchalen Gesellschaft noch jung und die Geste des Sieges über die alte matrizenrische Gesellschaftsform noch gut in Erinnerung.

¹³⁶ Elisabeth von Samsonov, *Anti-Elektra. Totemismus und Schizogamie*, Diaphanes, Zürich, 2007, S. 44

Hand in Hand mit dem Wendepunkt zur patriarchalen Ordnung vollzieht sich der Übergang von der oralen zur Schriftkultur. Ich möchte an dieser Stelle auf den Platonforscher Hans Krämer hinweisen, der in seinem Aufsatz *Platons Ungeschriebene Lehre*¹³⁷ die Grenzlinie von der „inneren Oralität“ zur „inneren Verschriftlichung“ des Griechischen in der Mitte des vierten Jahrhunderts zwischen Platon und Aristoteles zieht. Vor dem Hintergrund der „inneren Verschriftlichung“ und somit der überlieferbaren Literatur, kann also durchaus angenommen werden, dass die patriarchale griechische Gesellschaft die weiblichen Figuren ganz einfach von der schriftlichen Überlieferung ausgeschlossen und somit dem Vergessen überlassen hat, obwohl sie bis dahin in der oralen Tradition sehr wohl ihren Platz hatten.

Diese Überlegungen schweifen zwar von Cavareros Zugang ab, aber sie unterstützen die Vermutung, dass die sich selbst erzählenden weiblichen Subjekte ab einem bestimmten Zeitpunkt – etwa vor 2500 Jahren – aus der Überlieferung ausgeschlossen wurden. Ich bin dieser Frage nachgegangen, weil Cavarero zwar implizit von eben dieser Annahme ausgeht, ohne sie jedoch explizit darzulegen. Sie befragt die Figuren nicht auf ihren historischen Zusammenhang, sondern nimmt sie schlicht und einfach aus ihrem antiken Kontext heraus, um sie in zeitgenössische Überlegungen zur sexuellen Differenz und zur Mütterlichkeit einzuweben:

La mia prospettiva ermeneutica è infatti quella di indagare l'ordine patriarcale appunto nelle tracce che esso conserva di ciò sulla cui cancellazione si è costruito e continua a dispiegarsi. Precisamente questa è la mia tecnica di furto: rubare figure femminili al contesto lasciando che il tessuto lacerato lasci intravedere i nodi su cui si regge la sua trama concettuale occultante.¹³⁸

Der „Raub“ der Frauenfiguren ist gleichzeitig unvoreingenommen und voreingenommen. Unvoreingenommen, weil er sich nicht um die figurale Objektivität im Bezug auf den Kontext kümmert, und voreingenommen, weil das Ziel der symbolischen Umkehrung dessen, was geraubt wird, von vornherein feststeht.

Cavareros Unbekümmertheit, mit der sie die Figuren aus ihrem Kontext herausreißt, orientiert sich an zwei theoretischen Achsen, die sich mit Hilfe

¹³⁷ Hans Krämer, *Platons Ungeschriebene Lehre* in Kobusch / Mojsisch (Hg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, S.249ff

¹³⁸ Cavarero, *Nonostante Platone*, S. 6f

eines radikalen Perspektivenwechsels bereits aus dem traditionellen philosophischen Kontext herauslösen konnten:

Die Achse der sexuellen Differenz wendet sich gegen die Entkörperung des männlich-verabsolutierten Denkens und betont in der Dualität der beiden Geschlechter die Einheit des sexuierten Körpers mit dem Geist.

Als zweite Achse stützt Cavarero sich auf die von Hannah Arendt erarbeitete Kategorie der Geburt. Die Geburt in den Mittelpunkt der Betrachtungen zu rücken, bedeutet laut Cavarero, mit der patriarchalen Tradition, die auf die Kategorie des Todes ausgerichtet ist, zu brechen. Auch wenn Arendts Gedanke der Geburt nicht in erster Linie auf das menschliche „Geborenwerden vom Weiblichen“ abzielt, ist Cavarero überzeugt, dass die Ausrichtung der „Sterblichen“ auf den Tod erlaubt hat – sozusagen durch einen symbolischen Muttermord – den Blick vom Mütterlichen und „Lebendigen“ abzuwenden. In *Dire la nascita* beschreibt sie ihre Art und Weise, mit Hannah Arendts Denken in Dialog zu treten, es aus einer anderen Perspektive weiterzuentwickeln und vergleicht ihre Haltung dabei mit Arendts Biographie über Rahel Varnhagen:

Questa accezione di fedeltà è quella che intendo fare mia nel leggere e nello scrivere sulla filosofia di Hannah Arendt, (...) Infatti non si tratta qui – che sarebbe assurdo – né di scrivere una filosofia che è già scritta, né, tanto meno, di riscriverla. Si tratta piuttosto dell'intenzione di calarmi nelle categorie arendtiane e di discuterle mettendomi in gioco senza riserve, ossia di interrogarle rispetto a ciò che mi sta a cuore, rischiando che a volte non mi diano risposta, ma anche guadagnando delle risposte che, a prima vista, non sembrerebbero disposte a darmi. (...) I motivi sono ora, non più nascosti: lo sono da quando la mia voglia di fare filosofia si è radicata nel pensiero della differenza sessuale. In altri termini, interrogata dal pensiero della differenza sessuale l'*anomalìa* arendtiana ora parla, risponde, mostrandosi come una *dislocazione* nella mappa territoriale della filosofia d'occidente.¹³⁹

Penelope und der weibliche Blick auf die Geburt

Das Thema der männlichen Ausrichtung auf den Tod versus die weibliche Kategorie der Geburt beleuchtet Cavarero anhand der Figur der Penelope, der Gattin des Odysseus in der Odyssee. Im *Phaidon*¹⁴⁰ erwähnt der dem Tod

¹³⁹ Cavarero, *Dire la nascita*, in DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo*, S. 95

¹⁴⁰ Platon, *Phaidon*, Übersetzung von Franz Dirlmeier, in *Sokrates im Gespräch*, Fischer, Hamburg, 1953, S. 93

geweihte Sokrates – sozusagen in einem Nebensatz – Penelope, die auf der Insel Ithaka die Webarbeit, die sie fertigen soll, immer wieder auftrennt. Das Bild der Penelope, die ihre eigene Arbeit immer wieder zerstört, soll Sokrates' Philosophenfreunden zeigen, wie unsinnig es ist, dass sie seinen bevorstehenden Tod beweinen. Denn die Aufgabe der Philosophen besteht laut Sokrates darin, die unsterbliche und göttliche Seele vom sterblichen Körper loszulösen. Der Tod bedeutet die absolute Befreiung der Seele von den Mühen des menschlichen Lebens, so dass sie zurückkehren kann in ihre ursprüngliche Heimat, das Reich der Ideen. Wenn nun die Freunde um Sokrates trauern, machen sie die bereits erlangten philosophischen Erkenntnisse über die Unsterblichkeit der Seele wieder zunichte und sind also kaum klüger als ein „unverständiges Weib“.

Doch Cavarero entreißt die homerische Penelope der negativ besetzten platonischen Metapher. Stattdessen beleuchtet sie die symbolische Bedeutung Penelopes im Lichte der Geschlechterdifferenz: ihre symbolische Einheit von Körper und Geist. Penelopes Aufgabe, das Weben, ist eine manuelle, körperliche Arbeit und das Gegenteil von Odysseus' Aufgabe, permanent den Tod herauszufordern. Die Geschichte seiner Abenteuer lässt den männlichen Helden seine Zeit überdauern, macht ihn unsterblich. (Genau wie Sokrates, dessen Seele ins Reich der Unsterblichkeit zurückkehrt und der Nachwelt ewig in Erinnerung bleibt, eben weil er den Schierlingsbecher getrunken hat.)

Penelope hält stattdessen durch ihre List die Freier in Schach. Sie widersetzt sich der Zeitvorstellung der Männer, indem sie ihre Weberei nie zu Ende bringt:

Perché la mente di Penelope – quasi a controcanto femminile del suo inatteso sposo – è *metis*, intelligenza e astuzia che conosce la situazione che tiene in scacco. (...) una *metis*, significativamente radicata nella muliebre esperienza del tessere, che trasforma un ruolo nella sua liberante negazione. Infatti, per l'ordine simbolico che questo ruolo le ascrive, la figura femminile è *tutta* nel lavoro domestico, in una sorta di interezza che non prevede separazione fra corpo (il lavoro delle mani) e mente (il pensiero).¹⁴¹

Penelope repräsentiert, laut Cavarero, die Einheit von Körper und dem Wenigen an Geist, das ihr zugesprochen wird. Doch kann sie auf die Trennung von Körper und Seele, die den Philosophen so wichtig ist, gut verzichten. Ihr Leben findet im Kreis ihrer Freundinnen zu Hause statt, sie muss nicht den Tod

¹²⁹ Cavarero, *Nonostante Platone*, S. 20

in lebensbedrohlichen Abenteuern herausfordern, um ihrem Leben einen Sinn zu geben:

Ma neppure si piega al ruolo e al confinamento che Ulisse le ha imposto. Penelope fa della sua stanza la sua leggenda (...). La vedo, le vedo, in quell'isola, che ora straordinariamente separa con mitica chiarezza due mondi estranei, parlare di nascita e di radicamento piuttosto che di morte e di avventura, guardando (...) una terra ben ferma (...). Un primo orizzonte di appartenenza il quale lascia altrove il maschile affaccendarsi in quel regno della morte che esso ha prescelto a sua misura e a limite estremo dei suoi sanguinosi orizzonti.¹⁴²

Cavarero greift hier den Gedanken einer weiblichen Transzendenz wieder auf, den Carla Lonzi bereits in *Sputiamo su Hegel* formuliert hatte.

“L'uomo – scrive la Lonzi – ha cercato il senso della vita al di là e contro la vita stessa; per la donna vita e senso della vita si sovrappongono continuamente.” La filosofia ha spiritualizzato questa 'gerarchia dei destini' dicendo 'la donna è immanenza, l'uomo trascendenza'. Il disprezzo del femminile si è ammantato di buone ragioni: “se la femminilità è immanenza, l'uomo ha dovuto negarla per dare inizio al corso della storia”.¹⁴³

Durch die willkürliche Negation der weiblichen Transzendenz legitimierte die patriarchale Ordnung ihren alleinigen Machtanspruch, so die These Lonzis. Cavarero spricht zwar nicht explizit von Transzendenz und Immanenz, doch betont sie, dass auch Penelope genug zu erzählen wüsste, wenn sie zu Wort gekommen wäre. Sie würde wohl der männlichen Transzendenz, der Metaphysik, der Ausrichtung auf die Kategorie des Todes widersprechen und die hierarchisierende Trennung zwischen dem wahren Leben (*vera vita*) der unsterblichen und ungeborenen Seele und dem bloßen Leben (*mera vita*) des sterblichen Körpers aufheben. In der metaphysischen philosophischen Doktrin, die Körper und Geist voneinander trennt, sind die Bedeutungen von Leben und Tod vertauscht worden:

Vale quindi la pena di dipanare analiticamente questa complessità perché a partire da qui la filosofia occidentale celebra in massimo grado quei fasti di derealizzazione che, anche attraverso la designificazione della dimensione necessariamente corporea del vivere, inibiscono la traduzione simbolica della differenza sessuale. In altri termini, una corporeità separata e derealizzata più facilmente si presta ad essere non vista nella sua connotazione

¹⁴² ebd., S. 23

¹⁴³ LIBRERIA DELLE DONNE, *Non credere di avere dei diritti*, S. 30

sessuale sempre segnata dalla differenza, cosicché la sola sessuazione maschile più agevolmente può pretendersi come neutra e universale.¹⁴⁴

Darüber hinaus kritisiert Cavarero, dass die Seele ausschließlich mit der Vernunft, die jedoch nur einen Teil der Seele ausmacht, identifiziert wurde. In diesem Kritikpunkt gibt es Überschneidungen mit dem postmodernen Denken Gilles Deleuzes', das, wie Braidottis Zitat festhält, ebenfalls davon ausgeht, dass die Vernunft nur eine von vielen Kategorien ist, die den Körper affiziert.

Worüber die thrakische Magd lacht

Wenn Penelope als Sinnbild der Einheit von Körper und Geist steht, so zeigt das Lachen der thrakischen Magd die Absurdität, mit der der Philosoph Thales in der Anekdote im *Theaitetos*¹⁴⁵ die Sterne – bzw. im Allgemeinen die Philosophie in der Tradition des Parmenides das Sein der Ideenwelt über das real erscheinende und sinnlich erfahrbare Leben stellt:

Infatti, quel luogo più in alto cui Talete rivolgeva la mente, qui si delinea esplicitamente come regno della verità in quanto luogo del puro pensiero, mentre il mondo, attraversato dalle *apparenze*, viene lasciato altrove e dichiarato non solo incredibile e falso, ma addirittura un'ombra ingannevole del niente. Qui, in altri termini quella scissione fra pensiero astratto ed esperienza diretta del mondo che resterà in eredità alla filosofia, conosce la sua più radicale formulazione.¹⁴⁶

Die parmenideische Unterscheidung zwischen wahren Sein der intelligiblen Welt und bloßem Schein bzw. Nichtsein der sinnlichen Welt führt zu einer Verkennung der Pluralität angesichts des übergeordneten Prinzips des „Einen“:

Il mondo è una pluralità di molte cose che differiscono l'una dall'altra. Differiscono, e perciò ciascuna è differente, *non è* l'altra. Ma anche mutano, in quanto mutare è soprattutto prerogativa del vivente: e perciò ciascuna, nel corso del tempo, *non è* ancora o *non è* più la stessa. *Diviene*.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Cavarero, *Nonostante Platone*, S. 27

¹⁴⁵ Platon, *Theaitet*, S.107 (174a)

¹⁴⁶ Cavarero, *Nonostante Platone*, S. 39

¹⁴⁷ ebd., S. 43

Das Grundprinzip des Werdens, das Cavarero hier vertritt, erinnert wieder stark an die Lehre des Zen-Buddhismus, dessen eine Wahrheit besagt, dass alles Leben im Wandel ist.

Bei Parmenides hingegen steht der Tod im Vordergrund des Konzepts des Nichtseins. Cavarero denkt, dass somit auch die Kategorie der Geburt – als *non esserci ancora* verstanden – nihiliert wird:

Perché la dottrina della verità, distesa nel regno del puro pensiero (che rende non più mortale bensì eterno l'umano pensante), non conosce corpi per non conoscere morti, ed è dunque inevitabile che non riconosca neppure quella nascita che nel corpo materno per ogni umano si radica. Ne ha ben donde di ridere la servetta: come può quella giovane donna, adusa a vedere rigonfi ventri materni, toccati con lieve e complice gesto negli incontri con le sue simili, come può chiamare tutto questo un venire dal niente che assolutamente non è?¹⁴⁸

Die thrakische Magd lacht über den autistischen Intellektualismus des Philosophen, weil sie vollkommen dem Leben angehört. An dieser Stelle greift Cavarero auf ihre Argumentation der verkörperten und sexuierten Singularität zurück, die der universalistischen und abstrahierenden Repräsentation des *Menschen an sich (l'Uomo in sé)*, wie ihn die Philosophie des Okzidents denkt, gegenübersteht.

