



MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Feministische Kritik an der Institution Familie
Alexandra Kollontai, die Kampagne Wages for Housework und
Sophie Lewis im Vergleich

verfasst von | submitted by

Sarah Theresa Demlehner B.Sc.

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 808

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Gender Studies

Betreut von | Supervisor:

Mag. Mag. Dr. Gabriele Michalitsch



GEFÖRDERT VON DER
ÖSTEREICHISCHEN
HOCHSCHÜLER:INNENSCHAFT
(QUEER-FEM-FÖRDERUNG)

Danksagung

“ Let us assume that it is possible for any of us to learn that it is the holders—not the delusional ‘authors,’ self-replicators, and ‘patenters’ —who truly people the world” (Lewis 2019: 164)

Ich möchte mich bei einigen Menschen bedanken, die diese Arbeit mit ihrer Fürsorge, technischen oder finanziellen Unterstützung möglich gemacht haben. Allen voraus ein großes Dankeschön an meine Masterarbeitsbetreuung MMag.^a Dr.ⁱⁿ Gabriele Michalitsch, welche endlose (auch unbezahlte) Stunden in das Feedback gesteckt und die Geduld aufgebracht hat, auch den hundertsten Wiederholungsfehler zu korrigieren. Danke an meine Eltern, Gabriele und Martin: Ihr habt mir während meines Bildungsweges den Rücken freigehalten. (Kostenlose) Bildung ist ein enormes Privileg and I will use it wisely. Danke an Isabella und Eli, denn die Zeit mit euch hat mir gezeigt: Geteiltes Leid ist halbes Leid. Vor allem mit dir, Isabella, konnte ich die Höhen und Tiefen dieses Studiums und der Abschlussarbeit meistern: Wir sind jetzt ein Level Up! An Malin und Leo, Martin und Gabi, Paula, Fabi und Isabella geht ein fettes Dankeschön für das intensive Gegenlesen und (improvisierte) Vorträge anhören. An Tyan: Danke für das empathische, kritische Rückmelden und spontane Einspringen, wenn es eigentlich nicht deine Rolle gewesen wäre. Ich möchte mich außerdem bei Sim bedanken, für das unermüdliche nicht-verurteilende Auffangen, wenn der Stress zu groß wird. Danke an Sophia (und again Isabella) für das Dulden der alltäglichen Chaos-Okkupationen des geteilten Wohnraumes. Danke an Vera, Tom und Leona für das Da-Sein und Mir-Zuhören, auch wenn wir nicht immer am selben Ort sind.

Danke an alle Autor*innen, durch deren Texte ich die kritischen Worte und Perspektiven finden konnte, mit dieser Welt umzugehen. Danke, dass ihr nicht im selbstbezogenen Jammern stecken bleibt, sondern die Idee verbreitet: We could do better! Danke, dass ihr alternative Welten entwerft, damit wir nicht im Dunkeln stochern müssen. Danke an alle genossenschaftlichen Fürsorgenden und alle fürsorglichen Genoss*innen (besonders T. u. H.), die es ernsthaft versuchen, besser zu machen und die Theorie in eine emanzipatorische Praxis übersetzen. Danke, dass ihr mir immer und immer wieder zeigt, dass die *wirklich* relevanten Kämpfe im Kollektiven und vor allem in der radikalen Empathie und Zwischenmenschlichkeit stattfinden. Ohne Euch habe ich kein Bock auf Revolution!

Inhaltsverzeichnis

0. Abstract	1
1. Einleitung	2
1.1. Hintergrund der Arbeit	2
1.2. Forschungsfrage, Zielsetzung und Relevanz	3
1.3. Aufbau der Arbeit	5
2. Theoretische und methodische Grundlagen	5
2.1. Rolle als Forscherin	5
2.2. Theoretische Grundlagen	7
2.2.1. Marxismus	7
2.2.2. Marxistischer Feminismus	10
2.2.3. Limitationen des feministischen Marxismus	13
2.2.4. Begriffsdefinition: Institution Familie	15
2.3. Methode	16
2.3.1. Hermeneutik	16
2.3.2. Theorievergleich	17
3. Rote Liebe im Sozialismus: Familienkritik nach Alexandra Kollontai	19
3.1. Hintergrund zur Person	20
3.2. Theoretische Basis und politisches Wirken	22
3.3. Zentrale Kritikpunkte an der Institution Familie	26
3.3.1. Von der feudalen zur bürgerlichen Familie	27
3.3.2. Der patriarchale Charakter der bürgerlichen Familie	28
3.3.3. Die bürgerliche Moral	29
3.4. Alternativen	31
3.4.1. Die Familie der Arbeiter*innenklasse	31
3.4.2. ‚Der geflügelte Eros‘	32
3.4.3. Recht auf Liebe statt Eherecht	33
3.4.4. Die Befreiung der Frau	34
4. Die Familie als Kampfterrain: Die Kampagne <i>Wages for Housework</i>	34
4.1. Geschichte der Kampagne <i>WfH</i>	35
4.1.1. Der geschichtliche Kontext der Kampagne	36
4.1.2. Inhalte und Kämpfe	37
4.1.3. Die Organisationsstruktur der Kampagne	38
4.1.4. Kritik an der Kampagne	39
4.2. Theoretische Basis und politisches Wirken	40
4.2.1. Theoretische Basis	40
4.2.1.1. Die Kritik an der Linken	41
4.2.1.2. Der Patriarchat-Kapitalismus-Nexus	42
4.2.2. Politisches Wirken	43
4.2.2.1. Die Kämpfe um Lohn für Hausarbeit	43
4.2.2.2. Die Kämpfe innerhalb wie außerhalb der Familie	44
4.2.2.3. Die Kämpfe um selbstbestimmte Reproduktion	45
4.3. Zentrale Kritikpunkte an der Institution Familie	46
4.3.1. Vom Kapital und für das Kapital geschaffen	46
4.3.2. Die Unterdrückung der Frau und die heteronormative Disziplin	48
4.3.3. Für immer Arbeiter*innen	50

4.4.	Alternativen	51
4.4.1.	Neue Beziehungsweisen	51
4.4.2.	Die Idee des <i>commoning</i> / der <i>Commons</i>	52
5.	Genoss*innenschaft statt Verwandtschaft: Revolutionärer Familienabolitionismus nach Sophie Lewis	53
5.1.	Zur Person und ihrem Schaffen: Von <i>Full Surrogacy Now</i> zu <i>Abolish the Family</i>	54
5.2.	Theoretische Basis und zentrale Begriffe	57
5.2.1.	Die Institution Familie bei Lewis	58
5.2.2.	Reform oder Revolution?	60
5.2.3.	Für eine schöpferische Zerstörung	62
5.3.	Zentrale Kritikpunkte an der Institution Familie	63
5.3.1.	Zu viel Arbeit für zu Wenige	64
5.3.2.	Free the women, free the children!	66
5.3.3.	„Attack the family from the outside ...“	68
5.3.4.	Die Familie als bourgeoise Institution	71
5.4.	Alternativen	72
5.4.1.	Eine genossenschaftliche Liebe	73
5.4.2.	Sozialistische, queerfeministische und anti-koloniale Experimente	74
6.	Familien-Kritik und alternative Beziehungsweisen bei Alexandra Kollontai, der WfH-Kampagne und Sophie Lewis	76
6.1.	Kritikpunkte an der Familie im Vergleich	77
6.1.1.	Eine kapitalistische, patriarchale und koloniale Institution	77
6.1.2.	Die (Un-)Freiheit in Beziehungen	79
6.2.	Alternativvorschläge im Vergleich	80
6.2.1.	Die Vergesellschaftung von Fürsorgearbeit	80
6.2.2.	Die Genoss*innenschaft	81
7.	Conclusio	82
8.	Literaturverzeichnis	86

0. Abstract

Die vorliegende Masterarbeit widmet sich der hermeneutischen Exploration sowie dem systematischen Vergleich der von der sowjetischen Revolutionärin Alexandra Kollontai, der internationalistischen Kampagne *Wages for Housework* und der*dem queerfeministischen Marxist*in Sophie Lewis formulierten Kritik an der Institution Familie. Obgleich die ausgewählten Autor*innen jeweils rund fünfzig Jahre in ihrem theoretischen wie politischen Schaffen trennen, widmen sie sich alle einer im gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs marginalisierten Familienkritik aus einer materialistischen und feministischen Perspektive. Indem die Gemeinsamkeiten und Unterschiede dieser Familienkritiken mittels der Methode des Theorievergleichs nach Holger Zapf herausgearbeitet werden, lassen sich die Evolution der marxistisch geprägten, feministischen Tradition der Familienkritik, aber auch der damit einhergehenden Vorschläge alternativer Beziehungsweisen über die letzten hundert Jahre hinweg nachvollziehen.

Die Autor*innen erkennen in der familiären Beziehungsorganisation ihres jeweiligen Zeitkontextes eine ineffizient organisierte (Kollontai), ausbeuterische (*WfH*) und defizitäre (Lewis) Fürsorgeorganisation zum Zwecke der kapitalistischen, patriarchalen und kolonialen Herrschaftssicherung, welche über ein familiäres Beziehungsideal ideologisch legitimiert wird und normierte Subjekte hervorbringt. Daher plädieren sie für die Überwindung der Institution Familie durch Verstaatlichung (Kollontai) oder Vergesellschaftung (*WfH* und Lewis) gesellschaftlicher Fürsorge, deren Triebkraft die kollektive Entwicklung genossenschaftlicher Liebes- und Beziehungsweisen darstellen soll.

1. Einleitung

1.1. Hintergrund der Arbeit

„If today many of us don't know this history of the women's demand for family abolition, it is because it was first defeated, then actively erased“, schreibt Queerfeminist*in und Marxist*in Sophie Lewis in dem Manifest *„Abolish the Family – A manifesto for care and liberation“* (2022: 57). Mit der chronologischen Auflistung von Kritiker*innen der Institution Familie der letzten 150 Jahre knüpft Lewis an eine historisch gewachsene Debatte innerhalb westlicher feministischer, anti-kolonialer, queerfeministischer und sozialistischer Bewegungen an. Lewis' Manifest soll die weitgehend verdrängte Geschichte des Familienabolitionismus wiederbeleben und die Notwendigkeit dieser Befreiungsperspektive (erneut) ins Zentrum feministischer Gesellschaftskritik rücken.

Die Untersuchung der ökonomischen und politischen Funktion der Institution Familie für das Zusammenspiel von patriarchaler und klassenbasierter Unterdrückung stellt seit über hundert Jahren einen integralen Bestandteil der marxistisch-feministischen Kritiktradition dar (vgl. Notz 2014; Arruzza 2017). Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts beschreibt Alexandra Kollontai, sowjetische Revolutionärin und Marxistin, die Institution der Familie als funktional für kapitalistische und patriarchale Unterdrückung. Sie fordert andere Beziehungsweisen: Anstelle der bürgerlichen Familie und der monogamen Ehe solle die ‚rote Liebe‘, solidarisches Miteinander unter Genoss*innen, treten.

Fünfzig Jahre nach Kollontai ruft die internationalistische feministische Kampagne *Wages for Housework* (WfH) öffentlich zum Kampf gegen die kapitalistische Ausbeutung der Frau durch reproduktive Arbeit auf. Im Zuge der WfH-Kampagne (1972-77) wird die Institution Familie als wesentliche Stütze der patriarchalen, kapitalistischen Arbeitsteilung zum „neue[n] Kampfterrain“ (Federici/Cox 1974: 109) des vornehmlich weiblichen Teils der globalen Arbeiter*innenklasse erklärt. Diese Kampfansage trifft auf etliche Gegenstimmen von feministischen Zeitgenoss*innen, welche die Institution Familie als einen Rückzugs- und Erholungsort von dem harten gesellschaftlichen Alltag verstehen.

Weitere fünfzig Jahre nach dem offiziellen Ende der WfH-Kampagne kämpft Familienabolitionist*in Sophie Lewis gegen ähnliche Widerstände. Lewis (2019; 2022) begreift die Institution Familie als multifunktionelles Herrschaftsinstrument des patriarchalen

und neokolonialen Kapitalismus. Als hierarchische, proprietäre und privatisierende Fürsorgeorganisation versage die Institution Familie darin, Fürsorge von allen und für alle bereitzustellen. Es sei an der Zeit, die Institution Familie hinter sich zu lassen und sich stattdessen den Alternativen zu widmen, zeigt sich Lewis überzeugt: „[...] [T]he family is doing a bad job at care, and we all deserve better“ (Lewis 2022: 5).

1.2. Forschungsfrage, Zielsetzung und Relevanz

Gegenwärtig gewinnt die Kritik an der Institution Familie besonders innerhalb des trans- und queerfeministisch marxistischen Diskurses erneut an Aufwind (vgl. Lewis 2022: 72). Trotzdem ist die Thematik des Familienabolitionismus und seiner Geschichte in Aktivismus und Universität unterrepräsentiert. Ich halte die Reflexion der feministischen Kritiklinie an der Institution Familie jedoch aus dreierlei Gründen für unentbehrlich:

- a) Sie ist unterrepräsentierter Teil einer marxistisch geprägten, feministischen Kritiklinie, welche patriarchale und kapitalistische Unterdrückungsverhältnisse in ihrer Interdependenz analysiert und mit der Institution Familie einen neuralgischen Punkt dieser Verschränkung von Patriarchat und Kapitalismus findet.
- b) Die Kritik an der Institution Familie kann eine Brücke bieten zwischen materialistischen Zugängen mit Fokus auf Herrschaft in historisch gewordenen Re/Produktionsverhältnissen und postmodernen Zugängen, welche Macht insbesondere im Kontext von Subjektivierungsprozessen verorten.
- c) Eine kritische Auseinandersetzung mit der Institution Familie kann eine Suche nach emanzipatorischen Alternativen der Beziehungsorganisationen ermöglichen, die bereits über den patriarchalen und kapitalistischen Status quo hinausweisen.

In meinen Augen verlieren feministische Gesellschaftsanalysen – und die damit verbundenen Praktiken – an inhaltlicher Schärfe, wenn sie sich nicht mit den Thesen und Forderungen der Kritiker*innen der Institution Familie auseinandersetzen. In dieser Masterarbeit gehe ich daher der Frage nach, welche Kritik an der Institution Familie aus feministischer Perspektive formuliert wird. Aufgrund der Zeit- und Platzlimitationen dieser Masterarbeit konzentriere ich mich auf die Analyse der theoretischen Arbeiten und politischen Manifeste drei ausgewählter Autor*innen(-kollektive), die sich im Laufe ihres wissenschaftlichen und/oder aktivistischen Wirkens ausführlich mit der Institution Familie auseinandergesetzt haben: Alexandra Kollontai,

die Kampagne *Wages for Housework* mit Fokus auf die Theoretiker*innen Mariarosa Dalla Costa, Selma James und Silvia Federici sowie schließlich Sophie Lewis.

Die genannten Familien-Kritiker*innen sind in unterschiedlichen historischen Kontexten aktiv sowie prägen die feministischen und sozialen Bewegungen ihrer Zeit auf ihre je spezifische Art und Weise. Ihre Ähnlichkeit in der theoretischen Verortung in westlichen Marxismen und feministischen Theorien ermöglicht einen differenzierten Vergleich der vorgebrachten Kritikpunkte an der Institution Familie. Meiner Auffassung nach decken die ausgewählten Kritiker*innen die Evolution marxistisch-feministischer Perspektiven auf die Institution der Familie während des letzten Jahrhunderts am besten ab. Somit ergibt sich meine zentrale Forschungsfrage: „Was sind die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Kritiken an der Institution Familie von Alexandra Kollontai, der Kampagne *Wages for Housework* und Sophie Lewis?“

Die drei Autor*innen/-kollektive sind außerdem aktivistisch verortet, obgleich in sehr unterschiedlichen politischen Rollen. In ihrem politischen Wirken sind sie an der Überwindung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse interessiert und haben aus ihrer Gesellschaftsanalyse, inklusive ihrer Kritik an der Institution Familie, Alternativen der gesellschaftlichen Beziehungsorganisation entwickelt. Ich halte es weiterhin für notwendig, aus der wissenschaftlichen Gesellschaftskritik utopische Vorstellungen abzuleiten, welche progressiven politischen Kräften entsprechende Weisungen und Orientierungen geben können (vgl. Kapitel 2). Daraus resultiert meine Unterfrage: „Welche Alternativen der Beziehungsorganisation werden aus der jeweiligen Kritik an der Institution Familie abgeleitet?“

Ziel der Arbeit ist, die unterschiedlichen Kritikpunkte der Autor*innen an der Institution Familie sowie ihre Alternativvorschläge zur gesellschaftlichen Beziehungsorganisation herauszuarbeiten und zu vergleichen. Die systematische Gegenüberstellung soll die Entwicklung dieser marginalisierten feministischen Kritiklinie über die letzten hundert Jahre sowie ihr wiederzuentdeckendes Transformationspotenzial sichtbar machen. Ich verspreche mir von der Arbeit, ein tiefgehendes Verständnis der marxistisch geprägten, feministischen Familienkritik zu gewinnen. Darüber hinaus möchte ich die Leser*innen dieser Arbeit als werdende Familienabolitionist*innen in ihrer emanzipatorischen Praxis inspirieren.

1.3. Aufbau der Arbeit

In Kapitel 1 führe ich in das Thema der Arbeit, die zentrale Fragestellung und deren wissenschaftliche, politische und gesellschaftliche Relevanz ein. Im Anschluss an die Einleitung reflektiere ich in Kapitel 2 meine Rolle als Forscherin und erläutere die theoretischen und methodischen Ausgangspunkte der vorliegenden Arbeit. In diesem Kapitel kläre ich weiterhin die für diese Arbeit wesentlichen Begrifflichkeiten.

Die nachfolgenden Kapitel 3, 4 und 5 stellen eine tiefgehende Auseinandersetzung mit den ausgewählten Kritiker*innen der Institution Familie dar. Ich beginne jedes dieser Kapitel mit einer Einordnung der Person, beziehungsweise der Kampagne, in ihren historischen Kontext und gebe eine Erläuterung ihrer theoretischen Ausgangspunkte sowie ihres politischen Wirkens. Der Hauptteil des jeweiligen Kapitels widmet sich der Extraktion der zentralen Kritikpunkte an der Institution Familie sowie den vorgebrachten Alternativvorschlägen zur gesellschaftlichen Beziehungsorganisation. In Kapitel 6 beantworte ich die zentrale Forschungsfrage, indem ich Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den in Kapitel 2 bis 4 extrahierten Kritikpunkten und Alternativvorschlägen herausarbeite. In Kapitel 7 gebe ich ein allgemeines Fazit.

2. Theoretische und methodische Grundlagen

2.1. Rolle als Forscherin

„Die Moral ist einfach: Nur eine partiale Perspektive verspricht einen objektiven Blick. [...] Feministische Objektivität handelt von begrenzter Verortung und situiertem Wissen und nicht von Transzendenz und der Spaltung in Subjekt und Objekt. Vielleicht gelingt es uns so, eine Verantwortlichkeit dafür zu entwickeln, zu welchem Zweck wir zu sehen lernen.“ (Haraway 1995: 82)

Um meine Position als Forscherin zu reflektieren, greife ich auf zwei Essays zurück: Maria Mies' Essay „Methodische Postulate zur Frauenforschung – dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen“ (1978) und Donna Haraways Essay „Situiertes Wissen – Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive“ (1995). Beide Autorinnen prägen die sich Ende der 1970er Jahre entwickelnde feministische Kritiklinie an dem hegemonialen positivistischen Wissenschaftsparadigma der westlichen Gesellschaften.

Der zentrale, geteilte Kritikpunkt der Autorinnen ist, dass die Reproduktion von

gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen mittels der spezifischen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des positivistischen Wissenschaftsparadigmas gewährleistet werde. Das positivistische Wissenschaftsparadigma erkläre Erkenntnis nur in jenen Fällen als legitim und wissenschaftlich, und somit als *allgemeingültiges, objektives* Wissen, wenn sich der*die Beobachter*in neutral und wertfrei gegenüber dem zu beobachtenden Objekt verhalte (vgl. Mies 1978; Haraway 1995). Dies impliziere eine Trennung zwischen beobachtendem Subjekt und zu beobachtendem Objekt (vgl. Mies 1978; Haraway 1995). Die Antithese der Kritiker*innen dieses Paradigmas, wie auch Mies und Haraway, lautet, dass wissenschaftliche Beobachter*innen mit ihrem Untersuchungsgegenstand verbunden seien, da sie als Menschen von der Interaktion ihrer Materialität (Körper) und Sozialität (Gesellschaft) in all ihren Limitierungen abhängig seien; eine transzendente Beobachter*innenposition aus dem ‚Nirgendwo‘ könne dementsprechend nicht existieren (vgl. Haraway 1995: 82f). Die Vorstellung, sich neutral und wertfrei gegenüber einem Untersuchungsgegenstand verhalten zu können, impliziere eine Art „göttliche[n] Trick“ (Haraway 1995: 82) mit welchem der*die Wissenschaftler*in vermeintlich ohne die der menschlichen Erfahrung inhärenten „subjektive[n] Wahrnehmungsverzerrun[g]“ (Mies 1978: 12) über dem Untersuchungsgegenstand zu schweben scheint. Die positivistische Vorstellung einer in der Realität begrenzten Perspektive als allumfassend resultiere in einem marginalisierenden *Othering* jeder davon abweichenden Perspektive (vgl. ebd.: 12ff).

Dem kritisierten positivistischen Paradigma stellt Haraway das feministische Objektivitätskonzept ‚Situierendes Wissen‘ entgegen, welches voraussetzt, dass jeder wissenschaftliche Prozess durch die involvierten Personen, ihrer sozialen Positionen innerhalb der Gesellschaft und ihrer materiellen Körperlichkeit, beeinflusst und in Konsequenz begrenzt sei; denn „[n]ur eine partiale Perspektive verspricht einen objektiven Blick“ (Haraway 1995: 82). Wissenschaftler*innen, welche das Konzept des ‚Situierenden Wissens‘ annehmen, erkennen den wissenschaftlichen Erkenntnisprozess in seiner Unabgeschlossenheit und Unzulänglichkeit an, und konfrontieren sich mit der eigenen Limitierung.

Ähnlich wie Haraway wende ich mich gegen eine relativierende Gleichsetzung partialer Perspektiven und spreche mich im wissenschaftlichen Prozess für die Priorisierung der „Sicht von unten“ (Mies 1978: 12) aus, welche *nicht notwendigerweise*, jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit herrschaftskritische Perspektiven beinhaltet. Dementsprechend fundiere ich meine Arbeit vornehmlich auf Gedanken von Autor*innen, die sich kritisch mit

gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen auseinandersetzen und sich der eigenen Situierung in den jeweiligen Verhältnissen bewusst sind. Ich stimme Haraway zu, dass Perspektiven qua Unterdrückungserfahrung nicht weniger kritisch geprüft oder gar fetischisiert werden sollten, sondern – wie jede partielle Perspektive – in Relation zu anderen Perspektiven zu setzen sind (vgl. Haraway 1995: 83ff).

Aus der moralischen Verpflichtung zur Parteilichkeit mit unterdrückten Personengruppen leite sich, laut Haraway, weiterhin das Ziel ab, „[...] bessere Darstellungen der Welt, d.h. ‚Wissenschaft‘“ (Haraway 1995: 90) zu entwickeln. Mies (1978) geht noch einen Schritt weiter als Haraway und setzt das Ziel, Herrschaftsverhältnisse im Interesse der gesellschaftlich Marginalisierten zu unterlaufen, als Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Untersuchung. Hierbei sei das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis ausschlaggebend (vgl. ebd.). Wissenschaftler*innen sollten nicht nur die Welt besser darstellen, beschreiben und analysieren lernen, sondern in die Welt intervenieren: *„Um ein Ding kennenzulernen, muß man es verändern“* (Mies 1978: 14; Herv. im Orig.).

In meiner Arbeit beschäftige ich mich vor allem mit Personen und ihrer Kritik an der Institution Familie, die sowohl politische Arbeit in Parteien und/oder sozialen Bewegungen¹ verrichtet als auch theoretische Texte verfasst haben. Dies ist ausschlaggebend für mich, da ich wie Maria Mies der Überzeugung bin, dass sich Wissenschaft elementare Erkenntnisse verwehrt, wenn sie sich nicht aus politischem Handeln speist – und vice versa. Ich möchte mit meiner Arbeit einen kleinen Beitrag zu der Beantwortung einer größeren Fragestellung leisten: Wie können gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse überwunden werden? Welche Kritik und welche Alternativen können vonseiten sozialer Bewegungen ausformuliert werden? Die Erkenntnisse dieser Arbeit sollen kontemporären sozialen Bewegungen zur Entwicklung ihrer feministischen Kritik dienen.

2.2. Theoretische Grundlagen

2.2.1. Marxismus

Meine wissenschaftliche Herangehensweise ist wesentlich von marxistischer Philosophie beeinflusst. Karl Marx und Friedrich Engels entwickeln Mitte des 19. Jahrhunderts eine

¹ Einzige Ausnahme ist hier Sophie Lewis, jedoch würde ich Lewis als Akademiker*in eine gewisse Bewegungsnähe zuschreiben, welche aus *their* Texten hervorgeht.

bestimmte Form der materialistischen Philosophie, welche den Rahmen bildet, um die bestehenden gesellschaftlichen (kapitalistischen) Unterdrückungsverhältnisse zu analysieren und zu kritisieren sowie zugleich über sie hinauszudeuten (vgl. Vellay 2014: 29ff; Weyand 2014: 56ff). Vellay (2014) definiert diese Marxsche (und Engel'sche) Philosophie – etwas verkürzend – über drei Hauptmerkmale: universale Geschichtlichkeit, Materialismus und Dialektik.

Universale Geschichtlichkeit bedeutet, dass alles was *ist*, sei es natürlichen oder sozialen Ursprungs, nur über die Analyse der Entwicklungsweise der Geschichte verständlich werden könnte (vgl. Vellay 2014: 35). Hierbei sehen Marx und Engels – im Gegensatz zu in ihrer Zeit prominenten idealistischen Weltanschauungen – nicht Ideen als Ursprung und Triebfeder der Geschichte, sondern:

„alles das, was objektiv existiert, [...] die (materielle) Welt, die in ihrer Selbstbewegung und unter bestimmten Umständen an einem Zipfelchen des Universums den Menschen und damit auch Bewusstsein und Ideen als reale Mächte hervorgebracht hat.“ (ebd.: 36)

Diese ‚Selbstbewegung‘ wird von Marx und Engels als Dialektik bezeichnet. Sie beschreibt ein „*Bewegungsgesetz*, eine spezifische Entwicklungslogik, die sowohl dem menschlichen Denken als auch der historischen Entwicklung der Menschheitsgeschichte zugrunde liegt“ (ebd.: 39; Herv. im Orig.). Natürliche wie soziale Gegensätze würden dabei in ein sich fortlaufend aktualisierendes Kräfteverhältnis treten und bewirken so Veränderung (vgl. ebd.). Der Mensch sei in diesem Prozess jedoch nicht passiv, denn Marx und Engels sehen menschliches Handeln, obgleich bestimmt durch die jeweiligen materiellen Umstände, in der dialektischen Entwicklung der Geschichte als ausschlaggebend (vgl. ebd.: 43). Der Mensch müsse in Produktions- und Austauschverhältnisse zur Natur und des sozialen Umfeldes treten, um mittels menschlicher Arbeit die Reproduktion seiner selbst sicherzustellen:

„Die Arbeit als teleologische, d.h. bewusst Zwecke setzende Tätigkeit ist im Rahmen des marxistischen Materialismus das zentrale Element der Entstehung menschlicher Gesellschaft schlechthin.“ (ebd.: 44)

Nun stelle sich menschliche Arbeit angesichts der aktuellen politökonomischen Verhältnisse des Kapitalismus als unfrei dar, da sie entlang von eigentumsbezogenen Ungleichheiten organisiert werde (vgl. Vellay 2014: 47ff; Weyand 2014: 52f, 57). Etwas verkürzt dargestellt: Die Mehrheit der Menschen (die Arbeiter*innenklasse) sei gezwungen, die eigene Arbeitskraft unter widrigsten Bedingungen gegen Entlohnung zu verkaufen, um das eigene Überleben zu

sichern, während ein kleiner Teil der Bevölkerung (die Kapitalistenklasse²) über den Großteil der Produktionsmittel verfügt und somit das Was, Wie, Wann und das Wo der Produktion und des Austausches bestimme (vgl. Weyand 2014: 52f). Eben genannte Klassen verfolgen sich diametral gegenüberstehende (und sich ausschließende) Interessen, welche fortlaufend Aushandlung benötigen würden (vgl. ebd.: 65). Dieser sich dialektisch aktualisierende Klassengegensatz sei zentral für die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise (vgl. ebd.: 57f). Die Arbeiter*innenklasse beschreibt hier nicht nur die ökonomische Position von Individuen, sondern beschreibt „ein Kollektivsubjekt, [...] einen geschichtlichen Akteur, der sich seiner Lage bewusst ist“ (ebd.: 58) und – ganz im Sinne der marxistischen Philosophie³ – in die gesellschaftlichen Verhältnisse eingreifen und die Befreiung der Arbeiter*innenklasse von der Herrschaft des Kapitals erwirken solle (vgl. ebd.: 67).

Hierbei würden die traditionell marxistischen Gesellschaftsanalysen vorwiegend den Antagonismus zwischen Kapital und Arbeit in der *entlohten* kapitalistischen Produktionssphäre in den Blick nehmen (vgl. Notz 2014: 170f; Weyand 2014: 80f). Das Lohnverhältnis als alleiniger Indikator der Ausbeutung der von den Produktionsmitteln ‚befreiten‘ Arbeiter*innen wurde nicht selten von marxistischen Feminist*innen kritisiert. Der marxistische Arbeitsbegriff sei unzureichend, kritisiert Gisela Notz (2014: 170ff), da er Reproduktionsarbeit ausklammere. Das vielfach beschworene wie reale Kampfterrain der Arbeiter*innenklasse sei zu beschränkt auf die Produktionssphäre wie die Fabrik, das Bergwerk, den Acker oder das Büro, so Silvia Federici und Nicole Cox (1974: 111ff). Bei Marx sei das revolutionäre Subjekt ausschließlich der Mann, somit sei die Marx’sche Analyse geschlechtsblind und sexistisch, betont Cinzia Arruzza (2017: 89f). Eine für diese Arbeit zentrale Kritiklinie ist folglich die des marxistischen Feminismus’.

² Ich gendere Kapitalisten nicht, da es die ökonomische Ungleichheit zwischen den Geschlechtern verdecken würde. Um ein Beispiel zu geben: Eine Studie des Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung aus dem Jahr 2010 zeigt: „Produktionsmittel zu besitzen ‚ist eine Männerdomäne‘ [...]. Auf eine Frau mit Betriebsvermögen kommen drei Männer [...], die durchschnittliche Höhe aller Vermögenskomponenten [ist] bei Männern höher als bei Frauen. [...] Männer haben im Schnitt 17.000 Euro, Frauen lediglich 3.000 Euro [Betriebsvermögen]“ (Hans-Boeckler-Stiftung 2010). Nicht nur (cis-)Frauen sind hierbei von ökonomischer Benachteiligung betroffen. Auch queere Menschen sind im höheren Maße von (Alters-)Armut, Ausschluss vom Arbeitsmarkt, Gesundheitssystem und Wohnraum betroffen als cis-Männer (vgl. Warnecke 2021; vgl. Laufenberg 2012).

³ Wie oben bereits erwähnt, theoretisieren Marx und Engels Menschen nicht als untätige Opfer ihrer materiellen Umstände, sondern als notwendige geschichtliche Agent*innen. Marxistische Philosophie ist Analysewerkzeug und Agitationsgrundlage in Einem, da sie immer „auf praktische Veränderung der Gesellschaft und damit des Menschen zielt“ (Vellay 2014: 29).

2.2.2. Marxistischer Feminismus

„Wenn man von der Klasse nur vom Standpunkt des Mannes aus spricht, kann man erstens nicht oder nur teilweise verstehen, wie die Produktions- und Ausbeutungsverhältnisse und damit letztlich der Kapitalismus funktionieren und aufgebaut sind. [...] Die gleiche Blindheit hat die Arbeiterbewegung lange gegenüber der ähnlich gelagerten rassistischen und ethnischen Unterdrückung gezeigt und weder adäquate Analysen noch politische Antworten darauf geliefert.“ (Arruzza 2017: 89f)

Die Notwendigkeit einer autonomen marxistisch-feministischen Organisation und Theoriebildung bildet sich vor allem aus der historischen Tatsache heraus, dass die Forderung nach Geschlechter- und Klassenbefreiung bei sowohl den traditionellen Marxisten und Arbeiterbewegung, als auch breiten feministischen Bewegung der letzten zwei Jahrhunderte wenig Gehör und Respekt findet (vgl. Arruzza 2017: 7f).

Bereits während der Englischen als auch der Französischen Revolution eröffnen sich „bis dahin unbekannte demokratische Freiräume“ (Arruzza 2017: 13), in welchen unter anderem die Frage nach der feministischen Befreiung reifen kann (vgl. ebd.: 12f). Die Versuche einiger Feminist*innen Geschlechter- und Klassenfragen in Theorie und Praxis zu verbinden, beispielsweise durch die Gründung autonomer Frauen-Gewerkschaften oder arbeiterinnenfokussierte Mobilisation auf der Straße, stoßen auf Widerstand in dem erstarkenden bürgerlich-feministischen Spektrum als auch in der männlich dominierten Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung oder kommunistischer internationalistischer Zusammenschlüsse (vgl. ebd.: 18ff; 52f).

