

**AMIA
SRINIVASAN
DAS RECHT
AUF SEX
FEMINISMUS IM
21. JAHRHUNDERT**

Aus dem Englischen übersetzt
von Claudia Arlinghaus und Anne Emmert

Klett-Cotta



Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

Die Originalausgabe erschien unter dem Titel: »The Right to Sex«
bei Bloomsbury Publishing, London, Oxford, Dublin, New York

© 2021 by Amia Srinivasan

Für die deutsche Ausgabe

© 2022 by J. G. Cotta'sche Buchhandlung

Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart

Alle deutschsprachigen Rechte vorbehalten

Cover: Rothfos & Gabler, Hamburg

Gesetzt von Dörlemann Satz, Lemförde

Lektorat: Dr. Sabrina Keim

Gedruckt und gebunden von Clausen & Bosse, Leck

ISBN 978-3-608-98238-1

E-Book ISBN 978-3-608-11843-8

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der

Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind

im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

INHALT

11	Einleitung
19	Die Verschwörung gegen Männer
65	Gespräche mit Studierenden über Pornografie
121	Das Recht auf Sex
147	Coda: Die Politik des Begehrens
183	Warum man nicht mit seinen Studierenden schlafen sollte
219	Sex, Karzeralismus, Kapitalismus
	Anhang
264	Dank
267	Anmerkungen
315	Personen- und Ortsregister

und standen als Mitglieder der Verbindung Delta Delta Delta nur zufällig vor dem Alpha-Phi-Verbindungshaus.) Feministische Kommentare zu Elliot Rodger und dem Incel-Phänomen insgesamt gehen ausgiebig auf sexuelles Entitlement, Objektifizierung und Gewalt ein. Doch über das Begehren wurde von dieser Seite bislang kaum etwas gesagt: das Begehren der Männer, das Begehren der Frauen und die ideologische Prägung beider.

Wer eine politische Kritik des Begehrens suchte, wurde früher in der Regel im Feminismus findig. An anderer Stelle befasste sich noch vor wenigen Jahrzehnten so gut wie niemand damit, inwiefern sexuelles Begehren – Objekte und Ausdrucksformen, Fetische und Fantasien – durch Unterdrückung geprägt wird. Ende der 1960er und in den 1970er Jahren forderten radikale Feministinnen eine Überwindung der Freudschen Sicht. Danach war sexuelles Begehren, wie Catharine Mackinnon es formulierte, »als angeborener primärer und natürlicher Trieb vorpolitisch und unwillkürlich« und verlief »entlang der biologischen Geschlechterlinie«.¹ Vielmehr müsse man zur Kenntnis nehmen, dass Sexualität, wie wir sie kennen, vom Patriarchat zu dem gemacht werde, was sie sei: geprägt von männlicher Dominanz und weiblicher Unterwerfung, basierend auf den Gefühlen der »Feindseligkeit und Verachtung beziehungsweise der Erregung des Gebieters durch die Sklavin, im Verein mit Furcht und Schutzlosigkeit, beziehungsweise der Erregung der Sklavin durch den Gebieter.«² Dass es Frauen gab, die unter diesen Bedingungen offenbar Lust empfinden konnten, deuteten die »Anti-Sex«-Feministinnen als Zeichen für den Ernst der Lage. Als Lösung schlugen einige die Ablehnung von Sex und Ehe mit Männern vor, so etwa die 1969 von Ti-Grace

Atkinson in New York gegründete Emanzipationsgruppe-rung The Feminists, die festlegte, dass nur ein Drittel ihrer Mitglieder heiraten oder mit einem Mann zusammenleben dürfe. Diese Quote spiegelte die Überzeugung wider, dass sich der Feminismus »nicht nur dafür interessieren muss, was Frauen wollen«, sondern dass er auch »verändern muss, was Frauen wollen«.³ Die Gruppe Cell 16 aus Boston, gegründet 1968, praktizierte Geschlechtertrennung, sexuelle Enthaltsamkeit und Karate. An erster Stelle stand die Lektüre von Valerie Solanas' *SCUM Manifesto*, dem zufolge

die Frau ihren Sexualtrieb mit Leichtigkeit – leichter, als sie denken mag – wegkonditionieren und auf diesem Wege einen vollkommen gelassenen, geistigen und freien Zustand erreichen kann. [...] wenn die Frau ihren Körper transzendiert [...], so wird der Mann, dessen Ego nur aus seinem Schwanz besteht, verschwinden.⁴

In Anlehnung an Solanas bemerkte Roxanne Dunbar-Ortiz, Gründerin von Cell 16, dass eine Person, »die dieses ganze Szenario durchgemacht hat und aus Widerwillen und von sich aus sexuelle Enthaltsamkeit übt, absolute Klarheit erlangt.«⁵

Zwar betrachteten alle radikalen Feministinnen der späten 1960er und der 1970er Jahre Sex als ein Konstrukt des Patriarchats, doch einige lehnten von Anfang an die Vorstellung ab, dass Frauen ihr Begehren mit ihren politischen Vorstellungen in Einklang bringen müssten. Wie Alice Echols in ihrer Studie zum radikalen Feminismus in den USA *Daring to be Bad* (1989) detailliert darstellt, betrachteten »Pro-Woman«-Feministinnen Sex und Ehe mit Männern nicht als Symptom patriarchaler Indoktrination, sondern als legiti-