Der Muttermord an der weisen Diotima

Erstaunlicherweise taucht bei Platon neben all den weiblichen Figuren, die als Verkörperung des Unverständnisses und der Naivität dienen, auch die gelehrte Priesterin Diotima auf. Nicht persönlich, da zum philosophischen Gastmahl nur Männer zugelassen waren, doch gibt Sokrates als krönenden Abschluss der Überlegungen zur Liebe im *Symposion*¹⁴⁹ ausgerechnet die angeblichen Worte seiner Lehrerin Diotima zum Besten. In Sokrates' Rede über die Liebe zeigt sich jedoch auf signifikante Weise Platons Doktrin des philosophischen Eros, in Form eines aufsteigenden Erkenntnisprozesses. Platon lässt offenbar Diotima über die Liebe sprechen, da man den Frauen in den Belangen der Liebe höhere Kenntnisse zutraute als die Männer sich selbst. Das männliche Konzept Platons

¹⁴⁸ ebd., S. 49

¹⁴⁹ Platon, *Symposion*, Übersetzung von Thomas Paulsen und Rudolf Hehn, Reclam, Stuttgart, 2006, S. 91 (22d)

schmückt sich also mit den Federn der weiblichen Stimme Diotimas. Im Mittelpunkt der Rede, die die Liebe zur Philosophie, zur Idee des Schönen als höchste und reinste Form der Liebe beschreibt, steht die Metapher der Schwangerschaft und der *Maieutik*: Die „sokratische Hebammenkunst“ besteht darin, seine Gesprächspartner und Schüler mit Hilfe von gezielten Fragen wie eine Hebamme zu unterstützen, so dass sie ihre eigenen Gedanken gebären können, anstatt von seiner Wahrheit überzeugt zu werden: “Il maschio gravido e partoriente, così come il maschio che fa la levatrice, sono la figura emblematica della vera filosofia.”¹⁵⁰ Cavarero vertritt die These, dass die Nachahmung des weiblichen Gebärens auf einen männlichen Uterusneid schließen lässt:

Qui insomma, per rimanere nel lessico psicanalitico, ciò che muove è la mancanza e l'invidia di quella potenza materna che gli uomini non possiedono. Appunto il generare come esperienza femminile negata agli uomini.¹⁵¹

Darüber hinaus geben sich die Männer nicht damit zufrieden, ebenfalls sterbliche Körper zu gebären, wie die Frauen, sondern sie gebären in ihren homosexuellen Beziehungen die ewige Idee des Schönen:

Se un soffio di eternità si posa sui corpi, questa è la bellezza che dall'idea del bello proviene come una traccia splendente ed effimera, perché i corpi invecchieranno e moriranno, perché i corpi, quelli che si uniscono nell'accoppiamento eterosessuale, genereranno altri corpi destinati a morire, singole comparse caduche di un'immortalità che la specie a sé guadagna sul ciclo necessario e monotono delle nascite e delle morti.

Altri nati invece, di ben diversa specie, l'anima maschile sa appunto partorire, senza che mai alcuna morte per essi sopravvenga, senza che alcuna cieca ciclicità venga a consumare questa prole, più che immortale, eterna.¹⁵²

Cavarero vergleicht diesen Akt der Mimesis mit dem rituellen Gestus des Löwenjägers, der sich mit dem Fell des Löwen schmückt, “imitandone le movenze e appropriandosi della sua temibile forza in un atto mimetico che evidenzia al contempo l'invidia e la sua espiazione.”¹⁵³ Es handelt sich zwar, laut Cavarero, nicht um den Unterschied zwischen animalischer und menschlicher Stärke:

¹⁵⁰ Cavarero, *Nonostante Platone*, S. 94

¹⁵¹ ebd., S. 105

¹⁵² ebd., S. 104

¹⁵³ ebd., S. 106

(M)a, all'interno del genere umano, una differenza sessuale che assegna potenza in modo squilibrato a due sessi: perché *kata physin* il mettere al mondo ambedue solo a quello femminile è dato. Appunto la Grande Madre, nella quale per natura/nascita tutti e tutte hanno la loro origine, a cui debbono quel potere di vivere che è luogo e condizione di ogni altro potere: perché per essere buoni, ricchi, nobili, onorati e belli, bisogna almeno esserci. Essere viventi, già nati.¹⁵⁴

Aufgrund des männlichen Neids auf die weibliche Fähigkeit, neues Leben zu gebären, bringen die Männer die Kategorie des Todes ins Spiel und nennen sich lieber die Sterblichen (*i mortali*) als die Lebenden. In der patriarchalen Ordnung steht nicht die Fähigkeit, dem Anderen das Leben zu schenken im Vordergrund, sondern die Fähigkeit, den Anderen zu töten:

Misurare il proprio senso sull'essere mortali, anziché sull'esser nati, e desiderare di essere immortali pertanto fanno tutt'uno. Ma non basta. La meta-fisica coerentemente progredisce per il suo prescelto cammino, una via nella quale la denegazione della nascita e l'infinito durare insieme ossessivamente si coniugano: perché l'insopportabilità del caduco, che nella morte si figura, va a cadere su una nascita colpevole di generare corpi mortali, mentre un separato pensiero che mai non muore non per questo si appaga di essere immortale ma appunto pretende di accedere a ciò che è eterno, senza nascita alcuna.¹⁵⁵

Cavarero sieht in der homosexuellen Ideen- und Wissensgenerierung, die Platon im *Symposion* beschreibt, einen wesentlichen Grundstein der abendländischen Denktradition, in der sich die Männer in der Wertschätzung und Liebe zu ihrem eigenen Geschlecht vereinen und eine Symbolik nähren, die einen selbstreferenziellen Autismus des Männlichen bestätigt, um damit den Neid auf die Potenz des Mütterlichen zu verschleiern: "Perché gli uomini, necessariamente singolari e finiti, muoiono, ma la loro essenza neutro/maschile, eternizzata nella cultura d'Occidente, perdura."¹⁵⁶

Platons Gestus, seiner eigenen Doktrin Diotimas Stimme zu verleihen, kommt einem Muttermord gleich, denkt Cavarero. Sie hingegen gibt den weiblichen Figuren im Rahmen ihrer theoretischen Auseinandersetzung eine Stimme, die der patriarchalen Philosophie der Antike lautstark widerspricht. Die von Männern gedachten weiblichen Figuren sollen sich nicht im Nichts auflösen, sondern neue Bilder der weiblichen symbolischen Ordnung annehmen. Der

¹⁵⁴ ebd., S. 106

¹⁵⁵ ebd., S. 107

¹⁵⁶ ebd., S. 109

Faden soll von neuen Weberinnen aufgegriffen und weitergesponnen werden, appelliert Cavarero:

Demetra, Penelope, Diotima e la servetta tracia, strappate al contesto, stanno letteralmente davanti a noi, come intorno sta quel codice maschile di antico sugello che le ha imprigionate nella sua tenace tessitura metafisica. A restituire loro sensata vita di femminile figura non lavora dunque il *pathos* del rimpianto per antichissimi, forse improbabili e, in ogni caso, per sempre perduti splendori, ma appunto il sobrio gesto di mille figlie che ora tessono assieme nella dimora materna.¹⁵⁷

Wie in *Nonostante Platone* geht Cavareros theoretischer Gedanke auch in all ihren späteren Büchern von mythologischen und literarischen Figuren aus. Sie selbst erfindet keine neuen Figuren und Geschichten – das sei die Aufgabe der Literatur – doch erzählt sie die Geschichten bereits bekannter Figuren, um mithilfe von deren “unicità narrata“ (erzählter Einzigartigkeit) Fragen nach dem *Wer* aufzuwerfen, statt Antworten auf das *Was* zu geben.

Io do molta importanza alla narrazione, la letteratura. Uso sempre figure letterarie. Appunto ritengo, che l'unicità del sé, l'unicità incarnata nella complessità dei rapporti, ha un'esistenza nella vita con gli altri, nella forma della narrazione (anche Hannah Arendt lo vede così) e invece sia quasi impossibile a dirsi in altre forme di discorso, come quello filosofico. Per cui, avendo io al cuore l'unicità incarnata, è quasi obbligatorio che io mi occupi di testi letterari. (...) Sento di non aver talento artistico, però a modo mio, quando costruisco i libri, li costruisco un po' come una narrazione, così un po' tutti i libri (...) sono costruiti come una narrazione.¹⁵⁸

Cavarero und die Geschichtenerzählerinnen

In *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997) widmet Cavarero sich eingehend dem Verhältnis von Philosophie und Narration und legt ihr besonderes Augenmerk auf den Aspekt des Erscheinens der Einzigartigkeit in der Erzählung. Sie stellt der philosophischen Frage „Was ist der Mensch?“ die Frage „Wer bin ich?“, beziehungsweise der Wahrheit der Geschichtsschreibung die Wahrheit der Geschichtenerzähler gegenüber. Der Aufsatz *Who engenders politics?*, den ich bereits vorgestellt habe, thematisiert vor allem die ethischen und politischen Aspekte in Cavareros Theorie. Auf der Basis dieser

¹⁵⁷ ebd., S. 11

¹⁵⁸ siehe Interview, S. 119f

theoretischen Prämissen legt sie in *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* dar, wie der erzählerische Blick auf den Menschen in der Lage ist, dessen Einzigartigkeit in Worte zu fassen:

La narrazione, si sa, è un'arte delicata, essa 'rivela il significato senza commettere l'errore di definirlo'. Contrariamente alla filosofia, che da millenni si ostina a catturare l'universo nella trappola della definizione, la narrazione rivela il finito nella sua fragile unicità e ne canta la gloria.¹⁵⁹

Anhand zahlreicher Beispiele von *storytellers* von Homer über Sheherazade, der Geschichtenerzählerin aus Tausendundeiner Nacht, bis zu Karen Blixen (bzw. Tania Blixen; sie publizierte unter verschiedenen Pseudonymen), der Erzählerin von *Out of Africa*, auf die sich auch Hannah Arendts Überlegungen zur Narratologie immer wieder beziehen, entwickelt Cavarero ihre Theorie der Einheit und Einzigartigkeit der Lebensgeschichte jedes Menschen. Sie geht davon aus, dass die Sehnsucht nach Geschichten im Allgemeinen und im Besonderen nach der eigenen Lebensgeschichte ein wichtiges Charakteristikum des menschlichen Wesens ist und spricht von jedem Individuum als einem *sé narrabile*, einem erzählbaren Selbst. Am Ende seines/ihres Lebens hinterlässt jeder Mensch eine Zeichnung, sozusagen eine Versinnbildlichung der eigenen Lebensgeschichte, so verworren diese auch sein mag. Cavarero greift diesbezüglich eine Geschichte Blixens auf: die Geschichte vom Mann, der eines Morgens seine eigenen Fußspuren im weichen Boden erkennt, welche den Umriss eines Storches abbilden. Blixen und Arendt zitierend, sagt Cavarero, dass der größte erlebte Schmerz erträglich gemacht werde, wenn er in eine Geschichte gewoben wird, und dass die Erzählung die Bedeutung des Geschehens offenbare, welches ansonsten nichts anderes als eine untolerierbare Sequenz von schrecklichen Ereignissen wäre.¹⁶⁰

Blixen ist für Cavarero der Inbegriff der modernen Geschichtenerzählerin. Sie selbst nannte sich gerne eine moderne Sheherazade und sieht sich nicht als Autorin, als Schöpferin von Geschichten und Figuren, sondern sie kennt eine Unzahl von Geschichten und gibt diese weiter. Anfangs in mündlicher Überlieferung, und obwohl sie sie später auch niederschreibt, bleiben die

¹⁵⁹ Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, S. 10

¹⁶⁰ vgl. ebd., S. 8

Erzählungen doch dem Prinzip der mündlichen Überlieferung treu. Cavarero sagt über Blixen:

Detto alla buona – e senza addentrarci in difficili questioni di teoria letteraria – le storie blixeniane non corteggiano né il soggetto moderno, né le strane vicende della sua dissoluzione postmoderna. Raccontando di un'unicità in cui traspare alla fine un destino come traccia di eventi imprevedibili, esse corteggiano piuttosto quella "voglia di 'senso', di fantasia, di *reincanto*" che continua a resistere, come un segreto inconfessabile, nell'ostinato desiderio del lettore contemporaneo.¹⁶¹

Ich finde, auch Cavarero kann in diesem Sinne durchaus als Geschichtenerzählerin gesehen werden. Sie erfindet keine neuen Figuren, sondern erzählt die Geschichten, die sie kennt, um daraus den Faden ihrer theoretischen Überlegungen zu spinnen. Im Zentrum jedes Kapitels – dies gilt nicht nur für *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* – steht immer eine Figur, eine Geschichte, meist eingeleitet durch ein literarisches Zitat oder – in *Orrorismo* – durch Zeitungsmeldungen (*fatti di cronaca*). Ob es sich um „wahre“ oder fiktive Geschichten handelt, ist für Cavarero nebensächlich. Entscheidend ist, dass sie so stattgefunden haben könnten. Mythologische Figuren wie Odysseus, Achill, Orpheus und Eurydike stehen neben Erzählerinnen wie Sheherazade und Karen Blixen und neben der Geschichte zweier Freundinnen aus einem *gruppo di coscienza* aus Mailand. Denn Cavarero ist davon überzeugt, dass alle Geschichten immer miteinander verwoben sind und wie in *Tausendundeiner Nacht* nach dem Prinzip der chinesischen Schachteln funktionieren, in denen in jeder Schachtel eine jeweils kleinere steckt und darin wieder eine kleinere.

Doch gibt Cavarero nicht einfach die Überlieferungen wieder, die gemeinhin bekannt sind, sondern sie zitiert vor allem weibliche und feministische Autorinnen, wie María Zambrano oder Myriel Rukeyser, die die mythologischen Stoffe neu interpretieren. Cavarero greift deren literarische Fäden auf und webt aus ihrem weiblichen Blickwinkel eine Theorie über die genuin weibliche Kunst des Geschichtenerzählens, die seit der Schrifttradition von der Literatur der Männer verdrängt wurde. Das gegenseitige Erzählen von Lebensgeschichten ist, laut Cavarero, nicht nur die Vorliebe, sondern auch das besondere Talent

¹⁶¹ebd., S. 183, Cavarero zitiert hier Franco Moretti, *Opere mondo: saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*, Einaudi, 1994, S. 184

der Frauen, da ihr Interesse dem Besonderen, den Einzelheiten (*particolare*) des menschlichen Daseins gilt:

Ricacciate, come Penelope, nelle stanze dei telai, sin dai tempi antichi esse hanno *intessuto* storie, lasciandosi così incautamente strappare la metafora del *textum* dai letterati di professione. Antica o moderna, la loro arte si ispira a una pratica quotidiana dove il racconto è esistenza, relazione e attenzione.

Affidata a tale arte femminile, sembra così che una filosofia della narrazione sia ormai l'unica cura per salvare il nome stesso della filosofia dalla sua sorte tragica.¹⁶²

Ein modernes Beispiel für das Zusammensein unter Freundinnen und das gegenseitige Erzählen der Lebensgeschichten sieht Cavarero in den *gruppi di autocoscienza*. Die LIBRERIA DELLE DONNE erzählt in *Non credere di avere dei diritti* die wahre Begebenheit von Emilia und Amalia, zweier einfacher Frauen aus der Peripherie Mailands. Da Emilia kein besonderes Talent aber ein großes Bedürfnis hatte, ihre Lebensgeschichte zu erzählen, schrieb Amalia die Geschichte der Freundin auf, die so endlich einen zusammenhängenden Sinn ergab, welchen die Protagonistin selbst nicht in Worte zu fassen vermochte. Amalia schenkte der Freundin sozusagen deren Biographie, und Emilia war immer wieder aufs Neue gerührt, wenn sie sie las. Cavarero erinnern die beiden Freundinnen aus Mailand an die Geschichte von Odysseus, der ebenfalls zu weinen begann, als er der Erzählung seiner eigenen Abenteuer zuhörte. Ich werde später noch näher darauf eingehen.

Cavarero, wie auch der LIBRERIA DELLE DONNE geht es darum, die Beziehungen zwischen Frauen und die Bedeutung der Narration ihrer Lebensgeschichten zu thematisieren, sie auf eine symbolische Ebene zu heben, um der patriarchalen Tradition und ihren männlichen Helden die Geschichten von Frauen über das Leben von Frauen und Männern entgegenzusetzen.

Ödipus weiß nicht wer er ist

Im ersten Teil von *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* greift Cavarero auf die griechische Mythologie zurück und beleuchtet einige der bedeutendsten

¹⁶² ebd., S. 73

Heldengeschichten aus ihrer – hauptsächlich von Arendt beeinflussten – Perspektive neu: Ödipus, Odysseus, Achill und andere.