Die re/produktive Arbeitsteilung im Kapitalismus als spezifische Form der patriarchalen Unterdrückung zu theoretisieren, ist der Arbeit marxistisch geprägter Feminist*innen, vornehmlich dem italienischen Operaismus angehörig, zuzuschreiben (vgl. Arruzza 2017: 90f). Diese werfen Anfang der 1970er Jahre ihren vorwiegend männlichen Genossen vor, die Signifikanz der von Frauen dominierten Reproduktionssphäre und der dort verrichteten nicht-entlohten Arbeit für die Entwicklung einer Gesellschaft – und somit die Herrschaft des Kapitals – zu ignorieren (vgl. ebd.; Federici/Cox 1974; Notz 2014: 173):

„Seit Marx ist es klar, daß das Kapital durch den Lohn herrscht und sich entwickelt, d.h. seit die Grundlage der kapitalistischen Gesellschaft der Lohnarbeiter ist und seine direkte Ausbeutung. Von den Organisationen der Arbeiterbewegung ist niemals erkannt noch jemals in ihre Überlegungen einbezogen worden, daß gerade durch den Lohn die Ausbeutung der Nicht-Lohnarbeiter organisiert wird.“ (Liberation 1974: 8-11; zit. in: Federici/Cox 1974: 106)

Die nicht-entlohnte Arbeit aus einem marxistischen Arbeitsbegriff auszublenden, bedeute die von einem Großteil der Arbeiter*innenklasse geleistete reproduktive Arbeit (beispielsweise Schwangerschaft, Kindererziehung, Putzen, Kochen) als auch die, vorwiegend von rassifizierten Menschen, historisch verrichtete Sklavenarbeit zu übergehen, welche immense Profitquellen des Kapitals darstellten (vgl. Federici/Cox 1974: 109ff). Für die Anerkennung der *spezifisch* patriarchalen Unterdrückung innerhalb einer gemeinsamen Unterdrückungskategorie, der Klasse, zu kämpfen, scheint den marxistischen Feminist*innen deswegen notwendig, da ansonsten feministische Befreiungskämpfe zu Nebenschauplätzen und Sektierertum erklärt würden (vgl. ebd.: 107f; vgl. Hartmann 1979).

Trotz Anerkennung der spezifischen Lage von Frauen im Kapitalismus führen die Patriarchatsanalysen einzelner Marxist*innen⁴ häufig zu der Schlussfolgerung, dass der Ursprung der patriarchalen Unterdrückung in der Ökonomie liege (vgl. Hartmann 1979: 2f). Diese These setze die Befreiung der Geschlechter mit der Überwindung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung gleich und sei laut marxistischer Feminist*innen, wie etwa Heidi Hartmann, eine grobe Verkürzung und zeuge von einer gewissen ‚Geschlechtsblindheit‘ (vgl. ebd.: 1f). Hartmann (1979) hingegen spricht sich für eine separate materialistische Analyse der ökonomischen Entwicklungen sowie patriarchaler Unterdrückungsmechanismen in ihrer jeweiligen historischen Spezifität aus. Nur so könne begriffen werden, warum gerade Frauen eine *spezifische* Unterdrückung innerhalb der Klasse erfahren würden:

“Marx’s theory of the development of capitalism is a theory of the development to ‘empty places’. [...] Just as capital creates these places indifferent to the individuals who fill them, [...] [t]hey give no clues about why *women* are subordinate to *men* inside and outside the family and why it is not the other way around. “ (ebd.: 7f; Herv. im Orig.)

Die Analyse des spezifisch Patriarchalen haben marxistische Feminist*innen mit der radikalfeministischen Strömung Mitte des 20. Jahrhunderts gemein (vgl. Hartmann 1979: 10ff).⁵ Hartmann kritisiert die radikalfeministische Analyse für die Abwesenheit einer

⁴ Neben offensichtlicher Geringschätzung und Abwertung feministischer Perspektiven seit ihrem Erscheinen erklären einzelne Frühsozialisten, wie Charles Fourier, Mitte des 19. Jahrhunderts „die Lage der Frauen zum Gradmesser der gesellschaftlichen Entwicklung“ (Arruzza 2017: 14) oder beziehen die Reproduktionssphäre schon früh in Gesellschaftskritik mit ein (vgl. u.a. Engels 1884). Friedrich Engels sieht den Ursprung der patriarchalen Unterdrückung in der Entstehung des Privateigentums (an Produktionsmitteln) begründet, von welchem Frauen ausgeschlossen wurden; ihre ökonomische Abhängigkeit von Männern und Familienbünden würde, Engels zufolge, durch ihren Eintritt in die Lohnarbeit abgebaut werden (vgl. Hartmann 1979: 3).

⁵ Die Radikalfeminist*innen legen hierbei ihren analytischen Fokus auf patriarchale Subjektivierungsmechanismen, d.h. die Herstellung von Geschlechterhierarchien durch die kulturelle Sphäre des gesellschaftlichen Alltags (vgl. Hartmann 1979: 10ff). Die Unterdrückung des Nicht-Männlichen wird in der *Produktion von Geschlecht an sich* gesucht; hierfür wird vor allem die ideologische Erziehung der Subjekte in ein

materialistischen Methodik; daraus folge eine ahistorische Analyse, in der aktuell gesellschaftlich vorliegende patriarchale Unterdrückungsmechanismen über die Geschichte hinweg verallgemeinert würden (vgl. ebd.: 8ff). Marxistische Feminist*innen, wie Hartmann, vollziehen somit eine doppelte Kritik: Auf der einen Seite an der Geschlechtsblindheit der Kritiker*innen der Klassenverhältnisse sowie auf der anderen Seite an der fehlenden marxistischen Methodik feministischer Gesellschaftsanalysen. Stattdessen müsse beides gleichberechtigt, manchmal nebeneinander, manchmal miteinander verwoben stehen (vgl. Hartmann 1979). Dies ist auch in Heidi Hartmanns eigenem analytischen Zugang repräsentiert, welchen Arruzza (2017: 118) als die „Theorie der zwei Systeme“ bezeichnet, und auf welchem ich mich in meiner Arbeit stützen möchte.

Die ‚Theorie der zwei Systeme‘ fundiert auf der Analyse, dass patriarchale Unterdrückungsmechanismen bereits vor dem Kapitalismus in anderen Formationen bestanden haben; sie seien bei der Entwicklung kapitalistischer Verhältnisse *sowohl* zerstört und aufgehoben, *als auch* transformiert und verstärkt worden (vgl. Arruzza 2017: 130ff). Während es für die Aufrechterhaltung von kapitalistischen Verhältnissen bedeutungslos ist, wer die Besitzer*innen der Re/Produktionsmittel sind, solange es Klassenwidersprüche gibt, ist es für das Patriarchat notwendig festzulegen, wer welche Position einnimmt: „*Patriarchy is not simply hierarchical organization, but hierarchy in which particular people fill particular places*“ (Hartmann 1979: 13; Herv. im Orig.). Die untersten Plätze der ökonomischen Ordnung werden somit mit den patriarchal besonders Unterdrückten besetzt. Die materielle Basis des Patriarchats speise sich wiederum aus allen ökonomischen wie sozialen Strukturen, die es Männern ermöglicht, die re/produktive Arbeitskraft von Frauen zu kontrollieren und aus der daraus entstehenden Hierarchie einen relativen materiellen Vorteil zu erhalten (vgl. Hartmann 1979: 11ff). Somit wird trotz der Separation die Verwobenheit beider Systeme erkennbar, die ihre jeweiligen Widersprüche und Synthesen hervorbringen.⁶

binäres Geschlechtersystem in den Vordergrund gerückt und Befreiung der Geschlechter in der individuell-psychologischen Veränderung gesucht: das Private wird somit politisch (vgl. ebd.: 12ff; vgl. Arruzza 2017: 45, 69).

⁶ Ein Widerspruch stellt sich beispielsweise in der Einführung der sogenannten ‚Familienlöhne‘ Ende des 19. Jahrhunderts dar, welche die zu dem Zeitpunkt lohnarbeitenden Frauen (und Kinder) aus den Fabriken und Gewerkschaften in die alleinige Verrichtung der Hausarbeit drängte (vgl. Hartmann 1979: 15ff). Die Einführung der ‚Familienlöhne‘ sollte mittels einer Lohnauszahlung pro Haushalt sowie der unbezahlten Hausarbeit der Frau die Reproduktion der Arbeitskräfte sichern, wovon jedoch kurzfristig patriarchale Machtverhältnisse (beziehungsweise die Ehemänner) zum Schaden kapitalistischer Interessen profitierten (vgl. ebd.: 16f). Die Einführung der ‚Familienlöhne‘ war das Ergebnis eines kurzfristigen Konfliktes patriarchaler Interessen einerseits der Ehemänner, die re/produktive Arbeitskraft der Frauen zum eigenen Vorteil zu kontrollieren, andererseits der Kapitalisten, billige Arbeitskräfte heranzuziehen, um den Lohn aller Arbeitskräfte zu drücken (vgl. ebd.: 15ff). Hingegen weist die Tatsache, dass präkapitalistische patriarchale Verhältnisse der Entwicklung des Kapitalismus

2.2.3. Limitationen des marxistischen Feminismus

Freilich haben die hier rezipierten Analysen der marxistischen Feminist*innen der 1970er Jahre relevante theoretische Leerstellen, die ich benennen möchte. Meines Erachtens halten die ‚untersten Plätze der ökonomischen Ordnung‘ nicht nur cis-hetero Frauen besetzt, wie die Begriffsverwendung im vorliegenden Abschnitt vermuten lässt. Die verwendeten binären Geschlechtsbegriffe reproduzieren unbestreitbar Cis-Heteronormativität. Ich rezipiere jene historischen Texte dennoch aus der Überzeugung, dass sie eine analytische Grundlage bieten können, die patriarchale Unterdrückung queerer Geschlechtsidentitäten und Sexualitäten in der Interdependenz mit kapitalistischer Herrschaft zu verstehen (vgl. Kitchen Politics 2012: 9ff; Arruzza 2017: 116). Um das Spannungsfeld zwischen der Benennung patriarchaler Herrschaftslogik und gleichzeitig dessen diskursive Reproduktion zu navigieren, möchte ich an dieser Stelle eine komplexe, historisch gewachsene Herrschaftsstruktur wie das Patriarchat auf ihr grundlegendstes Merkmal herunterbrechen: den Prozess der cis-/heteronormativen Vergeschlechtlichung.

Vergeschlechtlichung beschreibt hierbei einen gesellschaftlichen Prozess, welche jedem Menschen anhand biologischer Merkmale eine Geschlechtsidentität und -rolle zuschreibt, welche in weiterer Folge als ‚natürlich‘ erscheinen (vgl. u.a. de Beauvoir 2023). Jene soziale Zuschreibung scheinbar angeborener Geschlechtsidentitäten und -rollen wird durch die ‚performative Wiederholung‘ vergeschlechtlichter Gesten, Handlungen und normierender Diskurse aufrechterhalten (sowie vice versa) und erfolgt entlang eines cis-/heteronormativen Rasters der hierarchisch organisierten Mann-Frau-Dichotomie (vgl. u.a. Arruzza 2017: 108ff; Butler 2023). Wenn ich also in dieser Arbeit auf die patriarchale Herrschaftslogik der cis-heteronormativen Vergeschlechtlichung hinweisen möchte, verwende ich simplifizierend den binären Terminus ‚Frau‘ oder ‚Mann‘, um beispielsweise zu beschreiben, dass als ‚Frauen‘ markierte Menschen tendenziell die gesellschaftliche Aufgabe zugeschrieben bekommen, (unbezahlte) Fürsorgearbeit zu übernehmen.

Queer- und transfeministische Theorien haben aufgezeigt, dass eine geschlechtliche Erfahrung sich realiter weder natürlich begründen, noch in binäre, starr determinierte Kategorien wie Mann/Frau subsumieren ließe (vgl. u.a. Enke 2012; Butler 2023). Auch für viele marxistisch

eine Grundlage boten, um „Hierarchien innerhalb der Ausgebeuteten und Unterdrückten zu schaffen, Gräben zu ziehen und Barrieren zu errichten“ (Arruzza 2017: 131), auf eine Synthese beider Systeme hin.

geprägte Feminist*innen gilt: Weder Geschlecht noch Sexualität würden „vorgesellschaftliche Wahrheiten“ (Kitchen Politics 2012: 18) repräsentieren, sondern würden sich als gesellschaftliche Konstruktionen historisch spezifisch ausdrücken (vgl. Arruzza 2017). Marxistische Feminist*innen können diskursfokussierte Analysen der *Queer Theory* um eine Betrachtung der politökonomischen Verhältnisse jedoch ergänzen:

„Die geschlechtlichen Normen, deren performative Wiederholung vergeschlechtlichte Subjekte hervorbringt, entsprechen den Anforderungen der heterosexistischen Arbeitsteilung kapitalistischer Gesellschaften.“ (Kitchen Politics 2012: 20)

Queere Personen bewegen sich nicht außerhalb einer re/produktiven kapitalistischen Arbeitsorganisation, sondern werden ebenso entlang der cis-/heteronormativen Vergeschlechtlichungslogik in jene eingeeignet, durch sie kontrolliert und ausgebeutet (vgl. Capper/Austin 2018; Lewis 2019). Somit verzichte ich an bestimmten Stellen dieser Arbeit auf die Verwendung binärer Termini, um auf patriarchale Unterdrückungserfahrungen hinzuweisen, die für queere Personengruppen gleichermaßen oder spezifisch gelten. An jenen Stellen nutze ich geschlechtsneutrale Umschreibungen oder die Selbstbezeichnung ‚queer‘ als Sammelbegriff für alle Personengruppen, welche die patriarchale Logik der Zwangsbinarität und Heteronormativität (un-)bewusst unterlaufen.

Eine weitere Leerstelle der in diesem Kapitel rezipierten Texte ist die Vernachlässigung von *race* in der Patriarchats- und Kapitalismuskritik. Anti-rassistische Feminist*innen kritisieren seit eh und je, dass sich patriarchale Unterdrückung für rassifizierte Personengruppen spezifisch ausdrücken würde (vgl. u.a. Spillers 1987; James 1974). Genauso wie kapitalistische und patriarchale Herrschaft miteinander in Widerspruch und Synergie geraten könnten, gilt dies auch für weiße Vorherrschaft, Patriarchat und Kapitalismus (vgl. u.a. James 1974; hooks 2000). Beispielsweise wird die reproduktive Arbeitskraft rassifizierter Frauen systematisch für die Reproduktion weißer und/oder wohlhabender Haushalte ausgebeutet, während die betroffenen Frauen in den Möglichkeiten, sich selbst zu reproduzieren, beschränkt werden (vgl. u.a. Davis 1998; Lewis 2019). Zur Beschreibung rassifizierter Personengruppen verwende ich in dieser Arbeit Selbstbezeichnungen wie ‚Schwarz‘, ‚*of Color*‘ oder ‚indigen‘.

Ich versuche in dieser Arbeit nicht die Interdependenz der unterschiedlichen Herrschaftsformen – und damit die Komplexität patriarchaler Unterdrückung – in ihrer Tiefe nachzugehen. Jedoch integriere ich in meine Analyse der marxistisch-feministischen Familienkritik das Wissen um jene Widersprüche und Synergien bestmöglich. Ich bin mir außerdem der Herausforderung

bewusst, welche in der Verwendung vergeschlechtlichter Termini liegt, denn sie werden *nie* die eben beschriebenen gesellschaftlichen Widersprüche hinreichend abdecken.

2.2.4. Begriffsdefinition: Institution Familie

Ich verstehe die vorliegende Arbeit *nicht* als eine Annäherung an einen möglichst präzisen Familien- oder Institutionsbegriff. Vielmehr soll eine vorläufige Definition von ‚Institution‘ und ‚Familie‘ helfen, die zu untersuchenden Kritiken an der Institution Familie zu verstehen und den anschließenden Vergleich zu erleichtern.

In der Soziologie wird die ‚Familie‘ als „soziale Einheit“ verstanden, welche „einem ständigen Wandel unterliegt“ (Dunkake 2010: 49). Während mikrosoziologische Perspektiven die Familie als eine „Kleingruppe, in der die Mitglieder entsprechend gesellschaftlich vorgegebenen geschlechts- und generationsspezifischen Rollen miteinander interagieren (z.B. König 1946, Murdock 1949, Tyrell 1978)“, definieren, resultiert eine makrosoziologische Begriffsbestimmung der Familie als „gesellschaftliche Institution [...], die für die Gesellschaft bestimmte Bedürfnisse beziehungsweise Funktionen erfüllt (z.B. Parsons 1955)“ (ebd.: 48). Beide Perspektiven sind für meinen Analyseprozess relevant, jedoch liegt der Schwerpunkt dieser Arbeit auf der gesellschaftlichen Funktion der Familie als Institution. Mein Verständnis einer ‚Institution‘ bezieht sich hierbei auf Émile Durkheim:

„Die kollektiven Handlungs- und Denkweisen [besitzen] eine Realität außerhalb der Individuen, die sich ihnen jederzeit anpassen müssen. Sie sind Dinge, die eine Eigenexistenz führen. Der Einzelne findet sie vollständig fertig vor. [...] Zweifellos spielt das Individuum bei ihrer Genese eine Rolle. [...] Es gibt [...] ein Wort, das [...] diese ganz besondere Art des Seins ziemlich gut zum Ausdruck bringt, nämlich das Wort Institution.“ (Durkheim 1991: 99f; zit. in: Wagner 1993: 464)

Somit verstehe ich auch die Institution Familie als ein soziales Phänomen, welches aus den Handlungen kollektiv wirkender Individuen hervorgeht, und wiederum gegenwärtig wie zukünftig die Handlungen von Individuen beeinflusst. Ich schließe aus der Definition Durkheims außerdem: Ein Individuum muss bei der Entstehung der Institution nicht beteiligt gewesen sein, um der Wirkungsweise der Institution auf die eigenen Handlungen ausgesetzt zu sein.

2.3. Methode

In der vorliegenden Arbeit erschließe ich mir im ersten Schritt hermeneutisch die Kritiken an der Institution Familie, vorgebracht von drei ausgewählten marxistisch geprägten, feministischen Autor*innen/-kollektiven in verschiedenen Textbeiträgen. Mein analytisches Vorgehen ist in drei konsekutive Kapiteln unterteilt: Kapitel 3 behandelt Alexandra Kollontais Kritik an der Familie, Kapitel 4 die Kritik der Kampagne *Wages for Housework* (WfH) und Kapitel 5 die Kritik Sophie Lewis'. Die Ergebnisse der Kapitel 3 bis 5 werden zur Beantwortung der Forschungsfrage in Kapitel 6 verglichen. Hierbei stütze ich mich auf die Methode des Theorievergleichs (Zapf 2018), bei welchem ich – vordefinierten Heuristiken folgend – nach den wesentlichen Gemeinsamkeiten und relevanten Unterschieden der Kritiken an der Institution Familie frage.

2.3.1. Hermeneutik

Unter Hermeneutik verstehe ich „[d]ie interpretative Rekonstruktion von Sinn-Konstellationen [...]“ (Sigwart 2018: 17). Diese Sinn-Konstellationen lassen sich in verschiedenen Ausdrucksweisen menschlicher Praxis interpretativ erschließen, beispielsweise in „Texte[n], Institutionen, gesellschaftliche[n] Routinen [...]“ (ebd.). Hierbei sei der hermeneutische Interpretationsprozess weder unberührt von den historisch-gesellschaftlich spezifischen Vorbedingungen des*der Interpretator*in, noch verlaufe er geradlinig von einem eindeutigen Ausgangspunkt auf einen eindeutigen Endpunkt zu (vgl. ebd.: 17-20). Stattdessen handle es sich eher um einen ‚zirkulären‘ Prozess des Verstehens (vgl. Schleiermacher 1977: 97; zit. in: Sigwart 2018: 19). Bei diesem zirkulären Prozess bringe ich als Interpretin meine Vorannahmen über das zu analysierende Material, in diesem Falle die Textinhalte und ihre Autor*innen, in den Prozess des Verstehens „produktiv“ ein (Gadamer 1987: 64; zit. in: Sigwart 2018: 20). Diese Vorannahmen müssen von meiner Seite aus kritisch überprüft werden und somit muss auch die Möglichkeit ihre Falsifizierung bestehen (vgl. ebd.). Der Zugang der Hermeneutik entspricht auch meiner unter Abschnitt 2.1. erläuterten Haltung als Forscherin.

Ein weiteres Charakteristikum der Hermeneutik sei, dass „[...] die Frage nach der Kontextabhängigkeit der Bedeutung von Texten“ (Sigwart 2018: 18) in der Analyse zentriert werden müsse. Da dies jedoch eine intensive Analyse des Textes als Text selbst (grammatische Deutung) einschließen würde, gehe ich zum Zwecke der Beantwortung meiner Forschungsfragen lediglich auf den historisch-spezifischen Entstehungskontext der Textinhalte

und Lebensrealitäten der Autor*innen ein (psychologische Deutung), um den hermeneutischen Interpretationsprozess zu unterstützen (vgl. Schleiermacher 1977: 77f; zit. in: ebd.). Dies soll ebenfalls die Frage nach der Intentionalität des Textes beinhalten, das bedeutet welcher Sinnzusammenhang mit den jeweiligen Textinhalten von Seiten des*r jeweiligen Autor*s*in an die Leser*innenschaft vermittelt werden soll (vgl. Sigwart 2018: 18f).

2.3.2. Theorievergleich

Basierend auf der von Holger Zapf (2018) vorgeschlagenen Methode⁷ des Theorievergleichs frage ich in dieser Arbeit vorwiegend nach Konvergenzen und Divergenzen zwischen den theoretischen Beiträgen der jeweiligen Autor*innen in Bezug auf die Kritik an und der Alternativvorschläge zu der Institution Familie. Um die Vergleichbarkeit der Beiträge bereits ex ante zu gewährleisten, müssten vorab sowohl die Anwesenheit „wesentliche[r] Gemeinsamkeiten“ (Zapf 2018: 40) belegt werden, als auch „die begründete Vermutung besteh[en], mindestens einen relevanten Unterschied aufzufinden“ (ebd.).

Eine notwendige Gemeinsamkeit sei hierbei, dass die zu analysierenden Texten theoretische Diskussionsbeiträge darstellen (vgl. Zapf 2018: 40f). Diese Vorgabe ist in meinen Augen gewährleistet, da alle für diese Arbeit ausgewählten Texte theoretische Beiträge zur feministischen Kritik an der Institution Familie mit unterschiedlich weitreichendem Einfluss auf den marxistisch-feministischen Kanon des letzten Jahrhunderts darstellen. Hierbei definiere ich den theoretischen Charakter der ausgewählten Texte über drei Merkmale: die Anwesenheit „ontologische[r] Aussagen“ sowie „normative[r] Forderungen“, welche über eine möglichst begriffskonsistente, elaborierte „Beschreibungssprache“ zum Ausdruck gebracht werden (Zapf 2013: 17f; zit. in: Zapf 2018: 40f).

Zwei zentrale Heuristiken sollen weiterhin vorab als auch im Analyseprozess die Vergleichbarkeit der ausgewählten Beiträge belegen:

- 1) ‚außertheoretische Faktoren‘: v.a. soziale Randbedingungen, wissenschaftliche Paradigmen, soziale Herkunft (vgl. Zapf 2018: 43) und zentrale Unterdrückungskategorien wie Geschlecht, und *race* sowie

⁷ Es sei hierbei strittig, ob der Theorievergleich für sich als Methode gilt, „[...] vielmehr greift er in der Regel auf andere Methoden der Erschließung des Materials – z.B. hermeneutische Interpretationen – zurück“ (Zapf 2018: 40).

- 2) der ‚theoretische Gehalt‘ in Bezug auf die Forschungsfrage (v.a. erkenntnistheoretische Grundlagen, zentrale Begriffe, Hypothesen und Argumente) (vgl. ebd.).

Die außertheoretischen Faktoren in den Vergleich einfließen zu lassen, ist in meinen Augen notwendig, um die Sinnzusammenhänge der Texte im Sinne der Hermeneutik erschließen zu können. Trotzdem fokussiert mein analytisches Vorgehen vor allem den Vergleich des theoretischen Gehalts. Ich erlaube mir, die Anzahl der Vergleichskriterien in beiden genannten heuristischen Kategorien im Laufe des Prozesses aufgrund von Platz- und Zeitlimitationen dieser Arbeit anzupassen. Ich greife an dieser Stelle nur einige wesentliche Gemeinsamkeiten und relevanten Unterschiede entlang eben genannter Heuristiken heraus, um die Vergleichbarkeit der theoretischen Beiträge und ihrer Autor*innen ex ante zu zeigen.

Alle ausgewählten Autor*innen haben sich im Laufe ihres Lebens, sowohl politisch als auch akademisch, mit Geschlechterverhältnissen im Kapitalismus vor allem in Bezug auf die Institution Familie auseinandergesetzt. Aufgrund der aktivistischen Hintergründe der ausgewählten Autor*innen handelt es sich bei den in der Arbeit analysierten Texten eher um politische Manifeste als wissenschaftliche Abhandlungen. Ihre Analysen und Kritiken bauen auf einem marxistischen Theoriehintergrund auf, welcher beispielsweise die Diversität an Begriffsdefinitionen, die Art der Hypothesen und die Richtung der aus der jeweiligen Analyse abgeleiteten Forderungen beschränkt und somit den Vergleich des theoretischen Gehalts der Texte erleichtert. Wie bereits in Abschnitt 2.1. erläutert, ist die Auswahl der Autor*innen und ihrer theoretischen Beiträge nicht wertfrei erfolgt, sondern ich fokussiere bewusst auf das marxistisch-feministische Spektrum, da ich den theoretischen Hintergrund und die damit einhergehenden politischen Grundhaltungen der Autor*innen im Wesentlichen teile. Die ideologische Nähe zu den Autor*innen gestaltet den Vergleich für mich als interessant, da sich die Ergebnisse dieser Arbeit auf meine eigene feministische Praxis auswirken können.

Relevante Unterschiede, welche vorab zwischen den Autor*innen ersichtlich sind, liegen vornehmlich in der Kategorie der außertheoretischen Faktoren. Kollontai, die Theoretiker*innen und Aktivist*innen der Kampagne *WfH* und Sophie Lewis leben und arbeiten als vorwiegend weiße (beziehungsweise weiß gelesene) FLINTA*-Personen in unterschiedlichen historischen Zeitkontexten zwischen Ende des 19. und Anfang des 21. Jahrhunderts, in verschiedenen Kulturkreisen und politischen Systemen (von den kapitalistischen U.S.A., über das sich ebenso in Systemkonkurrenz befindende westliche

Europa bis zur ehemalg realsozialistischen Sowjetunion). Ich gehe aufgrund meiner materialistischen Grundannahmen (vgl. Abschnitt 2.2.1.) sowie hermeneutischen Interpretationsmethodik (vgl. Abschnitt 2.3.1.) davon aus, dass die spezifischen historischen Grundvoraussetzungen die inhaltliche sowie formelle Auseinandersetzung der Autor*innen mit der Institution Familie sowie die theoretische Entwicklung alternativer Beziehungskonzepte beeinflusst und relevante inhaltliche Unterschiede zwischen den theoretischen Beiträgen mitbegründet haben.

Zapf (2018) sieht die Hauptmotivation hinter einem Theorievergleich in den Zielen repräsentiert, die „optimale Erklärung aufzufinden, [...] suboptimale Erklärungen auf vergleichender Basis kritisieren zu können“ (Zapf 2018: 41f) sowie „ein[en] Vergleich der normativen Konsequenzen von Theorien, andererseits der Vergleich ihrer argumentativen Überzeugungskraft“ (ebd.) anzustreben. Aufgrund der Zeit- und Platzlimitationen dieser Arbeit ist die Zielsetzung des Theorievergleichs dieser Arbeit weniger ambitioniert wie Zapf (2018) es vorschlägt. Stattdessen zielt der Theorievergleich dieser Arbeit lediglich auf die systematische und kritische Gegenüberstellung der zuvor ausgearbeiteten Kritikpunkte und Alternativvorschläge der jeweiligen Autor*innen ab, ohne eine heuristisch geleitete Bewertung der Ergebnisse, welche sich gegenseitig zum Vergleichsmaßstab haben, vorzunehmen.

3. Rote Liebe im Sozialismus: Familienkritik nach Alexandra Kollontai

„In place of the individual and egoistic family, a great universal family of workers will develop, in which all the workers, men and women, will above all be comrades.”
(Kollontai 1920: 259)

Alexandra Kollontai hat, folgt man dem Titel ihrer autobiografischen Aufzeichnungen, viele Leben gelebt (vgl. Volk 2022: 57). In eine bürgerliche Familie des russischen Zarenreichs hineingeboren, vollzieht Kollontai eine umfassende Selbstwandlung zu einer der „bedeutendsten Revolutionärinnen des 20. Jahrhunderts“ (ebd.: 8). Als illegalisierte sozialistische Oppositionelle und Rednerin, Volkskommissarin für Soziale Fürsorge während der Russischen Revolution, diplomatische Vertretung der Sowjetunion sowie Autorin setzt sie sich unermüdlich für die Emanzipation der internationalen und russischen Arbeiter*innenklasse, insbesondere der ihr zugehörigen Frauen, ein.

Kollontai gilt als feministische Koryphäe, auch wenn sie sich selbst nicht – aus Abgrenzung zur bürgerlichen Frauenbewegung – als Feministin bezeichnet hätte, so die Einschätzung

einiger Rezipient*innen (vgl. u.a. Lewis 2022: 50f). Die Befreiung der Frau *als* Arbeiterin ist für Kollontai eine notwendige Prämisse für eine erfolgreiche kommunistische Gesellschaft, dessen Entstehung mit der Russischen Revolution im Jahr 1917 in den Kinderschuhen steckt. In diesen Zeiten des Umbruchs bringt sie neue Liebes- und Beziehungskonzepte unter die sich emanzipierende Arbeiter*innenbewegung.

Kollontais kritische Perspektiven wirken korrigierend auf den Siegestaumel der Revolutionär*innen nach 1917: „[Kollontai’s writings] highlighted the gap between Soviet reality and socialism, [...], they raised questions of the nature of Soviet society and direction of its transformation“ (Holt 1977: 23f). Für ihre unermüdliche Angriffshaltung gegenüber historisch etablierten, patriarchalen und bürgerlichen Institutionen, wie der Ehe und der Familie, muss sie zeitlebens mit Kritik bis Verunglimpfung von sowohl den Gegner*innen als auch Befürworter*innen der Oktoberrevolution rechnen.

Die Umsetzung Kollontais antikapitalistischer, feministischer Ideen waren zu Zeiten revolutionärer Umbrüche, wenn auch nur kurz, zum Greifen nah. Heute sei “[d]er Kommunismus [...] zu einer Art Antiquität geworden” (Chukrov 2018: 123), es mangle an „Utopien von Kollektivität“ (Reuschling 2018: 122). Somit können Kollontais Utopien, wie diejenige des Familienabolitionismus, als eine Art „Retro-Zukunftsvisio[n]“ (Henning 2018: 124) in gegenwärtigen feministischen Debatten fungieren.

3.1. Hintergrund zur Person

Alexandra Kollontai wird 1872 in eine bürgerlich-liberale Familie des russischen Kaiserreichs hineingeboren, welche ihr bereits in der frühen Jugend genügend Anlass zur Rebellion bietet⁸, gleichzeitig die Räume bereitstellt, um diese Rebellion zu entwickeln (vgl. Volk 2022: 10ff). Ihre Privatlehrerin, welche Mitglied des russlandweiten Zusammenschlusses von gesellschaftskritischen Intellektuellen namens ‚Intelligenzija‘ war, nimmt großen Einfluss auf Kollontais politische Meinungsbildung und ermöglicht ihr erste Einblicke in sozialistisches Denken (vgl. ebd.).

⁸ Ihre Eltern verweigerten ihr die öffentliche Schulbildung und wollten ihre – im Jahr 1893 vollzogene – Liebesheirat mit Wladimir Kollontai für längere Zeit verhindern (vgl. Volk 2022: 11f).

Als Kollontai bei einem Besuch einer Textilfabrik im März 1896 erstmalig die prekären Lebens- und Arbeitsbedingungen der russischen Arbeiter*innenklasse sieht, erschüttert sie diese Erfahrung tiefgehend (vgl. ebd.; Holt 1977: 14). Sie schließt sich daraufhin dem illegalisierten revolutionären Flügel der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Russlands an, aus welchem im Zuge der Russischen Revolution die Kommunistische Partei der Sowjetunion (KPdSU) hervorgeht (vgl. Volk 2022: 13f). Sie beschäftigt sich mit dem Marxismus ihrer Zeit und kann zur Jahrhundertwende ein Studium der Nationalökonomie in Zürich aufnehmen, was ihr nur aufgrund der finanziellen Unterstützung ihrer Eltern gelingt (vgl. ebd.).

Kollontai bringt sich in aktuelle politische Debatten ein und ist mit prominenten Sozialist*innen des deutschsprachigen Raumes befreundet, unter ihnen beispielsweise Rosa Luxemburg (vgl. Volk 2022: 14f). Als Kollontais Eltern Ende des 19. Jahrhunderts versterben und sie sich nach jahrelangem Unwohlsein in der Ehe von ihrem Mann trennt, fällt es Kollontai leichter, ihren revolutionären Bestrebungen nachzugehen: „Jetzt hatte ich die Möglichkeit, mich vollständig meinem Ziele zu widmen: der revolutionären Bewegung Russlands und der Arbeiterbewegung der ganzen Welt“ (Kollontai 1970 [1926]: 37; zit. in: Volk 2022: 15).