men Wunsch und für die meisten Frauen strategische Notwendigkeit – als Möglichkeit, politische Macht zu erlangen oder einfach nur zu überleben. Frauen müssten durchaus nicht von ihrem fehlgeleiteten Wunsch nach heterosexueller Ehe befreit werden, vielmehr müsse in der heterosexuellen Ehe mehr Gleichberechtigung herrschen.⁶ Im Manifest der radikal-feministischen Gruppierung Redstockings, die 1969 von Shulamith Firestone und Ellen Willis gegründet wurde, heißt es, dass »die Unterwerfung der Frau nicht einer Gehirnwäsche, Dummheit oder Geisteskrankheit geschuldet ist, sondern dem unablässigen täglichen Druck vonseiten der Männer. Wir müssen nicht uns ändern, wir müssen die Männer ändern.«⁷ Redstockings und andere Pro-Woman-Feministinnen leiteten daraus eine Ablehnung »individueller Lösungen« ab, der Vorstellung also, dass separatistische Praktiken von Gruppen wie Cell 16 und The Feminists revolutionäres Potenzial in sich bergen. In den Augen von Pro-Woman-Feministinnen stelle eine solche Militanz einen falschen Gegensatz her zwischen »echten« Feministinnen und den unwissenden Frauen, die durch ihre Beziehung zu Männern die revolutionäre Sache verrieten. Alle Frauen seien doch damit befasst, zu verhandeln und Ausgleich zu schaffen: für eine echte Befreiung brauche es eine strukturelle, keine persönliche Transformation. Ein prominentes Redstockings-Mitglied erklärte angeblich auf einem Treffen: »Wir haben die Plantage erst überwunden, wenn die Revolution beginnt!«⁸ (Die Wahl der Metapher zeigt, dass die Redstockings wie die meisten radikal-feministischen Gruppierungen überwiegend weiß waren.)

Pro-Woman-Feministinnen fürchteten darüber hinaus, ihre Kolleginnen aus dem Anti-Sex-Lager könnten sich in ihrem

Eifer, das Patriarchat auszutreiben, an der Verleugnung der weiblichen Sexualität beteiligen. Diese Befürchtungen waren nicht unbegründet. Ti-Grace Atkinson habe, so Ellen Willis, auf einem Restockings-Treffen einmal »sehr herablassend« erklärt, sexuelles Begehren spiele sich »nur im Kopf« ab.⁹ Doch obwohl die Pro-Woman-Feministinnen das sexuelle Begehren der Frau nicht in Abrede stellten, hatten sie insgesamt wenig Interesse daran, dieses Begehren jenseits der Heterosexualität zu legitimieren. Für sie war die heterosexuelle Ehe eine pragmatische Notwendigkeit und von ihrem Wesen her wünschenswert; Lesben beschuldigten sie, sich vom »Schlachtfeld der Sexualität« zurückzuziehen und Mainstream-Frauen zu verprellen. Die Redstockings seien »in Bezug auf Lesben nicht sonderlich pro-woman« gewesen, so eine Lesbe nach ihrem Austritt.¹⁰

Mit ihrem Hang zur Homophobie lagen die Pro-Woman-Feministinnen ausnahmsweise mit der Anti-Sex-Fraktion auf einer Linie, die Lesben ebenfalls eine »männliche Identifizierung« zuschrieben und sie als sexuelle Bedrohung für andere Frauen darstellten. Lesbische Feministinnen wiesen nun nachdrücklich auf die Vereinbarkeit ihrer sexuellen Identität mit ihren politischen Zielen hin, indem sie das Lesbentum mit politischer Solidarität verknüpften statt mit angeborener sexueller Orientierung. »Lesbentum ist keine Frage der sexuellen Präferenz«, so die Furies, ein 1971 in Washington D. C. gegründetes radikal-lesbisches Kollektiv, »sondern eine politische Entscheidung, die jede Frau treffen muss, wenn sie die männliche Vorherrschaft beenden will.«¹¹ Auf diese Art wurde das Plädoyer der Anti-Sex-Feministinnen für sexuelle Enthaltsamkeit, wenngleich in sehr eigenwilliger Form, zum Argument für die lesbische Lebensweise genutzt. Als sich politische Lesben zur Avantgarde für die

Frauenbewegung entwickelten, warfen Pro-Woman-Feministinnen ihnen, wie zuvor den Anti-Sex-Feministinnen, vor, sie seien mehr an persönlicher Transformation als an politischer Konfrontation interessiert. Umgekehrt beschuldigten die politischen Lesben die Pro-Woman-Gruppierungen, die Macht der Männer zu stützen.

In Großbritannien gab es eine ähnliche Entwicklung. Die Konferenz, auf der die National Women's Liberation Movement aus der Taufe gehoben wurde, fand 1970 im Ruskin College in Oxford statt. Von Beginn an führten in Großbritannien intellektuell und politisch sozialistische Feministinnen wie Juliet Mitchell, Sally Alexander und Sheila Rowbotham die zweite Welle an; sie rückten den Kampf gegen die kapitalistische Ausbeutung ins Zentrum der Frauenemanzipation und betrachteten die Männer der Linken als wichtige (wenn auch unvollkommene) Verbündete. Einige Feministinnen sahen das anders und gründeten separatistische Frauenzentren und Gruppierungen. Erst 1977 folgte jedoch die entscheidende Spaltung zwischen Sozialistinnen und jenen Feministinnen, für die der Hauptgegner nicht der Kapitalismus, sondern die Männer waren. Auf der neunten Women's Liberation Movement Conference, die in London stattfand, hielt Sheila Jeffreys einen Vortrag unter dem Titel *The Need for Revolutionary Feminism*, in dem sie den sozialistischen Feministinnen vorwarf, sie merkten gar nicht, dass nicht kapitalistische Ausbeutung, sondern männliche Gewalt an der Unterdrückung der Frau schuld sei, und begnügten sich mit »reformatorischen« Forderungen wie staatlicher Kinderbetreuung.¹² »Die Women's Liberation Movement sollte als bedrohlich wahrgenommen werden«, sagte Jeffreys, »ich kann keinen Sinn darin erkennen, sie als gemischte Tupperparty darzustellen, auf der die Männer den Kaffee kochen.«¹³ Eine

