

Catrin Dingler (2019): *Der Schnitt. Zur Geschichte der Bildung weiblicher Subjektivität*. Frankfurt a.M.: Campus. 476 S., ISBN-Nr. 9783593510941, 45,- €

Sabine Hattinger-Allende

Differenzfeministisches Denken ist relationales, sinnliches und leibliches Denken, das danach sucht, die Bildung und „das fortgesetzte Werden der vergeschlechtlichten Subjektivität zu erfassen“ (355); eine lebendige theoretische Praxis, die der Resonanz eines Gegenübers bedarf. Die Beziehungshaftigkeit von Subjektivität und Bildungsprozessen ist ins Zentrum gerückt. Nicht um einen Kampf um Anerkennung geht es beim Zeigen der eigenen irreduziblen Singularität durch eine Äußerung, sondern „[e]s geht darum, etwas ‚auszulösen‘, im Sinne der physikalischen Bedeutung des Wortes in einer Anderen etwas zum Vibrieren, zum Mit-Schwingen zu bringen“ (256). In den Worten und zwischen den Zeilen der vorgelegten Studie pulsiert ein Begehren nach Resonanz weiblicher Subjektivität, ein Begehren nach Reziprozität und dem lebendigen und konflikthaften Austausch zwischen Differenzen.

Catrin Dingler rekonstruiert das Differenzdenken als deutsch-italienische Geschichte in genealogischer Bezogenheit einer doppelten Differenz, in der Geschlecht und Generation im Sinne einer weiblichen Genealogie wirksam werden sollen. Prominent, weil titelgebend, positioniert sie die gesellschafts-politische Setzung des Differenzdenkens als *Schnitt*. In Anlehnung an die künstlerischen Werke von Lucio Fontana, der durch Messerschnitte in Leinwände den zweidimensionalen Raum öffnet, benennt Carla Lonzi den kreativen Akt der Bildung weiblicher Subjektivität, der sich nicht länger am Modell des männlichen Subjekts ausrichtet, als Schnitt [*taglio*]. Erst durch eine Geste des radikalen Schnitts wird der Raum eröffnet, „um jenseits vorgegebener patriarchaler Maßstäbe einen differenten Sinn von Weiblichkeit (und Männlichkeit) entwickeln zu können“ (10). In der genealogischen Rekonstruktion des Differenzdenkens setzt Dingler an diesen Schnittkanten an, um die historische Spezifität der radikalfeministischen Geste nachvollziehen zu können. *Mit* Helene Stöcker beschreibt sie ein Werden weiblicher Subjektivität in der Alten Frauenbewegung im deutschsprachigen Raum und *mit* Carla Lonzi zeichnet sie die Konstitution eines *unvorhergesehenen Subjekts* in der Neuen Frauenbewegung Italiens nach. Die Differenzposition wurde in der historischen

Rekonstruktion feministischer Geschichte oft als konservativ und essentialistisch interpretiert, und Dingler argumentiert, dass bei diesen pauschalen Urteilen die Komplexität sowohl der Debatten als auch der theoretischen Überlegungen, vor allem aber das Begehren nach weiblicher Transzendenz und Existenz verloren ginge. Ihre Auswahl ist begründet durch den Fokus auf Frauen, die sich mit den Forderungen nach rechtlicher Gleichheit oder der essentialistischen Aufwertung, eines „die weibliche Eigenart betonenden Wohlfahrtsfeminismus“ (38), nicht zufriedengeben wollten. Carla Lonzi wird von Dingler als feministische Denkerin positioniert, deren nachträgliche Rezeption die deutsche Theoriegeschichtsschreibung des italienischen Differenzdenkens erneuern soll. Mit der Akzentuierung des Schnitts scheint sie das grundsätzliche Missverständnis auszuräumen zu wollen, es ginge den Italienerinnen darum „die Differenz als vermeintlich ‚weibliche Eigenart‘ zu verteidigen“ (332), wogegen es eigentlich um eine erst noch „zu entdeckende und zu produzierende Differenz“ gehe (DIOTIMA 1989: 31, zit. n. 63). Sie vermittelt in ihrem Text die Dringlichkeit und dionysische Freude, die Stärke des Begehrens nach weiblicher Freiheit, die etwa Helene Stöcker antreibt, wenn sie „viel mehr als Männer werden“ will, es sie nach „Weibsein“ drängt“, danach „es überhaupt erst [zu] werden“ (Stöcker 1906/1951: 11f., zit.n. 63).

Dingler folgt Carla Lonzi bei der Feststellung, dass der Beginn der Freiheit damit zu machen sei, „sich auszudrücken“ (1978a: 173, zit.n. 248) und beschreibt die Erfahrungen, Reflexionen und Transformationen der *practica dell' autocoscienza*. Wenn mit dem Schnitt die Gebundenheit an die überlieferten Traditionen gekappt wurde, riskierten die Frauen der *Rivolta Femminile* sich noch einmal in ihrer Begründung weiblicher Subjektwerdung über Resonanzanzerfahrung. Es ginge nicht darum, sich mit den alten Meistern zu streiten, sondern *tabula rasa*, einen neuen Anfang zu machen, in dem Urteile gefällt und positive oder negative Bezugnahmen auf Vorgefundenes und Überliefertes kultiviert, „kulturelle Vorgaben bewusst aufgegriffen oder verworfen werden“ (224). Wie ein Sprung ins Nichts mutet der Schnitt als Geste und Gründungsakt separater Frauengruppen an, die allerdings nicht als harmonische Sehnsuchtsorte etabliert wurden, sondern als „Zwischenstation“ (Lonzi 1977b: 106, zit.n. 260), als Distanzierungsbewegung, um den Raum für Selbstbildung zu öffnen. Die Prekarität relationaler Subjektkonstitution wird von Dingler immer wieder gezeigt: „Das ‚Ich‘, das sich ausgehend von einer (Wieder-)Entdeckung des eigenen Körpers, unabhängig von kulturellen Wertmaßstäben erfahren und zum Ausdruck bringen will, muss mit dem Risiko leben, die notwendige Resonanz nicht zu finden“ (282).

