

Universität zu Köln
Humanwissenschaftliche Fakultät
Master Gender und Queer Studies
Sommersemester 2024



Schriftliche Abschlussprüfung mit dem Titel:

Von dem Begehren, *die* Familie abzuschaffen

Materialistische Perspektiven auf Familie als
Sorgeinstitution und postfamiliäre Entwürfe

vorgelegt von:

Max-Mosche Kohlstadt (mosche.kohlstadt@gmail.com)

Abgabe: 22. Juni 2024

Erstgutachter*in: Dr.in Lisa Krall

Zweitgutachter*in: Univ.-Prof.*in Dr.*in Susanne Völker

Hinweis: Die vorliegende Fassung entspricht nicht der ursprünglich eingereichten Version. Sie wurde ausschließlich orthografisch und grammatikalisch überarbeitet, entspricht inhaltlich jedoch vollständig der Originalfassung. Die wissenschaftlichen Aussagen und Ergebnisse bleiben unverändert.

**„Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird,
so muß man die Umstände menschlich bilden.“**

(ENGELS & MARX 1962, MEW 2: 138)

Für all jene, die sich wünschen, dass ihre Familie niemals existiere. All jene, die ihre Familie verloren oder freudig hinter sich ließen. All jene, die nie Teil ihrer Familie sein konnten. All jene, die sie dennoch lieben. All jene, die andere Zukünfte begehren, die mit der Gewalt der Vergangenheit abgeschlossen haben. Eine gerechte Zukunft wird kommen.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Situierung und Anlass für die Erarbeitung dieser Masterarbeit	5
3. Aufriss des Problems: Sorgekrise und die Logik der Akkumulation	8
4. Sorge(n) im Zentrum der Gesellschaft	14
4.1. Sorge als Grundbedingung der Existenz	14
4.2. Sorge als zentrales Element des Kapitalismus	17
4.3. Sorgekrise und Familie?	22
5. Ein Blick auf die Familie und ihre Funktion	24
5.1. Die Familie als vieldeutiger Begriff	24
5.2. Die Familie als Sorgeinstitution	26
5.3. Die Familie als zwanghaftes Ideal	30
5.4. Die Familie existiert. Was tun?	33
6. Familienabolitionismus: Skizzierung eines materialistischen Begehrens	35
6.1. Eine Annäherung an die Idee des Familienabolitionismus	37
6.2. Familie als Produkt des Familismus	40
6.3. Familie als gesellschaftliches Schicksal	45
6.4. Familie und die Aneignung des Lebens	51
6.5. Familie und (Re-)Produktion von Geschlecht	56
6.6. Das Bestehende, das bestehen bleibt	60
7. Familienabolitionismus als revolutionäres Vorhaben	63
7.1. Revolution in der doppelten Sackgasse	65
7.2. Reaktualisierung: Interstitielle Beziehungsweisen	69
7.3. Imagination als Werkzeug der Herstellung von Zukünften	72

8. Postfamiliäre Sorge und kritische Betrachtungen	75
8.1. Kollontai: Rote Liebe und Vergesellschaftung	76
8.2. O'Brien: Aufständische Sorge und Protestcamps	79
9. Fazit und Ausblick	83
Literaturverzeichnis.....	88
Eidesstattliche Erklärung.....	102

1. Einleitung

„Write my name on my leg, Mama
and on the legs of my sisters and brothers
This way we will belong together
This way we will be known
as your children

Write my name on my leg, Mama
and please write your name
and Baba's name on your legs, too
so we will be remembered
as a family”
(AZZAM 2023)

Die Konstellation dieser Worte ist ein Auszug aus dem Gedicht »Write My Name«, das die palästinensisch-amerikanische Aktivistin und Dichterin Zeina Azzam am 17. Mai 2024 in Gedenken an den 76. Jahrestag der Nakba 1948 im Rahmen einer Sitzung der United Nations vortrug (vgl. UNITED NATIONS 2024). Seit dem Terrorangriff der Hamas auf Israel am 7. Oktober 2023 intensiviert sich die vorab bereits martialische Lage in Gaza immerzu. Großflächige Luft- und Bodenangriffe auf das dicht besiedelte Gebiet und die Unterbindung von Hilfslieferungen haben nicht nur über 60% der Wohngebäude zerstört, sondern kosteten bis zu diesem Zeitpunkt auch über 37.000 Palästinenser*innen das Leben – mehr als 10.000 weitere werden weiterhin vermisst (vgl. OCHA 2024). Zahlen, die von der rechten Regierung Israels als notwendiges Mittel für die endgültige Bekämpfung der Barbarei der Hamas und die Befreiung der Geiseln hingenommen werden, während Menschen auf dem gesamten Globus in Solidarität mit den Opfern auf beiden Seiten protestieren und einen andauernden Waffenstillstand fordern (vgl. MARKERT 2024). Inmitten dieser globalen Gemengelage, die tagtäglich Leben kostet, beschreibt Azzam ein Phänomen, im Rahmen dessen palästinensische Eltern seit Oktober 2023 ihre Namen auf die Körper ihrer Kinder schreiben, um sie im Falle eines Todesfalls identifizieren zu können (vgl. SALMAN et al. 2023). Eine Praxis, die angesichts der Unmöglichkeit des Lebens in den zermalmenden Ruinen den Versuch darstellt, zumindest durch die Intimität der eigenen Handschrift den Familienkreis vor dem Schicksal der statistisch-numerischen Reduktion zu bewahren (vgl. AZZAM 2023). Auf den Körpern wird die Permanenz der schwarzen Tinte zur Inskription einer Zugehörigkeit, die dem salzigen Schweiß und der brennenden Hitze standhält und zugleich der Vorbereitung des Wahrscheinlichen dient, dessen keine*r standzuhalten vermag (vgl. AZZAM 2023). Sie ist die materielle Erinnerung daran, Teil von etwas (gewesen) zu sein und als solches betrauert und erinnert werden zu können. Die nachfolgende Arbeit steht im Angesicht dessen einer unentrinnbaren Absurdität gegenüber. Ich habe sie in den letzten Monaten an einem von

Ruhe umhüllten Schreibtisch verfasst, der nur wenige tausend Kilometer von dem Ort entfernt ist, an dem die Ruhe vor Monaten erneut aufhörte zu existieren. Hier schrieb ich die vorliegende Arbeit über das Begehren, die Familie abzuschaffen, während Menschen dort verzweifelt ihre Namen auf die Haut ihrer Kinder schreiben, um sie vor dem Schicksal der erzwungenen Familienlosigkeit zu retten. Es ist ein Einfaches zu wissen, dass derartige Widersprüche der Welt ausgehalten werden müssen, um an ihnen nicht zugrunde zu gehen. Es ist unlängst schwerer, die Konsequenzen dessen im Innersten zu fühlen. Trotzdem habe ich mich dazu entschieden, die vorliegende Arbeit fertigzustellen und mich dieser Absurdität auszusetzen. Und schließlich bin ich zu der Erkenntnis gekommen, dass ein Kampf *gegen* die Verunmöglichung der Familie und ein Kampf *für* die Abolition der Familie sich nicht widersprechen. Ich hoffe, im Verlaufe dieser Arbeit zu verdeutlichen, warum.

Die Welt ist ein Ort, der einem unendlichen Gewebe gleicht. Bestehend aus unzähligen Realitäten, die auf Basis der Materialität der Welt von einzelnen Individuen hervorgebracht werden und sich gegenseitig beeinflussen, wird dieses Gewebe von allgemeinen Prinzipien strukturiert. Sorge als unerlässliches Prinzip der Ermöglichung von Leben ist eines dieser Prinzipien. Doch laut der Analyse des Kollektivs „Precarias a la Deriva“ (2017), die Ausgangspunkt dieser Arbeit darstellt, befinden wir uns aktuell in einer Sorgekrise, die im Zuge des Kapitalismus den gesamten Globus umfasst und in der Vorherrschaft der Logik der Akkumulation begründet ist (vgl. Kapitel 3). Die daraus resultierende Sorglosigkeit offenbart sich nicht nur an all den Ecken und Kanten des sozialen Gewebes, an denen Menschen sich klaffende Wunden zuziehen, sondern manifestiert sich ebenso in der Art und Weise, wie gesellschaftlich auf diese Wunden reagiert wird. In diesen Zeiten, in denen versucht wird, Sorge mehr und mehr nach der Logik des Marktes zu reorganisieren, professionelle Sorgearbeiter*innen bis an die Belastungsgrenzen für ein Existenzminimum schuften und monetäre Vermögen über die Qualität der Versorgung entscheiden, stellt die Familie als Sorgeinstitution für all jene, denen die notwendigen Mittel fehlen, den letzten Ort der bedingungslosen Sorge dar. Subjekte wachsen in ihr auf, werden in ihr umsorgt und auf das Leben vorbereitet, finden in ihr andauernde Bindungen und erfahren Solidarität und Liebe. Was ein derartiges Narrativ jedoch verdeckt, ist, dass die Familie einigen überhaupt nicht zugänglich ist und für andere das genaue Gegenteil darstellt: Ein Ort, der von Gewalt und Intimität strukturiert, Raum für toxische Destruktivität und ausbeuterische Beziehungen offenbart. Diesen Umstand verschleiern, ist die Familie in einem historischen Prozess zu einem Synonym für Sorge geworden und hat sich damit zu einer vermeintlich unumstürzlichen Notwendigkeit trans-

formiert. Wer in diesem Klima nicht das Glück hat, in einer scheinbar „funktionierenden“ Familie geboren worden zu sein, ist seinem gesellschaftlichen Schicksal überlassen. Die Wunden derer, die nicht der eigenen Familie angehören, sind nicht die meinen und bedürfen keinerlei Zuwendung.

Doch Familie ist weder ein Phänomen erster Natur, noch muss sie das strukturgebende Prinzip der Sorge sein. Materialistische Theoretiker*innen klagen diese vermeintlichen Natürlichkeiten bereits seit über 150 Jahren an und decken dabei die funktionalen Wechselwirkungen zwischen der Einhegung der Sorge innerhalb der Familie und der Stabilisierung des Kapitalismus auf. Im Zuge dieser Kritik entlarven sie nicht nur den Status quo als einen veränderungsbedürftigen Zustand, sondern eröffnen darüber hinaus Räume und Visionen von Zukünften, die die Organisation der Sorge abseits privatisierter Familien vollziehen. Das lose Konglomerat dieser absichtsvollen Analysen und Theorien nenne ich in Anlehnung an Sophie Lewis *Familienabolitionismus* (vgl. LEWIS 2023): Ein vielstimmiger theoretischer Ansatz, der auf der Idee fußt, dass Sorge als Grundbedingung der Existenz jenseits privatisierter familiärer Sphären gesellschaftlich organisiert werden sollte, um sie bedingungslos für alle Menschen zugänglich zu machen.

In der vorliegenden Arbeit möchte ich eine Auswahl dieser familienabolitionistischen Perspektiven und Beobachtungen in den Fokus rücken, um den Versuch zu wagen, die folgende Fragestellung zu beantworten: Welche Bedeutung trägt *die* Familie als herrschende Organisationsform der Sorge für die Aufrechterhaltung des kapitalistischen Systems? Und welche Rolle spielt der Familienabolitionismus in der Überwindung des Status quo? In Anbetracht der historischen Situierung der materialistischen Perspektiven, die ich in der vorliegenden Arbeit entfalten werde, müssen wohl oder übel einige weitere Fragestellungen unbeantwortet bleiben. Der Aspekt der fortschreitenden Individualisierung von Lebensweisen unter neoliberalen Verhältnissen, die zwangsläufig auch die Familie einholen, bleibt dabei angesprochen, wird allerdings keiner vertieften Analyse unterzogen. Die vorliegende Arbeit soll allerdings auch mehr sein als eine bloße Aneinanderreihung von historischen Argumenten. Der vertiefte Blick in materialistische Perspektiven, die heute allzu selten Beachtung finden, soll nicht bloß als reine Kritik dargestellt werden, sondern auch dem praktischen Vorhaben gerecht werden, einen Raum zu öffnen, in dem konstruktive, imaginierende Blickwinkel Aufmerksamkeit finden, die das Bilderverbot des herrschenden Revolutionsmythos durchbrechen und sich der Konstruktion zukünftiger postfamiliä-

rer Realitäten widmen, die sich von der Sorglosigkeit und den Zwängen des Kapitals verabschiedet haben.

Bevor ich in der vorliegenden Arbeit in die inhaltliche Auseinandersetzung einsteige, möchte ich mich im nachfolgenden Kapitel meiner individuellen Situierung widmen und nicht nur die Beweggründe für das Schreiben dieser spezifischen Arbeit, sondern auch meine eigene Position und nicht negierbare Voreingenommenheit aus Gründen der Transparenz darlegen (vgl. Kapitel 2). Anschließend eröffne ich den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit, der die Diagnose einer globalen Sorgekrise des feministischen Kollektivs „Precarias a la deriva“ darstellt (vgl. Kapitel 3). Vor diesem Hintergrund möchte ich mich im nachfolgenden Kapitel auf Sorge fokussieren, in dem ich vorerst auf ihr Wesen als Grundbedingung der Existenz eingehe (vgl. Kapitel 4.1.), um anschließend ihre Dezentrierung innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft anhand der Analysen der materialistisch-feministischen Theoretiker*innen der „Lohn für Hausarbeit“ Kampagne darzulegen (vgl. Kapitel 4.2.). An ihre Analyse anschließend werde ich mich im folgenden Verlauf der Arbeit mit dem Phänomen der Familie als Organisationsform der Sorgearbeit beschäftigen (vgl. Kapitel 4.3.). Jene Beschäftigung wird sich vorerst auf einen einführenden Definitionsversuch meines Verständnisses von Familie reduzieren (vgl. Kapitel 5.1), um anschließend die Funktionen der Familie als Sorgeinstitution darzulegen (vgl. Kapitel 5.2.), und vor diesem Hintergrund die Bedingungen ihrer Existenz im Sinne des Entwurfs als privater Ort und die Verschleierung ihrer Zwanghaftigkeit im Status quo zu entfalten (vgl. Kapitel 5.3.). Nachdem ich ein Fazit der impliziten Prozesse ziehe, die die Familie daraus hervorgehend innerhalb der Gesellschaft beeinflusst, wende ich mich in diesem Wissen dem materialistischen Vorhaben des Familienabolitionismus zu (vgl. Kapitel 5.4). In einem ersten Schritt nähere ich mich der Idee des Familienabolitionismus als loses Vorhaben an (vgl. Kapitel 6.1.), um darauf basierend vier argumentative Pfade aufzugreifen, die unterschiedliche materialistische Kritiker*innen im Verlaufe der letzten 150 Jahre beschritten haben: vorherrschende familistische Politiken (vgl. Kapitel 6.2.), Schicksal und Familie als Klassenphänomen (vgl. Kapitel 6.3.), eigentümliche Beziehungen der familiären Exklusivität (vgl. Kapitel 6.4.) und Familie als Ort der Produktion von Geschlecht (vgl. Kapitel 6.5.). Die Vereinzelung dieser Prozesse und ihre spezifische Auswahl sind der Notwendigkeit der Rahmung geschuldet, indem ich diese Arbeit schreibe. Im Angesicht dieser Erkenntnisse widme ich mich im darauffolgenden Kapitel den stabilisierenden Effekten, die das Konglomerat der analysierten familienabolitionistischen Prozesse auf die bestehende Ordnung ausübt, und der theoretisch implizierten Unmöglichkeit, eine Abwesen-

heit dieser Effekte zu erdenken (vgl. Kapitel 6.6.). Dem Versuch, mit dieser Arbeit nicht bloß zur Analyse des Bestehenden, sondern auch zur Ermöglichung des Zukünftigen beizutragen, befasste ich mich anschließend mit dem traditionellen Revolutionsverständnis und den Implikationen, die dem Vorhaben des Familienabolitionismus emblematisch gegenüberstehen (vgl. Kapitel 7.1.), um anschließend eine Reaktualisierung der Revolution als fluides, friktives und permeables Geschehen vorzunehmen (vgl. Kapitel 7.2.) und darauf basierend zur Notwendigkeit der Imagination postfamiliärer Zukünfte zu schreiten (vgl. Kapitel 7.3.). Anlässlich dessen beschäftige ich mich im letzten Teil dieser Arbeit mit der Entfaltung und kritischen Einordnung zweier postfamiliärer Entwürfe, die differenten Zeiten und Möglichkeitsräumen entspringen und zugleich unterschiedliche Strategien anzielen (vgl. Kapitel 8). Zuerst werde ich Alexandra Kollontais 1920 verfasste Vision einer Familie im Kommunismus darlegen, die von der Vergesellschaftung der Sorge charakterisiert ist (vgl. Kapitel 8.1.) und dann skizziere ich M.E. O'Briens 2023 veröffentlichten Entwurf der aufständischen Sorge in Protestcamps (vgl. Kapitel 8.2.). Die Arbeit schließt mit einem resümierenden Fazit, in dem noch einmal konkret auf die Fragestellung der Arbeit eingegangen wird, fortführende Forschungsthematiken eröffnet und einige abschließende Gedanken festgehalten werden (vgl. Kapitel 9).

2. Situierung und Anlass für die Erarbeitung dieser Masterarbeit

Bevor ich jedoch mit der inhaltlichen Ausarbeitung der Thematik fortfahre, möchte ich einige Worte zu dem Prozess und den Überzeugungen verlieren, aus denen diese Arbeit hervorgeht, und zudem einige Einordnungen anstellen, die dieser Arbeit vorweggenommen werden sollten. Ich habe lange versucht, mich an den Moment zu erinnern, in dem ich mich dazu entschied, diese abschließende Arbeit über die Familie und das Begehren ihrer Abolition zu schreiben. Im Verlauf des Schreibens wurde mir deutlich, dass diese Entscheidung das Resultat einer Vielzahl von Prozessen darstellt, in denen meine persönliche familiäre Erfahrung, das bestehende Verhältnis zu meinen Eltern und Geschwistern, die Konstellation meines Freund*innenkreises, wie auch mein akademisches Werden zusammenlaufen.

Ich stamme aus einer „klassischen“ mittelständischen Kleinfamilie. Während mein Vater sein Leben seiner Berufung widmete und nur gelegentlich aktiv am familiären Dasein teilnahm, opferte meine Mutter ihre Berufung für ihre Kinder. Der Ausdruck der Liebe, die sie für meine Schwester und mich empfand, war die bedingungslose Sorge, mit der sie uns abseits ihres Teil-

zeitjobs und den gelegentlichen Arbeitsreisen in den Osten des Landes umgab. Meine Mutter putzte, weil mein Vater es nie mit der notwendigen Sorgfalt tat. Sie kaufte ein, weil er nie bemerkte, dass sich der Kühlschrank nicht von allein füllte. Sie stritten, weil er unfähig war, ihr Leid zu erkennen. Ich habe erst sehr viel später erkannt, dass das Leben meiner Mutter Ausdruck eines gesellschaftlichen Schicksals ist, das viele Mütter teilen, wenn sie ihr eigenes Leben dem ihrer Kinder verschreiben. Doch trotz der Laster, die ihr auferlegt wurden, hat sie die Familie nie als einen Ort verteidigt, der nur ihresgleichen zugutekommt. Neben meiner Schwester und mir existieren zwei Menschen, die meine Mutter liebevoll „Ziehkinder“ nennt. Obwohl eine Adoption nie im Raum stand, und sie weiterhin Kontakt zu ihren leiblichen Eltern pflegen, ist meine Mutter auch die ihre. Einst war sie ein solches „Ziehkind“. Nachdem mein Großvater in jungen Jahren von einer Krankheit zu Tode gerafft wurde und meine Großmutter ihre Zeit seinem Sterben und dem Ersticken ihrer Trauer widmete, wurde meine Mutter als jüngstes Kind von dreien von der Nachbarsfamilie versorgt. Sie hat heute daher nicht nur zwei leibliche Geschwister, sondern noch drei weitere „Vize-Schwestern“. Ich habe all das lange für eine Normalität gehalten – schließlich war es die meine. Doch die intensive Auseinandersetzung mit der Thematik dieser Arbeit offenbarte mir, dass dies weit mehr ist als das: Es ist praktizierter Familienabolitionismus.

Ich hatte das Glück, in einem liebevollen Umfeld aufzuwachsen, in dem ich, umgeben von Menschen, die mich unterstützen, aufgefangen und gehört wurde. In dem ich Raum bekam, mich zu entfalten und zu wachsen. Ich habe allerlei Gründe dafür, meine Familie zu lieben – und das tue ich. Doch angesichts der Opfer, die meine eigene Mutter erbringen musste, und des Fakts, dass anderen dieses Glück aufgrund differenter familiärer Realitäten verschlossen bleibt, wuchs in mir die Einsicht, dass die Familie eine gänzlich unzureichende Form der Sorgeorganisation darstellt. Die vorliegende Arbeit ist von eben dieser Ungerechtigkeit angetrieben und speist sich aus einem politischen Begehren, nach ausufernden solidarischen Beziehungsweisen, die Sorge abseits der Familie reorganisieren. Ein Begehren nach der Herstellung eines Zustands, in dem die Gewalt der Gegenwart, der Vergangenheit angehört. Als wissenschaftliche Arbeit ist sie mein Beitrag dazu, diesem Begehren nachzuforschen und es mit diversen Perspektiven kritisch zu füllen.

Wissenschaft verstehe ich dabei als *emanzipatorisches Werkzeug*, durch dessen praktische Anwendung gesellschaftliche Realitäten und Strukturen, sowie deren Auswirkungen auf differente

Akteur*innen analysiert werden können. Als Wissenschaft, die sich nicht zum Selbstzweck erhebt, leistet sie einen theoretischen Beitrag dazu, einen emanzipatorischen Prozess praktisch zu ermöglichen. Innerhalb ihrer Anwendung beschränkt sich Wissenschaft als emanzipatorisches Werkzeug daher nicht auf retrospektive Momentaufnahmen, sondern wagt sich auf spekulative und zugleich fundierte Weise über den Status quo hinaus. Ich schreibe diese Arbeit im Bewusstsein feministischer Wissenschaftskritiken, die erkannt haben, dass das Paradigma der Objektivität in erster Linie als gewaltvolles Instrument wirkt, das systematisch wenigen privilegierten Stimmen Gehör verschafft, während es andere Stimmen verstummen lässt und damit vermeintlich singuläre Wahrheiten hervorbringt, die ihre eigene Vorherrschaft verstärken (vgl. HARAWAY 1996: 217f). Da ich als Anwender des emanzipatorischen Werkzeuges nicht außerhalb der Realitäten stehe, die ich zu ergründen versuche, trage ich Verantwortung für die Konstellationen der Worte, mit denen ich die Ergebnisse der Anwendung in die Welt setze und bin zugleich durch eben jene Realitäten beeinflusst (vgl. HARAWAY 1996: 226f). Um dem Versuch dieser Unzertrennlichkeit Ausdruck zu verleihen, verwende ich in der nachfolgenden Arbeit die Ich-Form. Als Produkt meines Denkens ist diese Arbeit in den letzten sechs Monaten außerdem unlösbar mit mir als Person und den zeitlich-räumlichen Gegebenheiten verwachsen, in denen sie verfasst wurde. Diese Arbeit ist daher von antikapitalistischen, materialistischen, feministischen und familienkritischen Perspektiven und Theorien gespeist, die für mich und mein Werden von persönlicher Bedeutung sind, von Analysen und Werken, die ich im Prozess des Schreibens erst kennenlernen durfte und zugleich von globalen Geschehnissen der letzten Monate, die mich in meinem Innersten heimsuchen. Ohne diese Einflüsse und Fokusse wäre diese Arbeit eine andere, doch in der hier verfassten Form ist sie Ergebnis der Anerkennung des immerwährenden spezifischen Situiertseins innerhalb der Welt.

Als theoretische Arbeit, ist die vorliegende Arbeit zudem von einigen inhärenten Einschränkungen betroffen. Es ist eine Wesenseigenschaft der Theorie, dass sie zugleich eine Komplexifizierung der gelebten Erfahrung, wie auch eine notwendige Reduktion ihrer Gänze darstellt. Die Fülle der Wörter vermag es nicht, die Realitäten in ihrem vollen Umfang abzubilden. In Anerkennung dieser Begrenzung möchte ich mich in der vorliegenden Arbeit lediglich einer Tendenz annähern, die die Phänomene der Sorge und der Familie nicht einfach als vermeintlich individualisierte betrachtet, sondern als Phänomene, die verkörpert den Subjekten auf Grund ihrer individuellen Existenz innerhalb wirkmächtiger Strukturen, wie z.B. dem kapitalistischen Produktionsprozess und hegemoniale Politiken zugänglich bzw. unzugänglich gemacht werden. Im Ver-

laufe der Arbeit werde ich dabei an einigen Stellen notwendigerweise auf bestehende numerische Realitäten zurückgreifen müssen, um größere Zusammenhänge abzubilden. Auch wenn die Familie kein nationales Phänomen darstellt, so sind die Zahlen, die ihre Existenz umreißen, oftmals auf eben jene Nationalstaatlichkeit begrenzt. Aus Gründen der Praktikabilität werde ich mich im Verlaufe der Arbeit auf die Statistiken deutscher Behörden reduzieren. Ich verstehe die darin begründeten Realitäten aber vor allem als Phänomene eines strukturierten und strukturierenden Verhältnisses zwischen der Entwicklung des Kapitalismus und der Familie, die über konstruierte Grenzziehungen hinaus greift und eine generelle Tendenz der Entwicklung innerhalb der westlichen Zentren der Kapitalakkumulation vermuten lassen. Die Bestätigung einer solchen These ist angesichts der Fokussierung der vorliegenden Arbeit allerdings nicht möglich.

In dem Bewusstsein, dass sowohl Sorge, als auch Familie von diversen, vergeschlechtlichten Tendenzen durchzogen sind und Sprache dabei einen wirkmächtigen Faktor einnimmt, werde ich im Verlauf der Arbeit, wenn immer nur möglich, auf eine geschlechtsneutrale Sprache zurückgreifen. Obwohl Feminismen bereits seit Jahrzehnten darauf hinweisen, dass „Frau“ weder ein eindeutiges, noch ein singuläres Phänomen ist, werde ich auch diesen Begriff im Verlauf der vorliegenden Arbeit nutzen um vergeschlechtlichte Positionen innerhalb von Sorgebeziehungen zu benennen. Die Entscheidung fußt zum einen auf historischen Verwendungen, die ich nicht verfälschen möchte, und zum anderen auf einer Forschungsstand, in denen die Lebensrealitäten von nicht cis-geschlechtlichen Sorgearbeiter*innen in ihrem Verhältnis zu Familie und Kapitalismus oftmals ausgeklammert werden.

3. Aufriss des Problems: Sorgekrise und die Logik der Akkumulation

Die kapitalistische Gegenwart wird von einer Krise mit vielen Namen heimgesucht: Klima-, „Flüchtlings“-, Finanz-, Wohnungs-, Bildungs-, Ernährungs-, Arbeitskrise – die Liste könnte ewig fortgeführt werden. Im Anblick dieser schieren Mannigfaltigkeit verliert das Wort in dem Maße an Bedeutung, wie ein Wort an Sinn verliert, wenn es zu oft ausgesprochen wird. Doch gerade die Frage nach dem Wesen der Krise bleibt oftmals ungestellt. Antikapitalistische Theoretiker*innen begegnen dem zumeist mit einer Analyse, die die Vielzahl der Krisen als fundamentales Element des Kapitalismus versteht (vgl. FEDERICI 2020: 67). Dabei ist die Krise als integraler Bestandteil des Kapitalismus zu verstehen, der in die Logik der Akkumulation eingebettet ist und darauf abzielt, das Kapital kontinuierlich und ohne Rücksicht möglichst kosten-

günstig zu vervielfachen – komme was wolle. Angetrieben von Menschenhand arbeitet das Kapital weiter und zehrt dabei nicht nur die Materie auf, die im Produktionsprozess zu Nichtigem erklärt wurde, sondern auch jene, die das Kapital eigenhändig produzieren. Es tut dies mit einer solchen Effizienz, dass es das Leben selbst verunmöglicht. Aus dieser Perspektive ist die Krise kein äußeres Übel, das den Status quo ergreift, sondern dessen Artefakt. Insbesondere in feministischen und antikapitalistischen Kreisen wird unter Berücksichtigung dieser Beobachtung bereits seit Jahren auf die allgegenwärtige Sorgekrise verwiesen. Als Krise wird sie überall dort konkret ersichtlich, wo sorgende Praxis unsichtbar gemacht wird, in prekären Arbeitsverhältnissen durchgeführt wird oder nicht mehr vorhanden ist. Doch die Sorgekrise ist nicht nur ein weiteres Wort, das der oben beschriebenen Liste hinzugefügt werden kann. Eine Vielzahl von Feminist*innen versteht Sorge als Phänomen, das sich in seinem Wesen der Logik der Akkumulation entzieht und ihm gerade deswegen die Kraft innewohnt, eine „Logik der Sorge“ (PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 34) zu etablieren, die das Sorgen und Umsorgtwerden zentriert, statt die ewige Akkumulation. Denn schlussendlich ist der Kern des Lebens die Sorge – jenes Phänomen, das zum Leben notwendig ist. Vertreter*in dieser Perspektive ist unter anderem das feministische Kollektiv „Precarias a la deriva“, dessen Analyse der Sorgekrise ich an den Anfang dieser Arbeit stellen möchte.

Die Arbeitsgrundlage des Kollektivs geht dabei auf die Geschehnisse des Generalstreiks in Madrid 2002 zurück (vgl. CASAS-CORTÉS & COBARRUBIAS 2007: 116). Während zahlreiche Gewerkschaften dazu aufriefen, die Arbeit für 24 Stunden niederzulegen, machten Mitglieder des Hausbesetzungsprojekts „Escalera Karakola“, die sich später als Precarias a la deriva wieder zusammenfanden, darauf aufmerksam, dass diese Form des Generalstreiks nur für stereotypische und romantisiertere Formen von Lohnarbeit und Arbeiter*innen überhaupt realisierbar ist. Während sich die gesamtgesellschaftliche fordistische Organisation von Arbeit schleichend im Sinne des Postfordismus wandelte, stagnierte die Entwicklung des Streiks als Mittel des organisierten Arbeitskampfes seit über einem Jahrhundert. Das Resultat dessen ist, dass es für Menschen (zumeist Frauen und migrantisierte Personen), die abseits der idealisierten fordistischen Arbeitsphäre in flexiblen und prekären Arbeitsverhältnissen, etwa in der Sorgearbeit oder in selbstständigen Anstellungsverhältnissen, tätig sind, entweder unmöglich ist, an derartigen Streiks teilzunehmen, oder ihr Streik gar nicht erst als solcher wahrgenommen wird (vgl. CASAS-CORTÉS & COBARRUBIAS 2007: 116f). In diesem Sinne stellte Mariarosa Dalla Costa bereits 1974 fest: „We've never seen a general strike. We've only seen men, generally men from the big facto-

ries, come out on the streets; while their wives, daughters, sisters, mothers, went on cooking in the kitchens” (DALLA COSTA 1975: 127). Folglich können gerade die Perspektiven und Stimmen derer, die am stärksten prekariisiert werden, innerhalb eines Generalstreiks nicht repräsentiert werden. Mit dem Versuch, dieser Einsicht Konsequenzen zu verleihen, startete das Kollektiv experimentelle Forschungsprojekte, in denen die Precarias a la deriva sich mit prekariisierten Arbeiter*innen austauschten und gemeinsam neuartige Formen des organisierten Widerstandes entwickelten (vgl. TIRLER 2018: 129).

Aus diesen Forschungsprojekten ging eine vielstimmige Auseinandersetzung mit der Sorgekrise hervor, die die Precarias a la deriva diagnostizierten. Im Kern ihrer Analyse steht dabei die Beobachtung, dass „gegenwärtig zwei Logiken kollidieren: diejenige des Marktes, die nach Profit sucht, und diejenige der Sorge, die versucht das Leben zu erhalten” (PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 26f). Die Auswirkungen der Entwicklungen des Kapitalismus sind in diesem Sinne nicht alleinig auf die Herausbildung eines spezifischen Produktionsverhältnisses zu beschränken, sondern wirken darüber hinaus als allumfassendes strukturierendes Prinzip, das die Logik des Marktes auch auf Sphären abseits ihres Ursprungs anwendet. Resultat dessen ist, dass selbst Sorge und auch Raum und Zeit als immerwährende Prinzipien des Seins nur durch die Optik des Marktes betrachtet werden können (vgl. PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 35). Sorge ist allerdings eine nicht zu unterlassende Praxis – ist sie nicht, so ist das Leben nicht – und daher kann die Logik der Sorge durch die Vorherrschaft der Logik der Akkumulation nicht gänzlich negiert werden. Als transversales Prinzip ist sie mit der Möglichkeit ausgestattet, bestehende Kategorien und Strukturen zu umfließen und in diversen Gestalten und Phänomenen aufzutauchen, ohne direkt als solche erkenntlich zu sein (vgl. PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 43). Die Precarias a la deriva verstehen Sorge in Anbetracht dessen als „positive Externalität” (PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 39). In diesem Kompositum wird die Paradoxie des gesellschaftlichen Umgangs mit Sorge deutlich: Sie ist positiv, weil sie notwendig ist und praktiziert wird, und zeitgleich ist sie eine Externalität, weil sie dazu verdammt wird, abseits der öffentlichen Aufmerksamkeit vollzogen zu werden (vgl. PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 39). Bis zur Unkenntlichkeit vernebelt und naturalisiert verschleiert die Vorherrschaft der Logik des Marktes nicht nur die Sorge an sich, sondern auch die daraus vorhergehende Konsequenz der gesellschaftlichen Interdependenz. Nur weil die gesamte Existenz durch den Markt vermittelt wird, kann die neoliberale Idee der Autopoiesis und des autonomen Individuums eine solche Wirkmächtigkeit entfalten (vgl. PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 40f). Basierend auf dieser Unsichtbarmachung ist die Sorge dazu gezwun-

gen, in einen Zustand der dauerhaften Krise zu verfallen. Dass sie gerade in den letzten Jahrzehnten wieder mehr Sichtbarkeit erfährt, ist spezifischen Entwicklungen zuzuschreiben, die in der Veränderung des Marktes begründet sind, sich zeitgleich aber auch über sie erstrecken. Diese Entwicklungen sind multidirektional und erfordern einen vertieften Blick in die historische Genese, die den Rahmen dieser Einführung überschreitet, sodass ich an dieser Stelle nur kurz einige Gründe kontextualisiere.

Die Entwicklung der Sorgekrise ist nicht zu verstehen, wenn nicht auf die spezifische Wirtschaftsweise geblickt wird, in der sie entstehen und reifen konnte. Um dem Prinzip der unersättlichen Akkumulation gerecht zu werden, muss der Kapitalismus stetig neue Möglichkeiten erschließen, auf die er seine Logik ausweiten kann. Insbesondere dem notwendigen Übergang von der fordistischen in die postfordistische Produktionsweise aufgrund fallender Profitraten in den 1960er und 1970er Jahren ist dabei Aufmerksamkeit zu schenken, da dieser Wandel innerhalb der Sphäre der Produktion nicht nur auf die Lohnarbeit, sondern auf die gesamte Organisation der Gesellschaft abstrahlt. Die feministische Theoretikerin Tove Soiland bezeichnet die Einkehr des Neoliberalismus, den wir heute an jeder Ecke spüren, als „Reaktion auf diese Krise“ (SOILAND 2018a: 6). Als Folge jener Restrukturierungen wurde der Einfluss der Gewerkschaften begrenzt, Angebote des Wohlfahrtsstaates abgebaut, Löhne gekürzt und damit zwangsläufig auch eine Abkehr vom männlichen Alleinverdiener-Modell erzwungen, das zuvor von Arbeiter*innen erkämpft wurde (vgl. SOILAND 2018a: 6; O'BRIEN 2019b: 406f). Diese Entwicklungen führten schlussendlich zu einer enormen Steigerung der Erwerbstätigkeit von Frauen und somit auch zu einer Reorganisation der Sorgearbeit und Familie, die von Teilen der zweiten feministischen Welle zwar als Ziel der Emanzipation verstanden wurde, rückwirkend jedoch auch als „ideologische Bemäntelung einer neuartigen Form von Landnahme [wirkt], die unter dem Deckmantel der Emanzipation Reproduktionskosten an die Haushalte externalisiert“ (SOILAND 2018b: 101). Während zahlreiche Aktivist*innen der Bewegung radikale kapitalismuskritische Perspektiven eröffneten und ihre Unfreiheit im Haushalt nicht um die Unfreiheit der Lohnarbeit erweitern wollten, nahm schlussendlich der liberale und weiße Teil der Bewegung überhand, der sich durch Lohnarbeit die ökonomische Unabhängigkeit von Männern versprach (vgl. FEDERICI 2020: 73). Teilzeitbeschäftigungen und die Ökonomisierung des personenbezogenen Dienstleistungssektors, im Sinne der Kapitalisierung der Sorgearbeiten und damit einhergehenden Prekariisierung der Sorgearbeiter*innen, sind die klägliche Antwort des Kapitals auf diese Entwicklungen (vgl. ARTUS 2021: 418). Auch wenn einige privilegierte Frauen sich dadurch von den Ketten

der Hausarbeit befreien konnten, wissen wir heute, dass Lohnarbeit sich nicht allein als emanzipatorisches Mittel eignet. Denn die Doppelbelastung in Form der „Intensivierung der Spannung zwischen der Logik der Sorge und der Logik des Profits“ (PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 48) wird in den Körpern aller Frauen ausgefochten. Zwar trifft die Krise innerhalb eines Systems, das maßgeblich auf der Akkumulation von Kapital basiert, nicht alle Subjekte in derselben Intensität, doch die, die dazu gepeinigt sind, ihre Arbeitskraft für das Existenzminimum zu Markte zu tragen und abseits normativer Ansprüche leben, sind dazu verbannt, die Sorgekrise bis in die Tiefen ihrer Alltage zu spüren. Die Abmilderung der Sorgekrise verbleibt zumeist in feminisierten Händen und exerziert sich durch die Kategorien Geschlecht, Klasse und *race* fortwirkend aus (vgl. PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 60).