hörbare Minderheit englischer Feministinnen scharte sich um Jeffreys und bildete separatistische Gruppierungen wie die Leeds Revolutionary Feminist Group, die mit ihrem Pamphlet *Political Lesbianism: The Case against Heterosexuality* (»Politisches Lesbentum: Argumente gegen die Heterosexualität«) einige Berühmtheit erlangte. Auf der nächsten Konferenz, die im darauffolgenden Jahr in Birmingham stattfand, wollten revolutionäre Feministinnen beantragen, die sechs Forderungen, denen sich die Women's Liberation Movement auf den vorangegangenen Konferenzen verpflichtet hatte, abzuschaffen, weil »es lächerlich ist, vom patriarchalischen Staat – vom Mann –, der doch der Gegner ist, etwas zu fordern.«¹⁴ Der Antrag wurde nicht auf die Tagesordnung der Plenarversammlung gesetzt, mit voller Absicht, wie die revolutionären Feministinnen behaupteten. Als das Papier schließlich doch verlesen wurde, stieß es auf heftigen Widerstand seitens der Sozialistinnen, und das löste wiederum den Protest der revolutionären Feministinnen aus, die andere Rednerinnen unterbrachen oder mit lautem Gesang störten. Die beiden Fraktionen stritten erbittert darüber, ob sexuelle Gewalt von Männern ein Symptom »männlicher Vorherrschaft« oder ein Ausdruck anderer sozialer Missstände wie klassistischer Unterdrückung sei und ob lesbische Sexualität den besonderen Schutz durch den Feminismus verdiene. Im weiteren Verlauf der Versammlung war außer Geschrei nicht viel zu hören; Rednerinnen wurden die Mikrofone aus der Hand gerissen; viele Frauen verließen enttäuscht und empört den Saal. Die Konferenz in Birmingham war die zehnte und letzte der National Women's Liberation Movement.¹⁵

Mit der weiteren Entwicklung der Frauenbewegung in den 1970er und 1980er Jahren verfestigten sich diese Frontlinien. Ab Mitte der Siebziger wandte sich die Anti-Sex-Bewegung in

den USA und weniger intensiv auch der revolutionäre Feminismus in Großbritannien dem Thema Pornografie zu, das für einige bald das Patriarchat per se symbolisierte. (Feministischer Homophobie folgend, lehnten die Feministinnen, die sich gegen Pornografie aussprachen, alles in allem auch den lesbischen Sado-Masochismus entschieden ab, weil er ihrer Ansicht nach die patriarchalische Dynamik reproduzierte.) Viele Feministinnen, allen voran Ellen Willis, monierten diese Fixierung auf die Pornografie aus demselben Grund, aus dem die Pro-Woman-Fraktion militante Enthaltsamkeit abgelehnt hatte: Sie leiste der Unterdrückung der weiblichen Sexualität Vorschub. Doch viele Feministinnen distanzieren sich auch von der Pro-Woman-Linie, nach der die monogame heterosexuelle Ehe für die meisten Frauen der Idealzustand sei. Zwischen den Polen des Pro-Woman- und des Anti-Sex-Feminismus führte Willis eine Entwicklung an, die später als »Pro-Sex« oder »sex-positiver« Feminismus bezeichnet wurde. In ihrem Essay aus dem Jahr 1981, dem Klassiker *Lust Horizons: Is the Women's Movement Pro-Sex?* (»Lusthorizonte: Ist die Frauenbewegung sex-positiv?«), warf Willis sowohl der Pro-Woman- als auch der Anti-Sex-Bewegung vor, sie stützten die konservative Vorstellung, nach der Männer Sex begehrten und Frauen ihn lediglich über sich ergehen ließen; die »wichtigste gesellschaftliche Funktion« dieser Denkweise sei es, die Autonomie von Frauen außerhalb des Schlafzimmers (oder der Gasse) zu beschneiden. Beide Formen des Feminismus, so Willis, »verleiten Frauen dazu, eine falsche moralische Überlegenheit als Ersatz für sexuelle Lust und Eingriffe in die sexuelle Freiheit von Männern als Ersatz für echte Macht zu akzeptieren«.¹⁶ In Anlehnung an die Bewegung für LGBT-Rechte ihrer Zeit betonten Willis und andere sex-positive Feministinnen, dass Frauen eigen-

ständige sexuelle Subjekte seien, deren Einverständnis oder Ablehnung moralisch entscheidend sei.

Dank der intersektionalen Ausrichtung des Feminismus setzt sich seit Willis die sex-positive Haltung zunehmend durch. Da im Feminismus mittlerweile der Einfluss von *Race* und Klasse auf patriarchalische Unterdrückung berücksichtigt wird, scheut man – auch in Hinblick auf Sexualität – vor allgemeingültigen Vorschriften eher zurück. Die Forderung nach Chancengleichheit auf dem Arbeitsmarkt spricht weiße Mittelschichtfrauen, denen das Hausfrauendasein aufoktroziert wird, mehr an als schwarze Frauen und Arbeiterinnen, die seit jeher an der Seite von Männern schwere Arbeit leisten müssen. Entsprechend dürfte sexuelle Selbstobjektifizierung für eine Frau, die schon aufgrund ihrer weißen Hautfarbe dem Paradigma weiblicher Schönheit entspricht, etwas völlig anderes bedeuten als für eine Woman of Color oder eine Transfrau. Mit der Berücksichtigung der Intersektionalität distanzieren sich der Feminismus zunehmend von dem mutmaßlich falschen Bewusstsein, dem zufolge Frauen, die mit Männern Sexualität erleben und eine Ehe eingehen, das Patriarchat internalisiert hätten. Heute geht es überwiegend darum, Frauen beim Wort zu nehmen. Wenn eine Frau nach eigener Aussage gern im Pornogeschäft arbeitet oder von Männern Geld für Sex nimmt, wenn sie Gefallen an Vergewaltigungsfantasien findet oder am Tragen von Highheels, ja, wenn es für sie nicht nur eine Vorliebe, sondern ein emanzipatorischer Akt ist, ein fester Bestandteil ihrer feministischen Praxis, dann haben wir ihr zu glauben, so die verbreitete feministische Haltung. Dahinter steht nicht nur der epistemische Anspruch, wenn eine Frau über eigene Erfahrungen berichte, sei das ein starker, wenn auch möglicherweise nicht unanfechtbarer Grund, es für wahr zu halten.