Ödipus löst das Rätsel der Sphinx, indem er auf die Frage, welches Wesen am Morgen auf vier Beinen, zu Mittag auf zweien und am Abend auf dreien geht, „Der Mensch“ antwortet. Cavarero sieht in dieser Antwort und der Art und Weise, wie die Frage gestellt war, den philosophischen Akt einer universalen Definition des Menschen, einer Definition, die die monströse Sphinx vorgibt: „Sembra dunque che ci sia qualcosa di costitutivamente mostruoso nel sapere sull’Uomo. Quasi che fosse l’attribuzione stessa dell’universalità a fare dell’Uomo un mostro.“¹⁶³ Mit Ödipus’ Antwort stirbt in gewisser Weise die verkörperte Einzigartigkeit und es ist anzunehmen, dass ausgerechnet Ödipus das Rätsel der Sphinx lösen konnte, da er in Wahrheit nicht wusste, wer er war:

Perché è proprio in quanto egli non sa *chi* è, che Edipo può qui identificarsi nell’Uomo su cui verte la sua definizione. Sono infatti i filosofi stessi – questi solerti funzionari dell’universale¹⁶⁴ - a insegnarci come il sapere dell’Uomo comandi che la particolarità di ognuno, ossia l’unicità incarnata dell’esistente umano, sia inconoscibile. Il sapere dell’universale, che caccia via dal suo statuto epistemico l’unicità incarnata, ha appunto la sua massima perfezione nel presupporre l’assenza. Cos’è l’Uomo lo può conoscere e definire, ci assicura Aristotele, *chi* è Socrate, invece, sfugge ai parametri della conoscenza in quanto scienza, sfugge alla verità dell’*episteme*.¹⁶⁵

Cavarero sieht in Ödipus das Sinnbild für die Wahrheit der Wissenschaften und der Philosophie, die nur universale Definitionen kennen aber nichts über den einzelnen, einzigartigen Menschen aussagen können, denn Ödipus kennt die Geschichte seiner Geburt nicht, beziehungsweise, er glaubt fälschlicherweise zu wissen, wer er ist. Genau darin, nämlich in der Unwissenheit um seine Geburt, liegt der Grund seiner inzestuösen Verbindung mit der eigenen Mutter, der Grund seines tragischen Schicksals. In diesem Bild klingt schon das „tragische Schicksal der Philosophie“ an, die wie Ödipus kein Wissen um die menschliche Geburt kennt. Der Mythos hingegen weiß sehr wohl um Ödipus’ Herkunft und somit um die Einheit seines Lebens von der Geburt an bis zum Tod Bescheid: „Edipo ha imparato a sue spese che l’esistente, nella sua incarnata unicità, è narrabile. Eppure, a quanto sembra, per nulla al mondo

¹⁶³ ebd., S. 17

¹⁶⁴ Cavarero zitiert hier Luce Irigaray, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano, 1989, S. 168

¹⁶⁵ ebd., S. 18

avrebbe rinunciato a questa narrazione.“¹⁶⁶ Ödipus erfährt seine Geschichte aus der Erzählung des blinden Theiresias. Erst dadurch ergeben die Ereignisse seines Lebens einen Sinn.

Aus der Perspektive der Geschlechterdifferenz betrachtet, liegt in Ödipus' Antwort aber nicht nur der Fehler der Universalisierung des Menschen, sondern noch ein zweiter Fehler, auf den Cavarero bereits in ihren theoretischen Texten über die Monströsität des universalen Subjekts der abendländischen Denktradition ausführlich eingegangen ist: Er hat vergessen, die Frau zu erwähnen. Nicht zufällig allerdings ist die Sphinx ein weibliches Wesen:

Cos'è infatti la Sfinge medesima se non una delle figure più esplicite di queste rappresentazioni androcentriche della donna? che cos'è se non il mostro femminile – il lato tremendo dell'animalità che l'Uomo vede nel femminile – di fronte a lui, il re?

Spingendolo sull'orlo di uno sbaglio che egli non arriva neppure a immaginare, la Sfinge sfida dunque Edipo su un piano di coerenza epistemica, invitandolo a porre la Donna accanto all'Uomo nel posto, a lei sempre negato, del soggetto. Oltre tutto, in questa risposta, lei, che col suo corpo ferino cammina sempre a quattro zampe, potrebbe alla fine permettersi una certa varietà di stili deambulanti. Sia pure il discorso filosofico sull'universale – l'arte definitoria che ama l'astratto – un formidabile sbaglio: esso non sminuisce il peso dell'arroganza androcentrica che riserva all'Uomo il ruolo del soggetto.¹⁶⁷

Muriel Rukeyser's Gedicht *Private Life of the Sphinx*¹⁶⁸ stellt das Rätsel der Sphinx als Scherz dar, der Ödipus, der den verletzten Fuß sogar im Namen trägt und der später aufgrund seiner sich selbst zugefügten Blindheit auf den Stock angewiesen sein wird, dazu aufrufen sollte, sich selbst zu erkennen. Cavarero greift Rukeyser's Gedanken auf: "La chiave infatti non sta nelle parole troppo allusive dell'indovinello, bensì nel legame fra la risposta sbagliata e l'incesto, ossia nella conseguenza cruciale dell'errore."¹⁶⁹

Hätte Ödipus im Rätsel der Sphinx anstatt der Allgemeinheit des menschlichen Wesens sich selbst, seine Geschichte, seine Geburt und seine leibliche Mutter erkannt, wäre sein Schicksal anders verlaufen.

¹⁶⁶ ebd., S. 25

¹⁶⁷ ebd., S. 69

¹⁶⁸ Muriel Rukeyser, *Private Life of the Sphinx*, in *The Collected Poems*, McGraw-Hill, New York, 1978

¹⁶⁹ Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, S. 70

Das Paradox des Odysseus

Ähnlich wie für Ödipus, scheint das Hören der eigenen Lebensgeschichte aus dem Munde Anderer auch für Odysseus große Bedeutung zu haben. Odysseus hört inkognito auf einer seiner Reisen, wie ebenfalls ein Blinder Heldengeschichten über den Trojanischen Krieg und über seine eigenen Abenteuer erzählt, so dass Odysseus zu weinen beginnt, wie er wohl niemals im Moment der Ereignisse selbst geweint hat. Das Paradox des Odysseus liegt darin, die eigene Identität in der Erzählung von jemand anderem zu erhalten:

Ora Ulisse viene a riconoscersi nell'eroe di questa storia. Acquisendo appieno il significato della storia narrata, acquisisce anche nozione di *chi* ne è il protagonista. Dunque, prima di sentire la sua storia, Ulisse non sapeva ancora *chi* è: il racconto dell'aedo, il racconto di un altro, finalmente gli svela la sua identità.¹⁷⁰

Die Bedeutung der eigenen Identität entsteht demnach in der Erzählung eines Anderen, denn die Identität kann nur einem Gegenüber erscheinen, sowie auch die körperliche Einzigartigkeit nur dem Gegenüber erscheint und niemals sich selbst. Die körperliche Einzigartigkeit kann man nicht selbst wählen, sie ist einfach so, wie sie ist. Im Augenblick der Geburt erscheint das neugeborene Kind und ist ab diesem Moment ausgestellt (*esposto*). Es erscheint zu allererst der Mutter, die es geboren hat und sie ist gleichzeitig die erste *Andere*, die dem Kind erscheint:

L'apparire, sempre e comunque, è l'unico principio di realtà: "la 'sensazione' di realtà, del vero e proprio esserci, è in rapporto con il *contesto* in cui appaiono i singoli oggetti, come pure col contesto nel quale noi stessi, come apparenze, esistiamo tra altre creature che appaiono".¹⁷¹

Hannah Arendts Gedanke der Erscheinung kann das Paradox des Odysseus erklären, meint Cavarero, da der/diejenige, der/die sich zeigt, nie weiß, *wen* er/sie zeigt: "Dato che nel carattere esibitivo di questo *chi* sta l'identità di ognuno, *chi* l'agente rivela è, per definizione, ignoto all'agente stesso."¹⁷²

¹⁷⁰ ebd., S. 28

¹⁷¹ ebd., S. 33, Zitat: Hannah Arendt, *La vita della mente*, ital. Übersetzung von: G. Zanetti, Il Mulino, Bologna, 1987, S. 134

¹⁷² ebd., S. 36

Der Unterschied zwischen Aktion und Narration liegt nun darin, dass die Kraft der Aktion, sich zu zeigen, im Moment des Geschehens erlischt, während die Narration die Identität des „Helden“ über die Zeit hinweg, selbst über seinen physischen Tod hinweg bewahrt.

Der Wunsch (*desiderio*) nach der Erzählung der eigenen Geschichte ist laut Cavarero ein zweifacher: Odysseus wünscht sich, dass seine Aktionen Spuren hinterlassen, die von Anderen erzählt werden, während Achill gleichzeitig Protagonist und Autor seiner Geschichte ist. Das erzählbare Selbst (*sé narrabile*), als konstitutives Moment der Einzigartigkeit, lebt von der Erinnerung. Cavarero stimmt Jean-François Lyotard darin zu, dass das Gefühl eines ontologischen Daseins wohl mit der Tatsache des sich-Erinnerns zusammenhängt.¹⁷³

Die beiden Aspekte der Einheit und der Einzigartigkeit eines Lebens zeigen sich am unmittelbarsten im Neugeborenen, das ab dem Moment der Geburt seine körperliche Einzigartigkeit zeigt aber noch keine Zeit hatte, einer Fragmentierung im Sinne der postmodernen Philosophie zum Opfer zu fallen:

Unico e immediatamente espressivo nella totalità fragilissima del suo esporsi, il nuovo nato ha infatti la sua unità proprio in questa totale e nuda autoesposizione. Tale unità è già un'identità fisica, visibilmente sessuata, e tanto più perfetta in quanto non ancora qualificabile.¹⁷⁴

An dieser Stelle bringt Cavarero nun die sexuelle Differenz ins Spiel und sagt, dass die Differenz kein qualitatives Kriterium ist. Das Neugeborene hat noch keine Qualitäten, aber schon ein Geschlecht: "Chi si mostra, l'esistente in quanto esponibile, sin dalla nascita ha dunque un sesso perché è così com'è."¹⁷⁵ Das Geschlecht ist also eine Gegebenheit (*datità*), die noch vor allen weiteren Charakteristika und Bestimmungen die Identität prägt.

Über Orpheus und Eurydike und andere Liebende

Um noch einmal auf den Unterschied zwischen Biographie und Autobiographie zurückzukommen: Cavarero meint, dass die Autobiographie gerade nicht die

¹⁷³ ebd., S. 49, Verweis auf Jean-François Lyotard, *Lecture d'infanzia*, Anabasi, 1993, S. 72

¹⁷⁴ ebd., S. 54

¹⁷⁵ ebd., S. 55

Frage „Wer bin ich?“ klären kann, sondern dass diese Frage nur die Erzählung meiner Geschichte aus dem Munde eines/r Anderen beantworten kann.

Unter diesem Aspekt betrachtet Cavarero auch Gertrude Steins *Autobiographie von Alice Toklas*. Die Autorin stellt darin die grundlegenden Fundamente der literarischen Form der Autobiographie auf den Kopf. Denn erstens ist sie selbst, Gertrude Stein, die Autorin dieser „Autobiographie“ ihrer Geliebten und Freundin Alice Toklas, und zweitens erzählt die Ich-Erzählerin Alice kaum über sich selbst, sondern hauptsächlich über Gertrude Stein:

In ultima analisi, *L'autobiografia di Alice Toklas* è dunque un'autobiografia di Gertrude Stein, scritta da Gertrude, dove Gertrude medesima compare però nel testo come un personaggio narrato da Alice. (...) Il genere autobiografico e quello biografico si sovrappongono. I ruoli del sé narrante e del sé narrato confondono il nome di Alice con quello di Gertrude imbarazzando a bella posta il lettore. (...) Gertrude scrive la sua storia di vita *facendola* raccontare da un'altra: da Alice, la sua amica e convivente, la sua amante.¹⁷⁶

Gertrude erscheint in Alices' Blick. Die Freundin ist demnach die *notwendige Andere (l'altra necessaria)* und nicht nur ein erzählerischer Kunstgriff. Steins Text sprengt die klassischen Grenzen der Autobiographie, weil es ihm gelingt, den Beziehungscharakter des Selbst in Worte zu fassen, wie es einer klassischen Autobiographie nicht möglich wäre, meint Cavarero. Sie wendet sich gegen den Vorwurf, dass dieser Text ein hervorragendes Beispiel von Egoismus sei, und betont stattdessen die altruistische Beziehung der beiden Protagonistinnen, da die Andere jeweils notwendig ist, um sich gegenseitig erscheinen zu können.

Cavarero vergleicht Gertrude Steins Bedürfnis nach der eigenen Geschichte aus dem Blickwinkel von Alice mit der Geschichte von Emilia und Amalia. Die Biographie als Geschenk an die Andere fasst auf besondere Art und Weise die Einzigartigkeit ihrer Identität in Worte, die sich nur in der Beziehung als *Wer* und nicht als *Was* zeigt. Dabei geht es allerdings nicht um die Ganzheit oder Vollkommenheit der Identität, da diese erst durch das Erzählen des Todes gegeben wäre. Der Tod als Ende der Geschichte hat in dieser Form der Erzählung, die ja einem lebenden Gegenüber gilt, keinen Platz. Stattdessen bleibt der Weitergang der Geschichte offen:

¹⁷⁶ ebd., S. 106

L'unicità, proprio perché irrimediabilmente esposta agli altri, pur parlando la lingua desiderante dell'*uno*, respinge, alla radice, la sintassi del *tutto*. L'*en kai pan*, l'Uno e Tutto appartiene alla dottrina di Parmenide, non al disegno di una vita tracciato da passi umani sul terreno dell'imprevedibilità e della contingenza. Fragile ed esposto, l'esistente appartiene a una scena mondana dove l'intreccio con gli altri esistenti è impadroneggiabile e potenzialmente infinito. Come nelle *Mille e una notte*, le storie si intrecciano con le storie. Mai isolata nella chimerica completezza totale del suo senso, una non può stare senza l'altra.¹⁷⁷

Auf diese Weise tritt das erzählbare Selbst (*sé narrabile*) in eine relationale Ethik der Kontingenz, in eine Ethik, die auf einer altruistischen Ontologie basiert, wie Cavarero sie auch in dem bereits dargestellten Text *Who engenders politics?* thematisiert hat:

Questa etica trova dunque un presupposto basilare nel riconoscimento che ogni essere umano, qualsiasi siano le sue qualità giudicabili, ha il suo ingiudicabile splendore in un'identità personale che è irrimediabilmente la sua storia.¹⁷⁸

Die Philosophie täte demnach gut daran, dem Blick der Narration auf den Menschen zu folgen, doch war seit Platon das Gegenteil der Fall, kritisiert Cavarero. Orpheus, Sinnbild der Poesie und des tragischen Liebenden wurde gleichsam das Feindbild der platonischen Philosophie. Er wird im *Symposion* als Scheinbildverkäufer, als Illusionist dargestellt:

È un venditore di ombre e di inganni, che riceve in cambio l'inganno beffardo di un'ombra. Nulla infatti, per il filosofo, è più nocivo, più antipedagogico, più platonicamente antipolitico, di un'arte che fa leva sulla debolezza, non a caso tutta femminile, delle passioni. Nulla è più pericoloso di un racconto che mette in scena la fragilità umana inducendo gli spettatori a parteciparvi e a dividerne l'emozione.¹⁷⁹

Abgesehen davon, dass die Philosophie die Kunst der Narration zu Unrecht als Trugbild diskreditierte, bietet der Mythos um Orpheus und Eurydike selbst genug Angriffspunkte für die feministische Kritik, zeichnet er doch ein Bild der Liebe, das im Tod der Geliebten – nicht zufällig stirbt Eurydike und nicht Orpheus selbst – die höchste und authentischste Form der Liebe zelebriert. Im Tod des geliebten Menschen sieht Cavarero die abgebrochene Beziehung, die

¹⁷⁷ ebd., S. 113

¹⁷⁸ ebd., S. 114

¹⁷⁹ ebd., S. 123

höchste Form der Nicht-Beziehung zwischen zwei Menschen: “La morte dell’altro, come figura massima dell’irrelazione, diventa l’orizzonte in cui l’amore si sostanzia.”¹⁸⁰

Wenn Orpheus sich nicht umgedreht hätte, um nachzusehen, ob Eurydike ihm aus dem Hades heraus folgte, wäre ihre Beziehung mit einem Happy-End in einer banal-glücklichen Geschichte weitergegangen. Stattdessen hat er sich zu früh gewendet, so dass sie im Hades bleiben und in dieser Form der Nicht-Beziehung die traditionelle Rolle der toten Frau als Inspirationsquelle für die Dichter begründen konnte.¹⁸¹

Sheherazade erzählt gegen den Tod an

Der abschließende Teil von *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* beleuchtet die weibliche Kunst herausragender Erzählerinnen und stellt deren „Lebendigkeit“ dem postmodernen Tod des Autors entgegen.