Die Sorgekrise lässt sich trotz ihres Ursprungs aber nicht auf die Zentren der Akkumulation beschränken – sie ist global und greift auf herrschende Akkumulations- und Ausbeutungsverhältnisse zurück. Während immer mehr Frauen im globalen Norden die materielle Grundlage schaffen können, um sich immer weiter von dem Joch der Sorgearbeit zu befreien, werden Frauen im globalen Süden von einer „Krise der Nachhaltigkeit des Lebens“ (PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 53) ereilt, die darin resultiert, dass sie ihrer Subsistenzgrundlage entledigt werden und folglich dazu verdammt sind, ihren Lebensunterhalt durch den Verkauf ihrer Arbeitskraft im Sinne der Reproduktion anderer Menschen zu verkaufen (vgl. PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 54ff). Zurück bleiben un(ter)versorgte soziale Zusammenhänge, zerrissene Familien und ein Loch der kolonialen Kontinuität. Ein Beispiel dafür liefern die Precarias a la deriva, wenn sie von Frauen berichten, die ihre Kinder während der Arbeitszeit zuhause einschließen müssen (vgl. PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 67f). Diese Szenarien erinnern nicht grundlos an die von Engels geschilderten Zustände des frühkapitalistischen Proletariats in England, in denen Eltern ihren Kindern Betäubungsmittel verabreichten, um den eigenen Lebensunterhalt erwirtschaften zu können (vgl. ENGELS 1962b, MEW 2: 369). Jene Verschiebung wird zudem durch den demografischen Wandel verstärkt, der einen steigenden Sorgebedarf impliziert. Die Arbeitsmigration von Sorgearbeiter*innen aus dem globalen Süden kann dieses Problem nicht decken – sie verschiebt es allerdings zugunsten des globalen Nordens.

In Zeiten der Pandemie, in denen jahrzehntelange Einsparungen und widrige Arbeitsbedingungen im öffentlichen Gesundheitsbereich zu Triagen, massenhaften Protesten und Kündigungen von Pflegepersonal führen, erscheint die Sorgekrise konkret. Doch ihr Ausmaß offenbart sich

nicht nur in einer falschen Verteilung oder einem Mangel. Sie erzeugt zudem ein gesellschaftliches Klima „der Beklemmung und der diffusen Panik“ (PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 64). Wenn Sorge ein knappes Gut ist, so erscheint es logisch, es lediglich denen zukommen zu lassen, die der sorgenden Person am nächsten stehen. Folglich erscheint jede*r sich selbst der*die Nächste zu sein. Die Precarias a la deriva benennen diese Entwicklung als „Prekarisierung der Existenz“ (PRECARIAS A LA DERIVA 2011: 59), die jegliches Subjekt auf materieller und symbolischer Ebene heimsucht und in einen verstärkten Rückzug in konstruierte, meist familiäre Privatheit führt, statt dem Mangel gemeinsam entgegenzutreten und im Kollektiv dagegen vorzugehen (vgl. PRECARIAS A LA DERIVA 2011: 59ff). Diese Abwärtsspirale zeigt sich als Dilemma zunehmender gesellschaftlicher Kälte und individueller Isolation und schafft zugleich den „Nährboden für Regierungstechniken des Notstands“ (PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 64), die durch verstärkte Sicherheitsmechanismen und die Konstruktion von Feindbildern den Zustand zunehmend intensivieren. (vgl. PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 64).

Was resultiert aus diesen Erkenntnissen? Die Precarias a la deriva verstehen die herrschende Krise als Anlass des Überdenkens und Veränderns bestehender gesellschaftlicher Dynamiken (vgl. PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 82f). Im Kern ihrer revolutionären Praxis steht dabei der paradoxe Versuch der (Re-)Zentrierung der Sorge, die in ihrem skizzierten Entwurf der „*cuidanía*“ (PRECARIAS A LA DERIVA 2011: 106) bereits buchstäblich Form annahm. Aber wie weit muss ein solcher Versuch reichen, um tatsächlich erfolgreich zu sein, und welche Rolle spielt die Familie als bestehende Sorgeinstitution? Braucht eine Gesellschaft, die Sorge zentriert hat, überhaupt eine Familie? Beinhaltet das Vorhaben „die Sorge (wieder) ins Zentrum zu rücken“ (PRECARIAS A LA DERIVA 2011: 58) die Überwindung der Familie? Welche Rolle nimmt die Familie im Prozess der (Re-)Zentrierung ein? All dies sind Fragen, die in den aktuellen gesellschaftlichen Zuständen keinerlei Beachtung finden. Doch es existiert eine Gruppe von materialistischen Theoretiker*innen und Revolutionär*innen, die die Familie schon immer als konstruiertes Kollektiv verstanden und ihre Funktion auf die Aufrechterhaltung des sorglosen Status quo zurückführen. In der vorliegenden Arbeit möchte ich den Versuch wagen, diesen Stimmen nachzuforschen. Dafür werde ich im nächsten Kapitel vorerst genauer auf Sorge als gesellschaftliches Phänomen blicken.

4. Sorge(n) im Zentrum der Gesellschaft

Im Kapitalismus spielt Sorge schon immer eine untergeordnete Rolle, da sie als nicht-produktive Beschäftigung oder als Laster verstanden wird, das wohl oder übel vollzogen werden muss, um menschliches Leben zu ermöglichen. Und tatsächlich lässt sich auch aus feministischer Perspektive, die eher dazu neigt, Sorge aufzuwerten, feststellen, dass sie nicht immer erfüllend ist, wie es einst die stereotype Beschwörung des Hausfrauenideals glorifizierte. Sorge kann eine lästige Tätigkeit sein, aber sie bleibt unerlässlich. In zeitgenössischen Diskursen wird demnach oftmals über die notwendige Neuverteilung von Sorge debattiert, um eine feministische und in diesem Sinne vor allem gerechtere Gesellschaft zu ermöglichen. Doch derartige Diskurse beschränken sich lediglich auf das optimierte Management von Sorge und richten ihren Blick nicht auf die Destabilisierung des Ursprungs der Sorglosigkeit. Ausgehend von der dargelegten Analyse der *Precarias a la deriva* möchte ich mich in den nachfolgenden Unterkapiteln mit Sorge als zentrales Phänomen beschäftigen, indem ich sie in einem ersten Schritt als ontologische Voraussetzung des Seins ausarbeite. Anschließend möchte ich mich, unter Rückgriff auf die Arbeiten der Aktivist*innen und Theoretiker*innen der „Lohn für Hausarbeit“ Kampagne, Sorge als unentbehrlichem, aber unsichtbarem Bestandteil des Kapitalismus widmen. Zuletzt möchte ich dann den Raum für das zentrale Thema dieser Arbeit öffnen, indem ich aus dieser Auseinandersetzung hervorgehend einen ersten Bezug zur Familie als Organisationsform der Sorge eröffne, der fortlaufend ausgearbeitet werden soll.

4.1. Sorge als Grundbedingung der Existenz

Während in materialistisch-feministischen Kreisen spätestens seit Marx von *sozialer Reproduktion* gesprochen wird, um etwa die historisch situierte Funktion der Hausarbeit im kapitalistischen Produktionsprozess herauszustellen, dominiert in den letzten Jahrzehnten vor allem der Diskurs über *Care-Arbeit*, der mehr und mehr auch die Prozesse abseits des vermeintlich Privaten umschließt und den Blick auf die Arbeitsinhalte und deren Verteilung richtet (vgl. WINKER 2015: 16ff). Dass ich in dieser Arbeit den Begriff der *Sorge* zentriere, ist kein Zufall, denn Sorge enthält eine ethische Komponente, die sich auch in der Doppeldeutigkeit ausdrückt, die dem Wort in der deutschen Sprache zukommt. Zum einen meint Sorge, im Sinne der Fürsorge, Handlungen, die sich auf das Wohlergehen von etwas beziehen, und zum anderen meint Sorge eben auch ein zukunftsgerichtetes und antreibendes Gefühl der Anteilnahme an Prozessen, deren Re-

sultat noch nicht gänzlich festgeschrieben ist. Die Kombination dieser Bedeutungen lässt uns Sorge als Phänomen verstehen, das sich auf materieller und ethischer Ebene mit der Ermöglichung befriedigender zukünftiger Zustände beschäftigt und in der Gegenwart notwendigerweise bereits die Grundlage ihrer Realisierung herbeiführt. Sie ist die Tätigkeit, die im Hier und Jetzt das Morgen produziert – und zwar unerlässlich. Letzteres offenbart sich durch das Imaginieren ihrer absoluten Abwesenheit: Was würde passieren, wenn Sorge nicht mehr wäre? Die Beschäftigung mit dieser Frage kann nur spekulativer Natur sein, aber ihre Antwort wäre endgültig. Es wäre unmöglich, Sorge für den eigenen Körper, die Körper anderer und die Umgebung zu tragen, sodass das Leben aufhören würde – die Nichtexistenz der Sorge kommt der Nichtexistenz des Menschlichen gleich.

Daher können wir Sorge als Grundbedingung der Existenz verstehen. Diese ontologische Realität ist in der materiellen Beschaffenheit des Menschen begründet, die sich in einem physischen Körper ausformuliert und qua seines fleischlichen Seins mit einer umfassenden Vulnerabilität versieht (vgl. LOREY 2020: 25f). Der*die poststrukturalistische Philosoph*in Judith Butler entwickelt, in Anlehnung an die Arbeiten von Emmanuel Levinas, den Begriff der „precariousness“ (BUTLER 2004: 134), der im deutschen als „Gefährdetsein[s]“ (BUTLER 2010: 22) übersetzt wird, um diese existenzielle Ausgangslage zu beschreiben. Gefährdetsein begründet sich darin, dass der Mensch als verkörpert Wesen „die Äußerlichkeit der Welt [erleidet und genießt] und [...] auf diese Äußerlichkeit [reagiert], die seine Aktivität und seine Passivität, seine ganze Disposition definiert“ (BUTLER 2010: 39). Eben weil der Mensch kein autopoietisches Wesen ist, ist er radikal abhängig von dem, was ihm äußerlich ist (vgl. LOREY 2020: 25f). Diese einseitige Abhängigkeit lässt sich in erster Linie auf einer physisch-materiellen Ebene verstehen, auf der Leben als ein Ineinandergreifen von materiellen Beziehungen verstanden wird, die durch Gegenstände und Mechanismen wechselseitig hervorgebracht werden und somit das Leben ermöglichen.

Doch der Mensch ist nicht singulär und gerade als soziales Wesen wird sein Gefährdetsein durch gesellschaftliche Umstände und politische Strukturen vermittelt (vgl. BUTLER 2010: 11). Weil wir als Menschen die Bedingungen, unter denen wir koexistieren, gestalten und wir dazu fähig oder gar gezwungen sind, unsere individuellen Dependenzien kollektiv zu teilen, erschaffen wir wechselseitig die Grundlagen unseres Lebens, wie auch die Entfaltungsmöglichkeiten unseres Gefährdetseins – Menschen sind als soziale Wesen interdependent (vgl. BUTLER 2010: 36). Aus

dieser Gegebenheit geht jegliche konkrete Autonomie des Subjekts hervor. Das Paradigma der Interdependenz gilt dabei sowohl für den zwischenmenschlichen Umgang als Verhandlung des konkreten Miteinanders, als auch für die Arbeit als Akt der Herstellung von Lebensbedingungen durch die Transformation der Umwelt. Interdependenz muss sich daher auch in einem sorgenden Umgang mit der Natur ausgestalten, da sie die erste Grundlage des Seins hervorbringt. Doch derartige Implikationen haben in dem vorherrschenden Menschenbild nur wenig Platz. Seit der Aufklärung rühmt sich die westliche Zivilisation mit einem zumeist männlich und weiß gedachten Menschen, der seine Autonomie als rationales, moralisches und vernunftbegabtes Wesen durch die Beherrschung der vermeintlich passiven Natur hervorbringt (vgl. TSING 2018: 5). Der Fokus auf Sorge bricht mit dieser überhöhenden Vorstellung und entwirft die Menschen als „*homines curans*“ (TRONTO 2017: 28; Herv. i. O.) – als *sorgende Menschen*. Mit dieser Verschiebung vollzieht die US-amerikanische Politikwissenschaftlerin Joan Tronto eine kritische Neuinterpretation des Menschen, die sich den Konsequenzen von Relationalität, Interdependenz, Vulnerabilität, Gefährdetsein und der daraus resultierenden Kontextualität jeglicher Sorge verschreibt (vgl. TRONTO 2017: 32f), während sie zugleich anerkennt, dass der „Mensch [...] nicht überleben [kann], wenn er auf allem anderen herumtrampelt“ (TSING 2018: 5).

Doch wie Marx offenbart, muss der *sorgende Mensch* nicht offensichtlich sorgend sein, da die Realisierung der Interdependenz des gesellschaftlichen Seins im Kapitalismus durch den Produktionsprozess und die Geldform verschleiert wird (vgl. MARX 1983, MEW 42: 75f). Er schreibt, dass der „allgemeine Austausch der Tätigkeiten und Produkte, der Lebensbedingung für jedes einzelne Individuum geworden [ist], ihr wechselseitiger Zusammenhang, [...] ihnen selbst fremd [erscheint], unabhängig, als eine Sache“ (MARX 1983, MEW 42: 91). Damit machte Marx deutlich, dass unter dem Schleier des Kapitals im Produktionsprozess nicht nur die Grundlage der Existenz des*der individuellen Arbeitenden hergestellt wird, sondern immer auch die Existenzbedingung des*der Anderen – sowohl auf stofflicher als auch auf gesellschaftlicher Ebene. Dieses „sorgende“ Verhältnis pervertiert sich in den mehrwertproduzierenden Proletarier*innen, die nicht nur ihren Lohn erwirtschaften, um sich selbst zu reproduzieren, sondern ebenso die Lebensgrundlage der Kapitalist*innen reproduzieren. Sorge als Grundbedingung der Existenz ist somit zwar als ein ahistorisches Prinzip zu verstehen, das in der Natur des Menschen angelegt ist, sie organisiert sich jedoch auf fluide Weise entlang der gesellschaftlichen Bedingungen, die ihr eröffnet werden. Marx zeigt somit auf, dass Butlers Implikationen nicht enthistorisiert werden dürfen, um schlussendlich produktiv andere Zustände herbeiführen zu

können (vgl. MULAJ 2023: 5). Die allgemeine Erkenntnis der gesellschaftlichen Interdependenz bleibt allerdings vermeintlich intellektuelle Überlegenheit, solange sie nicht auch die Frage der materiellen Organisation und Ausführung der Sorge mit sich zieht, die, wie im nächsten Kapitel ausgeführt, auch Marx übergang. Mit diesen Erkenntnissen werde ich mich im nachfolgenden Kapitel der konkreten Organisation der Sorge im Kapitalismus widmen.

4.2. Sorge als zentrales Element des Kapitalismus

„[W]ir haben noch [sic!] nie uns selbst gehört, sondern stets, zu jedem Augenblick unseres Lebens, nur dem Kapital, und es ist Zeit, [...] einen Lohn für jeden Augenblick zu fordern, in dem wir im Dienste des Kapitals leben.“
(FEDERICI & COX 2020: 123)

Nach Marx ist der Kern des Kapitals ein Ausbeutungsverhältnis, das sich innerhalb der Beziehung von mehrwertproduzierenden Proletarier*innen und mehrwertaneignenden Kapitalist*innen ausformuliert. Die „freie[n] Arbeiter“ (MARX 1962b MEW 23: 742) sind durch großflächige Enteignungen dazu gezwungen, ihre Arbeitskraft als Ware zu Markte zu tragen und an die Kapitalist*innen zu veräußern. Innerhalb ihrer Arbeit produzieren sie Waren, die einen bestimmten Wert haben. Doch der Lohn, den sie für die Entäußerung ihrer Arbeitskraft erhalten, entspricht nicht dem Wert, den sie tatsächlich produzieren. Der sogenannte Mehrwert, also der Wert, den die Lohnarbeitenden zwar produzieren, jedoch nicht erhalten, ist Objekt der Aneignung der Kapitalist*innen. Der Lohn, den die Arbeitenden laut Marx tatsächlich erhalten, also „der Wert der Arbeitskraft[,] ist der Wert der zur Erhaltung ihres Besitzers notwendigen Lebensmittel“ (MARX 1962b, MEW 23: 185). Zusätzlich muss der Lohn auch dafür ausreichen, „die Lebensmittel der Ersatzmänner [...], d.h. der Kinder der Arbeiter“ (MARX 1962b, MEW 23: 186) zu erwerben, um „[d]ie durch Abnutzung und Tod dem Markt entzogenen Arbeitskräfte [...] zum allermindesten durch eine gleiche Zahl neuer Arbeitskräfte beständig“ (MARX 1962b, MEW 23: 186) ersetzen zu können. Diese Notwendigkeit entspringt dem Umstand, dass die Arbeitskraft „nur als Anlage des lebendigen Individuums [existiert und] [i]hre Produktion [...] also seine Existenz voraus[setzt]“ (MARX 1962b, MEW 23: 185). Der Lohn muss daher den Wert der Lebensmittel widerspiegeln, der notwendig ist, um die Arbeitskraft der Proletarier*innen langfristig zu erhalten. Die Begrifflichkeit der Lebensmittel ist dabei weitläufiger zu denken als lediglich die Gegenstände, die Menschen verzehren, um zu überleben und umfasst z.B. Kleidung, Wohnung, Heizung etc.. Da der Grad der Befriedigung dieser basalen Grundbedürfnisse aus den histori-

schen Gegebenheiten hervorgeht, ist die Summe der Lebensmittel flexibel und die Bestimmung des Werts der Arbeitskraft erhält damit „ein historisches und moralisches Element“ (MARX 1962b, MEW 23: 185). Bereits Marx erkannte damit, dass eine kapitalistische Gesellschaftsform der andauernden Reproduktion bedarf, um sich erhalten zu können (vgl. MARX 1962b, MEW 23: 591). Doch stellt sich nicht erst heute die Frage, wie Marx „akribisch die Dynamiken der Garnherstellung und der kapitalistischen Verwertung“ (FEDERICI 2020: 26) untersuchen konnte, ohne zu erkennen, dass die Reproduktion der Lohnarbeitenden weitaus arbeitsintensiver ist, als die Beschaffung und Konsumtion von Lebensmitteln es vermuten lassen. Es scheint, als ob Marx davon ausgeht, dass Wohnungen sich von selbst reinigen, Kinder sich selbst erziehen und Proletarier*innen in der Lage seien, rohe Kartoffeln zu essen. Zurückzuführen ist diese Leerstelle vermutlich auf die historischen Gegebenheiten der Produktionsbedingungen und die damit einhergehende Pauperisierung der Arbeiter*innenklasse in England, innerhalb derer Marx und Engels ihre Werke verfassten, wie auch auf die Annahme, dass Sorgearbeit durch fortschreitende Technisierung zukünftig auf ein Minimum reduzierbar werden würde. Doch damit liegt die Sorgearbeit schlussendlich „als spezifischer Zweig kapitalistischer Produktion [...] außerhalb des historischen und politischen Horizonts von Marx“ (FEDERICI 2020: 29).

Am historischen Materialismus sich festkrallend, wurde in sozialistischen Kontexten des letzten und vorletzten Jahrhunderts behauptet, dass die Unterdrückung der Frau als Sorgearbeiterin nicht durch ihr strukturelles Verhältnis zum Kapital zu begründen sei, sondern vielmehr durch dessen Abwesenheit (vgl. FEDERICI & COX 2020: 107). Gerade weil die Frau außerhalb des kapitalistischen Produktionsprozesses stehe, wäre es ihr unmöglich, sich zu emanzipieren. Eine Integration in die Sphäre der Lohnarbeit bleibe daher unerlässlich, um geschlechtliche Gleichberechtigung herzustellen. Generationen von Marxist*innen ließen den Stellenwert der Sorgearbeit für die Existenz des Kapitalismus daher aus den Augen und auch heute noch versuchen vor allem orthodoxe Marxist*innen, den marxschen Reproduktionsbegriff zu verteidigen (vgl. BROWN 2021: 87ff). Materialistische (einige nennen sich auch marxistische) Feminist*innen haben jedoch im Kontext der 1970er Jahre grundlegende Kritiken an der Marxschen Kritik entwickelt und sie somit aktualisiert, da „[d]er [Marx], der die Ausbeutung der Frauen in der vergesellschafteten Produktion exakt zu bestimmen vermochte, [...] nicht ebenso klar die Ausbeutungssituation der Frau im Haus erfasst“ (DALLA COSTA 2022: 50f) hat. Die Devise lautet: Mit Marx gegen Marx denken.

Im Zuge des Engagements der Neuen Linken in der 68er Bewegung thematisierten Frauen und Queers immer stärker auch die Wurzel der Ungleichheit der Geschlechter. Im Angesicht der Tatsache, dass zahlreiche Gruppierungen der Neuen Linken die „Frauenfrage“ nicht als essentiellen Bestandteil ihres Aktionismus verstanden und Feminist*innen vorwarfen, auf reaktionäre Weise die Arbeiter*innenklasse zu spalten, sahen sich zahlreiche feministische Aktivist*innen dazu gezwungen, diese Gruppen zu verlassen und neue zu gründen (vgl. TOUPIN 2022: 51f). Während einige der neuen feministischen Gruppen vollkommen neue Ansätze entwickelten, um das Geschlechterverhältnis und dessen Wurzel zu ergründen, versuchten andere, bestehende theoretische Strömungen zu aktualisieren. Darunter auch die Aktivist*innen der internationalen „Lohn für Hausarbeit“ Kampagne, die sich dem Marxismus als zeitgenössische Theorie des sozialen Umbruchs verschrieben und ihn, in Abgrenzung zu linksradikalen und sozialistischen Splittergruppen, auf umfassende Weise erweiterten (vgl. TOUPIN 2022: 58ff). Die daraus hervorgehende Kampagne stieß von vielen Seiten auf Kritik und entfachte weitreichende Debatten in feministischen und linken Kreisen. Anlässlich dieser Auseinandersetzung soll es hierbei aber nicht um die konkrete Lohnforderung der Bewegung gehen, sondern um die Analyse, die der Forderung nach Lohn unterliegt. In der folgenden Betrachtung werde ich aus historisch akkuraten Gründen den Begriff der Hausarbeit übernehmen. Es sei an dieser Stelle allerdings angemerkt, dass Hausarbeit auch als räumlich verortete Sorgearbeit verstanden werden kann.

In dem Schlüsseltext „Frauen und der Umsturz der Gesellschaft“ führt die italienische Feministin Mariarosa Dalla Costa die Genese der modernen Familie und die Existenz der Hausfrau auf die Entwicklung des Kapitalismus und die damit einhergehende Zerstörung vorangegangener Organisationsstrukturen der Sorge zurück (vgl. DALLA COSTA 2022: 36f). Diese Zerstörung ist nicht als simple Aktualisierung vorkapitalistischer Strukturen zu verstehen, sondern als spezifische Separation, die im Sinne des Kapitals fungiert. Indem die Fabrik als Produktionsstätte durch den Kapitalismus kreiert wurde, in der Arbeiter*innen ihre Arbeitskraft in einem gesellschaftlich verhandelten Lohnverhältnis gegen Lohn eintauschen und produktive Arbeiten verrichten, existiert die Familie als „unproduktives“ Gegenstück, in dem Frauen sich unentgeltlich der Hausarbeit widmen (vgl. TOUPIN 2022: 69). Dalla Costa versteht Hausarbeit innerhalb der Familie entgegen der marxischen Termini als produktive Arbeit, die weit mehr umfasst, als der marxische Reproduktionsbegriff es vermuten lässt, und leitet die Unterdrückung der Frau aus ihrer Verortung innerhalb der ökonomischen Ordnung her:

„Seit Marx ist es klar, dass das Kapital durch den Lohn herrscht und sich entwickelt, d.h. dass die Grundlage der kapitalistischen Gesellschaft die Lohnarbeiter und Lohnarbeiterinnen sowie ihre unmittelbare Ausbeutung sind. Von den Organisationen der Arbeiterbewegung ist jedoch niemals erkannt und erst recht niemals in ihre Überlegungen einbezogen worden, dass gerade durch den Lohn die Ausbeutung der Nicht-Lohnarbeiter organisiert wird, der unbezahlten Arbeiterinnen und Arbeiter. Diese Form der Ausbeutung war noch effektiver, weil das Fehlen eines Lohns sie verschleierte, mystifizierte. [...] *Daher erscheint, was Frauen betrifft, ihre Arbeit als persönliche Dienstleistung außerhalb des Kapitals.*“ (DALLA COSTA 2022: 44f; Herv. i. O.)

Dass dieser Schluss nicht offensichtlich ist, begründen die Aktivist*innen der Kampagne, neben der fehlenden Entlohnung, durch die Konstruktion und Naturalisierung eines geschlechtsspezifischen Charakters der Hausarbeit. Als „Arbeit aus Liebe“ (BOCK & DUDEN 1976: 121) ist sie in einem historischen Prozess zu einem Konglomerat erfüllender Tätigkeiten verklärt worden, die angeblich in der geschlechtsspezifischen Natur „der Frau“ angelegt seien (vgl. FEDERICI 1977: 3). Dabei wird zwar anerkannt, dass Sorgearbeit der „Ausdruck eines liebevollen Begehrens“ (LEWIS 2023: 91) sein kann, zugleich jedoch kaschiert, dass sie auch „eine lebenserstickende Arbeit“ (LEWIS 2023: 91) darstellt. Diese Unsichtbarmachung hat es dem Kapital nicht nur erlaubt, sich die Arbeit von Frauen quasi kostenlos anzueignen, sondern ebenso eine Intelligibilität hergestellt, die diesen Vorgang als ein Phänomen erster Natur verklärt. Die daraus hervorgehende ökonomische Abhängigkeit ist in diesem Sinne konstitutives Element der Entwicklung geschlechtsspezifischer Prototypen und setzt diese gleichzeitig in ein Verhältnis zueinander (vgl. O'BRIEN 2019b: 411f). Der Mann definiert sein Mannsein durch seine Rolle als lohnarbeitender Versorger der Familie, weil „*seine* Frau [und Kinder] von *seiner* Arbeit und von *seinem* Lohn abhängig“ (FEDERICI 1977: 4; Herv. i. O.) sind. Die Frau hingegen definiert sich durch ihre Rolle im Haushalt als liebende, gebärende und sorgende Dienstleisterin, deren gesamte Existenz sich darin entfaltet, „dem männlichen Arbeiter physisch, emotional und sexuell zu dienen – [...] seine Kinder zu erziehen, seine Socken zu stopfen, sein Selbstbewußtsein aufzupolieren, wenn es durch die Arbeit und die sozialen Beziehungen zerstört wurde, die das Kapital für ihn bestimmt“ (FEDERICI 1977: 4).

Die Bestrebungen der Kampagne wurden bereits in den aktiven Zeiten der Bewegung aus dem Elfenbeinturm marxistischer Analytiker*innen kritisiert und als reaktionär verklärt, weil sie als lapidare materielle Forderungen verstanden und ihnen somit der emanzipatorische Charakter abgesprochen wurde (vgl. TOUPIN 2022: 83). Die Aktivist*innen der Bewegung begriffen die Lohnforderung allerdings nie als endgültiges Ziel ihrer Arbeit. Sie ist vielmehr eine strategische politische Perspektive, die durch Einforderung von finanzieller Entlohnung „im Prozeß des

Kampfes dafür – unsere ganzen familiären und sozialen Beziehungen zu revolutionieren” (FEDERICI 1977: 2) versucht. Die Forderung nach Lohn für Hausarbeit nutzt die Regeln des Kapitals, um sie schlussendlich gegen das Kapital selbst zu wenden. Die Entlohnung ist daher als erster materieller Schritt der Anerkennung der Produktivität von Sorgearbeit zu erkennen, auf dessen Basis die Organisation von Sorgearbeiterinnen eine sichtbare überindividuelle Wirkung entfalten kann und gleichzeitig materielle Mittel bereitstellt, um neue Wege zu bestreiten.

Die Kampagne wendet sich damit auch gegen den vorherrschenden sozialistischen Glaubenssatz, nach dem der proletarische Arbeitskampf nicht nur in der Überwindung des Kapitalismus gipfle, sondern zugleich auch all die Nebenwidersprüche, wie die der „Frauenfrage“, mit sich auflöse (vgl. WOLFF 2020: 43f). Die Analyse orthodoxer Marxist*innen, die Hausarbeit vor allem als Relikt vorkapitalistischer Zeiten verstehen, das bezwungen werden muss, um in die nächste gesellschaftliche Stufe aufzusteigen, ist angesichts der Erkenntnis, dass Hausarbeit nicht außerhalb des Kapitals steht, nicht länger haltbar. Vielmehr noch machen die Aktivist*innen deutlich, dass „Arbeitskittel [...] nicht mehr Macht geben als Schürzen” (FEDERICI 1977: 9) und eine Lohnarbeit neben der Hausarbeit nur zu einem weiteren Verlust von Zeit führt. Das revolutionäre Potenzial der Organisation von Sorgearbeiter*innen blieb schlussendlich jedoch unausgeschöpft. Der Sieg des bürgerlichen Feminismus, wie es Silvia Federici bereits 14 Jahre nach dem Aufkommen der Kampagne formuliert, „ist gleichbedeutend geworden mit der Erreichung gleicher Chancen auf dem Arbeitsmarkt, von der Fabrik bis in die Vorstandsetage” (FEDERICI 2021: 93f). Jene radikale Perspektive der Kampagne, im Sinne des Kampfes gegen das Kapital und seine Ausbeutung, ist im Zuge der zweiten Frauenbewegung zugunsten von liberalen Perspektiven verdrängt worden. Angesichts der gegenwärtigen Situation, in der Sorgearbeiten immer intensiver nach Prinzipien des Marktes organisiert werden, ökonomische Abhängigkeiten sich geschlechtsspezifisch auf dem ganzen Globus ausgeweitet haben, die Frauenerwerbsquote insbesondere im Dienstleistungssektor immens gestiegen ist und trotzdem der größte Teil der privaten Sorgearbeit von Frauen in Familien verrichtet wird, scheint es daher, als wäre der emanzipatorische Kampf gegen die Knechtschaft des Kapitals ausgefochten. Statt einer selbstbestimmten Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens im Kampf für die Überwindung des Kapitals bietet das Kapital heute Karriereleitern und Vereinbarkeit von Familie und Beruf.

Die Aktivist*innen der „Lohn für Hausarbeit“ Kampagne hinterließen jedoch eine geschlechtsspezifische Analyse des Kapitalismus, die Marx nie vollbrachte. Sorgearbeit im wahrsten Sinne des Wortes als Arbeit zu verstehen und damit nicht nur ihre Schwere anzuerkennen, sondern auch ihre ökonomische Produktivität, bedeutet, sie als Hebel der gesellschaftlichen Veränderung nutzbar zu machen. Die Analyse offenbart zudem, dass Sorge als Grundbedingung der Existenz im Kapitalismus durch die ökonomische Vorherrschaft der Akkumulation mit Hilfe der Ermangelung einer Entlohnung und der Abstraktion als privates und natürliches Phänomen verdeckt und zurechtgestutzt wird, nichtsdestotrotz aber als leitendes Prinzip der Existenz fortbesteht. Eine wesentliche Form dieser Beschneidung der Sorge manifestiert sich gegenwärtig in der Familie als vorherrschende Sorgeinstitution, die im folgenden Teil der Arbeit als derartiges Phänomen betrachtet wird.

4.3. Sorgekrise und Familie?

Letztlich ist auch das Angebot der Vereinbarkeit von Familie und Beruf eine Farce. Der sogenannte „Gender Care Gap“, der vom deutschen Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend erhoben wird, besagt, dass Frauen durchschnittlich pro Tag 43,8 Prozent mehr Zeit für unbezahlte Sorgearbeit aufwenden als Männer (vgl. BMFSFJ 2024). Und auch der unbereinigte „Gender Pay Gap“ stellt fest, dass Frauen heute, trotz sinkender Tendenzen, im Durchschnitt 18 Prozent weniger Lohn erhalten als Männer (vgl. DESTATIS 2024). Obwohl diese Zahlen eine enorme Relevanz für die geschlechtliche Gleichberechtigung in sich tragen, so wird auch eine totale Gleichstellung der Geschlechter im Kapitalismus nichts daran ändern, dass sie dann schlussendlich nur gleichberechtigt vom Kapital und den „Lasten“ ihres Seins ausgebeutet werden können. Ich möchte deswegen einen wesentlichen Punkt der „Lohn für Hausarbeit“ Kampagne erneut relevant machen.

Die Aktivist*innen verdeutlichen nämlich nicht nur, dass Hausarbeit eine unsichtbar gemachte produktive Arbeit ist, die einen wesentlichen ökonomischen Mehrwert für das Kapital darstellt. Sie verorten den Ursprung dieses einseitigen Verhältnisses auch in der zeitlichen und räumlichen Sphäre der modernen Familie, indem die Einhegung der Sorgearbeit als Hausarbeit mit der Genese der modernen Familie durch die Entwicklung des Kapitalismus zusammen gedacht wird (vgl. DALLA COSTA 2022: 37). Zudem macht Dalla Costa deutlich, dass die Unterdrückung der Frau über den Kapitalismus hinausragt, „die noch intensivere Ausbeutung der Frauen *als Frauen*

– und schließlich die Möglichkeit ihrer Befreiung” (DALLA COSTA 2022: 39; Herv. i. O.) jedoch aus dem spezifischen gesellschaftlichen Verhältnis des Kapitalismus hervorgeht. Aus materialistischer Perspektive wurde die Familie als kapitalistische und privatisierte Sorgeinstitution, im Sinne der vorherrschenden Form der Organisation der Sorge, als Problem für die Emanzipation identifiziert und zugleich der Kampf gegen dieses spezifische Verhältnis als Möglichkeit der Befreiung verstanden. Folglich steht die Familie der Emanzipation im Weg. Doch bis heute bleibt diese Einsicht folgenlos. Zwar werden immer mehr Sorgearbeiten nach den vorherrschenden ökonomischen Prinzipien reorganisiert und finden außerhalb der Familie statt (vgl. ARTUS 2021: 418). Doch die Familie existiert nichtsdestotrotz weiter und nimmt auch heute noch als Ort des Sorgens und Umsorgtwerdens eine essentielle Stellung innerhalb der Gesellschaft ein, die durch die Intensität der Auswirkungen der Sorgekrise noch verstärkt wird. Die Skepsis gegenüber der Familie scheint verflogen (vgl. REUSCHLING 2015: 139). Zurück bleibt eine Situation, in der die Überwindung der Familie im gesamtgesellschaftlichen Kontext selbst von den emanzipatorischen Linken nicht mehr zur Debatte gestellt wird (vgl. GRIFFITHS & GLEESON 2015).

Das Wort „Krise“ impliziert heute eine gefährdende Situation. Es geht jedoch auf das altgriechische Wort „krisis“ zurück, das unter anderem „entscheiden“ bedeutet (vgl. PFEIFER et al. 1993). Vor diesem Hintergrund möchte ich die Sorgekrise nicht als Phänomen verstehen, das uns passiv widerfährt, sondern vielmehr als Moment einer folgenreichen und kollektiven Entscheidung. Im Hier und Jetzt ist die Möglichkeit gegeben, das größere Übel abzuwenden, und wir können dabei auf das Wissen und die Analysen der Geschichte zurückgreifen. Die Precarias a la deriva (2017) stellen im Angesicht der Krise die Frage: „Welche Fenster und Türen tun sich auf, um frische Luft hereinzulassen, um neue und experimentelle Wege zu beschreiten, die uns aus dieser fürchterlichen Falle befreien, in der wir über so viele Jahrhunderte der Diskriminierung verfangen waren [...]?” (PRECARIAS A LA DERIVA 2017: 81). Ich möchte dafür plädieren, diese Frage auf die Veränderungen der sozialen Beziehungen zu richten, die wir innerhalb unseres alltäglichen Lebens stillschweigend reproduzieren, und damit eben jene Beziehungen als Resultat eines Prozesses zu verstehen, der von Menschen gemacht wird. In diesem Sinne werde ich den Versuch wagen, auf den nächsten Seiten die Fenster und Türen für die Familie im Kapitalismus und materialistische Kritiken zu öffnen, um frischen Wind hereinzulassen und dazu beizutragen, experimentelle Wege alternativer Sorgeorganisation zu erschließen.

5. Ein Blick auf *die* Familie und ihre Funktion

Bevor es möglich ist, diese experimentellen Wege zu eröffnen, möchte ich einen Blick auf die Familie als Sorgeinstitution werfen. Für viele scheint klar zu sein, dass eine Familie ein Verwandtschaftsverhältnis darstellt, in dem Eltern oder einzelne Elternteile, Kinder und engere Verwandte gemeinsam ihr Leben organisieren und bestreiten. Zumeist sind diese Verhältnisse auf Blutsverwandtschaft begründet und garantieren durch ein liebevolles Verhältnis ein bestimmtes Maß an Solidarität, Sorge und Schutz für ihre Mitglieder. Doch die Vielzahl und die Differenz der in der Wissenschaft vorherrschenden Herangehensweisen an die Familie und die Einschätzung ihrer zeitgenössischen Entwicklung und Stabilität zeichnen ein gänzlich anderes Bild. Vor diesem Hintergrund werde ich in den nachfolgenden Unterkapiteln zunächst auf die begriffliche (Un-)Eindeutigkeit der Familie eingehen und darauf basierend mein eigenes Verständnis der Familie darlegen. Anschließend widme ich mich den Funktionen der Familie im Kapitalismus und beschreibe vor diesem Hintergrund zwei der Familie im Kapitalismus innewohnenden Charakteristika, die das romantisierte Bild der sorgenden Familie verschieben. Vor diesem Hintergrund werde ich im letzten Unterkapitel den Weg zur Kritik der Familie in Form des Familienabolitionismus eröffnen.

5.1. Die Familie als vieldeutiger Begriff

„Die Familie gibt es heute ebenso wenig, wie es sie je gegeben hat.”
(NOTZ 2015: 13; Herv. i. O.)