Hinzu kommt wohl vor allem ein ethischer Anspruch: Ein Feminismus, der allzu offen mit Selbstbetrug argumentiert, läuft Gefahr, diejenigen, die er befreien will, zu beherrschen.

Willis' Argumentation in *Lust Horizons* hat bis heute Bestand. Seit den 1980er Jahren gibt im Feminismus eine Strömung den Ton an, in der die Frage des sexuellen Begehrens nicht moralisiert, sondern das Ausleben der Lust lediglich durch gegenseitiges Einverständnis (*consent*) eingeschränkt wird. Sex ist nicht mehr moralisch problematisch oder unproblematisch, sondern lediglich gewollt oder ungewollt. Insofern entsprechen die Normen der Sexualität den Normen eines freien kapitalistischen Handels. Ausschlaggebend sind nicht die Bedingungen für das Kräftepiel von Angebot und Nachfrage – warum die einen ihre Arbeitskraft verkaufen müssen, während andere sie kaufen –, sondern allein, dass Kaufende und Verkaufende der Transaktion zugestimmt haben. Allerdings wäre es zu einfach zu behaupten, dass in der sexpositiven Strömung der Feminismus vom Liberalismus vereinnahmt wurde: Generationen von Feministinnen, Schwulenvertretern und Lesbenaktivistinnen haben hart darum gerungen, Sexualität von Scham, Stigma, Zwang, Missbrauch und unerwünschtem Schmerz zu befreien. Zu diesem Projekt gehört seit jeher der explizite Hinweis, dass sich Sexualität von außen nicht unbedingt bis ins Letzte erschließt, dass der Sexualakt eine private Bedeutung haben kann, die für Außenstehende nicht nachvollziehbar ist, und wir manchmal eben einfach darauf vertrauen müssen, dass er im Einzelfall okay ist, auch wenn wir es uns nicht vorstellen können. So kommt es, dass der Feminismus die liberale Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten nicht immer infrage stellt, sondern manchmal auch betont.

Dennoch wäre es unredlich, über diese Gemeinsamkeit des sexpositiven Feminismus und des Liberalismus einfach hinwegzusehen, so unbeabsichtigt sie auch sein mag: Beide fragen eher nicht danach, wie unser Begehren eigentlich entsteht. So weist der Feminismus der dritten und vierten Welle durchaus zu Recht darauf hin, dass Sexarbeit eben Arbeit sei und besser sein könne als die niederen Jobs der meisten Frauen. Und er betont zu Recht, dass Sexarbeiter:innen nicht Rettung oder Rehabilitation brauchen, sondern rechtliche und materielle Absicherung, Schutz und Sicherheit. Doch um zu verstehen, was für Arbeit Sexarbeit eigentlich ist – welche physischen und psychischen Akte gekauft beziehungsweise verkauft werden und warum überwiegend Frauen die Arbeit tun und überwiegend Männer dafür bezahlen –, muss man die politische Prägung männlichen Begehrens berücksichtigen. Und sicher ist Entsprechendes auch über andere Formen weiblicher Arbeit zu sagen: Leichtigkeit, Pflege, Care-Arbeit, Kindererziehung. Wer behauptet, dass Sexarbeit »einfach nur Arbeit« sei, vergisst, dass keine Arbeit – Männerarbeit, Frauenarbeit – einfach nur Arbeit ist: Vielmehr ist Arbeit immer auch vom Geschlecht geprägt.

Am Ende von *Lust Horizons* bezeichnet Willis es als »axiomatisch, dass Partner, die beide einverstanden sind, ein Anrecht auf ihre sexuellen Neigungen haben und autoritärer Moralismus« im Feminismus nichts zu suchen habe. »Eine wahrhaft radikale Bewegung« müsse dennoch »abgesehen vom Recht auf die eigene Entscheidung die grundlegenden Fragen behandeln. Warum treffen wir die Entscheidungen, die wir treffen? Wofür würden wir uns entscheiden, wenn wir wirklich frei entscheiden könnten?« Hier macht Willis auf den ersten Blick eine ungewöhnliche Volte. Zuerst stellt sie die ethische Forderung, sexuelle Vorlieben, egal welcher

Art, als gegeben hinzunehmen und vor moralischer Inquisition zu schützen, doch dann erklärt sie, ein »wahrhaft radikaler« Feminismus müsse genau die Frage stellen, die einem »autoritären Moralismus« Tür und Tor öffnet: Welche sexuellen Entscheidungen würden Frauen treffen, wenn sie wirklich frei wären? Man könnte meinen, dass Willis hier mit der einen Hand wegnimmt, was sie mit der anderen gegeben hat. Vielleicht aber gibt sie in Wahrheit mit beiden Händen. Dies, sagt sie, sei eben die Aufgabe des Feminismus: die Entscheidungsfreiheit in sexuellen Dingen als axiomatisch zu begreifen, ohne zu übersehen, dass solche Entscheidungen unter dem Patriarchat selten frei sind – wie es bereits die Anti-Sex-Bewegung und der lesbische Feminismus seit jeher geltend gemacht haben. Was ich damit sagen will: Vielleicht laufen wir Feministinnen vor lauter Eilfertigkeit, das erste zu tun, Gefahr, das zweite zu vergessen.