Kollontai ist äußerst engagiert, sowohl in der Partei als auch der aufkommenden sozialistischen Frauenbewegung (vgl. u.a. Volk 2022: 20f). Immer wieder stößt Kollontai auf Ablehnung wegen der (vor allem feministischen) Thesen und Strategien, für welche sie lautstark einsteht (vgl. u.a. Lewis 2022: 100; Volk 2022: 21f, 45). Die Vehemenz, mit welcher sich Kollontai für ihre Ideen einsetzt, ist unter der Voraussetzung omnipräsenter, gesellschaftlich akzeptierter Misogynie, unter anderem vonseiten der Parteikader, beachtenswert:

„Kollontai believed that the liberation of women was only possible with the achievement of a socialist society, she remained within social democracy and fought for a greater understanding of the woman question. Such a decision demanded great courage, for it meant fighting deeply-rooted prejudices and it often meant fighting on one's own.“ (Holt 1977: 16)

1917 bricht die Russische Revolution aus, welche eine immense politische Umwälzung für die russische Bevölkerung, aber auch in der internationalen Gemeinschaft, darstellt. Während dieser umbruchsreichen Zeit setzt sich Kollontai, als von Wladimir I. Lenin berufene Volkskommissarin für soziale Fürsorge, unermüdlich für Verbesserung der Lebensumstände der Arbeiter*innenklasse, allem voran der Frauen, ein (vgl. Volk 2022: 30-38). Sie kehrt ihrer politischen Heimat letztendlich den Rücken, als sich das Zentralkomitee unter Führung Lenins

entschließt, die von ihr miterstrittenen Verbesserungen kurz nach den revolutionären Umbrüchen zurückzunehmen (vgl. Volk 2022: 44ff).

Kollontais Nonkonformismus ist vermutlich ein Grund für ihr politisches und auch privates Isolationserleben (vgl. Holt 1977: 18f). Die enttäuschenden Beziehungserfahrungen mit Männern, in Kombination mit ihrem ideellen Anspruch an revolutionäre Beziehungsführung, lassen sie ein vorwiegend lediges Leben führen:

“The male revolutionary usually had a wife and family which provided moral support and a refuge from the reverses and disappointments of political life. The women revolutionaries [...] like Kollontai or Inessa Armand they were single women who were not called upon to provide but consequently did not enjoy those benefits of domestic warmth and security.” (ebd.: 18)

Als Schriftstellerin zahlreicher Romane und Erzählungen verarbeitet Kollontai nicht nur ihre politischen Vorstellungen, sondern ebenso – so Katharina Volks (2022: 47ff) Interpretation – ihre privaten Konflikte und damit verbundenen Schmerz in- und außerhalb romantischer (Hetero-)Beziehungen. Neben Romanen veröffentlicht sie eine Vielzahl von Tagebucheinträgen, wissenschaftlichen Abhandlungen und politischen Reden (vgl. Volk 2022: 8, 21). Diese sind hilfreich, um ihre theoretische Basis und ihr politisches Wirken weitestgehend zu rekonstruieren.

3.2. Theoretische Basis und politisches Wirken

Kollontais Kritik an der bürgerlichen Familie und den ihr inhärenten Beziehungs- und Geschlechtervorstellungen begleiten sie beinahe ihr gesamtes Leben. Bereits als junge Frau rebelliert sie gegen die Vorstellungen ihrer bürgerlichen Eltern aus ökonomischen Motiven zu heiraten; stattdessen wählt sie einen Ehemann aus Liebe (vgl. Volk 2022: 12). Ihre Hoffnungen, das selbstgewählte Familienleben brächte die erwünschte Emanzipation vom Elternhaus und eine Möglichkeit, ihre Schriftstellerinnenkarriere zu beginnen, wurden bald enttäuscht:

„Ich mochte nicht so leben wie alle meine jungvermählten Freunde und Bekannten. Der Mann geht arbeiten, während die Frau zu Hause bleibt, sich entweder in der Küche zu schaffen macht, sich die Rechnungen vom Kaufmann vornimmt oder sich anzieht, um Besuche zu machen.“ (Kollontai 1939: 31)

Um die Jahrhundertwende setzt sie ihre Kritik in die Tat um, und verlässt Mann und Kind, um in Zürich Nationalökonomie zu studieren. Ihre wissenschaftliche und politische Karriere beginnt.

Den Einflüssen zeitgenössischer marxistischer Theorien ausgesetzt, nimmt Kollontai sich schnell den Fragen nach den Interessen und der Organisierung der internationalen Arbeiter*innenklasse an; eine historisch-materialistische Perspektive lässt sich tendenziell in all ihren wissenschaftlichen und politischen Schriften finden (vgl. Reuschling 2010; Volk 2022: 13, 34f). Mit ihren Parteigenoss*innen strebt sie langfristig die Überwindung des Kapitalismus und die Etablierung einer kommunistischen Gesellschaft in Russland an (vgl. u.a. Volk 2022: 16ff).

Jedoch kritisiert Kollontai die fehlende Auseinandersetzung mit den spezifischen Interessen der Frauen innerhalb der Arbeiter*innenklasse (vgl. Volk 2022: 17ff). „Kollontai [...] verortete die schöpferische Kraft des Wandels historisch bei den Frauen und bei der Arbeiterklasse“ (ebd.: 9) und tritt somit vehement für die Organisierung von Frauen *als* Arbeiterinnen ein (vgl. ebd.: 19ff). Kollontai knüpft in ihrer Analyse der gesellschaftlichen Stellung der Frau an deren Stellung in den Produktionsverhältnissen an. Hierbei bezieht sie sich auf Friedrich Engels‘ These, dass die Entstehung des Privateigentums historisch wesentlich die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern hervorgebracht habe (vgl. Kollontai 1921a: II. Vorlesung). Die Frau sei somit erst dann befreit, wenn das Privateigentum, im ökonomischen wie ideologischen Sinne, überwunden sei (vgl. ebd.: X. Vorlesung). Damit grenzt sich Kollontai deutlich von der bürgerlichen Frauenbewegung ab:

„Es sieht jedoch jeder ein, dass der Frau eine endgültige Gleichberechtigung und Befreiung unter dem Kapitalismus verwehrt ist. Die Lösung der Frauenfrage ist praktisch erst in einem solchen Produktionssystem lösbar, in dem die Frau voll als eine nützliche Arbeitskraft anerkannt wird, die nicht nur für das Wohlergehen der eigenen Familie, sondern für das der Gesamtgesellschaft arbeitet.“ (ebd.: VIII. Vorlesung)

Kollontai will somit nicht nur politische Teilhabe von Frauen stärken, sondern sieht für die endgültige Befreiung der Frau, ihren Eintritt in die Erwerbsarbeit als notwendige Voraussetzung an (vgl. Volk 2022: 22).⁹

Anfang des 20. Jahrhunderts ist die politische Auseinandersetzung mit der Institution Familie verbreitet, welche sich vor allem auf theoretische Beiträge von Frühsozialisten wie Friedrich Engels und August Bebel stützt, so auch im Falle Kollontais (vgl. Reuschling 2010). Für Kollontai sei hierbei der Wandel in den Klassenverhältnissen immer an einen Wandel in den

⁹ Die allgemeine Arbeitspflicht, die Frauen das Recht auf Erwerbsarbeit einräumte, wurde kurz nach der Oktoberrevolution 1917 unter Kollontais Mitwirken eingeführt (vgl. Volk 2022: 30).

„Beziehungen zwischen den Geschlechtern und die Ausarbeitung eines Moralkodexes, der diese Beziehungen zu regeln hat“ (Kollontai 1918a: 99) geknüpft. Traditionelle Beziehungskonzepte, welche in Form der monogamen Ehe und Kleinfamilie in jeder gesellschaftlichen Klasse – und vor allem zum Nachteil der Frauen – gelebt würden, lehnt Kollontai entschieden ab (vgl. u.a. Kollontai 1920; 1921b). In dieser umbruchsreichen Zeit fordert Kollontai ihre Genoss*innen auf, „neu[e] Lebens- und Liebensweisen“ (Volk 2022: 41) im Interesse einer sich emanzipierenden Arbeiter*innenklasse zu denken und zu leben, sonst lasse sich die Etablierung der kommunistischen Gesellschaft in der jungen Sowjetunion nur schwer realisieren (vgl. Scherer 2018: 10; Volk 2022: 39ff).

In ihrer Rolle der Volkskommissarin ab 1917 und als Vorsitzende der Frauenabteilung des Zentralkomitees der KPdSU ab 1920 hat Kollontai Einfluss auf die „fortschrittlichste Ehe- und Familiengesetzgebung, die die Welt je gesehen hatte“ (Adamczak 2018: 80). Die neue Gesetzgebung untergräbt die von Kollontai kritisierten Familien- und Beziehungskonzepte und stärkt die Stellung der Frau in der Gesellschaft (vgl. Kollontai 1921; Kollontai 1922; Volk 2022: 30f). Beispielsweise werden Ehescheidungen erleichtert, Frau und Mann sowie uneheliche und eheliche Kinder zumindest formell gleichgestellt sowie das Recht auf Schwangerschaftsabbruch durchgesetzt (vgl. Volk 2022: 30f). Kollontais besondere Aufmerksamkeit gilt hierbei dem Mutterschutz, welchen sie während ihrer kurzen Amtstätigkeit wesentlich ausbaut (vgl. ebd.). Für Kollontai gilt Mutterschaft als „soziale Funktion“ (Volk 2022: 31; Herv. im Orig.), welche Frauen im Dienste des Kollektivs nachzukommen hätten. Um Frauen zwar nicht von ihrer Mutterrolle *per se*, jedoch der damit assoziierten Sorgetätigkeit zu entlasten, tritt Kollontai weiterhin für den Aufbau sogenannter ‚Kommunalka‘ (Hauskommunen) ein, in welchen Reproduktionsarbeit kollektiviert werden sollte (vgl. Volk 2022: 36, 42).

Viele der von Kollontai miterstrittenen Verbesserungen für den weiblichen Teil der Arbeiter*innenklasse werden mit der Einführung der Neuen Ökonomischen Politik (NEP) 1921 von ihrer Partei, zu Kollontais Enttäuschung, zurückgenommen (vgl. Volk 2022: 30, 42ff). Die Rücknahme der Verbesserungen für die Situation der Arbeiterinnen wird unter Josef W. Stalins Herrschaft weitergeführt (vgl. Reuschling 2010); die von Kollontai scharf kritisierten „Familienbande und ihre biopolitischen und ideologischen Funktionen [wurden] nicht weiter gelockert, sondern im Gegenteil wieder gestärkt“ (Vanackere/Reimann 2018: 109f). Die politische Frustration und Trennung von ihrem damaligen Lebensgefährten lassen sie um

Versetzung ins Ausland bitten; ein Wunsch, der ihr von Stalin im Herbst 1922 erfüllt wird (vgl. Volk 2022: 45f). In Norwegen nimmt Kollontai als „erste Frau und noch dazu eine Kommunistin“ (Volk 2022: 49) den diplomatischen Dienst für die damals noch junge Sowjetunion auf. Sie übt die Tätigkeit als Diplomatin 25 Jahre bis zu ihrem Tod im Jahr 1952 aus (vgl. ebd.: 49f, 57).

Alexandra Kollontai erhält von der Kommunistischen Partei zweimal offizielle Auszeichnungen für ihre Verdienste (vgl. Holt 1977: 23) Ihr Wirken bleibt jedoch bereits zu Lebzeiten häufig unerwähnt; ein offizieller Nachruf vonseiten der Partei bleibt aus, was angesichts ihres Engagements und Einsatzes für die Partei auffällig erscheint (vgl. Volk 2022: 57). Ihre zahlreichen überlieferten Schriften seien anscheinend nie als gefährlich genug gewertet, um zum Zwecke politischer Säuberung in der Sowjetunion vernichtet zu werden, vermutet Alix Holt (1977: 13). Kurzzeitig werden Kollontais Ideen von den Bewegungen der 1968er Jahre (vgl. Adamczak 2018: 86), und „immer dann [...], wenn die Frage nach dem ‚guten Leben‘ auftauchte“ (Volk 2022: 8), rezipiert.

Erst seit Kurzem wird Kollontai erneut wiederentdeckt (vgl. Vanackere/Reimann 2018: 13); ihre Ideen bilden die Basis vieler moderner feministischer Utopien (vgl. u.a. Lewis 2022). Dabei sollen die Schwächen ihrer Analysen nicht ausgeblendet werden. Trotz Kollontais dezidiert feministischer Werthaltung argumentiert sie an vielen Stellen androzentrisch (vgl. Kitchen Politics 2012: 12). Beispielsweise sieht Kollontai die Befreiung der Frau in einer Vermännlichung ihrer Lebensweisen: „[D]ie ‘neue Frau‘ möge lernen, ‘wie der Mann aus einem Liebeskonflikt nicht mit gebrochenen Flügeln, sondern mit gestähltem Herzen hervorzugehen’“ (Kollontai 1978: 66; zit. in: Volk 2022: 48f). Ebenso nimmt Kollontai den Kausalzusammenhang zwischen patriarchaler Unterdrückung und der re/produktiven Arbeitsteilung nicht zum Anlass, von orthodox-marxistischen Annahmen loszulassen: „Socializing care is a sine qua non of socialism; but this is because, for Kollontai, work, not care, is what ultimately makes history“ (Lewis 2022: 52f).

Bei aller feministisch motivierten Kritikfreudigkeit hält sich Kollontai außerdem in wichtigen Momenten der Geschichte mit ihrer Kritik zurück. Beispielsweise hat sie sich nie deutlich und explizit zu den Verbrechen unter Stalin geäußert (vgl. Volk 2022: 50ff). „Ihre Stalinverdrängung – und darin muss sie eine Meisterin gewesen sein – war wohl eine Überlebensstrategie“, vermutet Christiane Bauermeister (2018: 88). Auffällig sei außerdem, so

Katharina Volk (2022: 56), dass der Angriff Deutschlands auf die Sowjetunion, der Zweite Weltkrieg ab 1941 im Allgemeinen und der Holocaust nicht in Kollontais Niederschriften zu finden seien.

Es bleibt weiterhin zu erwähnen, dass sich in Kollontais Arbeiten Reproduktion von Rassismus, Ableismus, Hetero- und Cisnormativität finden lassen, welche in der Rezeption Kollontais mitgedacht werden müssen (vgl. Adamczak/Bauermeister/Braband 2018: 95; Volk 2022: 9f). Trotz der Legitimität dieser Kritikpunkte müssen Kollontais, den Horizont der Feminismen des 21. Jahrhunderts übersteigenden, Ideen entsprechend gewürdigt werden (vgl. Adamczak 2018: 96).

3.3. Zentrale Kritikpunkte an der Institution Familie

Die Jahre unmittelbar nach der Oktoberrevolution sind von einem Nebeneinander unterschiedlichster Ideen geprägt, welche um Umsetzung ringen (vgl. Kollontai 1918b: 238f). An diesem Ringen ist auch die Revolutionärin Alexandra Kollontai beteiligt, welche ihre Ideen mittels einer Vielzahl von Texten in die Arbeiter*innenbewegung bringt und an ihrer Umsetzung in der Rolle der Volkskommissarin arbeitet (vgl. Kollontai 1920: 250).

Kollontai zufolge hätten die Revolutionsjahre, die sexuelle Beziehung zwischen den Geschlechtern auf eine reine Bedürfnisbefriedigung ohne zugehörige Liebesgefühle, auf den „nackte[n] Instinkt der Reproduktion“ (Kollontai 1922: 65) reduziert. Den Ursprung dieser „sexuelle[n] Krisis“¹⁰ (Kollontai 1918a: 100) findet Kollontai größtenteils in den „äußeren, sozioökonomischen Verhältnisse[n]“ (ebd.), welche gezielt von den Revolutionär*innen umgestaltet werden müssten (vgl. Volk 2022: 41). Hierbei nimmt Kollontai ebenso die emotionalen Erfahrungen in den Blick, welche die materiellen Bedingungen einer Gesellschaft in den Menschen entstehen ließen; die Ausformung einer bestimmten „individualistischen Psyche“ (Kollontai 1918a: 100) der Menschen reproduziere die Krise in den Geschlechts- und Liebesbeziehungen der Bevölkerung.

¹⁰ Kollontai beschreibt mit dem Begriff der ‚sexuellen Krisis‘ die Kämpfe um Hegemonie alter und neuer Beziehungs- und Umgangsweisen, welche sich ähnlich einer „Infektionskrankheit [...], die weder Rang noch Stand kennt“ (Kollontai 1918a: 98) in der russischen Gesellschaft während der revolutionären Umbrüche verbreiten. Hierbei seien vor allem heteronormative Liebesbeziehungen, und somit auch die Beziehung zwischen den (bei Kollontai binär verstandenen) Geschlechtern: „Zu diesen Problemen gehört auch die Frage [...] – das ‚Rätsel der Liebe‘, mit anderen Worten, die Frage nach den Beziehungen zwischen den Geschlechtern“ (Kollontai 1922: 64).

In dieser gesellschaftspolitischen Krise der Geschlechter- und Sexualitätsverhältnisse würden, konservative Kräfte das Gewohnte der Beziehungen – die bürgerliche Kleinfamilie und monogame Ehe – auf jeden Fall erhalten wollen, warnt Kollontai ihre Genoss*innen (Kollontai 1918b: 237ff). Für die Institution der bürgerlichen Familie wird es in der kommunistischen Gesellschaft jedoch keinen Platz mehr geben, zeigt sie sich überzeugt (vgl. u.a. Kollontai 1920). Wie Alexandra Kollontai diese These begründet, wird im Folgenden exploriert.

3.3.1. Von der feudalen zur bürgerlichen Familie

Kollontai definiert die Institution Familie hierbei als historisch und kulturell spezifisches gesellschaftliches Konstrukt, welches sich in Abhängigkeit von den Veränderungen der ökonomischen Verhältnisse wandle (vgl. Kollontai 1920: 250; Kollontai 1921b: 47). Sie bezieht sich auf Friedrich Engels, welcher Ende des 19. Jahrhunderts die These aufstellt, familiäre Beziehungen verlören an politökonomischer Bedeutung, wenn sich die gesellschaftliche Arbeit weiterentwickle (vgl. Kollontai 1921b: 47f). Mit der weltweit voranschreitenden Verbreitung kapitalistischer Produktionsverhältnisse, der damit einhergehenden Mechanisierung und Weiterentwicklung der Produktion sowie der Hegemonie der Lohnarbeit würden, Kollontai zufolge, alte Familien- und Beziehungsformen verdrängt; die ‚neue‘ bürgerliche Familie habe bereits gegenüber der ‚alten‘ feudalen Familie an gesellschaftlicher Bedeutung verloren (Kollontai 1920: 251f).

Im Feudalismus habe der Familienhaushalt als Subsistenzwirtschaft den Dreh- und Angelpunkt der materiellen Absicherung dargestellt, bei der alle Familienmitglieder beizutragen hätten (vgl. Kollontai 1920: 253f; Krottenthaler 2017). Die Mütter, Ehefrauen und Töchter der Familien würden das Familieneinkommen durch hauseigene Produktionen (beispielsweise Handwerk) sichern und somit die Reproduktion der Familie mittels Hausarbeit und Kindererziehung gewährleisten:

„In our grandmother’s day, all this domestic work was necessary and beneficial; it ensured the well-being of the family. [...] The interests of the whole nation were involved, for the more work the woman and the other members of the family put into making cloth, leather and wool (the surplus of which was sold in the neighbouring market), the greater the economic prosperity of the country as a whole.“ (Kollontai 1920: 253f)

Kollontai zufolge habe der Übergang von feudalen zu kapitalistischen Produktionsverhältnissen die Institution Familie von den vormals mehrgenerationell

organisierten Hausgemeinschaften auf voneinander isolierte Kernfamilien schrumpfen lassen, welche lediglich konsumieren, jedoch nicht mehr produzieren würden (vgl. Kollontai 1920: 254).¹¹ Die bürgerliche Kleinfamilie sei nunmehr die kleinste ökonomische Gesellschaftseinheit und fungiere lediglich als Erzieherin der jüngsten Generation einer Gesellschaft (vgl. ebd.: 253).

3.3.2. Der patriarchale Charakter der bürgerlichen Familie

Zu Zeiten Kollontais geht eine Vielzahl der Frauen der Arbeiter*innenklasse einer Lohnarbeit nach (Kollontai 1921a: X. Vorlesung). Der Eintritt der Frauen in die Erwerbsarbeit hätte die Ungleichheit der Geschlechter reduzieren müssen, so Kollontai, jedoch sei das Gegenteil der Fall (vgl. ebd.). Kollontai sucht den Grund der Geschlechterungleichheit in der Herrschaft der Bourgeoisie, welche sich kapitalistisch *und* patriarchal ausdrücke (vgl. ebd.: VIII. Vorlesung, X. Vorlesung). Die Lohnarbeiter*innen sowie Maschinen der kapitalistischen Fabriken hätten das Kollektiv der feudalen Familie und die in ihr von Frauen geleistete produktive Hausarbeit (beispielsweise handwerkliche Produkte) ersetzt (vgl. Kollontai 1920: 254). Die geschlechtliche Arbeitsteilung, manifestiert in der bürgerlichen Familie, verurteile die Frau nur mehr „zu nebensächliche[n] Aufgaben“ (Kollontai 1921a: II. Vorlesung), was einer Verschlechterung ihrer gesellschaftlichen Position gegenüber der Verrichtung ‚produktiver‘ Hausarbeit innerhalb der feudalen Familie darstelle (vgl. Kollontai 1920: 254f; vgl. Kollontai 1921a: II. Vorlesung). Die von Kollontai als ‚unproduktiv‘ bezeichneten reproduktiven Tätigkeiten im Schoße der Familie sowie der Eintritt in die Lohnarbeit führe zu einer immensen Doppelbelastung der Arbeiterinnen, welche ihren Arbeiten kaum gerecht werden könnten (vgl. Kollontai 1920: 252ff). Während der männliche Arbeiter als Hauptversorger seiner Kleinfamilie in eine Vermittlerrolle mit dem Kapital gezwungen werde, sei die Frau nicht nur dem Kapitalisten untergeordnet, sondern außerdem „zu einem Dasein als Ehefrau, Familienmitglied und lebendiges Anhängsel des Mannes degradiert“ (Kollontai 1921a: VII. Vorlesung).

Somit ergebe sich die widersprüchliche Situation, dass die herrschende bürgerliche Klasse dank der Kleinfamilie nicht für die Kosten der Reproduktion von Arbeitskraft aufkommen müsse,

¹¹ Diese Aussage Kollontais baut auf der Vorstellung, reproduktive (Haus-)Arbeit sei nicht im marxistischen Sinne als ‚produktiv‘, das bedeutet Mehrwert produzierend, zu verstehen (vgl. Kollontai 1920: 254f). Diese orthodox-marxistischen Vorstellung wurde von vielen nachfolgenden, marxistischen Feminist*innen zurückgewiesen (vgl. u.a. Reuschling 2010).

jedoch die Reproduktion der Arbeitskraft aufgrund der Mehrfachbelastung der Frauen gefährdet sei (vgl. Kollontai 1920: 257). Die Kinder der Arbeiter*innenklasse, welche ihre Bezugspersonen wenig zu Gesicht bekämen, litten, Kollontai zufolge, unter emotionaler und erzieherischer Vernachlässigung: „The family is supposed to bring up the children, but in reality proletarian children grow up on the streets“ (ebd.: 256). Die bürgerliche Kleinfamilie sei somit in den Augen Kollontais ineffizient im Umgang mit den materiellen Ressourcen einer Gesellschaft und der Arbeitszeit von Frauen, welche über das Kollektiv verteilt werden könne (vgl. Kollontai 1921b: 49). Es sei somit nicht erstaunlich, dass der Anfang des ‚Zerfalls‘ der Familie eingeläutet sei – eine Entwicklung, welche Kollontai im Laufe der revolutionären Umwälzungen der Produktionsverhältnisse hin zu einer kommunistischen Gesellschaft sich weiter zuspitzen sieht (vgl. Kollontai 1920: 253).

3.3.3. Die bürgerliche Moral

Der Übergang von feudalen zu kapitalistischen Verhältnissen führt nicht nur zur Entwicklung spezifischer Beziehungsstrukturen wie der Institution der bürgerlichen Familie, sondern ebenso zu diesen Strukturen inhärentem Liebes- und Beziehungsbewusstsein, welches von Kollontai als ‚bürgerliche Moral‘ bezeichnet wird (vgl. Kollontai 1918b: 238f). Als Ausdruck herrschender Ideologie stelle die bürgerliche Moral ein Herrschaftsinstrument im Interesse der Bourgeoisie dar: „Liebe ist eine seelische Emotion (ein Gefühl) verbindenden und folglich organisierenden Charakters. Die große verbindende Kraft der Liebe wurde von der Bourgeoisie ausgezeichnet verstanden und eingesetzt“ (Kollontai 1922: 68).

Die bürgerliche Moral suggeriere, so Kollontai, dass eine Erlösung von den Härten des kapitalistischen Alltages in der Beziehung zu einer einzigen (romantischen) Bezugsperson gefunden werden könne (vgl. Kollontai 1918b: 240). Die Vorstellung lediglich für den*die romantische Partner*in Zuneigung empfinden zu wollen oder zu können, resultiere in absoluten Besitzansprüchen (vgl. Kollontai 1922: 70). Darin verstecke sich eine gewisse Herrschaftsfunktion:

„Der Anspruch auf ein Eigentumsrecht an der ganzen geistigen und seelischen Welt seines Liebespartners wurde erhoben von der bourgeoisen Klasse, und zwar zum Zwecke der Befestigung der Familienbande, die ihnen in der Periode ihres Kampfes um die soziale Vorherrschaft Dauerhaftigkeit und Stärke geben sollten.“ (Kollontai 1918a: 102)

Mit diesem Eigentumsdenken in der Liebe würde außerdem eine Reihe von destruktiven Gefühlszuständen einhergehen, welche den Interessen der Arbeiter*innenklasse diametral gegenüberstünden (vgl. Kollontai 1922: 73f). Über „[d]as Gefühl der Eifersucht“ schreibt Kollontai als „trennendes Prinzip, deswegen ist es aus Sicht des kommunistischen Kollektivs inakzeptabel“ (Kollontai 1921b: 59). Die „Ausschließlichkeit in der Liebe“ (Kollontai 1922: 70) führe zu der Vorstellung des emotionalen ‚Fremdgehens‘ als nicht ertragbares Leid (vgl. Kollontai 1918b: 243). Außerdem bedeute das unrealistische Versprechen des bürgerlichen Liebesideals unausweichliche Enttäuschung und emotionale Einsamkeit (vgl. Kollontai 1922: 66). Sich der*dem Eine*n physisch und psychisch zu ergeben, gehe weiterhin mit wenig Anstrengung einher, die Seelenwelt der jeweils begehrten Person *tatsächlich* in Tiefe zu verstehen (Kollontai 1918b: 240f). Somit bliebe das Liebesgefühl der Menschen eindimensional und beschränkt, anstatt sein volles Potenzial, in die Breite wie in die Tiefe, zu entfalten (vgl. Kollontai 1922: 72ff).

Die Wirkmacht der bürgerlichen Moral und das ihr inhärente Eigentumsdenken sei hierbei nicht ausschließlich auf das romantisch-sexuelle Begehren begrenzt, sondern äußere sich auch im hierarchischen Charakter der Eltern-Kind-Beziehung: „[T]here is no more room for the old proprietary attitude which says: „These are my children. I owe them all my maternal solicitude and affection. [...] I have no time for other children”“ (Kollontai 1920: 259).

Die Beziehungen zwischen den Geschlechtern seien ebenso mit der proprietären bürgerlichen Moral durchzogen (vgl. Kollontai 1920: 242; Kollontai 1921b: 54-57). Das sexuelle und Beziehungsverhalten der Frau werde, im Unterschied zum Mann, auf das Schärfste kontrolliert (vgl. Kollontai 1918b: 244f). „[D]as sklavische Aufgeben der Persönlichkeit der Frau in der Liebe“ (Kollontai 1922: 74) stehe der „männliche[n] Selbstgefälligkeit oder fehlende[n] Feinfühligkeit, was zweifellos die Entwicklung von Kameradschaftsgefühlen beeinträchtigt“, (ebd.: 71f) gegenüber.

Die genannte emotionale Dysfunktionalität, die institutionalisierte „Isolierung des Ehepaares als einzelne Einheit“ (Kollontai 1921b: 57) und die strukturelle Benachteiligung der Frau und unehelicher Kinder unterbänden kollektivistisches Denken und Zusammenleben – und würden, nicht zuletzt, „die Psyche des modernen Menschen entstellen“ (Kollontai 1918a: 105). Es brauche also „eine Revolution in der Weltanschauung, in den Gefühlen, in der Seelenstruktur der arbeitenden Menschen“ (Kollontai 1922: 63), welche die Arbeiter*innenklasse vereinen

und die Geschlechterbeziehungen von ihren patriarchalen Fesseln befreien könne. Kollontais detaillierte Ausführungen, wie diese Revolution der Liebes- und Beziehungsweisen aussehen könnte, sind Gegenstand des nächsten Abschnitts.

3.4. Alternativen

„Our job is to decide which aspects of our family system are outdated, and to determine what relations between the men and women of the working and peasant classes and which rights and duties would best harmonise with the conditions of life in the new workers' Russia.” (Kollontai 1920: 251)

Wie bereits erwähnt sind die Jahre der Russischen Revolution gezeichnet von Umbrüchen, Widersprüchlichkeiten und Spannungen. In dieser umkämpften Zeit will Kollontai die Entwicklung neuer Beziehungs- und Liebesweisen nicht den reaktionären Kräften überlassen. Ganz im Gegenteil, Kollontai erwartet von sich selbst und ihren Genoss*innen der sich emanzipierenden Arbeiter*innenklasse den Weg zu weisen (vgl. Kollontai 1918a: 110f).

Hierbei sei die für Kollontai notwendige „psychische Reform“ (Kollontai 1918a: 101) durch die „tiefschürfend[e] Umformung unserer nationalökonomischen Verhältnisse in der Richtung des Kommunismus“ (ebd.) bedingt. In anderen Worten: Das Erschaffen neuer ökonomischer Strukturen ermöglicht erst das Erleben neuer Beziehungs- und Liebesweisen der sich emanzipierenden kommunistischen Subjekte. Die Revolutionär*innen müssten sich der transformativen Potenziale einer, aus materiellen Veränderungen hervorgehenden Moral der Arbeiter*innenklasse bewusstwerden, um ihre Umsetzung und Verbreitung anzustreben, so Kollontai (vgl. Kollontai 1921b: 51; Volk 2022: 41f).

3.4.1. Die Familie der Arbeiter*innenklasse

Der ökonomische Umbau der jungen Sowjetunion von einer kapitalistischen Produktionsweise hin zu einem „geeinten Produktionsplan und eine[m] kollektiven gesellschaftlichen Verbrauch“ (Kollontai 1921b: 49), macht die Familie in ihrer Rolle als „wirtschaftlich-sozial[e] Einheit“ (ebd.: 50) überflüssig, so Kollontai. Um die Transformation des sich bereits im Zerfall befindenden bürgerlichen Familienmodells gezielt anzutreiben, schlägt Kollontai die Vergesellschaftung beziehungsweise Verstaatlichung reproduktiver Arbeit vor: „The individual household is dying. It is giving way in our society to collective housekeeping“ (Kollontai 1920: 255). Alle jene reproduktiven Tätigkeiten (beispielsweise Mahlzeiten

vorbereiten, Wäsche waschen, Kinderziehung), die unter Herrschaft der Bourgeoisie von den Hausarbeiterinnen isoliert im Eigenheim erledigt werden, sollten von nun an in der kommunistischen Gesellschaft im Kollektiv organisiert werden (vgl. ebd.). Kollontai sieht den aufkeimenden Arbeiter*innenstaat der jungen Sowjetunion in der Pflicht, Eltern und insbesondere Mütter beim Kinderkriegen und bei der Erziehung einen Großteil der Arbeit abzunehmen (vgl. ebd.: 258).¹² Dies solle vor allem den Frauen mehr freie Arbeitszeit in der Produktionssphäre verschaffen:

„The workers’ state aims to support every mother, married or unmarried, while she is suckling her child, [...] in order to give women the opportunity to combine work in society with maternity.“ (ebd.: 257)

Dies würde nicht nur die effiziente Erledigung dieser Aufgaben sicherstellen, sondern außerdem die Frau von ihrer Doppelbelastung befreien, so Kollontais Vision (vgl. ebd.: 255f).

Durch die Unterstützung bei der Verrichtung reproduktiver Tätigkeiten durch den Arbeiter*innenstaat verliere die jeweilige Erziehungsperson, insbesondere die Mutter, das ‚Vorrecht‘ an ihren Kindern: „The worker-mother must learn not to differentiate between yours and mine; she must remember that there are only our children, the children of Russia’s communist workers“ (Kollontai 1920: 259). Kollontai betont gleichzeitig mehrfach, kein Interesse an der Auflösung oder Zerstörung der Bindung eines Elternteils zu seinem Kind zu haben (vgl. ebd.: 258). Die Eltern hätten somit das „Recht auf geistig-seelischen Kontakt zum Kind und dessen Beeinflussung“ (Kollontai 1921b: 52). Es gehe ihr letztendlich darum, die Kleinfamilie zu überwinden, um Liebe, Zuneigung und gegenseitige Hilfe innerhalb der Arbeiter*innenklasse, der „great universal family of workers“ (Kollontai 1920: 259), zu finden.