Im Artikel 16 Absatz 1 der UN-Menschenrechtscharta steht seit 1948: „Die Familie ist die natürliche Grundeinheit der Gesellschaft und hat Anspruch auf Schutz durch Gesellschaft und Staat” (A/RES/217, UN-Doc. 217/A-(III)). Eine solche Betonung der Familie als „natürliche Grundeinheit” lässt den Anschein erwecken, als wäre sie zumindest heute ein eindeutiges Konzept. Aber was macht eine Familie eigentlich aus? Welche Charakteristika muss sie erfüllen, um als Familie zu gelten? Ist sie ein durch Blut verbundener Zusammenschluss? Können Eltern und ihre Adoptivkinder oder Patchworkfamilien als Familien verstanden werden? Wie viele Eltern darf eine Familie haben? Ist Familie ein Zusammenschluss auf Lebenszeit? Und kann Familie tatsächlich gewählt werden, wie es die „Wahlfamilie” impliziert?

Selbst in der zeitgenössischen Familiensoziologie und in der Familienwissenschaft ist Familie nach wie vor ein Kuriosum. Während Wissenschaftler*innen verschiedener Disziplinen sich be-

reits seit Jahren vorwerfen, ihre eigene (klassenspezifische und eurozentrische) Situierung zu übergehen und eigene Vorstellungen auf scheinbar allgemeingültige Forschungsergebnisse zu übertragen, herrscht im Großen und Ganzen keine Einigkeit darüber, was genau der Forschungsgegenstand dieser Disziplinen überhaupt ist (vgl. NOTZ 2015: 24ff). Und auch ein Blick auf die vielseitige gesellschaftliche Verwendung des Familienbegriffs, wie etwa als Wahlfamilie, Patchworkfamilie oder Ein-Eltern-Familie, und sich verändernde gesetzliche Grundlagen offenbaren, dass das Konzept Familie nicht so eindeutig ist, wie es scheint. Anlass dieser Arbeit ist es allerdings nicht, die historischen Analysen, ihre unterschiedlichen Ergebnisse und Prognosen gegeneinander auszuspielen und dadurch ein scheinbar „wahrhaftiges“ Bild von Familie zu skizzieren. Denn wir wissen heute, dass trotz der singulären Verwendung des Konzepts nie die eine Form der Familie existierte (vgl. BARRETT & MCINTOSH 1991: 81). Die Realität ist wesentlich komplexer und das Postulat einer universalen familiären Wahrheit muss wohl oder übel an der pluralen und individualisierten Komplexität familiärer Zusammenschlüsse scheitern, wie bereits das initiale Zitat eröffnet. Vor diesem Hintergrund schließe ich mich Gisela Notzs Verständnis der Familie an, das Familie nicht als „natürliche Grundeinheit“ begreift, sondern als „situativ vieldeutige[n] Begriff“ (NOTZ 2015: 13), der je nach (historischem) Kontext unterschiedliche Bedeutungen annehmen und unterschiedliche menschliche Konstellationen beschreiben kann. Zeitgleich bedarf die vorliegende Arbeit eines konkreteren Arbeitsbegriffs, um hantieren zu können. Das „Lexikon zur Soziologie“ erfasst Familie heute als:

„eine universale soziale Einrichtung, die aber zwischen den Kulturen und über die historische Zeit erhebliche Unterschiede in der Ausgestaltung aufweist. Grundlegend für die F. ist die Zusammengehörigkeit von zwei oder mehreren aufeinander bezogenen Generationen, die zueinander in der Mutter- und/oder Vater-Kind-Beziehung stehen und in einem gemeinsamen Haushalt leben können, aber nicht leben müssen. [...] Entscheidend dafür ist eine soziale, nicht die biologische Elternschaft. [...] Ob noch weitere Personen zur F. gerechnet werden, und wenn ja, welche, ist eine Frage der Grenzziehung, die kulturell, historisch, aber auch innergesellschaftlich variieren kann.“ (KLIMKE et al. 2020: 218f)

Aus Gründen der Praktikabilität verwende ich diesen weitläufigen und unbestimmten Definitionsversuch und verstehe Familie als minimalste mehrgenerationale Organisationsform von Erwachsenen und Kindern, ungeachtet der Anzahl, des Geschlechts, der sexuellen Beziehung der Erziehenden oder der „Blutsverwandtschaft“, die als Sorgegemeinschaft im Kapitalismus fungiert. Wie ich im nächsten Kapitel herausstellen werde, geht es mir bei der Verwendung des Arbeitsbegriffs weder konkret um die Analyse der Menschen, die Teil der Familie sind, noch um ihre endgültige Konstellation oder die Konstrukte, die sie miteinander verbinden, sondern viel-

mehr um das Aufzeigen der unentrinnbaren Funktion, die die Familie innerhalb eines größeren gesellschaftlichen Rahmens einnimmt und die als Messlatte des Erfolgs der Familie herangezogen wird. Während es auf der Mikroebene einen Unterschied macht, wie sich eine Familie konkret zusammensetzt und welchen gesellschaftlichen Situationen sie unterliegt, erfüllt die Familie trotz ihrer innewohnenden Mechanismen und Differenzen, die auch in divergierenden Erfahrungen und Möglichkeiten resultieren, auf der Makroebene ungeachtet ihrer Zusammensetzung eine funktionale Rolle. Letztere ist die Ebene, auf die jegliche staatliche Handlung zurückgreift. Aufgrund der künstlichen Begrenzung dieser Perspektive produziert sie stetig ein Klima, in dem Familie als Option ohne Wahl verhandelt wird, weil sie auf einer Fortsetzung der Separation von Öffentlichkeit und Privatheit basiert und zugleich von einem impliziten Zwang heimgesucht wird, der schon immer davon ausgeht, dass Menschen ohne Familien nicht existieren (wollen) (vgl. NOTZ 2015: 17). Die vermeintliche Eindimensionalität der Familie resultiert daher nicht aus meiner individuellen Betrachtungsweise, sondern spiegelt lediglich die staatliche Praxis gegenüber Familien wider, indem sie ignoriert, dass „[d]ie traditionale Familie [...] unter den normativen Horizont reziproker Individualisierung [gerät]“ (BECK 2002: 4) und nicht mit sich selbst kongruent ist.

5.2. Die Familie als Sorgeinstitution

Neben Mariarosa Dalla Costa machte bereits Friedrich Engels, wie auch Alexandra Kollontai, in seinem 1884 veröffentlichten Werk »Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats« deutlich, dass die Familie nicht als natürliches Phänomen verstanden werden kann (vgl. ENGELS 1962a, MEW 21: 38; KOLLONTAI 2023: 50f). Blicken wir in die Geschichte zurück, so ist es vielmehr unvermeidlich anzuerkennen, dass Familie eine veränderliche, sich an die gesellschaftlichen Umstände anpassende Form menschlicher Organisation ist, in der zahlreiche gesellschaftliche Mechanismen kumulieren (vgl. ŠOLCOVÁ 1969: 75). Es ist deshalb kein Wunder, dass sie den Gegenstand zahlreicher Wissenschaften darstellt. Doch gerade in der Tradition des Materialismus haben bis heute neben zahlreichen Kritiken weder Marxist*innen noch feministische Materialist*innen eine umfassende und haltbare Theoretisierung der Familie im Kapitalismus vorgenommen, auf die ich an dieser Stelle zurückgreifen könnte (vgl. GRIFFITHS & GLEESON 2015). Unter Rückbezug auf Sorge als Grundbedingung der Existenz und der Erkenntnis, dass diese im Kapitalismus durch diverse Mechanismen verschleiert wird, verstehe ich Familie

auf Basis ihrer Funktion als historisch-situierte und privatisierte Sorgeinstitution im Kapitalismus – auf jenes Verständnis beziehe ich mich, wenn ich nachfolgend von *der* Familie schreibe. Im Wesentlichen ist *die* Familie damit „unsere Bezeichnung für die Tatsache, dass Pflegearbeit in unserer Gesellschaft privatisiert [organisiert] ist“ (LEWIS 2023: 13). Vor diesem Hintergrund können *der* Familie Funktionen zugeschrieben werden, die sich in drei wesentliche Kategorien aufteilen lassen: Sorge als Sorge für die Organismen, Sorge als Reproduktion des Menschen und Sorge als Sozialisation.

Sorge für den Organismus umfasst jegliche Notwendigkeit, die aus dem Gefährdetsein der menschlichen Existenz hervorgeht, und vollzieht sich in der Sorge um die Aufrechterhaltung der Lebensgrundlage der Subjekte, die Teil *der* Familie sind. Dabei ist grundlegend zu beachten, dass das Gefährdetsein innerhalb des gesellschaftlichen Seins vor allem eine sozial vermittelte Dimension annimmt und die konkrete Beschaffenheit der Bedürfnisse einzelner Subjekte sich in Abhängigkeit zu den herrschenden Bedingungen entfaltet. Dazu zählt neben der Zubereitung und der Konsumtion der „Summe der Lebensmittel [...] [, die] das arbeitende Individuum als arbeitendes Individuum in seinem normalen Lebenszustand“ (MARX 1962b, MEW 23: 185) erhält, auch die Versorgung nicht-lohnarbeitender Familienmitglieder und die Befriedigung ihrer affektiven und sozialen Bedürfnisse. Zugleich umfasst die Sorge für den Organismus auch die Pflege der Gegenstände, die für die Sorgepraxis an sich notwendig sind. Einige Aspekte der Sorge für den Organismus können unter Aufwendung monetärer Mittel zwar ausgelagert werden, doch schlussendlich verbleiben sie zumindest in Teilen innerhalb der familiären Sphäre.

Sorge als Reproduktion des Menschen hingegen betrifft in einem weiteren Sinne die Sorge um den Fortbestand der menschlichen Spezies durch dessen Fortpflanzung, oder wie Marx es aus der Sicht des Kapitals beschrieb, als Produktion der „Ersatzmänner [...] [, d.h. Kinder der Arbeiter“ (MARX 1962b, MEW 23: 186). Dabei ist es an dieser Stelle unwesentlich, ob Kinder aus dem „eigenen“ familiären Leib oder dem anderer hervorgehen. Wesentlich ist, dass sie in der Hierarchie eines familiären Zusammenschlusses heranwachsen und u.a. als Besitzer*innen der familiären Eigentümer fungieren können.

Sorge als Sozialisation ist als Prozess der Herstellung der sozialen Grundlage zu verstehen, die Menschen zu gesellschaftlich angepassten Wesen erziehen und sie in einer situierten Gesellschaft überlebensfähig machen. Sozialisation vollzieht sich innerhalb *der* Familie unter anderem durch Erziehung, also die intergenerationale, asymmetrisch organisierte Interaktion zwischen

Erwachsenen und Kindern, geht jedoch auch darüber hinaus (ECARIUS et al. 2011: 56). Ohne an dieser Stelle einen Exkurs in die Welt der Sozialforschung und Pädagogik zu wagen, lässt sich nach heutigem Stand festhalten, dass „die sozialen und materiellen Lebensbedingungen einer Familie als Rahmenbedingungen für den Erziehungs- und Sozialisationsprozess des Kindes“ (ECARIUS et al. 2011: 79) wirken. Diese Erkenntnis unterstreicht auch Pierre Bourdieus Konzept des Habitus als „erworbenes System von Erzeugungsschemata [...] [das] alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen [...] [hervorbringen kann], die innerhalb der Grenzen der besonderen Bedingungen seiner eigenen Hervorbringung liegen“ (BOURDIEU 1999: 102). *Die* Familie ist für die Ausbildung eines spezifischen Habitus gerade in den frühen Jahren eines Kindes von großer Relevanz und bestimmt bereits früh einen gewissen Rahmen von möglichen „Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata“ (BOURDIEU 1999: 101), die im späteren Leben nur schwerlich abgelegt werden können (vgl. BEAUFAYS 2019: 352). Selbstverständlich sollten Kinder dadurch nicht als Objekte verstanden werden, die lediglich Inskription der sozialen Bedingungen sind, in denen sie aufwachsen. Eine solch vereinfachte Betrachtung übergeht zum einen die Auswirkungen außerfamiliärer Einflüsse und zum anderen den Fakt, dass Kinder nie einfach die Iteration ihrer Eltern und deren gesellschaftlicher Position sind, weil sie selbst Subjekte sind, die sich auf eigenständige Weise mit ihrer Umwelt auseinandersetzen. *Die* Familie determiniert ihre Mitglieder daher nicht in Gänze, sie bestimmt jedoch zu einem gewissen Grade ihre Handlungsmöglichkeiten innerhalb einer Gesellschaft.

All jene Funktionen *der* Familie als Sorgeinstitution sind gesellschaftliche Mechanismen, die innerhalb ihrer individuellen Realisierung verschiedene Formen annehmen können. Die konkrete Praxis der Sorge formuliert sich dabei z.B. anhand gesellschaftlich etablierter Strukturen und dem Vorhandensein materieller Mittel, die Möglichkeitsräume eröffnen und verschließen. Wie Sorge sich in Familien äußern kann, ist historisch, kulturspezifisch und zugleich von herrschenden gesellschaftlichen Unterdrückungs- und Diskriminierungsformen durchzogen, die sich z.B. an Hand von *race*, Klasse, Geschlecht, Alter und Behinderung exerzieren. Marx deutet dies aus der rationalen Sicht des Kapitals an, indem er feststellt, dass „der Umfang sog. notwendiger Bedürfnisse, wie die Art ihrer Befriedigung, selbst ein historisches Produkt“ (MARX 1962b, MEW 23: 185) ist, das die notwendigen Mittel und das Maß der Sorgearbeit zumindest zu Teilen im Verhältnis zur Stellung innerhalb einer Gesellschaft determiniert.

Statistische Erhebungen zeigen diese Verkettungen zumindest indirekt. So korreliert die Anzahl der Kinder (und damit implizit auch die quantitative Menge der Sorgearbeit) etwa mit dem Bildungsstand der gebärenden Person und zugleich auch mit ihrer nationalen Herkunft (vgl. DESTATIS 2022). Gebärende mit höherem Bildungsabschluss bekommen demnach durchschnittlich weniger Kinder als Gebärende mit niedrigerem Bildungsabschluss, während in Deutschland aufgewachsene Gebärende durchschnittlich weniger Kinder bekommen als zugewanderte Gebärende, die außerhalb Deutschlands geboren sind (vgl. DESTATIS 2022). Zeitgleich liegt die Armutsgefährdungsquote von Kindern und Jugendlichen mit Eltern, die einen niedrigen Bildungsabschluss absolviert haben, in Deutschland bei 37,6%, während sie bei Eltern mit hohem Bildungsabschluss lediglich bei 6,7% liegt (vgl. DESTATIS 2023b). Ob Eltern erwerbstätig sind oder nicht, hat schlussendlich auch eine enorme Auswirkung auf den Gender Care Gap, der bereits thematisiert wurde (Kapitel 4.3.). In Familien, in denen die Eltern nicht erwerbstätig sind, leisten Frauen 153,6 % mehr Sorgearbeit als Väter, während der Gender Care Gap bei Eltern, die Vollzeit erwerbstätig sind, am geringsten ist (vgl. KLÜNDER 2017: 24).

Im Kapitalismus ist Zeit eine existentielle Einheit, die durch Produktivitätssteigerungen stetig bestmöglich ausgeschöpft werden muss. Wie die feministische Theoretikerin und Marxistin Tove Soiland jedoch beschreibt, „wachsen und entwickeln sich Kinder [weder] mittels technischer Innovationen schneller oder ist es möglich, ihnen damit das Alphabet in kürzerer Zeit in den Kopf zu trichtern“ (SOILAND 2018a: 6). Die Logik der Sorge widerspricht dem Drang der Produktivitätssteigerung, denn Sorge ist eine Tätigkeit, die ungeachtet technischer Möglichkeiten einer gewissen Zeit bedarf, um realisiert zu werden (vgl. ARTUS 2021: 418). Auch wenn die oben festgehaltenen numerischen Realitäten sich nicht konkret auf die Qualität von Sorgearbeit und den dahinterliegenden Arbeitsaufwand für die Erfüllung einzelner Bedürfnisse beziehen, so zeichnen sie doch ein Bild davon, inwiefern die gesellschaftlichen Demarkationslinien, die sich z.B. in Bildungsstand, Einwanderungsstatus und finanziellen Ressourcen konkretisieren, *die* Familie beeinflussen. Selbstverständlich findet Sorge für den Organismus gerade in Zeiten der fortschreitenden Ökonomisierung von Sorgearbeiten auch außerhalb *der* Familie statt, und natürlich ist die Sozialisation von heranwachsenden Menschen nicht allein in den Händen *der* Familie. Der wesentliche Faktor ist jedoch, dass *die* Familie eine privatisierte Sorgeinstitution darstellt, auf die in der Regel lediglich ihre Mitglieder zugreifen können und müssen. Gerade in prekären Situationen sind Subjekte daher immer wieder auf das funktionale Potenzial *der* Familie zurückgeworfen und müssen aus ihm schöpfen, um (über-)leben zu können – insofern es

vorhanden ist. Wie gerecht diese Aufteilung ist, lässt sich an den Zahlen und den Schlüssen ablesen, die ich in diesem Kapitel dargeboten habe.

5.3. Die Familie als zwanghaftes Ideal

Von *der* Familie zu sprechen, war in der Mitte des letzten Jahrhunderts ein eindeutiger Bezugspunkt. Allgemein handelte es sich dabei um das traditionelle Familienideal der bürgerlichen Kleinfamilie, dem besonders zwischen den 50er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts in westlichen Nationen umfassende gesellschaftliche Relevanz zuteil wurde. Es implizierte einen scheinbar natürlichen, heterosexuellen und monogamen Zusammenschluss aus zwei sich liebenden und verheirateten Menschen, die sich in ihrer Privatheit dazu entschieden, leibliche Kinder zu gebären, diese großzuziehen und damit ihr individuelles Glück zu finden (vgl. MAIHOFFER et al. 2001: 15). Zudem umfasst das traditionelle Familienverständnis eine vergeschlechtlichte Arbeitsteilung vom lohnarbeitenden Mann und der sorgeleistenden Frau. Obwohl dieses Ideal auch heute noch als Bezugspunkt konservativer Familienpolitiken und antifeministischer Perspektiven dient, zeigt der faktische Trend, dass es in den letzten Jahrzehnten zunehmend an Bedeutung einbüßte (vgl. MAIHOFFER 2018: 123).

Schließlich scheint seit der Mitte des letzten Jahrhunderts ein umfassender Wandel in Form der Pluralisierung und Individualisierung der Lebensformen stattgefunden zu haben, wobei Wissenschaftler*innen bis heute darüber streiten, ob dieser Prozess auf veränderten Realitäten oder Bedeutungsverschiebungen beruht (vgl. MAIHOFFER et al. 2001: 12). Während 1972 noch 49,4% der deutschen Bevölkerung in Haushalten mit Kindern lebten, waren es 2019 lediglich 29,8%. Zudem hat sich die konkrete Konstellation der Haushalte mit Kindern gewandelt (vgl. BPB 2021). 2019 gab es ca. 8,8 Millionen Familien mit minderjährigen Kindern – 69% waren verheiratete Familien, 11,5% lebten in außerehelichen Lebensgemeinschaften und 18,6% in alleinerziehenden Konstellationen (vgl. DESTATIS 2020). In absoluten Zahlen gab es 2019 1,1 Millionen weniger Familien als noch 1999 (DESTATIS 2020). Die am stärksten wachsende Gruppe ist schlussendlich die der Einpersonenhaushalte: 2019 lebten 42,3% der Bevölkerung in Singlehaushalten, während es 1972 nur 26,2% waren (vgl. BPB 2021). Im Angesicht der Pluralisierung und Individualisierung scheint die Vielfalt der gelebten familiären Lebensrealitäten heute größer denn je. Menschen entscheiden sich bewusst gegen eine Ehe und/oder Kinder, sie leben abseits heteronormativer Konstellationen, sind selbstbestimmt alleinerziehend, finden nach einer Tren-

nung ihr neues Glück und bilden eine Patchworkfamilie oder leben gewählte Freund*innen-schaftsverhältnisse. Von *der* Familie zu schreiben, wirkt deswegen heute abstrus. Und trotzdem wirkt das prototypische Verständnis der bürgerlichen Kleinfamilie auf eine bestimmte Art und Weise auch heute noch als Bezugspunkt und bestimmt implizit die Struktur *der* Familie in ihrem Verhältnis zur Gesellschaft.

In vorkapitalistischen Gesellschaftsformen war *die* Familie in gewisser Weise ein offener Raum, in dem die Trennung von Produktion und Reproduktion, „[r]äumliche Trennungen [...] [und] die Ausbildung privater Sphären innerhalb des Haushaltes“ (MAIHOFFER et al. 2001: 14) nicht existierten. Doch die Proletarisierung der bürgerlichen Kleinfamilie im Kapitalismus führte im Wesentlichen dazu, dass die „Gesellschaft [...] sich [spaltete], und die Familie [...] zum Reich des ‚Privatlebens‘ [wurde]“ (ZARETSKY 1978: 57). Im Zuge dieser Entwicklung wurde die Rolle der Frau in der Privatheit *der* Familie manifestiert und ihre Arbeit als genetische Wesenseigenschaft erklärt (vgl. BARRETT & MCINTOSH 1991: 86). Die Auswüchse jener Konzeption sind auch heute noch in den Statistiken zu Konstellationen von erwerbsarbeitenden Paaren mit Kindern zu erkennen, die zeigen, dass in 45% aller Familien Frauen Teilzeit arbeiten, wobei der Stundenumfang variiert, während Männer Vollzeit arbeiten (vgl. BMFSFJ 2021: 116). Darüber hinaus entwickelte sich zudem das „Empfinden, ein isoliertes Individuum zu sein, das einer Gesellschaft gegenübersteht, auf die der einzelne Mensch keinen Einfluss haben kann“ (ZARETSKY 1978: 58) – ein Empfinden, das heute allgegenwärtig ist. Diese Entwicklungen sind Ausgangspunkte für die Etablierung ganzer Wissenschaftsdisziplinen, wie etwa der Psychotherapie oder der Pädagogik, und zugleich auch für die Etablierung neuer Märkte, die die erschaffenen Bedürfnisse der Individualität und Einrichtung in der Privatheit durch Konsumption stillen. Jene Trennung von öffentlicher Warenproduktion und davon „isoliertem“ Privatleben eröffnet *die* Familie als „Bereich von Glück, Liebe und individueller Freiheit“ (ZARETSKY 1978: 81) und manifestiert damit die Dezentrierung der Logik der Sorge im Kapitalismus als allgemeines Prinzip im Privaten. Diese Wirkungen der bürgerlichen Kleinfamilie haben ihre gelebte Realität heute in gewisser Weise überdauert, indem *die* Familie und die darin enthaltenen Prämissen einer umfassenden Naturalisierung unterzogen wurden. Trotz der Bemühungen der zweiten feministischen Welle, herauszustellen, dass das Private politisch ist, definiert diese, durch die bürgerliche Kleinfamilie etablierte Separation in einem derartigen Ausmaß auch heute noch die Gänge gesellschaftlicher Beziehungen im Spätkapitalismus, dass sie in gewisser Weise den Rahmen ihrer Intelligibilität verlassen hat. Welche Folgen hat dieser strukturelle Mechanismus?

Der andauernde Prozess der Privatisierung *der* Familie verschleiert ihre konstruierte Zwanghaftigkeit. Denn innerhalb von kapitalistischen Gesellschaften, die grundsätzlich auf *der* Familie basieren, ist eines allen gleich: Alle sind/waren Teil einer Familie und gehen aus dem Schoß einer solchen hervor. *Die* Familie ist daher nicht als Wahl zu verstehen, sondern vielmehr als vorbewusster Zwangszusammenschluss (vgl. O'BRIEN 2023: 43; LEWIS 2023: 18). Der Zwang rührt dabei nicht aus der Biologie des sorgebedürftigen Menschen, als Wesen, das materiell aus der Sorgearbeit Anderer hervorgeht, sondern ist Produkt der gesellschaftlichen Umstände, aus denen er hervorgeht. Aufgrund der monumentalen Stellung *der* Familie als privater kleinster Nenner ist jedes menschliche Wesen in einem Krisenfall auf *die* Familie angewiesen, insofern die ökonomischen Mittel fehlen, um die notwendige Sorge auf dem Markt zu erwerben (vgl. TRONTO 2017: 30). Entsagt diese ihre Hilfe oder verfügt nicht über Mittel der Unterstützung, so ist jede*r der Gefahr ausgesetzt, durch das gesellschaftliche Raster auf dessen karges Fundament zurückzufallen. Diese Abhängigkeit ist nicht naturgegeben, sondern Resultat der gelebten politischen Realität, die *die* Familie als integralen Bestandteil der zeitgenössischen gesellschaftlichen Ordnung propagiert (vgl. NOTZ 2015: 196). Die Normalität dieser Verhältnisse zeigte sich etwa in den Krisenzeiten der Covid-19 Pandemie (vgl. MÜSSIG & GOETZKE 2020).

Zugleich ist dieser Zwang von einer Paradoxie befallen. Was für die einen die Erfüllung des Glücks ist, ist für andere eine notwendige (Über-)Lebensstrategie (O'BRIEN 2023: 44). Denn insbesondere für Betroffene von diversen Marginalisierungs- und Diskriminierungsformen kann *die* Familie (und die erweiterte Community) einen Schutzraum darstellen, in dem Menschen sich durch die enge Beschaffenheit von Sorgebeziehungen, Sicherheit und Verständnis erfahren und zudem ihre sozialen Rollen ablegen können (vgl. BOOS-NÜNNING 2022: 37ff). Zugleich stellt *die* Familie gerade für kranke, behinderte und alte Menschen einen existenziellen Faktor ihres Lebens dar, weil eine Vielzahl von Unterstützungs- und Pflegearbeiten von ihr übernommen oder organisiert wird. Die Relevanz *der* Familie für Pflegebedürftige zeigt sich in den schieren Zahlen, die besagen, dass 2021 2.553.921 Pflegebedürftige im eigenen Zuhause durch Angehörige versorgt wurden (vgl. DESTATIS 2023c). Die bedingungslose Solidarität in Form der Geborgenheit *der* Familie wird unter gegebenen Umständen des Status quo somit eine direkte Prämisse des (Über-)Lebens, statt bloß eine individuelle Bereicherung. Doch der Schein des Ideals der heilen Familie, die als Ort der bedingungslosen Solidarität und Fürsorge fungiert, trügt. Längst führen Zahlen uns auch vor Augen, dass *die* Familie weit mehr ist als ein harmonisches Miteinander oder privates Glück – sie ist ebenso ein gewaltvolles Gefängnis. 2022 wurden in

Deutschland 62.279 Verfahren (33.425 akute und 28.854 latente Gefährdungen) rechtlich als Kindeswohlgefährdung eingestuft und entsprechend behandelt (vgl. DESTATIS 2023d). Zeitgleich wurden 2022 73.396 Fälle innerfamiliärer Gewalt und 157.550 Fälle partnerschaftlicher Gewalt in den polizeilichen Statistiken erfasst, wobei zu betonen ist, dass die meisten Opfer Kinder und Frauen sind (vgl. Bundeskriminalamt 2023: 6f). Angesichts der weitläufigen Unterversorgung sozialer Auffangstrukturen und innerfamiliärer Zwänge ist davon auszugehen, dass die Dunkelziffern wesentlich höher sind. Doch trotz dieser Lücken kann es „als gesichert gelten, dass in Deutschland weiterhin keine andere gesellschaftliche Sphäre eine so hohe Gewaltbelastung wie die Familie aufweist“ (SUTTERLÜTY 2020: 2). Einen Menschen „wie Familie“ zu behandeln, kommt statistisch einer Drohung gleich. Doch überall dort, wo *die* Familie zu scheitern scheint, wird dies nicht als Scheitern der Sorgeinstitution selbst verstanden, sondern als Versagen ihrer Mitglieder (vgl. WEEKS 2021: 441).

Für die einen ist *die* Familie der wahrgewordene Traum des individuellen Glücks, für andere eine notwendige (Über-)Lebensstrategie und wiederum für andere ein gewaltvolles Gefängnis. Eine jede dieser Erfahrungen schließt die simultane Präsenz der anderen nicht aus. Diese Paradoxie des Zwangs *der* Familie in Verbindung mit ihrer scheinbar privaten Natur im Kapitalismus sind wesentliche Faktoren für ihre Persistenz. Indem die Utopie des privaten familiären Glücks am begehrten Horizont als einzige Option auf Distanz gehalten wird, bleibt klar, wofür es notwendig ist, weiterhin in gewalttätigen Konstellationen zu existieren oder sich selbst zu Markte zu tragen und das Spiel der kapitalistischen Ausbeutung Tag für Tag erneut zu spielen (vgl. LEWIS 2023: 13; O'BRIEN 2023: 44f). Resultat dessen ist es, dass zwar einige wenige die Möglichkeit bekommen, ein erfülltes und würdiges Leben zu fristen, ihnen allerdings die Möglichkeiten und materiellen Mittel fehlen, dieses Glück ausufern zu lassen, obwohl paradoxerweise gerade darin die Kraft des geteilten Glücks liegt: Es potenziert sich durch die Hände, durch die es erschaffen und durch die Körper, mit denen es geteilt wird.

5.4. Die Familie existiert. Was tun?

Wie deutlich wurde, wird dem Ideal *der* Familie innerhalb kapitalistischer Gesellschaften trotz ihrer Diversifizierung ein enorm hoher Stellenwert zugeschrieben, der eng an die Rolle geknüpft ist, die ihr innerhalb des sozialen Geflechts zugesprochen wird. Als funktionale Sorgeinstitution übernimmt sie drei wesentliche Aufgaben: Sorge für die Organismen *der* Familie, Sorge als Re-

produktion des Menschen und Sorge als Sozialisation. Zeitgleich offenbarte die Auseinandersetzung mit *der* Familie aber auch, dass sie keine festgeschriebene natürliche Ordnung darstellt, sondern vielmehr durch gesellschaftliche und ökonomische Einflüsse geformt wurde und zugleich als unveränderlich erscheint (vgl. MAIHOFER 2018: 114).

Letzteres ist auf die Konzeption *der* Familie als privater Raum zurückzuführen, die die Existenz des bürgerlichen Familienideals überdauerte und neben der Dezentrierung der Sorge auch die Verschleierung ihres Zwangs manifestiert. Die Ungerechtigkeit, die *die* Familie als Organisationsform dabei etabliert, scheint angesichts der Vorherrschaft dieser Prozesse eine Unausweichlichkeit zu sein. Eingehgt in *der* Familie richtet sich jegliche individuelle Bemühung der Subjekte in erster Linie auf die Ermöglichung des privaten Glücks der Sorge durch die Reproduktion des Ewiggleichen. Doch privates Glück in einer kapitalistischen Gesellschaft, im Sinne des bedingungslosen Umsorgtseins, verhält sich zueinander wie ein Loch zu dem Gegenstand, den es durchlöchert – obwohl das Loch die Negation des Gegenstands ist, wird es doch durch ihn bestimmt und begrenzt. Im übertragenen Sinne wird das Ausmaß des privaten Glücks in *der* Familie daher durch die kapitalistische Produktion und die Struktur der Märkte daran gehindert, den Rahmen des Individuellen zu übergehen, und verhindert damit die kollektive Etablierung ausufernder solidarischer Sorgebeziehungen, die sich in ihrer Gänze gegen die Unterdrückung der kapitalistischen Logik stellen. Daran kann auch die destruktive Seite des familiären Zwangs nichts ändern. Denn in Ermangelung alternativer Realisierungsformen scheint die Anziehungskraft der noch so geringen Möglichkeit des Glücks und der Geborgenheit größer als die Angst vor den Ergebnissen des Scheiterns *der* Familie.

Das Ausmaß jener Perspektivlosigkeit offenbart sich in der öffentlichen Abwesenheit begehrten postfamiliärer Organisationsformen. *Die* Familie ist in einem historischen Prozess obligatorisch geworden. Sie wurde zu einem Ideal ohne Alternative. Sie wurde Natur. Die Stärke der Naturalisierung liegt gerade darin, dass sie *die* Familie entpolitisiert und ihre Konstruktion verschleiert. Als Element der Ordnung der Dinge teilt *die* Familie sich daher mindestens eine Wesenseigenschaft mit dem Kapitalismus: Sie scheinen von der Möglichkeit der Überwindung ausgeschlossen zu sein und jegliche ihnen signifikant-abweichende Lebensrealität unterliegt dem Versuch, entweder reintegriert und damit beschnitten oder unmöglich und damit unlebbar zu werden. Die Tendenz dazu zeigt sich etwa darin, dass allein die kompositorische Variation von der prototypischen „Normfamilie“, wie etwa in Wahlfamilien oder alleinerziehenden Fami-

lien, durch ihre sprachliche Ausdifferenzierung als „defizitäre Beschreibungen gegenüber einer «vollständigen» Familie” (NOTZ 2015: 15) markiert werden.

Die Frage, die sich anlässlich dieser Beobachtungen stellt, ist eine einfache: Was tun? Weder Fatalismus noch Gleichgültigkeit helfen dabei, diese Zustände aufzuheben. Aber materialistische Theoretiker*innen und antikapitalistische Revolutionär*innen beschäftigen sich im Rahmen ihrer Bemühungen, den Kapitalismus zu überwinden, seit mindestens zwei Jahrhunderten auch mit *der* Familie und erheben sie mal explizit, mal implizit zum Gegenstand ihrer Kritik. Ihnen gemeinsam ist dabei die Erkenntnis, dass die Monopolstellung *der* Familie mit der Vorherrschaft des Kapitalismus zusammenhängt und *die* Familie auf der gesellschaftlichen Ebene keine geeignete Organisationsform zu sein scheint. Dabei vertreten sie eine dialektische Position in Bezug auf Natur und Kultur, die behauptet, „dass nichts an *uns* unveränderlich *natürlich* oder *unnatürlich* ist” (LEWIS 2023: 67; Herv. i. O.) und Menschen als gesellschaftliche Wesen deswegen die Möglichkeit haben, vermeintliche natürliche Gesetzmäßigkeiten durch gesellschaftliche und soziale Interventionen anders zu organisieren (vgl. WEIKART 1994: 669; Brown 2021: 30f). In diesem Sinne ist z.B. Elternschaft als natürliches Phänomen keine zwangsläufige Voraussetzung für sozial gelebte Elternschaft und das Vorhandensein *der* Familie kein Beleg für dessen Notwendigkeit. Was angesichts der herrschenden Situation aus materialistischer Perspektive notwendig ist, ist daher nichts Geringeres als die Abolition oder, gelinde gesagt, die Überwindung bzw. Aufhebung *der* Familie. Die Fantasie des individuellen Glücks und die darauf basierende Separation des Privaten müssen negiert werden, um strukturelle Veränderungen anzustreben, in denen sich Modi solidarischer Sorgebeziehungen abseits kapitalistischer Konkurrenz und Separierung kollektiv etablieren können. Im nachfolgenden Kapitel werde ich mich deswegen den Perspektiven und Argumenten materialistischer Theoretiker*innen widmen, die mit der Abolition *der* Familie verknüpft sind, und aufzeigen, warum sich der Schritt in ungewisse Zukünfte lohnen wird.

6. Familienabolitionismus: Skizzierung eines materialistischen Begehrens

In Anbetracht der beschriebenen Umstände einer sich intensivierenden Sorgekrise (vgl. Kapitel 3) die Abschaffung *der* Familie bloß zu erwägen oder gar konkret über sie nachzudenken, erscheint kontraintuitiv, wenn nicht sogar destruktiv. Schließlich ist *die* Familie, trotz der Zwänge und Separierungen, die ihr unter den herrschenden Umständen konzeptuell innewohnen, in ih-

rem Wesen für viele der einzige Ort, an dem sie sich in Zeiten der allgegenwärtigen Kälte bedingungslos umsorgt wissen können. Und schließlich würde auch ein großer Teil der Subjekte behaupten, dass sie ihre Familie trotz der unfreien Bedingungen, in denen sie sich entfalten, lieben würden und daher nicht bereit sind, die begehrten familiären Beziehungen zu opfern. Wie Sophie Lewis in ihrer eigenen Lebensgeschichte feststellt, steht die Liebe zur eigenen Familie „wohlgerne nicht im Widerspruch zum Engagement für die Abschaffung der Familie“ (LEWIS 2023: 10). Zudem zeigt ein Blick auf die Analysen materialistischer Theoretiker*innen und Revolutionär*innen, dass dieses Umsorgtwissen und diese eingetragene Liebe einen hohen Preis haben. Denn schenken wir ihnen Analysen Glauben und erkennen sie an, so scheint *die* Familie als herrschende Sorgeinstitution in eine Mittäter*innenschaft mit dem Kapital verwickelt zu sein, die die kläglichen Bedingungen ihrer Existenz stetig reproduziert. In den nachfolgenden Unterkapiteln werde ich mich deshalb verschiedenen Phänomenen *der* Familie vor dem Hintergrund materialistischer Kritiken widmen und die Argumente des Familienabolitionismus genauer betrachten.