Wenn wir das gegenseitige Einverständnis als einzige Voraussetzung für ethisch einwandfreien Sex betrachten, führt uns das zu einer natürlichen Erklärung sexueller Präferenz, der zufolge die Vergewaltigungsfantasie kein politisches Faktum ist, sondern ein Uratsache. Das gilt aber nicht nur für die Vergewaltigungsfantasie. Denken wir an die höchste »Fickbarkeit«: »geiler blonder Schlampen« und weiblicher East Asians [und] die relative »Unfickbarkeit« schwarzer Frauen und männlicher Asians, die Fetischisierung von und Angst vor der Sexualität schwarzer Männer, an die sexuelle Abscheu vor geistig oder körperlich beeinträchtigten, transsexuellen oder korpolenten Körpern.⁷ Diese Abstufungen der »Fickbarkeit« – bei der es nicht darum geht, wessen Körper als sexuell verfügbar gilt (danach wären schwarze Frauen, Transfrauen und Frauen mit Behinderung nur *allzu* »fick-

bar«), sondern darum, wessen Körper denjenigen, mit denen sie Geschlechtsverkehr haben, den höchsten Status verleihen – sind politische Tatsachen. Ein wahrhaft intersektionaler Feminismus sollte einfordern, diese Tatsachen ernst zu nehmen. Doch ohne die von Willis geforderte Ambivalenz droht die sex-positive Perspektive diese Tatsachen auszublenken und als präpolitische Gegebenheiten zu behandeln. Das heißt, die sex-positive Perspektive birgt die Gefahr, nicht nur Misogynie, sondern auch Rassismus, Ableismus, Transphobie und sämtliche anderen Unterdrückungssysteme, die über den scheinbar harmlosen Mechanismus »persönlicher Präferenz« Eingang ins Schlafzimmer finden, zu entschuldigen.

»Die schönen Torsos auf Grindr.com sind überwiegend Asians, die ihr Gesicht nicht zeigen«, behauptet ein schwuler Freund. Am nächsten Tag sehe ich auf Facebook, dass Grindr eine neue Web-Serie mit dem Titel »What the Flip?« gestartet hat. In der ersten dreiminütigen Episode tauschen ein attraktiver East Asian mit blauen Haaren und ein gepflegter gutaussehender Weißer ihre Grindr-Profile. Das Ergebnis ist vorhersehbar deprimierend. Den Weißen, der nun mit dem Profil des Asian unterwegs ist, schreibt kaum einer an, und wenn doch, sind es Männer, die sich als »Rice Queen« bezeichnen und Asians mögen, weil die »gut zum Bottom taugen«. Ignoriert er die Nachrichten, wird er wüst beschimpft. Der Posteingang des Asian wird unterdessen von Bewunderern überflutet. In einem anschließenden Gespräch zeigt sich der Weiße entsetzt, der Asian heiter resigniert. »Du bist nicht jedermanns Fall, aber es findet sich bestimmt jemand«, lautet der schwache Trost des Weißen, ehe sich die beiden umarmen. In der nächsten Episode tauscht

ein muskulöser Ryan-Gosling-Typ das Profil mit einem gutaussehenden Moppel, in einer anderen ein femininer mit einem maskulinen Typ. Es geht aus wie erwartet.¹⁸

Die Ironie von »What the Flip?« ist recht offensichtlich, dass gerade Grindr seine Nutzer ja darin bestärkt, Menschen anhand grober Identitätsmerkmale danach aufzuteilen, ob sie brauchbare Sexualobjekte abgeben oder nicht, also in den Kategorien sexueller »No-gos« und »Anforderungen« zu denken. Grindr vertieft damit die diskriminierenden Spurrillen, die das Begehren ohnehin schon in eine Richtung lenken. Doch das Online-Dating – und besonders die abstrahierten Benutzeroberflächen von Tinder und Grindr, die Attraktivität auf wenige wesentliche Merkmale reduzieren, etwa Gesicht, Größe, Gewicht, Alter, Hautfarbe, witziger Slogan – pickt sich aus der Sexualität unserer Tage das Schlimmste heraus und bringt es uns in institutionalisierter Form auf den Bildschirm.¹⁹

Hinter »What the Flip?« steht die Annahme, dass es sich um ein spezifisch schwules Problem handelt, dass also die Schwulen-Community zu oberflächlich, zu körperfascistisch, zu hyperkritisch sei. Die schwulen Männer in meiner Umgebung belagen das ständig, sie alle, Täter und Opfer gleichermaßen (die meisten sehen sich als beides), haben kein gutes Gefühl dabei. Mich überzeugt das nicht. Ist es vorstellbar, dass eine Hetero-Dating-App wie Bumble oder Tinder mit einer eigenen Web-Serie die Hetero-Community darin bestärkt, sich ihrem sexuellen Rassismus und ihrer Di-ckenphobie zu stellen? Dass das nicht geschieht, liegt wohl kaum daran, dass es unter Heteros keine Körperfascisten oder Sexualrassisten gäbe. Vielmehr liegt es daran, dass sich Heteros – oder besser gesagt, weiße körperlich gesunde Cis-Heteros – eher selten fragen, ob mit ihren Sexgewohnheiten

etwas nicht stimmt. Schwule Männer dagegen – auch solche, die attraktiv, weiß, reich und körperlich gesund sind – wissen, dass es eine politische Frage ist, mit wem und wie wir Sex haben.