Cavarero bezieht sich auf Michel Foucault¹⁸², der in Sheherazades Kunst, den Tod durch ihre Geschichten aufzuschieben, das genaue Gegenteil des homerischen Epos sieht:

Diversamente dalla narrazione omerica, Sheherazade nega quindi alla morte la funzione di alimentare il potere immortalante del racconto. Diversamente dai filosofi contemporanei, ella fa del racconto un mezzo ancora potente per scongiurare la morte.¹⁸³

In der Rahmenhandlung der *Geschichten aus Tausendundeiner Nacht* rächt sich der Sultan Shahriyar, den seine Frau betrogen hat, am weiblichen Geschlecht, indem er zunächst seine Frau töten lässt und dann jede Nacht eine Jungfrau ehelicht, um sie nach dem Geschlechtsakt im Morgengrauen töten zu lassen. Die junge, mutige Sheherazade durchbricht diesen Kreislauf von Sexualität und Gewalt, indem sie eine Geschichte erzählt, die den Sultan derart fesselt, dass er sie im Morgengrauen nicht töten lässt, sondern stattdessen in der darauffolgenden Nacht das Ende der Geschichte hören will. So führen Sheherazades Erzählungen von einer Geschichte zur nächsten, nehmen nie ein

¹⁸⁰ ebd., S. 130f

¹⁸¹ vgl. ebd., S. 135

¹⁸² Michel Foucault, *Scritti letterari*, ital. Übersetzung von: Cesare Milanese, Feltrinelli, Milano, 1984

¹⁸³ Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, S. 154

Ende und bewahren nicht nur sie selbst, sondern auch viele andere Jungfrauen vor dem Tod:

La morte, che incombe alla fine di ogni racconto, è stata sfidata per una scelta esplicita. Per decreto di un campione della virilità, che fa coincidere le sue prestazioni sessuali con l'assassinio, c'è ogni giorno nel regno "una fanciulla maritata e una donna morta" secondo un ritmo ossessivo che consuma in un solo giorno la verginità e la vita di sempre nuove spose. Contrariamente alla legge del sultano, che fa seguire la morte al sesso, la legge di Sheherazade fa seguire al sesso il racconto, slegando il sesso medesimo dalla morte e dal rito della deflorazione.¹⁸⁴

Die Erzählung hält nicht nur den Tod in Schach, sondern sie zeugt sogar neues Leben, da Sheherazade einen Sohn gebiert. Cavarero weist auf ein Detail der Rahmenhandlung hin, das oft übergangen wird: Der Sultan lauscht anfangs zufällig den Geschichten Sheherazades, denn sie beginnt zu erzählen, weil ihre Schwester, die ihr in diesen Stunden beisteht, sie darum bittet. Die schwesterliche Beziehung ist also von großer Bedeutung für den Verlauf der Geschichte.

Die Zahl 1001 steht in der mittelalterlichen arabischen Kultur für die Unendlichkeit und alle Geschichten führen ins Unendliche, da am Ende jeder Erzählung die Protagonisten beginnen, neue Geschichten zu erzählen. Das Labyrinth der Erzählungen trägt in sich die Unendlichkeit, die immer neue Wege findet aber nie den Ausgang aus der Geschichte.

Cavarero kommt nun noch einmal auf Homer zu sprechen, den auch Walter Benjamin¹⁸⁵ schon mit Sheherazade verglichen hat. Denn bei beiden findet ein Übergang von der Erzählung realer Gegebenheiten zur fiktionalen Ebene statt. Homer war zugleich der erste *storyteller* und der erste Geschichtsschreiber:

Le storie che risultano dall'esibirsi di esseri unici su di una scena plurale sono appunto storie già intessute, l'una nell'altra, inestricabilmente. Per questo Omero, lo *storyteller*, è allo stesso tempo il primo storico. Risultando dall'intessersi delle storie individuali l'una nell'altra, la grande Storia dell'umanità non è che il libro di singole storie di cui Omero sa narrare, all'un tempo, l'unicità e l'intreccio. Proprio perché mette in parole l'intreccio delle

¹⁸⁴ ebd., S. 158f

¹⁸⁵ Walter Benjamin, *Der Erzähler*, in *Gesammelte Schriften Bd II,2*, Rudolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser (Hg), Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1974-1989, S. 438-465

storie da cui risulta la Storia, Hanna Arendt ci assicura che l'epica omerica è assai più "realistica" della storiografia moderna.¹⁸⁶

Die Genealogie der Erzählung hat aus der alltäglichen Praxis eine raffinierte Kunst gemacht, die immer mehr zur Autonomie des Werkes und zur Omnipotenz des Textes geführt hat, stellt Cavarero fest. Die zeitgenössische Literatur – Cavarero bringt das Beispiel Jorge Luis Borges' – rückt das Primat des Textes sogar noch vor die reale Existenz des Lesers.

Am Ende der Geschichte wird aus dem erzählbaren Wesen Sheherazade bei Borges¹⁸⁷ paradoxerweise ein erzähltes Wesen, das ab und an lediglich der Illusion verfällt, zu existieren, kritisiert Cavarero. Die unendliche Geschichte der Sheherazade, die den Tod vermeiden soll, schlägt somit um und macht aus dem Leben selbst eine Illusion. Der Autor räumt stattdessen dem Text ein, drei Kinder zu gebären. Cavarero hingegen wendet sich gegen eine Literaturtheorie, die den Text über den Menschen stellt und die Wirklichkeit des realen Lebens verneint:

Nonostante tutto, l'esistente esiste e resiste. È del resto noto come, a partire dall'eros platonico che partoriva figli discorsivi col discorso, il potere fecondante del *logos* sia una vecchia faccenda che ha in odio proprio l'esistente. Cartesio permettendo, il *cogito ergo sum* non ha comunque mai messo al mondo nessuno.

Per dirla con una pacatezza tutta britannica, "(a)t some point, surely, we have to accept that material reality does exist, that it impinges upon us all the time, that texts are not the only thing."¹⁸⁸

Auf diese Weise schließt sich der Kreis von Cavareros Forderung nach einer Philosophie, die in der Lage sein soll, die Gegebenheiten der Wirklichkeit darzustellen und einer Erzählkunst, die die Geschichten des realen Lebens in Worte fasst und überliefert. Cavarero sieht Borges in der Tradition der klassischen Philosophie, die darauf abzielt, die Grundgegebenheiten der menschlichen Existenz zu verleugnen. Die Literatur ist demnach nicht per se dagegen immun, die menschliche Existenz zu leugnen, auch wenn sie grundsätzlich eher als die Philosophie dazu befähigt ist, den Menschen in

¹⁸⁶ Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, S. 161

¹⁸⁷ Jorge Luis Borges, *Tutte le opere*, ital. Übersetzung von Domenico Porzio, Mondadori, Milano, 1984

¹⁸⁸ ebd., S. 165, Cavarero gibt das Zitat auf Italienisch wieder; Originalzitat aus Liz Stanley *The Auto/biographical I*. Manchester University Press ND, 1996, S. 264

seiner Einzigartigkeit zu bewahren. So schließt *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* mit dem Kapitel: *Il mondo è pieno di storie che aspettano solo di essere raccontate*, in dem Cavarero noch einmal betont, dass es in einer guten Erzählung nicht darum geht, wie ein Demiurg Figuren und Geschichten zu erfinden, sondern um die Fähigkeit, auf die Welt zu blicken wie auf eine Bühne, auf der die vielfältigsten Leben ihre Spuren hinterlassen. Jedes Leben hinterlässt eine Geschichte, aber keine Geschichte kann ein Menschenleben hinterlassen:

Vere o inventate, le storie sono sempre storie di *qualcuno* la cui unicità è messa in parole dal racconto. Il compito del narratore non è crearle, ma far sì che il racconto sia fedele alla sua storia. (...) Come vuole la tradizione dello *storyteller* che risale alla "diva" invocata da Omero (e contrariamente ai filosofi della nostra era), chi racconta storie si preoccupa ben poco della questione dell'*autore*. Al centro dell'arte arcaica di raccontare storie sta appunto la figura della narratrice, non quella dell'autore.¹⁸⁹

Was die Erzählung für Cavarero ausmacht, ist weder der Text noch der Autor, sondern die Geschichte an sich und die Treue gegenüber den Gegebenheiten des menschlichen Lebens.

Kommentar zu Cavareros Theorie der Narration

Adriana Cavareros Theorie der Narration erklärt meine persönliche Vorliebe für weibliche Erzählerinnen. Da ich mich, mein Frausein in ihnen wiedererkenne, nehmen ihre Geschichten für mich eine symbolische Bedeutung an. Meine Lieblingsautorinnen Natalia Ginzburg, Ingeborg Bachmann oder Judith Hermann erzählen Erfahrungen, Beziehungen und Geschichten von Menschen, die ihnen nahe stehen. Wahrhaftige Geschichten, die keiner genialen Konstruktion bedürfen. Was sie für mich so bedeutend macht, ist ihre Sprache, ihre Stimme, Gedanken, die mich bewegen und die meine eigenen sein könnten. Ihre Geschichten geben Raum für Identifikation, sie berühren und wirken auf einer emotionalen und sinnlichen Ebene. Eine Ebene, die ich in vielen Formen der Kunst oft vermisse, da deren theoretische, konzeptionelle, dekonstruktivistische oder postdramatische Zugänge eine direkte, affektive Kommunikationsebene nicht zulassen.

¹⁸⁹ ebd., S. 182

Was die „weibliche Natur“ der Narration betrifft, bin ich vielleicht ein wenig skeptisch. Ich denke nicht, dass männliche Künstler und Literaten grundsätzlich weniger begabt sind, Geschichten zu erzählen, als weibliche. Zahlreiche Beispiele wie Mario Vargas Llosa, Javier Marías, Jonathan Safran Foer, Cesare Pavese sind wunderbare Erzähler, die die Besonderheiten des Lebens mit ihrer männlichen Stimme in Worte fassen. Ihre Perspektive steht den Gegebenheiten des Lebens sicherlich nicht weniger treu gegenüber als die weiblichen Stimmen. Jedoch lässt sich kaum leugnen, dass die weiblichen Stimmen viel zu lange schweigen mussten, um ihren Teil der menschlichen Geschichte erzählen zu dürfen. Es geht also nun darum, die Fäden der weiblichen Symbolik weiterzuspinnen und den weiblichen Subjektivitäten Gehör zu verschaffen, um die Stereotype der Unterlegenheit der Vergangenheit zu überlassen.

Cavareros Theorie der Narration lässt mich auch an Filmregisseurinnen wie die Dänin Susanne Bier, Sofia Coppola, Samira Makhmalbaf oder an Regisseure wie Nanni Moretti, Pedro Almodóvar, die Regisseure des italienischen Neorealismus und viele andere mehr denken. Vielleicht gelingt es dem Film in mancher Hinsicht sogar noch besser, die spektakuläre Ontologie darzustellen. Der Film macht die menschliche Einzigartigkeit und die Bedeutung von Beziehungen nicht nur sichtbar, sondern auch hörbar, da die Zuseher die Erscheinung der Charaktere, sowohl den Anblick als auch die Stimme miterleben. Doch derartige Überlegungen zum Film würden bereits völlig neue theoretische Fragestellungen aufwerfen, die an dieser Stelle zu weit führen.

Offenbar sind es die narrativen Künste, die sich für das *Wer* des Menschen interessieren und die in der Lage sind, die menschliche Einzigartigkeit in Worte und Bilder zu fassen, um den Ereignissen des Lebens in Form von Geschichten einen Sinn zu geben. Cavareros Gedanke, die Sehnsucht nach Geschichten als einen bedeutsamen Wesenszug des Menschen zu sehen, den die Philosophie allzu lange ignoriert hat, indem sie das menschliche Sein allein mit der Vernunft identifizierte, finde ich höchst bemerkenswert. Denn sie verknüpft auf hervorragende Weise die „Liebe zur Weisheit“ mit der Liebe zur Literatur und mit der realen und symbolischen Bedeutung von Beziehungen.

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal das Zitat, das ich dieser Diplomarbeit vorausschickte, aufgreifen und mit Cavareros Theorien in Beziehung stellen:

The thinking subject must be dissolved into the elements which compose him/her; these elements are affective, not rational, *pathos*, not *logos*, reason itself being only one possible way of affecting the body.¹⁹⁰

Wo bei Deleuze die Auflösung des denkenden Subjekts in die verschiedenen „Komponenten“ im Zentrum steht, sieht Cavarero den Menschen als Einheit. Eine Einheit, die trotz aller Veränderungen von der Geburt an bis zum Tod besteht. Diese Einheit fragt nicht nach den verschiedenen Anteilen von Körper und Geist bzw. Seele, Psyche – die Schwierigkeit, einen treffenden Namen für das Gegenstück zum Körper zu finden, lässt schon vermuten, dass die Aufspaltung in Körper und „Nicht-Körper“ nicht wirklich gelingen kann. Auch eine längere Liste von Elementen, wie Vernunft und Affekte, soziale Kompetenzen, emotionale Dispositionen, Kreativität, und was es je nach wissenschaftlicher Disziplin sonst noch an verschiedenartigen Kategorien und Definitionen gibt, können immer nur aus einem bestimmten Blickwinkel etwas aussagen und blicken am Wesen des Menschen vorbei.

All diese Anteile entfalten sich in der menschlichen Einzigartigkeit, ohne aufgespalten oder aufgelöst werden zu müssen, denn sie ergeben sich aus der Tatsache der Einheit von Geburt an und aus der Lebensgeschichte, den Beziehungen, welche dieser eine Mensch erlebt.

¹⁹⁰ Rosi Braidotti in *Patterns of Dissonance* über Gilles Deleuzes' Subjekt-Theorie

C Über größere und kleinere Steinchen des Mosaiks

Cavareros Theorie besagt, dass jede Lebensgeschichte am Ende einen Sinn ergibt. Wenn ich nun abschließend auf meine bisherigen Erfahrungen und die sechs Jahre meines Universitätsstudiums zurückblicke, sehe ich verschiedenste Interessen, Fragestellungen und Forschungsschwerpunkte, Steinchen, die nun im Mosaik dieser Diplomarbeit Gestalt angenommen haben. Die meisten dieser kleineren und größeren Mosaiksteinchen lagen mehr oder minder zufällig und willkürlich irgendwo auf meinem Weg herum. Beispielsweise der Monolog *Abbiamo tutte la stessa storia* von Franca Rame und Dario Fo, der von den *gruppi di autocoscienza* inspiriert ist: Als ich im Jahr 2002 mit einigen Kolleginnen meiner Schauspielschule *Tutta casa letto e chiesa*¹⁹¹ aufführte, war das entscheidende Motiv, ein Stück zu finden, in dem es viele gleichwertige Frauenrollen gibt. Erst in zweiter Linie wurde uns bewusst, dass wir uns mit diesen Monologen auf die Themen der Frauenbewegung einließen. Dies zeigte uns, dass es offenbar außerhalb feministischer Theaterstücke einen eklatanten Mangel an Frauenrollen gibt. Dass es sich in diesem Stück ausgerechnet um die italienische Frauenbewegung handelte, ergibt für mich erst jetzt, acht Jahre später und durch diese Diplomarbeit einen tieferen Sinn. Wie schon eingangs angedeutet, kam ich zu diesem Thema ebenfalls auf mehr oder minder zufällige Art und Weise und doch liegt es genau an der Nahtstelle meiner beiden Studienfächer.