Als Kumulationspunkt gesellschaftlicher Beziehungen ist es nicht verwunderlich, dass das Thema Familie in zahlreichen wissenschaftlichen Disziplinen und Theorien beleuchtet und erforscht wird (STEINBACH et al. 2014: 8). Daher stellt sich zurecht die Frage, warum ich materialistischen Perspektiven in dieser Arbeit Gehör schenke. Vorab ist klarzustellen, dass der Begriff des Materialismus in gewisser Weise einer ironischen Ambiguität unterliegt: Während er im allgemeinen Sprachgebrauch verwendet wird, um eine Lebenseinstellung zu beschreiben, in der Statussymbolen und materiellen Gebrauchsgütern ein hoher symbolischer Wert zugemessen wird, verweist er in zeitgenössischen philosophischen und soziologischen Debatten vor allem auf eine Tradition ontologischer Monismen und die Theoriegeschichte, als Teil derer u.a. Karl Marx und Friedrich Engels in Erinnerung blieben. Meine Verwendung des Begriffs beruft sich auf letztere Bedeutung. Wie bereits im Titel zu erkennen ist, verwende ich in dieser Arbeit lediglich den Begriff „materialistisch“, um die Perspektiven zu umreißen, denen ich mich widme. Diese bewusste Verkürzung soll jedoch nicht den Anschein erwecken, als würde ich im Verlauf dieser Arbeit auf einen homogenen Theoriekanon zurückgreifen. Die ausgewählten theoretischen Perspektiven differenzieren sich als marxistische oder dialektisch- bzw. historisch-materialistische, andere als materialistisch-feministische oder gar als queer-materialistische und offenbaren damit den Versuch, scheinbar differente theoretische Implikationen miteinander zu verbinden und durcheinanderzudenken. Alle angeführten Perspektiven sind im Wesentlichen im globalen Norden lo-

kalisiert und bedienen zu großen Teilen eine binäre Vorstellung von Geschlecht. Teilweise vertreten die angeführten Perspektiven konträre Standpunkte und sind sich, wie es in der Linken Tradition zu sein scheint, im Wesentlichen uneinig. Ihnen gleich ist jedoch der materialistische Ansatz und das Ziel ihrer Bestrebungen, die bestehende kapitalistische Ordnung von einem Klassenstandpunkt aus zu kritisieren und zu überwinden. Ich erhebe im Rahmen der nachfolgenden theoretischen Kompilation keinen Anspruch auf eine vermeintliche Vollständigkeit. Dafür ist zum einen die Thematik *der* Familie zu komplex und zum anderen auch das theoretische Repertoire zu umfänglich. Im Gegenteil möchte ich betonen, dass es sich hierbei sowohl im Fokus auf die ausgewählten Autor*innen, als auch in Bezug auf die Strukturierung der Standpunkte um einen losen und situierten Korpus verschiedener theoretischer Ansätze und materialistischer Perspektiven handelt. Damit möchte ich die Tendenz einer „Antwort“ auf die Frage „Was tun?“ offerieren, die ich unter dem Begriff des „Familienabolitionismus“ zusammenfasse. Im Zuge dessen möchte ich in den nachfolgenden Unterkapiteln vorerst einen Einblick in die Historie des Familienabolitionismus, die Begrifflichkeit und das Ziel eröffnen, bevor ich mich anschließend mit fünf Standpunkten der Kritik *der* Familie beschäftige, die materialistische Perspektiven vertreten.

6.1. Eine Annäherung an die Idee des Familienabolitionismus

Die Forderung des Familienabolitionismus mag einigen als eine weitere postmoderne Erfindung der „feminist killjoy“ (AHMED 2017: 142) erscheinen, die aus vermeintlich „schlechten“ oder „unglücklichen“ Familienverhältnissen hervorgeht und ihr Leid aus Bosheit und falschem Gerechtigkeitsverständnis als personifizierte „wall maker“ (AHMED 2017: 142) nun auf die vermeintlich „heilen“ Familienverhältnisse Anderer übertragen will. In dieser Argumentation stecken falscher Populismus und eine Bandbreite antifeministischer Plädoyers, doch enthält sie auch einen Funken Wahrheit – schließlich muss *die* Familie erst als Negatives erkannt werden, bevor die Idee ihrer Abschaffung intelligibel werden kann. Blicken wir in die Geschichte zurück, so ist diese Erkenntnis keineswegs (post)modern, denn bereits Platon setzte sich in seiner „Politeia“ 375 v. Chr. mit der Abschaffung der Familie auseinander (vgl. PLATON, Politeia: 457C-D). Ein Blick in die historische Genese dieser Idee offenbart zudem, dass der Familienabolitionismus spätestens mit den utopischen Sozialist*innen ein breites Spektrum von Verfechter*innen fand und viele weitere Theoretiker*innen ihnen in dieser Tradition folgten und sie

radikalisierten (vgl. WEIKART 1994: 657). Die Auseinandersetzung mit der Abschaffung *der* Familie ist seitdem eng mit den politischen Analysen des Kapitalismus und den daraus folgenden revolutionären Kämpfen des 19. und 20. Jahrhunderts verwoben. Wie eng dieses Band zwischen der Abschaffung *der* Familie und der Überwindung des Kapitalismus geknüpft ist, zeigt sich etwa an einer der Fußnoten aus dem Werk »Die Deutsche Ideologie« von Karl Marx und Friedrich Engels, in der sie schreiben, dass es sich von selbst verstehe, dass „die Aufhebung der getrennten Wirtschaft von der Aufhebung der Familie nicht zu trennen ist“ (MARX & ENGELS 1978, MEW 3: 29). Doch anscheinend ist diese Offensichtlichkeit, die sich von selbst versteht, trotz ihres charakterlichen Daseins als Bestandteil des orthodoxen Marxismus nicht so einleuchtend, wie es scheint. Denn das Vorhaben des Familienabolitionismus wurde in den kritischen Zeitpunkten der Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts gerade von orthodoxen Marxist*innen immer wieder aus dem Blickfeld gedrängt – scheinbar standen dringlichere Schritte an (vgl. BARRETT & MCINTOSH 1991: 7). Ob in der Pariser Kommune 1871, der Oktoberrevolution 1917, zum vorzeitigen Sieg der Frente Popular 1936 oder in den revolutionären globalen Bewegungen der 1968er: Die Abolition *der* Familie blieb in Anbetracht des herrschenden linken Paradigmas von Haupt- und Nebenwiderspruch stets auf ein ewiges Morgen vertagt.

Zugleich ist die Begrifflichkeit des Familienabolitionismus in der Historie ihrer Erwägung nur allzu selten konkret als solche verwendet worden. Es wurde entweder explizit von „Überwindung“ geschrieben oder implizit Kritik an essentiellen Bestandteilen geübt, auf denen *die* Familie fußt. Erst Marx und Engels legten das Produkt des Trends des Familienabolitionismus, der in der sozialistischen Bewegung des 19. Jahrhunderts in gewissem Maße *en vogue* war, 1848 im »Manifest der Kommunistischen Partei« ironisch als „schändliche Absicht der Kommunisten“ (MARX & ENGELS 2020: 69) aus. Seitdem spukt diese Absicht als „Aufhebung der Familie“ (MARX & ENGELS 2020: 69) in politischen Gruppen und akademischen und gesellschaftskritischen Sphären herum und wurde kürzlich durch die Bemühungen und einschlägigen Veröffentlichungen von feministischen Theoretiker*innen wie z.B. Sophie Lewis oder M.E. O’Brien, deren Denken ich wohlgerne auch mein persönliches Interesse an diesem Thema zu verdanken habe, hervorgehoben (vgl. LEWIS 2023; O’BRIEN 2023). Besonders erwähnenswert ist, dass der Familienabolitionismus in Form der Reaktualisierung und Herleitung der historischen Genese der kritischen Tradition im Status quo immer stärker mit dem Paradigma von Haupt- und Nebenwiderspruch bricht und mit feministischer Manier Brücken baut, die vorher in dieser Form nicht explizit bestanden bzw. keine Beachtung fanden. In diesem Sinne wurde vor allem heraus-

gestellt, dass die Abolition *der* Familie als Reorganisation der gesellschaftlichen Beziehungsweisen im Wesentlichen keinen Luxus postrevolutionärer Zeiten, sondern vielmehr einen essentiellen Bestandteil eines jeden revolutionären Prozesses darstellt – zumindest, solange er auf eine emanzipatorische Zukunft abzielt und gelingen möchte (vgl. O'BRIEN 2023: 193f). Das Vorhaben der Revolution wird so vollumfänglich und lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass die praktische Überwindung des Kapitalismus sich über seine „rein“ wirtschaftlichen Zusammenhänge hinaus erstrecken muss und Bestandteile der „alten“ Welt nicht ohne Weiteres in der Zukunft reinstalliert werden können. So wie die Revolution als Überwindung des Gegenwärtigen weit mehr als einen zerstörerischen Akt der Abschaffung darstellt, so erstreckt sich die Idee des Familienabolitionismus weit über die Destruktion familiärer Beziehungen.

Jedes historische Engagement gegen *die* Familie nährt sich aus der Erkenntnis, dass *die* Familie soziale Ungleichheiten reproduziert, indem sie Sorge als Grundbedingung der Existenz zu einer privaten Angelegenheit zurechtstutzt und dadurch soziale Beziehungen verkümmern lässt. Darüber hinaus hält Sophie Lewis fest, dass „die Familie [...] den Alternativen im Wege“ (LEWIS 2023: 14) steht, indem sie das Ausufern solidarischer Beziehungen verhindert. Doch wer denken mag, dass aus der gleichen Erkenntnis auch die gleiche Konsequenz resultieren würde, der*die liegt historisch gesehen falsch. Wie so häufig offenbaren sich im Kampf gegen die gleichen Strukturen unterschiedliche Herangehensweisen. Als heterogene Forderung unterliegt daher auch der Familienabolitionismus, je nachdem, wer ihn aus welcher Perspektive fordert, unterschiedlichen Radikalitäten und Nuancen. Blicken wir in die Geschichte zurück und lernen aus den Einbahnstraßen, so ist es unverkennbar, dass jedes emanzipatorische Vorhaben im Laufe seiner Umsetzung Gefahr läuft, sich der Existenz willen gegen die eigenen Prinzipien zu stellen – der Versuch des Familienabolitionismus ist nicht anders.

Spätestens seit der Veröffentlichung des »Manifest der kommunistischen Partei« geistert die Idee der Nicht-Existenz *der* Familie durch die Köpfe und fand dabei sowohl ephemere emanzipatorische Momente ihrer Materialisierung als auch andauernde Umsetzungen. Zahlreiche Versuche scheiterten gänzlich oder existieren nur fort, weil die Abschaffung *der* Familie im Inneren mit der Manifestation diskriminierender Strukturen im Äußeren zusammenfiel, die das Übergreifen wünschenswerter Beziehungen durch die Aufrechterhaltung kolonialer, rassistischer oder patriarchaler Systeme verhinderte (vgl. O'BRIEN 2023: 188f). Zentral für den Verlauf der Aboli-

tion ist dabei stets folgende Frage: *Welche* Familie soll abgeschafft werden? Diese Frage ist wichtig, weil sie den Horizont einer familiären Pluralität eröffnet, die von Bedeutung ist.

Gegenstand der fortwährenden Arbeit sind gerade die Standpunkte und Intentionen der Theoretiker*innen, die die Frage „Welche Familie abgeschafft werden soll?“ nicht zwangsläufig mit Possessivpronomen beantworten, sondern den Familienabolitionismus als eine umfassende Veränderung der Gesellschaft an sich denken. Das Vorhaben des Familienabolitionismus ist dann gleichbedeutend mit dem universellen Vorhaben der Herstellung eines Zustandes, in dem keine*r mehr auf *die* Familie angewiesen ist (vgl. BARRETT & MCINTOSH 1991: 159). Eine solche Herangehensweise muss vorerst mit einer gänzlichen Ablehnung *der* Familie einhergehen, weil sie auf ihre strukturelle Funktion der Privatisierung der Sorgearbeit innerhalb der bestehenden Gesellschaft zurückgeführt wird und als zwanghaftes Verhältnis keine Option darstellen kann. Sophie Lewis vertritt eben jene universelle Position des Familienabolitionismus und stellt in Bezug darauf fest, „dass aus historischen Gründen keine andere Familie als *die* Familie existiert“ (LEWIS 2023: 45; Herv. i. O.) und ihre Abschaffung deshalb keine Ausnahmen haben darf. Obwohl sich dies nach einer gewaltvollen Absicht anhört, und das ist meines Erachtens eines der größten Laster des Familienabolitionismus, werde ich im Laufe der Vorstellung ausgewählter postfamiliärer Entwürfe offenbaren, dass sie eben dies nicht ist (vgl. Kapitel 8).

6.2. Familie als Produkt des Familismus

Ich habe im Verlauf der Arbeit bereits dargestellt, dass die traditionelle Zusammensetzung *der* Familie in einem historischen Prozess insbesondere in den vergangenen 50 Jahren immer stärker an Relevanz eingebüßt hat und von sich diversifizierenden Familienverhältnissen abgelöst wird (vgl. Kapitel 5.3). Trotzdem werden in politischen und kulturellen Kämpfen und Diskursen immer wieder familiäre Werte gelobt und Sozialpolitiken etabliert, die sich auf *die* Familie als zentrale gesellschaftliche Einheit berufen. Ein Ungleichgewicht, das thematisiert werden möchte. Karl Marx und Friedrich Engels werfen 1848 im »Manifest der kommunistischen Partei« folgende Frage auf: „Worauf beruht die gegenwärtige, die bürgerliche Familie?“ (MARX & ENGELS 2020: 69). Ihre Antwort lautet: „Auf dem Kapital, auf dem Privaterwerb. Vollständig entwickelt existiert sie nur für die Bourgeoisie; aber sie findet ihre Ergänzung in der erzwungenen Familienlosigkeit der Proletarier“ (MARX & ENGELS 2020: 69). Die erzwungene Familienlosigkeit, die hier beschrieben wird, ist nicht gleichbedeutend mit dem Nichtvorhandensein *der* Familie als

Organisationsform, sondern ist auf die Wesenseigenschaft der Existenz unter kläglichen Lebensumständen zurückzuführen, innerhalb derer Proletarier*innen ihr familiäres Dasein im 19. Jahrhundert fristen mussten (vgl. ENGELS 1962b, MEW 2: 324ff). So lebte das Proletariat zwar in Familien – sie existieren also –, aber es mangelte ihnen an Ressourcen und Zeit, dieses Familienleben tatsächlich auch zu führen. Familie ist hier gleichbedeutend mit Leidensgenoss*innenschaft, was nicht der Abwesenheit familiärer Zuneigung gleichkommt (vgl. MARX & ENGELS 1978, MEW 3: 164).

Was Marx und Engels in diesen Zeilen deutlich machen, ist ein wesentliches Missverhältnis zwischen vermeintlich universellen Prinzipien einer spezifischen Gesellschaftsform auf der einen Seite und den realen, also materiellen, Möglichkeiten, diesen gerecht werden zu können, auf der anderen Seite. Anspruch und Wirklichkeiten kollidieren. Die Realisierung des vermeintlich universellen Familienverhältnisses im Sinne des Ideals der „bürgerlichen Familie“ scheitert auf ideeller und materieller Ebene an der Tatsache, dass innerhalb des Systems strukturell verkörperte Positionen (im Sinne von z.B. Klassenverhältnissen) aufrechterhalten werden, die dazu führen, dass die Erfüllung des Ideals scheitert (vgl. BROWN 2021: 58f). Damit lenken Marx und Engels den Fokus nicht nur auf die soziale Situation, innerhalb derer Proletarier*innen Mitte des 19. Jahrhunderts existieren mussten, sondern setzen die Möglichkeit des „[v]ollständig entwickelte[n]“ (MARX & ENGELS 2020: 69) bürgerlichen Familienideals und die Notwendigkeit der „erzwungenen Familienlosigkeit“ (MARX & ENGELS 2020: 69) in ein wechselseitiges Verhältnis. Nur weil einige aufgrund ihrer Stellung im Produktionsprozess und der Gesellschaft im Allgemeinen an der Realisierung des Familienideals scheitern müssen, können andere diesem Ideal gerecht werden. Dieses Scheitern ist laut Marx und Engels nicht auf individuelles Versagen oder Willkürlichkeit zurückzuführen, sondern vielmehr Produkt der Allgegenwärtigkeit des Kapitals und des daraus resultierenden spezifischen Klassenverhältnisses, das das gesellschaftliche Gefüge bestimmt.

Doch hat eine über 170 Jahre alte Analyse in der heutigen Realität überhaupt noch eine Daseinsberechtigung? Ich möchte behaupten, dass die Relationalität zwischen Familie und Klassenverhältnis, die Marx und Engels zum Anbeginn der industriellen Revolution so provokant in wenigen Worten festgehalten haben, auch heute noch haltbar ist und im Wesentlichen von staatlichen Politiken und der kapitalistischen Logik ausgeht. Der Stand der Versorgung der Bevölkerung, wie z.B. auch der rechtliche Rahmen, in dem Arbeit stattfinden darf, hat sich in den letzten 170

Jahren selbstverständlich signifikant verändert, sodass einige heute von dem „Verschwinden sozialer Klassen“ (BECK 2014: 45) sprechen. Was sich nicht verändert, ist, dass Menschen sich nach wie vor nach harmonischen Lebensverhältnissen sehnen und die Befriedigung dieses Verlangens noch immer signifikant von der Position innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges abhängt. Die Frage, die sich daher stellt, ist folgende: Warum suchen Menschen ungeachtet der sozioökonomischen Verhältnisse und der daraus resultierenden Möglichkeiten überhaupt nach der Erfüllung besagter Lebensverhältnisse in *der* Familie? Die Antwort, die ich suche, ist weder individueller noch natürlicher, sondern struktureller Natur. Denn unter Rückgriff auf die materialistische aller Erkenntnisse, dass es „nicht das Bewußtsein der Menschen [ist], das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein [ist], das ihr Bewußtsein bestimmt“ (MARX 1961, MEW 13: 9), kann die Sehnsucht nicht allein auf vermeintlich individuelle Ursachen, und im Anbetracht der sich stetig wandelnden Familienrealitäten auch nicht auf ein Phänomen erster Natur, zurückgeführt werden. Stattdessen fällt der Blick auf das gesellschaftliche Sein, also die gelebte Realität, die seit dem Aufbegehren des Kapitalismus vor allem durch die spezifische Ausformulierung des kapitalistischen Produktionsprozesses und staatliche Interventionen geformt wird.

Die Sozialwissenschaftlerin Gisela Notz findet eine Antwort auf die oben gestellte Frage in eben jenen staatlichen Zusammenhängen und benennt sie mit dem Konzept des „Familismus“ (manchmal auch „Familiälistismus“ genannt) als „eine Ideologie, die die bürgerliche Kleinfamilie als Leitform einer Sozialstruktur bezeichnet“ (NOTZ 2015: 17). Mit Familismus wird in seiner Absolutheit ein gesellschaftliches Ideal beschrieben, in dem *die* Familie als singulärer und existentieller Bezugspunkt der darin versammelten Subjekte verstanden wird (vgl. HILLMANN 1994: 216). Konsequenz einer solchen Auffassung ist, dass angenommen werden muss, dass alle Subjekte Teil einer Familie sind und dies auch sein wollen (vgl. NOTZ 2016: 2). In dieser vermeintlichen Utopie „bilden sich keine Konflikte zwischen den Familienstrukturen und externen sozialen Akteuren“ (NOTZ 2015: 17), weil letztere entweder nicht existieren oder keine Bedeutung haben (vgl. HILLMANN 1994: 216). Es wird davon ausgegangen, dass die Reduktion auf glückliche, vollkommene und auf sich bezogene Familien schlussendlich dem Gemeinwohl dienlich und das Erfüllen von Bedürfnissen jenseits der familiären Sphäre nicht denkbar ist. Mehr als zweifelhaft ist allerdings, ob der Familismus tatsächlich dem Wohl aller beteiligten Familienmitglieder dient oder nicht doch bloß antifeministische Interessen verschleiert, die das Wohl *der* Familie und der Gemeinschaft als Synonym für das Wohl des Mannes verstehen und damit Ge-

schlechterhierarchien reproduziert (vgl. APPELT 1997: 68). Notz stellt heraus, dass der Zweifel gegenüber dem Familismus eine historische Tradition hat, die sie bis auf frühsozialistische Kritiken zurückverfolgt (vgl. NOTZ 2015: 56).

In zeitgenössischen westlichen Gesellschaften existiert der Familismus spätestens seit dem Eintritt in die Moderne nicht mehr als absolute Ordnung, sondern vielmehr als ideologische Haltung, die politische Konsequenzen formt, indem sie die weniger radikale Position verteidigt, dass *die* Familie und ihre Werte lediglich eine entscheidende Rolle für die Beständigkeit der Gesellschaft spielen (vgl. LEITNER 2013: 17). Vertreter*innen familistischer Standpunkte sind vor allem im konservativen, christlich-fundamentalistischen, rechten und im neoliberalen Spektrum vertreten und berufen sich oftmals auf die Relevanz familiärer Werte, die eng an Konstruktionen von Nationalstaatlichkeit, Heteronormativität, traditionellen Geschlechterrollen, Ehe, Monogamie und Blutsverwandtschaft geknüpft sind (vgl. NOTZ 2016: 2f). Angesichts der unhinterfragten Stellung *der* Familie sind Tendenzen des Familismus aber in der Gänze politischer Strömungen vorhanden. In ihrer umfassenden Dissertation stellt die Sozialwissenschaftlerin Sigrid Leitner u.a. fest, dass sich die spezifische Ausformulierung des Familismus in konservativen Wohlfahrtsstaaten auf Grundlage von z.B. veränderten ökonomischen Rahmenbedingungen, sozialstrukturellen Faktoren und nationalen ideologischen Differenzen innerhalb von Parteien in den letzten Jahrzehnten zwar wandelte, jedoch im Kern fortbesteht (vgl. LEITNER 2013: 209ff). Ein Indiz dafür ist z.B., dass *die* Familie auch trotz ihrer wachsenden Irrelevanz heute noch laut dem Grundgesetz „unter dem besonderen Schutze der staatlichen Ordnung“ (Artikel 6 Absatz 1 GG) steht.

Wichtig ist zu beachten, dass für die Existenz des Familismus das propagierte Familienideal keineswegs numerisch vorherrschend sein muss. Denn Familismus bezieht sich als Ideologie nicht in erster Linie auf eine objektive Realität, sondern auf die Herstellung einer Realität, durch das Advokieren einer bestimmten Weltanschauung, das dazu führt, dass *die* Familie, trotz ihrer wachsenden Irrelevanz, „weiter das gesellschaftliche Leitbild [ist] und [...] mit großer Aufmerksamkeit und Aufwand verteidigt“ (NOTZ 2015: 196) wird. Als Ideologie drückt sich der Familismus durch politische Maßnahmen und Regulierungen aus, die sich je nach spezifischer Gestaltung und Verwaltung des Wohlfahrtsstaates und nationaler Sozialpolitiken ausdifferenzieren. Marx und Engels betonten jedoch bereits 1848, dass sich die Relationalität von Familienideal und der (Un-)Möglichkeit diesem gerecht zu werden, nicht auf nationalstaatliche Grenzen redu-

zieren lässt (vgl. MARX & ENGELS 2020: 58). Sie schreiben, dass des Proletariers „Verhältnis zu Weib und Kindern [...] nichts mehr gemein [hat] mit dem bürgerlichen Familienverhältnis; die moderne industrielle Arbeit, die moderne Unterjochung unter das Kapital, [...] hat ihm allen nationalen Charakter abgestreift“ (MARX & ENGELS 2020: 58). So mag es zwar realpolitische Unterschiede und Schwankungen zwischen einzelnen Nationen und ihren konkreten Politiken geben, sie alle sind jedoch von den Zwängen des Kapitals dominiert und damit von der Tendenz des Familismus ergriffen.

Nun lässt sich gegen die Relevanz bzw. die negativen Auswirkungen dieser Ideologie argumentieren, dass zwischen 1945 und 1975 das goldene Zeitalter des Wohlfahrtsstaates aufkam, das deckungsgleich mit den Hochzeiten *der* Familie, besonders in Europa, zu einer Implementierung vielfältiger sozialer Unterstützungsmaßnahmen führte, die *die* Familie Stück für Stück entlasteten (vgl. OBINGER & PETERSEN 2019: 23ff). Blickt man aus einer individualistischen und liberalen Perspektive auf diesen vermeintlichen Paradigmenwandel und verschließt dabei die Augen vor akuten Entwicklungen wie z.B. zur Armutsgefährdung von alleinerziehenden Eltern, Kinderarmut und familiärer Gewalt, ist dies durchaus ein valides Argument dafür, an *der* Familie festzuhalten (vgl. PIEPER et al. 2023: 5; BUNDESKRIMINALAMT 2023: 39). Doch aus einer emanzipatorischen und antikapitalistischen Perspektive, die die Gänge der Entwicklungen und Verhältnisse in ihrer Wechselwirkung betrachtet, können diese Zugeständnisse, die wohlgemerkt nicht aus heiterem Himmel fielen, sondern Resultate langwieriger politischer Kämpfe sind, nur als eine rückwirkende Bestätigung *der* Familie verstanden werden, die in der Logik verhaftet bleibt, in der das Familienleben „vereinfacht“ werden muss, um dem Erwerbsleben, also der Kapitalakkumulation, Vorrang zu geben und die Abwertung der ökonomischen Relevanz privatisierter Sorgearbeit voranzutreiben (vgl. O'BRIEN 2019b: 376ff). Darüber hinaus haben sich seit den 1950er Jahren nicht nur die Familienverhältnisse individualisiert, sondern auch eine neoliberale Privatisierung stattgefunden, die in einem Abbau des Wohlfahrtsstaates resultierte, finanzielle Situationen enorm verschärfte und die Doppelbelastungen insbesondere für Sorgearbeiter*innen verstärkte, sodass es der breiten Bevölkerung heute quasi unmöglich ist, der Idealvorstellung einer umsorgten Familie gerecht zu werden (vgl. SOILAND 2018b: 101f). Aus einer familienabolitionistischen Perspektive wäre das wahrhaftige Ziel von sozialpolitischen Maßnahmen daher, sich für das Wohlergehen der Gesamtheit der einzelnen Subjekte zu engagieren, und nicht bloß den kläglichen Versuch zu bestreiten, die Gesellschaft in Gänge zugunsten der Akkumulation umzustrukturieren, indem *die* Familie vermeintlich gestärkt wird, um ihre

Rolle als kostenlose Sorgeinstitution weiter zu reproduzieren. Diese Versuche könnten jenseits *der* Familie ein anderes Ziel verfolgen – gäbe es *die* Familie nicht, so müssten sie es sogar.

Unter der Herrschaft des Familismus, den Marx und Engels schon 1948 indirekt diagnostizierten und der gegenwärtig noch immer aus konservativen, rechten und aus neoliberalen Sozialpolitiken sprudelt, werden alle Formen des Zusammenlebens, die abseits der idealtypischen Formierung *der* Familie bestehen, sei es aufgrund von ökonomischen und/oder anderen damit verstränkten Faktoren, benachteiligt (vgl. BARRETT & MCINTOSH 1991: 49f). Daher wurden innerhalb der Arbeiter*innenbewegung bis in die 1970er Jahre auch zahlreiche Forderungen laut, wie etwa die Forderung nach der Ermöglichung des Alleinverdiener-Modells, die es Teilen der breiten Bevölkerung erlaubte, sich bürgerlichen Familienverhältnissen anzunähern (vgl. O'BRIEN 2019b: 376). Die oben gestellte Frage, warum sich Menschen ungeachtet der sozioökonomischen Verhältnisse und den daraus resultierenden Möglichkeiten überhaupt nach besagten Familienverhältnissen sehnen, ist daher recht simpel zu beantworten. Weil *die* Familie „nicht nur das private Hoheitsgebiet, sondern günstigstenfalls auch Schutzraum [...] [,] warmes Nest [...] [und] der einzige Ort [ist], an dem Menschen über Jahre hinweg versorgt werden, ohne bezahlen zu müssen“ (REDECKER 2020: 226). In Anbetracht der gesellschaftlich heraufbeschworenen Kälte, die dieses warme Nest umgibt, ist *die* Familie die vielversprechendste und somit rational-logischste aller Konsequenzen und in gewisser Weise Gegenstand einer Wahl ohne Optionen. Die Existenz *der* Familie ist in diesem Sinne selbstreferenziell. Ändern sich die Verhältnisse, so könnte die Konsequenz allerdings eine andere sein. Ein Kampf gegen *die* Familie muss sich daher als Kampf gegen die beschränkte Auswahl der Formen des kollektiven Zusammenlebens verstehen und zugleich die materiellen Bedingungen adressieren, die nicht-normative Formen der Kollektivitäten stetig prekarisieren.

6.3. Familie als gesellschaftliches Schicksal

Schicksal – die mystische Vorstellung davon, dass das Leben unberührt von individuellen Interventionsmöglichkeiten einem vorherbestimmten Pfad folgt – hat schon immer eine wichtige Rolle in den Erzählungen der Menschheit gespielt. So ist es kaum verwunderlich, dass sich auch in der Literatur Erzählungen individualisierter Familienschicksale häufen. Die Tragödie des Ödipus ist wohl eine der bekanntesten. Von den Handlungen seines Vaters König Laios und seiner Mutter Iokaste bereits vor seiner Geburt verdammt, soll Ödipus *post partum* seinem Tode

überlassen werden, um das Schicksal zu überlisten. Doch durch das Mitleid eines Hirten geleitet, wächst er fernab seiner leiblichen Familie in der Pflegefamilie des Königs Polybos in Unwissenheit über sein Schicksal auf, bis er eines Tages Phoibos, Gott der Weissagung, nach seiner Herkunft befragt. Dabei erfährt er, dass er seinen Vater töten und seine Mutter heiraten und Kinder mit ihr zeugen wird. In einer epischen Abhandlung erfüllt er bei dem Versuch, seinem Schicksal zu entkommen, unwissentlich eben jene Prophezeiung und sticht sich die Augen aus, nachdem er sieht, dass sich seine Frau/Mutter erhängt hat (vgl. SOPHOKLES 2016). Während die Erzählung von diversen Theoretiker*innen breit rezipiert wurde, wie z.B. in der psychoanalytischen These des Ödipuskomplexes von Sigmund Freud, möchte ich diese Erzählung zum Anlass nehmen, über den vermeintlich schicksalhaften Charakter *der* Familie nachzudenken. Denn Ödipus, der unwissentlich im Schutz einer Pflegefamilie aufgewachsen ist, ist nicht seinem eigenen Schicksal als Vatemörder und Inzesttäter unterlegen, sondern dem seines Vaters, der versucht, seinem Schicksal durch den Tod seines Sohnes zu entgehen – Ödipus erbt das unausweichliche Schicksal seiner Familie. Was nach überzogener Tragödie klingen mag, möchte ich metaphorisch als Norm betrachten: Alltäglich erben Kinder durch den Fakt ihrer Geburt das potenzielle Schicksal ihrer Eltern. Materialist*innen stellen allerdings heraus, dass dieses Schicksal in den meisten Fällen weder willkürlich noch unausweichlich ist, sondern aus den gesellschaftlichen Klassenverhältnissen hervorgeht, in die Kinder hineingeboren werden. Der sakrale Schicksalscharakter nimmt dabei eine funktionale Rolle ein, mit Hilfe derer das Unglück, das eine jede Familie früher oder später trifft, als etwas wirken kann, das „sich einmalig an[fühlt], weil sein struktureller Charakter – wie auch die Struktur des Kapitalismus – kunstvoll verschleiert wird“ (LEWIS 2023: 21).

Ohne in Haarspalterei abzurutschen, halte ich es deshalb für sinnvoll, vorab eine signifikante Differenzierung zwischen dem Begriff des *Schicksals an sich* und dessen gesellschaftlicher Erscheinung als *gesellschaftliches Schicksal* – wie ich es an dieser Stelle nennen möchte – vorzunehmen. Die nachfolgende Unterscheidung ist nach streng materialistischer Manier nicht haltbar. Sie dient jedoch dazu, einen vorrangigeren Punkt zu machen. Das *Schicksal an sich* verstehe ich, unter Rückgriff auf den geläufigen Gebrauch, als eine Form der Willkür, die sich dem*der von Schicksal Gepeinigten rückwirkend als etwas Vorherbestimmtes eröffnen kann. Abhandlungen, die als Schicksal verstanden werden, sind zwar Ergebnisse diffuser kausaler Zusammenhänge, erschließen sich den Anwesenden jedoch nicht oder erst rückwirkend. Auch wenn ich die transzendente Essenz dieses Verständnisses selbst ablehne, spielt es für die weitere Auseinander-

setzung keine größere Rolle. *Gesellschaftliches Schicksal* hingegen ist ein Phänomen, das sich durch einen vorherbestimmten Ablauf von Handlungen als ein Produkt der spezifischen gesellschaftlichen Umstände verstehen lässt. Jedes Schicksal vollzieht sich vermeintlich im Einzelnen. Doch während das Schicksal an sich auf einen Einzelfall zurückgeführt werden kann, muss das gesellschaftliche Schicksal als kollektives Phänomen verstanden werden, das einer ganzen Klasse widerfahren könnte. Dabei kann paradoxerweise der gleiche Ablauf von Handlungen sowohl als Schicksal an sich wie auch als gesellschaftliches Schicksal wirken – die Umstände bestimmen die Einordnung. Die Wahrscheinlichkeit eines jeden Geschehnisses, also eines jeden Schicksals, kann statistisch quantifiziert werden. Die Wahrscheinlichkeit, dass eine bestimmte Person ein gesellschaftliches Schicksal ereilt, ist jedoch abhängig von ihrer Klasse und der spezifischen Position innerhalb der Gesellschaft und variiert mit dem Grad der Veränderung der gesellschaftlichen Umstände. Blitze gehen, mal mehr, mal weniger, auf den Boden der Tatsachen nieder – vom Blitz getroffen zu werden, ist zumeist Schicksal an sich. Kindersterblichkeit hingegen „entfaltet“, ein gänzlich unpassendes Wort, sich im gesellschaftlichen Klima – nur ein kurzatmiges Leben fristen zu dürfen, ist daher zumeist gesellschaftliches Schicksal.

Der wesentliche Unterschied, den ich an dieser Stelle herausstellen möchte, ist jedoch, dass Schicksal an sich immer existent sein wird, während gesellschaftliches Schicksal das Produkt gesellschaftlicher Aushandlungen ist. Dass Letzteres nicht als solches verstanden wird, ist Ausdruck der Vorherrschaft hegemonialer Alternativen, die etwa Religion und kapitalistische Produktion eröffnen. Der Materialismus entlarvt die Religion als „Seufzer der bedrängten Kreatur, [als] das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks“ (MARX 1981, MEW 1: 378). Marx stellt im Hinblick auf das Phänomen der Entfremdung zudem heraus, dass dieses menschlicher Natur ist und die „positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, [...] daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches*, d.h. *gesellschaftliches* Dasein“ ist (MARX 1968, MEW 40: 537; Herv. i. O.). Der Materialismus als praktische Theorie ist damit als andauernde Anstrengung des Versuchs der Negation des gesellschaftlichen Schicksals im Sinne der Aufhebung der Klassengesellschaft zu verstehen. Angesichts der schicksalhaften Linearität des historischen Materialismus, die emanzipatorische Theoretiker*innen zurecht kritisieren, mag das paradox klingen. Doch Marx und Engels maßen sich nicht an, Prophezeiungen niederzuschreiben, sondern Gesetzmäßigkeiten historischer Gesellschaftsentwicklungen (vgl. MARX 1962b, MEW 23: 16).

Mit diesem Wissen möchte ich zur Familie zurückkehren, die aus einer familienabolitionistischen Perspektive in ihrer Gänze als gesellschaftliches Schicksal verstanden werden muss, die als „class institution [...] each [of us] our initial class position” (BARRETT & MCINTOSH 1991: 43) gibt. Das Phänomen der Geburt, das genau genommen den Anfang einer jeden Familie darstellt, ist hingegen ein willkürliches Phänomen. Natürlich findet eine jede Geburt im Rahmen von Verhältnissen statt, die über deren Verlauf entscheiden können, doch wo, wann und in welchen Verhältnissen ein Mensch auf die Welt kommt, ist Willkür. Ausdruck gesellschaftlichen Schicksals ist die Geburt jedoch in dem Hinblick darauf, dass Eltern nicht nur ihre genetischen Veranlagungen vererben, sondern auch ihre Positionierung innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges und die daraus hervorgehenden Lebensbedingungen, in denen ein Kind aufwächst (vgl. BARRETT & MCINTOSH 1991: 434f). Folge dessen ist z.B. die Intensität des elterlichen Begehrens, die sich in dem Phänomen offenbart, dass Kinder mit außerordentlichen Fähigkeiten oftmals allzu intensiv von ihren Eltern unterstützt werden, um den Aufstieg aus der eigenen Klasse zu schaffen (vgl. DALLA COSTA 2022: 43). Lebensbedingungen können sich im Laufe des Lebens somit wandeln, doch aufgrund der vermeintlich unaufhebbaren Sorgebindung von Eltern und Kind, die in *der* heilen Familie zementiert wird, determiniert die gesellschaftliche Position mindestens bis in die Adoleszenz, oftmals aber weit darüber hinaus, zu großen Teilen, welches gesellschaftliche Schicksal ein Kind einholt und somit auch welche Zugänge und Möglichkeiten ihm eröffnet werden. Die Konsequenzen einer willkürlichen Geburt werden innerhalb des Familienlebens existenziell. In diesem Sinne ist jede Geburt ein „Glücksspiel, das ein Neugeborenes willkürlich bei [...] Menschen (einer bestimmten Klasse) absetzt” (LEWIS 2023: 30) und damit massive strukturelle Einschnitte in individuellen Lebensläufen vollzieht – wer verliert, zahlt dafür mit seinem*ihrem Leben. Die Vielschichtigkeit des familiären Zwangs, also die Frage danach, ob ein Subjekt die Möglichkeit bekommt, die eigene Familie zu lieben, ob es innerhalb *der* Familie Gewalt, Schutz oder eine Kombination daraus erfährt, wird von den gesellschaftlichen Umständen beantwortet, innerhalb derer Familienmitglieder miteinander existieren müssen. Dass diese erste aller Ungerechtigkeiten eines menschlichen Lebens normalisiert wird, ist auch der ungeheuren Naturalisierung zuzuschreiben, die Geburt und Familie innerhalb gesellschaftlicher Gefüge als zwei auseinander hervorgehende und aufeinanderfolgende Phänomene verklärt. Wer geboren wurde, ist Teil einer Familie – ob willentlich oder nicht.