Sexuelle Vorlieben einer politischen Prüfung zu unterziehen, ist natürlich mit handfesten Risiken verbunden. Wir wollen, dass der Feminismus dem Begehren auf den Grund geht, und zwar ohne Slutshaming, Prüderie und Selbstverleugnung, ohne also der einzelnen Frau zu erklären, dass sie eigentlich gar nicht wisse, was sie wolle, oder nicht genießen könne, was sie – gegenseitiges Einverständnis vorausgesetzt – wirklich will. Einige Feministinnen halten das für unmöglich und fürchten, dass jede Öffnung für eine Kritik des Begehrens unweigerlich in den autoritären Moralismus führt. (Die Argumentation solcher Feministinnen ließe sich als »Sex-Positivität der Furcht« interpretieren, analog zu Judith Shklars »Liberalismus der Furcht«, einem Liberalismus also, der auf der Furcht vor den autoritären Alternativen gründet.)²⁰ Doch es besteht auch die Gefahr, dass eine Re-politisierung des Begehrens den Diskurs über sexuelle Ansprüche befeuert. Der Hinweis auf Menschen, die ungerech-terweise sexuell marginalisiert oder ausgegrenzt werden, könnte dem Gedanken Vorschub leisten, dass diese Menschen ein Anrecht auf Geschlechtsverkehr haben, das ihnen von anderen, die nicht mit ihnen ins Bett gehen wollen, verweigert wird. Dieser Gedanke ist verstörend: Niemand ist verpflichtet, mit jemandem ins Bett zu gehen. Auch das ist ein Axiom. Genau das aber wollte Elliot Rodger und mit ihm die Heerscharen wütender Incels, die ihn als Märtyrer feiern, nicht einsehen. In einem Post der mittlerweile gelöschten Reddit-Gruppe hieß es unter der Überschrift »Incels sollten legal Frauen vergewaltigen dürfen«: »Kein ausgehungert

Mensch sollte ins Gefängnis kommen, weil er Essen gestohlen, und kein sexuell ausgehungert Mann ins Gefängnis kommen, weil er eine Frau vergewaltigt hat.« Dieser falsche Vergleich der übelsten Sorte legt einen brutalen Irrglauben offen, der dem Patriarchat innewohnt. Manche Männer werden aus politisch fragwürdigen Gründen aus der Sphäre der Sexualität ausgeschlossen – und einige von ihnen mag das in anonyme Foren treiben, wo sie ihrer Verweigerung Luft machen können. Doch sobald ihr Unglück in Wut gegen Frauen umschlägt, die ihnen den Sex »verweigern«, statt gegen die Systeme, die ihrer und anderer Leute Begehren prägen, ist eine Linie überschritten, und das Ganze wird moralisch verwerflich und verworren.

In ihrem klugen Essay *Wenn Männer nur Lolita erklärten* zieht Rebecca Solnit den Vergleich mit dem Butterbrotheran: »Du kriegst eben nur Sex mit jemandem, wenn dieser jemand auch Sex mit dir haben will«, und entsprechend bekomme man »eben nur die Hälfte vom Butterbrother ab, wenn es jemand mit dir teilen will«; das sei »doch keine Form der Unterdrückung«. ²¹ Doch der Vergleich macht die Sache nicht nur klarer, sondern auch komplizierter. Nehmen wir an, unsere Tochter kommt aus der Grundschule nach Hause und erzählt, dass die anderen Kinder ihr Butterbrother teilen, nicht aber mit ihr. Und nehmen wir weiter an, sie ist dunkelhäutig, dick, geistig oder körperlich eingeschränkt oder der Sprache nicht gut genug mächtig, und wir vermuten darin die Ursache dafür, dass sie vom gemeinsamen Butterbrotherverzehr ausgeschlossen wurde. Dann reicht der Hinweis, dass keins der anderen Kinder zum Teilen mit unserer Tochter verpflichtet sei, so zutreffend er auch sein mag, plötzlich nicht mehr aus. Sex ist kein Butterbrother. Auch wenn mein Kind nicht will, dass die anderen aus Mitleid mit ihm teilen – und entspre-

chend wünscht sich niemand Mitleidsex, erst recht nicht mit einem Rassist oder Transphoben –, würden wir es sicher nicht als Zwang empfinden, wenn die Lehrerin die anderen Kinder in der Klasse ermuntert, mit unserer Tochter zu teilen, oder grundsätzlich eine Regel für das gleichberechtigte Teilen einführt. Doch ein Staat, der entsprechend in die sexuellen Vorlieben und Praktiken seiner Bürger:innen eingreifen würde – uns anhielte, Sex gleichberechtigt »zu teilen« – gälte vermutlich als grob autoritär. (Der utopische Sozialist Charles Fourier regte für jeden Mann und jede Frau, unabhängig von Alter und Gebrechen, in der Sexualität so etwas wie ein Existenzminimum an; nur wenn der sexuellen Entbehrung abgeholfen werde, meinte Fourier, könnten Liebesbeziehungen wahrhaft frei sein. Dieser soziale Dienst solle von einer Art Liebesadel bereitgestellt werden, der wisse, wie man die Liebe den Gesetzen der Ehre unterordne.) ²² Selbstverständlich kommt es auf die Art der staatlichen Eingriffe an: Behindertenverbände fordern beispielsweise schon lange eine inklusivere schulische Sexuaufklärung, und viele würden eine Regulierung hin zu mehr Diversität in Werbung und Medien begrüßen. Doch es wäre naiv anzunehmen, dass solche Maßnahmen allein das sexuelle Begehren verändern und die diskriminierenden Spurrillen vollständig beseitigen könnten. Die Forderung, dass mehrere Kinder ihr Butterbrother inklusiv miteinander teilen, ist zwar durchaus vernünftig, doch das gilt für Sexualität eben nicht. Was im einen Fall geht, muss im anderen Fall scheitern. Sex ist kein Butterbrother und lässt sich auch sonst mit nichts vergleichen. Kein anderer Lebensbereich wird von der Politik dermaßen beeinflusst und ist gleichzeitig so unanfechtbar persönlich. Wir müssen wohl oder übel dahin kommen, Sexualität von ihren eigenen Bedingungen her zu erfassen.