Zwischen meiner Schauspielausbildung und dem Studium der Italianistik gibt es ebenfalls eine Nahtstelle: mein Interesse für das italienische Kino, das zum Thema der Rolle der Frau im Neorealismus geführt hat. Wie ich im vorhergehenden Kommentar schon angedeutet habe, versuchte der italienische Neorealismus einen wahrheitsgetreuen Blick auf den Menschen und damit auch auf die Geschlechterverhältnisse zu geben. Der Titel meiner damaligen Arbeit „E perché le donne non possono fare l'eroismo?“ ist ein Zitat aus *Roma, città aperta* und trifft genau Cavareros Forderung nach Geschichten über weibliche Heldinnen. Natürlich sollten im Idealfall Frauen diese „Heldinnengeschichten“ erzählen, doch vielleicht kann man den Regisseuren des Neorealismus insofern

¹⁹¹ Dario Fo / Franca Rame, *Tutta casa letto e chiesa*, Edizioni F.R. La Comune, Milano, 1981

dankbar sein, als dass sie gewisse weibliche Stereotype gebrochen und Raum für ein verändertes weibliches Selbstverständnis geschaffen haben.

Einer meiner philosophischen Schwerpunkte lag in einem einjährigen Seminar über „Philosophien der Liebe“, das in einem geschichtlichen Bogen von der Antike bis zur Gegenwart verschiedenartigste Begriffe und Theorien über die Liebe behandelte: Vom sokratischen *Eros* im *Symposion* und der aristotelischen *Philia* über Marsilio Ficinos Vorstellung von der Liebe als Tod des egoistischen Subjekts, über Descartes, Hegel und Fichte bis zu den TheoretikerInnen des 20. Jahrhunderts. So sind in diesem Seminar sowohl die platonische Diotima als auch Luce Irigaray auf mich zugekommen. Mit dem *Symposion* setzte ich mich im Zuge meiner Arbeit zu Ficinos *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*¹⁹² auseinander. Luce Irigarays Text *Die Liebe zum Selben, die Liebe zum Anderen* aus *Ethik der sexuellen Differenz* behandelte ich ebenfalls in einer Seminararbeit.

Die Auseinandersetzung mit Irigaray wurde so zu einem der größeren Mosaiksteine im Vorfeld dieser Diplomarbeit. Allerdings hatte ich damals keine konkrete Vorstellung davon, wie man Irigarays Forderung nach einer weiblichen Symbolik, einem weiblichen Imaginären entgegenkommen könnte:

Das größte Fragezeichen, das mir Luce Irigarays Text aufgeworfen hat, war die Forderung nach einer weiblichen Symbolik. Aus meiner Perspektive, die bisher kaum Symbole des Weiblichen kannte, konnte ich mir nicht vorstellen, wie eine weibliche Symbolik konkret aussehen oder sein müsste, und wie sie sich auswirken könnte.¹⁹³

Ich dachte damals, es ginge Irigaray um bildliche Symbole des weiblichen Geschlechts. Doch sehe ich nun, dass die italienischen Denkerinnen auf erstaunlich umfassende Weise Irigarays Forderung, die Geschlechterdifferenz auf einer symbolischen Ebene zu thematisieren, nachgekommen sind. DIOTIMAs *theoretische Praxis* gibt außergewöhnliche Denkanstöße und die Theorien zur mütterlichen Symbolik durchliefen eine beachtliche Entwicklung. Selbst wenn man nicht mit DIOTIMAs Überlegungen übereinstimmt, bieten ihre

¹⁹² Marsilio Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Übersetzung von Karl Paul Hasse, Paul Richard Blum (Hg.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004

¹⁹³ Stefanie Wittmann, *Die Liebe zum Selben, die Liebe zum Anderen. Luce Irigarays Überlegungen zur „Ethik der sexuellen Differenz“*, Seminararbeit, 2008, bei Dr. Silvia Stoller

Ansätze interessante und radikale Alternativen zu den vorherrschenden feministischen Diskursen.

Adriana Cavareros Zugang zur symbolischen Dimension des Weiblichen geht weit über Irigarays Forderungen hinaus. Ihre Konzepte wenden sich gegen eine betont separatistisch-feministische Haltung und eröffnen meiner Meinung nach hervorragende Alternativen, den Menschen als Beziehungswesen ganz anders zu sehen als die traditionelle, patriarchale Philosophie. Doch obwohl sie diese Tradition scharf kritisiert, wendet sich Cavarero gegen einen feministischen Separatismus und betont grundsätzlich den Austausch. Sie plädiert dafür, die weiblichen Beziehungsfähigkeiten auf einer symbolischen Ebene zu repräsentieren, um damit gemeinsame politische Ziele zu verwirklichen.

Judith Butlers Theorie in *Körper von Gewicht*¹⁹⁴ war eines der größten Fragezeichen in meinen philosophisch-feministischen Studien. Ich versuchte zwar, ihrer konstruktionstheoretischen Sichtweise zu folgen, doch hatte ich das Gefühl, immer weniger zu verstehen, je weiter ich mich auf ihre Theorien einließ. Ich sehe in den poststrukturalistischen Theorien zur völligen Auflösung des autonomen Subjekts die Gefahr, dass diese Gedankenkonstrukte über den Menschen „hinweg theoretisieren“ und dass dadurch der Sinn der menschlichen Existenz immer weiter in Frage gestellt wird. Butler geht in *Körper von Gewicht* davon aus, dass selbst die körperliche Erscheinung und damit auch die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht lediglich ein Konstrukt sei. Obwohl diese Überlegung durchaus interessant klingt, tendiere ich vielmehr dazu, wie die italienischen Denkerinnen, die sexuelle Differenz schlicht und einfach als Grundgegebenheit des Lebens anzuerkennen.

Ähnlich wie mit Butler erging es mir ausgerechnet mit meinen Platon-Studien: Im vergangenen Jahr beschäftigte ich mich beispielsweise mit den späten Dialogen *Parmenides*, *Sofistes*, und *Theaitetos*, die sich um das parmenideische Eine, um das Sein, das Nichtsein, den Schein, und die Frage „Was ist Wissen?“ drehen. Ich musste im Zuge meiner Auseinandersetzung mit dem „Gründervater unserer westlichen Philosophietradition“ etwas verunsichert feststellen, dass die platonischen Antworten und Erklärungsversuche auf diese Fragen die lebendige und wahrhaftige Wirklichkeit gerne ignorieren und der

¹⁹⁴ Judith Butler, *Körper von Gewicht*, (*Bodies that Matter*), Übersetzung von Karin Wördemann, Suhrkamp, 1997

konkreten Erfahrung grundsätzlich misstrauen. Das Denken sollte, laut Platon, im Reich der Ideen, also auf einer Ebene stattfinden, die über den konkreten Menschen hinausgeht. Nebenbei sollte es die kleine und elitäre Gruppe der Philosophen auf eine göttliche und unsterbliche Ebene befördern.

Dieser Anspruch an die Philosophie erschien mir schon damals etwas befremdlich. Zudem hatte ich den Eindruck, dass sich ganz große Fragen der Ontologie deshalb auftaten, weil die griechische Sprache offenbar nicht in der Lage war, den Unterschied zwischen einem akzidentellen Zustand (Werden) und allgemeinen Fähigkeiten (dem Sein als unveränderliche Wahrheit) auszudrücken. Doch wenn man über eine derart banale Lösung des Problems, wie zwei verschiedene Verbformen der Gegenwart nachdenkt, begibt man sich erfahrungsgemäß recht leicht in die Ecke der ahnungslosen Mägde.

Aufgrund dieser meiner Erfahrungen liegen mir DIOTIMAs und Cavareros Zugänge zur Philosophie sehr viel näher, da sie das subjektive Bedürfnis zu denken in den Vordergrund stellen, anstatt einem Diskurs zu folgen, der ihnen bedeutungslos erscheint, nur um den „ehrwürdigen Vätern“ nicht zu widersprechen.

Ob das weibliche Bedürfnis nach Wissen und Denken fundamental andersartig ist als das männliche Bedürfnis danach, lässt sich wahrscheinlich kaum beantworten. Entscheidend ist jedenfalls, dass dieses Bedürfnis in der konkreten (sexuierten) Subjektivität verankert ist. Und dass es sich in jedem Fall frei entfalten darf, ohne von einem Kanon (patriarchaler) Diskurse und wissenschaftlicher Hörigkeit erdrückt und zum Schweigen gebracht zu werden.

Ein weiteres Mosaiksteinchen, das mich in den vergangenen Jahren beschäftigte, war Emmanuel Lévinas' Ethik der Beziehung in *Totalität und Unendlichkeit*¹⁹⁵. Lévinas stellt die soziale Beziehung als Welt konstituierendes und zugleich die Welt transzendierendes Prinzip und als Grundstein der Philosophie in den Vordergrund. Doch wo Lévinas meines Erachtens in großen Erklärungsnotstand gerät, weil er die „brüderliche“ Beziehung aller Menschen über einen väterlichen Schöpfergott argumentiert, bieten die italienischen Theorien der mütterlichen Liebe ohne jeden Umweg über die Transzendenz

¹⁹⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Übersetzung von Wolfgang Nikolaus Krewani; Verlag Karl Alber, Freiburg / München, 2002

schlüssige und konkrete Antworten. Ich möchte an dieser Stelle eine kritische Passage aus meiner Seminararbeit über Lévinas zitieren:

Ich empfinde Lévinas' Rückgriff auf einen monotheistischen Gott kein befriedigendes Argument in diesem Zusammenhang, schlicht und einfach deshalb, weil ich nicht glauben möchte, dass die Entwicklung seiner Ethik der Unendlichkeit im Anderen nur in monotheistisch geprägten Gesellschaften vorstellbar ist. Deshalb möchte ich versuchen, den theologischen Hintergrund aus seiner Argumentation auszuklammern und nach weniger metaphysischen Argumenten zu suchen. (...) Außerdem möchte ich anmerken, dass es vielleicht sinnvoller ist - wenn man mit Lévinas die Verantwortung, die Verpflichtung gegenüber dem Anderen denken möchte - statt der Figur des Vaters die Figur der Mutter heranzuziehen, die das noch ungeborene Kind von Anfang an im eigenen Leib ernährt, so lange, bis es in der Lage ist, nach der körperlichen Trennung als ein getrenntes Seiendes zu existieren. Aber auch nach der Trennung ist es wesentlich bedürftig, abhängig von der Unterstützung durch die Mutter (oder eine Amme). Der Säugling ruft die Verantwortung an, sein Ausdruck, sein Antlitz zeigt sich in seiner vollkommenen Blöße.¹⁹⁶

Meiner Meinung nach schließen Cavareros Theorien zur mütterlichen Zuneigung genau diese offene Stelle in Lévinas' Überlegungen. So naheliegend und einfach ein einziger Blick auf die Lebenswirklichkeit wäre, so bereitwillig und unbeirrbar scheinen die patriarchal geprägten Diskurse Umwege über die Exteriorität und Transzendenz einzuschlagen, da sie auf anderem Wege offenbar keine Begründungen für die Fähigkeit zur Empathie und Fürsorge finden. Es scheint tatsächlich so, als spiele der männliche Uterusneid, den Cavarero in *Nonostante Platone* thematisiert, eine nicht zu unterschätzende Rolle. Anders ist es kaum nachvollziehbar, weshalb die Fähigkeit, Leben zu schenken, in der Philosophie so hartnäckig verschwiegen wird und stattdessen die Fähigkeit zu töten derart zentral die Überlegungen zur Ethik bestimmt.

Wenn die Philosophie das Grundprinzip der Asymmetrie zwischen dem bedürftigen Kind und den fürsorglichen Eltern – sofern man nicht die Mutter allein in die Verantwortung rufen möchte – thematisieren würde, könnte man das utopische Bild der gleich starken Brüder dem Reich der Irrtümer überlassen. Denn dass das Menschenbild eines völlig autonomen und unabhängigen Subjekts schwerlich zu einer Gesellschaftsform führen kann, in

¹⁹⁶ Stefanie Wittmann, *Über Emmanuel Lévinas: „Totalität und Unendlichkeit – Versuch über die Exteriorität“*, Seminararbeit, 2008, bei Dr. Michael Staudigl

der die menschliche Verschiedenheit positiv gelebt werden kann, ist seit der postmodernen Krise des Subjekts eindeutig.

Abschließend möchte ich noch einmal auf die Ähnlichkeit von Cavareros Thesen mit dem Menschenbild des Zen-Buddhismus hinweisen, denn dieses hebt die Einzigartigkeit und Vollkommenheit jedes menschlichen Wesens hervor. Cavarero formuliert den Gedanken der Vollkommenheit als Sinn jeder Lebensgeschichte. Es geht ihr nicht um einen transzendenten, höheren oder tieferen Sinn. Der Sinn liegt darin, als Menschen miteinander zu leben, Geschichten und Beziehungen zu teilen, sich permanent zu verändern und doch am Ende als derselbe Mensch zu sterben, der einst geboren wurde. Ein ganz einfacher und doch wunderschöner Gedanke.