Wer geboren wurde, erbt jedoch nicht nur eine soziale Verortung, sondern mit großer Wahrscheinlichkeit auch die materiellen Güter und das Kapital der Vorfahr*innen – ob sie nun vor-

handen sind oder nicht. Das geltende deutsche Erbrecht besagt, dass im Falle der Ermangelung eines Testaments „die Abkömmlinge des Erblassers“ (§1924 Absatz 1 BGB) automatisch als Erben erster Ordnung festgelegt werden. Sind diese nicht existent, oder schlagen das Erbe aus, folgen weitere familiäre Erben, bevor schlussendlich der Staat selbst antritt. Erbschaft manifestiert daher nicht willkürlich gesellschaftliche Schicksale, sondern reduziert diese auf den familiären Zusammenschluss. In Deutschland wurden 2022 durch „Erbschaften und Vermächtnisse [...] Vermögen von 59,7 Milliarden Euro übertragen“ (DESTATIS 2023a). Angesichts der horrenden finanziellen Summen, die ohne gesellschaftliches Mitspracherecht an einzelne Subjekte vermacht werden, ist es nicht verwunderlich, dass in den letzten Jahren vermehrt Stimmen aus dem gemäßigten linken Spektrum laut wurden, die sich für eine Verschärfung des Erbrechts aussprachen, um der sich zuspitzenden sozialen Ungleichheit zu begegnen. Dabei wird kritisiert, dass Erbe eine ungleiche Voraussetzung materiell unterfüttert und wenigen Chancen eröffnet, die den meisten auf ewig verschlossen bleiben. In diesem Sinne unterläuft das Erbe *per se* das Prinzip der Leistungsgesellschaft (vgl. BECKERT 2023: 68). Stattdessen sollten Erbschaftssteuern angehoben oder das Erbe ganz abgeschafft bzw. umverteilt werden, wie der Philosoph Stefan Gosepath in einem Interview mit der TAZ fordert (vgl. JOSWIG 2023).

Revolutionäre Materialist*innen haben sich hingegen nur verhalten zu Erbschaften geäußert oder wie Marx und Engels ihre einstige Forderung von 1848 im Sinne der „Abschaffung des Erbrechts“ (MARX & ENGELS 2020: 75) rückwirkend revidiert (vgl. MARX 1962a, MEW 16: 367f). Dieses Verhältnis ist nicht darauf zurückzuführen, dass Karl Marx, Rosa Luxemburg oder Silvia Federici sich etwa ein eigenes Erbe versprochen, sondern vielmehr auf das verkehrte Ursache-Wirkungs-Prinzip, das sich in der Erbschaftskritik widerspiegelt. Denn das Erbe abzuschaffen, revidiert nicht die Ursache, die es überhaupt ermöglicht, einen solchen überschüssigen Reichtum in den Händen weniger anzuhäufen. Marx macht in dem »Bericht des Generalrats über das Erbrecht« 1869 deswegen deutlich, dass „die Erbschaftsgesetze nicht die Ursache, sondern die Wirkung [...] der bestehenden ökonomischen Organisation der Gesellschaft [sind], die auf das Privateigentum in den Mitteln der Produktion begründet ist“ (MARX 1962a, MEW 16: 367). In diesem Sinne lenkt er den Blick auf das Prinzip, dass das Erbe überhaupt erst entstehen lässt. Ziel muss demnach die „Aufhebung jener Institutionen sein, die einigen Leuten während ihrer Lebenszeit die ökonomische Macht verleihen, die Früchte der Arbeit von vielen auf sich zu übertragen“ (MARX 1962a, MEW 16: 368). Wie so oft kehrt Marx damit zum Prinzip der wertschöpfenden Arbeit im Kapitalismus zurück. Jene Position bleibt bis heute allerdings peripher.

Anstatt die Ungerechtigkeit gesellschaftlicher Schicksale als eine „Erpressung [zu verstehen], die sich als Schicksal ausgibt“ (LEWIS 2023: 19), sie konsequent an der Wurzel ihrer vermeintlichen biologischen Notwendigkeit zu packen und durch gesellschaftliche Interventionen zu transformieren, begegnen ihr Sozialstaaten innerhalb des neoliberalen Kapitalismus auf nationaler Ebene mit dem ideellen Versuch der Herstellung formaler Chancengleichheit. Jene Intervention folgt dem Duktus, „dass die Vergabe bestimmter Positionen [...] allein von der Qualifikation abhängen sollte, nicht jedoch von Merkmalen, die für den Aufgabenbereich der Position nicht relevant sind“ (MEYER 2016: 164). Sie liefert allerdings keine hinreichenden Antworten darauf, wie ungleiche Ausgangsbedingungen innerhalb eines starren gesellschaftlichen Korsetts gehandhabt werden sollten, und ignoriert das gesellschaftliche Schicksal als materiellen Grundstein, wo immer nur möglich. Stattdessen installiert sie einen Fixpunkt neoliberaler Aufstiegphantasien des Kapitalismus am gesellschaftlichen Horizont und verwässert ihre unausgesprochenen Defizite und Schlüsse. Schließlich scheitert jegliche Chancengleichheit daran, dass Menschen faktisch ungleich zur Welt kommen und im Laufe ihres Lebens auf gleiche, im Sinne von nicht flexiblen, Bedingungen treffen. Die materialistische Antwort auf dieses Problem bezieht sich auf die Herstellung eines egalitären Zustandes, in dem für alle die gleichen Bedingungen auf materieller Ebene vorherrschen. Gleiche Bedingungen sind dabei jedoch nicht mit identischen zu verwechseln. Es geht nicht darum, dass jedes Subjekt dieselben Mittel zur Verfügung hat, sondern hinreichende, um im Verhältnis zu den individuellen Fähigkeiten die individuellen Bedürfnisse eines Subjekts zu befriedigen. Oder wie Marx es in der Vorwegnahme des Kommunismus formuliert: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ (MARX 1987, MEW 19: 21). Aus einer antikapitalistischen und zugleich familienabolitionistischen Perspektive könnte sich diese Forderung initial durch Umverteilungsprozesse konkretisieren, die mit der Logik der bestehenden familiären Ordnung brechen. Langfristig müsste diese Forderung aber in einem zweiten Schritt über sich selbst hinausgreifen, indem die Grundlage gesellschaftlichen Schicksals im Sinne der Herstellung von Ungleichheit abgeschafft bzw. verunmöglicht wird. Dies verdeutlicht sich, neben der typischen Forderung der Umverteilung der Produktionsmittel, vor allem auch in der materialistischen Forderung der Etablierung neuer Arten und Weisen gesellschaftlicher Erziehung, die *die* Familie als schicksalhafte und schicksalproduzierende, auf Eigentum basierende Pflichtgemeinschaft ablehnt, um sie schlussendlich in die Vielfalt der Hände einer sorgsam Gesellschaft übertragen zu können (vgl. KOLLONTAI 2023: 58ff). Wenn Marx und Engels schreiben, dass „die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft [...] die Ge-

schichte von Klassenkämpfen” (MARX & ENGELS 2020: 42) sei, so lässt sich die Geschichte des Begehrens materialistischer Theoretiker*innen und Revolutionär*innen wie folgt formulieren: Ein Kampf gegen *die* Familie ist ein antifatalistischer Kampf, der sich gegen das gesellschaftliche Schicksal und dessen Reproduktion wendet.

6.4. Familie und die Aneignung des Lebens

Der Kampf gegen das gesellschaftliche Schicksal kann sich innerhalb des Kapitalismus allerdings nicht allein auf die Verteilungsfrage in Bezug auf die intergenerationale Vererbung gesellschaftlicher Positionen reduzieren. Es muss auch ein Blick auf die spezifischen Beziehungsweisen geworfen werden, die fundamentaler Teil *der* Familie sind. Die familiäre Beziehung, die sich durch Exklusivität und einen hohen Grad der Stabilität und Solidarität auszeichnet, gilt als die natürlichste aller Beziehungen, weil sie eine Konsequenz der Natur zu sein scheint. Ich möchte jedoch behaupten, dass eine so simple Aneinanderreihung von Beobachtungen die Analyse des konstruierten Charakters jeglicher menschlichen Beziehungen vernachlässigt, deren Wesen aus materialistischer Perspektive stets aus der spezifischen Abhängigkeit zu den sie umgebenden Strukturen hervorgeht. Familie erscheint zwar als kontextlose erste aller Relationen – das zeigen Begriffe wie etwa Mutterinstinkt, die eng mit der Naturalisierung und Romantisierung von vergeschlechtlichten Rollenverständnissen einhergehen. Doch es gibt „keine Relation ohne Relata, [...] [und] keine Relata, die außerhalb von Relationen existieren könnten“ (ADAMCZAK 2021: 242). Familiäre Beziehungen existieren, wie jede andere, deshalb nicht *a priori*. Die fehlende Anerkennung dieses Umstands führt zu einer *der* Familie innewohnenden immanenten Ambivalenz: Obwohl Familie subjektiv als natürliche und „privateste Angelegenheit“ hinter verschlossenen Türen praktiziert und konstruiert wird, bezieht sie sich auf gesellschaftlich vermittelte Mechanismen und öffentliche Interventionen. Um dieser immanenten Ambivalenz *der* Familie, die selbst Produkt der Entwicklung des Kapitalismus ist und eine außerordentliche Stellung in der sozialen Matrix einnimmt, näher zu kommen, scheint es mir sinnvoll, einen kurzen Blick auf die Umstände der Entstehung dieses Charakters zu werfen.

In seinem Werk »Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats« verknüpfte Friedrich Engels 1884 die Entwicklung der Produktionsmittel und Eigentumsverhältnisse mit der Herausbildung von Familienstrukturen als gesellschaftliche Organisationsformen in streng materialistischer Manier (vgl. REUSCHLING 2015: 131). Auch wenn eine Vielzahl der Thesen,

die Engels anführt, von kolonialem Gedankengut nur so sprießen, so kann die Beobachtung der Interrelation der Entwicklung und Aneignung der Produktionsmittel und Familienverhältnisse auch heute noch einen wesentlichen Beitrag dazu leisten, die Situation *der* Familie im Status quo zu verstehen. Ich werde mich an dieser Stelle lediglich auf zwei wesentliche, miteinander verknüpfte Phänomene reduzieren können: Monogamie und Privateigentum. Innerhalb von archaischen präkapitalistischen Gesellschaftsformen existierte laut Engels eine Eigentumsordnung abseits des Privateigentums und daher wurden die Produktionsmittel im Kampf gegen die Zwänge der Natur in ihrer Gänze gemeinschaftlich genutzt und die Produktion selbst befand sich auf einem vergleichsweise niedrigen und unausgereiften Niveau (vgl. ENGELS 1962a, MEW 21: 30ff). Diese geteilte Grundlage erschöpfte sich nicht nur auf den Bereich der Produktion, sondern ebenso auf den Bereich der gelebten Beziehungen, indem Paarbeziehungen vergleichsweise lose, vor allem aber nicht institutionalisiert waren, und Familienbeziehungen und Verwandtschaftsbeziehungen divergierten (vgl. ENGELS 1962a, MEW 21: 38). Erst der Fortschritt der Produktivkräfte und -raten führte laut Engels dazu, dass die Menschen sich die Produktionsmittel aneigneten und als Privateigentum in einzelnen familiären Händen wiederentdeckten – aus dem Kampf gegen die Natur wurde der Klassenkampf (vgl. ENGELS 1962a, MEW 21: 58f).

Während das Patriarchat sich bereits entwickelt hatte, fand in Symbiose mit dieser Einhegung die Monogamie als dominantes Prinzip Einkehr in die Struktur des Familienlebens. Dort garantierte sie, dass das bereits angesammelte Eigentum langfristig innerhalb des abgegrenzten Raums *der* Familie verblieb und nicht durch „Außerfamiliäre“ beansprucht werden konnte (vgl. ENGELS 1962a, MEW 21: 68). Laut Engels kann die monogame Familie daher als „die erste Familienform [beschrieben werden], die nicht auf natürliche, sondern auf ökonomische Bedingungen gegründet war, nämlich auf den Sieg des Privateigentums“ (ENGELS 1962a, MEW 21: 67f). Schlussendlich verbleibt dieser neuartige Mechanismus der Strukturierung des Zusammenlebens aber nicht in rein ökonomistischer Form, sondern erstreckt sich weit darüber hinaus – er verformt *die* Familie als Sammelsurium von Beziehungen selbst. Monogamie manifestiert nicht nur die unbestrittene Erbfolge und sichert damit die Möglichkeit der fortschreitenden Akkumulation von Privateigentum. Sie ist auf rein produktiver Ebene damit als „ein großer geschichtlicher Fortschritt“ (ENGELS 1962a, MEW 21: 68) zu verstehen. Auf der anderen Seite „eröffnet sie [...] jene bis heute dauernde Epoche, in der jeder Fortschritt zugleich ein relativer Rückschritt [ist], in dem das Wohl und die Entwicklung der einen sich durchsetzt durch das Wehe und die Zurückdrängung der andern [sic!]“ (ENGELS 1962a, MEW 21: 68). Was Engels damit be-

schreibt, ist der Beginn der systematischen Unterdrückung des Weiblichen, die notwendig scheint, um den Mechanismus der patriarchalen Monogamie als Grundlage der Akkumulation zu erhalten. Das Prinzip der spezifischen Eigentumsform des Kapitals überträgt sich seitdem jedoch nicht nur auf Objekte und Kapital, sondern ebenso auf menschliche Beziehungen, wie z.B. in Form der Aneignung von feminisierter Arbeitskraft und Körpern innerhalb *der* Familie (vgl. REUSCHLING 2015: 133; KOLLONTAI 2022b: 102f). Auch wenn die Rechtsprechung versuchte, dem entgegenzuwirken, indem sie umfassende Hürden installierte und den vermenschlichten Besitzanspruch faktisch abschaffte, fängt angesichts dessen die „auf Besitz begründete Moral der Gegenwart [...] an, ganz besonders erstickend und tödlich zu wirken“ (KOLLONTAI 2022b: 100). Die Sozialphilosophin Eva von Redecker verwendet für diese eigentümliche Form des andauernden gegenstandslosen Eigentumsanspruchs im Kapitalismus den Begriff „Phantombesitz“ (REDECKER 2020: 34). Es ist der Besitzanspruch, der zurückbleibt, wenn jemandem etwas gegen den eigenen Willen und ohne Verständnis über dessen Vollzug entbehrt wurde. Er wirkt „[w]ie ein Schmerz an einer leeren Stelle, dort, wo früher ein Glied war, dass man kontrollieren konnte“ (REDECKER 2020: 34) und in Form von „gegenstandslosen Herrschaftsansprüche[n] bestehen“ (REDECKER 2020: 34) bleibt. Was abstrakt klingt, offenbart sich in der Normalität des Kapitalismus. Denn wann immer dieser Schmerz sich intensiviert und der exstirpierte Besitzanspruch als Konsequenz aktiv eingefordert wird, vollzieht er sich mit Hilfe gewalttätiger Mittel, die sich z.B. in der ausufernden strukturellen Gewalt gegenüber Frauen zeigen (vgl. REDECKER 2020: 36; O'BRIEN 2019b: 411f). Darüber hinaus existiert er in einer immerwährenden Realität, in der exproprierte Subjekte dazu gezwungen sind, sich als Besitzer*innen ihrer Selbst zu Markte zu tragen. Daher kann die Idee des Privateigentums nicht allein auf die dingliche Ebene und ihre formale Existenz reduziert werden, sondern muss als ein umfassender, die gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Beziehungen strukturierender Modus verstanden werden, der sich in einem historischen Prozess selbst zur unbestrittenen Maxime aller Relationen erhob. Ich postuliere, dass er als solcher auch für die familiären Beziehungen und ihre Charakteristika formgebend ist und sie auf vermeintlich positive Weise als eine stabile, liebevolle und glückliche Seinsweise manifestiert, während sie in ihrem Kern vor allem ein isoliertes Eigentumsverhältnis darstellt (vgl. HARDT 2020: 65; KOLLONTAI 2022a: 121). Der Preis, den die Familienangehörigen dafür bezahlen, ist die Aneignung ihrer Leben im Sinne der Überführung in starre familiäre Verhältnisse und der damit einhergehenden sozialen Einhegung, die nicht selten auch Nährboden für destruktive Verhaltensweisen bietet.

Im Angesicht der beschriebenen Ableitung muss die Beziehung von Eltern und Kindern, die konstitutives Element jeder Familie darstellt, über das herkömmliche Verständnis als fürsorgliche, natürliche und schützenswerte Beziehung hinaus vor allem als hierarchisch asymmetrisch geordnete Machtstruktur verstanden werden, die mit einer außerordentlichen Exklusivität ausgezeichnet ist. Der wünschenswerte Auswuchs der familiären Beziehung in Form von Solidarität nimmt damit einen eigenartigen Modus an – denn in Wahrheit ist sie bloß „Hierarchisierung nach erblicher Zugehörigkeit“ (REDECKER 2020: 228). In diesem Sinne gewährt der „Akt der Autor:innenschaft [...] den Autor:innen Eigentumsrechte an »ihren« Nachkommen – *Elternschaft*“ (LEWIS 2023: 14f; Herv. i. O.). Jene Eigentumsansprüche werden formell als Sorgerecht abgeschwächt, können unter offizieller Einhaltung der Rechte von Kindern hinter verschlossenen Türen jedoch eine Willkürlichkeit in Bezug auf deren Ausformulierung annehmen, die wiederum eng mit der sozialen Verortung der Familienmitglieder verknüpft ist – die bereits dargestellten Zahlen zeigen dies zu Genüge. Notwendige staatliche Eingriffe sind zwar möglich, etwa die Inobhutnahme bei starker Gefährdungslage des Kindeswohls, doch sind sie immer bloß retrospektiv in dem Sinne, dass die Gefährdung bereits real sein muss, um den Entzug zu rechtfertigen (vgl. § 42 Absatz 1 SGB VIII). Zeitgleich wird den Eltern durch ihr Dasein als Erzeuger*innen menschlichen Lebens auch die „exklusive Verantwortlichkeit für das Leben des Kindes“ (LEWIS 2023: 15) aufgebürdet und dies „sogar als ein *schönes Erlebnis* für alle Beteiligten“ (LEWIS 2023: 15f; Herv. i. O.) dargestellt. In der Aufwertung dieser Reduktion ist die Annahme verborgen, dass sowohl Kinder als auch Eltern von der Begrenzung des familiären Kreises profitieren und sie niemals bereuen würden (vgl. WEEKS 2021: 443). Die Annahmen unterliegen wiederum vergeschlechtlichten Prinzipien, die flüchtende oder fremdgehende Väter z.B. wesentlich weniger stark bestrafen als untreue „Rabenmütter“, die nicht nur ihre Kinder, sondern auch ihr Frausein als private Sorgearbeiterinnen, verraten würden. Diese Annahmen verschließen zudem die Augen vor dem Maß der Destruktivität, die familiäre Beziehungen aufgrund ihrer Konzeption als vermeintlich private Angelegenheit annehmen können (vgl. WEEKS 2021: 440).

Die gesellschaftliche Unausweichlichkeit des familiären Zusammenschlusses offenbart sich dabei im vollendeten Grad ihrer Naturalisierung. Es ist schlichtweg zu einer gottgegebenen Wahrheit geworden, dass die singulärste aller Formen *der* Familie aus zwei glücklichen Eltern und einer gewissen Zahl von gleich geliebten Kindern besteht. An Orten, an denen die Fehlbarkeit dieser Wahrheit offensichtlich wird, erscheint sie als das Scheitern individueller Familienmit-

glieder, nicht jedoch als Indiz für die Fehlbarkeit *der* Familie. Die Abstrusität dessen wird z.B. deutlich, wenn Kathi Weeks in Anlehnung an die Arbeit von Stevi Jackson und Sue Scott fragt, warum wir die Prinzipien der Monogamie nicht auf Freund*innenschaften oder Beziehungen zu mehreren eigenen Kindern übertragen (vgl. WEEKS 2021: 445). Die Antwort darauf ist kurz: Weil es schlichtweg keinen Sinn ergibt, die Fülle möglicher Beziehungen und Unterstützungsmöglichkeiten nicht anzunehmen. Einige wenige materialistische Kritiker*innen wollen deshalb mit dieser Exklusivität brechen, indem sie den Zwang jener Beziehungen aufheben. Dabei verbleibt die Aufhebung der Exklusivität nicht im Rahmen eines liberalen Horizonts, in dem lediglich die Abhängigkeit von *der* Familie problematisiert wird, während die Fragen der alternativen Sorgeorganisation ausgelassen werden und Horrorfantasien in Bezug auf Kindeswohl sprießen. Statt Freiheit zum Selbstzweck zu erheben und der Interdependenz des gesellschaftlichen Seins abzuschwören, plädieren sie für die Etablierung einer gesellschaftlichen Grundlage der Sorge, auf Basis derer Subjekte wählen können, von wem sie individuell abhängig sein möchten und dem personifizierten Eigentumsverhältnis dadurch mit bejahender Solidarität begegnet wird.

Sophie Lewis etwa entwirft in ihrem Werk »Full Surrogacy Now. Feminism Against Family« in Anlehnung an kommunistische, feministische und queere Theoretiker*innen die Utopie einer „Gestational Commune“ (LEWIS 2021: 26), die sich aus der Abschaffung *der* Familie erhebt und dem folgenden Duktus unterliegt: „Where pregnancy is concerned, let every pregnancy be for everyone“ (LEWIS 2021: 26). Es mag auf den ersten Blick irritierend wirken, Schwangerschaft zu einem allgemeinen Gut zu erheben. Doch offenbart dieser Vorschlag eine Welt, in der die Exklusivität der familiären Beziehung einem andauernden Verantwortungsbewusstsein und ausufernder Sorge weicht. Die Stärke dieses Entwurfs liegt gerade darin, dass nicht die gesamte familiäre Beziehung paternalistisch destruiert wird, sondern deren Ausschließlichkeit im Sinne des verkörperten Eigentumscharakters (vgl. REDECKER 2020: 229). Einen anderen Ansatz stellt das Prinzip der Genoss*innenschaft dar, welche hervorhebt, dass aus einem gesellschaftlichen Miteinander, trotz individueller Differenzen, immer ein Verantwortlichsein in Bezug auf die Erreichung geteilter Ziele hervorgeht (vgl. DEAN 2020: 17). Die Politikwissenschaftlerin Jodi Dean benennt in diesem Sinne deutlich, dass Menschen sich „nicht auf familiäre oder vergelechtlichte Beziehungen als Norm der Interaktion beziehen“ (DEAN 2020: 43) müssen, sondern diese Prinzipien selbstbestimmt durch „Solidarität und Genossenschaftlichkeit“ (DEAN 2020: 43) ersetzen können. Ein Kampf gegen *die* Familie muss sich daher als Kampf gegen die verkörperten Eigentumsbeziehungen und für geteilte Beziehungsweisen verstehen.

6.5. Familie und (Re-)Produktion von Geschlecht

Die Familie wird oftmals als die Keimzelle der Gesellschaft verstanden. Der Begriff der Keimzelle impliziert eine gewisse Temporalität, die eng mit ihrer Iteration verbunden ist. In der eukaryotischen Zellteilung von Menschen, Tieren und Pflanzen verschmelzen bis auf wenige Ausnahmen zwei differente haploide Gameten, also Keimzellen, im Prozess ihres Seins zu einer singulären diploiden Zygote, die Grundvoraussetzung für den potenziellen Beginn eines heranwachsenden Organismus darstellt (MADIGAN et al. 2013: 281f). Die Temporalität der Keimzelle drückt sich dabei in einem andauernden Prozess des Heranwachsens vom Elementaren zum Komplexen aus. Die Implikation dieser temporalen Konzeption der Keimzelle ist ihre Iteration, denn der Prozess des Heranwachsens ist im Wesentlichen zyklisch entworfen. Als fortpflanzungsfähige Zelle ist es ihre Aufgabe, das Leben zu reproduzieren – ebenso wie es Aufgabe *der* Familie zu sein scheint, den Menschen als Gattungswesen zu reproduzieren. Doch wie bereits erläutert, kann diese Iteration innerhalb gesellschaftlicher Realitäten nicht auf eine singulär-somatische Ebene reduziert werden (vgl. Kapitel 6.4.). Reproduktion im gesellschaftlichen Sinne meint nie nur die physische Wiederholung, sondern immer auch die Reproduktion gesellschaftlicher Mechanismen und Strukturen, die Stabilität versprechen und gesellschaftliches Sein ermöglichen. Gedüngt vom nährstoffreichen Boden der vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse, sprießen in *der* Familie Subjekte heran, die unweigerlich Teile des Bodens in sich aufnehmen – soweit zur unausweichlichen Ordnung der Dinge. Es wird allerdings problematisch, wenn der Boden verdorben ist und die Keime, die daraus hervorgehen, dieses Verderben in sich fortleben lassen. Auf einer Mikroebene reproduziert *die* Familie jene gesellschaftlichen Strukturen, die sie hervorbringt. Dieses Verderben hat deshalb eine Vielzahl von Facetten, die miteinander verwoben sind. In Anbetracht der limitierten Länge dieser Arbeit möchte ich mich hierbei auf eine zentrale Facette beschränken: Geschlecht.

Eine der wohl größten Errungenschaften feministischer Bewegungen des 20. Jahrhunderts ist die grundlegende Erkenntnis, dass Geschlecht das Produkt konkreter sozialer Verhältnisse darstellt und sich somit verändert (MEIBNER 2008: 2f). Simone de Beauvoirs berühmter Satz „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ (BEAUVOIR 1988: 344) fasste diese Idee in wenigen Worten auf und stieß eine Entwicklung an, die sich seitdem gegen konservative und rechte Rhetoriken immer weiter in die Mitte der Gesellschaft durchschlägt. *Die Familie* hingegen verbleibt weitestgehend in der alten Logik – das ist kein Zufall. Denn neben der Rhetorik *der* Fami-

lie als Keimzelle der Gesellschaft, die bereits auf binäre und biologistische Vorstellungen zurückgreift, kann die Familiengründung auch als Initiation eines lebenslangen Prozesses verstanden werden, in dem geschlechtsstereotype Verhaltensweisen und Arbeitsteilungen durch die Eltern-Eltern-Kind-Beziehung manifestiert werden (vgl. HELFFERICH 2017: 189f). Rückwirkender Auswuchs dieser Manifestation ist z.B. die Charakterisierung der Frau als privates, sorgendes und emotionales Wesen, die deswegen zum Muttersein und Sorgearbeiter*innensein befähigt ist und ihre Arbeit aus Liebe vollzieht (vgl. BARRETT & MCINTOSH 1991: 86). Angetrieben vom gesellschaftlichen Wandel und den Bemühungen der feministischen Bewegungen haben sich Geschlechterrollen und familiäre Realitäten zwar verflüssigt, doch noch immer reproduziert *die* Familie, „durch ihren Konservatismus und Traditionalismus charakteristisch“ (ŠOLCOVÁ 1969: 75) nicht nur das Leben, sondern ebenso strukturell die vorherrschenden Geschlechterrollen.

Während der Gender Care Gap in deutschen Paarhaushalten ohne Kinder im Durchschnitt bei 35,7 % liegt, steigt er mit der Geburt von Kindern auf 83,3%, vor allem auf Grund der notwendigen Kinderbetreuung (vgl. KLÜNDER 2017: 18ff). Diese Mehrarbeit wird zumeist von Frauen verrichtet, die sich dadurch wiederum zeitlich in Bezug auf ihre Lohnarbeit einschränken müssen und finanziell abhängig werden. Erkenntlich wird dies auch in der Aufteilung der Elternzeit. 2022 befanden sich 45,2% aller Mütter und nur 3% aller Väter, deren jüngstes Kind unter drei Jahren alt ist, in Elternzeit (vgl. DESTATIS o.J.b). Und auch im wachsenden Alter der Kinder schwächt sich diese Ungleichheit nicht ab. 2022 gingen 93,4% der Väter und nur 37% der Mütter im Alter von 20 bis 49 Jahren mit schulpflichtigen Kindern einer Vollzeiterwerbstätigkeit nach (DESTATIS o.J.a). Es liegt in der Natur der Zahlen, dass sie sich der Intelligibilität des Menschlichen entziehen. Doch was sie dissimulieren, sind divergierende Lebensrealitäten, die sich anhand von vergeschlechtlichten Verhältnissen materialisieren und somit *qua* Geschlecht überindividuelle Rahmen der Entfaltung von z.B. Zeit, Arbeit, Sorge und Sicherheit installieren. *Die* Familie wirkt auch als einer der zentralen „Erfahrungsort[e] von Geschlechterbeziehungen“ (MICUS-LOOS 2003: 2), in dem Familienmitglieder „noch immer unausweichlich mit einer geschlechtsspezifischen Sozialisation und intersubjektiven Erfahrungen wie mit der Entwicklung geschlechtstypischer Interessen und Fähigkeiten“ (MICUS-LOOS 2003: 2) konfrontiert werden. Zwar hat sich das Korsett der Geschlechterrollen in den vergangenen 70 Jahren fundamental geweitet, und auch die Vielfalt von differenten Familienkonstellationen wächst stetig an, sodass davon auszugehen ist, dass gezielte geschlechtsspezifische Sozialisation rückläufig ist. Dennoch existiert sie und kann sich in extremen Fällen etwa in geschlechtsspezifischer Gewalt oder Ver-

weigerung einer Transition von Kindern und Jugendlichen äußern, die wiederum krampfhaft die heteronormative und patriarchal strukturierte Gesellschaftsordnung bestätigt (vgl. O'BRIEN 2019b: 415f). Darüber hinaus verläuft die Herstellung von Geschlecht „in Familien weitgehend automatisiert und unbewusst“ (MICUS-LOOS 2003: 3) und unterliegt damit auch impliziten und subliminalen Interaktionen zwischen Eltern und Kindern. Grundsätzlich ist dabei zu beachten, dass neben *der* Familie auch eine Vielzahl weiterer gesellschaftlicher Orte und Räume Einfluss auf die Konstitution der Geschlechtlichkeit von Kindern nimmt. Doch insbesondere die frühe Kindheit ist in der Regel von einer starken Abhängigkeit von *der* Familie geprägt und in Anbetracht der Exklusivität der familiären Organisationsform als gesellschaftliches Schicksal kann sie als eine der zentralen und unausweichlichen Keimzellen der (Re-)Produktion von heteronormativen Geschlechterrollen verstanden werden.

Während konservative und traditionalistische Argumentationen die gesellschaftliche Ungleichheit der Geschlechter auf eine vermeintlich natürliche Ungleichheit zurückführen und romantisieren, stellen Feminist*innen spätestens seit der Mitte des letzten Jahrhunderts heraus, dass biologistische Argumentationen vom Kopf auf die Füße gestellt werden müssen. Demnach ist es nicht die natürliche Veranlagung, die die Rollenverteilung bestimmt, sondern umgekehrt die Rollenverteilung, die mit vermeintlichen Veranlagungen der Geschlechter verklärt und naturalisiert wird (vgl. HELFFERICH 2022: 160). Materialistische Feminist*innen schließen sich dieser Beobachtung an und ordnen die Gründe für die Entwicklung dieser Geschlechterrollen in einen historischen Prozess ein. Dadurch wird nicht nur die Argumentation auf den Kopf gestellt, sondern auch der Ort verlagert, an dem der Kampf gegen die Herstellung von Geschlechterrollen stattfinden muss. Mariarosa Dalla Costa stellt 1972 in „Die Macht der Frauen und der Umsturz der Gesellschaft“ fest, dass es die Entwicklung des Kapitals war, die „die Ausschließung all derer aus dem Haus [zur Folge hatte], die *nicht gebären* und *denen, die für Lohn arbeiten, nicht zu Diensten sind*“ (DALLA COSTA 2022: 39; Herv. i. O.). Wie so häufig richtet sich damit erneut der Blick auf das Phänomen der (Sorge-)Arbeit.

Orthodoxe Marxist*innen behaupteten, diesem Dilemma entkommen zu können, indem sie die Befreiung der Frau mit ihrer ökonomischen Freiheit und der Technisierung der Hausarbeit gleichsetzen – der Weg der Emanzipation ist der Weg des schuftenden Proletariers. Das generische Maskulinum ist dabei nicht als Tippfehler zu verstehen, sondern als Indiz für die Tendenz des „androzentrische[n] Universalismus“ (ADAMCZAK 2021: 162), im Sinne einer Abwertung

von Weiblichkeit, die Bini Adamczak in ihrem Rückblick auf das postrevolutionäre Russland attestiert (vgl. ADAMCZAK 2021: 162). Aus einer zeitgenössischen Perspektive wirkt eine derartige Argumentation ohnehin wie eine Farce und, wie Silvia Federici es sagt, „mag [Lohnarbeit] eine Notwendigkeit sein, sie kann aber keine politische Strategie sein“ (FEDERICI 2020: 82). Schließlich ist es inzwischen kein proletarisches Merkmal mehr, sondern größtenteils eine fundamentale Voraussetzung, dass Frauen Lohnarbeit nachgehen und die Frage der Sorgearbeit trotzdem unbeantwortet ist – die vollendete Emanzipation bleibt aus. Materialistische Feminist*innen haben dies bereits in den 70er Jahren vorweggenommen, als sie festhielten, dass die „Sklaverei des Fließbands [...] keine Befreiung von der Sklaverei des Spülbeckens“ (DALLA COSTA 2022: 53) mit sich ziehen würde und somit auch nicht dem Ende der Reproduktion von Geschlechterrollen zuträglich sein kann. Stattdessen rufen sie in antikapitalistischer Manier zu einem kollektiven Kampf um die Reproduktion auf, dessen Objekt die Kontrolle der materiellen Grundlagen der Reproduktion selbst ist. Auf der Basis und im Prozess dessen können kollektiv neue Formen des Miteinanders und der Sorgeorganisation außerhalb der Logik des Kapitals entwickelt werden. Aus familienabolitionistischer Perspektive steht „die Familie als durch Rollendressur aufrechterhaltene[r] Schrumpfkommunismus“ (REDECKER 2020: 226; Herv. d. V.) der Kreation eines derartigen Miteinanders antagonistisch gegenüber. Die Keimzelle der Gesellschaft muss den Bemühungen zum Opfer fallen, um der Reproduktion von Geschlecht und anderen entgegenzuwirken und damit den Raum für alternative Beziehungsweisen und Organisationsformen der Sorge zu befreien.

In Anlehnung an das Zitat von Simone de Beauvoir stellt der französische Philosoph und Soziologe Didier Eribon in seinem „hontologische[n]“ (ERIBON 2021: 38) Werk »Gesellschaft als Urteil« fest, dass Menschen als gesellschaftliche Wesen sehr wohl als vergeschlechtlichte zur Welt kommen. Die Ordnung der sozialen Matrix geht der Existenz des Individuums voraus, und in diesem Sinne ist die Geburt nicht bloß ein räumliches Überschreiten einer Grenze von einem Inneren in ein Äußeres, sondern zur gleichen Zeit auch der Beginn der gesellschaftlichen Insription, im Rahmen derer sich das Äußere in das Innere einschreibt (vgl. ERIBON 2021: 69). Daher beginnt der Prozess der Vergeschlechtlichung nicht erst *post partum*, sondern ist ein unvermeidlicher Teil der menschlichen Existenz – er ist *a priori*, nicht *a posteriori*. Innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung geht das Geschlecht dem Sein voraus. Jene Beobachtung nimmt Eribon jedoch nicht zum Anlass, der Resignation zu verfallen und dem eigenen gesellschaftlichen Schicksal zu erliegen. Stattdessen nimmt er die Unausweichlichkeit des vergeschlechtli-

chenden Seins zum Anlass, im Sinne eines andauernden emanzipatorischen Aktes gegen jenen Prozess anzukämpfen, wobei „die Praxis der Emanzipation – der unmöglichen, unerreichbaren Emanzipation – [darin] besteht [...], so wenig wie möglich Mann oder Frau zu werden, das heißt, sich der Reproduktion der zugewiesenen Identität mit ihren stereotypen Rollen zu widersetzen“ (ERIBON 2021: 69). Jegliche emanzipatorische Praxis ist somit stets auch „persönliche[n] Aske- se, durch die man sich selbst verwandelt“ (ERIBON 2021: 69), doch sie greift auch darüber hin- aus, in dem sie sich an den gesellschaftlichen Institutionen und deren Politiken abarbeitet. Ein Kampf gegen *die* Familie als Ort und Prozess der (Re-)Produktion von Geschlecht muss sich daher zugleich auf der individuellen und subjektiven Ebene wie auch auf der kollektiven und gesellschaftlichen Ebene in Form einer andauernden emanzipatorischen Praxis materialisieren.

6.6. Das Bestehende, das bestehen bleibt

Familistische Politiken, die alternative Formen des Kollektiven einschränken oder verunmögli- chen und immerzu Familienlosigkeit erzwingen; gesellschaftliches Schicksal, das sicherstellt, dass die Positionen innerhalb des sozialen Geflechts und des Produktionsprozesses langfristig bestehen bleiben; exklusive familiäre Beziehungen, die nach dem Prinzip des kapitalistischen Eigentums bzw. dessen Abwesenheit im Sinne des Phantombesitzes organisiert sind; familiäre Konstellationen, die als Ort und Prozess der (Re-)Produktion von Geschlecht und Aufrechterhal- tung des Widerspruchs von Produktion/Reproduktion fungieren. All jene Phänomene vereinen sich aus materialistischer Perspektive in *der* Familie. Entgegen der Strukturierung der vorange- gangenen Unterkapitel sind die dargelegten Analysen keinesfalls als voneinander getrennte und festgeschriebene Einheiten zu verstehen. Die Vereinzelung der Argumente, im Sinne der von mir vorgenommenen Separierung, ist Produkt einer Abstraktion, die sich in der gelebten Realität nicht wiederfinden lässt. Dort kumulieren sie vielmehr in einem komplexen und undurchsichti- gen System, auf das ich in diesem Kapitel schlussendlich wieder zurückkehren möchte.

Das gesellschaftliche Ineinandergreifen jener Prozesse und Phänomene führt dazu, dass das *Be- stehende bestehen bleibt*. Eine recht abstrakte Formulierung, die Passivität impliziert und zu- gleich einer Redundanz zu unterliegen scheint – dem ist jedoch nicht so. Das Bestehende ver- mittelt bereits die Implikation des Bestehenbleibens, doch in Anbetracht der gesellschaftlichen Mechanismen, die sich stetig aneinander abarbeiten, Friktion produzieren und die Tendenz ha- ben, sich zu wandeln, ist Bestehenbleiben ein aktiver Akt im Verborgenen. Das Bestehende, das

bestehen bleibt, ist somit die Konsequenz einer aktiven Stabilisierung. In Bezug auf *die* Familie materialisiert sich das Ineinandergreifen der genannten Prozesse in ihrer Funktion als Sorgeinstitution – allerdings im doppelten Sinne. Denn *die* Familie sorgt nicht nur für die Reproduktion des Menschen und seiner Arbeitskraft und eröffnet damit einen vermeintlich natürlichen Rahmen, für den die alltägliche Ausbeutung des eigenen Körpers zum notwendigen Übel wird. Sie sorgt innerhalb dieses Prozesses auch für die Reproduktion des Kapitalismus und der Logik der Akkumulation an sich. Anders gesagt: *Die* Familie, „genau diese Familie [ist] die hauptsächliche Stütze der kapitalistischen Organisation“ (DALLA COSTA 2022: 54) und muss daher als stabilisierende Instanz verstanden werden, die die Bedingungen herstellt, die den Kapitalismus existieren lassen.