3.4.2. ‚Der geflügelte Eros‘

„Die Gesellschaftsordnung, die auf Solidarität und Zusammenarbeit beruht, erfordert jedoch, dass die jeweilige Gesellschaft über ein hochentwickeltes ‚Liebespotenzial‘ verfügt, d.h. zum Empfinden gegenseitiger Sympathie fähig ist.“ (Kollontai 1922: 68)

Alexandra Kollontai knüpft den Wandel in den familiären und ehelichen Beziehungsweisen an die Entwicklung eines neuen Liebesbegriffes. Hierbei entwirft Kollontai das Ideal des

¹² Bereits während Kollontais Tätigkeit als Volkskommissarin wurden öffentliche Strukturen insbesondere für die Kindererziehung (beispielsweise Krippen, Kindergärten, Gesundheitsversorgung) geschaffen, um die Monopolisierung der Erziehungsverantwortung auf ein Elternpaar schrittweise aufzulösen (vgl. Kollontai 1920: 257ff).

geflügelten Eros, welcher eine „körperliche Anziehung, vermischt mit geistig-seelischen Emotionen“ (Kollontai 1922: 70) darstellt. Wie sich die Liebe rein *formell* ausdrückt, ist für Kollontai nicht von Bedeutung; es gehe ihr nicht darum, die „Vielschichtigkeit“ (ebd.) des menschlichen Liebesgefühls abzulehnen, es gebe im kommunistischen Liebesbegriff keine „formal[en] Grenzen“ (ebd.: 71). Was abzulehnen sei, sind *inhaltliche* Fehlritte wie das „Prinzip des Eigentums [...], die Ausschließlichkeit in der Liebe“ (ebd.: 70) sowie die Abwesenheit jeglichen Liebesgefühls oder ein materielles Kalkül in einer sexuellen Beziehung (vgl. Kollontai 1921b: 57). Die Ausweitung des Liebesbegriffs und die sich damit vermindernde Versuchung – und für Frauen häufig der Zwang –, sich in dem Versprechen einer einzigen Liebesbeziehung zu verlieren, würde zusätzlichen Raum und Zeit für andere Beschäftigungen lassen (vgl. ebd.: 58ff).

Der ‚geflügelte Eros‘ würde Kollontai zufolge auf „Feinfühligkeit, Verständnis, d[em] Wunsch, anderen zu helfen“ (Kollontai 1922: 72) bauen. „Liebe als Kameradschaft“ (ebd.) macht andere Adressat*innen der eigenen Zuneigung möglich: „Die bürgerliche Moral forderte: alles für den geliebten Menschen. Die Moral des Proletariats schreibt dagegen vor: alles für das Kollektiv [...]“ (ebd.: 74).

3.4.3. Recht auf Liebe statt Eherecht

Die Auflösung der Familie im bürgerlichen Sinne müsse weiterhin mit einer Transformation der Institution der Ehe einhergehen (vgl. Kollontai 1921b: 51f). In der kommunistisch organisierten Gesellschaft würde nicht länger die Ehe *an sich* Gegenstand rechtlicher Privilegierungen sein (vgl. ebd.). Anstelle des Eherechts würden die Rechte der Frauen, Mütter und ihrer Kinder gestärkt, um – wie oben bereits erwähnt – den „Schutz der weiblichen Werkstätigkeit“ (ebd.: 52) sowie „die Versorgung und soziale Erziehung der Kinder“ (ebd.) zu gewährleisten.

Anstatt mit rechtlichen Mitteln in die sexuellen Beziehungen einzugreifen, schlägt Kollontai „moralisch-agitatorisch[e] und hygienisch-bildend[e] Einflussnahme“ (Kollontai 1921b: 53) vonseiten des Kollektivs vor, um Geburtenraten zu kontrollieren sowie „Volksgeundheit und Rassenhygiene [sic!]“ (ebd.: 52) sicherzustellen. Im Zentrum von Kollontais Interesse steht ein psychisch und physisch gesundes Bevölkerungswachstum, welches sie von vererbbaaren Krankheiten, Enthaltsamkeit sowie „Unmäßigkeit“ (ebd.: 55) oder sexuellen Beziehungen mit

„materielle[m] [...] Kalkül“ (ebd.: 57) kompromittiert sieht. Durch die Vermittlung der ‚neuen Moral der Arbeiter*innenklasse‘ könnten diese vermeintlich negativen Einflüsse auf die sexuelle Bevölkerungsgesundheit minimiert werden, so Kollontai (vgl. ebd.: 55ff).

3.4.4. Die Befreiung der Frau

Dass die Emanzipation von der bürgerlichen Moral kein einfacher, sondern „durchaus schmerzhafter und widersprüchlicher Prozess“ (Volk 2022: 47) sei, wird von Kollontai an mehreren Stellen erwähnt (vgl. Adamczak 2018: 97). Trotz dieser Schwierigkeit ist Kollontai überzeugt, dass langfristig vor allem Frauen von der angestrebten Transformation der Beziehungsweisen profitieren würden. Der Zerfall der Institution Familie durch die Etablierung kommunistischer Produktions- und Reproduktionsweisen, inklusive staatlichem Mutterschutz und allgemeiner Arbeitspflicht für Frauen, würde die weibliche Emanzipation bedeuten (vgl. Kollontai 1921b: 49f). Weder sei die Frau länger in ökonomische Abhängigkeit zum Mann gezwungen, noch sei sie zur alleinigen Verrichtung reproduktiver Arbeiten verdammt, noch von der ‚produktiven‘ Arbeit für die kommunistische Gesellschaft ausgeschlossen (vgl. Kollontai 1920: 250, 258; Kollontai 1921b: 49f). Von den patriarchalen Fesseln der bürgerlichen Kleinfamilie und Moral befreit, würden gleichberechtigte, erfüllte Beziehungen auf die Arbeiter*innen der sich emanzipierenden Klasse warten:

„In place of the old relationship between men and women, a new one is developing: a union of affection and comradeship, a union of two equal members of communist society, both of the free, both of them independent and both of them workers.“ (Kollontai 1920: 258)

4. Die Familie als Kampfterrain: Die Kampagne *Wages for Housework*

Als Teil der heterodoxen marxistischen Strömung, inspiriert vom Aktivismus der antikolonialen, Bürgerrechts-, Student*innenbewegung sowie der italienischen Arbeiter*innenbewegung der 1960er und 1970er Jahre, kommen im Juli 1972 feministische Aktivist*innen vorwiegend aus Italien, den Vereinigten Staaten, England und Frankreich zusammen, um das internationale Netzwerk *International Feminist Collective* (IFC) zu gründen (vgl. Federici 2012: 37ff; Toupin 2018: 83f).

Mit einer „(non-orthodox) Marxist analysis of production and a feminist analysis of reproduction at the international scale“ (Toupin 2018: 8) grenzen sich die Theoretiker*innen

des IFC von sowohl damaligen orthodoxen Marxist*innen als auch vielen Feminist*innen ab, welche den Eintritt in die Lohnarbeit zu *dem* feministischen Emanzipationsakt erklären (vgl. ebd.: 26f). Stattdessen fordert das IFC mittels der Kampagne *Wages for Housework (WfH)* die Auszahlung eines Lohnes dort, wo Frauen (reproduktive) Arbeit bereits verrichten: in der Reproduktionssphäre im Allgemeinen, in der Familie im Speziellen (vgl. ebd.: 26, 39ff).¹³

Um diesen Kampf zu organisieren, setzt sich die Kampagne für die autonome Organisierung von Frauen *als* Hausarbeiter*innen ein, deren revolutionäre Subjektivität von großen Teilen der Linken bis dahin verkannt wurde (vgl. Toupin 2018: 38f). Für die IFC-Feminist*innen ist dieser Kampf ein Entmystifizierungs- sowie Verweigerungsversuch der bisher als ‚natürlich‘ erscheinenden, unsichtbaren Arbeit von Frauen, welche sie als funktional für die kapitalistische Arbeitsteilung betrachten (vgl. Kitchen Politics 2012: 13-16). Die Vergeschlechtlichung und Nicht-Bezahlung dieser Arbeit unterdrücke im ersten Schritt alle Frauen, im zweiten Schritt die gesamte Arbeiter*innenklasse: „We struggle to break capital’s plan for women, which is an essential moment of the divisions within the working class, through which capital has been able to maintain its power” (Federici 1975: 81).

Um neue emanzipatorische Beziehungsweisen zu ermöglichen, welche „zusammenfügen, was die gesellschaftliche Arbeitsteilung des Kapitalismus auseinandergerissen hat“ (Federici 2010: 99), müsse auch die zentrale Organisatorin der vergeschlechtlichten Arbeitsteilung, nämlich die Institution der Familie, die damit einhergehende Privatisierung der Reproduktion sowie die Isolation der Hausarbeiter*innen überwunden werden (vgl. Dalla Costa/James 1972).

4.1. Geschichte der Kampagne WfH

Wages for Housework als Schirm der Analyse und Praxis, unter welchem die spezifischen Interessen der feministischen Bewegungen versammelt werden können, sei in den 1970er Jahren etwas vollkommen Neues gewesen, so die Historikerin Louise Toupin (2018: 92). Dabei sei die Forderung, Hausarbeit zu entlohnen beziehungsweise zu transformieren, wesentlich älter als die Kampagne selbst, ordnet Mitbegründerin Silvia Federici (2012: 36) ein. Die Forderung

¹³ „Whereas the work of production and reproduction of the labour force rests mainly with women; Whereas the work of bearing and rearing children (often performed in addition to a job outside the home) is a social function; Whereas the work done in the home is unpaid; BE IT RESOLVED that the State pay wages to houseworkers.” (Feminist Symposium Montreal 1973; zit. in: Toupin 2018: 93)

sei bereits im 19. Jahrhundert „über alle politischen Spaltungslinien hinweg erhoben“ (ebd.: 36) worden.

Im 19. Jahrhundert politisieren Feminist*innen die soziale Funktion von reproduktiver Arbeit sowie Mutterschaft (vgl. Toupin 2018: 41ff). Materialistische Feminist*innen stellen die vermeintliche Natürlichkeit der ‚Frauenarbeit‘ infrage und „entwicke[ln] [...] neue Formen nachbarschaftlicher Organisation, [...] die öffentliche Küche und den Gemeinschaftsspeisesaal“ (Hayden 1981; zit. in: Federici 2012: 36). Anfang bis Mitte des 20. Jahrhunderts erkämpft Eleanor Rathbone im britischen Parlament die direkte Auszahlung von ‚Familienbeihilfen‘ an Mütter ohne Umweg über die jeweiligen Ehemänner und Väter (vgl. Toupin 2018: 43ff). Ein Unterfangen, welches sich ebenso das von armen und/oder Schwarzen Müttern geführte *Welfare Rights Movement* in den 1960er Jahren in den Vereinigten Staaten zur Aufgabe macht (vgl. ebd.: 41f). Als Verbindungsstück zwischen Erster und Zweiter Welle der westlichen feministischen Bewegungen trägt das *International Feminist Collective*, Gründerin der *Wages for Housework* Kampagne, die Fackel eben genannter Kämpfe zwischen 1972 und 1977 weiter (vgl. Toupin 2018: 41).

4.1.1. Der geschichtliche Kontext der Kampagne

Anfang der 1970er Jahre sind die Feminist*innen westlicher Länder trotz eines reichen Erbes an erfolgreichen feministischen Kämpfen und Theorien des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts nach wie vor mit einer patriarchalen und kapitalistischen Gesellschaft konfrontiert (vgl. Toupin 2018: 17ff). Es sei eine Hochzeit für soziale Bewegungen gewesen, stellt Silvia Federici, italienische Feministin und Philosophin, retrospektiv fest:

„Von *black power* schritten wir fort zu *brown power*, *red power* und der Frauenbewegung. [...] In den USA war 1973 die höchste Anzahl von Streiktagen seit 1947 (bis dahin das Rekordjahr) zu verbuchen.“ (Federici 2012: 50)

Geprägt von dem gesellschaftlichen Klima der Nachkriegszeit und der eruptierenden Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre entsteht ein neues feministisches Selbstverständnis (vgl. Federici 2012: 50). Die Feminist*innen suchen nach den theoretischen Grundlagen für einen ‚neuen‘ Feminismus und Befreiungsperspektiven, auf welche sich *alle* Frauen einigen könnten, so auch die marxistisch geprägten IFC-Aktivist*innen (vgl. Toupin 2018: 19-25).

Zentrale Rollen in der Entwicklung einer ‚neuen‘ marxistisch-feministischen Theorie sowie der

strategischen Ausrichtung des IFC spielen hierbei unter anderem: Mariarosa Dalla Costa, Professorin am Institut der Politik- und Sozialwissenschaften in Padua (vgl. Toupin 2018: 34f), Selma James, Veteranin feministischer und anti-kolonialer Kämpfe in England, den Vereinigten Staaten und Trinidad, sowie Silvia Federici, italienische Operaistin und aktivistische Philosophin (vgl. Kitchen Politics 2012: 9; Toupin 2018: 88f). Ich habe diese Personen für das vorliegende Kapitel ausgewählt, da sie zu den Mitbegründerinnen des IFC zählen, den theoretischen Diskurs nachhaltig prägen sowie als Strateginnen der *WfH*-Kampagne gelten (vgl. Power of Women Collective 1975: 3f; Toupin 2018: 119).¹⁴

4.1.2. Inhalte und Kämpfe

Mit der Forderung *Wages for Housework* intervenieren eben genannte Theoretiker*innen des IFC in eine „marxistisch geprägte, innerlinke Debatte“ (Kitchen Politics 2012: 14), welche die unbezahlten reproduktiven Tätigkeiten von Frauen nicht als Teil kapitalistischer Mehrwertschöpfung und, in Konsequenz, die unbezahlten Arbeiter*innen nicht als Teil einer globalen Arbeiter*innenklasse versteht (vgl. Federici/Cox 1974). Die vormals als ‚natürlich‘ erscheinende „Akt[e] der Liebe“ (ebd.: 119) werden systematisch von den IFC-Feminist*innen als vergeschlechtlichte Arbeiten für das Kapital und die Institution Familie als diese Arbeiten organisierende und kontrollierende Struktur entmystifiziert (vgl. ebd.; Kitchen Politics 2012: 14ff). Damit stellt sich die Kampagne *WfH* gegen in dieser Zeit präsekte neokonservative sowie -liberale Kräfte, welche die Kleinfamilie als „the foundation of social and economic order“ (Cooper 2017: 49; zit. in: Capper/Austin 2018: 448) erneut festzuschreiben versuchen, sowie die in der Linken verbreitete Vorstellung, die Familie sei die „einzige Nische innerhalb des kapitalistischen Lebens [...], in der Menschen sich aus Liebe oder Fürsorge um einander kümmern können [...]“ (Lopate 1974: 10; zit. in: Federici/Cox 1974: 117).

Der Zwang zur Verrichtung reproduktiver Arbeit wird von den IFC-Feminist*innen zu *dem* Unterdrückungssignifikanten von Frauen auf globaler Ebene erklärt (vgl. Toupin 2018: 3, 24f). Die Befreiung der Frau kann für die IFC-Feminist*innen also nur über die Befreiung von der auferlegten Arbeit und der damit verbundenen Geschlechterrolle erstritten werden: „Der Kampf gegen die Arbeit war damit zugleich ein Kampf gegen das Geschlecht“ (Kitchen Politics 2012:

¹⁴ Die genannten Personen versuchen, zumindest teilweise, die ihnen zugeschriebene Rolle nicht überzubewerten; so schreibt Selma James über ihr bekanntes Pamphlet ‚A Woman’s Place‘ (1953): „Though it bears my name, I was merely a vehicle for expressing what women, housewives and factory workers, felt and knew as immigrants to the Golden West from the South and East“ (James 1972: 12).

15). Die Forderung nach Entlohnung der Hausarbeit, formuliert in der Kampagne *Wages for Housework*, ist für die IFC-Feminist*innen ein notwendiges Mittel, um die Verweigerung der Arbeit zu organisieren (vgl. ebd.: 15f).

4.1.3. Die Organisationsstruktur der Kampagne

Grundprinzip der Kampagne *WfH* ist es, allen Frauen die Möglichkeit zu geben, sich als mehrfachmarginalisierte und ausgebeutete Arbeiterinnen zu erkennen und sich autonom, jenseits männerdominierter Gewerkschaften, hinter der Forderung *Wages for Housework* zu organisieren (vgl. Toupin 2018: 50ff). Die autonome Organisation sei hierbei notwendig, nicht nur aufgrund von offener Misogynie, sondern auch da (lohnarbeitende) Männer direkt von der unbezahlten Arbeit der Frauen sowie ihrer daraus resultierenden Abhängigkeit profitieren:

„Because the houseworker was unwaged, she was subjected to this wage relationship: the man, as wage earner and breadwinner, had the power to command and discipline her work in the home, and she was in a position of dependence and service, since she depended on his wages.“ (ebd.: 51)

Das IFC nimmt hierbei die Rolle des Strategiezentrums auf internationaler Ebene für jene nationale Kampagnengruppen ein, welche die Forderung *Wages for Housework* anerkennen und verfolgen (vgl. Toupin 2018: 83, 100). Das Netzwerk wächst stetig; zu den Kampagnengruppen in Italien, Frankreich, England und den USA kommen Gruppen in der Schweiz, Deutschland, Mexiko, Argentinien und Kanada hinzu (vgl. Toupin 2018: 94ff, 180).

Unter dem Kampagnenschirm *Wages for Housework* gründen sich weitere autonome Gruppen, beispielsweise *Wages Due Lesbians* (1975) oder *Black Women for Wages for Housework* (1976), welche ihre Analysen und Kritikpunkte in die Theorie und Praxis des IFC-Netzwerkes einfließen lassen (vgl. Toupin 2018: 94f). Diese autonomen Gruppen streichen die Widersprüchlichkeiten und rassismusbezogenen sowie heteronormativen Leerstellen in der vereinheitlichenden Analyse der *WfH*-Kampagne heraus, ohne sich jedoch von der grundlegenden Strategie der Kampagne zu trennen (vgl. Capper/Austin 2018; Toupin 2018: 120f). Sie machen auf die rassifizierenden und heteronormativen Funktionen der kapitalistischen Arbeitsteilung und den damit einhergehenden Unfreiheiten und Ausbeutungssystematiken für betroffene Personengruppen aufmerksam (vgl. Capper/Austin 2018). *Black Women for Wages for Housework* fokussiert beispielsweise die Geschichte der Versklavung Schwarzer Frauen und deren neokolonialer Fortführung in der international organisierten, vergeschlechtlichten und rassifizierten Arbeitsteilung (vgl. Capper/Austin 2018:

451ff; Toupin 2018: 68ff). Jene Debatten innerhalb der Kampagne *WfH* könnten als Vorläufer der Intersektionalitätsdebatten ab den 1980er Jahren gewertet werden kann, so die Historikerin Louise Toupin (2018: 121).

Bis in die Mitte des Jahres 1977 kann sich die Mehrheit der im IFC organisierten Gruppen auf eine Zusammenarbeit einigen (vgl. Toupin 2018: 11, 126f). 1978 wird der Name IFC nicht mehr genutzt, was das offizielle Ende des ‚Embryos einer Feministischen Internationalen‘ (vgl. Toupin 2018: 97; eig. Übersetzung) fast sechs Jahre nach ihrem Beginn besiegelt (vgl. ebd.: 126f). Louise Toupin vermutet „große Umstimmigkeiten“ (ebd. 2018: 11; eig. Übersetzung) innerhalb der strategischen Führung der Bewegung, welche zu einem Ende des IFC geführt haben könnten (vgl. ebd.: 127). Alma Zelleke nennt außerdem den hohen Kraftaufwand durch internationale Organisation, begrenzte finanzielle Möglichkeiten sowie die Hegemonie bürgerlicher Feminist*innen, die sich mit ihren Forderungen durchsetzen konnten (vgl. Zelleke 2022: 2f). Das Ende des IFC geht, laut Toupin, mit dem Ende der Zweiten Welle der feministischen Bewegung einher; aufgrund zunehmender repressiver Gesetze gibt es in vielen europäischen Ländern für einige Jahre keine großen feministischen Mobilisierungen mehr (vgl. Toupin 2018: 11; Zelleke 2022: 3).

4.1.4. Kritik an der Kampagne

Die Kampagne wird sowohl zu ihren aktiven Zeiten als auch im Nachgang äußerst kontrovers diskutiert und rezipiert (vgl. Toupin 2018: 3). Während in die Kampagne direkt involvierte Aktivist*innen von „an exceptional time in their life“ oder von einem „paradise lost“ (ebd.: 11) sprechen, wird *Wages for Housework* von dem Großteil der feministischen Bewegungen der 1970er Jahre und danach abgelehnt (vgl. ebd.). Die Strategie der Kampagne wird außerdem von marxistischen Kritiker*innen mit der Begründung, sie sei reformistisch, zurückgewiesen (vgl. Federici/Cox 1974).

Obwohl die Kampagne zu ihrer Zeit nicht wenig erhitzte Gemüter hervorbringt, ist 50 Jahre nach dem Beginn der Kampagne das Wissen über die Ideen der Feminist*innen des IFC im akademischen Diskurs sowie innerhalb der Bewegung marginalisiert (vgl. Toupin 2018: 2). Die geäußerte Kritik und die Marginalisierung der Kampagne würden der Komplexität sowie dem subversiven Charakter der Forderung *Wages for Housework* hierbei nicht gerecht, so Toupin (2018: 46f). Um die facettenreiche Forderung nach Bezahlung von Hausarbeit und ihre

Implikationen für feministische Familienkritik zu verstehen, ist die Erkundung ihrer theoretischen Ursprünge sowie ihrer Übersetzung in politisches Handeln vonnöten.

4.2. Theoretische Basis und politisches Wirken

Eine der wichtigsten theoretischen Kontributionen der Kampagne *WfH* ist die marxistisch-feministische Kritik an zeitgenössischen orthodox-marxistischen Dimensionen der Begriffe von Arbeit, revolutionärem Subjekt und Klasse und ihre Übersetzung in neue Formen der feministischen, anti-kapitalistischen und internationalistischen Organisation und Kämpfe.

4.2.1. Theoretische Basis

Die 1960er und 1970er Jahre sind geprägt von einer Wiederauferstehung linker Ideen und marxistischer Theorie (vgl. Toupin 2018: 27f). Auch die Feminist*innen des IFC bekennen sich zu dieser Zeit zu einem undogmatischen Zugang zur marxistischen Theorie und Methode, um die Unterdrückung der Frau in der Gesellschaft zu analysieren (vgl. ebd.: 48f): „They felt that it was time to return to Marx. [...] It was *the* explanatory theory for oppression and exploitation, although not those of women specifically“ (ebd.: 27; Herv. im Orig.).

Die theoretischen Ansätze der Kampagne *WfH* unterscheiden sich hierbei von jenen zeitgenössischen liberalen bis radikalfeministischen Ansätzen, indem sie die Stellung der Frau im Patriarchat nicht als Folge von Biologie oder kulturellen Konstruktionen verstehen (vgl. Toupin 2018: 54). Stattdessen finden die IFC-Feminist*innen, wie oben erwähnt, mithilfe marxistischer Methodik die Wurzel patriarchaler Unterdrückung in der geschlechterspezifischen Verrichtung (un/bezahlter) reproduktiver Arbeit (vgl. James 1972: 5ff; Toupin 2018: 54; Zelleke 2022: 2). Damit unterscheidet sich der IFC-Feminismus auch von älteren marxistisch-feministischen Generationen, da er nicht länger „auf der Einheit von Feminismus und Marxismus unter Vormundschaft des letzteren beharrte“ (Kitchen Politics 2012: 11), sondern innerhalb der Zweiten Welle „die offene Politisierung der Widersprüche beider Paradigmen“ (ebd.) thematisiert (vgl. u.a. James 1972: 6; Zelleke 2022: 3).

Großen Einfluss auf diesen neuen marxistischen Feminismus der 1970er Jahre hat „die Erfahrung des antikolonialen Kampfes, der [...] eine neue Welt von gesellschaftlichen Subjekten [...] in den Mittelpunkt der [...] Entwicklung des Kapitalismus rück[t]“ (Federici

2012: 38). Ebenso sind die vorangegangenen Erfahrungen Schwarzer Befreiungsbewegungen, insbesondere in den USA, einflussreich:

„This process of development is not unique to the women’s movement. [...] The Black working class was able [...] to *redefine class*: overwhelmingly Black and Labor were synonymous (with no other groups was Labor as synonymous – except perhaps with women), the demands of Blacks and the forms of struggle created by Blacks were the most comprehensive *working class* demands and the most advanced *working class* struggle.“ (James 1972: 8; Herv. im Orig.)

Des Weiteren hilft der Einfluss der italienischen operaistischen Bewegung dabei, den Lohn als „Instrument zur Organisierung und Hierarchisierung der Gesellschaft“ (Federici 2012: 39) zu erkennen und als politischen Hebel zu nutzen.

4.2.1.1. Die Kritik an der Linken

In den 1970er Jahren ist die Annahme in der traditionellen Linken verbreitet, die Abwesenheit eines Lohnes mit „eine[m] niedrigen Stand technischer Entwicklung“ (Federici/Cox 1974: 109) und nicht-entlohnte Personengruppen mit „politischer Rückständigkeit, mit Machtlosigkeit“ (ebd.) gleichzusetzen. Die vornehmlich von Frauen ausgeführte, nicht-entlohnte Hausarbeit in der Familie wird als einige der wenigen noch nicht vom Kapitalismus entfremdeten Tätigkeiten verstanden (vgl. ebd.: 118). Die Kämpfe der Hausfrau innerhalb der Familie werden für politisch vernachlässigbar erklärt (vgl. Dalla Costa/James 1972: 47; Federici/Cox 1974: 108).

Die Kampagne *WfH* widerspricht diesen Annahmen, indem sie die Notwendigkeit in den Fokus stellt, unbezahlte Arbeit beziehungsweise Arbeiter*innen zu beleuchten, welche sich nicht *außerhalb* kapitalistischer Inwertsetzung befänden, sondern *durch* das kapitalistische Lohnverhältnis mitorganisiert würden:

„Since Marx, it has been clear that capital rules and develops through the wage, that is, that the foundation of capitalist society was the wage laborer and his or her direct exploitation. What has been neither clear nor assumed by the organizations of the working class movement is that precisely through the wage has the exploitation of the non-wage laborer been organized.“ (Dalla Costa/James 1972: 27f)

Die unbezahlte Arbeit der Millionen, vormals von der Linken übersehenen Arbeiter*innen erscheint erstmalig in aller Deutlichkeit und folglich deren Nichtbeachtung als fahrlässig (vgl. Federici/Cox 1974: 110). Indem die unbezahlte Arbeit im Kapitalismus nicht nur entdeckt, sondern in der marxistischen Analyse sogar ins Zentrum gerückt wird, können unter anderem patriarchale und rassistische Systematiken neu beleuchtet werden (vgl. Toupin 2018: 57).

4.2.1.2. Der Patriarchat-Kapitalismus-Nexus

Die Kampagne *WfH* konzentriert sich in ihren Analysen vor allem auf die vornehmlich von Frauen im Haushalt verrichtete *reproduktive* Arbeit, welche die spezifische Aufgabe habe, die Arbeitsfähigkeit der Arbeiter*innen sowie die Arbeiter*innen selbst (wieder-)herzustellen:

„Denn sobald wir von den Socken, die wir stopfen[,] und den Mahlzeiten, die wir zubereiten, aufblicken, um uns die Gesamtheit unseres Arbeitstages anzusehen, erkennen wir, dass dieser Arbeitstag zwar nicht dazu führt, dass wir einen Lohn erhalten, dass wir aber nichtsdestotrotz das kostbarste Produkt erzeugen, das es auf dem kapitalistischen Markt gibt: Arbeitskraft.“ (Federici/Cox 1974: 111)

Den Ursprung des systemischen Zwanges für Frauen, diese nicht-entlohnte reproduktive Arbeit zu verrichten, führen die Theoretiker*innen auf die historische Entstehung der kapitalistischen vergeschlechtlichten Arbeitsteilung und der diese stützenden Familienform der bürgerlichen Kleinfamilie zurück: „The nuclear family is a family form created by industrial capitalism on the foundation of pre-capitalist patriarchy“ (Zelleke 2022: 5). Die kapitalistische Arbeitsteilung verschärfe bereits bestehende patriarchale Strukturen, indem die Ausbeutung von Frauen *als* Frauen vorangetrieben werde (vgl. Dalla Costa/James 1972: 23). Während der männliche Lohnarbeiter ‚nur‘¹⁵ durch das Lohnverhältnis diszipliniert werde, erleide die Hausfrau im Kapitalismus eine multiple Disziplinierung:

“A housewife has an entirely different kind of boss. Her first boss is her husband’s work. Everything a woman has to do is dependent on the job her husband has. [...] The children and the demands of taking care of them is the next decider of how a woman is to spend her life. [...] But the most ruthless boss and the one that really keeps a woman going is the work itself.” (James 1953: 65f)

Diese vergeschlechtlichte Arbeitsteilung re/produziere patriarchale Geschlechterstereotype, welche die fehlende Entlohnung der geleisteten reproduktiven Arbeit legitimieren würde (vgl. Dalla Costa/James 1972: 42f). Der sogenannte ‚weibliche Charakter‘, großzügig und submissiv, verschleierte die Ausbeutung der Arbeit als „Akt der Liebe“ (Federici/Cox 1974: 119). Die Kampagne *WfH* erfasst Geschlecht somit als weder natürlich, noch determiniert, sondern als konstruiert und funktional für die Ausbeutung der zu (Haus-)Frauen gemachten Menschen innerhalb der kapitalistischen Arbeitsteilung (vgl. Kitchen Politics 2012: 18f).¹⁶

¹⁵ Hierbei handelt es sich vonseiten der Theoretiker*innen freilich um eine Simplifizierung von Herrschaftsstrukturen und erzeugt eine normierte Imagination des männlichen, weißen Lohnarbeiters, welcher sich ausschließlich im Kampf mit dem Kapital (nicht mit Staat, Heteronormativität oder kolonialer Ausbeutung) befände.

¹⁶ Die Kampagne *Wages for Housework* und ihre Theoretiker*innen sprechen durchgehend von ‚(Haus-)Frauen‘. Dies mag an dem geschichtlichen Kontext der 1970er Jahre liegen, in denen queere und trans Identitäten sowohl in einem liberal-feministischen, als auch marxistisch-feministischen Diskurs weniger Raum fanden als heutzutage.

Diese Analyse erfasst die von der traditionellen Linken ignorierten Hausfrauen als reproduktive Arbeiter*innen und „die geschlechtliche Sozialisation“ als „Berufsausbildung“ (Kitchen Politics 2012: 20).

Ein weiteres zentrales Thema der Kampagne *WfH* ist, die Institution Familie als Organisatorin dieser vergeschlechtlichten Arbeitsteilung zu theoretisieren. Mariarosa Dalla Costa und Selma James, Mitbegründerinnen des IFC und der Kampagne *WfH*, erklären in ihrem höchst einflussreichen Text *Women and the Subversion of the Community* (1972), dass Frauen nicht aus der sozialen Produktion ausgeschlossen seien und die Familie nicht als reine Konsumsphäre zu fassen sei. Stattdessen stellen sie folgende These auf: „[T]he family under capitalism is a center of conditioning, of consumption and of reserve labor, but a center essentially of *social production*“ (James 1972: 10; Herv. im Orig.). Somit erscheinen Familie und Community nicht länger als von kapitalistischer Ausbeutung befreite, dieser entgegengesetzter Sphäre, sondern als „the other half of capitalist organization, the other area of hidden capitalist exploitation, *the other, hidden, source of surplus labor*“ (ebd.: 11; Herv. im Orig.).

4.2.2. Politisches Wirken

4.2.2.1. Die Kämpfe um Lohn für Hausarbeit

Dank der IFC-Intervention können Frauen, welche sichtbaren wie unsichtbaren Widerstand gegen die unbezahlte Arbeit leisten, nicht länger, als beispielsweise „nagging wives“ (Dalla Costa/James 1972: 47), von einer sich als emanzipatorisch bezeichnenden Linken abgetan werden (vgl. Federici 1975: 77). Stattdessen stehen jene widerständigen Frauen nun im Zentrum der marxistisch-feministischen Debatte und werden von der Kampagne gezielt in den Fokus gerückt.

Wie in dem vorliegenden Abschnitt deutlich wird, sieht die Kampagne Frausein nicht als biologisch determinierte Tatsache an, sondern als soziale, durch patriarchale Strukturen geformte Rolle, welche eine zentrale Funktion für die kapitalistische Akkumulationsweise besitzt und deren Überwindung das Interesse jeder ‚zur-Frau-gemachten‘ Person sein sollte. Dementsprechend kann – trotz der singulären Verwendung des Wortes ‚Frau‘, und damit sind zweifelsfrei eher cis-Frauen gemeint – die Theorie und Praxis der Kampagne queer gelesen werden, obwohl die Texte dies auf den ersten Blick nicht vermuten lassen (vgl. hierzu u.a. Kitchen Politics: 2012: 6-10). Weiterhin soll der Begriff ‚Hausfrau‘ nicht die Lebensrealität proletarischer Personen überschreiben, so die Kampagne, ganz im Gegenteil: Jede zur Frau gemachte Person, eben *aufgrund* ihrer Position in einer vergeschlechtlichten kapitalistischen Arbeitsteilung, sei eine ‚Hausfrau/-arbeiter*in‘ im weiteren Sinne (vgl. Dalla Costa/James 1972: 21). Das bedeutet, dass nicht nur bürgerliche, nicht-lohnarbeitende Frauen als Hausarbeiter*innen im engeren Sinne zu betrachten sind (vgl. ebd.). Nichtsdestotrotz wird eine queere und anti-rassistische Differenzierung sowie Kritik an dem Hausfrauenbegriff innerhalb der Kampagne vorgenommen (vgl. Capper/Austin 2018; vgl. Abschnitt 4.3.2.).