BIBLIOGRAPHIE

- Hannah Arendt, *La vita della mente*, ital. Übersetzung von G. Zanetti, Il Mulino, Bologna, 1987
- Bateson, Mary Catherine, *Composing a Life*, Grove Press, New York, 1989
- Benjamin, Walter, *Der Erzähler*, in Gesammelte Schriften Bd II,2, Rudolf Tiedemann /Hermann Schweppenhäuser (Hg), Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1974-1989
- Borges, Jorge Luis, *Tutte le opere*, ital. Übersetzung von Domenico Porzio, Mondadori, Milano, 1984
- Braidotti, Rosi, *Patterns of Dissonance*, Übersetzung von Elizabeth Guild, Polity Press, Cambridge, 1991
- Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist thought*, Columbia University Press, 1994
- Braidotti, Rosi, *In metamorfosi*, Feltrinelli, Milano, 2002
- Braidotti, Rosi, *Nuovi soggetti nomadi*, Sossella, Roma, 2002
- Braidotti, Rosi / Gabriele Griffin (Hg.), *Thinking differently*, Zed Books Ltd, London, 2002
- Butler, Judith, *Körper von Gewicht*, Übersetzung von Karin Wördemann, Suhrkamp, 1997
- Butler, Judith, *Kritik der ethischen Gewalt*, Übersetzung von Reiner Ansén, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003,
- Cavarero, Adriana, *Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma, 1990
- Cavarero, Adriana, *Corpo in figure*, Feltrinelli, Milano, 1995
- Cavarero, Adriana, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano, 1997
- Cavarero, Adriana, *A più voci*, Feltrinelli, Milano, 2003
- Cavarero, Adriana, *Orrorismo*, Feltrinelli, Milano, 2007
- Cavarero, Adriana, *Di un altro genere: Etica al femminile*, Paolo Ricci Sindoni / Carmelo Vigna (Hg.), V&P, Milano, 2008
- Deuber-Mankowsky, Astrid / Konnerz, Ursula (Hg.), *Die Philosophin, Forum für feministische Theorie und Philosophie: Feministische Philosophie in Italien*, Heft 29, Juni 2004, Edition Diskord, Tübingen
- Di Cori, Paola / Barazzetti, Donatella (Hg.), *Gli studi delle donne in Italia*, Carocci editore, Roma, 2001
- DIOTIOMA, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga edizioni, Milano, 1991 (1987); bzw. *Der Mensch ist Zwei. Das Denken der Geschlechterdifferenz*, Übersetzungen von Veronika Mariaux, Wiener Frauenverlag, Wien, 1989

- DIOTIMA, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività nella luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1990
- DIOTIMA, *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, La Tartaruga edizioni, Milano, 1992
- DIOTIMA, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli, 1995; bzw. *Jenseits der Gleichheit. Über Macht und die weiblichen Wurzeln der Autorität*, Übersetzung von Dorothee Markert, Ulrike Helmer Verlag, Königstein/Taunus, 1999
- DIOTIMA, *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli, 1996
- DIOTIMA, *Il profumo della maestra. Nei laboratori della vita quotidiana*, Liguori, Napoli, 1999
- DIOTIMA, *Approfitare dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*, Liguori, Napoli, 2002
- DIOTIMA, *La magica forza del negativo*, Liguori, Napoli, 2005
- DIOTIMA, *L'ombra della madre*, Liguori, Napoli, 2007

- Dominijanni, Ida, *Matrix der Differenz. Zum Unterschied zwischen gender und sexueller Differenz*, Übersetzung von Catrin Dingler, in *Was kommt nach der Genderforschung?*, Rita Casale / Barbara Rendtorff (Hg.), Transcript Verlag, Bielefeld, 2008

- Ficino, Marsilio, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, Übersetzung von Karl Paul Hasse, Paul Richard Blum (Hg.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004

- Fo, Dario / Rame, Franca, *Tutta casa letto e chiesa*, Edizioni F.R. La Comune, Milano, 1981

- Foucault, Michel, *Scritti letterari*, ital. Übersetzung von Cesare Milanese, Feltrinelli, Milano, 1984

- Fox Keller, Evelyn, *Sul genere e la scienza*, ital. Übersetzung von R. Petrillo, Garzanti, Milano, 1987

- Günter, Andrea, *Die weibliche Seite der Politik*, Helmer, Königstein/Taunus, 2001
- Günter Andrea, *Der Sternenhimmel in uns*, Helmer, Königstein/Taunus, 2003

- Haraway, Donna, *Modest_Witness@Second_Millennium*, Routledge, New York, 1997

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Wolfgang Bonsiepen / Reinhard Heede (Hg.), Meiner, Hamburg, 1980 (1841)

- Irigaray, Luce, *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1980
- Irigaray, Luce, *Ethik der sexuellen Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1991
- Irigaray, Luce, *Parler n'est jamais neutre*, Minuit, Paris, 1985
- Irigaray, Luce, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano, 1989

- Mary Jacobus, *First Thing. The Maternal Imaginary in Literature, Art and Psychoanalysis*, New York-London, 1995
- Koedt, Anne, *The Myth of the Vaginal Orgasm*, 1968; Veröffentlichung der ersten Fassung in einer von Shulamith Firestone herausgegebenen feministischen Zeitschrift in New York; genauere Angaben sind nicht eruierbar
- Krämer, Hans, *Platons Ungeschriebene Lehre* in Kobusch / Mojsisch (Hg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996
- Lévinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Übersetzung von Wolfgang Nikolaus Krewani, Verlag Karl Alber, Freiburg / München, 2002
- LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Le madri di tutte noi*, Milano, 1982
- LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Più donne che uomini*, Zeitschrift 'Sottosopra', 1983
- LIBRERIA DELLE DONNE DI MILANO, *Non credere di avere dei diritti: la generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1987
- Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Milano-Roma, Scritti di Rivolta femminile, 1970
- Carla Lonzi, *La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di Rivolta Femminile, Milano, 1974; bzw. *Die Lust Frau zu sein*, enthält beide Texte; Übersetzung von Sigrid Vogt, Merve Verlag, Berlin, 1975
- Lyotard, Jean-François, *Lecture d'infanzia*, Anabasi, 1993
- Moretti, Franco, *Opere mondo: saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*, Einaudi, Torino, 1994
- Muraro, Luisa, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 2006 (1992)
- Muraro, Luisa, *Maglia o uncinetto*, Manifesto Libri, Roma, 2004 (1998)
- Muraro, Luisa, *La folla nel cuore*, Nuova Pratiche Editrice, Milano, 2000
- Jean-Luc Nancy, *Who comes after the subject?*, Eduardo Cadava / Peter Connor / Jean-Luc Nancy (Hg.), Routledge, 1991
- Parati, Graziella / West, Rebecca (Hg.), *Italian Feminist Theory, Equality and Sexual Difference*, Rosemont, Cranbury, 2002
- Platon, *Phaidon*, Übersetzung von Franz Dirlmeier, in *Sokrates im Gespräch*, Fischer, Hamburg, 1953
- Platon, *Theaitet*, Übersetzung von Ekkehard Martens, Reclam, Stuttgart, 2003 (1981)
- Platon, *Symposion*, Übersetzung von Thomas Paulsen und Rudolf Hehn, Reclam, Stuttgart, 2006

- Restaino, Franco / Cavarero, Adriana, *Le filosofie femministe*, Paravia, Torino, 1999
- Rich, Adrienne, *Of Woman born. Motherhood as Experience and Institution*, Virago, London, 1977
- Muriel Rukeyser, *Private Life of the Sphinx*, in *The Collected Poems*, McGraw-Hill, New York, 1978
- Von Samsonov, Elisabeth, *Anti-Elektra*, Diaphanes, Zürich, 2007
- Stanley, Liz, *The Auto/biographical I*. Manchester University Press ND, 1996
- Woolf, Virginia, *Three guineas*, Chatto & Windus The Hogarth Press, London, 1984 (1938)

ANHANG

Interview mit Adriana Cavarero

Dieses Interview mit Adriana Cavarero führte ich am 12.05.2009 in Verona.

Die wenigen Auslassungen finden sich an Stellen, in denen das Gespräch vom inhaltlichen Bogen der Fragestellungen abschweifte. Insgesamt habe ich jedoch versucht, das Gespräch möglichst vollständig und wortgetreu festzuhalten und die Dynamik und Wendungen des gesprochenen Dialogs auch in der Transkription zu bewahren.

Stefanie Wittmann: Il mio lavoro sarà sul femminismo italiano in generale, quindi parlerò anche del gruppo DIOTIMA, però più specialmente mi dedicherò ai testi Suoi. Vorrei sapere un po' di tutto quell'ambito del femminismo italiano. Secondo Lei, si può parlare di un femminismo italiano, di una teoria, un pensiero proprio italiano? Lei si sente all'interno di questo pensiero o piuttosto che ha scelto la Sua propria strada?

Adriana Cavarero: A mio avviso, soprattutto nel campo della filosofia si può parlare di un femminismo italiano ossia si può parlare di una corrente egemone all'interno del femminismo italiano, femminismo dedicato alla filosofia, e possiamo anche chiamarlo pensiero della differenza sessuale. All'origine, proprio nel momento fondativo di questa ricerca italiana del pensiero della differenza sessuale, che ovviamente, già dal nome si capisce che deve molto a Irigaray, soprattutto ai libri come *Speculum* o *Etica della differenza sessuale*. All'inizio c'è il gruppo DIOTIMA. Io ho partecipato come fondatrice, Il gruppo DIOTIMA è stato fondato in questa stanza e io ho lavorato a DIOTIMA, ho partecipato anche ai primi due volumi di DIOTIMA: *Il pensiero della differenza sessuale* e *Mettere al mondo il mondo*, però nel 1990 ne sono uscita per dissensi interni ma soprattutto ne sono uscita perché non mi riconoscevo in questa impostazione che poi il gruppo ha mantenuto.

Biograficamente sono di formazione molto laica. E quindi sono molto interessata a confrontarmi con le altre, gli altri, con altre correnti di pensiero e non mi piace appartenere, cioè non riesco proprio di temperamento ad

appartenere a una scuola dove c'è un pensiero dominante e bisogna entrare in questo pensiero dominante.

Ne sono uscita subito dopo la pubblicazione di questo mio primo libro femminista – perché ne avevo pubblicati altri, ma erano, diciamo, accademici, generali, generici. Così il mio primo libro di impronta femminista, che ha avuto anche molto successo e che si chiama *Nonostante Platone* e che è stato tradotto subito anche in inglese e in tedesco. E questo libro stesso che appunto ha avuto successo anche nei paesi di lingua inglese sostanzialmente negli Stati Uniti mi ha dato modo di avere un confronto diretto con altre pensatrici femministe, non necessariamente filosofe, potevano essere anche psicologhe o storiche. E quindi è stato anche all'origine di una specie di internazionalizzazione della mia esperienza. Tant'è vero, che poco dopo la pubblicazione sono stata insegnare per un semestre in Inghilterra a Warwick e poi, da allora, sono stata più volte insegnare, diciamo per un totale di dieci, undici volte alla New York University, a Berkeley, Harvard, Santa Barbara. Gli ho detti tutti perché a New York sono stata molte volte.

Io mi riconosco nel femminismo italiano, nel pensiero della differenza, perché è quella la mia matrice e poi essendo di formazione filosofica italiana ho una specifica "Bildung" degli studi di filosofia, che si fanno in Italia o per lo meno si facevano. Sono abituata ad avere un accesso diretto ai classici (Platone, l'ho letto in greco, ho letto tutto Hegel, sono specialista di Thomas Hobbes e di Locke...) C'è un'abitudine proprio all'approccio diretto ai testi, all'esegesi dei testi.

Allora quando leggo, condivido, uso, discuto con i critici contemporanei della metafisica – mettiamo Derrida per fare un esempio – discuto Derrida; ma se Derrida a sua volta discute Platone lo discute a partire dai testi di Platone di Cartesio. Sottolineo questo perché appunto ho lavorato molto, ho insegnato negli Stati Uniti, e negli Stati Uniti fra le teoriche del femminismo che io frequento, in primo luogo Judith Butler, c'è una differente "Bildung". C'è un accesso ai testi contemporanei critici della tradizione metafisica. Dico tradizione metafisica e intendo naturalmente fallocentrica, fallogocentrica e patriarcale. Però l'approccio poi si ferma a quello che dicono i filosofi contemporanei.

C'è una grande conoscenza di Derrida, Foucault, Deleuze, ma raramente c'è una conoscenza diretta dei testi che questi autori contemporanei criticano.

Io, in ciò ho una impostazione diversa e in questo mi sento molto italiana, cioè con una certa consuetudine, familiarità con questi classici. Poi, questo può essere interessante, visto dal punto di vista internazionale: Contrariamente a molte di queste teoriche del femminismo che pure io stimo moltissimo, perché stimo moltissimo Judith Butler e anche altre. C'è Rosi Braidotti che è italiana, che però è di formazione diversa perché è cresciuta in Australia.

Loro hanno una formazione decisamente poststrutturalista e postmoderna e io non ho una formazione poststrutturalista e postmoderna. Ho una "Bildung" classica umanistica e questa è una differenza che mi rende molto italiana, devo dire.

La mia autrice preferita è Hannah Arendt e devo dire – si possono comparare le due cose – che ho una formazione molto simile a quella di Hannah Arendt. I tipi di studio che ha fatto Hannah Arendt e quindi il tipo di linguaggio che lei usa sono molto simili ai tipi di studio che ho fatto io e al tipo di linguaggio che uso io. Mi trovo bene con la vecchia "Bildung" di tipo umanistico, italiano, tedesco cioè la vecchia Bildung europea. È questo il mio tipo di formazione.

Stefanie Wittmann: Ma questo le è stato anche rimproverato?

Adriana Cavarero: La conoscenza dei testi antichi viene apprezzata e negli Stati Uniti la conoscenza del greco viene molto apprezzato.

Quello che mi è stato rimproverato più volte è che, data la mia formazione non postmoderna, sono essenzialista. La più comune accusa da parte del femminismo di lingua inglese, quello più radicale contemporaneo è di essere essenzialista. Insomma di non essere postmoderna e quindi di essere essenzialista. La stessa accusa viene mossa ai testi di Hannah Arendt. Non è neanche un' accusa molto interessante, infatti ultimamente, nei dieci anni passati, non mi è più stata mossa. Però ogni tanto se vado a fare qualche convegno internazionale, e se vi è ancora un' accusa di essere essenzialista, è perché io uso tranquillamente parole come *ontologia*. Io vedo che adesso negli ultimi anni la usa anche Judith Butler. Ma insomma, la sola parola *ontologia* fa sorgere facilmente accuse di essenzialismo. Sempre meno, con gli ultimi libri sempre meno. E il rapporto migliore che ho al livello internazionale è proprio con Judith Butler che è la punta più avanzata del poststrutturalismo. Quindi, insomma, non ci sono difficoltà.

Stefanie Wittmann: DIOTIMA però ha scelto un' altra strada: ha cercato di lasciarsi indietro la discussione dei testi antichi...

Adriana Cavarero: Io non credo che sia questo il punto perché le colleghe di DIOTIMA hanno una "Bildung" molto simile alla mia. È organizzato come un gruppo compatto che ha una grande discussione interna e il confronto con l'esterno avviene con una dottrina già formata. Diciamo che io sono aliena, estranea, cioè non sopporto proprio le dinamiche di gruppo e le dottrine alle quali bisogna aderire. Infatti molte del gruppo DIOTIMA sono di formazione cattolica. Io penso che la formazione laica o la formazione cattolica c'entri qualcosa. Perché la formazione laica che io ho avuto (a Torino) è che non ci sono, come dire, verità da difendere, non ci sono certezze. Certo che hai delle preferenze per alcuni concetti piuttosto che per altri o per alcune posizioni, però ti metti continuamente in discussione. Io penso che questo sia uno dei motivi, sia proprio la mia insofferenza alle dinamiche di gruppo, all'interno del quale gruppo bisogna dare adesione a determinati principi, a determinate dottrine. Secondo me, chi come me, non ha avuto una formazione religiosa, non facilmente si adatta.

Stefanie Wittmann: Il testo *Per una teoria della differenza sessuale*, pubblicato nel primo volume di DIOTIMA, è stato sviluppato in comune. Come possiamo immaginarci il processo di lavoro?

Adriana Cavarero: Il processo di lavoro è stato molto preciso, quello che poi ha dato origine a questo primo libro di DIOTIMA *Il pensiero della differenza* era proprio un metodo di lavoro molto preciso, ossia ci si trovava insieme in determinati giorni a fare una specie di seminario assieme e ciascuna o chi voleva presentava alla discussione del gruppo un testo scritto. A partire dal quale poi, il gruppo discuteva e poi questo testo scritto magari veniva abbandonato oppure l'autrice lo riprendeva e lo sviluppava a seconda dei quesiti, delle domande, delle perplessità. Furono presentati da altre del gruppo DIOTIMA dei testi, che però venivano ritenuti insoddisfacenti e quindi abbandonati. E quando ho presentato questo mio testo, diciamo la prima versione del testo *Per una teoria della differenza sessuale*, fu ritenuto buono per discutere e quindi, a partire da quel testo, poi, io l'ho chiarito, l'ho

sviluppato, l'ho compilato. E questa è l'origine. E poi fu stampato così come l'avevo scritto. Naturalmente negli ampliamenti.

Stefanie Wittmann: Quindi, si può dire che è un testo Suo. Mi sono posta la domanda perché non ero sicura se nominare Lei come autrice o se fosse più preciso chiamarlo un testo collettivo. Nel volume *Italian feminist theory, equality and sexual difference* ho trovato un testo che tratta sia l' "authorship" collettivo che il concetto di autorità del gruppo DIOTIMA...

Adriana Cavarero: Sì, questo è uno dei motivi per cui io sono uscita da DIOTIMA: perché essendo una studiosa di filosofia politica – questa è la materia che io insegno – naturalmente sono molto diffidente riguardo al concetto di autorità. Sono sostanzialmente molto contraria. Sono molto più simpatizzante col concetto di libertà – è per quello che riesco a discutere molto bene con Judith Butler – e molto meno con quello di autorità e di gerarchia; perché l'autorità poi porta sempre la gerarchia. Sono i motivi per cui sono uscita.