Wie zu vermuten, bleibt eine derartige Instrumentalisierung der Sorge nicht folgenlos. Um bloß der Stabilisierung dienen zu können, muss Sorge in ihrer schöpferischen Potenzialität beschnitten werden. Im Kapitalismus existiert Sorge daher vorrangig als unsichtbare Reproduktion der Arbeitskraft, die sich komplementär zur sichtbaren Produktion verhält. In diesem eingegrenzten Modus ist Sorge nicht weniger begehrenswert, aber die Materialisierung des Begehrens hat keinen Raum, um sich auszuweiten. Abseits der kapitalistischen Einhegung der Sorge, als von ihrer Funktionalisierung befreite Reproduktion, kann sie jedoch zu einem immerwährenden Modus des Seins heranwachsen und sich ausweiten, um sich, wie Federici es so vielversprechend formuliert, „in eines der befreiendsten und kreativsten Experimentierfelder für zwischenmenschliche Beziehungen [zu] verwandeln“ (FEDERICI 2020: 84). Die Entfaltung der Logik der Sorge wäre ein andauernder Prozess, in dem Wiederholung und Kreation, äquivalent zu Reproduktion und Produktion, keinem Widerspruch mehr unterliegen und ineinander verschmelzen. Soweit die postfamiliäre Imagination, zu der ich im nächsten Kapitel noch einmal kommen werde.

Vor allem materialistische Feminist*innen haben in den letzten Jahrzehnten, trotz enormer Widersprüche orthodoxer Linker, deutlich gemacht, wie kolossal die Bedeutung *der* Familie für die Aufrechterhaltung des Status quo ist. Dabei blieb es nicht allein bei der folgenlosen analytischen Einsicht, sondern sie entfaltete sich auch in der Forderung der daraus hervorgehenden Konsequenz: Familienabolitionismus. So sagte die Schwarze, lesbische Aktivistin und Dichterin Pat Parker 1983 in ihrer Rede auf der Konferenz »Basta! Women's Conference on Imperialism and Third World War« in Oakland, dass „the nuclear family is the basic unit of capitalism and in order for us to move to revolution it has to be destroyed. And I mean destroyed. [...] As long as

women are bound by the nuclear family structure we cannot effectively move toward revolution. And if women don't move, it will not happen" (PARKER 2002: 272). Und auch Mariarosa Dalla Costa hielt fest, dass „die Revolution auch in Zukunft auf einem Bein weiter[hinkt] und [...] einen *grundlegenden Widerspruch innerhalb des Klassenkampfes, einen Widerspruch, der funktional zur kapitalistischen Entwicklung ist*" (DALLA COSTA 2022: 54; Herv. i. O.) verewigt und verschärft, wenn *die* Familie nicht als das erkannt wird, was sie ist. Wie aber kann dieses revolutionäre Vorhaben gelingen?

Marx und Engels vertreten im »Manifest der kommunistischen Partei« die simple Annahme, dass die „Familie der Bourgeois [...] natürlich weg[fällt] [...] mit dem Verschwinden des Kapitals" (MARX & ENGELS 2020: 69). Eine derartig sequentielle Vorstellung bedient lediglich das Paradigma des Haupt- und Nebenwiderspruchs und lässt den Anschein erwecken, als würde die Abolition *der* Familie sich in einem automatischen Prozess ohne Zutun vollziehen. Es mag verlockend klingen, prophezeit zu bekommen, dass sich Gesetzmäßigkeiten historischer Gesellschaftsentwicklungen in scheinbar evolutionärer Weise mit der Zeit allein entfalten werden. Doch an das Schicksal zu appellieren, sei es das gesellschaftliche oder das Schicksal an sich, und die Hände wartend im Schoße zu falten, hat noch nie funktioniert – Geschichte schreibt sich nicht von selbst. Und doch haben Marx und Engels in ihrem „natürlichen" Schulterschluss einen wesentlichen Punkt identifiziert – die Abolition *der* Familie und die Überwindung des Kapitalismus sind zwei Phrasen für das gleiche Vorhaben. Deswegen ist es von Relevanz, dass die Abschaffung *der* Familie und des Kapitalismus in einem verbundenen Prozess vonstatten gehen, in dem die Abschaffung *der* Familie ebenso zur Abschaffung des Kapitalismus beiträgt wie die Abschaffung des Kapitalismus zur Abschaffung der Familie.

Schlussendlich scheitert dieser Versuch jedoch an dem, was der verstorbene britische Philosoph und Kulturkritiker Mark Fisher „kapitalistischer Realismus" nennt: „[D]as weitverbreitete Gefühl, dass der Kapitalismus nicht nur das einzig gültige politische und ökonomische System darstellt, sondern dass es mittlerweile fast unmöglich geworden ist, sich eine kohärente Alternative dazu überhaupt *vorzustellen*" (FISHER 2013: 8; Herv. i. O.) . Die Quintessenz dieses Phänomens beschreibt der US-amerikanische Marxist Frederic Jameson in dem kurzen und doch vielsagen- den Satz, dass „[s]omeone once said that it is easier to imagine the end of the world than to imagine the end of capitalism" (JAMESON 2003: 76). Sophie Lewis fügt hinzu, dass es womöglich einfacher sein mag, „sich das Ende des Kapitalismus vorzustellen, als das Ende der Familie“

(LEWIS 2023: 16). Folgen wir dieser Aneinanderreihung von möglichen Imaginationen, so scheinen sowohl der Kapitalismus, als auch *die* Familie dem Ende der Welt zum Opfer zu fallen – eine gelinde gesagt pessimistische Vision. Doch was bringt diese Einfachheit bzw. diese Schwere der Imagination hervor?

Karl Marx erkannte bereits vor 175 Jahren, als er „Das Kapital“ veröffentlichte, dass es notwendig ist, „die kapitalistische Produktionsweise und die ihr entsprechenden Produktions- und Verkehrsverhältnisse“ (MARX 1962b, MEW 23: 12) zu verstehen, um sie verändern zu können. Im Laufe seines Lebens beschwor er zudem „das Gespenst des Kommunismus“ (MARX & ENGELS 2020: 41) als skizzenhafte Zukunftsvision, deren Realisierung die proaktive Anwendung eben jenes Wissens durch die gegenwärtigen Subjekte bedurfte. Ich möchte diese beiden Prozesse als zwei Seiten derselben Medaille verstehen, in deren Wesen das Verständnis des Gegenwärtigen ebenso von größter Notwendigkeit ist wie die Skizzierung des Zukünftigen. Wollen wir die Stützen einer Brücke sprengen, sollten wir zumindest eine Idee davon haben, wie wir das Tal in Zukunft queren können. Nicht anders verhält es sich mit der Familie, dem Kapitalismus und der Schwere, sich ihr Ende vorzustellen. Wissen über *die* Familie und das Kapital existiert bereits – diese Arbeit ist Ausdruck dessen. Schlussendlich ist dieses Wissen jedoch von kleinstem Wert, wenn es nicht auch Anwendung findet. Aus materialistischer Perspektive ist die emanzipatorische Konsequenz der Erkenntnis *der* Familie ihre Abolition. Die Frage ist dabei vorerst nicht, wie die Abolition gelingen kann, sondern vielmehr, was ihr folgt. Was würde es heißen, *die* Familie nicht zu brauchen? Welche begehrenswerten Zukünfte erwarten uns? In den nachfolgenden Kapiteln möchte ich mich diesen Fragen widmen. Dafür wird es vorerst unumgänglich sein, einige Worte zur herkömmlichen Revolutionstheorie zu verlieren, um eine Kritik an der emblematischen Bilderlosigkeit materialistischer Revolutionsverständnisse zu üben und der Imagination als Bestandteil des revolutionären Vorhabens einen Platz einzuräumen.

7. Familienabolitionismus als revolutionäres Vorhaben

„Die Familie ist ein Schild, zu dem Menschen berechtigterweise gegriffen haben, um einen Krieg zu überleben. Wenn wir uns nicht vorstellen können, diesen Schild jemals niederzulegen, haben wir vielleicht vergessen, dass der Krieg nicht ewig andauern muss.“
(LEWIS 2023: 47)

In der kapitalistischen Gegenwart sind Krisen ein immanenter Bestandteil des Alltags, und wenn sie akut auftreten, etwa in Form einer Pandemie, so „sind es paradoxerweise unsere Knapphei-

ten, an die wir uns klammern wollen, damit sie uns nicht weggenommen werden” (LEWIS 2023: 100). Sich angesichts dessen mit voller Wucht in den Schild *der* Familie zu lehnen, ist logische Konsequenz. Doch es gibt diverse Optionen, die dazu führen können, dass wir den Schutz unseres Schildes ablegen. Wir könnten es in Anbetracht der Unausweichlichkeit unserer Lage mit einem resignierten Todeswunsch tun. Wir könnten es aus einem vollkommenen Vertrauen darin tun, dass die Pfeile uns nicht treffen werden. Oder wir könnten es tun, weil das, was uns potenziell erwarten könnte, eine Zukunft ist, für die es sich kollektiv lohnt, das reale Risiko einzugehen. Die ersten beiden Optionen sind Ausdruck des absoluten Defätismus und der naiven Leichtgläubigkeit – die letzte hingegen eine Frage der Überzeugung und ihrer materiellen Ausgestaltung. Ich möchte die These aufstellen, dass die herrschende Konzeption der Revolution, die von materialistischen Theoretiker*innen geprägt ist, der dritten Option diametral gegenübersteht. Denn jenes Verständnis der Revolution verhindert, dass wir bereits in der Gegenwart ein Bild von der wünschenswerten Zukunft skizzieren können. In Anbetracht dessen bleibt die Revolution als Herstellung der begehrten Zukunft bloß eine romantisierte Negation des Bestehenden und verhält sich antithetisch zum Konservatismus, der die begehrte Zukunft in der idealisierten Affirmation der Vergangenheit manifestiert. Ich möchte in den nachfolgenden Unterkapiteln den Vorschlag machen, das Revolutionäre nicht einfach als Negation des Gegenwärtigen, sondern als Affirmation des Zukünftigen zu interpretieren. Dafür bedarf es konzeptioneller Reevaluierungen des zeitgenössischen Verständnisses auf temporaler und räumlicher Ebene, die ich in Begleitung von Bini Adamczaks und Eva von Redeckers Denken vornehmen möchte. Schlussendlich möchte ich innerhalb dieses Versuches auch einen Fokus auf Imagination als revolutionäres Mittel legen, da sie uns dabei helfen kann, die dritte Option zu erwägen. Denn wenn wir die Schilde im selben Moment, inspiriert von dem, was kommen könnte, ablegen, können wir davon ausgehen, dass die Möglichkeit, von einem Pfeil getroffen zu werden, signifikant sinkt. Das heißt nicht, dass es ausgeschlossen ist, doch wir können uns sicher sein, dass wir in Hände fallen, die sich nicht länger an den Griffen ihrer Schilde festkrallen, sondern sich sorgend um die Verpflegung unserer Wunden kümmern. Der erste Schritt in diese Zukunft besteht mit Sicherheit nicht in der direkten Abolition *der* Familie, aber die Skizzierung der postfamiliären Möglichkeit, das Aufreißen eines Horizonts und die Dechiffrierung seiner Zusammensetzung, verändern die Intelligibilität und schaffen Raum für die Entwicklung jenes ersten Schrittes, der sich rückwirkend als solcher herausstellen wird.

Ich möchte kurz anmerken, dass sich ab diesem Moment in der vorliegenden Arbeit auch der Modus der Arbeit verschiebt. Bisher habe ich mich mit der Darstellung realer Verhältnisse von Sorge, *der* Familie und Argumenten für ihre Abolition beschäftigt. Diese Verhältnisse sind von Zahlen und Worten gestützte Realitäten, die in diesem Moment empirisch und faktisch existieren. Die nachfolgenden Kapitel schreibe ich hingegen in dem Bewusstsein, dass sie zu Teilen spekulativer Natur sind und sich Thematiken annähern, die außerhalb des empirischen Raumes liegen. Wie bereits erläutert verfolgt diese Verschiebung in ihrem Verhältnis zur Gänze dieser Arbeit das Ziel, Wissenschaft nicht nur als retrospektive Momentaufnahme zu praktizieren, sondern immer auch als situierte spekulative Praxis, die auf einem epistemologischen Pluralismus fußt und Theorie und Praxis als zwei Seiten der gleichen Medaille betrachtet (vgl. Kapitel 2).

7.1. Revolution in der doppelten Sackgasse

„Solange Kommunismus eine Welt ist, in der Kommunistinnen nicht leben können, sollte es jedenfalls nicht verwundern, wenn sie wenig Anstalten machen, ihn zu erreichen.“
(ADAMCZAK 2021: 55)

In Anbetracht der überwältigenden Gewalt, deren Abwendung Grundlage aller notwendigen Veränderungen ist, und der ihr gegenüberstehenden allgegenwärtigen Ohnmacht, die eben jener Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse im Wege steht, erscheint das Vorhaben des Familienabolitionismus durch simple Reformen unerreichbar. Was bleibt, ist die Revolution als einziges hinreichendes Mittel. In ihr kristallisiert sich das Begehren als Resultat der anhaltenden Unterdrückung richtungsweisend: Als „*Lokomotiven der Geschichte*“ (MARX 1960b, MEW 7: 85; Herv. i O.) sind Revolutionen der Aufbruch in die bessere Zukunft. Doch insbesondere in der gesellschaftlich überlieferten Auffassung und Praxis der Revolution spiegeln sich zahlreiche Problematiken wider, die unweigerlich auch dazu beigetragen haben, dass sie rückblickend scheitern mussten. Wie in dem berühmten Gemälde „*La Liberté guidant le peuple*“ des französischen Malers Eugène Delacroix werden die westlichen Erzählungen der Revolution von einem bis an die Zähne bewaffneten, zum größten Teil männlichen Mob bestimmt, der mit heroisch erhobenem Haupt, vom blutigen Sieg berauscht, über Kadaver der Feinde in Richtung einer glorreichen Zukunft stolziert. Ihnen voran die selbstverständlich halbnackte und imaginierte, Nationalfahnen schwenkende Ikone des heutigen französischen Nationalstaates (vgl. DELACROIX 1830). Bilder wie diese strotzen in erster Linie von der Stilisierung destruktiver Männlichkeiten und der Sexualisierung weiblich gelesener Körper und sagen in der Form ihrer Exis-

tenz damit vor allem etwas über die hegemonialen Auffassungen auf, in denen sie produziert und zelebriert werden. Über die Revolution als Paradigma des Wandels oder über die real gewordene Utopie hingegen geben sie uns erstaunlich wenig Informationen. „[U]nheroisch, wie die bürgerliche Gesellschaft ist, hatte es [...] des Heroismus bedurft, der Aufopferung, des Schreckens, des Bürgerkriegs und der Völkerschlächten, um sie auf die Welt zu setzen“ (MARX 1960a, MEW 8: 116), schreibt Marx im Rückblick auf die Französische Revolution. Kann die zukünftige Revolution, die sowohl Endpunkt des Bestehenden und zugleich Anfangspunkt des Werdenden ist, im Anblick dessen überhaupt ohne die Wiederholung der Gewalt des Gestrigen gelingen? Ist sie bloß ein isoliertes Moment inmitten von festgeschriebenen Vergangenheiten und potenziellen Zukünften? Bevor wir diese Fragen nicht beantworten können, kann es auch nicht intelligibel werden, inwiefern die Kritiken *der* Familie zu ihrer Abolition und damit zugleich zur Überführung in eine neue Form des sorgenden Seins beitragen können. Um Antworten auf diese Fragen zu finden, ist es unvermeidlich, auf die Konzeption der Revolution zu blicken, die dem überlieferten „idealisierten“ Bild zugrunde liegt.

Der Mythos der Revolution ist durch das westliche Verständnis der Zeitlichkeit von einer unumstößlichen Linearität geplagt und definiert sich somit durch seine Chronologie unilateraler Auswirkungen. In diesem Sinne folgt auf die revolutionsbedürftige Gegenwart die Revolution selbst, die wiederum in der realgewordenen Utopie endet. Die Revolution fungiert dabei als flüchtiger Moment des Umbruchs, der zugleich das Ende des Bestehenden wie auch den Anfang des Zukünftigen darstellt. Jenes Implizitum offenbart sich etwa in der folgenden Aussage, die John Reed in seinem Werk »10 Tage, die die Welt erschütterten« in einer Straßenbahn nach dem Ende des Zweiten Gesamtrussischen Sowjetkongress 1917 im Zuge der sich vollziehenden Oktoberrevolution erhascht: „Nun sind wir die Herren. Wie können wir durchführen, was wir uns vorgenommen haben?“ (REED 1976: 203). Das Dilemma einer Revolution, die sich vollständig auf den Akt der Revolte reduzieren musste. Jene zeitliche Konzeption der Revolution ist insbesondere in von Ohnmacht heimgesuchten Zeiten denkbar unproduktiv, weil sie von theoretischen Paradoxien durchzogen ist. In ihrer Analyse der russischen Oktoberrevolution diagnostiziert die queerkommunistische Künstlerin und Theoretikerin Bini Adamczak, dass das verkürzte Revolutionsverständnis dazu verdammt ist, in einer „doppelte[n] Sackgasse“ (ADAMCZAK 2021: 54) zu enden, die sich zugleich in der krampfhaften Wiederaufführung der Revolution wie auch in der Unmöglichkeit der Existenz in der Postrevolution darbietet. Beide Enden dieser Sackgas-

se werde ich im Folgenden umreißen, um daraus hervorgehend ein verändertes Revolutionsverständnis auszuarbeiten.

Das erste Ende dieser *doppelten Sackgasse* ist das des „Revolutionsfetischs“ (ADAMCZAK 2021: 24), der sich aus der Konzeption der Revolution erhebt und sich in dem Begehren der Revolution durch die Ex- und Post-Revolutionär*innen materialisiert. Anlass für die Entdeckung dieses Phänomens ist die Existenz der traurigen Kommunist*innen, die nach Beendigung der Oktoberrevolution durch die Straßen ziehen und ihre Genoss*innen wegen eben jenem Ende zum Weinen auffordern. Adamczak benennt dieses Phänomen als „postrevolutionäre Depression“ (ADAMCZAK 2021: 14). Die Bolschewiki erfassten dieses vernachlässigte Begehren, mit Rückgriff auf das mystische Revolutionsverständnis, als Symptom des Verlusts des männlich konnotierten kämpferischen Heroismus. Das Mittel der Revolution wird dabei von seinem eigenen Zweck entfremdet (vgl. ADAMCZAK 2021: 27). Die Kompensation materialisiert sich final in der totalitären stalinistischen Reinszenierung der Revolution, die sich im andauernden Kampf gegen den imaginierten konterrevolutionären Drang des Inneren äußert. Adamczak jedoch führt die unendliche Trauer der Kommunist*innen auf einen anderen Ursprung zurück, der zeitlich mit der Beendigung des revolutionären Umbruchs zusammenfällt. Die traurigen Kommunist*innen „sehnen nicht zuallererst den Kampf zurück, sondern die Gemeinschaft der Gleichen“ (ADAMCZAK 2021: 37), die sich im revolutionären Kampf kurzweilig entwickelte. Ihre Trauer gründet also nicht einfach in dem Wunsch, den revolutionären Kampf als solchen wieder aufzuführen, sondern in dem Umstand, dass die wünschenswerten solidarischen Beziehungsweisen des revolutionären Moments nicht in die Konstruktion der Postrevolution übertragen wurden – die Familie als Realisierung vergleichbarer Beziehungen scheint dieses Begehren wohlgemerkt nicht stillen zu können (vgl. ADAMCZAK 2021: 43). Diese Einsicht offenbart nicht nur ein Ende des theoretischen Dilemmas des *Revolutionsfetischs*. Sie eröffnet darüber hinaus einen Einblick in das Wesen der Revolution selbst, dessen Funktion nicht bloß in der Zerstörung der Gegenwart zu liegen scheint, sondern schöpferische Aspekte mit sich trägt, die die Revolution überdauern müssen.

Das zweite Ende der *doppelten Sackgasse* ist der „Utopiefetisch“ (ADAMCZAK 2021: 53). In Abgrenzung zur Dystopie definiert sich die Utopie über die qualitative, perfektionistische Überhöhung im Sinne der gänzlichen Negation des Negativen im Verhältnis zur Gegenwart. Sie ist in diesem Sinne utopisch, weil sie auf romantisierte Weise von den Makeln der Gegenwart berei-

nigt ist. Begründet auf der Vorstellung der absoluten Vergesellschaftung, die vor allem von frühen Vertreter*innen der kritischen Theorie angeführt wurde, führt der *Utopiefetisch* dazu, dass die Revolutionär*innen als „beschädigte“ Subjekte verstanden werden, die in einem solchen Maße mit der Herrschaft der alten Welt infiziert sind, dass es ihnen unmöglich ist, in der postrevolutionären Welt zu leben (vgl. ADAMCZAK 2021: 53). Das menschengewordene Mittel der Revolution kann seinem eigenen Zweck, der Herstellung der realgewordenen Utopie, nicht folgen. Oder wie George Orwell es in seinem Roman »1984« formuliert: „Wir sind die Toten. Unser einzig wahres Leben liegt in der Zukunft. Wir werden daran teilhaben als eine Handvoll Staub und Knochensplitter“ (ORWELL 2023: 220). In diesem Sinne heiligt nicht der Zweck die Mittel – er negiert das menschengewordene Mittel vielmehr im Prozess seiner Realisierung. Produkt dieser Paradoxie ist das in marxistischen Kreisen weit verbreitete und aus der Theologie entlehnte „Bilderverbot“, dem sich bereits die Gründerväter des Kommunismus Karl Marx und Friedrich Engels implizit verschrieben haben (vgl. ADAMCZAK 2018: 26). Ebenso wie es den Gläubigen verboten wird, sich ein Bild des von ihnen verehrten Gottes zu machen, ist es den Revolutionär*innen „verboten“, die Welt zu skizzieren, die sie begehren. Diese Prohibition ist kontraproduktiv, weil sie Ohnmacht verstärkt und sich die ganze Kraft der Revolutionär*innen immer nur in der Destruktion des Seienden erschöpfen kann. Die schöpferische Konstruktion wird den Nachkommenden überlassen – auf welchen Erfahrungsschatz sie dabei zurückgreifen sollen, bleibt fraglich und vor allem unbeantwortet. Schlussendlich ist die Diagnose des *Utopiefetischs* auf die Konzeption des mystischen Revolutionsverständnisses zurückzuführen, das Gegenwart, Revolution und Postrevolution als Abfolge voneinander getrennter Phasen versteht. Wie aber können Revolutionär*innen eine Welt wollen, deren Teil sie nicht sein können? Wer soll die heranwachsenden Utopist*innen umsorgen? Und wie kann dies geschehen, ohne dass sie selbst von den Revolutionär*innen infiziert werden? Folgen wir dieser Logik, muss die Revolution immerzu in Sackgassen enden, solange es keine technologischen Antworten auf sich selbst gebärende Kinder oder Robotersorgearbeitende gibt – obwohl es auch weiterhin fraglich bleibt, ob deren kalte metallene Körper die Wärme einer begehrenswerten Utopie hervorbringen können.

Wie in der Ausführung des *Revolutions-* und *Utopiefetischs* offenbart, sind die geschilderten analytischen Beobachtungen Adamczaks nicht bloß Nuancen – sie stellen den Revolutionsmythos auf den Kopf und wagen den Versuch einer Erklärung für das rückwirkende Scheitern vergangener Revolutionen. Doch wenn es möglich ist, sich selbst in eine *doppelte Sackgasse* zu

navigieren, so muss es auch möglich sein, sich hinauszumanövrieren und andere Wege einzuschlagen. Dafür bedarf es einer Aktualisierung des Revolutionsverständnisses, an der ich mich in der Verschränkung der Analysen der queerkommunistischen Theoretikerin Bini Adamczak und der kritischen Sozialphilosophin Eva von Redecker versuche.

7.2. Reaktualisierung: Interstitielle Beziehungsweisen

Wie kann ein anderes Verständnis von Revolution aussehen, das sowohl der Fetischisierung ihres Selbst als auch ihres Ergebnisses entsagen kann? Wie können die Ergebnisse der Revolution ihr Ende überdauern? Und wie kann das Dilemma der Revolutionär*innen, die in dem Produkt ihres Aufbegehrens nicht leben können, vermieden werden? Jegliche Konzeption kann auf diese Fragen nur theoretische Antworten geben. Doch die Grundlagen der Auseinandersetzung sind die historischen Erfahrungen materialisierter Auswirkungen.

Ein Wandel des Revolutionsverständnisses muss grundsätzlich mit einem Wandel des herrschenden Gesellschaftsverständnisses einhergehen, das den Kern einer jeden Revolution darstellt. Schließlich muss klar sein, was im Zentrum jeglicher Transformation steht, um diese emanzipatorisch durchführen zu können. Während die Oktoberrevolution sich im Wesentlichen auf die Totalität der Gesellschaft und den Umsturz der Regierung fokussierte, zentrierte die 68er Bewegung im Kern die Veränderung der Individuen im Sinne einer Subversion der bestehenden Verhältnisse durch die Emanzipation der Subjekte. Adamczak leitet den Stalinismus und den Neoliberalismus als Folgen dieser Herangehensweisen her und arbeitet in diesem Sinne eine vielversprechende dritte Variante heraus, die die bestehenden Institutionen und Dynamiken „durchkreuzen, mischen, rekombinieren, kurz *queeren*“ (ADAMCZAK 2021: 285; Herv. i. O.) will. Jenes Vorhaben basiert auf der Einsicht, dass „Gesellschaft als Ensemble der menschlichen Beziehungen“ (ADAMCZAK 2021: 239) verstanden werden muss. Analog dazu entwirft Adamczak ein Revolutionsverständnis, das die „Beziehungsweise“ (ADAMCZAK 2021: 226) fokussiert. Die zukünftige Revolution kann sich demnach weder allein in der totalitären Destruktion der Gänze noch in der subversiven Anpassung der Individuen ausdrücken, sondern muss jene Beziehungen transformieren, die das Gesellschaftliche und Individuelle in ihrer Wechselseitigkeit erschaffen. Destruktion und Subversion sind zwar geeignete Mittel für Revolutionen – eine Revolution, die sich allerdings alleinig darauf beschränkt, ist historisch betrachtet zum Scheitern verurteilt. Auch wenn vermutlich von einigen orthodoxen Materialist*innen verneint, ist dieses

Revolutionsverständnis bereits in Marx' Theorien angelegt, da z.B. die Intelligibilität des Arbeiter*innenseins sich innerhalb gesellschaftlicher Zusammenhänge immer nur auf eben jene gesellschaftlichen Beziehungsweisen beziehen kann, in denen Arbeit als Phänomen als solches existiert (vgl. MARX 1983, MEW 42: 189). Die Realität wird weder durch die Gänze noch durch ihre Teile bestimmt, sondern vor allem durch die Beziehungen, die sie ins Verhältnis setzen.

Ein Revolutionsverständnis, das die Beziehungsweise zentriert, wirkt daher in Form eines „synaptische[n] Konstruktionsprozess[es]“ (ADAMCZAK 2021: 263), der sich zwangsläufig in einer „radikale[n] Rekombination prä-existierender Elemente“ (ADAMCZAK 2021: 102) materialisiert. Eine solche Revolution würde sich der Analyse und Dekonstruktion destruktiver Beziehungen widmen, um diese aufzulösen und neue solidarische Beziehungen knüpfen zu können. In diesem Sinne ist der Duktus der Revolution nicht, dass alles anders werden muss, sondern vieles neu in Beziehung gesetzt werden muss. Die traurigen Kommunist*innen müssten dann nicht um die verlorengegangenen Beziehungsweisen trauern, sondern könnten gemeinsam die Grundlage dafür erarbeiten, dass sie auch zukünftig weiter bestehen. Die Stärke dieses Perspektivwechsels besteht vor allem darin, dass die Prozesshaftigkeit der Revolution zutage tritt. Analyse, Dekonstruktion und Konstruktion von Beziehungen sind keine aufblitzenden und abschließbaren Momente, sondern intensive Prozesse des Rekonnectierens, die Zeit brauchen, um sich fortwährend zu entwickeln. Die Separierung von Gegenwart, Revolution und Postrevolution, auf der das mystische Revolutionsverständnis basiert, lässt sich im Angesicht dessen nicht weiter halten und muss vielmehr als fluider und permeabler Vorgang verstanden werden.

Unter Berücksichtigung dieser Rekonzeptionalisierung entwirft die kritische Sozialphilosophin Eva von Redecker die Revolution als „interstitiell[en]“ (REDECKER 2018: 34) Vorgang, der sich eben jenem Dazwischen widmet. Im Kern dieses Entwurfs steht ein Revolutionsverständnis, das „das Gelingen der Revolution weder übergreifenden geschichtlichen Prozessen noch singulären Ereignissen anvertraut“ (REDECKER 2018: 34), sondern sich stattdessen auf die Zwischenräume der Gesellschaft stützt, in denen bereits in der Gegenwart postrevolutionäre Beziehungsweisen erprobt und gelebt werden (vgl. REDECKER 2018: 34). Das Gelingen der Revolution ist dann eine Frage des Ausufers der interstitiellen Prozesse in einem „Leben für die Revolution“ (REDECKER 2020: 147). Die Rekonnectierung von Beziehungsweisen wird in diesem Modell durch die alltägliche emanzipatorische Praxis der Aktivist*innen vollzogen, die z.B. in Protestcamps solidarische Sorgebeziehungen leben und stetig weiter aushandeln. Eine Revolution als intersti-

tiellen Prozess zu verstehen, hat daher maßgebliche Auswirkungen auf das vermeintliche Wesen ihrer Zeitlichkeit. Indem das revolutionäre Zentrum in die Zwischenräume der Gesellschaft verfrachtet wird, entstehen Orte, in denen neue Beziehungsweisen etabliert werden können, bevor diese ausufern und gesamtgesellschaftlichen Charakter annehmen. Gegenwart, Revolution und Postrevolution verschwimmen somit in einem flüssigen Miteinander, das Raum für Friktion, Spontanität und Lernprozesse schafft. Die Postrevolution wird nicht als perfektionierte Harmonie romantisiert, sondern als ein andauernder Prozess der Auseinandersetzung und Veränderung gesellschaftlicher Zustände konzipiert. Der Blick in die Vergangenheit zeigt zudem, dass jegliche Revolution ein Wirrwarr chaotischer Momente darstellt, die erst rückwirkend geordnet als revolutionär erscheinen (vgl. ADAMCZAK 2021: 84). Kehren wir diese Beobachtung um, so ist jeder Moment immer auch potenzieller Moment der Revolutionsvorbereitung. Redeckers Konzeption lokalisiert das Zentrum der Revolution zudem auch physisch in den Zwischenräumen der Gesellschaft (vgl. REDECKER 2020: 148). Sie befinden sich überall dort, wo menschliche Interaktion und selbstbestimmte Organisation stattfinden können, ohne dass sie unmittelbar von staatlichen Repressionen ereilt werden: in Betrieben, auf Demonstrationen und eben auch innerhalb sorgender Zusammenschlüsse, wie der Familie.

Um die Laster der familiären Organisation nicht ewig weiter zu produzieren, ist es notwendig, die in *der* Familie reproduzierten Beziehungsweisen zu hinterfragen und gegebenenfalls neu in Beziehung zu setzen. Deshalb eignet sich *die* Familie nicht nur als Objekt einer Revolution, sondern vor allem auch als Ort, von dem aus weitläufigere Beziehungsweisen rekonnektiert werden können. Brechen wir mit der zeitlichen Isolierung des revolutionären Prozesses, so ist es zudem unvermeidlich, dass Menschen gemeinsam Utopien von den Zuständen entwerfen, in denen sie leben wollen. Wenn wir wahrhaftig die Beziehungsweise in den Mittelpunkt der Revolution stellen, so sollten wir unbedingt Entwürfe erarbeiten, die kommen könnten, ohne dabei dem Utopiefetisch zu verfallen, also die Utopie zu einem Zustand zu erheben, der gänzlich unmenschlich ist, also in dem Sinne unreal, dass er mit all dem Übel der Vergangenheit bricht, obwohl doch zumindest Teile dieses „Übels“ zum Menschsein gehören. Entgegen dem „Bilderverbot“ sollten wir daher Visionen imaginieren, die nicht den Fehler begehen, diese als absolut zu verstehen. Fluidität, Friktion und die Möglichkeit des Rekonnektierens sind gerade die Phänomene, die die Postrevolution als immerwährenden Prozess der Reaktualisierung ausmachen.

7.3. Imagination als Werkzeug der Herstellung von Zukünften

„Utopien, die darauf angewiesen sind, dass man sich die Welt erst mal wegwünscht, sind falsch“
(REDECKER 2020: 66)

Der Familienabolitionismus als revolutionärer Akt ist bereits im Hier und Jetzt durch die Veränderung unserer Beziehungsweisen möglich. Aber diese Einsicht stimmt angesichts der krisenreichen Zeiten wenig optimistisch. Schließlich liegt jegliche Schwere des revolutionären Vorhabens in seiner schieren Größe. Wie können wir uns dieser Größe annähern, ohne Kompromisse in Bezug auf deren Radikalität einzugehen? Allzu oft scheitert das Rekonnectieren von Beziehungsweisen im Alltag an den omnipräsenten herrschaftlichen Zuständen, die einen existenziellen Mangel hervorrufen und Subjekte dazu anleiten, der kapitalistischen Logik zu verfallen – allem voran die andauernde Herstellung einer Lebensgrundlage durch Sorgearbeit und der daraus hervorgehende Zwang, die eigene Arbeitskraft zu Markte zu tragen. Im Sinne des Neoliberalismus können wir zwar andere Beziehungen in unseren Privatleben konstruieren, gesamtgesellschaftlich bleiben sie jedoch zum Scheitern verurteilt, weil sie die private Sphäre nicht überschreiten können. Was bleibt, ist die Abkehr vom revolutionären Begehren oder die Flucht in die Konstruktion imaginierten Utopien, in denen die Menschen die Gewalt der vergangenen Zeit gänzlich hinter sich lassen. Nicht ohne Grund grenzen sich materialistische Theoretiker*innen auch heute noch von der Utopie als revolutionärem Mittel ab. Ich vertrete in dieser Arbeit allerdings die Behauptung, dass die Imagination anderer Zukünfte unter bestimmten Bedingungen ein produktives Mittel sein kann und die totale Abkehr von dem Utopischen der Herbeiführung notwendiger Veränderung schadet.

Gerade in marxistischen Kreisen wird die Utopie als eine Träumerei bürgerlicher Idealist*innen verpönt (vgl. O'BRIEN 2019a). Grund dafür ist neben dem Utopiefetisch vor allem die Annahme, dass „Menschen [...] ihre eigene Geschichte [...] unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (MARX 1960a, MEW 8: 115) machen – die Imagination ist demnach sinnlos, weil sie diese Umstände nicht vorwegnehmen kann. Bereits Karl Marx und Friedrich Engels taten daher ihr Bestes, die umfassende Entwicklung des „wissenschaftlichen Sozialismus“ (ENGELS 1987, MEW 19: 228) von den utopischen sozialistischen Entwürfen ihrer Vordenker*innen abzugrenzen. Das ist einer der Gründe, warum sie nur an sehr wenigen Stellen ein Bild davon skizzierten, wie der Kommunismus wohl tatsächlich aussehen könnte. Die wenigen Einblicke, die sie eröffneten, sind jedoch gerade jene, die Marxist*innen auch heute noch für die Überwindung des Kapitalismus kämpfen lassen. Zeitgleich unterliegt die Abgrenzung

vom utopischen Sozialismus einer gewissen Paradoxie. Engels selbst betont, dass der wissenschaftliche Sozialismus “[w]ie jede neue Theorie, [...] zunächst [...] an das vorgefundne [sic!] Gedankenmaterial [anknüpfen musste], so sehr auch seine Wurzel in den materiellen ökonomischen Tatsachen lag” (ENGELS 1987, MEW 19: 189). Zweifelsohne steht die Entwicklung des Marxismus somit rückwirkend in einem Verhältnis zu den vorangegangenen utopischen Entwürfen und ist in gewisser Weise auch als deren Produkt zu verstehen – nicht deren direktes, sondern vielmehr Produkt einer weiterentwickelten analytisch-hergeleiteten Auseinandersetzung. Schlussendlich unterliegt der Marxismus, wie jede wissenschaftliche Kritik, einem ihr innewohnenden Widerspruch, der sich dadurch offenbart, dass jede Kritik dazu verbannt ist, sich lediglich im Verhältnis zu dem Objekt der Kritik entfalten zu können. Ohne die Utopie, wie auch ohne den Kapitalismus, ist der Marxismus als solcher nicht intelligibel. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Marx und Engels die Ideen zahlreicher utopischer Sozialist*innen, wie etwa Charles Fourier, als Inspirationsquelle dienten und damit implizit zur Entwicklung ihrer Theorie beigetragen haben. Die Abgrenzung ist dennoch wichtig, weil sie die Makel des utopischen Sozialismus aufzeigt, die darin bestehen, dass er die bestehenden Probleme nicht auf ihre Ursachen zurückführen kann (vgl. ENGELS 1987, MEW 19: 208f). Der utopische Sozialismus ist auf materieller und analytischer Ebene im wahrsten Sinne des Wortes kontextlos, weil er keine analytische Erklärung der gesellschaftlichen Mechanismen anführen und somit auch keinen realistischen Weg zu deren Überwindung skizzieren kann. Es ist das eine, eine Karte zu zeichnen. Es ist etwas anderes, diese Karte auch an die realen Bedingungen anzupassen, die sie abbilden soll. Daher ist die utopische Fantastik dazu verdammt, an die individuelle intellektuelle Einsicht zu appellieren und damit jene gesellschaftlichen Mechanismen zu verschleiern, die außerhalb bloßer Einsicht liegen und die gewaltvollen Strukturen der Gegenwart hervorbringen (vgl. ENGELS 1987, MEW 19: 210). Marx' und Engels' radikale Abkehr vom utopischen Sozialismus ist daher verständlich, trägt in ihrer Totalität jedoch dazu bei, dass das Bestehende bestehen bleibt.