Ein zentrales Mittel, um diesen feministischen und anti-kapitalistischen Kampf zu organisieren, stellt die Forderung *Wages for Housework* dar. Häufig von Kritiker*innen als reformistisch (miss-)verstanden und zurückgewiesen (vgl. Toupin 2018: 46), geht es den IFC-Feminist*innen nie darum, die Hausfrauen als „Teil der ‚Produktivkräfte‘“ (Federici/Cox 1974: 113) zu legitimieren. Mittels der Organisation um jene Forderung wird stattdessen vonseiten der IFC-Feminist*innen eine Bewusstwerdung der Frauen *als* Hausarbeiterinnen angestrebt, welche „Reproduktionsarbeit und [...] Lohnarbeit“ (Kitchen Politics 2012: 16; Herv. im Orig.) als auch die mittels der Arbeitsteilung naturalisierten „sozialen Rolle“ (Federici 1975: 81; eig. Übersetzung) kollektiv zu verweigern ersuchen.

4.2.2.2. Die Kämpfe innerhalb wie außerhalb der Familie

An das politische Erbe der Vorreiter*innen einer organisierten, sichtbaren Verweigerung der unbezahlten Hausarbeit, nämlich des „von der Bürgerrechtsbewegung inspirierte[n] *Welfare Mothers Movement*“ (Federici 2012: 43), anknüpfend, tritt 1973 die Kampagne mit ihrer Forderung *Wages for Housework* erstmalig an die Öffentlichkeit (vgl. Toupin 2018: 134). Zunächst können dabei Zusammenschlüsse von sozialhilfebeziehenden Müttern gemeinsam mit der feministischen Bewegung erfolgreich auf Englands Straßen mobilisieren, um für die Fortführung der Auszahlung der Familienbeihilfe¹⁷ direkt an die Mütter der englischen Familien zu kämpfen (vgl. ebd.: 134ff). Im Rahmen dieses Kampfes können die beteiligten *WfH*-Feminist*innen den Horizont des Möglichen innerhalb des reinen Abwehrkampfes erweitern: „Why don’t we ask a lot more than the 90p or 1£ per child? Why don’t we ask for a proper income [...]“ (Fleming 1973: 2; zit. in: Toupin 2018: 136)?

Auch wenn die Kämpfe innerhalb der Familie und Community zentral sind, wird die kollektive Verweigerung der vergeschlechtlichten Arbeit in allen Lebensbereichen angestrebt. Die patriarchale und kapitalistische Disziplinierung höre schließlich nicht an der Türschwelle auf: „[E]ven those who work outside the home continue to be housewives.“ (Dalla Costa/James 1972: 21). Die Analysen der Kampagnen macht deutlich, dass „weibliche Lohnarbeit so häufig

¹⁷ Die in den 1970er Jahre erneut aufflammenden Mobilisierungen gegen die Zahlung von ‚family allowances‘ (= Familienbeihilfe) an die Ehemänner anstatt die Ehefrauen sowie angedrohte Streichungen von ‚social assistance‘ (= Sozialhilfe) stellen eine zentrale Interventionsmöglichkeit für die Kampagne *WfH* dar (vgl. Toupin 2018: 134ff). Diese staatlichen Bezuschussungen sind für die Kampagne *WfH*, im ersten Fall ein anteiliger Lohn für Hausarbeit, im zweiten Fall ein Vorläufer des Lohns für Hausarbeit, jedoch in beiden Fällen: „[T]he only money that women obtained from the state in return for their work in the home, and the only monthly sums that they could count on without having to ask a man or work outside the home in a second job“ (ebd.: 141).

eine Verlängerung der Hausarbeit darstellt“ (Federici/Cox 1974: 116). So berichten etwa Sozialarbeiter*innen und Pfleger*innen während ihres Arbeitskampfes im Jahr 1974 in einem Community Mental Health Center in New York City: „We realized that much of the work we do at the Center is unwaged, connected to our feminine role, and that we are treated as housewives on the job“ (Hirschmann 1975: 109; zit. in: Toupin 2018: 159). Auch die in den 1970er Jahren lauter werdenden Rufe von sich organisierenden Sexarbeiter*innen nach Entstigmatisierung, Dekriminalisierung und besseren Arbeitsbedingungen wurde von den *WfH*-Gruppen, allen voran von *Black Women for Wages for Housework of Brooklyn* und *Wages Due Lesbians of Toronto*, unterstützt:

„Prostitution is not a game. IT IS WORK ... Prostitution is work that Black women were forced to do on the plantations and that we are forced to do today [...]. Prostitution is one way that Black women are using increasingly to refuse our poverty and dependency on men which is brought about by not getting paid for our first job.“ (Black Women for Wages for Housework 1977; zit. in: Toupin 2018: 172)

4.2.2.3. Die Kämpfe um selbstbestimmte Reproduktion

Die in den 1970er Jahren weit verbreiteten feministischen Kämpfe um (weibliche) Reproduktionsrechte führen zu „an entire women’s health movement that denounced, in turn, illegal abortion, the absence of information on contraception, barbaric childbirth conditions, [...] and more“ (Toupin 2018: 147). Diese Kämpfe werden von den (vorwiegend italienischen) *WfH*-Gruppen mit ihrer marxistisch-feministischen Analyse ergänzt, welche das Recht auf Abtreibung als Arbeitsrecht verstehen: „Each year, in Italy, there are three million abortions! Under these conditions, getting pregnant against our will is a work-related accident“ (Toupin 2018: 149). Während die italienische *WfH*-Bewegung für das Recht streitet, reproduktive Arbeit zu verweigern, setzen sich weitere *WfH*-Gruppen für das Recht ein, sich in Freiheit zu reproduzieren, beispielsweise im Kampf gegen erzwungene Sterilisation, welche strukturell eher arme und/oder rassifizierte Menschen betrifft (vgl. ebd.: 151f). Beispielsweise erklärt sich *Wages Due Lesbians* in mehrfacher Hinsicht solidarisch:

„Like prostitutes, welfare women, immigrants, disabled women, prisoners and mental patients – we have our children taken away every day. Almost anyone who comes along can label us ‘unfit.’ And that risk more and more faces *any* woman who refuses to raise her children in a nuclear family situation.“ (Wyland 1977; zit. in: Toupin 2018: 155; Herv. im Orig.)

4.3. Zentrale Kritikpunkte an der Institution Familie

Eine kritische Beschäftigung mit der Institution Familie aus marxistischer wie feministischer Perspektive ist zu Zeiten der Kampagne nicht neu. Schließlich erscheint die kapitalistische Familie bei Karl Marx als institutionalisierter, patriarchaler Kontrollmechanismus über die Arbeit der Frauen und Kinder (vgl. James 1972: 9f). Friedrich Engels sieht bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts die kapitalistische Familie als Komplizin „im historischen Ausschluss der Frauen von der gesellschaftlich notwendigen Arbeit im Kapitalismus“ (Federici 2012: 39). Die vergeschlechtlichte Arbeitsteilung bedeute laut Engels: „[T]o men went social production and waged work; to women went domestic and childcare work, unpaid, outside of social production“ (Toupin 2018: 27). Die Frauenbewegung der 1970er Jahre hebt vor allem den Frauen und Kinder disziplinierenden sowie konsumierenden Charakter der Familie hervor; ebenso wird in der Familie ein Sammelbecken für die aus unbezahlten Arbeiter*innen bestehende kapitalistische Reservearmee gesehen (vgl. James 1972: 10). Die Theoretiker*innen und Aktivist*innen der Kampagne *WfH* greifen die genannten Analysen auf, erweitern sie jedoch wesentlich, wie im folgenden Abschnitt exploriert wird.

4.3.1. Vom Kapital und für das Kapital geschaffen

Um die kapitalistische und patriarchale Funktion der Familie aufzudecken, nehmen die IFC-Feminist*innen eine historisch-materialistische Analyse der Entstehung der kapitalistischen Kleinfamilie und der ihr inhärenten Rolle der Hausfrau/-arbeiter*in vor (vgl. Dalla Costa/James 1972: 21f). Während im Feudalismus die Produktions- und Reproduktionssphäre in der Familie konzentriert gewesen sei, verliere die Familie im Kapitalismus ihre Rolle als Produktionsstätte (vgl. Dalla Costa/James 1972: 23). Die systematische Trennung von entlohnter, produktiver, öffentlicher Sphäre und nicht-entlohnter, reproduktiver Privatsphäre durch die Durchsetzung der kapitalistischen Lohnarbeit erfolge entlang patriarchaler Stratifizierungen: „The unfree patriarch was transformed into the ‚free‘ wage earner [...]. *Where women are concerned, their labor appears to be a personal service outside of capital*“ (vgl. ebd.: 24-28; Herv. im Orig.).

Die Annahme, die in der kapitalistischen Familie vornehmlich von Frauen ausgeführte Reproduktionsarbeit sei nicht produktiv, werde von Marxist*innen nicht hinterfragt, so die Kritik der Theoretiker*innen der Kampagne *WfH* in den 1970er Jahren (vgl. Abschnitt 4.2.).

Diese Blindheit fange schon bei Karl Marx selbst an.¹⁸ Die IFC-Feminist*innen vermuten hinter dessen „scheinbare[r] Gleichgültigkeit gegenüber der Hausarbeit“ (Federici/Cox 1974: 114) auch historische Gründe:

„Wir meinen nicht nur den gewissen Anteil an männlichem Chauvinismus, den Marx fraglos mit seinen Zeitgenossen teilt (und nicht nur mit ihnen), sondern auch die Tatsache, dass die Kernfamilie und Hausarbeit zu dem Zeitpunkt, als Marx schrieb, erst noch vollständig hergestellt werden mussten.“ (ebd.)

Die *WfH*-Strategin Silvia Federici führt die „Entwicklung der Reproduktionsarbeit und die aus ihr sich ergebende Entstehung der Vollzeithausfrau“ (2012: 30) auf einen „Wandel der Akkumulationsform“ (ebd.) Mitte des 19. Jahrhunderts zurück – ein Prozess, der zu Marxens und Engels‘ Zeit noch nicht abgeschlossen sei (vgl. ebd.: 29ff). Die herrschende Klasse habe damals bemerkt, dass – nicht zuletzt aufgrund der hohen Sterblichkeit der Arbeiter*innen, vor allem der Säuglings- und Kindersterblichkeit – in die Reproduktion der Arbeiter*innenklasse ‚investiert‘ werden müsse, um den kapitalistischen Profit langfristig sichern zu können (vgl. Engels 1884; Federici 2012: 29ff; Gehrmann 2012).

Dieser Wandel in den Re/Produktionsverhältnissen organisierte sich entlang bestehender patriarchaler, altersspezifischer Machtstrukturen (vgl. Federici 2012: 29ff). Per Gesetz¹⁹ seien oftmals Einschränkungen der weit verbreiteten *entlohten* Arbeit von Müttern (sowie Minderjährigen und Kindern) eingeführt worden, damit sich die (proletarischen) Frauen vollständig der Fürsorge und Pflege ihrer zuvor ‚vernachlässigten‘ Arbeiter*innenfamilien widmen könnten (vgl. ebd.: 30f). Die fehlende Entlohnung der reproduktiven Arbeit der Frau und ihrer Isolation in der Familie verschleierte hierbei, dass die Reproduktion der Arbeitskraft indirekt zur sozialen Produktion beitrage (vgl. Dalla Costa/James 1972: 29-33).

Die Familie organisierte von nun an die kapitalistische vergeschlechtlichte Arbeitsteilung und erscheint für die IFC-Feminist*innen als „the very pillar of the capitalistic organization of work“ (Dalla Costa/James 1972: 35). Die schleichende Trennung aller Familienmitglieder von den Produktionsmitteln und die sich etablierende räumliche Trennung zwischen Wohn- und Produktionsstätte habe nicht nur den Mann von der Frau und beide von ihren Kindern getrennt,

¹⁸ Beispielsweise setzt Marx in seinen Analysen, die Produktion von Waren mit der Re/Produktion von Arbeiter*innen gleich – „[b]eide entstehen sozusagen auf demselben Fließband“ (Federici 2012: 27) – und erkennt damit die Spezifität der reproduktiven Arbeit und Anwesenheit reproduktiver Arbeiter*innen (vgl. ebd.).

¹⁹ Beispielsweise im Falle des Vereinigten Königreichs die ‚Factory Acts‘ von 1833 und 1844 (vgl. Zsigmond 2021).

sondern habe auch vormalis die nicht länger direkt zur sozialen Produktion beitragenden Familienmitglieder an gesellschaftlicher Stellung und Einfluss verlieren lassen (vgl. ebd.: 22ff).

4.3.2. Die Unterdrückung der Frau und die heteronormative Disziplin

Als eine kapitalistische Institution, „die die Quantität und Qualität der Arbeitskraft ebenso gewährleisten soll wie deren Kontrolle“ (Federici/Cox 1974: 115), erfülle die Familie nicht nur eine ökonomisch-produktive Funktion, sondern baue ebenso auf patriarchale Strukturen auf und re-organisiere diese (vgl. Toupin 2018: 7f). Der doppelte Ausschluss der Frau durch die Familie, sowohl von der direkten sozialen Produktion als auch von gesellschaftlicher Teilhabe reproduziere „the myth of female incapacity“ (Dalla Costa/James 1972: 30), diszipliniere Frauen in ihrer sozialen Rolle und auszuführenden Arbeit (vgl. Federici/Cox 1974: 116). Die sich materialisierenden und gezielt geförderten Geschlechternormen²⁰ würden hier als Legitimationsstrategie dienen, so die Theoretiker*innen, welche dem Ausbeutungs- und Unterwerfungszustand der Frauen den „Schein der Natürlichkeit“ (ebd.) verleihe:

„[...] not only has housework been imposed on women, but it has been transformed into a natural attribute of our female physique and personality, an internal need, an aspiration, supposedly coming from the depth of our female character.“ (Federici 1975: 76f)

Die kapitalistische Familie instituiere die Hausfrau, „a female image of ‚heroic mother and happy wife‘“ (Dalla Costa/James 1972: 42), mit ihrem Gegenstück des männlich imaginierten Lohnarbeiters, dessen aufgezwungene Brotverdienerrolle erträglich gemacht werde, „by giving him a servant after he himself has done so much serving at the factory or the office“ (Federici 1975: 78). Die Familienmitglieder, allen voran der Mann, seien „through their loving involvement, their loving blackmail“ die unmittelbaren Rezipient*innen, Profiteur*innen und Kontrolleur*innen der reproduktiven Arbeit der Frauen (vgl. Dalla Costa/James 1972: 35).

Diese Hierarchie zwischen den Geschlechtern, ausgedrückt in einem unmittelbaren Dienstverhältnis, und die Ausbeutung der reproduktiven Arbeit untergrabe die physische und sexuelle Freiheit der Frau in einem Ausmaß, wie es vor dem Kapitalismus nicht der Fall gewesen sei (vgl. Dalla Costa/James 1972: 29ff; Federici 1975: 82). Damit knüpfen die IFC-Feminist*innen an die in der feministischen Bewegung der 1970er Jahre bestehende Kritik an der Unfreiheit weiblicher Sexualität durch patriarchale Herrschaft an und ergänzen sie um die

²⁰ Die bewusste ‚Erfindung‘ der Hausfrau verdeutlicht sich in dem staatlichen Vorgehen, ‚Haushaltsschulungen‘ für proletarische Frauen im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts anzubieten (vgl. Federici 2012: 30f).

These, dass Sexualität unter kapitalistischer (und patriarchaler) Herrschaft *immer* entfremdete, unfreie Arbeit darstelle:

„[...] to see how sexuality will always be constrained unless the work we do does not mutilate us and our individual capacities, and unless the persons with whom we have sexual relations are not our masters and are not also mutilated by *their* work.“ (Dalla Costa/James 1972: 43; Herv. im Orig.)

Die ungleichen Geschlechterbeziehungen sowie daraus resultierende ungleiche Lebensrealitäten würden wenig Platz für die Entwicklung erfüllender heterosexueller Beziehungen lassen (vgl. Dalla Costa/James 1972: 31f). Heterosexualität als sexuelle, ökonomische und soziale Disziplin zu verstehen, ist hierbei vorwiegend auf die theoretischen Kritiken der autonomen lesbischen und anti-rassistischen Gruppen innerhalb der Kampagne *Wages for Housework* zurückzuführen (vgl. Capper/Austin 2018; Toupin 2018: 139-147). *Wages Due Lesbians* und *Black Women for Wages for Housework* sehen in der Familie (inklusive der Institution der Ehe) die Manifestation systematischer Heteronormativität als Arbeitsdisziplin gegenüber allen Hausarbeiter*innen, welche jedoch

„especially targeted women of color (and) lesbians who were refused by, or who refused, the regulatory ideals of (white) femininity associated with the housewife, and who faced criminalization, sexual violence, forced sterilization, welfare austerity, and the loss of child custody for their transgressions.“ (Capper/Austin 2018: 448)

Queere und/oder rassifizierte Menschen ließen sich demnach nicht im Analyseraster der häufig als weiß und verheiratet imaginierten Hetero-Hausfrau fassen, obgleich sie besonders vulnerabel gegenüber der kapitalistischen reproduktiven Arbeitsdisziplin seien, welche sich rassistisch artikuliert und Überschreitungen der cis- und heteronormativen Ordnung bestraft, so die Kritik von einigen queeren und anti-rassistischen Feminist*innen an der vereinheitlichenden Analyse der *WfH*-Kampagne (vgl. Capper/Austin 2018: 448, 451). Schwarze, migrantische und Frauen *of Color* befänden sich durch den Zwang zur Verrichtung reproduktiver, unter- oder unbezahlter Arbeit für weiße Haushalte in einem historisch gewachsenen, neokolonialen Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnis – unter anderem auch zu weißen Hausfrauen (vgl. Capper/Austin 2018: 451ff). Weiße (hetero-)Frauen hätten weiterhin, wenn auch vermittelt über den jeweiligen Ehemann und dessen Klassenzugehörigkeit, mehr Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen als rassifizierte (queere) Frauen und würden nicht tagtäglich gegen die Aberkennung ihrer Weiblichkeit beziehungsweise Mutter-/Elternschaft kämpfen müssen, so Wilmette Brown von *Black Women for Wages for Housework* (1976; zit. in: Toupin 2018: 70f). *BWfWH* dehnt somit den

Hausarbeitsbegriff analytisch und strategisch, entsprechend der Lebensrealitäten rassifizierter und/oder queerer reproduktiver Arbeiter*innen, aus:

„[BWfWfH is for] women in any kind of housework, it's for men who might be doing that housework, whether you're married or not has nothing to do with it, and whether you don't or do do the traditional idea of 'housework' in quotes is not the issue.“ (Jones 1980; zit. in: Capper/Austin 2018: 451)

4.3.3. Für immer Arbeiter*innen

Aufgrund der fehlenden Entlohnung der familiären Hausarbeit und der patriarchalen Rollenzuschreibungen stelle die „weibliche Lohnarbeit so häufig eine Verlängerung der Hausarbeit“ (Federici/Cox 1974: 116) dar. Solange Hausarbeit unbezahlt bleibe, seien die Anreize gering, den Lohn für die reproduktive Erwerbsarbeit (beispielsweise in der Pflege, in der Gastronomie oder Service) zu erhöhen und/oder öffentliche Daseinsvorsorge auszubauen, zeigen sich die *WfH*-Feminist*innen überzeugt (vgl. ebd.; Toupin 2018: 175f).

Die fehlende oder geringe Bezahlung der ‚weiblichen‘ Lohnarbeit schränke zugleich den Arbeitskampfhorizont der männlichen Lohnarbeiter ein, welche aufgrund der Verpflichtung gegenüber der von ihnen abhängigen Familie in ihrem Kampf gegen das Kapital nicht allzu viel riskieren könnten (vgl. Dalla Costa/James 1972: 41). Die Hausfrau wiederum dürfe aufgrund ihrer Rolle in der Familie nicht viel riskieren. Für die Reproduktion der Familienmitglieder zuständig, wisse sie deren Gefährdung um jeden Preis abzuwenden:

„[O]n the one hand discipline the children who will be workers tomorrow and on the other hand discipline the husband to work today, for only his wage can pay for labor power to be reproduced.“ (ebd.: 47f)

Kampfbereitschaft unterbindend sowie den Frust, die Erschöpfung und die sich nicht selten gewaltförmig artikulierende Wut über die gesellschaftlichen Zustände im Kapitalismus auffangend, stellt sich die Institution Familie bei der Kampagne *WfH* als Disziplinierungsinstanz, Organisatorin und Pufferzone gesellschaftlicher Widersprüche dar (vgl. Dalla Costa/James 1972: 34f, 41f). Ähnlich wie die Gewerkschaft in der Sphäre bezahlter Arbeit stelle die Institution Familie sicher, dass „he *and she* will never be anything but workers. And that is why the struggle of the woman of the working class against the family is crucial“ (ebd.: 41; Herv. im Orig.).

4.4. Alternativen

Um die den Menschen, allen voran den Frauen, auferlegte geschlechtsbezogene und sexuelle Disziplin und die Ausbeutung ihrer Arbeitskraft zu bestreiken, müsse also die Institution Familie – vor allem durch die Hausfrauen selbst – bekämpft werden, so die Theoretiker*innen der Kampagne *WfH* (vgl. Dalla Costa/James 1972: 41f). Ein Schritt in diesem Kampf bedeutet für das IFC, auf globaler Ebene Lohn für die nicht-entlohnte Arbeit der Hausarbeiter*innen einzufordern, organisiert in der internationalen Kampagne *Wages for Housework*. Die Forderung nach Entlohnung für bisher unbezahlte Arbeit stellt hierbei eine doppelte Verweigerung von Lohnarbeit *und* von Reproduktionsarbeit dar (vgl. Kitchen Politics 2012: 16): „Now it is clear that not one of us believes that emancipation, liberation, can be achieved through work. Work is still work, whether inside or outside the home” (Dalla Costa/James 1972: 35). Um diese Verweigerung zu organisieren, müssten sich Frauen *als* Hausarbeiterinnen ihrer Rolle bewusstwerden und sich gemeinsam hinter der Forderung *Wages for Housework* versammeln (vgl. Dalla Costa/James 1972: 36ff).

Konkrete Alternativvorschläge, was nach der „destruction of the nuclear family“ (Dalla Costa/James 1972: 41) kommen könnte, entwerfen die IFC-Feminist*innen nicht. Jedoch wird in ihren Texten deutlich, dass bereits der vereinte Kampf gegen den Status quo neue, über den unterdrückerischen Ist-Zustand hinausweisende Beziehungsformen hervorbringe (vgl. Federici 1975: 75). Dafür müsse jedoch zuerst die Isolation der Kleinfamilie überwunden werden:

„[I]n order to begin to come together with other women, [...] as workmates and anti-workmates; thus breaking the tradition of privatized female, with all its rivalry, and reconstructing a real solidarity among women [...]” (Dalla Costa/James 1972: 38)

4.4.1. Neue Beziehungsweisen

Die Bewegung der Frauen würde die Beziehungen zwischen den Geschlechtern individuell wie kollektiv verändern, so die Kampagne *WfH*, weil mit der Verweigerung der Arbeit auch die Verweigerung der Geschlechterrolle einhergehe: „Only when men see our work as work – our love as work – and most important our determination to refuse both, will they change their attitude towards us“ (Federici 1975: 85). Die Verweigerung der vergeschlechtlichten Arbeit würde weiterhin Wahlfreiheiten erstreiten, welche über die Verbesserung von *Arbeitsbedingungen* (beispielsweise technologische Unterstützung durch Spülmaschinen) nicht erlangt werden würden (vgl. ebd.: 83).

Androzentrische Befreiungsvorschläge, wie unter anderem auch von sozialistischen Vorreiterinnen wie Clara Zetkin und Alexandra Kollontai vorgebracht, als „weiblich geltende (Haus-)Arbeiten nach dem männlich konnotierten Modell der proletarischen Fabrikarbeit“ (Kitchen Politics 2012: 12) zu reorganisieren, lehnt die Kampagne *Wages for Housework* als Ablenkungsmanöver von dem Problem der Frauenunterdrückung ab (vgl. ebd.: 14ff). Der Kampf der Kampagne *WfH* zielt letztendlich auf die Freiheit der Hausfrauen ab, über ihre soziale Rolle in der Gesellschaft bestimmen, ihre Körper, Beziehungen und Sexualität neu entdecken und ihren reproduktiven Tätigkeiten so nachgehen zu können, wie sie es möchten:

„We want canteens too, and nurseries and washing machines and dishwashers, but we also want choices: to eat in privacy with few people when we want, to have time to be with children, to be with old people, with the sick, when and where we choose.“ (Dalla Costa/James 1972: 40)

4.4.2. Die Idee des *commoning* / der *Commons*

Wages Due Lesbians und *Black Women for Wages for Housework* kämpfen bereits zu ihrer Zeit für alternative Beziehungs- und Reproduktionsweisen jenseits des unterdrückerischen Dogmas der kapitalistischen heteronormativen Kleinfamilie (vgl. Capper/Austin 2018: 456): „They struggled, first, for an autonomous nonheteronormative mode of social reproduction, and second, for an insurgent mode of common world-building“ (ebd.: 450). Diese Vision des ‚gemeinschaftlichen Welterschaffens‘ (*commoning*)²¹ setze hierbei eine Abkehr von privatisierter, vergeschlechtlichter, heteronormativer, rassifizierter Reproduktion voraus, so die *WfH*-Rezipient*innen Beth Capper und Arlen Austin (2018: 448ff).

Vierzig Jahre später diskutiert die ehemalige *WfH*-Feministin Silvia Federici die Idee der *Commons*²² unter anderem in ihrem Text „Der Feminismus und die Politik der *Commons*“ (2010). *Commoning*, die kooperative Verwaltung der Produktion und Reproduktion einer Gesellschaft, stelle „eine logische und historische Alternative sowohl zum Staats- als auch zum Privateigentum“ (Federici 2010: 88) dar. Der gemeinsame Kampf gegen die Privatisierung und für die Vergesellschaftung der materiellen Reproduktionsmittel sei hierbei „Vorbedingung

²¹ Capper und Austin (2018) verweisen hierbei auf die bewusste Verwendung des Verbes ‘*commoning*’ anstatt des Nomens ‘*Commons*’, da die genannten Gruppen den Akt des Zusammenkommens als die Verweigerung eines starren Universalismus sehen, „entirely free of the divisions, antagonisms, or, in Lauren Berlant’s (2016) parlance, ambivalences about being, working, and struggling together“ (ebd.: 460).

²² Der Begriff der *Commons* wird vor allem seit den 1990er Jahren, insbesondere infolge indigener Kämpfe der Zapatistas gegen Landnahme, vielfach im zeitgenössischen linken Diskurs debattiert (vgl. Federici 2010: 87f).

sowohl der Befriedigung unserer grundlegendsten Bedürfnisse als auch der Ausweitung der Macht“ (ebd.: 103) gegenüber staatlicher, kapitalistischer und patriarchaler Einflussnahme, wofür bereits die Kampagne *WfH* in den 1970er Jahren stritt (vgl. Federici 1975: 84).²³ Für eine kollektive Organisation der Reproduktion brauche es „eine bestimmte Qualität der Beziehungen, ein Prinzip der Kooperation und Verantwortung [:] füreinander [...]“ (Federici 2010: 100). Hierbei hätten vor allem Frauen in der aufgezwungenen Rolle der Fürsorgearbeiterin das häufig von Auslöschung bedrohte, jedoch notwendige Wissen über gemeinschaftliche Reproduktion und die dafür notwendigen Beziehungen, so Federici (vgl. ebd.: 104f). Verantwortlich für die Wiederentdeckung dieses Wissens seien jedoch alle Menschen, „um die vergeschlechtlichte Architektur unseres Lebens zunichte zu machen und unsere Haushalte und Leben als Commons aufzubauen“ (ebd.: 105).

5. Genoss*innenschaft statt Verwandtschaft: Revolutionärer Familienabolitionismus nach Sophie Lewis

„*I am not coming to take your grandma away*“, ist eine der beliebtesten ‘opening lines’ der Politik- und Sozialwissenschaftler*in und freien Autor*in Sophie Lewis (sie/they)²⁴, um defensive Reaktionen auf ihre provokante Forderung nach der Abschaffung der Familie vorwegzunehmen (Verso Books 2022: 1:18-1:53; eig. Herv.). *They* versucht stattdessen einen utopischen Horizont zu eröffnen, welcher dieser Forderung – zumindest für Lewis – inhärent sei: „For me, family abolition is about the proliferation of relationships of care, not a kind of destruction of the relationships we already have“ (Verso Books 2019: 0:05-0:15).

Lewis’ Debütwerk *Full Surrogacy Now: Feminism against the Family* (2019), welches eine Begeisterungswelle in der feministischen Welt des vorwiegend anglo-amerikanischen Raumes auslöste, ist eine solche Argumentation für eine radikale Ausweitung gesellschaftlicher Fürsorgebeziehungen. Diese Ausweitung, von Lewis *full surrogacy* genannt, würde die bestehenden Ungleichheiten in den prekarierten, rassifizierten, vergeschlechtlichten Arbeitsbeziehungen der globalen Fürsorgeökonomie, von denen zurzeit vorwiegend die privilegierten Haushalte des Globalen Nordens profitieren, auflösen. Eine tiefgehende

²³ „It is one thing to organize communally the way we want to eat (by ourselves, in groups, etc.) and then ask the State to pay for it, and it is the opposite thing to ask the State to organize our meals. In one case we regain some control over our lives, in the other we extend the State’s control over us.“ (Federici 1975: 84)

²⁴ Zum Zeitpunkt der Verschriftlichung dieser Masterarbeit verwendet Sophie Lewis, meines Wissensstands zufolge, sowohl ‚sie‘- als auch ‚they‘-Pronomen. Dementsprechend werden jene Pronomen in dieser Arbeit alternierend verwendet.

Restrukturierung der Fürsorgeökonomie würde automatisch die Institution Familie, das Fürsorgemonopol schlechthin, überwinden – eine Forderung, welche Lewis in ihrer darauffolgenden Veröffentlichung, *Abolish the Family: A Manifesto for Care and Liberation* (2022), zuspitzt. Mithilfe eines kursorischen Überblicks ausgewählter Kritiker*innen der Institution Familie aus den letzten 150 Jahren möchte Lewis die Erkenntnis verbreiten, dass das Care-Versprechen der Institution Familie sich bei genauer Analyse als ideologische Fata Morgana entpuppt. Anstatt Fürsorge und Sicherheit von allen für alle zu realisieren, monopolisiere, hierarchisiere, sanktioniere die Institution Familie Fürsorgebeziehungen und stelle die Basis der Ausbeutung reproduktiver Arbeitskraft dar. Als Revolutionärin erkennt Lewis die immense Herausforderung und das utopische Potenzial hinter dem familienabolitionistischen Projekt in ihrer Gleichzeitigkeit an: „[T]ransition out of the family will be tricky, yes, but the family is doing a bad job at care, and we all deserve better. The family is getting in the way of alternatives“ (Lewis 2022: 5).

5.1. Zur Person und ihrem Schaffen: Von *Full Surrogacy Now* zu *Abolish the Family*

Sophie Lewis (sie/*they*) wird Ende der 1980er Jahre in Wien geboren, wächst im Vereinigten Königreich auf, genießt dort ihre langjährige akademische Ausbildung und ist bis zum heutigen Zeitpunkt in den Vereinigten Staaten ansässig und tätig (vgl. Wikipedia 2024). Als mehrfachdiplomierte Sozial- und Politikwissenschaftler*in lehrt *they* am *Brooklyn Institute for Social Research* und ist Gastdozent*in am *Feminist Queer and Transgender Studies Center* der Universität von Pennsylvania (vgl. brut-wien.at 2024). Sophie Lewis bewegt sich als freischaffende*r Autor*in ebenso außerhalb der akademischen Sphäre; regelmäßig publiziert *they* Kommentare und Essays in einschlägigen Zeitschriften und Online-Medien (vgl. thisishell.com 2022). Als neue marxistische Stimme im kontemporären queerfeministischen Diskurs hat Lewis sich mit der provokanten Forderung, die Familie abzuschaffen, mittlerweile einen Namen im akademischen wie aktivistischen Diskurs gemacht: „The US-based writer and academic Sophie Lewis is our most eloquent, furious and funny critic of how the family is a terrible way to satisfy all of our desires for love, care, nourishment“ (Maglaque 2022).

Ihre (teilweise) aufeinander aufbauenden Bücher *Full Surrogacy Now: Feminism against the Family* (2019) und *Abolish The Family: A Manifesto for Care Liberation* (2022) werden vorwiegend im anglophonen Raum rezipiert.²⁵ Während *Full Surrogacy Now* (2019) sich der

²⁵ Ab jetzt werde ich beide Bücher nur in ihren Haupttitel referenzieren.

genauen Betrachtung der kolonialen, patriarchalen, klassenbasierten Asymmetrie in den globalen Sorgebeziehungen widmet, forscht Lewis mit dem Manifest *Abolish The Family* (2022) vorwiegend über eine der Ursachen dieser Asymmetrien: die Institution Familie und das in ihr manifestierte Verwandtschaftsideal (*kinship*). Hier schärft *they* das Argument, warum reiner Reformismus im Angesicht der Institution Familie für eine emanzipatorische feministische Politik nicht ausreichen könne. Beide Bücher stellen die Grundlage für das vorliegende Kapitel dar. Aufgrund der Zuspitzung des familienabolitionistischen Arguments in dem zuletzt erschienenen Manifest *Abolish The Family* (2022) bekommt dieses tendenziell mehr Beachtung in dieser Arbeit.