Nel libro di DIOTIMA c'è una parte che è stata scritta collettivamente. Ma la parte mia, intitolata *Per una teoria della differenza sessuale* è assolutamente scritta da me. È un normale articolo scritto da me. La prima parte, mi pare, del libro di DIOTIMA che è un po' una presentazione del gruppo, quello è stato scritto assieme. Io ho contribuito minimamente alla scrittura di questo. Invece il saggio *Per una teoria della differenza sessuale* che veniva chiamato "i foglietti" erano i foglietti che io avevo scritto. Per quello è di "autora". (*Ride*)

Stefanie Wittmann: A me è sembrato che poi, nei testi che non ha pubblicato con DIOTIMA, già in *Nonostante Platone*, ma ancora di più in *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, la Sua prospettiva è diversa. Non si tratta più di parlare sempre della differenza sessuale. A me è sembrato che il concetto della differenza sia entrato in una prospettiva più ampia.

Adriana Cavarero: Sì, è un'impressione giusta e vale anche per *Nonostante Platone*. Già in *Nonostante Platone* è forte la mia vicinanza al pensiero di Hannah Arendt che io leggo liberamente, anche troppo liberamente. Comunque, del pensiero di Hannah Arendt mi interessa tutto, ma sostanzialmente mi interessano due categorie: l'una è quella di nascita, che in

Hannah Arendt appunto è molto originale e che da fondamento al suo pensiero: la categoria di nascita invece che la categoria di morte, quindi può dare proprio un rovesciamento della tradizione metafisica. E l'altra che è molto legata alla categoria di nascita è quella che io chiamo "unicità incarnata". L'interesse che io ho attraverso Hannah Arendt è di definire la soggettività non nei termini di un soggetto generale, quello di Cartesio, nei termini dell' individualismo atomizzato, cioè tutti individui, tutti uguali, tutti autonomi, "replica del medesimo" come dice Arendt. E quindi non quelli che Arendt chiama enti fittizi che sono appunto il soggetto cartesiano: l'uomo o antropos, o l'individuo, però invece l'unicità incarnata. Lo siamo io, te, qualsiasi ma sempre più qualsiasi che qualcuno. Ed ovviamente nell'unicità incarnata, incarnata c'è un accento che io metto e che in Arendt c'è poco – Arendt non si occupa molto del corpo – nell'incarnazione c'è la sessuazione. Per cui il mio modo di trattare della differenza sessuale è anche attraverso l'unicità incarnata che è sempre sessuata. Inoltre, già si vede in *Nonostante Platone* e questo l'ho portato avanti in tutti i miei libri, io mi occupo di differenza sessuale a partire dalle definizioni di differenza sessuale tradizionale, cioè a partire dagli stereotipi. C'è una rappresentazione del femminile che è molto varia: materno, oblativo oppure la sirena oppure la donna che si offre al desiderio oppure la giovane fanciulla o la vecchia o la strega... Ci sono molte rappresentazioni del femminile che sono stereotipiche nel senso che sono prodotte dalla tradizione culturale e lì hanno la differenza sessuale condensata perché sono stereotipi del femminile così come ci sono stereotipi del maschile. La differenza sessuale è qualcosa di cui tutta la tradizione non solo filosofica ma letteraria, artistica tiene conto. C'è sempre la differenza sessuale.

E io lavoro sugli stereotipi, a partire dagli stereotipi per rompere gli stereotipi e risignificare lo stereotipo.

Quello, per esempio nel mio primo libro su Platone l'ho fatto con Penelope: Penelope, la donna, la moglie fedele che aspetta, che si occupa della casa, che si occupa di tessere, che difende la famiglia, che è fedele al marito. Ho preso questo stereotipo e l'ho rotto, l'ho rovesciato invece in una donna che non aspetta, che gode della sua autonomia. Sono anche giochi testuali, ma a mio avviso è l'unico metodo possibile per elaborare un simbolico femminile, un

immaginario della differenza sessuale, partendo dal linguaggio dagli stereotipi. Non è che io sono fuori dagli stereotipi e vivo altrove o nel nulla o nel vuoto.

Io questo l'ho sempre fatto, l'ho fatto anche negli ultimi libri. Tu hai nominato *Nonostante Platone* e *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, poi c'è *Corpo in figure*, dove c'è Ofelia e poi ho fatto un altro libro a cui tengo molto che si chiama *A più voci*. *A più voci* è sulla voce, la vocalità, le sirene, l'elemento della vocalità come femminile – l'elemento invece del pensiero come maschile – ed io lì lavoro sugli stereotipi, li rovescio. Anche questo libro è stato tradotto negli Stati Uniti e l'ho già discusso molte volte e c'è già una letteratura su questo negli Stati Uniti.

E l'ultimo che si chiama *Orrorismo* e che è sulla violenza contemporanea. In questo ultimo a partire dal fenomeno delle cosiddette kamikaze ossia delle autobombers, le donne suicide... Anche lì lavoro sugli stereotipi: una è Medusa e l'altra è Medea cioè lo stereotipo della donna tremenda che ammazza i figli e che è proprio il simbolo dell'orrore.

Ho un percorso tutto sommato abbastanza coerente che è quello di ripensare figure femminili, adattandole alla ricerca di senso contemporaneo, via via che affronto le varie tematiche. È un tipo di percorso che in DIOTIMA non è stato fatto. Penso che questo sia il punto di originalità, almeno questo è quello che mi viene detto anche all'estero.

Stefanie Wittmann: Per parlare sul rapporto con Judith Butler...

Adriana Cavarero: Tu hai visto, Judith Butler ha fatto dei libri anche recenti nei quali parla di me. (...) Se tu guardi *Critica della violenza etica* – in tedesco si chiama *Kritik der ethischen Gewalt* – Butler nel suo testo discute la mia posizione, per cui puoi vedere proprio le interferenze fra me e lei. Lei discute la mia posizione, prende una parte che va bene, una parte che non va bene, quindi è interessante vedere questo incontro essenzialismo – antiessenzialismo, però è molto onesto devo dire da parte sua. Comunque, questo della *Critica della violenza etica* ha un capitoletto su di me dove lei discute proprio questa mia posizione del pensiero della differenza. (...)

Lei ha studiato Hegel e la sua prima pubblicazione è su Hegel che si chiama in inglese *Subjects of desire*, è adesso uscito in italiano e appena uscito io ho fatto la prefazione all'edizione italiana. (...)

Stefanie Wittmann: Vorrei sapere come Lei vede i transgender, nel senso che Butler dice che non c'è soltanto il femminile e il maschile, ma c'è una varietà in mezzo.

Adriana Cavarero: La posizione di Judith è molto precisa, in questo lei non ha mai cambiato ed è il principio per cui la tradizione occidentale o patriarcale sarebbe caratterizzata da una economia eterosessuale. L'economia eterosessuale naturalmente mortifica tutto ciò che sfugge al paradigma della eterosessualità. Io non la penso come Judith. Penso che questa sua posizione sia interessante ma discutibile. Io penso che il fondamento non sia l'eterosessualità perché l'eterosessualità si riferisce a una pratica sessuale a un costume sessuale, diciamo a un modo del desiderio. Naturalmente è molto importante per chi è formato su Freud e Lacan. Io non mi sono formata su Freud e Lacan. Sono critica rispetto alla psicanalisi. Secondo me, la psicanalisi è, quindi, per coloro che crescono come Judith la base. Nella formazione psicoanalitica c'è una enfattizzazione delle pratiche sessuali legate al desiderio. A mio avviso, ciò che fonda il patriarcalismo, ciò che è più importante, che proprio struttura il discorso non è la pratica sessuale ma la differenza sessuale, sia il fatto, cioè questa *datità* per cui gli umani sono sessuati o al femminile o al maschile. Questo non vuole dire nulla rispetto alle pratiche sessuali. Il fatto che io sia eterosessuale e tu sia lesbica è molto interessante ma non è interessante per lo strutturarsi stesso per la metafisica. Lo strutturarsi stesso per la metafisica divide in donne e uomini. E allora già la descrizione del soggetto maschile come soggetto appunto munito di autonomia, capace di pensiero, capace di progettarsi, dominante e perfetto, e la donna è una sottospecie, comunque un essere inferiore.

Questo è la struttura elementare. A partire da questa struttura elementare può esserci stato e storicamente c'è stata una prevalenza della forma pratica della eterosessualità e una marginalizzazione invece delle forme pratiche dell'omosessualità. Ma ciò vale solo per certi periodi, sicuramente non per la Grecia. Il paradigma greco non è un paradigma eterosessuale ma è un paradigma omosessuale maschile.

Non posso accettare così aporomaticamente che tutta la costruzione della metafisica sia fondata sul privilegio del paradigma eterosessuale, dato che, di

fatto, l'origine della metafisica è un privilegiamento del paradigma omosessuale, non eterosessuale. Il paradigma omosessuale greco funziona ancora di più per una marginalizzazione del femminile. Non è che Platone privilegia il paradigma eterosessuale, anzi, per Platone il paradigma eterosessuale è, come dire, molto marginale, utile soltanto per riprodurre la specie. Tutta la metafisica platonica è basata sul desiderio omosessuale.

Stefanie Wittmann: E lo fa dire a DIOTIMA!

Adriana Cavarero: Sì, lo fa dire a DIOTIMA. Ecco, questo tu hai capito, cioè l'accesso diretto ai testo e l'abitudine, non l'accesso diretto al testo, ma l'abitudine alla discussione bibliografica sul testo è la vera "Bildung" alla tedesca, anche all'italiana... Cosicché tu veda la complessità di un testo come quello l'acrotesto greco che è un testo molto complesso. Un testo al quale puoi far dire tutto, puoi far dire anche quello che gli fa dire Judith...

La cosa elementare è distinguere fra forme del desiderio, pratiche sessuali, se sono eterosessuali, omosessuali, incrociate, tutti i gusti, che naturalmente hanno una collocazione diversa a seconda delle varie allogie sociali cioè, secondo me, è un momento storico. Però bisogna distinguere questo, che di per sé è un elemento interessante, da quello che è, secondo me, il problema decisivo perché elementare – è la definizione del maschile e del femminile a partire da una datità. Questa è la strutturazione, secondo me, della storia della metafisica.

Stefanie Wittmann: Nel suo pensiero si tratta di un partire dal sé, invece Judith Butler del sé quasi non parla.

Adriana Cavarero: Se tu leggi *Critica della violenza etica* tu ti stupirai perché lei parla molto del sé... È un po' cambiata. Lei infatti è una grande pensatrice perché è capace di svilupparsi e di cambiare ed è capace di autocritica. Ho avuto modo anche di discutere con lei, abbiamo fatto dei seminari e delle lezioni. Non è che io le abbia fatto cambiare idea, nel senso che non avviene così semplicemente, però ha un po' sviluppato il suo atteggiamento, cioè lei ritiene che sia importante il problema del sé, il problema del *chi*, per detto con Hannah Arendt. Il problema del *who*, lei lo ritiene importante, adesso. Si sviluppa, cioè è molto intelligente, interloquisce, non si chiude a riccio su

posizioni. Lei stessa, adesso che abbiamo pubblicato in italiano il suo vecchio libro su Hegel, lei mi ha ringraziato per la prefazione ma mi ha detto che è un vecchio libro, ingenuo. È molto elastica, molto aperta.

Stefanie Wittmann: Vorrei di nuovo ritornare al partire dal sé e alle pratiche, che, comunque, mi sembrano una cosa molto presente nei suoi testi, anche dopo la collaborazione con DIOTIMA. E vorrei sapere, come, in che senso le relazioni tra donne sono importanti per Lei. Sta in un altro gruppo adesso?

Adriana Cavarero: No, non sto in gruppi. Diciamo che il mio approccio alla questione del partire da sé – però in relazione ad altre – anche qui il mio approccio è di nuovo influenzato da Hannah Arendt, dal concetto che Hanna Arendt ha di politica, come spazio condiviso in atto, dove ciascuno e ciascuna agisce, mostrando *chi* è. Quindi ho questo tipo di approccio, che è diverso da quello di Diotima, perché Diotima ha piuttosto anche lì un modello religioso dello stare assieme, per esempio, delle monache o delle donne che hanno dei luoghi separati dove crescono assieme. Invece io, arendtianamente, li intendo come spazi che si aprono in relazione e sono spazi occasionali. Può essere che agiamo assieme per fare un movimento di protesta, l'aborto per dire, oppure può darsi che stiamo assieme per aprire degli asili nido all'università, oppure può darsi che stiamo assieme perché vogliamo fare un seminario, la cosa più intellettuale. Sono sempre luoghi in quali si innesca una relazione che però non è una struttura durevole. È una struttura di confronto e dove si può elaborare un simbolico assieme o riconoscersi a vicenda, ma non è durevole. E dopo di che, sulle relazioni, naturalmente, c'è quello che credo sia più efficace ed è questa rete di relazioni duali. Voglio dire, io ho relazioni intense con determinate donne, che possono essere mie amiche oppure possono essere donne che si occupano di filosofia oppure donne che hanno altre mansioni, in altri posti, in altri stati. Quando si crea una relazione e se la relazione è buona, poi questa relazione si mantiene, si sviluppa anche a rete. Dopo di che la relazione fra donne è un grande tema perché se da una parte c'è la parte positiva, di cui ti ho parlato, fa parte di costruzione di un simbolico comune ma anche la parte che significa che tu di fronte a altre hai questa possibilità che Arendt chiama politica, di mostrare proprio la tua unicità incarnata, la tua volarità vivente esponendoti continuamente.

Nella mia filosofia la categoria di esposizione è un'attività molto importante. Questo sarebbe, diciamo, il lato positivo. E ci sono i problemi negativi che tutte le donne e soprattutto tutte le femministe conoscono: Mentre i rapporti fra gli uomini – lasciamo perdere la parola relazione – i rapporti che gli uomini hanno fra di loro, hanno già delle precise norme sociali, non sono univoche, ma insomma si sa come ci si deve comportare col capo, quale rispetto bisogna avere... C'è tutta la cultura chiamiamola occidentale – io dico occidentale, perché è l'unica che conosco un po' – ci sono delle regole dello stare assieme fra uomini, che vengono anche trasgredite, ma vengono trasgredite a partire dal fatto che sono regole. Lo stare assieme delle donne non ha una radice storica profonda, non tendono ad avere regole e allora, le donne non avendo regole, tendono a essere selvaggie. A essere selvaggie, nel senso che, tendono per esempio a tradire l'altra donna, parlare male dell'altra donna, sono spinte dall'invidia spesso. Questo si vede nei luoghi di lavoro, perché invece di scegliere questa via dell'esposizione del sé, l'esposizione del sé che è sia ai maschi che alle donne ovviamente, ma l'esposizione del sé a un'altra donna fa crescere un simbolico comune. Se invece scegli questa altra via, scegli una via molto semplice del tipo: io come donna, sarei inferiore stando allo stereotipo della cultura occidentale. Invece non è vero, perché ho fatto carriera, per esempio, sono ordinaria, quindi vuol dire che sono brava come gli uomini perché ho un posto importante. E allora, mi distingo, voglio distinguermi dalle altre donne – questo è il ragionamento – perché non voglio essere inferiore come loro, voglio stare nella mia posizione. Quindi seguo tutte queste regole, le norme nella relazione con gli uomini in modo che ho dei vantaggi. Posso fare carriera se io seguo le regole degli uomini, ma le altre donne, le mie colleghe, le attacco. Perché attaccandole ho dei vantaggi. Questo è il ragionamento che viene fatto spesso nei luoghi di lavoro. È un problema molto noto fra le donne

Stefanie Wittmann: Anch'io ho fatto l'esperienza che molte donne che sono in posizioni di potere, abusano di più del loro potere rispetto agli uomini.

Adriana Cavarero: Sì, perché sono i *cosiddetti surrogati*, cioè sono arrivate alla posizione di un uomo e fanno l'uomo in maniera più maschile dell'uomo. L'esempio è sempre Condoleezza Rice, perché è facile capire quello che si vuol dire. Donna nera ha avuto una posizione, diciamo, da maschio bianco e si è

comportata in modo più maschile del maschio e in modo più bianco del bianco. Questo è un fenomeno noto. E quindi le relazioni tra donne sono un tema scontato. Non è così semplice. Le relazioni fra donne sono molto difficili per questa ragione.