Mit ihrer affirmativen Bezugnahme auf Lonzi, den Schnitt und *tabula rasa* als politische und theoretische Praxis positioniert sie sich nicht nur in Bezug auf die lückenhaften Rezeption des italienischen Differenzdenkens, sondern auch kritisch gegenüber der Verengung des differenzfeministischen Kanons auf Luce Irigaray als zentrale Klassikerin. Ein neuer Anfang sei nicht mit

einer feministischen Durchquerung des kulturellen Erbes zu machen, wie dies Irigaray unternahme, sondern es gehe um eine Revolutionierung der Kultur (vgl. 265). Die feministische Umdeutung psychoanalytischen Wissens wird von Lonzi als unzureichende Distanzierung zurückgewiesen, „denn indem Irigaray nicht von sich, sondern von Lacan (oder einem anderen Protagonisten des kulturellen Erbes) ausgehe, [...] kritisiere sie zwar die Tradition, erteile ihr aber keine grundsätzliche Absage“ (266). Dingler argumentiert entlang dieser Kritik, gibt aber trotzdem zu Bedenken, dass auch die politische Praxis der *Rivolta Femminile* ohne die Psychoanalyse und deren feministischer Dekonstruktion nicht möglich gewesen wäre und dieser also mehr verdankt als ihre kritische Distanzierung vermuten lasse (vgl. 365). Dies könnte auch für Dinglers Text geltend gemacht werden, da es durchaus fraglich ist, ob der radikale Schnitt, weibliche Genealogie und Subjektivität ohne eine Durchquerung patriarchaler Kultur überhaupt zu haben wäre. Ja, vom feministischen Separatismus, dem Schnitt, schreibt Dominijanni etwa, es sei eine Praxis, die auf „die extralinguistischen Elemente des Realen“ abziele (vgl. Dominijanni 2008: 155). Obgleich Dingler die Anerkennung dieses Erbes selbst anmahnt und auch Bezug auf neolacanianische Zeitdiagnosen und deren feministische Umdeutung nimmt, erscheint es in ihrem Text oft so, als würde in der Praxis der Resonanzbeziehungen, in der symbolischen Ordnung der Mutter, vom Realen keine Störungen mehr erwartet. Auf das Jenseits des Lustprinzips, das Abjekte, verletzte Körper und (Mater-)Materie, leibliche Bedürftigkeit und die Notwendigkeiten des Über-Lebens wird in der Studie kaum eingegangen. Diese Auslassung ist mit dem Wissen über die politischen und psychischen Kosten der Selbst-Viktimisierung und der davon ausgehenden Umwertung des Mangels verknüpft, der nicht mehr als „Symptom einer Deprivation“, sondern als „Ausdruck eines Begehrens“ (342) verstanden wird. Die Bildung weiblicher Subjektivität, als Bewegung und nicht Identität, ist allerdings, so denke ich, immer auch mit dem Durcharbeiten von Verletzungen und den Wunden verweigerter Transzendenz, Unterdrückung und Ausbeutung verbunden. Fraglich erscheint mir, um noch einmal auf die Kritik an Irigarays Durchquerung patriarchaler Kultur Bezug zu nehmen, dass die Resonanzbeziehungen zwischen Frauen ohne das Durchqueren des Phantasmas der allgewährenden Mutter den stabilen Zwischenraum ermöglichen, der eine symbolische Ordnung der Mutter erst zu einem Ort weiblicher Freiheit werden lassen kann.

Dingler pocht in ihrer Interpretation des Denkens der sexuellen Differenz auf die Zentralität des Dialogs zwischen Feministinnen, der in der hegemonialen Rezeptionsgeschichte immer wieder verblassen würde. Sie schafft es überzeugend zu zeigen, dass das italienische Differenzdenken eine *theoretische Praxis* ist, in der sich die Frauen in Beziehung zueinander aus der Rolle der kritischen Kommentatorin (neo-)patriarchaler (Philosophie-)Geschichte, „aus einer ödipalen Position befreien können“ und so damit aufhören „gegeneinander um die Liebe des Vaters zu kämpfen, ob dieser nun Marx, Foucault

oder Lacan, Deleuze oder Derrida heißt“ (Dominijanni 2008a: 146, zit. n. 406). Catrin Dinger wagt es im Vertrauen auf Resonanzbeziehungen über die Bildung weiblicher Subjektivität nachzudenken und nimmt dabei das Risiko auf sich, dass ihre Erfahrung der Differenz, die „nicht auf den Mangel, sondern auf das ‚Überschüssige‘ abhebt“ (363) ungehört bleibt und keine Resonanz findet. Schade wäre das nicht nur einfach deshalb, weil damit eine emanzipatorische theoretische Praxis aus dem Kanon ausgeschlossen bleibt, sondern auch, weil mit der Orientierung auf Resonanz und Beziehung untereinander, eine politische Strategie zur Distanzierung von neo-patriarchaler und neoliberaler (Bio-)Politik vorgestellt wird, die bislang noch keine breite politische Resonanz erfahren hat und zumindest einen Versuch wert wäre.

Literatur

Dominijanni, Ida (2008): Matrix von Differenz. Zum Unterschied zwischen *gender* und *sexueller* Differenz. In: Casale, Rita/Rendtorff, Barbara (Hrsg.): Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung. Bielefeld: transcript, S. 139-168.