Im Feminismus wird dieser Problemkreis besonders intensiv im Zusammenhang mit Transfrauen diskutiert, die von lesbischen Cis-Frauen häufig sexuell ausgegrenzt werden, gleichzeitig aber darauf bestehen, als Frauen ernstgenommen zu werden. Dieses Phänomen nennt die Pornoschauspielerin und Transaktivistin Drew DeVeaux »die baumwollene Decke« – »baumwollen« wie die Unterwäsche. Das Phänomen ist real, der Begriff aber, wie viele Transfrauen betonen, unglücklich gewählt. Die »gläserne Decke« bezeichnet die Verletzung des Rechtes von Frauen, aufgrund ihrer Leistung beruflich aufzusteigen, die »baumwollene Decke« den unzureichenden Zugriff auf etwas, das zu geben niemand verpflichtet ist. Doch wer eine Transfrau, einen Menschen mit Behinderung oder einen Mann asiatischer Abstammung lapidar wissen lässt: »Niemand ist verpflichtet, Sex mit dir zu haben«, übersieht etwas Entscheidendes. Ein Anrecht auf Sex gibt es nicht, und jede und jeder hat ein Anrecht darauf, zu wollen, was sie oder er will, doch persönliche Vorlieben – KEINE SCHWÄNZE, KEINE FEMS, KEINE DICKEN, KEINE SCHWARZEN, KEINE ARABER, NO RICE NO SPICE, MASC-FOR-MASC – sind selten einfach nur persönlich.

In einem Text für *n+1* argumentierte 2018 die Feministin und Trans-Theoretikerin Andrea Long Chu, dass sich in der Transsexualität entgegen unserer gewohnten Sichtweise »nicht die Wahrfähigkeit einer Identität ausdrückt, sondern die Kraft eines Begehrens«. Wenn jemand trans sei, gehe es nicht darum, »wer man ist, sondern was man will«. Sie fährt fort:

Ich unternahm meine Transition, weil ich Tratsch und Komplimente wollte, Lippenstift und Mascara, Heulen im Kino, jemandes Freundin sein, sie die Rechnung zahlen

oder meine Taschen tragen lassen, den wohlwollenden Chauvinismus von Bankangestellten und Elektrikern, die Intimität einer weiblichen Fernbeziehung am Telefon, ich wollte mein Make-up im Badezimmer auffrischen, wie Jesus Christus flankiert von zwei Sündigen, ich wollte Sexspielzeug, das Gefühl, scharf zu sein, von Butches angegagert und in das Geheimnis eingeweiht werden, vor welchen Lesben man sich besser hütet, ich wollte Hotpants, Bikinitops und all die Kleider und, mein Gott, die *Brüste*. Aber hier wird langsam klar, wo das Problem mit dem Begehren liegt: Wir wollen nur selten das haben, was wir uns wünschen sollten.³³

Wie Chu sehr gut weiß, läuft sie mit dieser Erklärung Gefahr, das Argument transfeindlicher Feministinnen zu stützen: dass Transfrauen, indem sie das Frausein mit den äußeren Merkmalen traditioneller Weiblichkeit gleichsetzen und verschmelzen, die Herrschaft des Patriarchats stärken. Viele Transfrauen begegnen diesem Vorwurf mit dem Hinweis, dass für Transmenschen nicht Begehren, sondern Identität im Mittelpunkt steht: dass die Betroffenen nicht Frau werden wollen, sondern bereits Frau sind. (Wenn man Transfrauen schlicht als Frauen gelten lässt, wirkt die Vorhaltung, sie verstärkten Genderstereotype, gehässig, hört man doch den Vorwurf »übertriebener Weiblichkeit« bei Cis-Frauen eher selten.) Chu dagegen führt an, dass Transfrauen von dem Wunsch geleiht werden, etwas zu bekommen, das ihnen noch fehlt: eine abstrakte Mitgliedschaft in der metaphysischen Kategorie »Frau«, darüber hinaus aber auch das spezifische Beiwerk einer kulturell konstruierten, repressiven Weiblichkeit – Hotpants, Bikinitops und »wohlwollenden Chauvinismus«. Ihr Anrecht darauf, dass ihre Identifikation

nicht nur respektiert, sondern auch materiell unterstützt wird, leitet sich nach Chu von der Prämisse ab, »dass nichts Gutes dabei herauskommt, wenn man das Begehren zwangsweise an das politische Prinzip anpasst«. Das sei »die wahre Lektion aus dem gescheiterten Projekt des politischen Lesbentums«. ²⁴ Ein wirklich befreiender Feminismus müsse sich mithin der radikalfeministischen Zielsetzung einer politischen Kritik des Begehrens vollständig entledigen.