Stefanie Wittmann: A Roma ho incontrato Ida Dominijanni e ho discusso con lei sul concetto dell'amicizia, perché DIOTIMA non parla mai del concetto dell'amicizia.

Adriana Cavarero: Io, per esempio, parlo di amicizia in *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*. L'amicizia, secondo me, è un grande tema trattato moltissimo anche dalla tradizione patriarcale: perché c'è Platone che tratta l'amicizia, Derrida che tratta l'amicizia, Aristotele...

E a mio avviso, il pensiero femminile è privilegiato nel trattare dell'amicizia. Al di là delle filosofe, l'amicizia è una pratica di relazione molto diffusa tra le donne e – forse stereotipicamente – però ha molto più importanza fra le donne che fra gli uomini.

L'amicizia fra uomini, o è amicizia come “andiamo assieme alla partita e passiamo insieme la domenica”, poi è una stupidaggine... Quando viene rappresentata l'amicizia maschile è l'amicizia fra i guerrieri, fra loro che affrontano assieme il pericolo, che affrontano la morte, la caccia assieme. Ha questi tratti violenti, i tratti che io chiamo i tratti del guerriero.

Invece l'amicizia tra donne ha più i tratti di reciproco aiuto, di solidarietà che va di più al particolare, all'esposizione e non ha tratti violenti. Non sono amicizie per operare insieme alla violenza, a vedere la propria bravura di frati in mezzo alla morte. Sono amicizie più complesse e quindi penso, che siano diverse e che le amicizie femminili, come oggetto di trattazione e di studio siano molto importanti.

Stefanie Wittmann: Lei si occupa molto della narrazione e del rapporto tra filosofia e narrazione. La vedo anche come narratrice che racconta sullo stesso livello le storie di Achille, Ulisse, ma anche delle donne semplici di Milano.

Adriana Cavarero: Io do molta importanza alla narrazione, la letteratura. Uso sempre figure letterarie. Appunto ritengo, che l'unicità del sé, l'unicità incarnata

nella complessità dei rapporti, ha un'esistenza nella vita con gli altri, nella forma della narrazione (anche Hannah Arendt lo vede così) e invece sia quasi impossibile a dirsi in altre forme di discorso, come quello filosofico. Per cui, avendo io al cuore l'unicità incarnata, è quasi obbligatorio che io mi occupi di testi letterari. Dopo di che c'è anche un mio gusto personale, perché nella mia "Bildung" la letteratura ha sempre contato, ho sempre amato di più Omero che Platone o ritengo più interessante Shakespeare di Hobbes. Anche se Hobbes è un grande genio. (...)

Amo la letteratura classica. C'è un amore personale per la letteratura che è precedente a qualsiasi mia riflessione filosofica sin dall'adolescenza. Questo l'ho imparato da Arendt.

Infatti se sapessi narrare, se sapessi scrivere letterariamente, non farei testi di filosofia ma scriverei romanzi. Sento di non aver talento artistico, però a modo mio, quando costruisco i libri, li costruisco un po' come una narrazione, così un po' tutti i libri, anche questo sulla voce, *A più voci* e *Orrorismo* sono costruiti un po' come una narrazione. Certo, non hanno una qualità letteraria; capisco che non sono una narratrice, che non c'è la qualità letteraria della scrittura. La scrittura narrativa ha una sua qualità. Si coglie immediatamente ed è legata al talento, che io non ho. (...)

Se guardi Platone, fai fatica a capire se è letteratura o filosofia.

Lo faccio apposto di fare queste costruzioni per capitoli, per storie, per figure, è proprio una scelta stilistica, però questo non vuol dire che io sia un'artista, perché non lo sono.

Stefanie Wittmann: Lei non si è interessata tanto del rapporto madre-figlia, come le altre pensatrici italiane?

Adriana Cavarero: Sul rapporto madre-figlia, c'è un po' in *A più voci*. Diciamo che più che il rapporto madre-figlia io teorizzo molto – qui sulla voce e poi anche in *Orrorismo* – il rapporto *mother and child*. Cioè teorizzo molto il rapporto tra madre e infante. I miei ultimi libri sono su questa figura dell'infante come espressivo di una condizione umana di assoluta esposizione e vulnerabilità. Una categoria su cui lavoriamo sia io che Butler in modi diversi, è la vulnerabilità.

Il rapporto madre-figlia in particolare è una tematica di Irigaray, anche se io l'ho trattato in alcuni capitoli, per esempio nel testo su Demetra. Preferisco proprio la struttura *mother and child*. Dove il femminile o la madre è questo soggetto che io chiamo inclinato, è una soggettività che si sporge.

Stefanie Wittmann: Pensando l'unicità incorporata, come possiamo guardare il fenomeno della chirurgia plastica e della chirurgia estetica, secondo Lei?

Adriana Cavarero: Sia la chirurgia plastica che quella estetica hanno l'idea di un corpo che non è proprio ma il quale bisogna adattarsi. La chirurgia plastica, diciamo quella estetica è fatta per migliorare sé stessi. Più che altro si è del tutto – come direbbe Judith – performati/e dal modello sociale di bellezza femminile e ci si vuole totalmente adattarsi al modello sociale che ci si vuole avvicinare più possibile. Quindi è una moto verso l'identità, ma non l'identità con sé, l'identità con il modello sociale. Nelle donne spesso, o anche negli uomini, è la non-accettazione del fatto che il corpo è esistenza e il corpo ha una temporalità. Il corpo è totalmente temporalizzato. Il corpo porta nello sviluppo dell'esistenza, in quanto esistenza il corpo ad un certo punto ha rughe. (...) Questo vuol dire astrarre il corpo da quello che è, ossia dall'esistenza, intervenire e farlo sembrare questo corpo senza tempo, che è il corpo bello. Non è mai il corpo bello, così com'è stato dai greci ai giorni nostri, perché ogni epoca ha la sua ideale di corpo bello (se pensiamo alle donne di Rubens o alle donne anoressiche della moda). È un lavoro sul corpo che è un rifiuto della realtà e della temporalità del corpo. E certo che poi, il risultato è uscire dalla propria unicità. Se l'ideale è Nicole Kidman, vogliamo sembrare tutte come Nicole Kidman. Allora saremo tutte Nicole Kidman e non ci sarebbe più l'unicità visibile. Però questo è un paradosso. Nessuna di noi diventerà come Nicole Kidman. C'è lo stesso con la fantasia del klon. È proprio troppo identico. Infatti, come dice Hannah Arendt, già i gemelli omozigoti, lei dice, sono inquietanti. Ci piacciono perché sono inquietanti ossia sono notevoli. Così è l'elemento inquietante in tutte le fantasie sulla klonazione, che facciamo sempre lo stesso. Però, certo, l'uniformazione, il tentativo di adattare il corpo all'ideale sociale di bellezza fa parte del medesimo problema. Anche questo è inquietante. Abbiamo l'ideale di bellezza, prodotto socialmente e dobbiamo adattarci.

Naturalmente dobbiamo adattarci perché a ciò spinge non solo l'estetica e la cultura ma spinge il mercato.

A mio avviso, l'elemento più inquietante è che viene negata l'esistenza corporea che ha temporalità.

Stefanie Wittmann: E poi, è anche un rifiuto di esporsi.

Adriana Cavarero: Sì è assolutamente un rifiuto di esporsi, anzi è una scelta di essere esposti, esposta non come sé, non chi sei, ma essere esposta nella forma che è degna di pubblica esposizione, come Nicole Kidman. È una forma di esposizione fittizia e falsa. Se tu ti esponi solo attraverso la maschera del modello dominante di bellezza è la negazione dell'esposizione del sé. Prendiamo l'esempio della Televisione in Italia. Se tu guardi tutte le ragazze belline nude, hai capito il modello: quello è la donna. Se tu vuoi essere esponibile – e la Televisione è diventato il luogo dell'esposizione, solamente che è una esposizione fittizia – ma puoi essere esponibile e devi assomigliare a questi corpi. Allora intervieni su un corpo per diventare *uguale*. Chiaro che non si diventa mai *uguale*... È un fenomeno culturale, sociale, economico e solo produce mostri come si sa. Devo dire che alcune mie amiche sono assolutamente mostruose: labbra gonfie, guance in posti strani, cioè poi, si sa che gli effetti di questo con gli anni rende mostruoso. Non solo che non le riconosco ma mi vergogno di andare con loro al bar, che vengono guardate da tutti per la loro mostruosità...

Stefanie Wittmann: Come ultima domanda, vorrei sapere se ci sono dei movimenti di giovani femministe e come Lei vede il rapporto con la nuova generazione, con le Sue studentesse.

Adriana Cavarero: Io ho un rapporto molto buono con la generazione delle giovani. Ma devo dire, che mi piacciono di più quelle ribelle. Anch'io sono ribelle. Quindi se loro come gesto iniziale uccidono la madre simbolica, io sono contenta! (Ride)

ABSTRACT

Die vorliegende Diplomarbeit mit dem Titel „*Adriana Cavarero und die italienischen Denkerinnen der Differenz*“ stellt die zeitgenössische feministische Strömung des *pensiero della differenza*, der philosophischen Auseinandersetzung der italienischen Theoretikerinnen der sexuellen Differenz, dar.

Die Philosophinnen-Gemeinschaft DIOTIMA, in deren Zentrum die Denkerin Luisa Muraro steht, und Adriana Cavarero, die sich zu Beginn der 1990er Jahre von der Gruppe distanzierte, sind die Protagonistinnen des italienischen Differenzgedankens, der auf den Überlegungen der französischen Denkerin Luce Irigaray aufbaut und diese auf sehr eigenständige Weise interpretiert.

Meine Diplomarbeit zeichnet die Grundlinien der italienischen Frauenbewegung seit ihren Anfängen in den 1960er Jahren nach und stellt die philosophische Praxis der 1984 gegründeten DIOTIMA-Gemeinschaft dar, deren radikale praktische und theoretische Umsetzung von Luce Irigarays Forderung nach einer Symbolik der weiblichen Differenz auch im internationalen feministischen Diskurs als bemerkenswerte Alternative zum akademischen Diskurs angesehen wird. Die theoretische Auseinandersetzung DIOTIMAs basiert fundamental auf der Praxis der weiblichen Beziehungen und auf den Lebenserfahrungen der Denkerinnen. Sie setzen Irigarays Forderungen nach weiblichen Genealogien in die Praxis um und entwickeln aus den konkreten Beziehungserfahrungen ihre Überlegungen zu einer Politik der Beziehung, zur Symbolik des Mütterlichen und zur mütterlichen Autorität.

Der Fokus dieser Diplomarbeit liegt jedoch auf der autonomen Denkerin Adriana Cavarero, die als Mitbegründerin der Gruppe einen sehr ähnlichen Zugang zur Theorie der sexuellen Differenz verfolgt, wie DIOTIMA. Einer meiner Untersuchungsschwerpunkte beleuchtet Cavareros Trennung von DIOTIMA und zieht einen Vergleich zwischen den unterschiedlichen Zugängen. Cavareros erste unabhängig von DIOTIMA erschienene feministische Publikation, *Nonostante Platone*, fand große internationale Beachtung und führte neben dem inhaltlichen, gruppeninternen Dissens zum Thema der Autorität zu ihrem Rückzug aus der Gemeinschaft.

Anders als DIOTIMA, denkt Cavarero die Differenz hauptsächlich im Zusammenhang mit der Philosophie Hannah Arendts. Sie erweitert Arendts

Gedanken der Erscheinung und der menschlichen Einzigartigkeit um den Aspekt der körperlichen Sexuiertheit und übernimmt Arendts Kritik an der Ausrichtung der abendländischen Philosophie auf das Paradigma des Todes. Anstelle des Todes und der Metaphysik rücken die beiden Denkerinnen die Kategorie der Geburt und die konkrete Lebensrealität in das Zentrum ihrer Überlegungen. Cavarero betont die weibliche Fähigkeit, Leben zu schenken und sieht einen Muttermord im platonischen Gestus, die Geburt der Ideen über die realen Grundgegebenheiten der Lebenswirklichkeit zu stellen. Denn mit dem Ausschluss der Frauen aus der Philosophie wurde die Realität der sexuellen Differenz ignoriert. Das denkende und erkennende Subjekt erfuhr eine angeblich neutrale jedoch tatsächlich männliche Sexuiertheit. Cavarero sieht in der Universalisierung des männlichen Subjekts eine Monströsität, die die symbolische Dimension der weiblichen Sexuiertheit verhindern konnte und den Frauen eine eigene Subjektivität entzog. Daher steht im Zentrum ihrer Philosophie die Auseinandersetzung mit weiblichen Stereotypen, die daher rühren, dass die Frau in unserem Kulturkreis fast ausschließlich aus dem männlichen Blickwinkel dargestellt und gedacht wurde.

Die Stimmen weiblicher Theoretikerinnen, Erzählerinnen und Künstlerinnen können, laut Cavarero, die symbolische Dimension der weiblichen Subjektivität entstehen lassen und so dem männlichen Blickwinkel auf die Welt den allzu lange fehlenden weiblichen Blick gegenüberstellen.

Die Auseinandersetzung mit, Kritik an und Neudeutung von stereotypen weiblichen Figuren von der Antike bis zur Gegenwart zieht sich wie ein roter Faden durch Cavareros Theorien. Große Bedeutung nimmt dabei ihre – ebenfalls von Hannah Arendt inspirierte – Theorie der Narration ein.

Cavarero stellt der philosophischen Wahrheit der Definitionen und Universalisierungen (den Fragen nach dem *Was*) die Wahrheit der Erzählung gegenüber, die vielmehr in der Lage ist, die menschliche Einzigartigkeit und das *Wer* zu repräsentieren, als der theoretische Diskurs. Daher arbeitet sie bevorzugt mit den Mitteln der Narration. Meine Diplomarbeit unternimmt den Versuch, die Linie des „literarischen Theoretisierens“ in ihrem Werk nachzuzeichnen. Neben ihren wichtigsten theoretischen Texten stehen *Nonostante Platone* und *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* im Zentrum meiner Untersuchungen.

LEBENS LAUF

Name: Stefanie Eva Wittmann
Adresse: Fallgasse 1/21, 1016 Wien
Kontakt: stefaniewit@gmx.net; Tel: 0043/699/19441852
Geburtsdatum: 17.05.1978
Geburtsort: Landshut/Bayern
Eltern: Andreas Wittmann (Geschäftsführer)
Anneliese Wittmann (Entspannungstherapeutin)
Staatsbürgerschaft: Deutsch

Hochschulstudium:

seit Sep 2003 Studium der Unterrichtsfächer Italienisch und
Psychologie/Philosophie an der Alma Mater Rudolphina, Wien
WS 05/06 – SS 06 Erasmus-Aufenthalt und Studium an der Univeristà della
Sapienza in Rom

Schulbildung: 1984 – 1988 Grundschule Geisenhausen, D-84144
1988 – 1997 Maximilian-von-Montgelas-Gymnasium,
naturwissenschaftlich-neusprachlicher Zweig, D-84137
Vilsbiburg
Juni 1997: Abitur

Weitere Ausbildungen:

Nov 97 – März 98: Besuch mit abschließendem Diplom der Sprachenschulen
„Istituto Michelangelo“ und „Istituto Dante Alighieri“ in Florenz
Aug 98 – Sep 98: Journalistisches Praktikum (Vilsbiburger Zeitung)
Okt 98 – Juni 99: Schauspielschule Franz-Schubert-Konservatorium Wien
Okt 99 – Okt 2002: Schauspielschule Prof. Krauss, Wien mit Abschlussdiplom

Fremdsprachen: Italienisch und Englisch fließend, Französisch und Spanisch
sehr gute Kenntnisse in Wort und Schrift