Es bleibt zu erwähnen, dass *they* in beiden Büchern einen ironisierenden Schreibstil sowie eine unübliche Zitierweise an den Tag legt. Besonders in *Abolish the Family* (2022), vermutlich aufgrund seines Charakters eines politischen Manifestes, zeigt sich dies an hyperbolischen, polemischen Argumentationsweisen, welche nicht immer gängige wissenschaftliche Standards erfüllen. Zudem finden sich an einigen Stellen keine klaren Begriffsbestimmungen. Nichtsdestotrotz sehe ich, wie viele andere Rezensent*innen, in Lewis' Beobachtungen und Argumenten bedeutende Hinweise für den feministischen Diskurs rund um Familienabolitionismus.

In ihrem Debutwerk *Full Surrogacy Now* (2019), welches „an Originalität, Scharfsinnigkeit und Sprachwitz kaum zu überbieten ist“ (Fritschy 2021: 21), unternimmt Sophie Lewis unter anderem eine kritische Bestandsaufnahme der asymmetrischen, stratifizierten Sorge- und damit Arbeitsverhältnisse des globalisierten Kapitalismus im 21. Jahrhundert, deren kleinste Einheit die nukleare Kleinfamilie darstelle. Während in *Full Surrogacy Now* (2019) die Forderung²⁶ nach der Emanzipation von kapitalistischer Ausbeutung und kolonialen sowie patriarchalen Hierarchisierungen der globalen Fürsorgebeziehungen im Mittelpunkt steht, präzisiert Lewis drei Jahre später in *Abolish The Family* (2022), warum die in *Full Surrogacy Now* geforderte Emanzipation die Überwindung der Institution Familie einschließen müsse.

²⁶ Lewis (2019) plädiert für eine anti-kapitalistische, anti-koloniale, anti-patriarchale Bewegung der Fürsorgeumverteilung und -transformation. Von der umfassenden Fürsorge für die wenigen Privilegierten, hin zu radikaler Reziprozität, *full surrogacy*, wo „die Unterscheidung, wer sorgt und wer umsorgt wird, verschwimmt“ (Fritschy 2021: 25). Diese Bewegung hin zu der „[...] Pluralisierung von Müttern, Eltern und Verwandtschaftsbeziehungen“ (ebd.: 23) solle unter anderem auch das hegemoniale Familienideal in Frage stellen. Somit könne *Full Surrogacy Now* als eine zumindest familienkritische, wenn nicht sogar familienabolitionistischen Forderung gelesen werden, so Rezensentin Marway (2023). In Lewis' eigenen Worten: “[Full surrogacy] stands for the levelling up and interpenetration of all of what are currently called ‘families’ until they dissolve into a classless commune on the basis of the best available care for all” (Lewis 2019: 44).

Um ihre familienabolitionistische Argumentation zu entwickeln, zieht Sophie Lewis in *Abolish The Family* (2022) eine Auswahl familienabolitionistischer Aktivist*innen und Theoretiker*innen heran, unterstützt durch kulturindustriekritische Beobachtungen aus Literatur-, Kunst- und Werbeindustrie. Lewis' theoretische Bewegung reicht über die utopischen Entwürfe der Frühsozialisten, über Friedrich Engels und Karl Marx hin zu den Erfahrungen kolonisierter und ehemals versklavter Personengruppen, bis zu den sozialen Bewegungen des 20. Jahrhunderts und den familienabolitionistischen Kritiken zeitgenössischer Transmarxist*innen.²⁷

Neben der inhaltlichen Erläuterung, warum es die Abschaffung der Institution der Familie brauche, dient Lewis Manifest außerdem der kritischen Intervention in einen vor der kapitalistischen familiären Realität kapitulierenden zeitgenössischen Diskurs: „If it is easier to imagine the end of the world than the end of capitalism, it is still perhaps easier to imagine the end of capitalism than the end of the family” (Lewis 2019: 119).

Dies habe unter anderem historische Gründe, denn ab dem Ende des 20. Jahrhunderts habe es für den radikalen Utopismus und utopischen Radikalismus der Familienabolitionist*innen der letzten Jahrhunderte düster ausgesehen, so Lewis: „Ever since the capitalist victory over the long sixties, the shout for abolition of the family has been buried beneath a strange kind of shame [...]” (Lewis 2022: 58). Selbst in progressiven, linken Kreisen seien familienabolitionistische Ideen nahezu verpönt (vgl. Lewis 2019: 119). Trotz der immensen Zerstörung, welche Neoliberalismus und die damit einhergehende, sich kontinuierlich verschlechternde Versorgungslage im Care-Sektor bedeutet, würden einige Marxist*innen nicht aufhören, für den familienabolitionistischen Traum zu kämpfen (vgl. ebd.: 59). Anfang des 21. Jahrhunderts sieht Sophie Lewis Transmarxist*innen und abolitionistische Feminist*innen an der Speerspitze des Kampfes rund um die Befreiung von der Familie (vgl. ebd.: 72). Die globale Care-Krise rund um COVID-19 habe den diskursiven Spielraum für familienabolitionistische Ideen (wieder-)eröffnet, was sich laut Lewis an der ansteigenden Menge familienkritischer Artikel in großen, anglo-amerikanischen Mainstream-Medien ablesen lasse (vgl. ebd.: 72f). In dieser Diskursöffnung entwickelt Lewis eine utopische Erzählung jenseits des gesellschaftlich dominanten Alternativlosigkeitsnarrativs gegenüber der Institution Familie (vgl. ebd.: 74).

²⁷ Lewis schreibt sich in *their* Gesellschaftsanalyse selbst einen anglozentrischen Bias zu (vgl. Lewis 2022: 79).

Um *their* familienabolitionistische Argumentation in Tiefe nachvollziehen zu können, beschäftigt sich der nächste Abschnitt mit Lewis' theoretischem Hintergrund und den von Lewis' verwendeten zentralen Begrifflichkeiten.

5.2. Theoretische Basis und zentrale Begriffe

„Academics like me have unsurprisingly been schooled on all of this by the writings of outcasts from the university and refugees from the normative family: the militant queer, trans, and sex worker literatures of many nations.” (Lewis 2019: 41)

Sophie Lewis' Texte sind prinzipiell der Wissensproduktion von unten verpflichtet, um „marginalisierte und revolutionäre Perspektiven in den Vordergrund zu rücken” (Fritschy 2021: 22). Konkrete Inspiration für die Entwicklung ihrer Thesen schreibt sie in *Full Surrogacy Now* (2019) queeren und Cyborg-Feminist*innen und den Bewegungen rund um reproduktive Gerechtigkeit sowie all denjenigen (marxistisch geprägten) Denker*innen zu, welche zu Dialektik als ihre Methode gefunden haben (vgl. Lewis 2019: 55).

Als feministisch und marxistisch geschulte Theoretiker*in macht sich Lewis die Kritik der Fürsorge- und damit Arbeitsverhältnisse im kolonialen, patriarchalen Kapitalismus zur Aufgabe (vgl. u.a. Lewis 2019: 77). Eine Befreiung von kapitalistischer Herrschaft und damit von entfremdeter, mehrwertgenerierender (Fürsorge-)Arbeit geht für Lewis mit einer Befreiung von der Institution Familie einher: „Family abolitionism is, despite what some socialists say, orthodox Marxism“ (Lewis 2022: 46).

Ogleich sie Fürsorge(-arbeit) in ihrer Gesellschaftskritik wie auch in ihren utopischen Vorstellungen einer befreiten Gesellschaft in den Fokus rückt, widersteht sie orthodox-marxistischen Romantisierungstendenzen, Befreiung in der (Fürsorge-)Arbeit selbst zu finden (vgl. Lewis 2019: 164). Lewis bleibt einer „Anti-Arbeits-Heuristik“ (Fritschy 2021: 29) konsequent treu, indem *they* zwar eine Befreiung von kapitalistischer *Arbeit* fordert, jedoch die allgemeine Notwendigkeit der *Tätigkeit* für die gesellschaftliche Bedürfnisbefriedigung nicht leugnet und diese schon im kapitalistischen Hier und Jetzt angenehmer gestaltet sehen möchte (vgl. Lewis 2019: 125). Familienabolitionismus sei jedoch keine (alleinig) Marxsche oder Engel'sche – und damit europäische – Erfindung, stellt Lewis in Bezug auf die Schriftstellerin und Vertreterin des Schwarzen Feminismus, Lola Olufemi (2020; zit. in: Lewis 2022: 33f), klar und gründet ihre Argumentation in *Abolish The Family* (2022) auf Erkenntnisse

familienabolitionistischer Schwarzer Feminismen sowie auf Erfahrungsberichte anti-kolonialer Kämpfer*innen gegen die Institution Familie.

Sophie Lewis nimmt hierbei eine materialistische, dekoloniale *und* queerfeministische Perspektive auf Geschlechterverhältnisse ein. Diese ist unter anderem erkennbar, wenn *they* von ‘Müttern’ oder ‘Schwangeren’ schreibt, denen *they* nicht automatisch eine Geschlechtsidentität zuschreibt (vgl. Lewis 2019: 22).²⁸ Lewis interessiert sich in *their* Gesellschaftsanalyse besonders für das Spannungsfeld zwischen der Subversion unterdrückter, queerer und rassifizierter Mutterschaft und der Ablehnung des Ideals ‘Mutterschaft’ an sich (vgl. Lewis 2022: 26).

In *their* konsequent parteilichen Haltung gegenüber den Unterdrückten bleibt Lewis gleichzeitig gegenüber *their* Vor- und Mitstreiter*innen kritisch (vgl. Marway 2023). Ein Beispiel für Lewis’ Fähigkeit, unterdrückten Perspektiven familienabolitionistischer Gesellschaftskritik Raum zu geben, ohne auf eine kritische Betrachtung jener Perspektiven zu verzichten, findet sich im nächsten Abschnitt.

5.2.1. Die Institution Familie bei Lewis

Die Institution Familie im 21. Jahrhundert stellt sich bei Lewis als die kleinste ökonomische Einheit im kapitalistischen Nationalstaat dar, welche – aufgrund der vergeschlechtlichten, rassifizierten Arbeitsteilung – die un- oder unterbezahlte Reproduktionssphäre der kapitalistischen Ökonomie organisiert (vgl. Lewis 2022: 4ff). Als Fürsorgemonopol und primärer Ausbeutungsort reproduktiver Arbeit müsse die Institution Familie ideologisch legitimiert werden, weswegen sich mit dem (weißen, hetero- und cis-normativen, bürgerlichen) Familienideal ein „normativer Anspruch“ (ebd.: 9; eig. Übersetzung) und eine „Regierungstechnologie“ (ebd.: 8; eig. Übersetzung) zur Sanktionierung entsprechender Abweichungen vom Ideal verbinde.

²⁸ „[S]ome readers will probably have noticed by now that the terms ‘women’ and ‘female’ appear only infrequently in this text. The reason for that is simple: I feel there’s no call for them [...] because there can be no utopian thought on reproduction that does not involve uncoupling gestation from the gender binary. Besides, trans people have always been part of gestational and nongestational reproduction, not to mention reproductive justice struggle.” (Lewis 2019: 22)

Hierbei betont Lewis, dass gesellschaftlich marginalisierte Beziehungsweisen nicht mit dem sanktionierenden Beziehungsideal *per se* gleichzusetzen seien (vgl. Lewis 2022: 23f). Aus der Kritik einiger Schwarzer Feminist*innen an vornehmlich weißen, feministischen Familienkritiker*innen schöpfend, appelliert Lewis, den Stellenwert von Familien und selbstgewählten Gemeinschaften für das Leben marginalisierter, häufig rassifizierter und/oder queerer Personengruppen nicht zu unterschätzen:

„There can be no family-abolitionism without an appreciation for everything the family affords by way of *resistant* ethnic and communitarian identity, pleasure, and (above all) survival.” (ebd.: 28f; Herv. im Orig.)

In Rekurs auf die feministische Philosophin und Familienkritikerin Kathi Weeks erklärt Lewis, dass selbst diejenigen Beziehungskonstellationen, die nicht als ‚wahre‘ Familien gelten und ihre Mitglieder vor den gewaltvollen, kolonialen und patriarchalen Auswüchsen des modernen Kapitalismus zu schützen versuchen, von zwei wesentlichen Eigenschaften der Institution Familie berührt würden: der Privatisierung und der Essentialisierung von (Fürsorge-) Beziehungen (vgl. Lewis 2022: 30f). Die Privatisierung gesellschaftlicher Fürsorge bedeute, dass die Organisation und vor allem Konzentration gesellschaftlicher Fürsorgearbeit in der un- oder unterbezahlten ‚Privatsphäre‘ über eine Verwandtschaftsvorstellung als die ‚natürlichste‘ und ‚einzige verbindliche‘ zwischenmenschliche Beziehung konstruiert werde (vgl. Lewis 2022: 4f, 9f; Weeks 2023: 446). Verwandtschaft meint hierbei die Postulierung einer deterministischen Verbundenheit mit Menschen mit demselben genetischen Material, so Lewis:

„[K]inship, at least right now, is always a reference to something that is imagined to be inerasable; to ‚nature‘. [...] [K]inship functions as a linguistic appeal to something *non-contingent* that can ground a relation.” (Lewis 2022: 83; Herv. im Orig.)

Verwandtschaft als essentialistische Grundlage der Privatisierung von Fürsorgearbeit würde dazu beitragen, eigentumsbezogene Ungleichheiten in den Verhältnissen zwischen Personen derselben Familie sowie unterschiedlicher Familien herzustellen: Zum einen mittels der vertikalen Weitergabe von Privateigentum entlang des Kriteriums der Verwandtschaft (vgl. u.a. Spillers 1987; Lewis 2022: 46f), zum anderen mittels des autoritären, proprietären ‚Vorrechtes‘, welches (tendenziell blutsverwandte) Eltern gegenüber ‚ihren‘ Kindern behaupten könnten (vgl. Olufemi 2021; zit. in: Lewis 2022: 87; Lewis 2022: 5).²⁹

²⁹ Verwandtschaft als Eigentumsbeziehung manifestiere sich hierbei, so Lewis, in den jeweiligen juristischen Formen eines kapitalistischen Nationalstaates, beispielsweise im Ehe-, Steuer- oder Sorgerecht (vgl. u.a. Lewis 2022: 5, 9).

Der vermeintliche Automatismus ‚Verwandtschaft‘ könne jedoch auch untergraben werden, erläutert Hortense Spillers, Theoretikerin des Schwarzen Feminismus (vgl. Spillers 1987; vgl. Lewis 2022: 25f). Spillers präge die Begrifflichkeit ‚Verwandtschaft-als-Eigentumsbeziehung‘ unter anderem in ihrer Betrachtung der Verwandtschaftsverhältnisse Schwarzer Personen während (und nach) der Institution der Sklaverei, so Lewis bezugnehmend auf Spillers Rezipientin Tiffany Lethabo King (vgl. Lewis 2022: 25f). Während der Institution der Sklaverei können versklavte Personen offiziell keine Verwandtschaft, und somit kein Eigentum, keine Zugehörigkeit oder deterministische Bindung an anderen Personen, insbesondere Kindern, postulieren (‚kinlessness‘; vgl. Spillers 1987: 74). Die radikal entmenslichten Eigentumsverhältnisse, in welche versklavte Personen gezwungen wurden, „entleerten“ somit Verwandtschaft „ihrer Bedeutung“ (ebd.; eig. Übersetzung). Diese Untersuchung entmystifiziert, so lese ich Spillers, King und Lewis, dass Verwandtschaft nie ‚natürlich‘, ‚universell‘ oder ‚automatisch‘, sondern sozial konstruiert sowie an historisch notwendige Bedingungen, wie hier den Subjektstatus, geknüpft ist.

5.2.2. Reform oder Revolution?

„While I critique the family and am committed to addressing its limitations – even its elimination – I celebrate the creative ways that Black descendants of captive communities continue to reinvent and conceptualize relationships. To this Black endeavor, I will always be committed.” (King 2018: 86; zit. in: Lewis 2022: 29)

Anhand eines historischen Beispiels vergleicht Sophie Lewis in *Abolish the Family* (2022) unterschiedliche politische Strategien, wie mit der Institution Familie umgegangen werden könnte. Als Mitte des 20. Jahrhunderts das Arbeitsministerium der Vereinigten Staaten in einer von ihm veröffentlichten Studie Schwarze Familien – und vor allem Schwarze Mütter – öffentlichkeitswirksam angreift, versuchen einige Aktivist*innen die Anerkennung für Schwarze Familien *innerhalb* der Logik des Familialismus zu erstreiten – eine Strategie, die bereits E. Franklin Frazier dreißig Jahre zuvor verfolgt hat:

„Black socialist sociologists like E. Franklin Frazier had set out to discover – and appropriate for the purposes of a politics of Black respectability – a true pastoral Black family within the archive of slavery.” (Lewis 2022: 24)

Obwohl Sophie Lewis die Attraktivität und zum Teil auch die Notwendigkeit einer solch reformistischen Strategie zur Verteidigung der eigenen Lebensweise nachvollziehen kann, folgt *they* den Erkenntnissen von revolutionären Schwarzen Theoretiker*innen und Aktivist*innen,

welche die Institution Familie als Messlatte für Schwarze Beziehungsweisen prinzipiell ablehnen. So beispielsweise Hortense Spillers:

„‘African peoples in the historic Diaspora had nothing to prove,’ given that it is ‘stunningly evident’ that they were capable of modes of care ‘at least as complex as those of the ‘nuclear family’ in the West.“ (Spillers 1987: 80; zit. in: Lewis 2022: 25)

Seit eh und je hätten abolitionistische, anti-rassistische Feminist*innen wie Hortense Spillers, Pat Parker, Tiffany Lethabo King oder Lola Olufemi hervorgehoben, dass die Institution Familie – inklusive der Institution der Ehe – als unterdrückerisches Beziehungsideal sowie als Produzentin proprietärer Beziehungsweisen eine zentrale Rolle in der Aufrechterhaltung des kapitalistischen Systems sowie weißer und patriarchaler Vorherrschaft spiele, so Lewis (2022: 26-34). Die Forderung nach ihrer Überwindung folge unmittelbar aus dieser Analyse (vgl. ebd.). Hegemoniale – und damit bourgeoise –, weiße, cis-, hetero- und mononormative Vorstellungen von Familie, Mutterschaft oder Liebe zugänglich zu machen, berge vor allem für marginalisierte Personengruppen die Gefahr, neue Ausschlussmechanismen zu kreieren und Unterdrückung in etwas anderer Form weiterzuführen (vgl. ebd.: 27f).

Die Funktionen von Schutz, Rückzugsort und Fürsorge, welche Familien in besonderem Maße für marginalisierte Personengruppen erfüllen, anzuerkennen, *ohne* die Notwendigkeit der Überwindung der familiären Unterdrückungsmechanismen zu verleugnen, ist für Lewis eine zentrale Bedingung für den Erfolg eines emanzipatorischen Familienabolitionismus. Dialektik könne, dem britischen Professor für afrikanische Diaspora und Kulturwissenschaften Paul Gilroy zufolge, helfen, diese Widersprüchlichkeit in einer abolitionistischen Praxis handzuhaben:

„I want to have it both ways, [...] I want to be able to valorize what we can recover, but also to cite the disastrous consequences that follow when the family supplies the only symbols of political agency we can find in the culture and the only object upon which that agency can be seen to operate. Let us remind ourselves that there are other possibilities.“ (Gilroy 1993: 207; zit. in: Lewis 2022: 32)

Die Myriade an Alternativen der Fürsorgeorganisation, die bereits an den Rändern der ‚Privatisierungstechnologie‘ Familie operieren, könnten laut Lewis den Weg zu der Utopie weisen, welche anstelle und nach der Familie kommen könnte (vgl. Lewis 2022: 32). Es handle sich bei der abolitionistischen Praxis also *nicht* – oder zumindest nicht *nur* – um die Destruktion des Bestehenden (vgl. Verso Books 2019; Lewis 2022: 79ff). Lewis möchte den komplexen, widersprüchlichen und revolutionären Schritt wagen, sich zu fragen, was es gesellschaftlich bedeuten könnte, auch die wichtigste der Funktionen einer unterdrückerischen Institution

überflüssig zu machen: „What would it mean not to *need* the Black family“ (Lewis 2022: 34; Herv. im Orig.)?

5.2.3. Für eine schöpferische Zerstörung

Mit Bezug auf Ruth Wilson Gilmore definiert Lewis Abolitionismus nicht als eine Bewegung mit dem Ziel, eine *Abwesenheit* eines unerwünschten gesellschaftlichen Zustandes, sondern viel eher die *Anwesenheit* eines gewünschten gesellschaftlichen Zustandes zu erstreiten (vgl. Lewis 2022: 81). Um zu dieser Anwesenheit zu gelangen, müsse jedoch *alles*, die gesamte Gesellschaft, verändert werden (vgl. ebd.). Abolitionismus wird bei Lewis somit als schöpferische Zerstörung definiert, „a world building endeavour, a collective act of creativity without end [...]“ (ebd.: 81).

G.W.F. Hegels Begriff von ‚Aufhebung‘ dient Lewis dazu, die Gleichzeitigkeit der vielen Prozesse hervorzuheben, welche Abolitionismus zu einer Praxis kreativer Destruktion machen: „*Aufhebung* is sometimes translated as ‚positive supersession‘, and intriguingly, this [...] unites the ideas of lifting up, destroying, preserving, and radically transforming, all at once“ (Lewis 2022: 80; Herv. im Orig.). Familienabolitionist*innen müssten ‚lediglich‘ herausfinden, was an der Institution Familie auf welche Art und Weise verändert werden müsste, um zu dem „glorious and abundant nothing“ (ebd.: 88) zu gelangen, welches die Gesellschaft nach der Institution Familie erwarte (vgl. ebd.: 81ff).³⁰

Wie dieser politische Wandel vonstattengehen soll, also die Frage eines „politische[n] Programm[s]“ (Fritschy 2021: 29), bleibt bei Sophie Lewis (2019; 2022) grundsätzlich unbeantwortet. Meines Erachtens finden sich jedoch durchaus Ansätze anarchistischer Strategie in *their* Texten, beispielsweise wenn *they* präfigurative Experimente, entstanden aus Idealen und/oder aus der Notwendigkeit zur Verteidigung der eigenen Lebensweise, als Beispiele möglicher familienabolitionistischer Praxis nennt:

„But if you have experienced, even just for a few days, the alternate social world that brews in the utopian squatting of a city boulevard, you probably know. It’s trippy: people acquire a tiny taste of collective self-governance, of mutual protection and care, and suddenly, the list of demands, objectives, targets and desires becomes much longer and more ambitious than simply ‘affordable housing.’ That’s why M. E. O’Brien thinks

³⁰ Rezensent*in Maglaque (2022) liest bei Lewis eine eindeutige Vermutung heraus, dass alles Erhaltenswerte, was *aus* der Institution Familie *in* eine zukünftige, emanzipatorische Beziehungsformation übergehen würde, eher *trotz* der Institution Familie überleben würde, anstatt aus ihr hervorgegangen zu sein (vgl. u.a. Lewis 2022: 29f).

‘the best starting point to abolish the family’ is the protest kitchen [...]’ *Expand from there, and never stop expanding.*“ (Lewis 2022: 77f; eig. Herv.)

5.3. Zentrale Kritikpunkte an der Institution Familie

Ein Blick in die zeitgenössische Kulturindustrie genügt Sophie Lewis, um zu erkennen, dass das gesellschaftliche Familienideal des 21. Jahrhunderts das Begehren nach Fürsorge anspricht (vgl. Lewis 2022: 9f). Werbeslogans wie „Treat you like family“ stünden gleichbedeutend für: Bei Unternehmen XYZ findet die konsumierende Person „acceptance, solidarity, an open promise of help, welcome, and care“ (ebd.: 9). Dieses Versprechen nach unlimitierter, bedingungsloser Fürsorge, vermeintlich realisiert in der Familie, stünde den vielfach zynischen Darstellungen des ‚typischen Familienlebens‘ in der Kulturindustrie gegenüber (vgl. ebd.: 14f). Dies zeige, Lewis zufolge, dass viele Menschen bereits spürten, dass die Familie ihr Fürsorgeversprechen nicht einlöse: “Everybody knows that not everybody (to put it mildly) experiences the family as a blissful state; that not everybody (to put it mildly) loves their work“ (ebd.: 14).

Lewis’ Manifest *Abolish the Family* (2022) stellt einen Versuch dar, in diesen zwischen Romantisierung und Zynismus oszillierenden Diskurs über die Familie kritisch zu intervenieren. In *Abolish the Family* (2022) erscheint das Ideal der ‚happy family‘ als ein ideologisches Anästhetikum, das verdeckt, was die Institution Familie *tatsächlich* ist: „[The family] is, at root, the name we use for the fact that care is privatized in our society“ (Lewis 2022: 4). Mit dieser These reiht sich Lewis in eine historisch gewachsene feministische Familienkritik ein, wie sie unter anderen auch von Alexandra Kollontai und der Kampagne *Wages for Housework* (WfH) formuliert wurde. Lewis ergänzt jedoch einen zentralen Kritikpunkt unter anderem in Rekurs auf Vertreter*innen des Schwarzen familienabolitionistischen Feminismus. Die Institution Familie re/produziere die Vorstellung nicht-kontingenter und proprietärer Beziehungsweisen, in anderen Worten: Verwandtschaft. Welche gesellschaftlichen Folgen diese, Lewis zufolge, hervorrufen und demnach die Forderung ihrer Überwindung zur logischen Konsequenz haben, wird in den folgenden Abschnitten exploriert.

5.3.1. Zu viel Arbeit für zu Wenige

„For all purposes except capital accumulation, the promise of family falls abjectly short of itself. Often, this is nobody’s ‘fault’ per se: *simply, too much is being asked of too few.*” (Lewis 2022: 9; eig. Herv.)

Lewis bringt die ideologische wie materielle Stärke der Institution Familie mit der zunehmenden Hegemonie neoliberaler Wirtschaftspolitik seit den späten 1970er Jahren in Zusammenhang: „[...] [S]tarting in the late seventies, neoliberals and neoconservatives both essentially reinvented welfare along Elizabethan ‘poor law’ principles: *rendering kin, instead of society, responsible for the poor*” (Lewis 2022: 7; eig. Herv.). Dank der Institution Familie als privatisierte Fürsorgeorganisation müsse der neoliberale Staat nur partiell für Reproduktionskosten der Arbeitskräfte aufkommen, welche das kapitalistische System für die Profitmaximierung benötige, so Lewis (vgl. ebd.: 7ff).

Die neoliberale Gesellschaft erwarte den Arbeitsaufwand, nötig für die Reproduktion neuer Arbeiter*innen, hierbei von einem bis maximal zwei Erziehungsberechtigten (vgl. Lewis 2022: 6). Die meisten Eltern würden die Last der familiären Arbeit erfahren, müssten jedoch mit unzureichender Anerkennung der ihnen auferlegten Konzentration von Arbeit umgehen (vgl. ebd.). „To think of what I went through to have you!“ sei kein seltener, schuldinduzierender Satz, den Kinder von ihren Eltern zu hören bekämen, so paraphrasiert Sophie Lewis die Vertreterin des ‚radical feminism‘ der 1970er Jahre Shulamith Firestone (2015: 232; zit. in: Lewis 2019: 122). Der Satz sei ein Ausdruck dessen, dass sich Eltern, besonders in vergeschlechtlichten und rassifizierten Rollen der Fürsorgenden, im patriarchalen und kolonialen Kapitalismus nicht frei *für* und *gegen* reproduktive Arbeit entscheiden könnten und dies freie, solidarische Beziehungen zwischen Eltern und Kind unterbinde (vgl. Lewis 2019: 121f).

Nicht differenzieren zu können, was selbstgewählte Intimität und was auferlegte Arbeit im Sinne der Kapitalakkumulation ist, sei besonders für unbezahlte Care-Arbeiter*innen in der Familie ein gewaltvoller Zustand, hält Lewis in Rekurs auf die theoretische Vorarbeit der *WfH*-Kampagne in den 1970er Jahren fest:

„[T]he fact that caring for a private home under capitalism often is an expression of loving desire, while at the same time being life-choking work, is precisely the problem. That the ‘they’ of the dictum – bosses, husbands, dads – are not wrong about this illustrates the insidiousness of the violence care-workers encounter (and mete out) in the family-form.” (Lewis 2022: 67; Herv. im Orig.)

Auf die Spitze getrieben werde dieses erpresserische Ideal in der gesellschaftlichen Verherrlichung der Mutterrolle, welche reproduktive Tätigkeiten nicht als Arbeit, sondern ultimativen Ausdruck der Selbstrealisierung versteht (vgl. u.a. Lewis 2019: 134). Mütter, die sich nicht von der reproduktiven Arbeit erfüllt sehen³¹ oder sogar noch Geld dafür verlangen, wie die *WfH*-Kampagne oder die Bewegung der *welfare mothers*, machten sich unbeliebt und müssten mit Sanktionen rechnen (vgl. ebd.: 112f; Lewis 2022: 66-71).

In Rekurs auf ‚queer radicals‘ wie Laura Briggs oder Alexis Pauline Gumbs diagnostiziert Lewis, dass die gesellschaftliche Ächtung ‚schlechter Mütter‘ patriarchalen, klassistischen und rassistischen Stratifizierungen unterliege:

“Perceived neglect or deviance by white mothers is punished severely at the symbolic level since the stakes of its failure – white children – carry the most valuable freight; but nonwhite mothers, for their part, can practically do no right [...]” (Lewis 2019: 114)

Das Mutterideal sei eng mit dem Ideal der weißen, bourgeoisen Familie verknüpft, welches eine alltäglich bereitstehende, nicht-lohnarbeitende Mutter voraussetze, „[...] that behind every ‘breadwinner’ there is a private someone (or someones) worth being exploited for, notably some kind of wife - [...] this feels [...] like a description of ‘human nature’” (Lewis 2022: 5).

Auch wenn Lewis die ständige Anwesenheit von Erziehungsberechtigten nicht notwendigerweise als *das* Qualitätsmerkmal in der Kindererziehung sieht, versteht Lewis die Verweigerung des im Familien- und Mutterideal repräsentierten ‚zeitlichen Reproduktionsluxus‘ gegenüber proletarischen Familien durchaus als gewaltvoll (vgl. Lewis 2019: 113f). Zusätzlich müssten proletarische Personengruppen, darunter häufig rassifizierte Frauen, die Last der Reproduktion für weiße, bürgerliche Haushalte tragen (vgl. ebd.). Die auf globaler Ebene organisierte prekäre, vergeschlechtlichte und rassifizierte Arbeitsteilung der kapitalistischen Fürsorgeökonomie *ermöglichte* erst die ungehinderte Reproduktion der privilegierten, überwiegend weißen, bürgerlichen Haushalte des Globalen Nordens (vgl. ebd.: 113f, 130, 152f; Fritschy 2021: 24):

„There is no natural nuclear family. The natural nuclear family in its private household is an artificial fiction sustained only by the sort of invisible stagehands who are usually racialized proletarians around that infrastructure.” (Davis o.J.; zit. in: Verso Books 2019: 31:40-32:11)

³¹ Dies ist insofern erpresserisch, da aromantische Gefühle von Gebärenden gegenüber ihren Kindern ebenso Realität sind, “[a] sense of alienation from the baby, and even dislike or disgust, is a massively common experience“ (Lewis 2019: 123) genauso wie eine liebevolle Bindung möglich ist.

Die Ungleichheit und Ausbeutung in den globalisierten Fürsorgeverhältnissen seien laut Lewis (2019) zu überwinden, jedoch zeige die Existenz dieses globalen Netzwerkes an Fürsorgebeziehungen eine radikale Interdependenz zwischen Menschen auf, welche es zu erhalten gelte. Für Lewis manifestiere diese Interdependenz, dass hinter der romantisierten Vorstellung des familiären Mutter-Vater-Kind-Ideals eine andere Wahrheit stecke, dass nämlich ein oder zwei Menschen nicht ausreichen, um gesellschaftliche Fürsorge zu sichern (vgl. Lewis 2019: 147). Diese Wahrheit gelte es wiederzuentdecken und neu zu interpretieren: „We are the makers of one another. And we could learn collectively to act like it“ (ebd.: 19f).

5.3.2. Free the women, free the children!

Wie oben bereits ausgeführt, geht Lewis davon aus, dass besonders die reproduktive Arbeitskraft proletarischer und/oder rassifizierter Care-Arbeiter*innen mittels der Institution Familie ausgebeutet würden, ihnen jedoch das Anrecht auf ihre ‚Produkte‘ dabei systematisch abgesprochen würde: „Under reproductive stratification, many a woman of color is forced to be the ‚worst‘ of mothers and the ‚best‘ of nannies“ (Lewis 2019: 113). In Anerkennung dieser Unterdrückungssituation kritisiert Lewis eine ideologische und in der Institution Familie realisierte Tendenz, Mutter- oder Elternliebe an die (u.a. queer- und transfeindliche) Bedingung der Verwandtschaft und/oder Schwangerschaft zu knüpfen (vgl. u.a. Lewis 2019: 115f). Stattdessen stellt *they* die These auf, „dass es sich bei der Mutter-Kind-Bindung um eine kontingente, also eine politisch und sozial konstruierte, statt um eine notwendige Formation handelt“ (Fritschy 2021: 23).