Der*die Theoretiker*in M.E. O'Brien stellt hingegen fest, dass “the speculative impulse to imagine something better could support and invigorate day-to-day struggle” (O'BRIEN 2023: 189). In diesem Sinne erfasst O'Brien Imagination als Werkzeug der Herstellung möglicher Zukünfte. Imagination wird als Skizzierung verstanden, die metaphorisch den Anfang des Gemäldes darstellt, ohne dessen tatsächliche Form bereits vorwegzunehmen. So wie das fertiggestellte Gemälde auf der Skizze aufbaut, ohne den Prozess der Fertigstellung in Gänze zu determinieren, so verhält sich die Imagination zur Utopie. Die Schwierigkeit der Imagination besteht dabei gerade

darin, nicht dem Utopiefetisch zu verfallen, sondern sie anhand der materiellen Realitäten auszuformulieren. Denn wie eingangs bereits festgehalten, beobachtet Eva von Redecker, dass „Utopien, die darauf angewiesen sind, dass man sich die Welt erst mal wegwünscht, [...] falsch“ (REDECKER 2020: 66) sind. *Tabula rasa* ist nichts anderes als Resignation und Flucht in Fantasie.

Die radikale Abkehr von utopischen Entwürfen negiert das wahrhaftige Potenzial der Imagination. Denn auch wenn die Revolutionär*innen von morgen sich in der Konstruktion neuer gesellschaftlicher Beziehungen vielleicht nicht konkret an den bestehenden Entwürfen orientieren, so greifen sie doch auf bereits existierende Konzepte zurück, die andere Zukünfte skizzieren und imaginieren. Unter Berücksichtigung der Reaktualisierung des traditionellen Revolutionsmythos muss die Realisierung der Utopie somit als Aushandlungsprozess verstanden werden, der auf vorangegangenes Wissen zurückgreift und in konflikthaften Prozessen angewendet wird. Revolution ist in diesem Sinne dann ein fluider Prozess des Zusammentreffens, in dem bestehende Imaginationen als konzeptionelle Entwürfe rekonnectierter Beziehungsweisen (weiter-)entwickelt, debattiert, ausprobiert und verworfen werden (vgl. O'BRIEN 2023: 189). Die Abkehr von der Praxis der Imagination limitiert den revolutionären Horizont, indem sie die Macht des Begehrens allein in die Destruktion des Seienden lenkt, anstatt die Monopolstellung des Kapitalismus auch mit vielversprechenden Zukunftsentwürfen herauszufordern. Will Imagination nicht bloß eine luftleere Illusion bedienen und ihr transformierendes Potenzial entfalten, so muss sie die Gesamtheit der Bedingungen der Gegenwart als ihre Grundlage verstehen und das bereits existierende Wissen über die gesellschaftlichen Realitäten emanzipatorisch anwenden. Darin liegt das reale Spannungsfeld, in dem sich die Praxis der Imagination entfalten muss, wenn sie wirkmächtig werden soll. So wie Marx' und Engels' Entwurf des wissenschaftlichen Kommunismus sich nicht von den Ideen utopischer Sozialist*innen trennen lässt, so darf sich die utopische Imagination nicht von der gewaltvollen Gegenwart freisprechen, der sie entspringt. Der Grad der emanzipativen Möglichkeiten jeglicher Imagination lässt sich an der Radikalität ihrer Situierung bemessen, da „eine Utopie tatsächlich [nur] Einfluss gewinnt, [...] weil sie sich mit einem verbreiteten Begehren [...] [verbindet], dieses artikuliert, kanalisiert oder dynamisiert“ (ADAMCZAK 2018: 25).

Insbesondere der Abolitionismus, dessen Ursprung auf die Abschaffung der Sklaverei zurückzuführen ist, heute aber auf wesentlich weiter gefasste gesellschaftliche Transformationen abzielt,

agiert in dem Spannungsfeld der Imagination (vgl. LOICK & THOMPSON 2022: 12). Betrachten wir den Abolitionismus aus materialistischer Perspektive, so liegt sein Kern niemals allein in der Zerstörung des Bestehenden, weil er niemals absolut sein kann. Etwas abzuschaffen negiert zwar das Abgeschaffte als solches, es bringt aber zugleich eine Vielzahl von Bestandteilen hervor, die in einem anderen Kontext neu zusammengesetzt werden müssen. Im Prozess der Auseinandersetzung mit der Abolition an sich ist der Abolitionismus immer auch imaginierende Praxis. Denn er eröffnet einen Raum, in dem über die Konstruktion anderer Zukünfte verhandelt werden muss – einen Raum, in dem über die Zukunft der Bestandteile des Abgeschafften debattiert wird (vgl. LOICK & THOMPSON 2022: 48ff). Der Familienabolitionismus muss sich in jenem Spannungsverhältnis entfalten. Er ist nicht einfach die Negation der Familie, die die Erfahrung familiärer Sorge unwiederbringlich zerstört, sondern vielmehr der Anfangspunkt für die selbstbestimmte Verhandlung über die Teilaspekte sorgender Zukünfte, die mit den Mängeln, die *die* Familie stetig reproduziert, abschließt. Paradoxerweise zielt der Familienabolitionismus daher nicht in erster Linie auf die bloße Abschaffung *der* Familie ab, sondern verfolgt das Ziel „to transform not the family – but the society that needs it“ (BARRETT & MCINTOSH 1991: 159).

8. Postfamiliäre Sorge und kritische Betrachtungen

Übertragen wir diese Erkenntnisse auf das Vorhaben des Familienabolitionismus, so unterliegt er einem prozesshaften Dreiklang, dessen Ausgestaltung wiederum einer Simultanität unterliegt: Es bedarf der rationalen Kritik der Familie, des konkreten Rekonnectierens von Beziehungsweisen als ausufernden kollektiven Prozess und der Imagination postfamiliärer Zukünfte. Die Kritik *der* Familie habe ich bereits im Rahmen dieser Arbeit vorgenommen. Das konkrete Rekonnectieren der Beziehungsweisen bedarf der kollektiven Aushandlung und ist mir im Rahmen einer derartigen Arbeit nicht möglich. Letzteres Vorhaben werde ich im Rahmen dieses Kapitels mit den Ideen von Alexandra Kollontai und M.E. O'Brien vornehmen, indem ich ihre bereits existierenden postfamiliären Entwürfe kurz vorstelle. Ich verstehe ihre Ideen und Perspektiven als kritische Wegbegleiter*innen, die potenzielle Wege bereits beschritten haben und uns auf Wegen in andere Zukünfte sorgsame Gesellschaft leisten. Vorab ist allerdings zu beachten, dass die vorgestellten Entwürfe keineswegs aus homogenen Situierungen hervorgehen. Sie stammen aus unterschiedlichen Zeitepochen, sprechen aus unterschiedlichen Perspektiven und unterliegen nicht nur unterschiedlichen Zeitgeistern, sondern ebenso distinkten politischen Bedingungen, und transpor-

tieren daher in gewisser Weise auch ihre gesellschaftlichen Makel. Diese nicht zu übersehenden Unterschiede verstehe ich als Charakteristika eines produktiven Imaginationsraums und beide Entwürfe lassen uns mit einer Bandbreite an unbeantworteten Fragen zurück. Ich möchte dazu anhalten, diese ausgelassenen Fragen nicht allein als Anlass einer theoretischen Kritik zu verstehen, sondern als produktive Leerstelle, die wir gemeinsam in unseren Kollektiven, Freund*innenkreisen und Familien kritisch ausfüllen können. Wie der Weg schließlich bestritten werden sollte, ist eine Frage, deren Antwort uns als zeitgenössischen revolutionären Subjekten selbst obliegt (vgl. MARX 1960a, MEW 8: 115).

8.1. Kollontai: Rote Liebe und Vergesellschaftung

„Ist dies nun die gewaltsame Zerstörung der Familie?
Ist dies das gewaltsame Entreißen des Kindes von der Mutter?“
(KOLLONTAI 2023: 62)

Einer der wohl bekanntesten postfamiliären Entwürfe stammt von der kommunistischen Feministin Alexandra Kollontai. Als weltweit erste Ministerin setzte sie sich im revolutionären Sowjetrussland ab 1917 vor allem für die Etablierung eines umfangreichen Mutterschutzes und die feministische Emanzipation ein (vgl. VOLK 2022: 33). Mit ihren agitatorischen Reden und Texten galt sie als Ikone der nachfolgenden feministischen Bewegungen und inspiriert auch heute noch eine Vielzahl feministischer Aktivist*innen und Theoretiker*innen (vgl. HARDT 2020; VOLK 2022; KITCHEN POLITICS 2023). Um Kollontais Entwürfe allerdings auch auf die Gegenwart anzuwenden, ist es unerlässlich, die Position zu verstehen, aus der sie verfasst wurden. Kollontais Ideen entspringen einer revolutionären Zeit, die mit dem Umsturz des russischen Zarentums im Februar 1917 begann und mit dem Tode Lenins 1924 endete. Diese Zeiten sind von existenziellen Widersprüchen, revolutionären Notwendigkeiten und konkreten Utopien gezeichnet und als Relikt einer Epoche zu verstehen, in der die Überwindung des Kapitalismus und die Einrichtung des Sozialismus scheinbar ineinandergriffen (vgl. KITCHEN POLITICS 2023: 29). Kollontais Entwurf, den wir heute als einen utopischen Entwurf bezeichnen würden, war zur Zeit seiner Entstehung eine realpolitische Option – sowohl im Hinblick auf die Zeit als auch auf die notwendigen Mittel. Doch ihre Ideen unterlagen bereits damals der Ignoranz des orthodoxen Bolschewismus und das feministisch-materialistische Schicksal des Nebenwiderspruchs wog bereits zu dieser Zeit schwer. Während einige „leicht“ realisierbare Interventionen Kollontais ihre Umsetzung fanden, blieb die große Utopie in ihrer Radikalität aufgrund fehlender Priorisie-

rungen und mangelnder Finanzierung weitestgehend unausgeschöpft (vgl. HARDT 2020: 77; ADAMCZAK 2021: 157).

Kollontai entfaltete ihren postfamiliären Entwurf 1920 in der Rede „Familie und der kommunistische Staat“. Wie auch Friedrich Engels stellt sie der Konkretisierung voran, dass Familie kein stabiles Phänomen ist und sich in Abhängigkeit zu den hegemonialen Umständen verändert (vgl. KOLLONTAI 2023: 50f). Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass die Abolition *der* Familie sich in der Veränderung der materiellen Umstände vollziehen muss, in die sie eingebettet ist. Kollontais postfamiliärer Entwurf kann grundlegend in drei Thematiken aufgeteilt werden: Lohnarbeit, Hausarbeit und Kindererziehung (vgl. KOLLONTAI 2023: 54). Wie für zahlreiche andere zeitgenössische Kommunist*innen stellt auch für Kollontai die Lohnarbeit ein notwendiges Mittel der Emanzipation dar, das zu einem allgemeinen Prinzip erhoben wird. Sie ist die unumstößliche erste Maxime, von der aus sich die weiterführenden Thematiken *der* Familie exerzieren (vgl. O'BRIEN 2019b: 385f). Doch entgegen der heute populären Herangehensweise, eine vermeintliche Vereinbarkeit von Lohnarbeit und Sorgearbeit herzustellen, entfaltet Kollontai den Versuch einer Vergesellschaftung der anfallenden Sorgearbeiten – sowohl in Bezug auf den Haushalt als auch auf die Erziehung der Kinder.

„Der private Haushalt vergeht [...] [und] macht dem gemeinschaftlichen Haushalt Platz“ (KOLLONTAI 2023: 57), indem das Joch der Hausarbeit von den einzelnen Schultern auf die der Gesellschaft verteilt wird. Damit ist in erster Linie nicht die Aufhebung des privaten Haushalts gemeint, sondern vielmehr die Vergesellschaftung der Sorgetätigkeiten, die notwendig sind, um diesen existieren zu lassen. Anstatt die Sorge in den Händen einzelner Frauen zu belassen, sollen professionalisierte staatliche Betriebe eingerichtet werden, die die Sorgearbeit übernehmen (vgl. KOLLONTAI 2023: 56). Das Privileg der Externalisierung der Sorgearbeit an dediziert lohnarbeitende Sorgearbeiter*innen, das innerhalb des Kapitalismus lediglich Menschen vorbehalten blieb, die die notwendigen monetären Mittel anhäufen konnten, soll somit zu einer allgemeinen Norm werden. In einer ähnlichen Weise verhält sich auch Kollontais Entwurf der Kindererziehung. Durch die Etablierung eines umfassenden Netzwerkes von Einrichtungen der Kindererziehung soll „die Sorge um die Kinder den Rahmen der Familie“ (KOLLONTAI 2023: 60) verlassen, in dem die „Gesellschaft [...] nach und nach all die Sorgen, die früher von den Eltern getragen wurden“ (KOLLONTAI 2023: 58) übernehmen würde. Statt das gesellschaftliche Schicksal regieren zu lassen und damit vermeintlich willkürlich über die Existenz eines Kindes zu ent-

scheiden, soll die Etablierung einer derartigen Sorgekette nicht nur die materielle Basis der Erziehung aller Kinder unabhängig ihrer Eltern sicherstellen, sondern auch Grundlage für die Etablierung eines neuen Miteinanders darstellen (vgl. KOLLONTAI 2023: 62). Besagtes Miteinander skizziert Kollontai 1923 in dem Aufsatz „Ein Weg dem geflügelten Eros“, in dem sie Liebe als historisch-situierten „psychosoziale[n] Faktor“ (KOLLONTAI 2022a: 118) beschreibt, der Gesellschaft strukturiert (vgl. KOLLONTAI 2022a: 117f). In Anlehnung an die herrschende Liebe im Kapitalismus, die vom Eigentumscharakter ergriffen ist, konzipiert Kollontai sie im Kommunismus als „Prinzip der Kameradschaft und der Solidarität“ (KOLLONTAI 2022a: 117) oder als „red love“ (HARDT 2022: 63), wie es Michael Hardt beschreibt. *Rote Liebe* ist nicht einfach ein privates, emotionales Verhältnis zwischen wenigen Personen, sondern eine Maxime gesellschaftlichen Seins, die sich auf das Kollektiv richtet und Kern des Miteinanders darstellt (vgl. MASUCCI 2020: 37). Sie ist die konsequente Anerkennung des Umstandes, dass Menschsein Abhängigkeit und Wechselseitigkeit unterliegt und daher Kamerad*innenschaft und Solidarität bedarf. In einer derartigen Gesellschaft wäre es möglich, dass selbst die Exklusivität der familiären Beziehung aufgehoben wäre, weil sie keinem Zwecke mehr diene, wenn aus „der eingeschränkten Liebe der Mutter einzig zu ihrem eigenen Kind, [...] die Liebe der Mutter zu allen Kindern der großartigen arbeitenden Familie entstehen“ würde (KOLLONTAI 2023: 64).

Kollontai macht mit ihrem Entwurf deutlich, dass der Familienabolitionismus nicht zwangsläufig ein gewaltvoller Einschnitt sein muss. Wenn sie schreibt, dass „die alte Familie vergeht [...] weil sie sich durch die neuen Lebensumstände zurückzieht und abschafft“ (KOLLONTAI 2023: 62), so ist dies Ergebnis der Umwälzung der gesellschaftlichen Strukturen und materiellen Realitäten, die die Quintessenz eines jeden emanzipatorischen Familienabolitionismus darstellen, der sich nicht in der erzwungenen Unmöglichkeit *der* Familie ausformuliert, sondern in der Herstellung einer Zukunft, in der sie nicht mehr vonnöten ist. Aus gegenwärtiger Perspektive betrachtet zeigt der Entwurf jedoch auch, dass eine von *der* Familie befreite Gesellschaft nicht zwangsläufig auch von allen anderen Lasten der alten Welt befreit ist und der Zweck ihrer Abolition entscheidende Konsequenzen mit sich bringt.

Kollontais postfamiliärer Entwurf verbleibt in einem altbekannten Horizont, in dem nur einige wenige Positionen verschoben wurden. Sorgearbeit wird hierbei noch immer als Laster verstanden, das von der Gesellschaft kollektiv getragen an Schwere verliert. Doch die dadurch befreite Zeit, Kapazität und Möglichkeit werden direkt in den Dienst der Gesellschaft gestellt, indem sie

in den Produktionsprozess integriert werden (vgl. KITCHEN POLITICS 2023: 27). In diesem Sinne ist der Familienabolitionismus Mittel und Zweck zugleich und verweist stets auf ein Verhältnis produktiver, öffentlicher Lohnarbeit und unproduktiver, privater Sorgearbeit – letztere fällt der Abolition *der* Familie zum Opfer. Durch die Abolition (als Mittel) ist die Abolition (als Zweck) die Etablierung einer „weltweite[n] Familie der Arbeiter, in der alle arbeitenden Männer und Frauen zuallererst zu Brüdern und Genossen werden“ (KOLLONTAI 2023: 64). In bolschewistischer Manier hebt Kollontai den Widerspruch zwischen vermeintlich unproduktiver Sorgearbeit und produktiver Lohnarbeit nicht auf (vgl. REUSCHLING 2023: 94f). Statt sie als zwei ineinandergreifende Seiten der gleichen Medaille zu entwerfen, löst sie ihn einseitig zugunsten der Lohnarbeit (und somit zulasten der Sorgearbeit) auf, womit schlussendlich wesentliche Mechanismen der Logik der Akkumulation reproduziert werden – mit dem Unterschied, dass die Mehrwerte dessen nicht einzelnen Kapitalist*innen zugeführt werden, sondern dem Staat als Verkörperung des Kollektivs. Ihr Familienabolitionismus reproduziert durch die einseitige Auflösung dieses Dilemmas das Phänomen, das sich bereits in *der* Familie äußerte und Sorge als das unvermeidliche Übel fortexistieren lässt. Schlussendlich offenbart gerade dieser Umstand die unbeantwortete Frage des sorgenden Subjekts: Wer wird in diesen Zeiten die vermeintliche „Drecksarbeit“ der Sorge übernehmen? (vgl. KITCHEN POLITICS 2023: 27f). In Anbetracht der heteronormativen und funktionalisierten Vergeschlechtlichung von Müttern, die alle Kinder lieben müssten, und Frauen, die zugleich Brüder und Genossen werden, scheint die Tendenz einer Antwort auf diese Frage bereits offeriert (vgl. VOLK 2022: 31).

8.2. O’Brien: Aufständische Sorge und Protestcamps

Ein weitaus weniger bekannter postfamiliärer Entwurf entstammt dem Werk »Family Abolition. Capitalism and the Communizing of Care«, das M.E. O’Brien 2023 veröffentlichte. Darin entwickelt O’Brien nicht nur eine Analyse der historischen Genese *der* Familie im Kapitalismus, sondern wirft auch einen Blick auf postfamiliäre Zukünfte und deren Ermöglichung. Ich werde mich in diesem letzten Kapitel jedoch nicht O’Briens Utopie der „*communist social reproduction*“ (O’BRIEN 2023: 194; Herv. i. O.) widmen, sondern dem ihr vorausgehenden Phänomen. Der vorgestellte Entwurf kann daher genau genommen nicht als postfamiliär oder imaginierend verstanden werden, weil er inmitten einer Gegenwart lokalisiert ist, die maßgeblich auf *der* Familie basiert. Ich habe ihn dennoch ausgewählt, weil Familienabolitionismus darin als ein an-

dauernder Prozess verstanden wird, der sich bereits in diesem Moment entfaltet. Im Gegensatz zu Kollontai schreibt O'Brien in einer Zeit und von einem Ort aus, an dem die Allgegenwärtigkeit des Kapitalismus nicht spürbarer sein könnte. Unter der Last des Möglichen scheint die Revolution ferner denn je. Doch in singulären Momenten wandelt sich die angestaute Ohnmacht in radikalen Widerstand um, der von Vielen auf die Straßen getragen wird. O'Briens Entwurf ist inmitten dieser aufbegehrenden Momente räumlich in Protestcamps situiert und beschreibt einen ephemeren Zustand, in dem Momente anderer Zukünfte aufblitzen, die Familienabolitionismus mit der Abolition des Kapitalismus, des Staates und der Lohnarbeit zusammendenken (vgl. O'BRIEN 2023: 194).

Das Protestcamp stellt einen widersprüchlichen und flüchtigen Raum des Dazwischen dar, der durch soziale Interaktionen und Prozesse des Teilens für einen begrenzten Zeitraum inmitten von bestehenden Orten hervorgebracht wird. Es sind die fast verlassenen Dörfer in der Nähe des Tagebaus, die Baumkronen in den Resten jahrhundertealter Wälder, die Parks inmitten tosender Metropolen, die Wiesen vor den Universitäten, die illegalen Lager an den Außengrenzen der EU und die leerstehenden Wohngebäude von Großinvestor*innen, die durch kollektive soziale Interaktionen und Aneignung in Protestcamps verwandelt werden und damit revolutionäre Räume umgeben von tristen Realitäten eröffnen (vgl. O'BRIEN 2023: 208). Protestcamps sind keine stabilen, unabhängigen oder unschuldigen Räume. Als instabile Orte, die ein konflikthafte Verhältnis zu ihren äußerlichen restriktiven Institutionen, wie etwa dem Staat oder der Polizei, und Prinzipien, wie z.B. Privateigentum oder Lohnarbeit, pflegen und daher immer zu Opfern von Repressionen werden, sind Protestcamps durch ihre notwendige Vergänglichkeit charakterisiert. Sie sind zudem, wie auch *die* Familie an sich, interdependente Konstellationen, die von der freiwilligen kollektiven Arbeit im Inneren wie auch von der Versorgung von außen abhängig sind (vgl. O'BRIEN 2023: 210; FEIGENBAUM et al. 2013: 2). Als un-unschuldige Orte, die innerhalb des Gewebes gewaltvoller Realitäten existieren, sind sie zudem nicht frei von Mechanismen, die in der Gesellschaft herrschen – Konflikte und Übergriffe finden dort ebenso statt wie innerhalb des alltäglichen Daseins (vgl. O'BRIEN 2023: 211f). Das Protestcamp ist daher weit mehr als ein zweckmäßiger Raum oder eine isolierte Utopie. Es stellt einen in den Widersprüchen der gewaltvollen Realitäten verhedderten Ort der sozialen Organisation dar, in dem differente Menschen mit unterschiedlichen Fähigkeiten und Lebensrealitäten aufeinandertreffen und in ihren Begegnungen neue Wege des Miteinanders erproben und erkämpfen, die sich dem Status quo widersetzen (vgl. FEIGENBAUM et al. 2013: 10).

Die notwendige Sorge, die innerhalb dieser Camps alltäglich praktiziert wird, nennt O'Brien „*insurgent social reproduction*“ (O'BRIEN 2023: 206; Herv. i. O) – *aufständische Sorge*. Sie umfasst all jene Tätigkeiten, wie z.B. die Zubereitung und Verteilung von Essen, Bereitstellung von Schlafmöglichkeiten, soziale Fürsorge, Kinderverpflegung, Aushandlung von Konflikten, medizinische Fürsorge, Pflege und Bildungsarbeit, die im Kapitalismus zu großen Teilen innerhalb *der* Familie vollzogen werden, im Camp hingegen öffentlich und kollektiv organisiert und ausgehandelt werden (vgl. O'BRIEN 2023: 206). Eine derartige Reorganisation von Sorgearbeit impliziert dabei auch den nicht immer gelingenden Versuch, geschlechtliche Arbeitsteilung in alltäglichen Prozessen zu unterwandern (vgl. ESCHLE 2023: 169). Als räumlich verortete Praxis nimmt sie all jene Charakteristika des Protestcamps als instabiler, abhängiger und un-unschuldiger Raum in sich auf. Da aufständische Sorge jedoch „the basis of survival from individual and familial resources to shared spaces“ (O'BRIEN 2023: 211) verschiebt, eröffnet sie auf politischer und kollektiver Ebene geteilte Möglichkeiten, abseits familiärer Isolation und Normen den daraus resultierenden Problematiken wie z.B. sexuellen Übergriffen, Gewalterfahrungen oder Knappheit von Ressourcen zu begegnen (vgl. O'BRIEN 2019a). Aufständische Sorge lässt uns Familienabolitionismus dabei als einen Prozess des Anderswerdens verstehen. Dessen Dynamik impliziert, dass bestehende Formen der Sorgeorganisation (und somit auch *die* Familie) nicht unmittelbar verschwinden, sondern Menschen in einem andauernden Prozess selbst neue Arten und Weisen der Sorge aushandeln, erproben und verwerfen und damit die Abolition eigenständig vollziehen. Obwohl Menschen als Familienmitglieder oder gar als ganze Familien an Protestcamps teilnehmen, ist ihr familiäres Dasein innerhalb des Camps nicht länger von Bedeutung, weil ihm die materielle Notwendigkeit entzogen wird. Praktizierte aufständische Sorge als kollektive Bemühung und impliziter Familienabolitionismus liegt daher die Kraft inne, all jene positiven Bestandteile *der* Familie auszuweiten und ihren negativen Zwängen entgegenzuwirken, ohne dabei notwendigerweise antifamiliär zu sein (vgl. O'BRIEN 2023: 208). Das Praktizieren aufständischer Sorge stellt daher „moments of family abolition“ (O'BRIEN 2023: 207) dar. Die Formulierung mag irritierend wirken. Doch aufständische Sorge ist ein transitorisches Ereignis, das nur für Momente existiert und deren Erfahrung bleibende Spuren hinterlässt, die als Werkzeug der Realisierung des Familienabolitionismus verstanden werden können (vgl. WALTERS 2023). Aufständische Sorge ist der Blick durch das Schlüsselloch, durch das die Logik der Sorge bereits innerhalb einer von der Logik der Akkumulation beherrschten und beschädigten Welt entdeckt werden kann – ein Blick, der das Begehren weckt, diesen Einblick allgegenwärtig wer-

den zu lassen. So verändert aufständische Sorge als verkörpertes Wissen und affektive Erfahrung auch nach ihrem Verschwinden nachhaltig Realitäten.

O'Brien entwirft Familienabolitionismus als einen Prozess, in dem all jene negativen Potenziale und Strukturen *der* Familie langsam durch kollektive Bemühungen und Erfahrungen vergehen, statt in einem Moment einfach aufzuhören. Diese Entwicklung ist nicht als unidirektionale zu verstehen, sondern vielmehr als fluktuierender, multidirektionaler und persistierender Prozess der Erprobung und des Scheiterns. Ebenso vielfältig wie die Episoden dieser Prozedur sind auch die Menschen, die sie innerhalb des Protestcamps kollektiv bestreiten. Als revolutionäres Kollektiv mit emanzipatorischen Vorhaben ist die Möglichkeit des Gelingens des familienabolitionistischen Vorhabens radikal abhängig von den konkreten Konstellationen ihrer Akteur*innen und Perspektiven. Als gelebte Orte sind Protestcamps dabei nicht nur ein Gemenge differenter Strategien, sondern auch Konglomerate diverser normativer und nicht-normativer Lebensrealitäten und -entwürfe, die das Potenzial offenbaren, jene im Austausch wechselseitig zu beeinflussen (vgl. FEIGENBAUM et al. 2013: 1f). Zumindest so lange die konkrete Konstellation des Protestcamps in Zeiten einer zunehmenden Neoliberalisierung von außen dies erlaubt (vgl. ESCHLE 2023: 171)

Und doch hinterlässt O'Brien eine Reihe von offenen Fragen. Ich möchte dazu anhalten, diese Leerstellen nicht einfach als Schwäche, sondern auch als Stärke zu verstehen. Indem O'Brien behutsam einen Raum aufreißt und deren Bestandteile theoretisiert, eröffnet O'Brien konkrete Handlungsspielräume, die nur in realen Situationen radikal belebt werden können. Statt der marxischen Utopieverdrossenheit oder der Romantisierung möglicher Zukünfte zu verfallen, geht der Entwurf behutsam über das Gegenwärtige hinaus, indem bestehende Praxis als revolutionäres Mittel verständlich gemacht und verändert wird und sich innerhalb dieser Widersprüchlichkeit situiert. Zeitgleich entzieht sich ein derartiger Entwurf auch den Schwierigkeiten, die Kollontais Entwurf heimsuchen, indem die konkrete Organisation des sorgenden Miteinanders und deren Rahmung den Menschen selbst überlassen wird, die Teil des Protestcamps sind und werden. Schlussendlich ist ein Camp jedoch ein Projekt und als solches endet es, ansonsten wäre es keines. O'Brien lässt uns mit der quälenden Frage zurück, wie wir den Kampf gegen die Ohnmacht und die vermeintliche Bequemlichkeit des „beschützten“ Raumes *der* Familie gewinnen können. Denn auch wenn wir in einzelnen Camps postfamiliäre Luft atmen durften, so sagt

dies noch nichts über den von Repression heimgesuchten Versuch der Verstetigung ihrer Existenz und Überführung in einen stabilen und ausufernden Zustand aus.

9. Fazit und Ausblick

In der vorangegangenen Arbeit habe ich mich mit materialistischen Perspektiven auf *die* Familie als vorherrschende Sorgeinstitution im Kapitalismus und der Möglichkeit ihrer Abolition auseinandergesetzt. Sorge ist eine Grundbedingung der Existenz, deren Notwendigkeit sich kein Lebewesen entziehen kann. Doch wie die Analysen materialistisch-feministischer Theoretiker*innen offenbaren, wird Sorge im Kapitalismus durch die Logik der Akkumulation zurechtgestutzt und als Reproduktion der Arbeitskraft zu einem zwar existierenden, aber unsichtbaren und naturalisierten Phänomen. Davon ausgehend habe ich einen Blick auf *die* Familie als herrschende Sorgeinstitution geworfen, die trotz ihrer vermeintlichen Diversifizierung in den letzten Jahrzehnten immer noch entscheidend von einer Idealisierung des traditionellen Familienmodells geprägt ist. Dadurch kann *die* Familie als privater und natürlicher Raum der Entfaltung individuellen Glücks erscheinen und zugleich ihre Zwanghaftigkeit wie auch ihr begrenzter Charakter verschleiert werden.

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht der Familienabolitionismus als materialistisches Vorhaben und vielstimmiger theoretischer Ansatz, der für eine Reorganisation der Sorge abseits *der* Familie einsteht. Aus der Zusammenführung differenter materialistischer Analysen wurde deutlich, dass *die* Familie nicht allein den Menschen, sondern zudem auch bestehende gesellschaftliche Machtverhältnisse reproduziert, die das menschliche Zusammenleben strukturieren. Vor diesem Hintergrund offenbart der Familienabolitionismus *die* Familie als stabilisierende Instanz, die dazu beiträgt, dass sich der Status quo samt all der Ausbeutungs- und Unterdrückungsmechanismen erhält. Die aus der Analyse hervorgehende Forderung des Familienabolitionismus entfaltet sich dabei nicht in der simplen Destruktion *der* Familie im Sinne ihrer erzwungenen Unmöglichkeit, sondern zielt darauf ab, eine soziale Grundlage herzustellen, in *der* Familie nicht mehr das alleinige Äquivalent für Solidarität, Sorge und Umsorgtsein ist. Es geht nicht darum, *die* Familie praktisch oder den Begriff lexikalisch zu zerstören, sondern das Prinzip der Sorge auch außerhalb *der* Familie geltend zu machen, ihre Notwendigkeit auf gesellschaftlicher Ebene aufzuheben und damit einen Zustand herbeizuführen, in dem die Diversität menschlicher Sorgebeziehungen eine nie dagewesene Fülle annehmen kann. Um den Familienabolitionismus

von einem bloßen Ansatz zu einer kollektiven Praxis zu erheben, ist es notwendig, die allgegenwärtige Alternativlosigkeit des kapitalistischen Systems und die Vorherrschaft *der* Familie durch einen dreiteiligen Prozess zu überwinden. Jener entfaltet sich neben der rationalen Kritik *der* Familie zugleich durch die praktische und kollektive Rekonnektierung von Beziehungsweisen und das Imaginieren postfamiliärer Zukünfte. Da Letzteres in einem Widerspruch zum vorherrschenden Revolutionsmythos steht, bedurfte es dessen Reaktualisierung als fluides, friktives und permeables Geschehen, indem revolutionäre Beziehungsweisen der Sorge in interstitiellen Zwischenräumen der Gesellschaft bereits im Hier und Jetzt erprobt werden, bevor sie ausufern. Ein solches Verständnis bricht mit dem Bilderverbot und entwirft situierte Imagination als produktives Vorhaben, ohne es zu essentialisieren. Im Zuge dieser Erkenntnis schloss die Arbeit mit der Darstellung zweier postfamiliärer Imaginationen ab, die den Horizont eben jener Zukünfte durch das Konzept der Vergesellschaftung der Sorge nach Alexandra Kollontai und das transitorische Phänomen der aufständischen Sorge nach M.E. O'Brien experimentell aufreißen.

Vor diesem Hintergrund möchte ich mich der konkreten Beantwortung der Fragestellung widmen, die dieser Arbeit zugrunde liegt: Welche Bedeutung trägt *die* Familie als herrschende Organisationsform der Sorge für die Aufrechterhaltung des kapitalistischen Systems? Und welche Rolle spielt der Familienabolitionismus in der Überwindung des Status quo? Mithilfe der Analysen materialistisch-feministischer Theoretiker*innen konnte ich im Rahmen dieser Arbeit darlegen, dass *die* Familie eine ambivalente Rolle innerhalb des kapitalistischen Systems einnimmt. Als zutiefst idealisiertes und naturalisiertes Phänomen ist sie auf der individuellen Ebene für viele ein Ort der Zuflucht, in dem sie bedingungslose Sorge erfahren. Die gelebte Realität offenbart jedoch, dass *die* Familie zugleich ein gewaltttätiger Ort ist und insbesondere marginalisierte Menschen, die abseits idealisierter Verhältnisse existieren, durch ihre Vorherrschaft eingeschränkt werden. Jene Ambivalenz findet jedoch nur selten gesellschaftliche Beachtung und wird allzu oft zugunsten *der* Familie „aufgelöst“. *Die* Familie erscheint dann als singulärer Ort des Glücks und verdeckt zugleich, dass die Entfaltung dieses Glücks immerzu auf eben jene familiäre Sphäre reduziert bleibt. In diesem Sinne verweist *die* Familie stetig auf sich selbst und nimmt eine reproduzierende Rolle ein, die sich auch in der gesellschaftlichen Reproduktion des kapitalistischen Systems niederschlägt, indem sie die Arbeitskraft ohne anfallende Kosten für das Kapital produziert. Eine historische Bandbreite von materialistischen Standpunkten, die sich im weitesten Sinne dem Vorhaben des Familienabolitionismus zuordnen lassen, offenbart darüber hinaus, dass sich *die* Familie und die Politiken, die sie rahmen, auch auf die Reproduktion

der gesellschaftlich etablierten Strukturen der Klassen- und Geschlechterverhältnisse wie auch der praktizierten Eigentumsform auswirken. In diesem Sinne trägt *die* Familie proaktiv dazu bei, dass das Bestehende bestehen bleibt. Die Existenz des Familienabolitionismus impliziert jedoch, dass dieser Zustand nicht von Dauer sein muss. Als zukunftsgerichtetes Vorhaben offenbart es Realitäten jenseits der bestehenden und öffnet Räume, in denen sowohl theoretisch wie auch praktisch neue Arten und Weisen der Organisation der Sorge, abseits der erzwungenen Familie und ihrer Laster, erdacht werden können. Die Stärke des Familienabolitionismus liegt in der simplen Erkenntnis, dass *die* Familie keine natürliche Gegebenheit ist, sondern Ausdruck einer spezifischen Organisationsform der Sorge. Er ist damit eine notwendige Bedingung für die Etablierung eines emanzipatorischen Prozesses der Reorganisation der Sorge abseits begrenzter und diskriminierender Strukturen.

Während ich diese Arbeit geschrieben habe, habe ich mich mit zahlreichen Menschen über ihre Thematik ausgetauscht und immer wieder begegneten mir die gleichen Bemerkungen, die eine Bandbreite von illusorischer Realisierbarkeit über fehlende Notwendigkeit bis hin zu prognostizierter Destruktivität einnahmen. Familienabolitionismus sei demnach bloß eine weitere realitätsferne Idee radikalisierten Feminist*innen aus gut situierten Haushalten, deren selbst erkorene Aufgabe *per se* darin läge, die Welt unaufhörlich vom Fuße auf den Kopf zu stellen, nur um sie wieder vom Kopf auf die Füße zu stellen, bis keine*r sich mehr darin zurechtfinde. Die Häufigkeit dieser Entgegnungen hat das Schreiben dieser Arbeit nicht leichter gemacht. Doch ich fand Trost in den Schriften diverser revolutionärer Theoretiker*innen, die auf Basis ihrer historisch-situiernten Analysen und Positionen zu gänzlich anderen Ergebnissen und Prognosen kamen. Ihre Perspektiven machten das Vorhaben des Familienabolitionismus nicht weniger überwältigend, aber lohnenswerter, indem sie mir aufzeigten, dass ein Kampf *gegen* die Verunmöglichung *der* Familie und ein Kampf *für* die Abolition *der* Familie sich nicht widersprechen. Denn die Potenzialität des Scheiterns *der* Familie ist ein solch essentieller Bestandteil ihrer Existenz, dass eine Gesellschaft, die auf sie als strukturierendes Prinzip der Sorge zurückgreift, immer auch die Gefahr des Verunmöglichens *der* Familie für all jene bedeutet, denen das individuelle Glück versagt bleibt. Die Ausmaße des Verunmöglichens lassen sich zwar politisch eingrenzen, doch nur ein familienabolitionistisches Vorhaben bricht mit der systematischen Ambivalenz *der* Familie.