Das Argument ist zweischneidig. Wenn Begehren grundsätzlich vor politischer Kritik sicher sein soll, dann gilt das auch für alles Begehren, das Transfrauen ausschließt und marginalisiert, sei es die erotische Lust auf einen bestimmten körperlichen Typus oder der Impuls, das Frausein nicht mit der »falschen Sorte« Frau teilen zu wollen. Die Dichotomie von Identität und Begehren, die Chu einführt, ist sicher falsch, und jedenfalls sollten die Rechte von Transmenschen nicht darauf beruhen, ebenso wenig, wie die Rechte von Homosexuellen auf der Vorstellung beruhen sollten, dass Homosexualität nicht selbst gewählt, sondern angeboren sei (also eher auf der Frage, wer Homosexuelle sind, und weniger der Frage, was sie wollen). Ein Feminismus aber, der einer politischen Kritik des Begehrens abschwört, ist ein Feminismus, der über die Ungerechtigkeit von Ausgrenzung und Missachtung der Frauen, die den Feminismus wohl am dringendsten brauchen, wenig zu sagen hat.

Es stellt sich somit die Frage, wie mit dieser Ambivalenz umzugehen ist: Auf der einen Seite steht das Eingeständnis, dass niemand verpflichtet ist, jemand anders zu begehren, niemand das Recht hat, begehrt zu werden, auf der anderen die Erkenntnis, dass wer begehrt wird und wer nicht, politisch motiviert ist und häufig von allgemeinen Herrschafts- und

Ausgrenzungsstrukturen bestimmt wird. Es fällt auf, überrascht allerdings nicht, dass Männer auf sexuelle Marginalisierung reagieren, indem sie Anspruch auf weibliche Körper erheben, wohingegen Frauen, die sich gegen sexuelle Marginalisierung wehren, meist nicht von Entitlement, sondern von Empowerment sprechen. Oder, wenn sie doch Ansprüche geltend machen, dann auf Respekt, nicht auf anderer Leute Körper. Gleichwohl rufen radikale Selbstliebe-Bewegungen schwarzer, dicker, geistig oder körperlich eingeschränkter Frauen andere dazu auf, ihre sexuellen Vorlieben nicht als unveränderbar hinzunehmen. Slogans wie »Schwarz ist schön« und »Dick ist schön« dienen nicht nur dem Empowerment, sondern fordern auch zur Revision herrschender Werte auf. Lindy West schildert, dass sie sich beim Betrachten von Fotografien dicker Frauen fragte, wie es wohl wäre, diese Körper – Körper, die bei ihr zuvor Scham, ja Selbsthass ausgelöst hatten – als objektiv schön zu bewerten. Hier gehe es nicht um Theorie, so West, sondern um Wahrnehmung: um eine Art, bestimmte Körper – den eigenen oder andere – aus dem Augenwinkel zu betrachten, um eine Gestaltverschiebung von Abscheu zu Bewunderung zuzulassen und zu provozieren. ²⁵ Radikale Selbstliebe-Bewegungen stellen nicht ein Recht auf Sex in den Raum (das gibt es nicht), sondern eine Verpflichtung, Einfluss auf unser Begehren zu nehmen, so gut wir eben können. ²⁶

Wer diese Frage ernst nimmt, muss zunächst anerkennen, dass schon die Idee einer unveränderlichen sexuellen Präferenz nicht metaphysisch, sondern politisch ist. Aus politischen Gründen behandeln wir die Vorlieben anderer als sakrosankt: Wir reden völlig zu Recht nicht gern darüber, was Menschen wirklich wollen oder was eine idealisierte Version ihrer selbst wollen würde. In dieser Hinsicht, wissen wir, liegt

der Autoritarismus. Das gilt vor allem im Bereich der Sexualität, in dem die Beschwörung wahren oder idealen Begehrens seit Langem als Vorwand für die Vergewaltigung von Frauen und schwulen Männern dient. Aber unsere sexuellen Vorlieben können sich durchaus ändern und tun es auch, manchmal unter dem Einfluss des eigenen Willens – das geschieht nicht automatisch, ist aber auch nicht unmöglich. Hinzu kommt, dass das sexuelle Begehren nicht unbedingt genau dem Bild entspricht, das wir uns selbst davon machen, wie Generationen homosexueller Männer und Frauen bestätigen können. Unser eigenes Begehren kann uns überraschen, uns in unvernünftige Richtungen führen und mit Menschen zusammenbringen, von denen wir nie vermutet hätten, dass wir sie einmal heiß begehren oder lieben würden. Im allerbesten Fall, der unsere größten Hoffnungen vielleicht bestätigt, kann sich das Begehren dem widersetzen, was die Politik für uns entschieden hat, und selbst entscheiden.²⁷

CODA: DIE POLITIK DES BEGEHRENS

1. Die Arbeit an dem Essay, der später unter dem Titel *Das Recht auf Sex* erschien, begann ich im Sommer 2014, nachdem Elliot Rodgers Manifest im Internet aufgetaucht war. Wie andere, die es damals lasen, erstaunte mich die merkwürdige Mischung aus narzisstischer Wut, frauenfeindlicher sowie klassistischer Anspruchshaltung und rassistisch motivierter Selbstverachtung. Zunächst nahm ich mir vor, eine genaue Analyse des Manifests durchzuführen, weil in diesem Dokument mehrere politische Pathologien zusammenlaufen und einander verstärken: Misogynie, Klassismus, Rassismus. Doch als sich die Kommentare dazu häuften, interessierte ich mich zunehmend für die Lesarten anderer Feministinnen und ihre Interpretationen des Phänomens *Rodger*.

2. Die häufigste feministische Auslegung sah *Rodger* als Verkörperung frauenfeindlichen Entitlements und besonders der Gewalt, die sich zwangsläufig entlädt, wenn Ansprüche nicht erfüllt werden. Das war sicher zutreffend und erwähnenswert, zumal viele Mainstream-Kommentare *Rodger* gar