Dass die soziale Rolle der Mutterschaft beziehungsweise die geschlechterspezifische Verrichtung von Fürsorgearbeit im Allgemeinen nicht ein Diktat der Natur ist, wissen Feminist*innen seit Langem. Die Verknüpfung der Kritik an der Unterdrückung von Frauen mit einer Kritik der Institution Familie³² verfolgt Sophie Lewis bis zu dem Frühsozialisten Charles Fourier zurück:

„Fourier identified the single-family dwelling as one of the chief obstacles to improving the position of women in the world. This fundamental insight inspired an international movement of utopic land projects, including some that sought to abolish the woman-

³² Revolutionär*innen wie Alexandra Kollontai, das Bündnis zwischen der Kampagne *Wages for Housework* und den *welfare mothers* sowie die Ikone der U.S.-amerikanischen Frauenbewegung in den 1970er Jahren, Shulamith Firestone, zeigten laut Lewis, dass die Befreiung vom Patriarchat schon seit langer Zeit gemeinsam mit der Befreiung von der Institution Familie gedacht wird (vgl. Lewis 2022: 56).

crushing norm of the private kitchen in favor of so-called ‘kitchenless’ cities [...].” (Lewis 2022: 37)

In vielen sozialen – auch feministischen – Bewegungen wurde hierbei die Lösung der Reproduktion von der vermeintlich ‚weiblichen Natur‘ in Zusammenhang mit der Befreiung der Kinder gedacht (vgl. u.a. Lewis 2019: 62):

„But above all, [Firestone] contends, women must liberate children and themselves from the capitalist patriarchy – seizing control over technology, eradicating the tyranny of work, automating labor (even reproductive labor, as far as possible) [...].“ (Lewis 2022: 56)

Für Annie Olaloku-Teriba, Geschichts- und Politikwissenschaftlerin mit Fokus auf Afrikanische Diaspora, sei in der Frage nach der Befreiung von patriarchalen Strukturen die kritische Betrachtung des Verhältnisses zwischen ‚Eltern-und-Kind‘ genauso zentral wie das Verhältnis zwischen Mann und Frau (vgl. Lewis 2022: 34). Anti-koloniale Feminist*innen sowie Aktivist*innen antiautoritärer sozialer Bewegungen kritisieren seit Langem, dass die Institution Familie eine ungerechtfertigte, naturalisierte Form des Eigentumsrechts an Kindern etabliere (vgl. ebd.: 34, 64). So schreibt schon *Gay and Lesbian Liberation* in den 1970er Jahren gegen die Konzentration von Kindererziehung auf das hetero- und cis-normative Ehepaar an:

„Rearing children should be the common responsibility of the whole community. Any legal rights parents have over ‘their’ children should be dissolved and each child should be free to choose its own destiny.” (Gay Liberation Front 1978 [1971]; zit. in Lewis 2022: 64)

Obgleich Lewis keine explizite Definition des Begriffes ‚Eigentum‘ gibt, lese ich aus ihren Texten heraus, dass sie ‚Eigentum‘ an Menschen nicht als Rechtsform versteht, sondern eher eine Eigentumslogik in der Eltern-Kind-Beziehung meint, die sich auch juristisch ausdrücken kann (beispielsweise im Sorgerecht). Dieses elterliche Vorrecht errichte eine „quasi-exklusive Verantwortlichkeit“ (Lewis 2022: 5; eig. Übersetzung) für die das Kind betreffende Lebensentscheidungen und Beziehungsführung, konzentriert auf die vorwiegend ‚biologischen‘ Erzeuger*innen. Diese Eigentumslogik entziehe Kindern ihre Subjektivität, kritisiert Lewis (vgl. ebd.: 5f). ‚Biologische‘ Kinder seien für ihre Eltern „personal mascots, psychic crutches, heirs, scapegoats, and fetishes, not forgetting avatars of binary sex“ (Lewis 2019: 116), jedoch keine zur Selbstbestimmung fähigen Lebewesen.

Für Lewis steht die Eigentumslogik gegenüber Kindern in einem engen Zusammenhang zu essentialistischen Vorstellungen der familiären Verbundenheit (*kinship*) (siehe Abschnitt 5.2.1.). Qua natura verbunden zu sein, sei zwar eine romantische Vorstellung, gibt Lewis zu,

jedoch stellte sich rasch Ernüchterung ein, wenn die Realität vieler familiärer Beziehungen in Betracht gezogen wird: „No one is likelier to rob, bully, blackmail, manipulate, or hit you, or inflict unwanted touch, than family“ (Lewis 2022: 9). Verschiedene Diskriminierungsformen, (sexualisierte) Gewalt und Vernachlässigung sowie zwischenmenschliche Inkompatibilität würden regelmäßig intime Beziehungen zwischen Familienmitgliedern untergraben (vgl. ebd.: 3f). Besonders marginalisierte Personengruppen und/oder Kinder seien angesichts der unfreiwilligen Abhängigkeitsbeziehung zur (Bio-)Familie vulnerabel (vgl. ebd.: 62), jedoch gelte prinzipiell:

“Children undoubtedly need stable commitments. But the worst thing [...], it seems, would be for children to realize that they are *contingently* rather than *automatically* their parents’ children; the products of an active choice to care, rather than a necessity borne of Nature.” (Lewis 2019: 121; Herv. im Orig.)

Die abzuleitende Konsequenz dieses Kritikpunktes an der Institution Familie, so verstehe ich Lewis, besteht darin, proprietäre und autoritäre Kindererziehung durch solidarische, kollektivistische und gleichberechtigte Erziehungspraktiken zu ersetzen, wie in Abschnitt 5.4. exploriert werden wird (vgl. Lewis 2022: 64ff). Dabei verweist *they* etwa auf zwei einander ergänzende Sätze, aus Publikationen Schwarzer und/oder queerer Aktivist*innen der 1970er Jahre: „Alle Kinder von Lesben sind unsere Kinder. [...]. Sie werden nur sich selbst gehören“ (Third World Lesbian and Gay Conference 1979/Sisterhood of Black Single Mothers; zit. in: Lewis 2019: 154).

5.3.3. „Attack the family from the outside ...“

„[A]s a mode of governance [...] the family consigns those outside its frame to social illegibility. All of us are seduced, or at least disciplined. We can’t escape it, even when we individually reject it. And even when we reject it, we worry that its much vaunted disintegration presages something worse. Everybody loses.” (Lewis 2022: 9f)

Die Covid-19-Pandemie und die zu ihrer Bekämpfung entwickelte familienzentrierte Gesundheitspolitik westlicher Industrienationen dient Sophie Lewis als zentrales Beispiel, um zu zeigen, wie gewaltvoll die Institution Familie als staatliches Regierungswerkzeug eingesetzt wird. Das staatliche Versprechen, den Schoß der Familie zu *der* Schutzzone vor einer Ansteckung von Covid-19 zu erklären, stelle laut Lewis eine Verhöhnung für viele Menschen dar:

„Abusers everywhere predictably battered and molested their partners and ‘dependents’ with increased impunity, in the privacy of their apartments, since it was more difficult than ever, physically and financially, to exit a home.” (Lewis 2022: 76)

Die Erfahrung der COVID-19-Pandemie zeige, so Lewis, dass die Familie aufgrund neoliberaler Politik in westlichen Industriestaaten zu *dem* Monopol der Bereitstellung von Fürsorge geworden sei und damit den Abbau alternativer staatlicher, für viele Menschen überlebenswichtiger Versorgungsstrukturen legitimiere (vgl. Lewis 2022: 7, 59f). Diese Erkenntnis sei nicht neu, so zitiert Lewis die Autor*innen Mary McIntosh und Michèle Barret, welche vor dreißig Jahren angesichts Margaret Thatchers neoliberaler Agenda folgende These formulierten: „[T]he stronger and more supportive families are expected to be, the weaker the other supportive institutions outside of them become“ (McIntosh/Barret 1991: 171; zit. in: Lewis 2022: 59f).

Die AIDS-Krise zeigt bereits in den 1980er Jahren in aller Härte, wie lebensbedrohlich es für queere Menschen ist, keine Fürsorge-Einrichtungen außerhalb des feindlichen Zuhauses zu haben (vgl. Lewis 2022: 62ff). Die Erfahrung der (lebensgefährlichen) Exklusion, welche Normalzustand für queere Menschen auch jenseits von akuten Gesundheitskrisen ist, stellt für einige revolutionäre queere Aktivist*innen einen wesentlichen Grund dar, die Institution Familie infrage zu stellen (vgl. ebd.: 61ff). Bereits in den 1970er Jahren argumentiert die *Gay Liberation Front* für alternative Versorgungsstrukturen und eine radikale Transformation der gesellschaftlich akzeptierten-Beziehungsweisen:

„The blueprint says ‘we two against the world,’ and that can be protective and comforting. But it can also be suffocating ... Single, or isolated in couples, we are weak – the way society wants us to be. [...] We have to change our attitudes to our personal property, to our lovers, to our day-to-day priorities in work and leisure, even to our need for privacy.” (Gay Liberation Front [1971] 1978; zit. in: ebd.: 64)

Ähnlich zeigen die Erfahrungen (ehemals) versklavter Personen in den Vereinigten Staaten, dass trotz der radikalen Entmenschlichung mittels der Institution der Sklaverei, in der Schwarze Verwandtschaft und Elternschaft systematisch untergraben wurde (,kinlessness‘; vgl. Abschnitt 5.2.1.), solidarische Beziehungsweisen etwa in Form kollektiver Kindererziehung gelebt wurden (vgl. Lewis 2022: 43ff). Die gesellschaftliche Erfahrung Schwarzer Frauen/Mütter könnte unter anderem aufgrund der Kolonialgeschichte, der Institution Sklaverei und ihrer Kontinuitäten nicht durch hegemoniale weiße Vorstellungen von Weiblichkeit/Mutterschaft erfasst werden (vgl. ebd.: 25). Kontributionen des Schwarzen Feminismus, unter anderem von Hortense Spillers, Alexis Pauline Gumbs, Cathy Cohen oder Mai’a Williams, hätten bereits vor langer Zeit den queeren revolutionären Bruch in Schwarzer Mutterschaft aufgezeigt (vgl. ebd.:

25ff). ‚Black mothering‘ (Gumbs 2010: 63; zit. in: ebd.: 27) als subversive Praxis habe das Potenzial, Fürsorgearbeit *gegen*³³ das koloniale, patriarchale System zu verrichten:

„Out from the rubble, out from the ghostly wound of unrecognized non-kinship and sub-gender, Mai’a Williams suggests, ‚Black midwives, granny midwives, unlicensed midwives saved us as a people and helped our communities give birth to revolutionaries, agitators, militants, freedom fighters.‘” (Lewis 2019: 149)

Die Institution des Privateigentums wurde mittels der Institution Familie, inklusive des Ehemannes als Verwalter des instituierten Privateigentums, als Kolonisierungsmechanismus gegenüber indigenen Communities des (nord-)amerikanischen Kontinents eingesetzt (vgl. Lewis 2022: 40ff). Die proprietäre und privatisierte Form der Fürsorgeorganisation sollte die Beziehungsweisen, welche auf „collective ownership that went along with gender-non-binarism, non-monogamy, and/or matrilocal open marriage [...]“ (ebd.: 40) basierten, ersetzen, die Stellung der Frau in den betroffenen Communities schwächen und anti-koloniale Aufstände unterbinden. Trotz der genozidalen Angriffe durch Kolonisatoren und Sklavenhalter und schließlich durch den modernen weißen Nationalstaat könne der Widerstand betroffener Personengruppen gegen die Institution Familie als Teil eines anti-kolonialen Kampfes gedeutet werden, so Lewis (vgl. ebd.: 40f).

Heutzutage, so Lewis, befinde sich der weiße Nationalstaat in einem Dilemma. Das Bild der rassifizierten Familie bedrohe zum einen die ‚eugenische Kohärenz‘ des nationalstaatlichen, weißen Projektes (vgl. Lewis 2022: 45). Zum anderen: Die Existenz von Beziehungsalternativen, welche rassifizierte Communities jenseits der Beziehungsnorm der Institution Familie aufgebaut und verteidigt haben, könne von staatlicher Seite unmöglich geduldet werden (vgl. ebd.).³⁴ Hortense Spillers, wesentliche Inspirationsquelle von Sophie Lewis, weigert sich, die Institution Familie weiterhin als „measuring-stick (or aspiration)“ (Spillers 1987: 80; zit. in: Lewis 2022: 25) für Schwarze Beziehungsweisen anzuerkennen. Spillers möchte in einer anti-kolonialen Tradition aufzeigen, dass das Wissen um die Unterdrückungsweisen durch die Institution Familie notwendige emanzipatorische Freiräume schaffe, sie zu überwinden, und fordert daher: „to take the violently produced ‚kinlessness‘ of

³³ Dabei heißt anti-koloniale Reproduktion nicht nur, das Lebe, trotz gewaltvoller Umstände wie die systematische Versklavung, zu verteidigen, sondern ebenso die Nachkommen vor dem gewaltvollen Leben zu schützen: „This is not to romanticize: sometimes comradely mothering in the context of slavery meant brutalizing, heartbreaking refusals to reproduce enslaved life” (Lewis 2022: 44).

³⁴ Es braucht sowohl die Einhegung als auch Sanktionierung der vom weißen, hetero- und cis-normativen Familienideal abweichenden Beziehungsweisen, damit Herrschaftssicherung (Kapitalakkumulation, weiße Vorherrschaft, Geschlechternormierung) gewährleistet werden kann (vgl. u.a. Lewis 2022: 6).

Black people seriously enough to necessitate the crafting of a whole new kin-equivalent way of relating“ (ebd.).

5.3.4. Die Familie als *bourgeoise Institution*

In kapitalistischen Verhältnissen, so Lewis, nehme die Institution Familie als kleinste ökonomische Einheit eine Ausrichtung der Individuen entlang bürgerlicher Interessen vor: „The family is the reason we are supposed to want to go to work, the reason we have to go to work, and the reason we *can* go to work“ (Lewis 2022: 4; Herv. im Orig.). Die (grundsätzlich männlich imaginierten) Arbeiter würden durch die von ihnen abhängigen Familien an ihre Lohnarbeit gebunden, während die familiären Care-Arbeiter*innen die gegenwärtigen wie zukünftigen Arbeiter*innen reproduzieren würden (vgl. ebd.: 4ff). In der traditionellen vergeschlechtlichten Arbeitsteilung der Familie seien alle Familienmitglieder verpflichtet, sich mit dem Beruf des männlich imaginierten ‚Brotverdieners‘ zu identifizieren, welche – idealiter – an nachfolgende Generation ‚vererbt‘ würde (vgl. ebd.: 12). So würde auch die Identität als ‚Arbeiterfamilie‘ an die nächste Generation weitergegeben: „The conflation of the individual and the family is absolute, as is the conflation of the family and the family *business*“ (ebd.; Herv. im Orig.).

Die Komplizenschaft der Institution Familie bei der Produktion einer *bourgeois*en, auf Konkurrenz basierenden Arbeitsethik sei bereits zu Zeiten des *Kommunistischen Manifests* in einer breiten Öffentlichkeit diskutiert worden (vgl. Lewis 2022: 46ff). Die Institution Familie sei bereits für damalige Sozialisten wie Marx und Engels Ausdruck kapitalistischer Eigentumsbeziehungen gewesen, die sich beispielsweise im Falle der Erbschaft deutlich manifestierten (vgl. ebd.). Die familiäre, *bourgeoise* Beziehung sei von Marx und Engels als ‚reine Geldbeziehung‘ verstanden worden, welche solidarische Beziehungen systematisch untergrabe und die Arbeiter*innen voneinander entfremde (vgl. ebd.: 47). Marx und Engels kritisierten, so Lewis, die gesellschaftliche Annahme der ‚Natürlichkeit‘ des Verwandtschaftsprinzips: „In a communist society, ‚even if people had a natural bond to their children, no provision would be made for this ... No compulsion would interfere with relationships‘ [...]“ (Weikart 1994: 669; zit. in: ebd.: 48). Die laut Marx und Engels zu erstrebende Aufhebung des Privateigentums, auch in familiären Beziehungen, würde den Weg zur freien Gesellschaft ebnen (vgl. Lewis 2022: 47f).

Über 150 Jahre nach Marx und Engels' Lebenszeit, unter neoliberaler Hegemonie, halte die Institution Familie nach wie vor, so Lewis, den notwendigen Inkubationsraum für Chauvinismus und Konkurrenzverhalten bereit: „Like a factory with a billion branches, it manufactures ‚individuals‘ with a cultural, ethnic, and binary gender identity; a class; and a racial consciousness“ (Lewis 2022: 6). Die Institution Familie erscheint somit bei Lewis als *die* perfekte Schule für den kapitalistischen Arbeitsmarkt, *die* Produzentin neoliberaler Subjektivität (ebd.: 13).

Trotz der Verankerung der Kritik an der Familie im orthodoxen Marxismus halte in der Linken des 21. Jahrhunderts mehrheitlich die Romantisierung der Institution Familie an, bemängelt Lewis (vgl. Lewis 2022: 13f). Einige abolitionistische Feminist*innen versuchen jedoch, die Erkenntnisse früher Sozialist*innen und Kommunist*innen zu verteidigen (vgl. ebd.: 48f, 71ff). Lewis zitiert etwa die Autorinnen Jules Joanne Gleeson and Kate Doyle Griffiths, welche eine „compulsory transgenerational revolutionary crèche“ (vgl. ebd.: 49) fordern. An die Stelle der Familie, der privatisierenden, naturalisierenden, individualisierenden Organisation von Fürsorge, müsste somit die Erziehung der Menschen in und für ‚das Soziale‘ treten (vgl. ebd.: 48f, 72f).

5.4. Alternativen

Es könne Angst machen, die Welt und sich selbst neu zu erfinden, da dies auch mit ‚Verlust‘ von Gewohntem einhergehe, gesteht Sophie Lewis *their* Leser*innen zu Anfang des Manifests *Abolish The Family* zu (vgl. Lewis 2022: 1f). Mit diesem Verlust müssten sich revolutionäre Familienabolitionist*innen jedoch konfrontieren:

„All of us – even those of us who own no property, who receive no guaranteed care, and who subsist at the blunt end of empire, whiteness, cis-hetero-patriarchy, and class – will have to let go of *something* as the process of our collective liberation unfolds. If the world is to be remade utterly, then a person must be willing to be remade also.“ (ebd.: 1)

Gesellschaften könnten es sich schlicht und einfach nicht länger leisten, an der Institution Familie als ausbeuterischer, defizitärer und hierarchisierender Fürsorgeorganisation festzuhalten, zeigt *they* sich überzeugt (vgl. Lewis 2022: 5ff, 82f). Es sei an der Zeit, *das* Strukturmerkmal der Institution Familie, nämlich Verwandtschaft, anzugreifen (vgl. ebd.: 82).

5.4.1. Eine genossenschaftliche Liebe

In dem 2019 erschienenen Buch *Full Surrogacy Now* plädiert Sophie Lewis für eine anti-kapitalistische Bewegung hin zu *full surrogacy*. Dieser Begriff steht im Wesentlichen dafür, dass menschliche Wesen sich selbst *immer* nur in Interdependenz mit anderen Mitmenschen herstellen und reproduzieren können, und zwar unabhängig vom Verwandtschaftsgrad:

“Recognizing our inextricably surrogated contamination with and by everybody else (and everybody else’s babies) will not so much ‘smash’ the nuclear family as make it unthinkable. And that’s what needs to happen if we are serious about reproductive justice, which is to say, serious about revolution.” (Lewis 2019: 167)

Full surrogacy steht für ein radikal-reziprokes Assistieren, welches – befreit von kapitalistischer, kolonialer und patriarchaler Herrschaft – nicht nur einige wenige privilegierte Leben hervorbringe, sondern allen Menschen die Möglichkeit eröffne, selbstbestimmt und mit ausreichenden Ressourcen leben zu können. Diese Forderung könne durchaus als ein Argument für die Reformierung der Familie hin zu „more kinship“ missverstanden werden, gibt Lewis in *Abolish the Family* (2022: 60) zu.

In dem Manifest *Abolish the Family* (2022) erläutert Lewis mit dem Begriff der ‚Genoss*innenschaft‘ die von ihr gewünschte *qualitative* Änderung in gesellschaftlichen Fürsorgebeziehungen. *They* plädiert dabei für einen komplexen Prozess der „destruction-preservation-transformation-realization of the family“ (Lewis 2022: 81), angetrieben von und letztlich mündend in die *Aufhebung* (abolition) des Verwandtschaftsideals: „It’s time to practice being kith or, better, comrades – including toward members of our ‚biofam‘ – building structures of dependency, need, and provision with *no kinship dimension*“ (ebd.: 86; eig. Herv.).

Mit dieser Forderung schließt sich Sophie Lewis einer langen Tradition von Familienabolitionist*innen an. Bereits Alexandra Kollontai theoretisiert Anfang des 20. Jahrhunderts, wie eine sozialistische Sexualität und Liebe als „comradely matter“ (Lewis 2022: 51) befreit von jeglicher proprietären Logik aussehen könnte (vgl. Kapitel 3). Kollontai wollte menschliche Zuneigung nicht nur auf Verheiratete oder Verwandte ausgerichtet wissen, sondern auf das gesamte Kollektiv der Arbeiter*innenklasse ausweiten und vertiefen: „a love *beyond the family*“ (Lewis 2022: 68; Herv. im Orig.). Auch Shulamith Firestone entwickelt, obgleich sie sich laut Lewis nie direkt auf Kollontai bezog, ihre Ideen in den 1970er Jahren weiter:

„Even more so than Kollontai before her, she was prepared to say ‚down with love’ – actually existing love, that is – while yearning for the post-heterosexual, post-homosexual ‚healthy transsexuality’ to come, which, she surmised, would transform the meaning of eroticism by diffusing it throughout society. Like Kollontai, this comrade had her sights set on a better, as-yet-unthinkable kind of love; red love.“ (ebd.: 60)

Unter Genoss*innenschaft versteht Lewis darüber hinaus als radikale Bejahung der Zufälligkeit in sozialen und intimen Beziehungen (vgl. Lewis 2022: 84ff). Dabei würde jegliche unsolidarische familiäre Hierarchie zerstört, welche verwandtschaftliche Beziehungen im Verhältnis zu anderen Beziehungsweisen als vermeintlich natürlichere, verbindlichere und letztendlich alternativlose Fürsorgequelle erscheinen lässt (vgl. ebd.). Liebe und Fürsorge für Kinder, für Mitmenschen im Allgemeinen, ist in Lewis’ Befreiungsvorstellung, das Resultat freier Entscheidung anstatt Konsequenz eines verwandtschaftlichen, proprietären Essentialismus (vgl. Lewis 2019: 121; Lewis 2022: 84ff). Der revolutionäre Akt, die radikale Zufälligkeit menschlicher Beziehungen anzuerkennen, sei hierbei an die strukturelle Transformation der gesellschaftlichen Fürsorgeorganisation gebunden (vgl. Lewis 2022: 86f).

Eine solche revolutionäre Transformation müsse laut Lewis die zentrale Funktion der Institution Familie als Privatisierungstechnologie gesellschaftlicher Fürsorge in ihr Gegenteil verkehren: „The comradeliest mother-ers already seek to deprivatize care“ (vgl. Lewis 2022: 19). Wie eine solche anti-proprietäre Reproduktionskommune im Konkreten aussehen soll, müsste in einer familienabolitionistischen Bewegung kollektiv entwickelt werden:

„Family abolition [...] is an important vehicle for such curiosity about – and desire for – happiness. [...] It has its wispy sprouts in nooks and crannies wherever people, against all odds, are seeking to devise liberatory and queer – which is to say, anti-property – modes of care.“ (ebd.)

5.4.2. Sozialistische, queerfeministische und anti-koloniale Experimente

Seit Jahrhunderten würden alternative Fürsorgebeziehungen existieren, welche nie (bewusst) darauf abzielten, bestehende Herrschaftsverhältnisse abzuschaffen oder zu queeren (vgl. Lewis 2019: 148). Diese müssten, so Lewis in Rekurs auf indigene Theoretiker*innen, „geborgen [...], zurückgefordert und wiederhergestellt“ werden (ebd.). Beziehungsweisen indigener Communities, die auf Geschlechtergleichheit und -diversität sowie kollektiver Fürsorgeverantwortung basieren, sowie „Black non-nuclear kinning and ‚polymaternalism’ that scholars from Cathy Cohen to Alexis Pauline Gumbs have described as structurally queer“

(Lewis 2022: 44) haben trotz genozidaler Angriffe ihren Weg in die Gegenwart gefunden und könnten familienabolitionistischen Bestrebungen Aufwind geben (vgl. Lewis 2022: 40-46).

In Rekurs auf Schwarze feministische Kritiker*innen der Familie wie Annie Olaloku-Teriba oder Lola Olufemi seien die Perspektiven von Kindern auf ihre eigene Befreiung in der familienabolitionistischen Bewegung für Lewis von besonderer Wichtigkeit, um möglichen proprietär-autoritären blinden Flecken entgegenzuwirken (vgl. Lewis 2022: 27, 34, 87). Sozialen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, welche in der Frage nach alternativen Fürsorgesystemen jenseits der Familie der Befreiung der Kinder eine zentrale Rolle einräumten, widmet Lewis' Manifest *Abolish the Family* (2022) folglich besondere Aufmerksamkeit:

„The Black Panthers established schools and intervened forcefully in the public school system by providing free breakfasts and after-school programs. Dozens of flavors of lesbian and feminist daycare centers—as well as unschooling ventures like Summerhill, as we saw—proliferated, some of them hopeful of starting a dialogue with children about what their liberation might mean.” (ebd.: 64f)

Weiterhin sind diverse Ideen der Vergesellschaftung von Fürsorge, die bis zum heutigen Tage in der kontemporären Linken rezipiert werden, teilweise auf die von Lewis erwähnten Frühsozialist*innen wie Charles Fourier oder auch die sowjetische Revolutionärin Alexandra Kollontai zurückzuführen (vgl. u.a. Lewis 2022: 39f, 54f). Während Kollontai den sozialistischen Arbeiter*innenstaat statt der Kleinfamilie in der Verantwortung sieht, für die Reproduktion der Arbeiter*innenklasse aufzukommen, denkt Charles Fourier die Vergesellschaftung der Fürsorge in einem ‚bottom-up‘-Ansatz (vgl. Lewis 2022: 38ff, 49ff). Fourier habe lustvolle, nahezu queerfeministische Lebens- und Beziehungskonzepte entworfen, „[f]ully committed to female sexual freedom“ (ebd.: 39), realisiert in nicht-monogamen, mehrgenerationellen Kommunen (Phalansterien), legt Lewis dar.³⁵

Die von Marx und Engels imaginierte postkapitalistische Utopie, welche eine Verlagerung erzieherischer Tätigkeiten von der Familie in die Gesellschaft beinhalte (vgl. Lewis 2022: 48), würde zunehmend mehr feministische Kommunist*innen zu der Idee einer ‘revolutionäre Wiege’ inspirieren, “that would feed all, abolish deprivation, and undo the people’s capitalism-induced mindset of desperation and scarcity [...]“ (ebd.: 72). So setzen die Autor*innen Jules

³⁵ Ähnlich wie Fourier träumte Radikalfeministin Shulamith Firestone in den 1970er Jahren von einem Leben in nicht-genetischen, demokratisch organisierten Haushalten, in welchen Kinder und Erwachsene gleichberechtigt miteinander wohnen (vgl. Lewis 2022: 56). Fouriers Einfluss sei ebenso in den utopischen Entwürfen einer postkapitalistischen Gesellschaft bei kontemporären transmarxistischen Familienabolitionist*innen wie M. E. O’Brien zu erkennen (vgl. ebd.: 73).

Joanne Gleeson und Kate Doyle Griffiths an die Stelle der neoliberalen Kleinfamilie eine kommunistische Institution der sozialen Reproduktion:

„There is no such thing as a libertarian upbringing. At present, children are taught [...] to accommodate themselves to capitalism by parents and other care workers living under capitalist conditions. The crèche would be [...] driving children instead to forge themselves into the face of a new society.“ (Gleeson/Doyle 2015; zit. in: ebd.: 49)

All diese wieder zu entdeckenden Kommunismen, anti-kolonialen Widerstandstechniken und radikalen Präfigurationen im Alltag wie „open adoptions, radical crèches, ‚GynePunk‘ experiments, queer co-parenting households“ (Lewis 2019: 147) könnten, so Sophie Lewis, das notwendige revolutionäre Begehren entfachen, um die Subjekte und die Gesellschaft grundlegend zu transformieren (vgl. Lewis 2022: 19). Dieses familienabolitionistische Begehren kollektiv (wieder) zu entdecken und in eine Praxis der radikalen Genoss*innenschaft zu übersetzen, sei Lewis zufolge für eine erfolgreiche, gesellschaftliche Emanzipation von kapitalistischen, patriarchalen und kolonialen Herrschaftsstrukturen unbedingt notwendig: „[I]t is yet only in collectively letting go of this technology of privatization, the family, that our species will truly prosper“ (ebd.: 31).

6. Familien-Kritik und alternative Beziehungsweisen bei Alexandra Kollontai, der *WfH*-Kampagne und Sophie Lewis

In den letzten drei Kapiteln habe ich die Kritikpunkte an der Institution Familie sowie Alternativvorschläge von Alexandra Kollontai, der Kampagne *Wages for Housework* und Sophie Lewis hinsichtlich der jeweiligen historischen Kontexte und theoretischen sowie aktivistischen Hintergründe hermeneutisch erschlossen. Basierend auf der von Zapf (2018) vorgeschlagenen Methode des Theorievergleichs frage ich im Folgenden nach den Konvergenzen und Divergenzen zwischen den theoretischen Beiträgen der ausgewählten Autor*innen.

Um den Theorievergleich durchzuführen, habe ich bereits ex ante gezeigt, dass wesentliche Gemeinsamkeiten der theoretischen Grundlagen der vorliegenden Autor*innen bestehen (vgl. Kapitel 2.4.2.). Diese Gemeinsamkeiten bestehen zunächst darin, dass alle Autor*innen, obgleich mit spezifischen politökonomischen und diskursiven Realitäten konfrontiert, sich für die gesellschaftliche Funktion der Institution Familie in der jeweiligen historischen Herrschaftskonfiguration interessieren. In ihren analytischen Herangehensweisen teilen sich alle Autor*innen dabei eine materialistische Methodik. Das bedeutet im Konkreten, dass alle

Autor*innen die gesellschaftliche Funktion der Institution Familie historisch herleiten und als Ausdruck eines sich dialektisch aktualisierenden Klassengegensatzes verstehen.

Als marxistisch geprägte Feminist*innen interessieren sie sich ebenso für die Synergien patriarchaler Herrschaft mit kapitalistischen Strukturen in Bezug auf die Institution Familie. Die Unterschiede der theoretischen Beiträge sind sowohl verschiedenen ideologischen als auch – von dem jeweiligen Zeitgeist abhängig – verschiedenen wissenschaftlichen Paradigmen zuzuordnen, wie im Folgenden exploriert wird.

6.1. Kritikpunkte an der Familie im Vergleich

6.1.1. Eine kapitalistische, patriarchale und koloniale Institution

Für die sowjetische Revolutionärin Alexandra Kollontai scheint es Anfang des 20. Jahrhunderts offensichtlich, dass sich das vor ihren Augen erst etablierende kapitalistische Kleinfamilienmodell kurz vor dem ‚Zerfall‘ befindet. Kollontai begründet ihre Prognose des Familienzerfalls damit, dass die in der feudalistischen Familie verrichtete ‚produktive‘ Hausarbeit der meist weiblichen Familienmitglieder unter kapitalistischen Verhältnissen ‚unproduktiv‘ geworden sei. Die kapitalistische Familie, nicht länger ökonomisch relevanter Ort der Produktion, stelle sich nun lediglich als ineffizient organisierter Ort der Konsumtion dar, bürde (vorwiegend) proletarischen Frauen eine intensiverte Arbeitsbelastung auf und dränge sie in verstärkte ökonomische Abhängigkeit von ihren (Ehe-)Männern, kritisiert Kollontai.

Die Theoretiker*innen und Aktivist*innen der Kampagne *Wages for Housework* (1972-1977) schließen sich Kollontais Kritik der verschärften patriarchalen Unterdrückungssituation unter kapitalistischen Verhältnissen an. Jedoch brechen sie mit der von Kollontai reproduzierten - im marxistischen Diskurs der 1970er Jahre hegemonialen - Annahme der ‚weiblichen Unproduktivität‘. Die räumliche Trennung der Reproduktionssphäre von der Produktionssphäre entlang des Lohnkriteriums, welche bereits Kollontai beobachtete, verschleierte die Notwendigkeit reproduktiver Arbeit für die Kapitalakkumulation und somit die verschärfte Ausbeutung von Frauen *als* unbezahlte (Haus-)Arbeiter*innen, so die *WfH*-Feminist*innen. Die Institution Familie erscheint somit als *die* zentrale Organisatorin der

vergeschlechtlichten Arbeitsteilung und Ausbeutungsort mehrwertgenerierender Fürsorgearbeit.

Während Alexandra Kollontai den Rassismus und die Cis-Heteronormativität ihrer Zeit unhinterfragt reproduziert, werden von *WfH*-Untergruppen wie *Wages Due Lesbians (WdL)* und *Black Women for Wages for Housework (BWfWfH)* Rassifizierung und Heteronormativität als zentrale, historisch gewachsene Unterdrückungskategorien der kapitalistischen, familiären Arbeitsteilung theoretisiert. Einem queerfeministischen und dekolonialen Feminismus verpflichtet, versteht auch Sophie Lewis die auf globaler Ebene organisierte Ausbeutung der reproduktiven Arbeit nicht *ausschließlich* als Los der als weiß, bürgerlich und cis-hetero imaginierten Hausfrau des Globalen Nordens. Bezugnehmend auf anti-koloniale Familienkritiker*innen erkennt Lewis, wie bereits *BWfWfH* vor ihr, dass die Fiktion der intakten Kleinfamilie, samt permanent ausgebeuteter Hausfrau der kapitalistischen Zentren, nur durch die unsichtbar gemachte Zuarbeit und historischen Kontinuitäten der neokolonialen Ausbeutung rassifizierter, proletarischer Care-Arbeiter*innen der Länder der Peripherie möglich ist. Weiterhin versteht Lewis, basierend auf der Erfahrung indigener Communities, die Institution Familie als expliziten Kolonisierungsmechanismus, welcher auf Kollektivismus beruhende Beziehungskonstellationen kolonisierter Personengruppen untergrabe.