Das reelle Vorhaben des Familienabolitionismus ist in Anbetracht der schieren Undenkbarkeit der Abwesenheit *der* Familie allerdings von zahlreichen theoretischen und praktischen Hürden

umzingelt, denen sich ein emanzipatorisches Vorhaben widmen muss. Schließlich ist seine Bemühung keine, die abseits der Menschen stattfindet, die in Familien leben und von ihrer Tauglichkeit überzeugt sind. In Anbetracht dessen stellt sich eine Vielzahl von Fragen der Realisierbarkeit, die ich an dieser Stelle nicht aufzählen möchte – sie sind ohnehin bereits in den Köpfen. Doch das Problem des Umgangs mit der Kritik des Familienabolitionismus ist die Erwartung, dass das Aufreißen möglicher Zukünfte mit Bedienungsanleitungen daherkomme – als ob die Realisierung der Utopie bloß ein Befolgen von Schritten nach Schritten wäre. Die Kraft der Kritik liegt gerade darin, dass sie etwas umreißt, das durch dessen Umriss in die Welt gesetzt wird. Die Praxis, eine andere Zukunft zu realisieren, muss hingegen das Produkt der kollektiven Vereinigung vieler Einzelner sein. Im Hinblick darauf und in Anbetracht der Limitierungen dieser Arbeit auf einige wenige Analysen aus variierenden Epochen müssen noch zahlreiche weitere wissenschaftliche Analysen *der* Familie ausgebreitet werden, die den Verstrickungen *der* Familie im sozialen Geflecht nachforschen, ohne sie als sorgende Institution zu essentialisieren oder zu naturalisieren. Derartige Analysen könnten sich z.B. auf den Bereich der Juristik beziehen, indem sie *die* Familie als juristischen Bezugspunkt erforschen. Sie könnten sich auch der Sozialen Arbeit, Erziehungswissenschaft, Soziologie und Sozialpsychologie widmen, indem sie soziale Prozesse kritisch in Bezug auf die Notwendigkeit *der* Familie befragen. Oder sie widmen sich im Bewusstsein ihres Verschwindens der Familiensoziologie, die sich nicht immer weiter an ihrem Forschungsgegenstand festklammert, sondern die unzähligen familiären Wirklichkeiten vor dem Hintergrund ihrer materiellen Realitäten und Eingebundenheiten aus diversen Perspektiven entlang gesellschaftlicher Demarkationslinien und ihrer Verschränkungen erforscht. Essentiell bleibt bei jedem einzelnen dieser Vorhaben stets auch die Zusammenführung ihrer einzelnen Positionen. Da *die* Familie ein Sammelsurium gesellschaftlicher Beziehungen darstellt, ist es entscheidend, sie auch als Konglomerat interdisziplinärer Herangehensweisen zu verstehen (vgl. ŠOLCOVÁ 1969: 81f). Wie bereits in der vorliegenden Arbeit bemerkt, bedarf es darüber hinaus auch einer Vielzahl weiterer situierter postfamiliärer Imaginationen, die auf bestehende Wissensbestände zurückgreifen und die herrschenden Bedingungen der Gegenwart als nicht negierbaren Ausgangspunkt verstehen – vor allem marginalisierte Stimmen, die z.B. aus Schwarzer, proletarischer, queerer, behinderter, anti- und postkolonialer Perspektive(n) sprechen, finden dabei zu wenig Gehör. Nur eine Fülle der Ideen kann der absichtsvollen Praxis des Familienabolitionismus zuträglich sein, indem sie als Inspirationsquellen für die Realisierung der Prozesse der Rekonnektierung von Beziehungsweisen dient, die sich in kollektiven Begegnungen und zwi-

schenmenschlichen Handlungen materialisieren. Dort können sie real erprobt, debattiert, kritisiert, verworfen und ausgearbeitet werden.

Sophie Lewis stellt die rhetorische Frage, ob „wir schon [wissen], welche Beziehungsformen jenseits der kapitalistischen Akkumulation existieren?“ (LEWIS 2023: 115). Wir wissen es nicht. Aber ich möchte behaupten, dass Bruchstücke der Vielfalt möglicher postfamiliärer Beziehungsformen sich bereits in der Gegenwart abzeichnen. Ich habe das Glück, schon jetzt Teil eines Freund*innenkreises zu sein, in dem sich Sorgebeziehungen abseits familiärer Strukturen entfalten, und die Erfahrung, in solidarischen Beziehungen leben zu dürfen, die fernab zwanghafter Muster und vorherbestimmter Entscheidungen existieren, ist eine weltverändernde. Das Wissen, dass dieses Glück auf Beziehungsweisen fußt, die Produkte menschlicher Interaktionen sind, speist mein Begehren nach ausufernden solidarischen Beziehungsweisen und führt mir zeitgleich vor Augen, dass der Familienabolitionismus wie jedes emanzipatorische Vorhaben unter kapitalistischer Vorherrschaft von der Gefahr heimgesucht wird, nicht allgegenwärtig zu werden. Solange die Praxis des Familienabolitionismus nicht auch die Praxis der Aufhebung der „viehische[n] Logik“ (REDECKER 2020: 11) der kapitalistischen Akkumulation samt ihrer Mechanismen und Strukturen bedeutet, läuft die Abolition *der* Familie Gefahr, dem neoliberalen Kapitalismus in die isolierenden und frostigen Arme zu spielen. In diesem Sinne käme die Abschaffung *der* Familie der Manifestation eines Zustandes gleich, in dem der neoliberale Duktus, dass „jede*r seines*ihres Glückes Schmied*in ist“, traurige Realität würde. Einzelne Hammerschläge von einsamen Schmied*innen resultieren in schweren Armen. Der Familienabolitionismus muss sich daher der Gänze seines Vorhabens und der dafür notwendigen Kollektivität stets bewusst sein und darf sich nicht auf herrschende Debatten der Vereinbarkeit von Lohn- und Sorgearbeit reduzieren oder mit „Entlastungen“ familiärer Konstellationen zufriedengeben. Als utopisches Vorhaben muss er, wie es Bini Adamczak in Anlehnung an Marx und Engels so derbe festhält, „die «ganze alte Scheiße» [...] [abschaffen und zugleich] auch darauf achten, dabei nicht ganz neue Scheiße zu produzieren“ (ADAMCZAK 2018: 24).

Literaturverzeichnis

- ADAMCZAK, Bini (2018): «Ich halte das anti-utopische Bilderverbot für erledigt», in: Alexander Neupert-Doppler (Hrsg.): *Konkrete Utopien – Unsere Alternativen zum Nationalismus*, Stuttgart: Schmetterling Verlag, 23–38.
- ADAMCZAK, Bini (2021): *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, 5. Aufl., Berlin: Suhrkamp Verlag.
- AHMED, Sara (2017): *Living a Feminist Life*, Durham: Duke University Press.
- APPELT, Erna (1997): Kann der Gesellschaftsvertrag feministisch konzipiert werden?, in: *L'homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, Jg. 8 (1997) Nr. 1, 64–77. [online] <https://doi.org/10.25595/983> [abgerufen am 18.06.2024].
- ARTUS, Ingrid (2021): Ein marxistischer Blick auf neue Konturen der Erwerbsarbeit. Prekarisierung, Sorgekrise und neue Streiks, in: Thomas Sablowski, Judith Dellheim, Alex Demirović, Katharina Pühl, Ingar Solty (Hrsg.): *Auf den Schultern von Karl Marx*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 411–424.
- AZZAM, Zeina (2023): Zeina Azzam, Andy Young, David Adès. Three poems about Gaza, Vox Populi, [online] <https://voxpopulisphere.com/2023/10/30/zeina-azzam-andy-young-david-ades-three-poems-about-gaza/> [abgerufen am 18.06.2024].
- BARRETT, Michèle & Mary McINTOSH (1991): *The Anti-Social Family*, 6. Aufl., London/New York: Verso.
- BEAUFAYÏS, Sandra (2019): Habitus. Verkörperung des Sozialen. Verkörperung von Geschlecht, in: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf, Katja Sabisch (Hrsg.): *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, Wiesbaden: Springer VS, 349–358.
- BEAUVOIR, Simone de (1988): *Das Andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Übersetzung von Eva Rechel-Mertens, Fritz Montfort, Gütersloh: Bertelsmann Verlag.
- BECK, Ulrich (2002): Das Zeitalter des „eigenen Lebens“. Individualisierung als „paradoxe Sozialstruktur“ und andere offene Fragen, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 29/2001, 3–6, [online] <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/26127/das-zeitalter-des-eigenen-lebens/> [abgerufen am 10.06.2024].

- BECK, Ulrich (2014): Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne, in:
Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash (Hrsg.): *Reflexive Modernisierung*, 6. Aufl.,
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 19–112.
- BECKERT, Jens (2013): *Erben in der Leistungsgesellschaft*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- BOOS-NÜNNING, Ursula (2022): Zwischen Stereotypisierungen und Lebenswirklichkeit. Junge
Frauen mit Migrationshintergrund in der Familie, in: Hans Karl Peterlini & Jasmin
Donlic (Hrsg.): *Jahrbuch Migration und Gesellschaft 2021/2022. Schwerpunkt
»Familie«*, Bielefeld: transcript Verlag, 35–54.
- BOURDIEU, Pierre (1999): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Übersetzung von
Günter Seib, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BROWN, Heather (2021): *Geschlecht und Familie bei Marx*, Übersetzung von Christian Frings,
Berlin: Dietz Verlag.
- BUNDESKRIMINALAMT (Hrsg.) (2023): Häusliche Gewalt. Lagebild zum Berichtsjahr 2022,
Bundesministerium des Inneren und für Heimat, [online] [https://www.bmi.bund.de/
SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/2023/lagebild-HG.pdf?
__blob=publicationFile&v=3](https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/2023/lagebild-HG.pdf?__blob=publicationFile&v=3) [abgerufen am 18.06.2024].
- BUNDESMINISTERIUM FÜR FAMILIE, SENIOREN, FRAUEN UND JUGEND (BMFSFJ) (Hrsg.) (2021):
Familienreport 2020. Familie heute. Daten, Fakten, Trends, 2. Aufl., [online] [https://
www.bmfsfj.de/resource/blob/163108/ceb1abd3901f50a0dc484d899881a223/
familienreport-2020-familie-heute-daten-fakten-trends-data.pdf](https://www.bmfsfj.de/resource/blob/163108/ceb1abd3901f50a0dc484d899881a223/familienreport-2020-familie-heute-daten-fakten-trends-data.pdf) [abgerufen am
18.06.2024].
- BUNDESMINISTERIUM FÜR FAMILIE, SENIOREN, FRAUEN UND JUGEND (BMFSFJ) (2024):
Gender Care Gap. Ein Indikator für die Gleichstellung, BMFSFJ, [online] [https://
www.bmfsfj.de/bmfsfj/themen/gleichstellung/gender-care-gap/indikator-fuer-die-
gleichstellung/gender-care-gap-ein-indikator-fuer-die-gleichstellung-137294](https://www.bmfsfj.de/bmfsfj/themen/gleichstellung/gender-care-gap/indikator-fuer-die-gleichstellung/gender-care-gap-ein-indikator-fuer-die-gleichstellung-137294) [abgerufen
am 18.06.2024].
- BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG (BPB) (2021): Entwicklung der Haushaltstypen,
Bundeszentrale für politische Bildung, [online] [https://www.bpb.de/kurz-knapp/zahlen-
und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61590/entwicklung-der-haushaltstypen/
\[abgerufen am 18.06.2024\].](https://www.bpb.de/kurz-knapp/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61590/entwicklung-der-haushaltstypen/)

- BUTLER, Judith (2004): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London/New York: Verso.
- BUTLER, Judith (2009): *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Übersetzung von Reiner Ansén, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- CASAS-CORTÉS, Maribel & Sebastián COBARRUBIAS (2007): Drifting Through the Knowledge Machine, in: Stevphen Shukaitis, David Graeber, Erika Biddle (Hrsg.): *Constituent Imagination: Militant Investigations, Collective Theorization*, Oakland/Edinburgh: AK Press, 112–126.
- DALLA COSTA, Mariarosa (1975): A General Strike, in: Power of Women Collective (Hrsg.): *All Work And No Pay. Women, Housework and the Wages Due*, Bristol: Falling Wall Press, 125–127.
- DALLA COSTA, Mariarosa (2022): Frauen und der Umsturz der Gesellschaft, Übersetzung von Gisela Bock, in: Friederike Beier (Hrsg.): *Frauen und der Umsturz der Gesellschaft*, Münster: Unrast Verlag, 35–78.
- DEAN, Jodi (2020): *Genossen!*, Übersetzung von Andreas G. Förster, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- DELACROIX, Eugène (1830): Le 28 juillet 1830. La Liberté guidant le peuple, Louvre Collections, [online] <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010065872> [abgerufen am 18.06.2024].
- DUDEN, Barbara & Gisela BOCK (1977): Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus, in: Gruppe Berliner Dozentinnen (Hrsg.): *Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen*, 2. Auflage, Courage Frauenverlag, 118–199.
- ECARIUS, Jutta/Nils KÖBEL/Katrin WAHL (2011): *Familie, Erziehung und Sozialisation*, Wiesbaden: Springer VS.
- ENGELS, Friedrich (1962a): MEW 21: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 21, Berlin: Dietz Verlag, 25–151.

- ENGELS, Friedrich (1962b): MEW 2: Die Lage der arbeitenden Klasse in England, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 2, 4. Aufl., Berlin: Dietz Verlag, 225–506.
- ENGELS, Friedrich (1987): MEW 19: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 19, 9. Aufl., Berlin: Dietz Verlag, 177–228.
- ENGELS, Friedrich & Karl MARX (1962): MEW 2: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 2, 4. Aufl., Berlin: Dietz Verlag, 3–224.
- ERIBON, Didier (2021): *Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*, 2. Aufl., Übersetzung von Tobias Haberkorn, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- ESCHLE, Catherine (2023): Protest Camps as ‘Homeplace’? Social Reproduction in and against Neoliberal Capitalism, in: Catherine Eschle & Alison Bartlett (Hrsg.): *Feminism and Protest Camps. Entanglements, Critiques and Re-Imaginations*, Bristol: Bristol University Press, 157–175.
- FEDERICI, Silvia (1977): *LOHN gegen HAUSARBEIT*, Übersetzung von Pieke Biermann, Berlin: Selbstverlag Pieke Biermann.
- FEDERICI, Silvia (2020): Die Reproduktion der Arbeitskraft im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution, Übersetzung von Max Henninger, in: Kitchen Politics (Hrsg.): *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*, 3. Aufl., Münster: edition assemblage, 21–86.
- FEDERICI, Silvia (2021): Den Feminismus wieder auf die Füße stellen, Übersetzung von Leo Kühberger, in: Friederike Beier (Hrsg.): *Revolution at Point Zero. Hausarbeit, Reproduktion und feministischer Kampf*, Münster: Unrast Verlag, 91–103.
- FEDERICI, Silvia & Nicole COX (2020): Counter-Planning from the Kitchen, Übersetzung von Max Henninger, in: Kitchen Politics (Hrsg.): *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*, 3. Aufl., Münster: edition assemblage, 106–127.

- FEIGENBAUM, Anna/Fabian FRENZEL/Patrick MCCURDY (2013): *Protest Camps*. London: Zed Books.
- FISHER, Mark (2013): *Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?*, Übersetzung von Christian Werthschulte, Peter Scheiffele, Johannes Springer, Hamburg: VSA Verlag.
- GRIFFITHS, K. D. & J. J. GLEESON (2015): Kinderkommunismus. A Feminist Analysis of the 21st Century Family and a Communist Proposal for its Abolition, A New Institute for Social Research, [online] https://isr.press/Griffiths_Gleeson_Kinderkommunismus/index.html [abgerufen am 17.06.2024].
- HARAWAY, Donna J. (1996): Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive, Übersetzung von Helga Kelle, in: Elvira Scheich (Hrsg.): *Vermittelte Weiblichkeit. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg: Hamburger Edition, 217–243.
- HARDT, Michael (2020): Red Love, in: Maria Lind, Michele Masucci, Joanna Warsza (Hrsg.): *Red Love. A Reader on Alexandra Kollontai*, Berlin: Sternberg Press, 63–90.
- HELFFERICH, Cornelia (2017): *Familie und Geschlecht. Eine neue Grundlegung der Familiensoziologie*, Opladen/Toronto: Barbara Budrich Verlag.
- HELFFERICH, Cornelia (2022): Familie und Geschlecht, in: Jutta Ecarius & Anja Schierbaum (Hrsg.): *Handbuch Familie. Band I: Gesellschaft, Familienbeziehungen und differentielle Felder*, 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS, 159–176.
- HILLMANN, Karl-Heinz (1994): *Wörterbuch der Soziologie*, 4. überarbeitete und ergänzte Aufl., Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- JAMESON, Frederic (2003): Future City, in: *New Left Review*, 21, May/June 2003, 65–79, [online] <https://newleftreview.org/issues/ii21/articles/fredric-jameson-future-city> [abgerufen am 17.06.2024].
- JOSWIG, Gareth (2023): Parallelgesellschaft der Reichen, TAZ, 08.08.2023, [online] <https://taz.de/Philosoph-ueber-Abschaffung-von-Erbe/!5936644/> [angerufen am 17.06.2024].
- KITCHEN POLITICS (2023): Wie wir wohnen und leben wollen. Revisionen materialistisch-feministischer Utopien, in: Kitchen Politics (Hrsg.): *Die Neuordnung der Küchen. Materialistisch-feministische Entwürfe eines besseren Zusammenlebens*, Münster: edition assemblage, 7–46.

- KOLLONTAI, Alexandra (2022a): Ein Weg dem geflügelten Eros!, in: Katharina Volk (Hrsg.): *Alexandra Kollontai oder: Revolution für das Leben*, Berlin: Dietz Verlag, 112–129.
- KOLLONTAI, Alexandra (2022b): Geschlechterbeziehungen und Klassenkampf, in: Katharina Volk (Hrsg.): *Alexandra Kollontai oder: Revolution für das Leben*, Berlin: Dietz Verlag, 95–111.
- KOLLONTAI, Alexandra (2023): Familie und der kommunistische Staat, Übersetzung von Alexandra Frank, Darja Klingenberg, in: Kitchen Politics (Hrsg.): *Die Neuordnung der Küchen. Materialistisch-feministische Entwürfe eines besseren Zusammenlebens*, Münster: edition assemblage, 47–65.
- LEITNER, Sigrid (2013): Varianten von Familialismus. Eine historisch vergleichende Analyse der Kinderbetreuungs- und Altenpflegepolitiken in kontinentaleuropäischen Wohlfahrtsstaaten, in: Ute Klammer/Simone Leiber/Sigrid Leitner (Hrsg.): *Sozialpolitische Schriften*, Band 91, Berlin: Duncker & Humblot.
- LENZ, Karl (2020): Familie, in: Klimke, Daniela/Rüdiger Lautmann/Urs Stäheli/Christoph Weischer/Hanns Wienold (Hrsg.): *Lexikon zur Soziologie*, 6. Auflage, Wiesbaden: Springer Verlag, 218–219.
- LEWIS, Sophie (2021): *Full Surrogacy now. Feminism Against Family*, 2. Aufl., London/New York: Verso.
- LEWIS, Sophie (2023): *Die Familie abschaffen. Wie wir Care-Arbeit und Verwandtschaft neu erfinden*, Übersetzung von Lucy Duggan, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- LOICK, Daniel & Vanessa E. THOMPSON (2022): Was ist Abolitionismus?, in: Daniel Loick & Vanessa E. Thompson (Hrsg.): *Abolitionismus. Ein Reader*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 7–56.
- LOREY, Isabell (2020): *Die Regierung der Prekären*, Wien/Berlin: Turia + Kant.
- KLÜNDER, Nina (2017): Differenzierte Ermittlung des Gender Care Gap auf Basis der repräsentativen Zeitverwendungsdaten 2012/13. Expertise für den Zweiten Gleichstellungsbericht der Bundesregierung, Berlin: o.A., [online] <https://doi.org/10.25595/1368> [abgerufen am 12.06.2024].
- MADIGAN, Michael T./John M. MARTINKO/David A. STAHL/David P. CLARK (2013): *Brock Mikrobiologie*, 13. aktualisierte Aufl., Hallbergmoos: Pearson.

- MAIHOFFER, Andrea (2018): Pluralisierung familialer Lebensformen. Zerfall der Gesellschaft oder neoliberal passgerecht?, in: Katharina Pühl & Brigitte Sauer (Hrsg.): *Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 113–138.
- MAIHOFFER, Andrea/Tomke BÖHNISCH/Anne WOLF (2001): *Wandel der Familie. Literaturstudie*, Edition Arbeitspapier, 48, Düsseldorf: Hans Böckler Stiftung. Mitbestimmungs-, Forschungs- und Studienförderwerk des DGB.
- MARKERT, Stefanie (2024): Netanyahu rechtfertigt zivile Opfer in Gaza, Tagesschau, 31.05.2024, [online] <https://www.tagesschau.de/ausland/europa/netanyahu-fernsehen-frankreich-israel-100.html> [abgerufen am 18.06.2024].
- MARX, Karl (1960a): MEW 8: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 8, Berlin: Dietz Verlag, 111–207.
- MARX, Karl (1960b): MEW 7: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 7, Berlin: Dietz Verlag, 9–107.
- MARX, Karl (1961): MEW 13: Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 13, Berlin: Dietz Verlag, 3–160.
- MARX, Karl (1962a): MEW 16: Bericht des Generalrats über das Erbrecht, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 16, Berlin: Dietz Verlag, 367–369.
- MARX, Karl (1962b): MEW 23: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Buch: Der Produktionsprozeß des Kapitals, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 23, Berlin: Dietz Verlag, 5–947.
- MARX, Karl (1968): MEW 40: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx, Friedrich Engels, Ergänzungsband, Schriften bis 1844, Erster Teil*, Band 40, Berlin: Dietz Verlag, 465–588.

- MARX, Karl (1981): MEW 1: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 1, 13. Aufl., Berlin: Dietz Verlag, 378–391.
- MARX, Karl (1983): MEW 42: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 42, Berlin: Dietz Verlag, 47–768.
- MARX, Karl (1987): MEW 19: Kritik des Gothaer Programms, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 19, 9. Aufl., Berlin: Dietz Verlag, 11–32.
- MARX, Karl & Friedrich ENGELS (1978): MEW 3: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, in: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hrsg.): *Karl Marx. Friedrich Engels. Werke*, Band 3, 5. Aufl., Berlin: Dietz Verlag, 9–532.
- MARX, Karl & Friedrich ENGELS (2020): *Manifest der kommunistischen Partei*, Hamburg: Nikol Verlag.
- MASUCCI, Michele (2020): Alexandra Kollontai's Many Lives, in: Maria Lind, Michele Masucci, Joanna Warsza (Hrsg.): *Red Love. A Reader on Alexandra Kollontai*, Berlin: Sternberg Press, 29–44.
- MEIBNER, Hanna (2008): Die soziale Konstruktion von Geschlecht. Erkenntnisperspektiven und gesellschaftstheoretische Fragen, Freie Universität Berlin. Gender Politik Online, [online] https://www.fu-berlin.de/sites/gpo/soz_eth/Geschlecht_als_Kategorie/Die_soziale_Konstruktion_von_Geschlecht____Erkenntnisperspektiven_und_gesellschaftstheoretische_Fragen/index.html [abgerufen am 20.05.2024].
- MEYER, Kirsten (2016): Chancengleichheit, in: Anna Doppel, Corinna Mieth, Christian Neuhäuser (Hrsg.): *Handbuch Gerechtigkeit*, Heidelberg/Berlin: J.B. Metzler Verlag, 164–167.
- MICUS-LOOS, Christiane (2003): Familien als Orte der Herausbildung, Tradierung und Veränderung von Geschlechtlichkeit, in: *ZiF Bulletin-Texte, Warum noch Familie?*, 26,

- 1–13 [online] <https://www.gender.hu-berlin.de/de/publikationen/gender-bulletin-broschueren/bulletin-texte/texte-26/texte26pkt1.pdf> [abgerufen am 12.06.2024].
- MULAJ, Jeta (2023): Ontology as ideology. A critique of Butler's theory of precariousness, in: *Constellations*, 2023, 1–15 [online] <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12673> [abgerufen am 28.06.2024].
- MÜSSIG, Magdalena & Louka Maju GOETZKE (2020): Familismus in der Coronakrise, *soziologieblog* [online] <https://doi.org/10.58079/uinx> [abgerufen am 18.06.2024].
- NOTZ, Gisela (2015): *Kritik des Familismus. Theorie und soziale Realität eines ideologischen Gemäldes*, Stuttgart: Schmetterling Verlag.
- NOTZ, Gisela (2016): *Brauchen wir einen neuen Familismus? Kritische Anmerkungen zu einem ideologisierten Familienverständnis*, Gunda-Werner-Institut, Berlin, 31. Mai 2016, [online] https://www.gwi-boell.de/sites/default/files/uploads/2016/08/brauchen_wir_einen_neuen_familismus_gisela_notz.pdf [abgerufen am 18.06.2024].
- OBINGER, Herbert & Klaus PETERSEN (2019): Die historische Entwicklung des Wohlfahrtsstaates: Von den Anfängen bis zum Ende des Goldenen Zeitalters, in: Herbert Obinger & Manfred G. Schmidt (Hrsg.): *Handbuch Sozialpolitik*, Wiesbaden: Springer VS, 9–31.
- O'BRIEN, M.E. (2019a): Communizing Care, in: *Pinko*, 1, [online]. Verfügbar unter: <https://pinko.online/pinko-1/communizing-care> [abgerufen am 05.05.2024].
- O'BRIEN, M.E (2019b): To Abolish the Family. The Working-Class Family and Gender Liberation in Capitalist Development, *Endnotes: The Passions and the Interests*, 5, 360–417, [online] <https://endnotes.org.uk/articles/to-abolish-the-family.pdf> [abgerufen am 05.05.2024].
- O'BRIEN, M. E. (2023): *Family Abolition. Capitalism and the Communizing of Care*, London: Pluto Press.
- ORWELL, George (2021): *1984*, Übersetzung von Simone Fischer, 6. Aufl., Hamburg: Nikol Verlag.
- PFEIFER, Wolfgang/Wilhelm BAUN/Gunhild GINSCHER/Gustav HAGEN/Anna HUBER/Klaus MÜLLER/ Heinrich PETERMANN/Gelinde PFEIFER/Dorothee SCHRÖTER/Ulrich SCHRÖTER (1993): Krise, in: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, digitalisierte

- und überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, [online] <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Krise> [abgerufen am 15.05.2024].
- PIEPER, Jonas/Ulrich SCHNEIDER/Wiebke SCHRÖDER/Gwendolyn STILLING (2023): Zwischen Pandemie und Inflation. Paritätischer Armutsbericht 2022, Der Paritätische Gesamtverband (Hrsg.), 2. Aufl., [online] https://www.der-paritaetische.de/fileadmin/user_upload/Schwerpunkte/Familie_und_Frauen/img/broschuere_armutsbericht-2022_auf12_web.pdf [abgerufen am 17.06.24]
- PRECARIAS A LA DERIVA (2011): Geld oder Leben! Von der Prekarisierung der Existenz zum Sorgestreik, in: Boris Buden, Jens Kastner, Isabell Lorey, Birgit Mennel, Stefan Nowotny, Gerald Raunig, Hito Steyerl, Ingo Vavra, Tom Waibel (Hrsg.): »*Was ist dein Streik?*«. *Militante Streifzüge durch die Kreisläufe der Prekarität*, Wien/Berlin: Turia + Kant: 57–135.
- PRECARIAS A LA DERIVA (2017): Globalisierte Sorge, Übersetzung von Michael Grieder, in: Tobias Bärtsch, Daniel Drogitz, Sarah Eschenmoser, Michael Grieder, Adrian Hanselmann, Alexander Kamber, Anna-Pia Rauch, Gerald Raunig, Pascale Schreibmüller, Nadine Schrick, Marilyn Umurungi, Jana Vanecek (Hrsg.): *Ökologien der Sorge*, Wien: transversal texts, 25–96.
- PARKER, Pat (2002): Revolution. It's Not Neat or Pretty or Quick, in: Cherrie L. Moraga & Floria E. Anzaldúa (Hrsg.): *This Bridge Called My Back. Writings by radical women of color*, 3. Aufl., Berkeley: Third Woman Press, 267–272.
- PLATON (1985): *Platons Werke. Dritter Theil. Der Staat*, Übersetzung von F. Schleiermacher. Neuausgabe der 2. verbesserten Auflage, Berlin: Akademie Verlag.
- REDECKER, Eva von (2018): *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- REDECKER, Eva von (2020): *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, 3. Aufl., Frankfurt am Main: S. Fischer.
- REED, John (1976): *10 Tage die die Welt erschütterten*, Übersetzung von Dietz Verlag, 14. Auflage, Berlin: Dietz Verlag.

- REUSCHLING, Felicitä (2015): Kapitalistischer Realismus, Postutopie und die heilige Familie, in: Kitchen Politics (Hrsg.): *Sie nennen es Leben, wir nennen es Arbeit. Biotechnologie, Reproduktion und Familie im 21. Jahrhundert*, Münster: edition assemblage, 127–143.
- REUSCHLING, Felicitä (2023): Familie im Kommunismus. Zur Abwertung reproduktiver Arbeit und der Fortschreibung kapitalistischer Geschlechterarrangements in der Sowjetunion, in: Kitchen Politics (Hrsg.): *Die Neuordnung der Küchen. Materialistisch-feministische Entwürfe eines besseren Zusammenlebens*, Münster: edition assemblage, 91–102.
- SALMAN, Abeer/Kareem KHADDAR/Kareem EL DAMANHOORY/Rhea MOGUL/Lauren SAID-MOORHOUSE (2023): Names written on children's bodies speak to the fears of Gazan parents amid the Israel-Hamas war, CNN World, 23.10.2023, [online] <https://edition.cnn.com/2023/10/23/middleeast/gaza-hospitals-doctors-disaster-intl-hnk/index.html> [abgerufen am 17.06.2024].
- SOILAND, Tove (2018a): Der Sockel des Eisbergs: Umriss eines feministischen Marxismus für das 21. Jahrhundert, in: *Soziopolis. Gesellschaft beobachten*, 2018, 1–20, [online] <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/82264> [abgerufen am 18.06.2024].
- SOILAND, Tove (2018b): Soziale Reproduktion und Neue Landnahme. Ein feministischer Zugang. Widersprüche, in: *Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, 38(150), 85–110, [online] <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/77020> [abgerufen am 18.06.2024].
- ŠOLCOVÁ, Miroslava (1969): Bemerkungen zur marxistischen Theorie über die Familie im Sozialismus, in: *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. G, Řada sociálněvědná*, 18(G13), 75–85, [online] <https://digilib.phil.muni.cz/node/28372> [abgerufen am 18.06.2024].
- SOPHOKLES (2016): *König Ödipus*, Herausgegeben von Karl-Maria Guth, Übersetzung von Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Berlin: Hofenberg Verlag.
- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) (o.J.a): Eltern, die Teilzeit arbeiten, Statistisches Bundesamt (DESTATIS), [online] <https://www.destatis.de/DE/Themen/Arbeit/Arbeitsmarkt/Qualitaet-Arbeit/Dimension-3/eltern-teilzeitarbeit.html> [abgerufen am 18.06.2024].

- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) (o.J.b): Personen in Elternzeit, Statistisches Bundesamt (DESTATIS), [online] <https://www.destatis.de/DE/Themen/Arbeit/Arbeitsmarkt/Qualitaet-Arbeit/Dimension-3/elternzeit.html> [abgerufen am 18.06.2024].
- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) (2020): Pressemitteilung Nr. 269 vom 16. Juli 2020. Mikrozensus 2019. 1,1 Millionen Familien weniger als vor 20 Jahren, Statistisches Bundesamt (DESTATIS), [online] https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2020/07/PD20_269_122.html [abgerufen am 18.06.2024].
- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) (2022): Kinderlosigkeit und Mutterschaft. Ergebnisse des Mikrozensus 2022, Statistisches Bundesamt (DESTATIS), [online] https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Geburten/kinderlosigkeit-und-mutterschaft.html?nn=208824#methodische_hinweise [abgerufen am 18.06.2024].
- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) (2023a): Pressemitteilung Nr. 281 vom 18. Juli 2023. Geerbtes und geschenktes Vermögen 2022 nach Rekordjahr 2021 um 14 % gesunken, Statistisches Bundesamt (DESTATIS), [online] https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2023/07/PD23_281_736.html [abgerufen am 18.06.2024].
- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) (2023b): Pressemitteilung Nr. N045 vom 26. Juli 2023. Kinder und Jugendliche von Eltern mit niedrigem Bildungsabschluss besonders von Armut bedroht, Statistisches Bundesamt (DESTATIS), [online] https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2023/07/PD23_N045_63.html [abgerufen am 18.06.2024].
- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) (2023c): 22421-0001.Pflegebedürftige: Deutschland, Stichtag, Geschlecht, Altersgruppen, Art der Versorgung von Pflegebedürftigen, Statistisches Bundesamt (DESTATIS). Genesis, [online] <https://www.genesis.destatis.de/genesis//onlineoperation=table&code=22421-0001&bypass=true&levelindex=1&levelid=1718703260387#abreadcrumb> [abgerufen am 18.06.2024].
- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) (2023d): Verfahren zur Einschätzung der Gefährdung des Kindeswohls nach Bundesländern, Statistisches Bundesamt (DESTATIS), [online]

- <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Soziales/Kinderschutz/Tabellen/gefaehrung-kindeswohl.html> [abgerufen am 18.06.2024].
- STATISTISCHES BUNDESAMT (DESTATIS) (2024): Unbereinigter Gender Pay Gap (GPG) nach Gebietsstand ab 1995, Statistisches Bundesamt (Destatis), [online] <https://www.destatis.de/DE/Themen/Arbeit/Verdienste/Verdienste-GenderPayGap/Tabellen/ugpg-01-gebietsstand.html> [abgerufen am 18.06.2024].
- STEINBACH, Anja/Mariana HENNING/Oliver ARRÁNZ BECKER (2014): Vorwort der Herausgeber des Bandes „Familie im Fokus der Wissenschaft“, in: Anja Steinbach, Mariana Henning, Oliver Arránz Becker (Hrsg.): *Familie im Fokus der Wissenschaft*, Wiesbaden: Springer VS, 7–15.
- TIRLER, Julia (2018). Precarias a la deriva, in: *Krisis | Journal for Contemporary Philosophy*, 38(2), 129–131, [online] <https://archive.krisis.eu/precarias-a-la-deriva/> [abgerufen am 18.06.2024].
- TOUPIN, Louise (2022): Das Internationale Feministische Kollektiv. Historische Übersicht und politische Perspektive, Übersetzung von Marie Treperman, in: Friederike Beier (Hrsg.): *Lohn für Hausarbeit. Chronik eines internationalen Frauenkampfs (1972-1977)*, Münster: Unrast Verlag, 23–187.
- TRONTO, Joan (2017): There is an alternative: homines curans and the limits of neoliberalism, in: *International Journal of Care and Caring*, 1(1): 27–43, [online] <https://bristoluniversitypressdigital.com/view/journals/ijcc/1/1/article-p27.xml> [abgerufen am 18.06.2024].
- TSING, Anna Lowenhaupt (2018): *Der Pilz am Ende der Welt. Über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*, Übersetzung von Dirk Höfer, Berlin: Matthes & Seitz.
- UNITED NATIONS (2024): Nakba of 1948 and Today Are Not Separate Events, but Ongoing Process of Palestinian Displacement, Replacement, Speakers Tell Panel, Urging Immediate Ceasefire in Gaza, United Nations. Meeting Coverage and Press Releases, [online] <https://press.un.org/en/2024/gapal1467.doc.htm> [abgerufen am 18.06.2024].
- UNITED NATIONS OFFICE FOR THE COORDINATION OF HUMANITARIAN AFFAIRS (OCHA) (2024): Reported impact snapshot. Gaza Strip (12 June 2024), United Nations Office for the

- Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA), [online] <https://www.ochaopt.org/content/reported-impact-snapshot-gaza-strip-12-june-2024> [abgerufen am 18.06.2024].
- VOLK, Katharina (2023): Alexandra Kollontai oder: Revolution für das Leben, in: Katharina Volk (Hrsg.): *Alexandra Kollontai oder: Revolution für das Leben*, Berlin: Dietz Verlag, 7–58.
- WALTERS, Jonah (2023): The Insurrectionary Exit: On M.E. O’Brien’s Family Abolition, Medium, [online] <https://jonahwhatever.medium.com/the-insurrectionary-exit-on-m-e-obrien-s-family-abolition-2386f4c19c8d> [abgerufen am 05.05.2024].
- WEEKS, Kathi (2023): Abolition of the family. the most infamous feminist proposal, in: *Feminist Theory*, 24 (3), 432–453, [online] <https://doi.org/10.1177/14647001211015841> [abgerufen am 18.06.2024].
- WEIKART, Richard (1994): Marx, Engels, and the Abolition of the Family, in: *History of European Ideas*, 18(5), 657–672, [online] [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(94\)90420-0](https://doi.org/10.1016/0191-6599(94)90420-0) [abgerufen am 18.06.2024].
- WINKER, Gabriele (2015): *Care Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft*, Bielefeld: transcript Verlag.
- WOLFF, Kerstin (2020): Hausarbeit als Nebenwiderspruch? Die internationale "Lohn für Hausarbeit"-Debatte der 1970er Jahre in der Bundesrepublik, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 45/2020, 42–48, [online] <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/care-arbeit-2020/317859/hausarbeit-als-nebenwiderspruch/> [abgerufen am 10.06.2024].
- ZARETSKY, Eli (1978): *Die Zukunft der Familie. Über Emanzipation und Entfaltung der Persönlichkeit*, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.

Eidesstattliche Erklärung

„Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich diese Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen meiner Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken und Quellen, einschließlich der Quellen aus dem Internet, entnommen sind, habe ich in jedem Fall unter Angabe der Quelle als Entlehnung kenntlich gemacht. Dasselbe gilt sinngemäß für Tabellen, Karten und Abbildungen. Diese Arbeit habe ich in gleicher oder ähnlicher Form oder auszugsweise nicht im Rahmen einer anderen Prüfung eingereicht.“



Max-Mosche Kohlstadt

Köln, der 22. Juni 2024