Seit den 1970er Jahren, der Hochzeit der *WfH*-Kampagne, hätten neoliberale Politiken, wie Sophie Lewis weiterhin feststellt, die von früheren Familienkritiker*innen kritisierte Privatisierung gesellschaftlicher Fürsorgearbeit auf den Schultern der Care-Arbeiter*innen weiter vorangetrieben. Diese Entwicklung habe die gesellschaftliche Monopolstellung der Institution Familie als vermeintlich ‚alternativlose‘ Fürsorgeorganisation gestärkt und zu einer Verschärfung der Ungleichheit in der gesellschaftlichen Fürsorgeverteilung geführt, kritisiert Lewis.

Von der ‚Erzieherin‘ (Kollontai) zur ‚Re/Produzentin‘ zukünftiger wie gegenwärtiger Arbeiter*innen (*WfH*) erscheint die Institution Familie bei allen analysierten Autor*innen als erpresserisches Herrschaftsinstrument im Interesse der bürgerlichen Klasse. Ähnlich einer reformistischen ‚Gewerkschaft‘ (*WfH*) stelle die Institution der bürgerlichen Familie sicher, dass das ‚Schicksal‘ der Lohnabhängigkeit vonseiten der Arbeiter*innen unhinterfragt hingenommen wird. Die materielle und emotionale Verpflichtung der Arbeiter*innen gegenüber ihrer Familie statt gegenüber der Arbeiter*innenklasse, kritisiert bereits Alexandra

Kollontai als konterrevolutionär. Ebenso erkennt Sophie Lewis Anfang des 21. Jahrhunderts in der Familie einen ‚Inkubationsraum neoliberaler Subjektivität‘, welcher sicherstellt, dass immer genug arbeitswillige, arbeitsfähige, lohnabhängige und miteinander konkurrierende Arbeiter*innen bereitstehen.

6.1.2. Die (Un-)Freiheit in Beziehungen

Kollontai erkennt in den hegemonialen Liebes- und Beziehungsvorstellungen der bürgerlichen Moral ihrer Zeit, neben einer exkludierenden Kleinfamilienromantik und einer zu überwindenden Eigentumslogik in der Eltern-Kind-Beziehung, eine moralisch legitimierte Ungleichheit in den Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Letztere untergrabe, so Kollontai, nicht zuletzt die unabhängige und freie Sexualität von Frauen sowie die Genoss*innenschaft zwischen den Geschlechtern.

Dieser Kritik Kollontais würden die *WfH*-Feminist*innen und Sophie Lewis im Allgemeinen wohl zustimmen, jedoch erkennen diese ein weiteres spezifisch kapitalistisches *und* patriarchales Unterdrückungsmoment in der Institution Familie: die essentialistische Vergeschlechtlichung reproduktiver Arbeit. Die Befreiung von der Verrichtung mehrwertgenerierender Fürsorgearbeit, bei der die Grenze zwischen Freiwilligkeit und Zwang für Arbeiter*innen schwer zu ziehen sei, bedeute nicht nur die ökonomische sowie sexuelle Befreiung der Arbeiter*innen selbst, sondern ebenso die Befreiung der Rezipient*innen der (kostenlosen) Fürsorgearbeit. Neue Beziehungsweisen jenseits von Kapitalakkumulation, Cis-/Heteronormativität und Rassifizierung zu leben, schaffe den notwendigen Freiraum für die Erprobung selbstbestimmter, radikal reziproker Intimität, so die Autor*innen.

Innerhalb der *WfH*-Kampagne wird die Institution Familie als staatliches Herrschaftsinstrument und bei Sophie Lewis als Regierungstechnologie theoretisiert, welche Beziehungsweisen entlang heteronormativer, rassistischer und klassenspezifischer Normen diszipliniere. Das Spannungsfeld zwischen Ausschluss von gesellschaftlicher Fürsorge und Einhegung in die Kapitalakkumulation durch die Institution Familie, welches sich vor allem für marginalisierte, häufig rassifizierte beziehungsweise kolonisierte und/oder queere Personengruppen ergebe, tritt vor allem in Lewis' Analysen hervor.

Obgleich Sophie Lewis' Analyse der Familienideologie eindeutig von Kollontais Kritik an der bürgerlichen Moral inspiriert ist, unterscheidet sich Lewis von den anderen Autor*innen in einem wesentlichen Aspekt: *They* rückt das Verwandtschaftsideal (*kinship*) als ideologischen Kern der Institution Familie ins Zentrum. Verwandtschaft konstruiere eine (vermeintlich) deterministische, privilegierte Verbundenheit zwischen Personen desselben genetischen Materials und eine naturalisierte, queer- und transfeindliche Bedingung für Fürsorge und Elternschaft, so Lewis. Das Verwandtschaftsideal stelle darüber hinaus auf Eigentum basierende Hierarchien zwischen Personen einer Familie sowie zwischen unterschiedlichen Familien her und etabliere proprietäre, autoritäre Eltern-Kind-Beziehungen.

6.2. Alternativvorschläge im Vergleich

Als marxistisch geprägte Theoretiker*innen sind Alexandra Kollontai, die Kampagne *Wages for Housework* und Sophie Lewis interessiert an der revolutionären Transformation der politökonomischen Verhältnisse und der herrschenden Ideologie. Diese Transformation versuchen sie als Volkskommissarin der jungen Sowjetunion (Kollontai) beziehungsweise als bewegungsorientierte Aktivist*innen und Akademiker*innen (*WfH* und Lewis) auch aktiv zu gestalten. Emanzipation würde für alle die ‚Auflösung‘ (Kollontai), ‚Zerstörung‘ (*WfH*) oder ‚Aufhebung‘ (Lewis) der Institution Familie beinhalten.

6.2.1. Die Vergesellschaftung von Fürsorgearbeit

In Alexandra Kollontais orthodox-marxistischer Gesellschaftsanalyse ginge die revolutionäre Transformation von einem kapitalistischen zu einem sozialistischen Wirtschaftssystem *automatisch* mit der Auflösung der Familie einher. Alle erzieherischen, reproduktiven und konsumtiven Funktionen der bürgerlichen Familie übernehme dabei der sozialistische Arbeiter*innenstaat (beispielsweise über die Errichtung sogenannter ‚Kommunalka‘). Die radikale Kollektivierung der Fürsorgetätigkeiten befreie die Frau zwar nicht von ihren ‚mütterlichen Pflichten‘, sondern lediglich von der ‚ineffizienten‘ Doppelbelastung, was ihr jedoch den ‚emanzipatorischen‘ Schritt in die Lohnarbeit ermögliche, so Kollontai.

Während Kollontai von ihren politischen Funktionen in der jungen Sowjetunion und dem biologistischen Geschlechterbild ihrer Zeit geprägt ist, verfolgen die *WfH*-Feminist*innen eine dezentralisierte Vorstellung der Fürsorgeorganisation. Beeinflusst von der Hochzeit

außerparlamentarischer, antiautoritärer Bewegungen des 20. Jahrhunderts setzt sich die Kampagne *WfH* für eine von staatlichen und kapitalistischen Einflüssen autonome Verwaltung der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion (*commoning*) jenseits von bestehenden Geschlechterrollen, Heteronormativität und Rassismus ein. Anstatt Fürsorgearbeit zu vergesellschaften, um mehr Produktivität zu gewährleisten, wie Kollontai es fordert, erstreiten die *WfH*-Feminist*innen bewusst die Verweigerung von Hausarbeit als mehrwertgenerierende und vergeschlechtlichte Arbeit.

Anstatt die Familie durch organisierten feministischen Protest zu ‚zerstören‘, wie die *WfH*-Feminist*innen ihren Kampf verstehen, fordert Lewis ein ‚zerstörerisches Schaffen‘ einer zukünftigen Welt. In Lewis’ Zukunftsvision sollen selbst die überlebenswichtigen, subversiven Funktionen familiärer Beziehungen für marginalisierte, insbesondere kolonisierte und rassifizierte Personengruppen überflüssig gemacht werden. Ähnlich wie bei der Kampagne *WfH* steht für Lewis nicht *eine* konkrete Vorstellung einer alternativen Fürsorgeorganisation, sondern die emanzipatorische Bewegung – in all ihrer Widersprüchlichkeit – im Vordergrund, welche die privatisierte, vergeschlechtlichte, neokoloniale Organisation gesellschaftlicher Fürsorge auf Basis essentialistischer Beziehungsvorstellungen (*kinship*) nach und nach hinter sich lässt. Historisch gewachsene anti-koloniale Widerstandstechniken gegen die Institution Familie sowie bereits im Alltag praktizierte präfigurative Alternativen müssten von Familienabolitionist*innen (wieder-)entdeckt und realisiert werden.

6.2.2. Die Genoss*innenschaft

Alle hier analysierten Autor*innen sind sich einig, dass kollektivistische, sich von Herrschaftslogiken entfernende Fürsorgealternativen zur Institution Familie sich emanzipierende Subjekte hervorbringen würden. Um diese Transformation einzuleiten und zu unterstützen, brauche es im Hier und Jetzt bereits Anstrengungen jedes revolutionären Individuums, alternative Fürsorge- und Beziehungsweisen zu denken und zu leben.

Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts bemängelt Alexandra Kollontai die Hemmungen ihrer Genoss*innen, die vermeintliche Romantik der isolierten Kleinfamilie zu stören sowie die bürgerliche Vorstellung einer selektiven, proprietären Fürsorgepraxis als egoistisch, konterrevolutionär und ‚emotional dysfunktional‘ zu kritisieren. Ihre eigene Vorstellung einer ‚Roten Liebe‘, einer ent-hierarchisierten, inklusiven Solidarität unter Genoss*innen, solle

hingegen gleichberechtigte, tiefgehende Beziehungen und nicht-proprietäre Erziehungspraktiken kreieren und *vor allem* die sozialistische Revolution vorantreiben.

Inspiziert von Kollontais Vision einer Revolution der Gesellschaft sowie ihrer Subjekte hebt Sophie Lewis einen wesentlichen Aspekt der zu erstreitenden ‚Genoss*innenschaft‘ hervor, welcher von Kollontai vernachlässigt wird: die Emanzipation der Kinder. Kindern ein zentrales Mitspracherecht in dem Kampf um familienabolitionistische Befreiung zuzusprechen, sei für Lewis notwendig, um sich kollektiv von exklusiv praktizierter Solidarität und autoritären, proprietären Beziehungsvorstellungen zu lösen. Solidarische Genoss*innenschaft bedeute für Lewis, die radikale Zufälligkeit zwischenmenschlicher Verbindung anzuerkennen und somit reziproke Fürsorge als Resultat freier Entscheidungen (vor allem für Kinder) anstatt biologistischer, erpresserischer Verwandtschaftsprinzipien zu praktizieren.

Als ‚*Comrades against the Family*‘ könnten sich auch die *WfH*-Feminist*innen bezeichnet haben. Sie sehen in dem organisierten Zusammenschluss von Hausfrauen, einen notwendigen emanzipatorischen Schritt gegen die Submission und Abhängigkeit gegenüber (Ehe-)Männern sowie Kapitalakkumulation. Die konzertierte Verweigerung ihrer Arbeit – und damit ihrer Geschlechterrolle – mittels der Forderung ‚*Wages for Housework*‘ würde die Kräfteverhältnisse so verschieben, dass neue Beziehungsweisen jenseits der Institution Familie denkbar und erfahrbar würden. Von dieser politischen Intervention würden alle Menschen, jedoch vor allem die reproduktiven Arbeiter*innen selbst profitieren: „We want to call work what is work so that eventually we might rediscover what is love and create what will be our sexuality which we have never known“ (Federici 1975: 82).

7. Conclusio

Obgleich schon seit langer Zeit Bestandteil sozialistischer, queerfeministischer und dekolonialer Wissensproduktion ist die Kritik an der Institution Familie in kontemporären gesellschaftskritischen Diskursen unterrepräsentiert. Die vorliegende Arbeit soll einen Beitrag leisten, diese marginalisierte Kritiklinie und ihre historische Entwicklung in Erinnerung zu rufen und ihre Bedeutung für feministische Gesellschaftskritik zu verdeutlichen.

Im Zuge meines Forschungsvorhabens habe ich drei familienkritische Autor*innen/-kollektive für eine systematische Analyse ausgewählt: Alexandra Kollontai, sowjetische Revolutionärin

Anfang des 20. Jahrhunderts, die autonom-feministische Kampagne *Wages for Housework* der 1970er Jahre und Sophie Lewis als feministische*r Theoretiker*in des frühen 21. Jahrhunderts. Obgleich mit unterschiedlichen historischen Realitäten konfrontiert, teilen diese Autor*innen – auch mit mir als Verfasserin dieser Arbeit – einen materialistischen sowie feministischen Zugang. Außerdem teilen die Autor*innen einen in meinen Augen für kritische Wissenschaft notwendigen Praxisbezug. Dieser zeigt sich darin, dass die ausgewählten Autor*innen in ihrer Familienkritik nach utopischen Darstellungen der alternativen Fürsorgeorganisation suchen, deren Realisierung sie als Politikerin (Kollontai), Aktivist*innen (*WfH*) oder bewegungsnahe Autor*innen (Sophie Lewis) anstreben. Diese theoretischen wie praxisbezogenen Gemeinsamkeiten der Autor*innen stellen die Grundlage dar, um die Kritikpunkte an und die Alternativvorschläge zur Familie hermeneutisch zu erschließen und anschließend mit der Methode des Theorievergleichs nach Holger Zapf systematisch einander gegenüberzustellen.

Die Ergebnisse meiner Arbeit liefern meines Erachtens grundlegende Einsichten für heutige familienkritische Zugänge, die dem Zeitkontext entsprechend in kontemporären Diskursen zu rezipieren wären. Dabei wäre auch für den familienkritischen Diskurs zentralen Begriffsentwicklungen wie etwa *Care*-Arbeit und Analyseaspekten wie etwa der Institution Ehe Raum zu geben. Außerdem könnte eine Annäherung an die Thematik der vorliegenden Arbeit über Positionen statt Einzelpersonen die Fülle und Breite der familienkritischen Theorietradition aufzeigen und weniger prominente und aus dem wissenschaftlichen Diskurs verdrängte Familienkritiker*innen – wie etwa einzelne *WfH*-Kampagnenuntergruppen – wiederentdecken. Obwohl einige der hier ausgewählten Autor*innen um eine kollektive Wissensproduktion bemüht sind (*Wages for Housework*) und insbesondere anti-koloniale und/oder queere Familienkritik in das Zentrum der Analyse rücken (Sophie Lewis), ist die Mehrheit der in dieser Arbeit rezipierten Autor*innen nicht von Rassifizierung oder kolonialer Ausbeutung betroffen und/oder akademisch geprägt. Trotz eben genannter Bemühungen der ausgewählten Autor*innen produzieren jene Situierungen automatisch Lücken in der Wissensproduktion, die es weitestgehend zu schließen gilt.

Die erörterten utopischen Potenziale einer materialistischen feministischen Familienkritik können zeitgenössische Familienabolitionist*innen in ihrer revolutionären Praxis inspirieren. Mögliche politische Hebelpunkte finden sich beispielsweise in dem Aufbau staatlicher Fürsorgestrukturen (Kollontai), in einem organisierten Bestreiken vergeschlechtlichter Arbeit sowie inner- wie außerfamiliären Arbeitsplätzen (*WfH*) sowie in der (Wieder-)Entdeckung anti-

kolonialer, queerer Widerstandstechniken sowie präfigurativer, auf anti-proprietärem Kollektivismus basierender Fürsorgeexperimente (Lewis).

Die Autor*innen erkennen in der familiären Beziehungsorganisation ihrer Zeit eine ineffizient organisierte (Kollontai), ausbeuterische (WfH) und defizitäre (Lewis) Fürsorgeorganisation zum Zwecke der kapitalistischen und patriarchalen Herrschaftssicherung. Einige WfH-Kampagnengruppen wie *Black Women for Wages for Housework* und Sophie Lewis nennen zudem neokoloniale Herrschaftssicherung. Die Autor*innen erkennen in dem familiären Beziehungsideal ihrer Zeit ein ideologisches Werkzeug von Herrschaft, welches normierte Subjekte und Beziehungsweisen hervorbringt. Daher plädieren sie für die Überwindung der Institution Familie durch Verstaatlichung (Kollontai) oder Vergesellschaftung (WfH und Lewis) gesellschaftlicher Fürsorge. Die ideologische Grundlage alternativer Fürsorgeorganisation(en) liege in der kollektiven Entwicklung genossenschaftlicher Liebes- und Beziehungsweisen, welche sich von Herrschaftslogiken lösen würden. Doch es sind auch deutliche Unterschiede zwischen den einzelnen Familienkritiken und den mit ihnen verbundenen Alternativvorschlägen hervorgetreten.

Alexandra Kollontai greift Anfang des 20. Jahrhunderts mit einer bewundernswerten Vehemenz gegenüber ihren misogynen Parteigenossen die Institution Familie wegen ihres konterrevolutionären und patriarchalen Charakters an. Kollontais Vorstellung einer genoss*innenschaftlichen ‚Roten Liebe‘, welche genuine Solidarität statt bourgeoises Eigentumsdenken in der Arbeiter*innenklasse verbreiten sollte, inspiriert Feminist*innen bis heute. Dabei löst sie sich jedoch nie vollständig von biologistischen Geschlechter- und orthodox-marxistischen Revolutionsvorstellungen. Beeinflusst von den hoffnungsvollen frühen Stunden der Russischen Revolution sieht Kollontai den sozialistischen Arbeiter*innenstaat (und vor allem Frauen) in der Verantwortung, die Vergesellschaftung der Reproduktion zu übernehmen.

Angesichts des vom Realsozialismus desillusionierten linken Zeitgeistes der 1970er Jahre streben die WfH-Feminist*innen nach einer von Patriarchat, Staat und Kapital unabhängigen Alternative zur Institution Familie. Einige Strateg*innen der internationalistischen, autonom-feministischen Kampagne *Wages for Housework* theoretisieren fünfzig Jahre nach Kollontais Familienkritik die Institution Familie erstmalig in aller Deutlichkeit als Ausbeuterin mehrwertgenerierender, vergeschlechtlichter Arbeit. Diese innovative marxistisch-

feministische Konzeption schließt eine theoretische Leerstelle einer bis dato verkürzten Patriarchats- und Kapitalismuskritik, wie sie auch Alexandra Kollontai zu ihrer Zeit formuliert, und erschließt der Arbeiter*innenklasse mit dem familiären Komplex ein neues Kampfterrain.

Anfang des 21. Jahrhunderts zentriert Sophie Lewis in *their* Familienkritik neokoloniale sowie frauen-, queer- und transfeindliche Stratifizierungen der kapitalistischen Fürsorgeökonomie, *ohne* die (überlebens-)wichtigen Funktionen der Institution Familie vor allem für marginalisierte Personengruppen zu leugnen. Lewis' Familienkritik ist von Alexandra Kollontais ‚Roter Liebe‘ und der Forderung der *WfH*-Feminist*innen nach sexueller und emotionaler Selbstbestimmung von Familien-Arbeiter*innen durchaus inspiriert. Lewis ergänzt jedoch die Forderung nach der Überwindung des Verwandtschaftsideals (*kinship*) als ideologische Wurzel der Institution Familie. Um den familiären Status quo der privatisierten und proprietären Fürsorgebeziehungen hinter sich zu lassen – und damit *besonders* die Befreiung der Kinder von autoritärem Adultismus voranzutreiben –, fordert Lewis genossenschaftliche, auf freier Wahl basierende Beziehungen statt eines erpresserischen Verwandtschaftsideals.

8. Literaturverzeichnis

Adamczak, Bini/Bauermeister, Christiane/Braband, Judith (2018): Die lange Gegenwart der Alexandra Kollontai, in: Vanackere, Annemie/ Reimann, Sarah (Hrsg., 2018): *Utopie und Feminismus*, Berlin: Matthes & Seitz, S. 79-100.

Arruzza, Cinzia (2017): *Feminismus und Marxismus: Eine Einführung*, Köln/Karlsruhe: Neuer ISP Verlag.

Brut-wien.at (2024): Sophie Lewis, brut-wien.at, <https://brut-wien.at/de/Kuenstler-innen/Lewis-Sophie>, abgerufen am 07.09.2024.

Butler, Judith (2023): *Das Unbehagen der Geschlechter: Genderstudies*, 23. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.

Capper, Beth/Austin, Arlen (2018): Wages for Housework Means Wages against Heterosexuality, in: *A journal of Lesbian and Gay Studies*, Bd. 24, Nr. 4, S. 445-466, doi:10.1215/10642684-6957772.

Chukhrov, Ket/Hennig, Anke/Reuschling, Felicita (2018): Bonds of Love. Über Alexandra Kollontais Familien- und Sexualpolitik, in: Vanackere, Annemie/Reimann, Sarah (Hrsg., 2018): *Utopie und Feminismus*, Berlin: Matthes & Seitz, S. 109- 129.

Cox, Nicole/ Federici, Silvia (1974): Counter-Planning from the Kitchen, in: Federici, Silvia (Hrsg., 2020): *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*, Kitchen Politics, Bd. 1, 3. Aufl., Münster: edition assemblage, S. 106-127.

Dalla Costa, Mariarosa/James, Selma (1972): Women and the Subversion of the Community in: Dalla Costa, Mariarosa/James, Selma (Hrsg., 1975): *The Power of Women and the Subversion of the Community*, 3. Aufl., Bristol: Falling Wall Press, S. 21-56.

Davis, Angela (1998): Marxism, Anti-Racism, and Feminism, in: James, Joy (Hrsg., 1998): *The Angela Y. Davis Reader*, Oxford: Blackwell Publishing, S. 111-222.

De Beauvoir, Simone (2023): *Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau*, 26. Aufl., Rowohlt Verlag.

Dunkake, Imke (2010): *Der Einfluss der Familie auf das Schulschwänzen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, doi: 10.1007/978-3-531-92298-0.

Engels, Friedrich (1884): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, in: Marx, Karl/Friedrich Engels (2023): *MEW / Marx-Engels-Werke Band 21: Mai 1883 Dezember 1889*, Berlin: Dietz Verlag.

Enke, A. Finn (2012): The education of little cis: Cisgender and the discipline of opposing bodies, in: *Transfeminist Perspectives in and beyond Transgender and Gender Studies*, Philadelphia: Temple University Press, S. 60-77.

Federici, Silvia (1975): *Wages Against Housework*. Bristol: Falling Wall Press and the Power of Women Collective.

Federici, Silvia (2010): Der Feminismus und die Politik der Commons, in: Federici, Silvia (Hrsg., 2020): *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*, Kitchen Politics, Bd. 1, 3. Aufl., Münster: edition assemblage, S. 87-105.

Federici, Silvia (2012): Die Reproduktion der Arbeitskraft im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution, in: Federici, Silvia (Hrsg., 2020): *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*, Kitchen Politics, Bd. 1, 3. Aufl., Münster: edition assemblage, S. 21-86.

Fritschy, Tyna (2021): Das Gespenst der Pluralisierung von Müttern, Eltern und Verwandtschaftsbeziehungen, in: *Zeitschrift für philosophische Literatur*, Bd. 9, Nr. 2, S. 21-31, doi: 10.21827/zfphl.9.2.37352.

Gehrmann, Rolf (2012): Säuglingssterblichkeit in Deutschland im 19. Jahrhundert, in: *Comparative Population Studies – Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, Bd. 36, Nr. 4, S. 807-838, doi:10.4232/10.CPoS-2011-22de.

Hans-Böckler-Stiftung (2010): Vermögen: Frauen fallen weiter zurück, boeckler.de, <https://www.boeckler.de/de/boeckler-impuls-vermoegen-frauen-fallen-weiter-zurueck-9700.htm>, abgerufen am 07.09.2024.

Haraway, Donna (1995): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/New York: Campus.

Hartmann, Heidi (1979): The unhappy marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive union, in: *Capital & Class*, Bd. 3, Nr. 2, SAGE Publishing, S. 1-33, doi:10.1177/030981687900800102.

Holt, Alix (1977): *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, United States: Lawrence Hill Co.

Hooks, bell (2000): *Feminism is for everybody: Passionate Politics*, Cambridge: South End Press.

James, Selma (1953): A Woman's Place, in: Dalla Costa, Mariarosa/James, Selma (Hrsg., 1975): *The Power of Women and the Subversion of the Community*, 3. Aufl., Bristol: Falling Wall Press 57-79.

James, Selma (1972): Introduction, in: Dalla Costa, Mariarosa/James, Selma (Hrsg., 1975): *The Power of Women and the Subversion of the Community*, 3. Aufl., Bristol: Falling Wall Press, S. 5-20.

James, Selma (1974): Sex, Race, and Class, in: James, Selma (Hrsg., 2012): *Sex, Race, and Class- The Perspective of Winning: A Selection of Writings, 1952-2011*, Oakland: PM Press, S. 92-101.

Kitchen Politics (2012): Einleitung oder: Anleitung zum Aufstand aus der Küche, in: Federici, Silvia (Hrsg., 2020): *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*, Kitchen Politics, Bd. 1, 3. Aufl., Münster: edition assemblage, S. 6-20.

Kollontai, Alexandra (1918a): Geschlechterbeziehungen und Klassenkampf, in: Volk, Katharina (Hrsg., 2022): *Alexandra Kollontai oder: Revolution für das Leben*, Dietz Berlin, S. 95-111.

Kollontai, Alexandra (1918b): Sexual Relations and the Class Struggle, in: Holt, Alix (Hrsg., 1977): *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, United States: Lawrence Hill Co, S. 237-249.

Kollontai, Alexandra (1920): Communism and the Family, in: Holt, Alix (Hrsg., 1977): *Selected Writings of Alexandra Kollontai*, United States: Lawrence Hill Co, S. 250-260.

Kollontai, Alexandra (1921a): Die Situation der Frau in der gesellschaftlichen Entwicklung (II. Vorlesung), Marxists.org,
<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/kollontai/1921/frau/2-sklaverei.html>, abgerufen am 07.09.2024.

Kollontai, Alexandra (1921a): Die Situation der Frau in der gesellschaftlichen Entwicklung (VII. Vorlesung), Marxists.org,
<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/kollontai/1921/frau/7-ursachen.html>, abgerufen am 07.09.2024.

Kollontai, Alexandra (1921a): Die Situation der Frau in der gesellschaftlichen Entwicklung (VIII. Vorlesung), Marxists.org,
<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/kollontai/1921/frau/8-feminist.html>, abgerufen am 07.09.2024.

Kollontai, Alexandra (1921a): Die Situation der Frau in der gesellschaftlichen Entwicklung (X. Vorlesung), Marxists.org,
<https://www.marxists.org/deutsch/archiv/kollontai/1921/frau/10-orga.html>, abgerufen am 07.09.2024.

Kollontai, Alexandra (1921b): Thesen zur kommunistischen Moral in ehelichen Beziehungen, in: Vanackere, Annemie/ Reimann, Sarah (Hrsg., 2018): *Utopie und Feminismus*, Berlin: Matthes & Seitz, S. 46-61.

Kollontai, Alexandra (1922): Ein Weg dem geflügelten Eros (Vierter Brief an die arbeitende Jugend), in: Vanackere, Annemie/ Reimann, Sarah (Hrsg., 2018): *Utopie und Feminismus*, Berlin: Matthes & Seitz, S. 62-75.

Kollontai, Alexandra (1939): Meine Ehe, in: Vanackere, Annemie/ Reimann, Sarah (Hrsg., 2018): *Utopie und Feminismus*, Berlin: Matthes & Seitz, S. 30-33.

Krottenthaler, Rainer (2017): *Historische Perspektiven auf die Arbeitsteilung im Haushalt*, Norderstedt: GRIN Verlag.

Laufenberg, Mike (2012): Communities of Care. Queere Politiken der Reproduktion, in: *Zeitschrift LuXemburg*, Nr. 4, S. 96-101.

Lewis, Sophie (2019): *Full Surrogacy Now: Feminism against Family*, London: Verso.

Lewis, Sophie (2022): *Abolish the Family: A Manifesto for Care and Liberation*, London: Verso.

Maglaque, Erin (2022): Red love, for all, *The New Statesman*, <https://www.newstatesman.com/ideas/2022/09/abolish-family>, abgerufen am 07.09.2024.

Marway, Herjeet Kaur (2023): Full Surrogacy Now: Feminism against Family. Sophie Lewis. London: Verso, 2019 (ISBN: 978-1-78663-729-1), in: *Hypatia A Journal of Feminist Philosophy*, doi:10.1017/hyp.2023.49.

Mies, Maria (1978): Methodische Postulate zur Frauenforschung: dargestellt am Beispiel der Gewalt an Frauen, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 4. Aufl., Köln: Eigenverlag des Vereins, S. 7-25.

Notz, Gisela (2014): Zur feministischen Kritik des marxistischen Arbeitsbegriffs in: Ingrid, Artus/Krause, Alexandra/Nachtwey, Oliver/Notz, Gisela/Reitz, Tilman/Vellay, Claudius/Weyand, Jan (Hrsg., 2014): *Marx für SozialwissenschaftlerInnen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 161-179, doi:10.1007/978-3-531-18865-2.

Power of Women Collective (1975): Foreword, in: Dalla Costa, Mariarosa/James, Selma (Hrsg., 1975): *The Power of Women and the Subversion of the Community*, 3. Aufl., Bristol: Falling Wall Press, S. 3-4.

Reuschling, Felicitä (2010): Familie im Kommunismus, in: *Phase 2 - Zeitschrift gegen die Realität*, Nr. 36, <https://www.phase-zwei.org/hefte/artikel/familie-im-kommunismus-439>, abgerufen am 07.09.2024.

Scherer, Bernd (2018): Vorwort, in: Vanackere, Annemie/ Reimann, Sarah (Hrsg., 2018): *Utopie und Feminismus*, Berlin: Matthes & Seitz, S. 9-11

Sigwart, Hans-Jörg (2018): Hermeneutik, in: Salzborn, Samuel (Hrsg., 2018): *Handbuch Politische Ideengeschichte: Zugänge – Methoden – Strömungen*, Stuttgart: J.B. Metzler, S. 16-23, doi:10.1007/978-3-476-04710-6.

Spillers, Hortense J. (1987): Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book, in: *Diacritics*, Bd. 17, Nr. 2, S. 65–81, doi:10.2307/464747.

Thisishell.com (2022): Abolish the Family/Sophie Lewis, Episode 1521, <https://thisishell.com/interviews/1521-sophie-lewis>, abgerufen am 07.09.2024.

Toupin, Louise (2018): *Wages for Housework: A History of an International Feminist Movement, 1972-77*, London/Vancouver: Pluto Press/UBC Press.

Vanackere, Annemie/Sarah Reimann (2018): *Utopie und Feminismus*, Berlin: Matthes & Seitz.

Vellay, Claudius (2014): Dialektik und historischer Materialismus, in: Ingrid, Artus/Krause, Alexandra/Nachtwey, Oliver/Notz, Gisela/Reitz, Tilman/Vellay, Claudius/Weyand, Jan (Hrsg., 2014): *Marx für SozialwissenschaftlerInnen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 29-50, doi:10.1007/978-3-531-18865-2.

Verso Books (2019): Full Surrogacy Now: Feminism against Family | Sophie Lewis in Conversation with Verso Books, <https://www.youtube.com/watch?v=-yqoZjRIfCY>, abgerufen am 07.09.2024.

Verso Books (2022): Abolish the Family | Sophie Lewis speaks to Ben Smoke, <https://www.youtube.com/watch?v=5FiD2JGrM3s>, abgerufen am 07.09.2024.

Volk, Katharina (2022): *Alexandra Kollontai oder: Revolution für das Leben*, Dietz Berlin.

Wagner, Peter (1993): Die Soziologie der Genese sozialer Institutionen – Theoretische Perspektiven der ‚neuen Sozialwissenschaften‘ in Frankreich, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Bd. 6, Nr. 22, S. 464-476.

Warnecke, Tilmann (2021): Grüne kritisieren Tatenlosigkeit des Bundes: Altersarmut unter queeren Menschen deutlich größer, *Tagesspiegel*, <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/queerspiegel/altersarmut-unter-queeren-menschen-deutlich-grosser-6081565.html>, abgerufen am 07.09.2024.

Weeks, Kathi (2023): Abolition of the family: the most infamous feminist proposal, in: *Feminist Theory*, Bd. 24, Nr. 3, S. 433-453, doi: 10.1177/14647001211015841.

Weyand, Jan (2014): Klasse, Klassenkampf, Geschichte, in: Ingrid, Artus/Krause, Alexandra/Nachtwey, Oliver/Notz, Gisela/Reitz, Tilman/Vellay, Claudius/Weyand, Jan (Hrsg., 2014): *Marx für SozialwissenschaftlerInnen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 51-81, doi:10.1007/978-3-531-18865-2.

Wikipedia (2024): Sophie Lewis (author), [https://en.wikipedia.org/wiki/Sophie_Lewis_\(author\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Sophie_Lewis_(author)), abgerufen am 07.09.2024.

Zapf, Holger (2018): Theorienvergleich, in: Salzborn, Samuel (Hrsg., 2018): *Handbuch Politische Ideengeschichte: Zugänge – Methoden – Strömungen*, Stuttgart: J.B. Metzler, S. 40-44, doi:10.1007/978-3-476-04710-6.

Zelleke, Almaz (2022): Wages for Housework: The Marxist-Feminist Case for Basic Income, in: *Política y Sociedad*, Bd. 59, Nr. 2, S. 1-13, doi:10.5209/poso.78022.

Zsigmond, Szabó Péter (2021): The development of women's working time in the 19th century in Great Britain, in: *American International Journal of Social Science*, Bd. 10, Nr. 2, S. 44-52, doi:10.30845/aijss.v10n2p6